

Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu*

İbrahim Halil Üçer**

Öz: İnsani düşünen öznenin bilfiil akletme esnasında kendi akletme nesnesiyle ne tür bir ilişkiye sahip olduğu, bir başka deyişle bilfiil akletmenin ne anlama geldiği meselesi İbn Sînâ epistemolojisinin en önemli meseleleri arasında yer alır. İbn Sînâ bu meseleyle ilgili, Aristoteles'in *De Anima* 3.4'ünde ortaya konularak kendisine kadar ulaşan bir akıl-makul özdeşliği teorisini tevarüs etmiştir. Bu çalışma İbn Sînâ'nın, bilfiil akletme esnasında aklın kendi akletme nesnesiyle bir olduğunu savunan bu teoriyle ilgili nihai tutumunu belirleme amacı taşımaktadır. Bununla birlikte filozofun nihai tutumunu belirleme hususunda bazı zorluklar bulunur. İbn Sînâ erken dönem eserlerinden *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da özdeşlik tutumunu kabul etmiş, daha sonra *eş-Şifâ/en-Nefs* ve *el-İşârât*'ta Forfiriyos'a atfettiği, ancak gerçek muhatabının kim olduğu belirsizlik taşıyan bir özdeşlik tutumunu sert bir şekilde reddederek akledilirlerin gayrimaddi temsili fikrini savunmuş, diğer taraftan *eş-Şifâ/en-Nefs* sonrasındaki eserlerinde de hâlâ bir tür *ittihat* dilini kullanmaya devam etmiştir. Makale İbn Sînâ külliyatını bu sorun etrafında aporetik bir okumaya tabi tutmaktadır. Buna göre İbn Sînâ akledilirlere için bağımsız bir konu elde etmesini mümkün kılacak aracısız zati farkındalık idraki ile dolaylı zati taakkul arasında bir ayrıma sahip olmadığı *el-Mebde'*de *ittihat* görüşünü savunmuş, ancak bu ayrıma zemin teşkil eden "uçan adam" metaforunu kullandığı *eş-Şifâ/en-Nefs*'ten itibaren temsil yaklaşımına geçerek sonraki eserlerinde tutarlı bir şekilde bu yaklaşımı sürdürmüştür. Bu yaklaşımı sürdürdüğü eserlerde kullandığı *ittihat* terminolojisi ise sayıca bir olma anlamında güçlü değil, akledilirlerin gayrimaddi anlamda temsili anlamında zayıf bir özdeşlik fikrini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu sonucun İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği akletme teorileri açısından nasıl bir bağlama yerleştirilebileceği ve filozofun reddettiği Forfiriyosçu tutumun gerçekte kime veya kimlere ait olabileceği soruları makalenin üzerinde duracağı diğer meseleleri teşkil eder.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, akletme teorisi, akıl ve akledilir ilişkisi, bilen-bilinen özdeşliği, temsil teorisi.

Abstract: The question of what sort of a relation the human rational soul has with the object of thought in the course of actual intellection is one of the major problems of Avicenna's epistemology. On this question, Avicenna inherited a wide range of interpretations around the theory of the identity of intellect and intelligible that was introduced in *De Anima* 3.4 by Aristotle. This study aims to establish the final position of Avicenna with respect to this theory. However, there are certain difficulties in determining his original view and final position on this issue. In his early work *al-Mabda' wa-al-ma'âd* he accepts the position of identity, yet in the later *al-Shifâ/al-Nafs* and *al-Ishârât*, he sharply refutes a similar stance that he attributed to Porphyry, though the real opponent remains unacknowledged, and holds the opinion of the immaterial representation of the intelligibles. Yet again, he still uses a language of unity (*ittihâd*) in the works posterior to *al-Shifâ/al-Nafs*. In order to solve this apparent inconsistency and determine the real view of Avicenna, this article offers an aporetic reading of relevant passages in Avicenna's works. For this reading, Avicenna held the view of identity in *al-Mabda'* where he lacked a distinction between the direct self-awareness and indirect self-intellection. However, from on *al-Shifâ/al-Nafs* in which he set the ground for this distinction he moved on to the theory of representation and kept at this attitude consistently in later works. The questions of, what is the location of Avicenna's theory of representation in the history of problem, and the possible identity of the real opponent or opponents to whom Avicenna attributed Porphyrian position form the other points that this article is concerned with.

Keywords: Avicenna, theory of intellection, the relation of intellect and intelligible, the identity of knower and known, the theory of representation.

* Makalenin yazım süreci boyunca yaptığımız verimli tartışmalar ve sonrasında makaleyle ilgili değerlendirmeleri dolayısıyla Ömer Türker'e müteşekkirim.

** Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü. İletişim: halilucer@gmail.com.

Aristoteles'in en açık bir biçimde *De Anima* 3.4, 429b22-430a7'de savunduğu ve bilfiil akletme esnasında akledenin akledilenle bir olduğu şeklinde ifade edilen düşünce, akletmenin doğasıyla ilgili klasik tartışmaların odağını oluşturur. Söz konusu ifade, nasıl anlaşılacağıyla ilgili öne sürülen ve bugün de üretilmeye devam edilen farklı yorumlar dolayısıyla kimileri tarafından felsefe tarihinin büyük muammalarından biri olarak kabul edilmiştir.¹ Bu çalışmada, Aristoteles'in akletme teorisini yeniden yorumlayarak akıl-makul özdeşliğini şüpheli ve eleştirel bir dille ele alan İbn Sînâ'nın, akleden özne ile onun akletme nesnesi arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği özgün tutumu ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Sînâ felsefesinde akıl-makul özdeşliği sorununun dikkat çekici bir mesele halini almasının birçok nedeni bulunur. Bunlardan birincisi İbn Sînâ'nın bu meseleyle ilgili nihai tutumunu belirlemeden, tecerrüd nosyonu üzerine inşa edilen bilgi teorisinin tutarlı bir şekilde yorumlanmasının zorluğudur. Zira İbn Sînâ külliyatının büyük bir bölümünde reddedildiğini gördüğümüz akıl-makul özdeşliği tutumu, ilginç bir şekilde bazı pasajlarda savunuluyor görünür. Bu durum Fahreddin er-Râzî ve Molla Sadrâ gibi sonraki bazı filozoflar tarafından anlaşılmasız bulunmuş ve filozofun zımnen de olsa tutarsızlıkla itham edilmesine neden olmuştur.² İkincisi, su geçirmez bir realizmi ve şeylerin hakikatine ilişkin tam bir kavrayışı temsil eden akıl-makul özdeşliği tutumuyla ilgili şüphelerin, metafizik bilginin imkânıyla ilgili İbn Sînâcı anlayışı nasıl etkileyeceği yönündeki bir soruyu kaçınılmaz kılmasıdır. Bu sorunun ciddiye alınması, İbn Sînâcı akletme teorisine dair yeni yorumlara imkân tanıyabilir. Ayrıca İbn Sînâ akıl-makul özdeşliği tutumunu ele alırken, kendisinin Meşşâiler arasına dâhil ettiği Yeni-Eflâtuncu Forfiriyos'u oldukça sert bir biçimde eleştirir ve Forfiriyos'un Aristoteles'i tümüyle yanlış anlayarak felsefi hiçbir değeri

- 1 Bu ifadeyle ilgili çağdaş bazı yorumlar için bkz. C. Kahn, "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48/1-3 (1966): 43-81; C. Kahn "Aristotle on Thinking", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty (Oxford: Oxford University Press, 2003), 359-80; R. Sorabji, "Myths About Non-Propositional Thought", *Time, Creation, and The Continuum*, (London: Duckworth: 1983), 137-157; özl. 144-149; T. de Koninck, "Aristotle on God as Thought Thinking Itself", *Review of Metaphysics* 47/3 (1994): 471-515; F. Lewis, "Is There Room for Anaxagoras in an Aristotelian Theory of Mind", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXV (2003): 89-131; V. Caston, "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", *Phronesis* 44/3 (1999): 199-227; A. Kosman, "Perceiving That We Perceive: On the Soul III, 2", *Philosophical Review* 84/4 (1975): 499-519; F. D. Miller, "Aristotle on the Separability of Mind", *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. C. Shields, (Oxford: Oxford University Press, 2012), 306-339.
- 2 Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkân Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 45-66; Peter Adamson, "Avicenna and his Commentators on Human and Divine Self-Intellection", *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin, Boston: De Gruyter, 2012), 97-122; Sadrâ için bkz. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltas (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 65-78.

olmayan saçma bir akletme teorisi ortaya koyduğunu söyler. Forfiriyos'un Aristoteles'i tamamen yanlış anladığını düşünüyorsa, bu ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair İbn Sînâ'nın bir cevabı olmalıdır. Dolayısıyla, üçüncü olarak, bu cevap etrafında bakıldığında akıl-makul özdeşliğiyle ilgili tutumlar tarihinde İbn Sînâ'nın nasıl bir yeri bulunduğu sorusu önem kazanacaktır. Bu makale son sorudan başlayarak Antik-Helenistik gelenek içerisinde akıl-makul özdeşliğinin gerçekte ne anlama geldiğini tespit etmeyi, sonrasında bu geleneğe nispetle İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliğiyle ilgili tutumunu belirginleştirmeyi ve nihayet onun şârihler geleneğinden tevarüs ettiği sorunlara ne tür çözümler getirdiğini serimlemeyi amaçlamaktadır. Bu sayede birinci soruyla ilişkili olarak İbn Sînâ'nın tutarlı bir insani akletme teorisine sahip olup olmadığını belirginleştirme imkânı bulacağımıza inanıyorum. Bu belirginlik ikinci soruyla ilgili ileri tartışmaların da kapısını aralayacaktır.

I. Aristoteles: Akledilenler Niçin Akılla Özdeş Olmalı?

Aristoteles birçok yerde akleden ve akledilen özdeşliği öğretisini dile getirir. Teorinin nispeten müphem bir şekilde ifade edildiği ilk yer *De Anima* 2.5, 417a18-20'dir. Burada Aristoteles duyuşsal idraki ele alır ve bilfiil duyuşsal idrak esnasında duyu ve duyulurun "benzer" olduğunu söyler. Fiil-infiil terminolojisi içerisinde ele alınan duyuşsal idrak faaliyetinde duyu, henüz idrakin gerçekleşmediği esnada duyulur nesneye yabancı olmakla birlikte idrakin gerçekleştiği sırada duyulurla benzer hale gelir. Bilfiillik esnasında fiil, münfail ve failin aynı şey olduğu düşüncesinden yola çıkan bu yoruma göre bilfiil duyuşsal idrakte duyu, duyumsama ve duyulur bir olacaktır. Teorinin daha açık bir şekilde dile getirildiği ikinci pasaj *De Anima* 2.12, 424a17-21'de yer alır. Burada Aristoteles duyuşsal idrakin duyulur nesneyi olduğu gibi alımlama olarak anlaşılmasını gerektiğini söyler. Bir başka deyişle duyulur nesnelere, sözcüğü kırmızıyı idrak ettiğimizde duyu gücünün de renklenerek kırmızı olacağı şekilde maddeleriyle birlikte alımlanmaz. Duyulurlar tıpkı bir mumun yüzük suretini altın ya da gümüş maddesini almaksızın alımlaması gibi, maddelerinden soyutlanarak idrak edilir. Dolayısıyla burada sürî özdeşlik, duyu gücünün fiziksel olarak değişime uğratılması fikrine karşıt olarak vaz edilmiştir. *De Anima* 3.2, 425b26 ve 426a15'te daha açık bir şekilde "duyu nesnesinin bilfiilliği ile duyunun bilfiilliği bir ve aynıdır" ifadesine yer verilir, ancak bu ifadeye bir kayıt eşlik eder: "fakat varlık bakımından değil." Aristoteles'e göre bunun anlamı bilfiil ses ve bilfiil işitenin ancak bilfiil işitme gerçekleştiği esnada özdeş olacaktır. Bu da bir zilin bilfiil ses çıkarmasının, onu bilfiil işiten bir kulak olmadığı sürece bilfiil işitmeden varlıkça başka olacağını gösterir. Böyle bir düşüncenin formüle edilmesine neden olan şey, 426a2-4'te ifade edildiği üzere "filin, münfailde bulunduğu" ilkesi-

dir. Buna göre işitmemize neden olan sesin bilfiilliği, daha önce bilkuvve olup bilfiil sesin etkisiyle bilfiil işiten haline gelen duyu gücünde bulunur. Dolayısıyla bilfiil işitme nesnesi, işitme duyusunun onu bilfiil idrak ettiği esnada bilfiil işitilen haline gelerek işitme duyusuyla özdeşleşir.

Buraya kadar Aristoteles biri faaliyet esnasında fiilin münfailde bulunduğu, diğeri ise idrakin gayrimaddi bir yolla gerçekleştiği şeklindeki iki ilkeye dayalı olarak, bilfiil duysal idrak esnasında duyu gücünün duyulur nesneyle özdeşleştiğini ifade etti. İnsani düşünen öznenin kendi düşünme nesnelere idrak ettiği esnada bunlarla bir olduğu şeklindeki düşünce ise yukarıdaki akıl yürütmeyi takip edecek bir biçimde *De Anima* 3'te ifade edilir. Aristoteles'in konuyla ilgili, 430a3-5'te yer alan ilk ifadesi şöyledir: "Çünkü maddesiz şeylerde akleden ve akledilen birdir (*to auto estin to nooun kai to nooumenon*)." Daha sonra 3.7, 431b17'de bilfiil aklın kendi düşünme nesnelere olduğu belirtilir. Nihayet Aristoteles 3.8, 431b20-24'te duysal ve akli idrakin duyulur ve akledilir şeylerle özdeş olduğunu dikkate alarak nefsin bir yönüyle mevcut tüm şeyler olduğunu söyler. Bu, nefsin idrake konu her şeyle özdeşleşerek akli bir âleme dönüşme gücüne sahip olduğunu söylemenin bir başka yoludur.

Peki Aristoteles aklın akletme nesnesiyle özdeş olduğunu söylediği esnada bununla neyi kasteder? Sözelimi bir taş maddi ilişenlerinden soyutlayarak idrak ettiğimizde zihnimiz taşla özdeşleşerek bir taş haline mi gelmektedir? Aristoteles buna olumsuz cevap verir. 431b24-432a3'te akılda bulunan şeyin taş değil, onun sureti olduğunu söyler. Dolayısıyla aklımızın kendisiyle bir olduğu şey, dışta bilfiil bulunan maddi suret değil taşta bilkuvve olarak bulunduğu halde aklımızda bilfiil hale gelen akledilir taş anlamıdır. Peki aklımızın taşla değil taş anlamıyla birleştiğini söylemek ne anlama gelir? Şayet bunun anlamı, tıpkı duyuda olduğu gibi aklın da maddesinden soyutlanmış bir sureti bildiğini söylemekten ibaretse, niçin Aristoteles sadece bunu söylemekle yetinmeyip bu kadar güçlü bir ifadeyle akıl ve taş anlamı arasında özdeşlik bulunduğunu söylemeye ihtiyaç duydu? Zira aklın nesnelere değil, nesnelere anlamını idrak ettiğini söyleyip özdeşlik tezini savunmaksızın yalın bir temsil fikriyle de yetinebilirdi. Akıl-makul özdeşliği teorisini izah etmek için sonraki şârihlerin giriştiği ve çoğu da Aristotelesçi özgün akletme teorisinden sapan yorumlama çabaları hesaba katıldığında, belki de bu, akli idrakin mahiyetini açıklama hususunda özdeşlik tezini savunduğumuzda karşı karşıya kalacağımız ileri sorular ve açmazlardan daha güvenli bir yol olabilirdi. Tüm zorluklarına rağmen, Aristoteles'in insani bilen özne açısından akıl-makul özdeşliği tezini savunmak için kendine özgü nedenleri vardır. Bu nedenleri en açık şekilde görebileceğimiz ve akıl-makul özdeşliği tezini anlamlandırabileceğimiz ifadeler, *De Anima* 3.4. 429b22-430a8'de yer alır.

Aşağıda aktaracağımız pasajların da dâhil olduğu *De Anima* 3 akıl ve akletmeyle ilgili üç temel soruya cevap arar. Bunlardan ilki aklın oluş-bozuluştan uzak bir şey mi, yoksa bozuluşa uğrayan bir şey mi olduğuyula; ikincisi aklın duyuyla ortak ve farklı yönleriyle; nihayet 3.4'te ele alınan üçüncüsü ise aklın nasıl aklettiğiyle ilgilidir. Üçüncü soruyla ilgili olarak Aristoteles daha ileri üç mesele gündeme getirir: (i) Akli idrakin boyutları ve aklın duyu güçleriyle ilişkisi; (ii) akletmenin bir değişme ya da akledilen maddi suretlerden bir etkilenme içerip içermediği; (iii) aklın başta kendisi olmak üzere akledilirleri nasıl bildiği. Bu üç sorudan özellikle son ikisi akıl-makul özdeşliği tezinin zeminini hazırlar. Söz konusu iki soruyu birer *aporia* olarak vaz eden Aristoteles, aklın maddi suretleri idraki ile kendisini idrakinin, akla atfettiği bazı özelliklerle tutarlı bir şekilde savunulup savunulamayacağını tartışma konusu haline getirir. 429b22-430a8'de yer alan pasaj şöyledir (Pasajın Huneyn b. İshak tercümesi nispeten bir özet teşkil eder. Argümanın temel unsurlarının Arapça karşılıkları da aşağıda verilmiştir):

[SORUN 1]

Aklın basit ve değişime konu olmayan bir şey olduğu ve başka şeylerle ortak hiçbir yönü bulunmadığı dikkate alındığında, Anaksagoras'ın dediği gibi, bazıları şu soruları öne sürebilir: [VARSAYIM] Şayet düşünme bir infiale,

[SORU] akıl nasıl düşünecektir? Çünkü iki şey ancak ortak bir noktaya sahip oldukları ölçüde, bunlardan birinin fiilde bulunduğu diğerinin ise infiale uğradığı düşünülebilir.

[SORUN 2]

Ayrıca aklın kendisi de bir akledilir olabilir mi? (*ve eydan in kâne'l-aklu ma'kûlen*)

[DİLEMMA]

[BİRİNCİ UÇ] Şayet onun kendisini akletmesi başka hiçbir şey üzerinden değil de kendisi üzerinden [yani akıl olması üzerinden] gerçekleşiyorsa ve akledilir şey tek bir tür ise (*en de ti to noêton eidei*); bu durumda onun dışındaki her şey [yani her akledilir de] akla sahip olacaktır (*fe-lâ şekke enne'l-akle li-sâiri'l-eşyâi illâ en yekûne ma'kûlen bi-cihetin gayre'l-ciheti'lleti minhâ tûdrikü'l-eşyâ*)

[İKİNCİ UÇ] Böyle değilse, tıpkı başka şeyler gibi onu akledilir hale getiren bir şeyle [yani kendi doğasından ayrı bir akledilirlikle] karışmış [ve basitliğini yitirmiş] olacaktır (= *ve immâ en yekûne lehû hiltun ve hüve ya'kiluhû mahlûten*).

[BİRİNCİ SORUNA CEVAP]

Yoksa ortak bir şey bakımından infiale uğramayla ilgili daha önceki ayrımımızı mı hatırlamalıyız? Buna göre akıl bir yönüyle bilkuvve düşünme nesnesidir, fakat onları düşünene kadar bilfiil onlardan hiç biridir. Onun bilkuvveligi, henüz üzerine bilfiil yazılı hiçbir şey bulunmayan yazı tahtasının durumu gibidir (*ve yecibu en yekûne hâlû'l-akli misle levhin leyse fihî kitâbetün bi'l-fi'l*). Akıl için de durum tamamen böyledir.

[İKİNCİ SORUNA CEVAP]

Ayrıca aklın kendisi de bir düşünme nesnesidir, tıpkı onun düşünme nesnelерinin olduğu gibi (*ve hüve eydan ma'kûlün misle sâiri'l-eşyâi*). **Çünkü maddesiz şeylerde akleden ve akledilen birdir (to auto estin to nooun kai to nooumenon = ve'llâtî lâ heyûlâ fihâ el-aklu ve'l-ma'kûlu minhâ şey'un vâhidun)**. Zira nazari bilgi ve bilinen bu yolla aynıdır. (Aklın kendisini niçin sürekli düşünmediği de ele alınmalıdır). Diğer taraftan maddeli şeylerde ise düşünme nesnelерinden her biri bilkuvve bulunur. Dolayısıyla onlar kendilerinde akıl barındırmazlar. Sonuç olarak akıl onlara [yani madde içeren şeylere] ait olamaz, çünkü akıl gayrimaddi şeylere ait bir güçtür. Dolayısıyla akledilir olmak, akla ait olacaktır. (=ve ez'umu enne'l-ma'kûle fi dâni'l-heyûlâ innemâ hüve ma'kûlun bi-haddi'l-kuvveti fakat ve lizâlike lem yekun li'l-eşyâi'l-heyûlâniyyeti akulun li-enne'l-akle min ciheti'l-kuvveti leyse fi heyûlâ ve emmâ'l-ma'kûlu fe-innehû li'l-akli mensûbun ileyhi).³

Her iki sorun da Aristoteles'in akla ait olduğunu kabul ettiği (i) gayrimaddilik, (ii) basitlik (429b22), (iii) etkilenmezlik (429b22), (iv) aklın her şeyi idrak edebilirliği veya idrak esnekliği (429a18) ve (v) akledilirlerin tek biçimliliği (429b28) şeklindeki özellikleri her türden akletme fiilinde koruma çabasından kaynaklanır. Aristoteles'in Anaksagoras'a aklın ve akletmenin bazı özellikleriyle ilgili yaptığı atf ve buradaki ifadelerin ona bir cevap mı yoksa Anaksagoras'la tutarlı kalma çabası mı olduğu sorularını şimdilik bir tarafa bırakıp,⁴ söz konusu özelliklere bağlı olarak sorunların nasıl ortaya çıktığına bakalım.

Aklın *basit ve etkilenmez* olduğu, yani hiçbir bileşim içermediği ve fiili esnasında da hiçbir şeyin onu değiştirip dönüştürecek bir etkide bulunmadığını bir varsayım olarak aldığımızda, 429a15'te ifade edildiği haliyle hiçbir şekilde etkilenmeksizin her türden sureti alabilme imkânına sahip bir akletme ideali gündeme gelir. Bununla birlikte Anaksagorasçı yönü baskın bu ideal, Aristoteles'in daha önce 429a14-15'te yer verip kabul eder görüldüğü, akletmenin bir tür etkilenme/infial olduğu düşüncesiyle tutarsızlık taşır. Burada Aristoteles duysal idrak örneğinde, kuvveden fiile her geçişin daha önce bilfiil halde bulunan bir failin etkisini gerektirdiğini söyleyerek duysal idrakin duyu nesnesinin etkisiyle duyu gücünün bilfiil hale geçmesi anlamında bir infial olduğunu kaydeder. Daha sonra düşünme faaliyetini de duysal idrake benzeterek onun da düşünme nesnesi tarafından bir şekilde et-

3 Aristotle, *De Anima*, çev. Christopher Shields (Oxford: Clarendon Press, 2016), 429b22-430a8; krş. Aristütâlis, *Fi'n-nefs*, nşr. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980), 74,4-18. Pasajın İbn Sînâ'nın *De Anima*'ya yazdığı şerhteki karşılığı için bkz. İbn Sînâ, "Havâşî alâ'n-nefs", *Aristû inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978), 104.

4 Bu sorularla ilgili bir tartışma için bkz. Frank A. Lewis, "Is There Room for Anaxagoras in an Aristotelian Theory of Mind", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXV (2003): 89-131.

kilenmek suretiyle düşünen haline geldiğini vurgular.⁵ Bu düşünce ile aklın hiçbir şekilde etkilenmeksizin akledilirleri idrak ettiğini savunan ilk varsayım arasında çelişki bulunur. İşte Aristoteles'in üstesinden gelmeyi arzu ettiği ilk *aporia* budur.

Aristoteles bu sorunu iki kademeli bir şekilde çözmeyi dener. Soruna verilen cevabın ilk cümlesi etkilenmenin ancak ortak bir şey açısından gerçekleşebileceği yönündeki eski bir tartışmaya atıfla başlar. Buna göre *De Anima* 417a18-20'de fiilde bulunan ile fiile konu olan arasında ortak bir şeyin bulunması gerektiği belirtilir.⁶ Sadece benzerin benzeri etkileyebileceği anlamına gelen bu ilkeye bağlı olarak Aristoteles aslında aklın bir yönüyle bilkuvve düşünme nesnesi olduğunu söyler. Bunun anlamı aklın akledilirlerle ortaklık taşıdığı gayrimaddilik yönüyle, bilkuvve akledilirlerin tamamı olduğunu söylemektir. Her ne kadar onları bilfiil düşünmeden önce onlardan biri olduğunu söylemek mümkün değilse de, onları alma yönündeki kabiliyeti dolayısıyla akledilirlerle ortaklık taşıdığı söylenebilir. Aristoteles'in buraya kadar söylediklerinden çıkan şey, açmaza neden olan etkilenmezlik olgusunu, maddi olandan etkilenmezlik olarak anladığıdır. Böyle anladığı için aklın kendi doğasından tamamen başka olan maddi suretten etkilenmediğini, dolayısıyla da maddi suretlere nispetle etkilenmezlik özelliğini koruduğunu söylemiş olur. Sonuç olarak akletme bir infial veya etkilenmedir, ancak bu etkilenme maddi olandan değil, aklın doğası gereği benzer olduğu gayrimaddi akledilirlerden etkilenme şeklinde gerçekleşir. Bu etkilenmeyi ifade ediş biçimine bakılacak olursa; aklın bilkuvve iken onlardan hiçbiri olduğu akledilirlerle, bilfiillik esnasında bir olduğu sonucu çıkar. Çünkü Aristoteles aklın bilkuvve iken akledilirlerden hiçbiri olduğunu, ancak bilfiillik esnasında bilfiil o akledilirler olduğunu ifade eder. Peki aklın aklettiği şeyle bir olması durumunda kendi özü bakımından bir dönüşüm geçirdiği sonucu çıkmaz mı? Şayet böyleyse bu durum aklın her şeyi idrak edebileceği anlamındaki idrak esnekliği özelliğine zarar verebilir. Zira akıl aklettiği makullerden biri olduğunda özü de o şeye dönüşüyorsa artık başka şeyleri nasıl akledebilir? Cevabın ikinci kısmı ise bu soruna çözüm getirmeye çalışır. Çözümün anahtar örneği henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış yazı tahtası ile aklın bilkuvvelığının karşılaştırılmasıdır. Aristoteles bu karşılaştırmayı yapar ve ilave herhangi cümleye yer vermeksizin, aklın da böyle olduğunu söyler. Bu karşılaştırmayla anlatmak istediği şey, bilfiil akletme esnasında aklın cevherinin değişip dönüşmediğidir. Nasıl ki yazı tahtasının, üzerine yazılabilecek her türden harfi alabilme kabiliyeti şeklinde belirlenen özü, üzerine

5 Bunun için ayrıca bkz. Aristotle, *On Generation and Corruption*, çev. H. H. Joachim (Princeton: Princeton University Press, 1991), 314b26-7, 324a34-b7.

6 Bkz. Aristotle, *De Anima*, 417a18-20; 416a29-32, 416b5-9; *On Generation and Corruption*, 323b30-324a24.

yazılan harflerle değişmiyor ve başka harfleri de alımlayabilecek bir potansiyeli korumaya devam ediyorsa, aklın cevheri de aklettiği makullerle değişmez ve başka makulleri de alabilme kabiliyetini korumaya devam eder. Sonuç olarak Aristoteles'in akletme esnasındaki değişim ve etkilenim sorununa getirdiği çözüm şöyle özetlenebilir: Aristoteles bir yandan *aporiada* zikredilen "hiçbir şeyden etkilenme" fikrini maddeden etkilenmeme olarak anlayıp gayrimaddi anlamlardan etkilenmeyi mümkün görmüş, diğer yandan gayrimaddi anlamlardan etkilenmeyi de aklın akledilirlerin tümünü idrak yönündeki mutlak bilkuvveligine karşılık gelen cevherini dönüştürmeyecek bir biçimde vaz etmiştir. Aklın akledilirlerle ilişkisine dair geliştirilen çözümün dili, akletmenin akledilirlerle bilfiil birlikten ibaret olduğu yönünde güçlü bir ima içerir. Hatta bazı çağdaş yorumcular, Aristoteles açısından akletme esnasında bir değişim veya etkilenimin bulunmadığını ispat etmenin yegâne yolunun, buradaki "birlik" dilini keskinleştirerek aklın akledilirleri onu etkileyerek başka bir şeye dönüştürecek şekilde değil, bizzat akla dönüşüp onunla bir olacakları şekilde aklettiğini, dolayısıyla da ortada akılda değişim yaratacak bir bilfiilliğin bulunmadığını söylemekten geçtiğini iddia etmişlerdir.⁷

Bilfiil akletme esnasında akıl ile akledilirin böyle bir özdeşliğe kavuştuğu fikri, daha yetkin bir şekilde ikinci *aporianın* çözümünde dile getirilir. İnsani bilen öznde akıl-makul özdeşliği öğretisiyle ilgili tartışmaların sonraki literatürde temel kaynağı haline gelecek ikinci *aporiaya* neden olan şey, aklın sahip olduğu varsayılan *basitlik* ve akledilirlerin sahip olduğu varsayılan *tek biçimlilik* özellikleridir. Bu iki özellik aklın kendi zatını akletmesi olgusunun bir tür açmaz doğurmasına neden olur. Buna göre aklın kendisini aklettiğini kabul etmemiz durumunda, bu akletmenin ya bizatihi ya da bigayrihi gerçekleştiğini söylememiz gerekir. Akıl zatını başka bir şey üzerinden değil de kendisi üzerinden, yani bizatihi aklediyorsa, kendisini bir akıl olarak akletmesi gerekir. Bu durumda kendisi için bir akletme nesnesine, yani makule dönüştürdüğü zatı bir akıl olacaktır. Bu noktada akledilirlerin tamamının aynı türden olduğu ilkesi gündeme gelir ve şu soru ortaya çıkar: Aklın kendi makulünün akıl olduğu kabul edilirse aklın zatı dışındaki tüm makullerin de, ilke gereği, akleden bir akıl olması lazım gelir. Bunun doğuracağı kabul edilemez sonuç, sözgelimi maddedeki akledilir at suretinin de kendisini aklettiğidir. İkinci alternatif olarak akıl kendisini akıl olmasından başka bir şey aracılığıyla, yani bigayrihi aklediyorsa ve kendisinde bulunup onu akledilir hale getiren bir şeye sahipse, bunun doğuracağı kabul edilemez sonuç ise aklın basitliğini yitirerek bileşik hale gelmesidir. Böyle-

7 Bkz. John A. Driscoll, "The Anaxagorean Assumption in Aristotle's Account of Mind", *Essays in Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, ed. Anthony Preus ve John P. Anton, (New York: State University of New York, 1992), 273-292.

ce Aristoteles bir ikileme karşı karşıya gelir: Ya aklın kendisini bizatihi aklettiğini söyleyip akledilir olan her şeyin aynı zamanda akledebilir olduğunu söyleyecek ya da aklın basitliği ilkesinden ödün vererek onu bileşik bir şey kabul edecektir. Her iki seçeneği dışlaması durumunda onu karşılayacak şey ise aklın kendisini aklemediği şeklindeki saçma neticedir.

Açmazı çözmek için Aristoteles ikilemin birinci ucu üzerinde çalışmayı tercih eder. Bu uçta Aristoteles'in önündeki zorluk, tüm akledilirlerin akıl olduğunu kabul etmemiz durumunda kendisinde akledilir suret barındıran at veya taşın da akleden olabileceği ihtimaliydi. At veya taşın akıl sahibi olmadığı açıktır. Bunların akıl sahibi olmadığı gerçeğine binaen bu ihtimali dışlayıp hâlâ aklın kendisini akıl olması bakımından aklettiğini söylemeye devam edeceksek, akledilir at sureti ile maddedeki at suretinin başka şeyler olduğunu savunmamız gerekir. Aristoteles ikincisini yapar ve dışta bilfiil bulunan maddi at suretine nispetle akledilir at suretinin maddede bilkuvve bulunduğunu söyler. Bu, şu anlama gelir: Akledilir at suretinin akleden olmaması, maddede bilkuvve bulunmasından ötürüdür. Onun akleden olma özelliğini bilfiil kazanabilmesi, bir akledene bulunmasıyla mümkün hale gelir. Bir akledene geçtiğinde, bu suret de tıpkı onun gibi akleden olur ve akleden insani akıl ile akledilen suret, ikisinin de akleden olması cihetinden bir ve aynı hale gelir. Böylece Aristoteles sorunu çözmek için akledilirlerin tümünün akleden olması seçeneğini tercih eder ve şu sonuca varır: İnsani bilen öznenin akletme fiili esnasında, akıl ve akledilir birdir. Bu, sadece aklın kendini akletmesi esnasında değil, başka şeyleri akletmesi esnasında da böyledir.

Buraya kadar, açıklama formel açıdan güçlü görünür ve okuyucu Aristoteles'in niçin akıl-makul özdeşliği fikrini savunduğuyla ilgili bir izah elde etmiş olur. Özetle Aristoteles aklın akledilirlerle özdeş olduğunu, yani akledildiği esnasında akledilirin de bir akıl olduğunu söyler, zira aklın kendini idrak esnasında bileşik bir şeye dönüşmesi tehlikesinden kaçmak için aklın kendisini bir akıl olarak aklettiğini, akledilirlerin tek biçimliliği ilkesi dolayısıyla da bütün akledilirlerin akıl olduğunu savunmak durumunda kalır. Bununla birlikte teorinin çözdüğü sorunlar kadar yarattığı sorular ve hem Aristoteles'in hem de takipçilerinin üstlendiği veya üstlenmesi gereken ileri sonuçları vardır. Bunlardan ilki, kendini-idrakle ilgili bir sorun üzerinden dile getirildiğini takip edebildiğimiz ve formel seviyede kavrayabildiğimiz "bilfiil akletme esnasında akıl, makulüyle birdir" cümlesinin içeriksel seviyede neye işaret ettiğiyle ilgilidir. Aklın aklettiği anlamla bir olması nasıl gerçekleşir? Bir şeyin hakikatine tekabül eden anlamla bir olmak ne demektir? Aklın bizzat o şey olması akıl ve makul açısından ne tür sonuçlar doğurur? Öğreti bu sorulara yol açsa da Aristoteles'in metninde bu soruların cevabı yoktur. Sorular Afrodisiaslı İskender, Plotinos, Proklos, Filoponos, Stefanos ve Simplikios gibi filozoflar tarafından da sorulmuş ve

farklı cevaplar verilmiştir. Özellikle Yeni-Eflâtuncu gelenekte bu cevapların, belki de Aristoteles'in hiç düşünmediği noktalara ulaştığını belirtmek gerekir.

Bu sorulardan daha sonra İbn Sînâ'nın da gündeme getireceği bir diğeri, aklın nesnesiyle özdeşleştiği esnada “akıl her şeyi akleder”⁸ cümlesinde ifadesini bulan *esneklik* kriterini hâlâ karşılayıp karşılayamayacağıdır. Dikkat edilecek olursa Aristoteles'in akıl-makul özdeşliği öğretisine ulaşmasını sağlayan yollardan biri, “akıl her şeyi akleder” cümlesindeki *şey* ifadesinin nesnedeki bilkuvve akledilir anlam olarak alınması ve aklın nesnedeki bilfiil maddi sureti değil ondan soyutlanarak aklın yönelimine açık hale getirilen bu bilkuvve anlamı bildiğinin kabul edilmesidir.⁹ Buradan yola çıkarak Aristoteles aklın yapısını anlatan “akıl bütün akledilirleri bilir” ifadesi ile akledilirlerin yapısını anlatan “aklın bilemeyeceği hiçbir akledilir yoktur” cümlesinin karşılıklı olarak geçerlilik kazandığına inanır. Bu, aklın yapısı ile akledilirlerin yapısının *izomorfik*, yani eş-biçimli bir karaktere sahip olduğunu söylemektir. Aynı formel yapıya sahip olmaları anlamıyla bu izomorfizm güçlü bir karaktere sahipse, tıpkı Aristoteles'in *De Anima* 431b21-22'de “akıl bir anlamıyla mevcut her şeydir, çünkü mevcutlar ya duyulur ya akledilirdir” demesi gibi, akledilirin sureti ile aklın suretinin *sayıca* bir olduğunu söyleriz.¹⁰ Bu türden bir izomorfizm, akli idraki suretin temsili olmaktan çıkartıp güçlü bir özdeşlik öngörür.¹¹ Akıl ve makul arasında bu türden bir özdeşlik varsa, akıl şu ya da bu makulü bilerek onunla özdeşleştiğinde onun yapısını aldığı için artık başka bir makulün yapısını alabilme kabiliyetini yitirir. Oysa bu durum “akıl bütün akledilirleri bilir” şeklindeki esneklik ilkesiyle çelişir. Dahası bu güçlü özdeşlik yorumunu savunmak, anlaşılması zor bazı sonuçlara da yol açabilir. Bu durumda, sözgelimi, şöyle bir kıyas an-

8 Aristotle, *De Anima*, 3.4, 429a18-27.

9 Bkz. Richard Sorabji, “From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality”, *Aristotle and the Later Tradition*, ed. Henry Blumenthal ve Howard Robinson (Oxford Studies in Ancient Philosophy, supplement volume, Oxford: Clarendon 1991), 227-259; Christopher Shields, “Intentionality and Isomorphism in Aristotle”, *Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11 (1997): 307-330; Richard Sorabji, “Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception”, *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty (Oxford: Oxford University Press, 2003), 195-225; Victor Caston, “Aristotle's Argument for why the Understanding is not Compounded with the Body”, *Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16 (2000): 135-75; Victor Caston, “Aristotle and the Problem of Intentionality”, *Philosophy and Phenomenological Research* 58/2 (1998): 249-298; Deborah L. Black, “Intentionality in Medieval Arabic Philosophy”, *Quaestio* 10/1 (2010): 65-81.

10 Shields, “Intentionality and Isomorphism in Aristotle”, 324.

11 Shield, J. Lear'ın bir yorumundan yola çıkarak bu düşüncenin, sözgelimi bir kurbağa suretinin, kurbağa kendi suretine özgü davranışları gerçekleştirdiğinde değil bu kurbağayı akleden bir akılda bilfiil hale geldiğinde tam bilfiillğe ulaştığı gibi bir sonuç doğuracağını söyler. Bkz. Shields, “Intentionality and Isomorphism in Aristotle”, 325. Lear'ın yorumu için bkz. Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 116-141.

lamlı hale gelebilir: Ahmet şu akledilir masayı bildiğinde onunla özdeş olur. Ahmet şu akledilir masayı bilmektedir ve onunla özdeştir. Mehmet de aynı akledilir masayı bilmektedir ve onunla özdeştir. Bir şeye özdeş olan, ona özdeş olan şeyle de özdeş olur. Şu halde Ahmet, Mehmet'le özdeştir.¹² Esneklik özelliğini korumak ve yukarıdaki kıyasa benzer garip sonuçlardan korunmak için güçlü özdeşlik yorumunu terk edip zayıf birlik yorumunu kabul etmemiz, yani aklın sureti ile akledilirin suretinin sayıca bir olmadığını, fakat yine de akılda akledilirin suretinin bir benzerinin bulunduğunu savunmamız durumunda, bu kez de idraki basit bir benzerliğe indirgemiş oluruz. Böylece akli idrakin, dışta bulunan at suretinin bir benzerinin aklın yapısına uygun bir şekilde onda bulunması olduğu sonucu çıkar. Bu da nesnenin akıldaki temsili ile duvardaki temsili arasındaki farkı ortadan kaldırır. Sonuç olarak aklın makulüyle birliği tezi kendini-idraki mümkün kılan bir açıklama esnasında kullanışlı olsa da, başka şeyleri idrakimize taşıdığında yeni bir ikilem yaratır. Bu ikilemin bir ucu esneklik özelliğini ortadan kaldırıp saçma sonuçlara yol açarken, diğer ucu akli idraki anlamsızlaştırır. Aristoteles'in bu sorunu nasıl çözdüğü, çağdaş Aristoteles araştırmalarının da önemli meseleleri arasında yer alır.¹³ Bununla birlikte bizim doğrudan ilgimiz, bu sorunun Aristoteles'te nasıl çözüldüğünden ziyade aynı sorunu tevarüs eden sonraki şârihler üzerinden İbn Sînâ'ya nasıl intikal ettiği ve İbn Sînâ tarafından nasıl çözüldüğünü göstermektir.

II. İbn Sînâ'ya İntikal Eden Çözümler

Aristoteles'in en önemli takipçilerinden Afrodisiaslı İskender (y.d. MS 200) akıl-makul özdeşliği teorisine yeni bir istikamet kazandırmıştır. Onun *De Anima'sı* ve Arapçaya da tercüme edilen akılla ilgili bir risalesi (*Risâle fi'l-akl / De Intellectu*) akleden özne ile akledilen şey arasındaki birliğin mahiyeti ve gerekçelerine dair etkili bir yorum getirmiştir. İskender *De Anima'da* bilfiil aklın akletme esnasında bilinen suretle bir olduğu düşüncesini tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi kendini-idrak olgusu üzerinden izah eder.¹⁴ Bununla birlikte İskender'de kendini-idrak olgusu bir başlangıç değil, son olarak takdim edilir. Buna göre akıl, ancak akledilirleri alıp

12 Shields, "Intentionality and Isomorphism in Aristotle", 326. Bu türden bir özdeşlik düşüncesinin ileri muhtemel sonuçlarıyla ilgili olarak bkz. Philip Merlan, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoplatonic and Neoplatonic Tradition* (Netherlands: Martinus Nijhoff / The Hague, 1969), özl. 4-84.

13 Bkz. Caston, "Aristotle and the Problem of Intentionality", 249-298; Robert S. Colter, "Thought, Perception, and Isomorphism in Aristotle's *De Anima*", *Polish Journal of Philosophy* VI/1 (2012): 27-39.

14 Alexander of Aphrodisias, *De Anima: The De Anima of Alexander of Aphrodisias, Translation and Commentary*, çev. Athanasios P. Fotinis (Washington, DC: University Press of America, 1979), 86,14-87,5.

bilmeleke akıl seviyesinden bilfiil akıl seviyesine geçtiğinde kendisini bilfiil akledebilir hale gelir. Bunun öncesinde, yani aklın sırf istidat seviyesinde olduğu ve henüz harici herhangi bir makulü akletmediği durumda, akıl kendisini de akledebilir değildir. Dolayısıyla İskender, herhangi bir akletme fiilinde iki seviye bulunduğunu düşünür: Birincisi harici makullere yönelen birinci akletme, diğeri ise bu makulleri aklettiğine dair yüksek dereceli ikinci akledişdir.¹⁵ Bu ikinci aklediş aklın kendi fiiline, dolayısıyla da zatına ait bir aklediş ifade eder. İskender için akıl-makul özdeşliği bu iki fiilin birlikteliği olarak okunur. Buna göre akıl sözgelimi at akledilirini bilfiil aklettiğinde doğrudan, birincil ve zâtî olarak at akledilirini bilir, fakat bu bilmenin bir gereği ve sonucu olarak ikincil ve arazi bir şekilde de kendisini bilir. Bunu akıl-makul özdeşliği teorisine tercüme edersek şöyle demiş oluruz: Aklın aklediliri bilfiil idraki ile kendisini bilfiil idraki “bir”dir, yani birinin bilfiilliği diğerrinin bilfiilliğidir. Bu sonuç İskender’in aklın bilfiil akletme esnasında akledilirlerle bir olduğu şeklindeki düşüncüyü, akledilirlerin akılla sayıca bir olduğu güçlü özdeşlik şeklinde anlamadığını gösterir. Ona göre buradaki birlik iki bilfiilliğin tek bir faaliyet haline gelmesini ifade eder; akıl ve akledilir, varlık ve cevher bakımından kendi farklılıklarını korumaya devam ederler.

İskender’in Aristoteles’te müphem görünen akıl-makul özdeşliği fikrini güçlü özdeşlik tutumundan uzaklaştırıp iki bilfiilliğin birliği olarak anlaması, güçlü özdeşlik tutumunun yol açacağı sorunlardan kaçma çabası tarafından tetiklenmiş olmalıdır. Böyle bir düşünceye onu yönelten şeyin, aklın her şeyi akletme anlamında esneklik kriterini koruma çabası olduğunu, *Risâle fî'l-akl* 35.10-36.5'teki ifadelerinden anlayabiliyoruz.¹⁶ *Risâle fî'l-akl*'ın bu bölümünde dikkat çeken ilk şey aklın kendisini akıl değil, makul olması bakımından aklettiği şeklindeki bir ifadedir (=inne'l-akle ya'kilu zâtehû lâ min ciheti mâ hüve aklun, ve-lâkin min ciheti mâ hüve ma'kûlun). İkincisi ise aklın kendisini akıl olması bakımından aklettiğinde, başka herhangi bir makulü akletme imkânından mahrum kalacağını belirtmesidir. İlk bakışta birinci ifade, Aristoteles’le uyumsuz görünür. Zira Aristoteles yukarıda analiz ettiğimiz *De Anima*, 3.4 429b22-430a8'de aklın kendisini bir akıl olarak bildiğini söylemiş ve bu kabulden yola çıkarak akledilirlerin bir akla dönüşüp akılla birleştiğini savunmuştu. Onu bu tutuma sevk eden şey, aklın kendisini nasıl akledeceğiyle ilgili ikilemin birinci ucunda yer alan şartlı önermenin ön bileşenini [=“Şayet onun kendisini ak-

15 Bkz. V. Caston, “High-order Awareness in Alexander of Aphrodisias”, *Bulletin of the Classical Studies* 55/1 (2012): 31-49, özl. 47.

16 İskender el-Afrûdîsî, “Risâle fî'l-akl”, *Şurûh 'alâ Aristû mefkûde fî'l-Yûnânîyye ve resâil uhrâ*, nşr. Abdurrahman Bedevi (Beyrut: Dâru'l-Maşnik, 1971), 35.10-36.5; krş. Alexander Aphrodisias, “De Intellectu”, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, çev. Frederic M. Shroeder ve Robert B. Todd (Toronto: Potifical Institute of Medieval Studies, 1990), 109.4.

letmesi, başka bir şey üzerinden değil de (*mê kat allo*) kendisi üzerinden gerçekleşiyorsa..”] kabul edip, “o zaman tüm akledilirler akleden olur” şeklindeki art-bileşeni üzerinde çalışarak “maddesinden ayrılmış tüm akledilirler akla geldiğinde bir akleden haline gelirler” demesi ve bu cümleye binaen “bilfiil akletme esnasında akleden ve akledilen bir olur” sonucuna ulaşmasıydı. Özetle Aristoteles’in cevabı zaten aklın kendisini kendisi üzerinden, yani akıl olması bakımından aklettiğinde ne olacağı sorusuna karşı geliştirilmiş, dolayısıyla da bu varsayım üzerinden devam ederek aklın kendisini akıl olması bakımından bilmesi üzerine kurulmuştu. İskender tam aksini yapar görünür ve olanca açıklığıyla, aklın kendisini akıl değil makul olarak bildiğini iddia eder. Aynı pasajda İskender, aklın kendisini “akleden” olmak dışında bir özellik gibi görünen “akledilen” olma özelliği üzerinden bilmesinin, Aristoteles’in aktardığı özgün ikilemin ikinci ucunda işaret edildiği gibi, akılda bir tür bileşiklik yaratması tehlikesinden kaçınmak için de aklın akledilirliğinin onun gayrimaddilik olarak belirlenen kendi özünün bir gereği olduğunu söyler.¹⁷ *Risâle fi'l-akl*'daki bu açık ifadeyi, aynı açıklıkla İskender'in *De Anima*'sında tespit edemedim. Bununla birlikte İskender'in aklın kendisini niçin bir akledilir olarak idrak ettiğiyle ilgili zikrettiği gerekçe *De Anima*'sı ile tutarlıdır. İskender şöyle bir gerekçe düşünür: Aklın kendisini bir akıl olarak idrak ettiğini söyler ve böyle bir idrak esnasında kendisiyle özdeşleştiğini savunursak, onun her şeyi akledebilme yönündeki mutlak esnekliğini ortadan kaldırmış ve başka herhangi bir makulü bilmesini imkânsızlaştırmış oluruz. Çünkü akıl kendisini bir akıl olarak aklederek kendisiyle özdeşleşse, kendi zatına tekabül eden “belirli” bir makulün yapısını almış olur ve belirli bir makulle yapılandırılmış olması başka akledilir yapıları almasına engel teşkil ederdi. Bu gerekçe aynı şekilde onun *De Anima*'sında da yer alır ve burada aklın özü itibariyle kendisi de dâhil olmak üzere belirli hiçbir suretle suretlenmemesi gerektiği söylenir. Şayet böyle olursa özü itibariyle yapılandırılmış bir güç, karşıt yapıları idrak edemeyecek bir donukluğa sahip olacaktır.¹⁸ Sonuç olarak İskender, aklın kendisini başka makuller aracılığıyla aklettiğini kabul eder ve bu makullerle özdeşliğinin, onları bildiğinde kendisini de bilmesi veya bir aklediliri idrak ettiğinde kendisini de bir akledilir olarak idrak etmesi anlamına geldiğini savunur. Akıl-makul özdeşliğiyle ilgili olarak bu nihai tutum, İskender'in akıl ve nesnesinin sayıca birliği olarak anlaşılabilir güçlü özdeşlik yorumunu değil, akıl ve nesnesinin varlık bakımından ayrılıklarını koruyan zayıf özdeşlik yorumunu tercih ettiğini gösterir.

17 İskender el-Afrûdisi, “Risâle fi'l-akl”, 36, 2-4.

18 Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 84,14-84,24.

Yeni-Eflâtuncu gelenek akıl-makul özdeşliğiyle ilgili olarak sadece Aristoteles'in metinlerinden kaynaklanan meselelerle değil, Eflâtun'un idealar öğretisinin sebep olduğu bazı sorunlarla da ilgilenmiştir. İkinci tür sorunlardan en önemlisi, *Parmenides* diyalogunda yer alan (133a-134e), gayrimaddi ideaların bizim gibi maddi âlemde bulunan varlıklar tarafından nasıl bilinebileceğiyle ilgilidir. Burada Parmenides bizim idealara ilişkin bilgimizin onların bir taklidi olarak kendisini gösterdiğini, dolayısıyla hakikatlere tekabül eden bu ayırık formlara ilişkin idrakimizin yalnızca taklit seviyesinde kalacağını ve hakiki bilgi hüviyeti kazanamayacağını söyler. Çünkü böyle bir durumda, bildiğimiz şey hakikatlerin kendisi değil, onların bir taklidi olacaktır. Oysa Eflâtuncu bakış açısıyla hakiki bilgi şeyin özünün kavranılmasını gerektirir, özün kendisini kavrayamıyorsak bizde bulunan şey hakiki bilgi değil taklitlerle yetinen bir zandan ibaret hale gelir.¹⁹ Yeni-Eflâtuncular bilmenin mümkün olduğunu savunacak ve onu bilen bilinenle birliği olarak tanımlayacaksa, üstesinden gelmeleri gereken temel meydan okumalardan biri de Parmenides'in bu eleştirisidir.

Plotinos *Enneadlar* V.9.7'de bilgi türlerini duyu nesnelere ilişkin bilgi ile akledilir nesnelere ilişkin bilgiler olmak üzere ikiye ayırır. Duyu nesnelere ilişkin bilgilerdeki bilgisi bunların imajları veya benzerleri şeklinde kendisini gösterir ve ancak zan (*doksa*) olarak adlandırılabilir. Bununla birlikte akledilirlerle ilişkin bilgi, zanni değil yakindir (*episteme*) ve herhangi bir duyu nesnesinden gelmez. İşte bize ait bu akli bilgiyle ilgili olarak Plotinus şunu söyler: "Bu akli bilgi türü, bilgi olması bakımından, bildiği/düşündüğü her bir şeyin ta kendisidir (*epistemai eisin auta ekasta a noousi*)"²⁰ Plotinos bu cümleyi haklı çıkaracak ve bizim şeylerin özünü kesin bir şekilde bilebileceğimiz fikrine dayanak sağlayacak bir biçimde, insani nefsin ideaların yalnızca gölgelerine sahip olabileceği fikrini reddeder.²¹ Zira Plotinos'a göre bizim akledilirlerin sadece gölgesine sahip olmamıza neden olacak şekilde, insan nefsi akledilir âlemlerle maddi âlem arasındaki bir ara veya aracı varlık değildir. İnsani nefis akledilir âleme aittir ve o âleme ait nefisle tamamen aynı varlık tarzına sahiptir. Dolayısıyla akli suretlerin özünün onda bulunmasına mâni olacak bir bedenselliğe sahip olduğu söylenemez.²² Plotinos nefsin böyle olmasını, nefislerin ay-altı

19 Problemin, Parmenides'in vaz ettiği istikamette geliştirilerek yorumlandığı bir akıl yürütme silsilesi için bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow ve John M. Dillon (Princeton: Princeton University Press, 1987), 929-965 (özl. 949-951).

20 Plotinos, *Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Londra: Harvard University Press, 1988), V.9.7, 7-8.

21 Bkz. Plotinos, *Enneads*, V.9.13.

22 Bu yorumun ayrıntıları için bkz. Stephen Menn, "Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object", *Apeiron* 34/3 (2001): 233-246.

âlemde bir gölge olarak bulunmamalarına ve kendinde nasılsalar o şekilde buraya inerek duyulur dünyayı şekillendirme rolünü üstlenmiş olmalarına bağlar. Sözelimi kendinde masa buraya nefislerde bulunan marangozluk zanaatı olarak gelir ve bu zanaat duyulur ahşabı masaya çeviren fail nedene dönüşür. Biz dıştaki masada asli masa suretinin gölgesinin bulunduğunu söyleriz. Şayet bu masanın marangozun zihnindeki arketipine karşılık gelen asli masa sureti de gölge olsa, gölgenin bir şeyi meydana getirdiğini söylemek zorunda kalırız ki bu, meydana getirici fail ilkenin ancak asli suret olduğu teziyle çelişir. Dolayısıyla bizim nefislerimiz gerçek suretlere sahip olarak onlarla birleşebilir ve duyulur dünyada bir ölçüye kadar meydana getiricilik rolü üstlenebilirler. Menn'e göre bu düşünce Eflâton'un akıl ya da bilgi duyulur dünyanın Demiourgos'udur tezini anlamlandırır.²³ Sonuç olarak Plotinos'ta bizim nefislerimiz gölge olmayıp akledilirdir ve bedenle karışmamıştır. Bu nedenle hakiki bilgisine sahip olduğu her şeyi olduğu gibi bilir. Bu bilişin mahiyetiyle söz konusu olduğunda Plotinos bilgi-bilinen özdeşliğini gündeme getirir. Buraya kadar açık olan şey, akledilir ile aklın aynı varlık tarzına sahip olduğu ve Plotinos'a göre ideal bilme tarzının özdeşlik olduğu şeklindedir. Bununla birlikte insani bilen öznedeki bilginin bilinenle özdeş olmasının gerçekte ne anlama geldiği, bu değerlendirme açısından henüz açık değildir. Plotinos Aristoteles'in *nousunun* mükemmel ve içeriksiz akledişi olarak akıl-makul özdeşliğini kendi akıl hipostazına taşıyarak, içerikli ancak birlikli bir akledişe dönüştürmüştür. Burada Eflâtuncu idealar akıl'ın içine taşınır ve akıl onları özdeşlik içinde bilir, ancak bu özdeşlik akledilir nesnelere ayrımsız olmasına yol açmaz.²⁴ İşte Plotinos insani düşünen nefis için akıl-makul özdeşliğinden bahsettiğinde böyle bir anlamı gözetiyor olmalıdır.²⁵

23 Menn, "Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object", 245-246.

24 Bunun için bkz. İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 264-277.

25 Plotinos'un nefsin ontolojik konumu ve aynı ontolojik konumu paylaşan akledilirlerle ilişkisi hususundaki iyimser tavrı, sonraki Yeni-Eflâtuncuların tamamı tarafından paylaşılmamıştır. Sözelimi Proklos idealinin insan nefsi tarafından nasıl bilinebileceği etrafında *Parmenides* diyalogunda yer alan güçlüğü (133a-134e) ciddiye alır ve aşkın idealinin bizim tarafımızdan bilinemeyeceğini söyler. Çünkü onlar bizim idrak seviyemizde değildir. Ona göre ne duyu ne zanna dayalı idrak ne de akli idrak tarzlarımız nefsin bu suretlerle iletişime geçebilmesini mümkün kalmaz. Hal böyle olduğu için insani düşünen nefsin eşyanın özüne tekabül eden bu idealarla birleşmesinden de söz edilemez. Proklos, hakikatlerin bu seviyedeki bir idrakinin ancak akli tanrılardan gelecek bizi akledilir suretlere katılma kabiliyetine sahip kılacak bir aydınlatma sayesinde mümkün olabileceğini ve bazılarının buna ilahî ilham dediğini söyler ve ilave eder. "Bu idealar bizim tarafımızdan bilinebilir olmadığı için *Phaedrus* 249d'de Sokrates onları akletmeyi mistik ritler, inisiyasyon ve görülerle karşılaştırır. Söz konusu görüler nefsimizi önce gökyüzünün altına, sonra kendisine ve ardında da onun üstüne çıkarır. Bu suretlerin idraki mükemmel ve sarsılmaz, dahası basit ve mutlu bir müşahade olarak adlandırılır." Bu cümleleri, Proklos'un akıl-makul özdeşliğini istidali veya rasyonel bilgi seviyesinde mümkün görmediğini, ancak başka bir yöntemle söz konusu özdeşliğin sağlayacağı hakikat bilgisinin elde edilebileceğine işaret ettiğini gösterir. Bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, 949 (134b üzerine).

Yeni-Eflâtuncu şerh geleneği içerisinde öne çıkan üç önemli *De Anima* şerhi bulunur. Bunlardan biri Filoponos'a (ykl. 490-570), diğeri Stefanos'a (ö. ykl. 622) ait olduğu halde yanlışlıkla Filoponos'a ve nihayet gerçek yazarı tespit edilemeyen üçüncüsü ise yanlışlıkla Simplikios'a (ykl. 490-560) nispet edilmiştir. Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın *De Anima* üzerine yazdığı şerhte Stefanos'un ve Filoponos'un metinlerini kullanmış olabileceğini söyleyerek bunlarla ilgili bazı kanıtlara yer verir.²⁶ Buradaki kanıtlara istinaden, İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği çözüm seçeneklerine işaret sadedinde Stefanos ve Filoponos'un akıl-makul özdeşliğiyle ilgili görüşlerini kısaca değerlendireceğiz.²⁷

Akıl-makul özdeşliğiyle ilgili, Stefanos'un şerhinde yer alan görüşler Yeni-Eflâtuncu şerhler geleneğindeki en özgün yorumlardan birini yansıtır. Stefanos aklın kendisini bir akıl olarak akletmesinin, her makulün akıl olmasını gerektirmeyeceğini söyler. Çünkü makuller ya tamamen gayrimaddi olan hakiki makullerdir ya da bir maddede bulunan gayrihakiki makullerdir. Burada akıl olduğu söylenen şeyler maddede bulunan akledilir suretler değildir. Geriye gayrimaddi akledilir suretler kalır ve ancak bunların akıl olabileceği söylenir, fakat bir Yeni-Eflâtuncu olan Stefanos'a göre tamamen gayrimaddi olduğu halde ne Tanrı ne de bir idea akıl olamaz. Çünkü Tanrı akıllar üstüdür ve idealar da akletme kabiliyetine sahip değildir. Şu halde gayrimaddi bir makul olmak akıl olmayı gerektirmez. Bu nedenle Stefanos her akledilirin akıl olduğunu kabul etmez ve akılla özdeşleşen makulün sınırlarını daraltmayı seçer. Ona göre buradaki makul, kendisini akleden nefsten başka bir şey değildir ve aklın makulüyle özdeş olması, aklın kendisini aklettiği esnada aklediriyle özdeş olması demektir. Böylece akıl-makul özdeşliği Stefanos tarafından sadece kendini-akletme olgusu içerisinde gerçekleşen bir durum olarak değerlendirilerek, kendini akletme gücüne sahip olmayan hiçbir makulün akıl olamayacağı kabul edilmiş olur.²⁸

26 Dimitri Gutas, "Avicenna's Marginal Glosses on *De Anima* and the Greek Commentarial Tradition", *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, II, ed. Peter Adamson, Han Baltussen, Martin William F. Stone (Londra: Institute of Classical Studies, 2004), 79, 83.

27 Simplikios'a atfedildiği halde ona ait olmadığı kabul edilen geniş *De Anima* şerhi, Yeni-Eflâtuncu perspektifin en baskın olduğu psikoloji metinlerinden biridir. Burada Simplikios (?) insan idrakini basit ve bileşik idrak olarak ikiye ayırır. Basit idrak insan nefsinin kendini ve nedenleri idrakine, bileşik idrak ise nedenli şeyleri idrake karşılık gelir. Simplikios'a göre bileşik idrak aracılığıyla nedenli şeylerden tecrit ettiğimiz suretler sadece zann doğurur. Onların yakın doğuracak bir şekilde idraki, söz konusu suretlerin bizim nefsimize için hakiki suretlere takdim edilerek test edilmesiyle mümkün hale gelir. Bize için hakiki suretler, nefsin bu dünyaya düşüşü esnasında birlikte getirdiği fakat unuttuğu şeylerdir. Eşyayı idrake yönelmişçe bunlar da hatırlanmaya başlanır. Akli idrakın özü, hariçten alınan suretleri zatımıza için bu suretlere arz etmektir. Dolayısıyla bir şeyi yakını seviyede bildiğimizde kendi özümüze için suretleri bilmiş oluruz. Bu seviyede, zatımızı akletmek zatımıza için bu hakiki akledilirleri akletmekle özdeş olur. Simplikios'un (?) deyişle: "Akleden ve akledilen işte bu yolla, bilfiil düşünme esnasında artık birdir. Çünkü akleden özne kendisine döner ve düşünme nesnesini kendisinde bulur." Bkz. Simplicius (?), *On Aristotle's On the Soul 3.1-5*, çev. H. J. Blumenthal (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2000), 234,20-240,1.

28 Bkz. Philoponus (?), *On Aristotle's On the Soul 3.1-8*, çev. W. Charlton (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2000), 527,5-528,25; 532,20-534,15.

Yeni-Eflâtuncu İskenderiye Okulu'na mensup Hristiyan filozof Filoponos'un konuyla ilgili günümüze gelen özgün şerhi, Filoponos'un görüşlerini çıkarmak için elverişli bir kaynak teşkil eder. Şerhinde Filoponos Aristoteles'in akıl-makul özdeşliğiyle ilgili ifadesini tekrarlar ve buradaki özdeşliği, idrak edilen suretin idrak eden tarafından bilişsel veya gayrimaddi bir yolla alımlanması olarak açıklamaya çalışır.²⁹ Charlton'ın haklı olarak belirttiği üzere özdeşliği idrakin gayrimaddi bir yolla gerçekleşmesi olarak tanımlamak, yani aklın dıştaki nesnenin kendisini değil suretini aldığını söylemek esasen özdeşlik vurgusuna dair açıklayıcı herhangi bir yön taşımaz.³⁰ Filoponos'un asıl açıklamaları 83,37-48'de bulunur. Burada o, aklın akledilirlerle cevheri bakımından özdeş olamayacağını söyler. Bir başka deyişle akıl makulüyle sayıca bir hale gelme anlamında özdeşlik elde etmez:

Aklın tanrıyı idrak ettiğinde tanrı olmaz, gökyüzünü veya yeryüzünü idrak ettiğinde onlardan biri olmaz. Fakat mevcut her şeyin tanımı nefste bulunduğu için, kendisinden daha üstün şeylerin anlamı onda benzerlik veya temsil formunda (*eikonikós*) bulunurken, kendisinden daha aşağı şeylerin anlamı ise örneklik veya misal formunda (*paradeigmatikós*) bulunur. Kendisinde bulunan anlamları bilfiil aklettiğinde, benzerlik veya örneklik yoluyla, onlar ne ise o olur. Nasıl ki Sokrates'in yansıması Sokrates ne ise o oluyor ya da inşa etme sanatında [veya inşa edende] içeren anlam ev ne ise o oluyorsa, bu da böyledir.³¹

Burada Filoponos açıkça akledilirlerin akılda temsil yoluyla bulunduğunu savunur. Zihni bir aynaya benzeten temsil teorisi akıl-makul özdeşliği öğretisiyle ilk bakışta tutarsızdır ve özdeşliği izah sadedinde getirilecek bir açıklama gibi görülmesi mümkün değildir. Filoponos'un Sokrates'in herhangi bir yerdeki yansıması ile zihinde bulunması arasındaki ilişkiyi benzer görmesi de bu değerlendirmeye haklılık kazandırır. Bununla birlikte akıl-makul özdeşliği tartışmasının merkezinde bulunan, aklın kendini idraki bahsine gelindiğinde Filoponos yeni bir özdeşlik değerlendirmesine yer verir. Burada Aristoteles'in akıl-makul özdeşliğiyle ilgili ikileminin ilk ucu üzerinden ilerleyen Filoponos, aklın kendisini bir akıl olarak aklettiğini, dolayısıyla her akledilenin bir akıl olması gerektiğini kabul eder.³² Niçin akledilenlerin akıl olması gerektiği sorusunun cevabında iki akledilir türü arasında ayırım yapar: Kendinde ayrı akledilirler ve bir akıl tarafından soyutlanan akledilirler. Filoponos'a göre Tanrı ve melekler gibi kendinde ayrı akledilirler, akleden

29 Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, çev. W. Charlton ve F. Bossier (Londra: Duckworth, 1991), 9,11-12.

30 Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, s. 17.

31 Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, 83,37-48.

32 Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, 33,96-7.

olmamaları durumunda zaten bilfiillik kazanamazlar, çünkü akletmek gayrimaddi şeylerin tek mümkün bilfiilligidir. Dolayısıyla kendinde gayrimaddi akledilirler zatlara gereği akıldır. ³³ Oluş bozuluşa tabi maddi mevcutlarda bulunup insan aklı tarafından soyutlanan akledilirler gelince, bunlarla ilgili olarak Filoponos başka bir açıklama önerir ve bunu yaparken yine kendini-idrak bağlamına döner. Bu noktada Afrodisiaslı İskender'i takiben şunu söyler: "Bir şeyi akletmek o olmak olduğu için, akıl bir şeyi aklederken aynı zamanda kendisini akleder" ³⁴ Sözelimi bir at ya da üçgen ancak akıl onları temsil ettiğinde bilfiil akledilir haline gelirler. Maddelerinden soyutlanan bu akledilir anlamların bilfiillik kazanmasıyla birlikte akıl da bilfiillik kazanarak kendisini akleder. Akıl kendini idrak yönündeki bilfiilligi ile maddede bilkuvve bulunup akledilince bilfiil hale gelen anlamların bilfiillüğünün birliği olarak akıl-makul özdeşliği, akıl ile akledililerin sayıca bir olma anlamında güçlü değil, zayıf bir özdeşlik içerisinde bulunduğunu savunur. Temsil teorisi ile bilfiilliklerin birliği anlamında İskenderci zayıf özdeşlik fikri birleştirildiğinde, Filoponos'un akletme teorisinin ana hatları ortaya çıkar. Buna göre Filoponos şeylerin akıldaki gayrimaddi temsilinin güçlü özdeşlik fikrini dışlasa bile, zayıf özdeşlik fikriyle tutarlı olabileceğini düşünmektedir.

Akıl-makul özdeşliğinin İslam dünyasındaki İbn Sînâ öncesi felsefi literatüre nasıl yansdığı önemli bir konudur. Bu mesele hakkında ilk kalem oynatan isimlerden biri Kindî'dir. Kindî bu konuyu Aristoteles'in görüşlerini tasvirî bir yolla aktaracağını vadettiği (*fe'l-nekul fi zâlike ale's-sebîli'l-haberî*) *Risâle fi'l-akl*'da ele alır. ³⁵ Burada Kindî bilkuvve aklın akli suretle birleştiğinde onunla bu suret arasında herhangi bir ayırımın ortadan kalkacağını ve akli suret ile aklın tek bir şey haline geleceğini söyler (*lem tekun hiye ve's-sûretü'l-akliyyetü mütegâyireten*) Bilfiil akletme esnasında bu ayırımın ortadan kalkmasının nedeni, nefsin basit ve değişime kapalı bir cevher olmasıdır (*li-ennehâ leyset bi-munkasimetin fe-tetegâyer*). ³⁶ Bu gerekçe *De Anima*'yla aynı istikamettedir. Nefs basit ve gayrimaddi olduğu için, bildiği şeylerden etkilenmemelidir. Etkilenmemesinin şartı da aklettiği şeyi maddesinden soyutlayarak almasıdır. Bu şekilde aldığı anda, kendi gayrimaddi yapısıyla uyumlu bir akli sureti kabul etmiş olur ve bu kabul onun maddeden etkilenerek değişime uğrama tehlikesini ortadan kaldırır. Böyle bir gayrimaddi alımlama esnasında akıl

33 Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, 35,19-27.

34 Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, 20,91-21,93; 21,8-10.

35 Kindî, "Risâle fi'l-akl", *er-Resâilu'l-felsefiyye*, ed. M. A. Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 353.

36 Kindî, "Risâle fi'l-akl", 356,10-12.

ile makulü, aynı yapıyı paylaşma anlamında tek bir şey haline gelirler (*fe-izâ ittehadet bi-hâ's-sûretü'l-akliyyetü fe-hiye ve'l-aklu şey'un vâhidun, fe-hiye âkiletün ve ma'kületün*).³⁷ Böylece Kindî *De Anima* ile aynı istikamette bir akıl-makul özdeşliği fikri takdim eder. Bununla birlikte aklın makulüyle bir olmasının yalın bir izomorfizmin ötesinde ne anlama geldiğine ilişkin bir cümle, Kindî'nin risalesinde yer almaz. İnsani düşünen özne ile ilgili bu tür bir özdeşlikten bahseden Kindî, ilahî faal akıl ile insan akli arasındaki ilişki söz konusu olduğunda böyle bir yaklaşımdan uzak durur. İnsani düşünen nefsin ilahî akılla birliğinin doğuracağı sorunlardan kaçmak üzere bu ilişkide akleden ve akledilenin ayrı olduğunu söyler.³⁸ Sonuç olarak bu kısa risalesinde Kindî ilahî akılla özdeşlik meselesine mesafeli dururken, insani düşünen nefsin diğer akedilirlerle bir tür ittihadından bahseder. Bununla birlikte söz konusu ittihadın mahiyetiyle ilgili ileri açıklamaları, belki de metni *De Anima*'nın ilgili bölümünün kısa bir özeti olarak değerlendirdiği için terk eder ve aynı konuya başka eserlerinde dönmez.

Konunun daha ayrıntılı bir şekilde ele alındığı bir sonraki filozof Fârâbî'dir. Bizatihi akledilir olan ayrık akıllar ile insani düşünen nefsin kendini idrak tarzı arasında yaptığı açık ayrım, Fârâbî'nin konuyla ilgili yaklaşımını önemli ölçüde yönlendirmiştir. *el-Medînetü'l-fâzıla*'da Fârâbî bir şeyin akleden olmasını onun gayrimaddiliğiyle ilişkilendirir ve ayrık akılların tamamen gayrimaddi olmaları dolayısıyla özleri gereği akleden olduklarını belirtir. Buna göre ilk ve ayrık akıllar, bir akıl veya gayrimaddi cevher olmaları bakımından kendilerini aklederler. Varlığı veya özü akıl olan şey, kendisini akletmek için haricteki bir aklediliri akletmeye ihtiyaç duymaz, kendisini akletmek için kendisi yeterlidir (*li-enne'llezi hüviyyetühû aklun leyse yehtâcu fi en-yeküne ma'külen ilâ zâtin uhrâ hâricetin anhâ ta'kiluhû, bel hüve bi-nefsihî ya'kilu zâtehû*).³⁹ Bu nedenle ayrık akıllarda akıl, akleden ve akledilen özdeştir. Bununla birlikte insan söz konusu olduğunda Fârâbî ne böyle bir kendini idrak biçiminden ne de kendini idrak esnasındaki özdeşlikten bahseder. Ona göre insanın da zatı makuldür, fakat onun makuliyeti başka bir aklın onu akletmesi bakımından gerçekleşir. Dolayısıyla insan zatı itibarıyla önce bilkuvve akledilirdir, fakat sonra bir akıl onu aklettiğinde bilfiil akledilir hale gelir. Dolayısıyla insan söz konusu olduğunda akledilen şeyin, kendisini akledenle özdeş bir akıl olduğu söylenemez (*fe-leyse izen el-ma'külü mine'l-insâni hüve'llezi ya'kilu*). Zira ayrık akılların aksine, kendimizi bir akıl olmak bakımından akletmeyiz (*ve lâ aklunâ nahnu min ciheti mâ hüve aklun hüve ma'külün*;

37 Kindî, "Risâle fi'l-akl", 356,13-14.

38 Kindî, "Risâle fi'l-akl", 356,14-357,2.

39 Fârâbî, *Ârau ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. A. N. Nadir (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 2002), 46-47.

ve nahnu âkilûne lâ bi-enne cevherenâ aklun).⁴⁰ Böylece Fârâbî bizatihi akledilir olma özelliğini ayrıklıklara hasreder ve insanın zatının ya başka bir aklın onu akletmesiyle ya da insanın haricî bir aklediri aklettiğinde dolaylı olarak kendisini akletmesiyle akledilir hale geleceğini kabul etmiş olur. İkinci türden bir idrak esnasında aklın kendi düşünme nesneleryle nasıl bir ilişkisi bulunduğu sorusunun cevabı *Risâle fi'l-akl*'da yer alır. Burada Fârâbî açık bir şekilde ittihat görüşünü benimser ve bu görüşü temsil eden güçlü ifadelerle yer verir. Bilfiil akıl seviyesinde, akledilirlerin bilfiilliği ile aklın bilfiilliği bir ve aynı şeydir (*fe-innehâ ma'kûlâtün bi'l-fi'l ve ennehâ aklun bi'l-fi'l şey'un vâhidun bi-aynihi*). Öyle ki akla özgü ayrı bir mahiyet ve akledilen surete özgü ayrı bir mahiyet kalmaz, aksine bu zatın kendisi söz konusu suretlerden biri haline gelir (*bel hâzihî'z-zât nefsu hâ tasîru tilke's-suver*)⁴¹ Bu birliğin nasıl gerçekleştiği sorusuna Fârâbî, daha önce Aristoteles'in *De Anima*'sından aktardığımız muma basılmış yüzük örneğiyle cevap verir. Buna göre akıl aklediliri, tıpkı bir mumun yüzük suretini altın ya da gümüş maddesini almaksızın kendi mahiyetiyle yüzüğün mahiyeti arasında bir fark kalmayacak şekilde alımlaması gibi alarak onun soyutlanmış suretiyle bir olur (*fe-hîneizin tekûnu tilke's-şem'atü kad sâret hiye tilke'l-halakatü bi-aynihâ min gayri en yekûne inhiyâzun bi-mâhiyetihâ dûne mâhiyeti tilke'l-halaka*).⁴² Bu güçlü ifadeler ilk bakışta akıl ve akledirin sayıca bir olması anlamında güçlü özdeşlik tutumunu yansıttığı gibi olsalar da, ileri bir izah bulunmaksızın akıl ile ma'kûlün bir olduğu veya akletme esnasında aklın makulün ta kendisi olduğu gibi ifadelerden böyle bir sonucu çıkarmak olağan görünmez. Bunun yerine Fârâbî tıpkı İskender'de olduğu gibi aklın bilfiilliği ile akledilirlerin bilfiilliğinin eşzamanlı olarak gerçekleştiğini ve aklın akledilirlerin akla geldiğinde kazandıkları bilfiillikle bir olduğunu savunuyor olabilir. Buna göre akla gelen bir akledilirin kazandığı şey bilfiil akliliktir ve onun bilfiilliği ile akıl da bilfiil akla dönüşür. Böylece ikisinin bilfiilliğinin özdeş olduğundan bahsedebilir hale geliriz. Fârâbî akla bu akledilirlerden bağımsız bir şekilde kendini akletme veya akledilir hale gelme imkânı bahşedecek cevherî bir bağımsızlık tanımadığı için akletme olgusu akledilirlerle birleşerek bilfiil hale gelme ve kendi cevherini kazanma olarak yorumlanır.

Fârâbî sonrasında aynı meseleye, Fârâbî'nin öğrencisi Yahyâ b. Adî ve Bağdat'taki Hristiyan Aristotelesçiler de dönecektir. Onların görüşleri, İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliğiyle ilgili eleştirilerinin muhataplarını tespit etmeye çalışacağımız aşağıdaki satırlarda ele alınacaktır.

40 Fârâbî, *Ârâu ehlil-medîneti'l-fâzıla*, 47.

41 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, nşr. M. Bouyges (Beyrut, 1938), 14.

42 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 14.

III. İbn Sînâ

İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliğiyle ilgili yaklaşımı ilk bakışta oldukça keskin bir reddiye etrafında şekillenir. *eş-Şifâ/Kitâbu'n-Nefs* ve *el-İşârât*'ta Yeni-Eflâtuncu Forfiriyos'u bilfiil akletme esnasında aklın akledilirlerle ya da faal akılla özdeş olduğu düşüncesini savunduğu ve yaygınlaştırdığı iddiasıyla sert bir şekilde eleştiren İbn Sînâ, bu görüşün aksine insani düşünen nefsin hiçbir zaman akledilirlerle özdeş olamayacağını iddia eder. Bu iddia birkaç açıdan izah gerektirir. Öncelikle, akıl-makul özdeşliğini reddederken, İbn Sînâ bundan tam olarak ne anlar? Zira ilgili tartışmanın tarihi boyunca, Aristoteles'in *De Anima* 4.3'te yer alan "bilfiil akletme esnasında akıl akledilirleriyle bir olur" şeklindeki ifadesi neredeyse daima verili kabul edilmiş ve akıl ile akledilirin birliğinin reddedilmesi yerine farklı şekillerde yorumlanması tercih edilmiştir. Dahası İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd* gibi bazı metinlerinde,⁴³ insani düşünen nefsin makulüyle *ittihat* edebileceği bazı durumlardan da bahseder. Bu iki durum dikkate alındığında İbn Sînâ'nın ne tür bir *ittihat* fikrini niçin reddettiği, *ittihattan* ne anladığı ve ilgili pasajların tamamı dikkate alındığında bu rette tutarlı olup olmadığı gibi meseleler önem kazanır. İkinci olarak *ittihat* fikrini reddediyorsa, bu fikrin en temel bileşeni olan kendini-idrak olgusunu nasıl izah ettiği ve bu izahla ilgili olarak kendisinden önceki şârihlerden nasıl ayrıldığı hususu da izaha muhtaçtır. Öne çıkan üçüncü soru ise *ittihat* fikrinin reddi durumunda akledilirlerin bir tür temsili olarak anlaşılacak akletme olgusunu, akletme nesnelерinin basit bir benzerliğine indirgeme tehlikesinden nasıl kurtulacağıyla ilgilidir. Bu minvalde önce İbn Sînâ'nın Forfiriyos reddiyesi özelinde ne tür bir *ittihat* düşüncesini reddettiğini tahlil edecek, bu reddiyenin gerçek muhatabını tespit etmeye çalışacak ve *De Anima* geleneğinden tevarüs ettiği *ittihat* fikrini kendisinin nasıl yorumladığına bakacağız.

1. Forfiriyos Reddiyesi: Güçlü Özdeşlik Tutumunun İmkânsızlıkları

Birinci mesele etrafında ilk olarak üstünde durulması gereken şey, İbn Sînâ'nın reddettiği tutumun belirginleştirilmesidir. *eş-Şifâ/en-Nefs* V.6'da İbn Sînâ nefsin kendi zatını idrak etmesinin onu hem akleden hem de akledilen kılabileceğini, ancak kendi zatı dışındaki suretleri aklettiği esnada bu tür bir akleden ve akledilen birliğinden bahsedilemeyeceğini söyler.⁴⁴ İbn Sînâ'yı bu kesin reddedişe sevk eden

43 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nürânî (Tahran, 1984), 6-10. Bu pasajların bir analizi için bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, 51-55.

44 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, nşr. Hasanzâde Âmulî (Kum: Bustân-ı Kitâb, 2008), 327,8-9.

en önemli şey, aklın bütün akledilirleri kavrama kabiliyetine sahip olduğunu ifade eden idrak esnekliği kriteridir. Bu istikamette İbn Sînâ, nefsin bazı durumlarda fiile çıksa da kendi özü bakımından daima bilkuvvu olduğunu vurgular (*fe-innehâ fi cevherihâ fi'l-bedeni dâimen bi'l-kuvveti aklun, ve in harace fi umûrin mâ ile'l-fi'l*).⁴⁵ Buna göre Forfiriyos'a atfedilen güçlü özdeşlik tutumunun ortaya çıkardığı en önemli mahzur, İskender gibi önceki şârihlerle birlikte İbn Sînâ'ya göre de, herhangi bir makulün yapısıyla özdeşleşen aklın artık başka makullerin sûrî yapısını alımlama imkânından mahrum hale gelmesidir. Bu kriterin korunması esasına bağlı olarak İbn Sînâ “nefsin zatının akledilirlerin kendisi haline geldiği (*ve mâ yukâlu min enne zâte'n-nefsi tasîru hiye'l-ma'kulât*)” şeklindeki sözün bir imkânsızlık durumunu ifade ettiğini belirtir.⁴⁶ Akleden ve akledilenin ontolojik olarak sayıca bir hale gelmesi şeklinde anladığı bu ifadeyi anlaşılır kılmanın hiçbir makul yolu bulunmadığını söyleyen İbn Sînâ, bu düşüncüyü inkâr sadedinde iki ana argüman geliştirir. Bunlardan ilki bir şeyin başka bir şey olmasının imkânsızlığı, ikincisi ise iki alt argümanla birlikte idrak esnekliği fikri üzerine bina edilmiştir.

Argümanlardan ilkinde İbn Sînâ bir şeyin başka bir şey olması ifadesinin anlamlarını sorgular. Buna göre söz konusu ifade, suyun kaynatıldığında kendi su suretini yitirip buhar suretini kazanmasında olduğu gibi, bir şeyin suret yitirip yeni bir suret kazanma anlamında kullanılıyorsa, bu durumda bir şeyin ikinci bir şey olduğu söylenemez. Burada “oluş”u ifade edecek şekilde bir şey ortadan kalkmış ve başka bir şey meydana gelmiştir, iki şey bir olmamıştır. Akletme esnasında aklın bu anlamda akledilir olduğunu söylersek, sözcülemi at akledilirini aklettiğimiz esnada aklın ortadan kalkması ve geriye sadece at akledilirinin kalması gerekirdi. Bir şeyin başka bir şey olmasıyla kastedilenin bu olmaması durumunda, iki seçenek ortaya çıkar: Bir şey başka bir şey olduğunda ya önceki şey varlığını korumaya devam eder ya da etmez. Birleşim esnasında birinci şeyin kendi varlığını korumaya devam etmesi durumunda da, ikinci şeyin bu sırada mevcut olup olmadığı ihtimali gündeme gelir. Şayet mevcutsa, birinci şey de hâlâ mevcut olduğuna göre ortada bir değil iki mevcut olacaktır, bu da herhangi bir birleşim meydana gelmediğini gösterir. Şayet ikinci şey ortadan kalkmışsa, birinci şeyin kendisine dönüştüğü başka bir şeyin bulunduğunu söyleyemeyiz; birinci şey kendi haliyle aynen kalmıştır ve yine herhangi bir birleşme meydana gelmemiştir. Şayet birleşim esnasında ikinci şey değil de birinci şey ortadan kalkmışsa, bu durumda da ikinci şey olan bir mevcuttan bahsedemez hale geliriz, durum en başta ifade edildiği haliyle bir suretin ortadan

45 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, 327,9-10.

46 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, 327,11-328,1.

kalkıp diğerinin meydana gelmesi anlamında oluşu ifade eder. Sonuç olarak bir şey başka bir şey olduğunda kendi varlığını kaybediyorsa zaten iki şeyin birleşmesinden değil, bir şeyin ortadan kalkıp başka bir şeyin meydana gelmesinden bahsedebiliriz. Şayet varlığını sürdürüyorsa kendisiyle bir olduğu şeyin de varlığını sürdürmesi durumunda birleşmeden değil beraberlikten, bir olduğu iddia edilen şeyin yok olması durumunda da bir olunan herhangi bir şeyin zaten mevcut olmadığından söz etmiş oluruz. Sonuç olarak her iki durumda da iki şeyin birliği fikri ortadan kalkar.⁴⁷ İbn Sînâ bu analizle birlikte düşünüldüğünde “nefsin zatının akledilirlerin kendisi haline geldiği” sözünün tamamen anlaşılmaz olduğunu ifade eder ve şöyle ekler:

Bu konuda insanlara en çok fısıldayan kişi *İsâgûcî* adlı kitabı yazandır [Forfiriyos]. O muhayyel, şiirsel ve mistik sözler söylemeye meraklıydı. Bu sözlerden kendisi ve başkaları adına tahayyülle yetindi. Temyiz sahibi insanlar bu konuda akıl ve makuller ile nefis hakkındaki kitabına işaret ediyorlar.⁴⁸

İbn Sînâ, Forfiriyos'a atfettiği bu “anlamsız” görüşün kabul edilmesi durumunda neden olacağı mahzuru “idrak esnekliğinin” yitirilmesi olarak belirler. Esneklik kriteri üzerine inşa edilen argümanlardan biri yeni bilgi imkânı fikri, ikincisi ise yeni bilginin önceki bilgilerimizle ilişkisi üzerine kurulur. Birinci argüman etrafında İbn Sînâ insan nefsinin alımladığı suretlerden biri olması durumunda, bu suretin fiil olarak belirlenen doğasıyla özdeşleşeceğini ve kendisi bizzat fiil haline geldiği için artık başka herhangi bir yeni bilgi suretini alma gücünden yoksun olacağını belirtir. Nefsin daima yeni suretler alma anlamında kendi mutlak bilkuvvelliğini koruyabilmesi için aldığı suretlerden hiçbirisiyle özdeşleşmemesi gerekir. İkinci argüman birincisi üzerinden devam eder ve alımlayarak kendisiyle birleştiğimiz ilk suret ertesinde alınacak suretlerin durumunu soruşturur. Buna göre bir suret alıp özdeşleştikten sonra, başka bir suret aldığımızı kabul edip yeni gelen bu suretin akılla özdeş olması bakımından önceki suretten farkı kalmayacağını söylersek, bu durumda o yeni sureti almakla almamak arasında bir fark kalmaz. Zira bu suret öncekiyle aynileştiği için hiçbir yenilik barındırmayacak ve idrakimize bir şey eklemeyecektir. Şayet alınan bu suretin öncekiyle farklı olduğunu söyleyip, nefsin öncekinden ayrı olarak bir de bu suretle özdeşleştiğini iddia edersek, bu durumda nefis daha önce kazandığı özdeşliği kaybedip yeni bir özdeşlik elde edecek ve her suret alımında nefsin kendi özdeşliğini yitirmesi gibi bir imkânsızlıkla karşı karşıya kalırız.⁴⁹

47 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 329.

48 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, 328,13-329,3.

49 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 330.

İbn Sînâ'nın karşı argüman geliştirdiği iddia akledilirlerin akla geldiklerinde bir akledene dönüşerek akılla özdeş hale geldiğini savunmaktaydı. İbn Sînâ'nın serimlediği kadarıyla bu tutum *De Anima* 3.4'ün kendini-idrak sorununa çözüm olarak sunduğu akledenlerin akla geldiğinde onunla bir olduğu iddiasını, akledenlerin akılla sayıca bir hale gelerek bir akledene dönüştüğü şeklinde yorumlamaktadır. Buna binaen İbn Sînâ karşı argümanlarını tamamladıktan sonra, kendi akletme teorisinin özünü ele verecek bir biçimde nihai iddiasını dillendirir: Hiçbir akledilir akla geldiğinde akıl olmaz, akleden şey aklın kendisidir.⁵⁰ Bu cümlenin ayrıntılarına, İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten tevarüs ettiği akıl ve akledilen birliğinden ne anladığını soruşturacağımız aşağıdaki satırlarda yeniden döneceğiz. Şimdilik Forfiriyos eleştirisinin *el-İşârât*'ta nasıl kendisini gösterdiğine bakalım. Burada İbn Sînâ yeniden Forfiriyos'u merkeze alarak şunları söyler:

Öncekilerden bir gruba göre (*kavmen mine'l-mutesaddirin*) akleden cevher akli bir sureti aklettiğinde onun ta kendisi olur (*sâre hüve hiye*).⁵¹

Onların Forfiriyos diye bir adamı vardır. O akıl ve makuller hakkında Meşşâilerin övdüğü bir kitap yazmıştır. Oysa bu kitap tamamen boş sözlerden ibarettir. Onlar da kendilerinden biliyorlar ki ne kendileri ne Forfiriyos'un kendisi bu kitabı anlıyor. Forfiriyos'un çağdaşlarından biri bu kitabı reddederek eleştirmiş, Forfiriyos da bu eleştirmeni birinciden daha düşük bir kitapla eleştirmiştir.

Bil ki bir kimsenin bir halden diğerine geçmekle gerçekleşen hal değişimi yoluyla ya da bir şeyin başka bir şeyle bileşip ikisinden üçüncü bir şeyin meydana gelmesi şeklinde gerçekleşen terkip yoluyla olmayıp da tek bir şeyin başka bir şey olması anlamında "Bir şey başka bir şey oldu" sözü makul olmayan şiiresel bir sözdür."⁵²

İbn Sînâ pasajın devamında Forfiriyosçuların iddialarının sadece hariçten alınan makullerle değil aynı zamanda faal akılla da birleşmeyi içerdiğini söyler. Bu iki durumdan ilkinin imkânsızlığını ortaya koymak için bir şeyin diğer şey olmasının ne anlama geldiğiyle ilgili şu ihtimalleri ortaya atar. Buna göre insanî düşünen nefis A'yı bildiğinde (i) ya hiçbir farklılık olmaksızın olduğu gibi kalır (ii) ya da A'yı akletmeden önceki durumu ile aklettikten sonraki durumu farklı olur. Birinci durumda nefsin akletmesiyle akletmemesi bir olacağından, bu geçerli bir seçenek olamaz. Şayet ikinci seçenekte olduğu gibi nefste bir farklılık meydana gelecek ve önceki durumu ortadan kalkacaksa, bu durumda ortadan kalkan şey (i) ya nefsin bir hali (ii) ya da nefsin zatıdır. Ortadan kalkan şey nefsin hali ise akletme bir suyun ısınması

50 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, 329,14-17.

51 İbn Sînâ, *el-İşârât*, nşr. Muctebâ ez-Zâri'î (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1380), VII.7. 324,15.

52 İbn Sînâ, *el-İşârât*, VII,10-11. 326,7-327,1.

gibi sadece bir hal değişimi olarak anlaşılacak ve bu durum zatın alınan nitelikle bir olduğu yönündeki düşüncelerini dışlayacaktır. Ortadan kalkan şey bir hal değil de doğrudan nefsin zâtı ise bu durumda, suyun buharlaşarak başka bir şey haline gelmesine benzer şekilde nefsin ortadan kalkıp başka bir şeyin meydana geldiği söylenecektir. Bir şeyin kendi suretini yitirip yeni bir suret kazanması anlamındaki bu dönüşüm, birinci unsuru ortadan kaldırdığı için Forfiriyosçuların iddia ettiği gibi onun bir şeyle birleşmesinden değil, ancak ortadan kalkmasından bahsetmiş oluruz. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre “bir şey başka bir şey oldu” cümlesi ya bir niteliğin kaybedilip diğerinin alınması anlamında hal değişimini ya da ortak bir madde üzerinde bir suretin yitirilip diğerinin alınması ve bu esnada madde ile yeni suretin birleşerek üçüncü bir şeyi meydana getirmesi anlamında cevheri dönüşümü ifade edebilir. Bir şeyin başka bir şey olmasının bu ikisi dışında başka bir anlamının bulunduğu söylemek aklın hükmü dışına çıkarak şiirsel bir söz söylemekten başka bir şey ifade etmez. İbn Sînâ'nın ikinci eleştirisi faal akılla ittihat teorisine yöneliktir. Buna göre Forfiriyosçular faal akılla ittisali faal akılın ta kendisi haline gelme olarak anlar ve düşünen nefis müstefâd seviyesine çıktığında faal akılın da onunla birleşerek müstefâd akıl haline geldiğini iddia ederler. Bu iddiaya göre faal akılla birleşme ya onun tamamıyla ya da bir parçasıyla birleşme şeklinde değerlendirilir. İbn Sînâ'ya göre birinci seçenek herhangi bir makulü bir kez bilfiil aklettığımızda faal akılı tamamen bize ait kılacak ve onun sahip olduğu tüm içeriği tek seferde elde etmemizi mümkün kılacak bir duruma neden olur. İbn Sînâ'ya göre bu durum bir insani yetkinleşme süreci olarak akletme tasavvurunu açık bir şekilde dışlar. Ayrıca böyle bir şey faal akılla ittihat eden her bireyin onu kendisine ait kılacağı anlamına da gelir, bu ise bir kez faal akılla özdeşleşen ferden başka fertlerin onunla özdeşleşmesine mâni olacağı türden imkânsız bir durumu ortaya çıkaracaktır. Şayet fertler faal akılın tamamıyla değil de bir parçasıyla özdeşleşiyorsa, bu da faal akılın aynı anda farklı fertlerle özdeşleşmesi anlamına gelir. Kendi imkânsızlığı bir yana, faal akıl her şeyden önce gayrimaddi olduğundan böyle bir parçalanmayı kabul etmez.⁵³

2. Reddiyyenin Muhatabı: Forfiriyos mu Forfiriyosçular mı?

İbn Sînâ'nın eleştirerek Forfiriyos'a atfettiği güçlü özdeşlik tutumunun, gerçekten de bu filozofa ait olup olmadığı ve filozofun ona atfedilen başlıkta bir metin telif edip etmediği ciddi bir tartışma konusudur. Şayet Forfiriyos'un böyle bir görüşü yoksa *el-İşârât*'ta bu görüşü övgüye değer bularak yaygınlaştırdığı söylenen

53 İbn Sînâ, *el-İşârât*, 325,13-326,5.

Meşşâiler kimlerdir? 1956 yılında neşrettiği bir makalesinde James Finnegan, İbn Sînâ'nın Forfiriyos'a nispet ettiği görüşün bizzat bu filozof tarafından savunulmasının mümkün olmadığını değerlendirmekte ve akıl-makul özdeşliğiyle ilgili bu yorumun İslam dünyasındaki bazı filozofların Forfiriyos başta olmak üzere Afrodisiaslı İskender ve Fârâbî gibi başka filozofların yazdıkları eserlere dayanarak ortaya attıkları uç bir görüş olduğunu söylemektedir.⁵⁴ Forfiriyosçular adını verdiği bu zümrenin akıl ve akledilirin akletme esnasında bir olduğu şeklindeki ifadeyi literal bir şekilde anlayarak iki şey arasında tam bir ontolojik özdeşlik bulunduğunu iddia ettiklerini söyleyen Finnegan, İbn Sînâ'nın yanlış ve uç bir Aristoteles yorumu olarak değerlendirdiği bu görüşü reddederken işte bunları muhatap aldığını belirtir.⁵⁵ Finnegan Forfiriyosçuların bu türden ileri bir görüşe nasıl ulaştıkları sorusunu cevaplamak üzere onların İskender, Plotinos ve Fârâbî gibi muhtemel kaynaklarına ve bu kaynakları nasıl kullanmış olabileceklerine eğilir. Nihayet Forfiriyosçuların İslam dünyasındaki hangi felsefi zümreye tekabül ettiği sorusuna, bu grubun İbn Sînâ'nın sıkça eleştirdiği Bağdat'taki Aristotelesçi filozoflar olup olamayacağı şeklindeki bir soruyla mukabele eder.⁵⁶ 2007'de yazdığı bir makalede Peter Adamson, Carl Ehrig-Eggert'in 1990'daki bir çalışmasından da yardım alarak bu soruyla ilgili tatmin edici bir cevaba yer verir.⁵⁷ Adamson İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'te Forfiriyos'a atfen *Akıl ve Akledilir Hakkında* ve yedi bölümü Süryanice olan *Akıl ve Akledilir Hakkında Longinus'a Reddiye* başlıklı iki eserine yer verdiğine işaret eder⁵⁸ ve iki eserin aslında aynı olduğu, fakat birincisinin daha eski bir tercümeyle tekabül ettiğini ifade eder.⁵⁹ Bu atfın Forfiriyos'un bu eserinin Arapça ve Süryanicede bulunduğunu kanıtladığını söyleyen Adamson, eserin içeriğinin ne olabileceği sorusunu Forfiriyos'un *Plotinos'un Yaşamı* adlı eserindeki kendi tanıklığı üzerinden cevaplar. Burada Forfiriyos'un ele aldığı mesele Eflâtuncu idealarının bizatihi kaim bir şekilde dışarıda mı yoksa akıl'da mı bulunduğuyla ilgilidir ve birinci görüşü savunan Longinus'a karşı Plotinosçu ikinci görüşü müdafaa etmeyi amaçlar.⁶⁰ Sonuç olarak Adamson

54 James Finnegan, "Avicenna's Refutation of Porphyryius", *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta, 1956), 187-188; 190-196.

55 Finnegan, "Avicenna's Refutation of Porphyryius", 188.

56 Finnegan, "Avicenna's Refutation of Porphyryius", 196.

57 Peter Adamson "Porphyrius Arabus on Nature and Art: 463F Smith in Context", *Studies on Porphyry*, ed. George Karamanolis ve Anne Sheppard (Londra: University of London, Institute of Classical Studies, 2007), 141-163 (Appendix 1: Avicenna, Yahya ibn 'Adi, and Porphyry's theory of intellect, 155-60).

58 Eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd (Tahran, 1971), 313.

59 Adamson, "Porphyrius Arabus on Nature and Art", 155.

60 Bkz. Porphyry, "On the Life of Plotinus and the Arrangements of His Wordks", çev. Mark Edwards, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students* (Liverpool: Liverpool University

İbn Sînâ'nın Forfiriyos'a attığı eseri, *el-Fihrist*'te yer alan ve Longinus'un da adının geçtiği eser adına dayanarak *Plotinus'un Yaşamı*'nda aktarılan risaleyle özdeşleştirir. Bununla birlikte Adamson, haklı olarak, bu risalelerde Forfiriyos'un İbn Sînâ'nın ona attığı türden bir akıl-makul özdeşliği görüşüne sahip olmadığını söyler.⁶¹ Forfiriyos hocası Plotinos'la birlikte ideaların ilahî akılda bulunduğunu savunur, insani düşünen nefsin akledilirlerle özdeşliği hususunda bize ulaşan herhangi bir görüşü bulunmaz. Forfiriyos'un kendisinin böyle bir görüşü bulunmuyorsa, bunu savunan ve İbn Sînâ'nın da reddettiği Meşşâî filozoflar kimdir? Finnegan'ın "Bağdatlı Meşşâîler" olarak belirlediği zümreyi, Adamson biraz daha açar. Onun da alıntılacağı üzere Carl Ehrig-Eggert'e göre İbn Sînâ'nın eleştirilerinin muhatabı Yahyâ b. Adî ve okulu olabilir.⁶² Adamson'ın da alıntılacağı Yahyâ b. Adî'ye ait pasajlar *Risâle fi't-te'ennüs (Enkarnasyon / İnsan suretinde Vücut Bulma Hakkında)* başlıklı, Tanrı'nın İsa Peygamber'de bedenlenmesini ispat etmeyi amaçlayan bir eserine aittir. Burada Yahyâ b. Adî Tanrı'nın bir insan suretinde görünebileceğini inkâr edenlere karşı, onun bir insanla ittihat edebileceğini Aristoteles'in akıl-makul ittihadıyla ilgili teorisi üzerinden kanıtlamaya çalışır. *Risâle fi't-te'ennüs*'teki argümanların özünü, "Tanrı'nın insan olabilmesinin" imkânını temellendirmek üzere, genel olarak "bir şeyin başka bir şey olabilmesinin" aklen imkânsız olmadığı fikri oluşturur. Bu amaç etrafında Yahyâ b. Adî Tanrı'nın insan suretini alması akıl-makul ittihadı üzerinden yorumlar ve bir şeyi idrak ettiğimizde onun suretiyle suretlendiğimiz olgusundan yola çıkarak Tanrı'yı bildiğimizde de onun suretiyle suretleneceğimizi söyler (*ukûlunâ inde ilminâ bi'l-Bârî' celle ismuhû mutasavvareten bi-sûretihî*). Bu suretlenmenin bir tür özdeşleşme haline gelmesini ise Aristotelesçi bir ilkeye dayandırarak izah eder: "Aristoteles'in açıkladığı üzere (...) bilfiil akıl ve bilfiil akledilir konu bakımından birdir (*li-enne'l-akle bi'l-fi'l ve'l-ma'kûl bi'l-fi'l şey'un vâhidun fi'l-mevzû*). Bu durumda Tanrı'yı aklettiğimizde aklımızın onunla ittihat etmesi gerekir."⁶³ Tanrı'nın da içinde bulunduğu basit varlıklar sırf suretten ibaret olduğu için aklımızda bulunan şeyler maddesinden tecrit edilmiş suretler değil,

Press, 2000), 35-39. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 53-56.

61 Adamson, "Porphyrius Arabus on Nature and Art", 156.

62 Adamson, "Porphyrius Arabus on Nature and Art", 159; Carl Ehrig-Eggert, *Die Abhandlung über den Nachweis der Natur des Möglichen von Yahyâ ibn 'Adî (gest. 974 A.D.)* (Frankfurt a.M.: Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, 1990), 85-86.

63 Yahyâ b. Adî, "Risâle fi't-te'ennüs", ed. A. Périer, *Petits traités apologétiques de Yahyâ ben 'Adî* (Paris, 1920), 74,2-75,4.

bizatihi bu ayırık suretlerin kendisi olacaktır. İbn Adî'ye göre bunları idrak, aklın o sureti alarak bu suretin ta kendisi haline gelmesiyle gerçekleşir (*tasavvuru'l-akli bihâ ve masîruhâ iyyâhâ ... fe-yekûnu'l-akl ve'l-ma'kûl vâhiden bi-aynihî fi'l-mevzû*).⁶⁴ Dolayısıyla insanın akıl aracılığıyla Tanrı'nın zatıyla birleşmesi imkânsız olmanın ötesinde, akletmenin tabiatı itibariyle zorunluluk arz eder (*fe-vâcibun izen en yekûne'l-insânu izâ akale bâriehû celle senâuhû müttehiden bi-bârihî azze ve celle bi-tasavassuti aklihî*).⁶⁵ Sonuç olarak Yahyâ b. Adî bir şeyin suretini almanın o suretin tanımının ve bu tanımın gerektirdiği özelliklerin bizde tahakkuk etmesi ve bizim gerçek anlamıyla o suret haline gelmemiz anlamında bir özdeşlik düşüncesini kabul eder. Ona göre Tanrı'nın sureti işte bu ilke temelinde İsa'nın bedeninde tahakkuk etmiş ve İsa olmuştur. Böylece Yahyâ b. Adî iki suretin bir araya gelerek tek bir şeye dönüşmesini de (*el-ittihâdu innemâ huve en yasîra'l-muttehîdâni şey'en vâhiden*) "bir şeyin başka bir şey olması"nın anlamları arasına dâhil eder. Bu tam da İbn Sînâ'nın reddettiği türden bir ittihat anlayışı olup, onun hal değişimi ve oluş seçeneklerine hasrettiği akli hükmün dışında bulunur. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın doğrudan muhatabının bu risale olduğunu gösteren açık metinsel kanıtlar yoktur. Ayrıca risalede akıl-makul ittihadıyla ilgili olarak Forfiriyos'a yapılan bir atıf da yer almaz. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın hedefindeki Forfiriyosçunun şüpheye yer bırakmayacak şekilde Yahyâ b. Adî olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Bununla birlikte *eş-Şifâ/en-Nefs* ve *el-İşârât*'ta aktarılan özdeşlik/ittihat görüşü ve bir şeyin bir şey olmasıyla ilgili eleştirilen anlam Yahyâ b. Adî'nin metninde bulunabilir. Forfiriyos'un böyle bir görüşü bulunmasa bile Yahyâ b. Adî'nin etrafında bulunan Bağdatlı Hıristiyan Aristotelesçiler, Forfiriyos'un akıl-makul ittihadıyla ilgili risalesini –tıpkı İbn Adî'nin Aristoteles'e yaptığı gibi– kendi görüşlerine temel teşkil edecek bir şekilde yorumlayarak özetlemiş olabilirler. Bu güçlü ihtimal ile *eş-Şifâ/en-Nefs* ve *el-İşârât*'taki pasajlar ve Forfiriyos'un özgün görüşünün mukayesesinden çıkan netice birleştirildiğinde; İbn Sînâ'nın doğrudan Forfiriyos'un risalelerine değil, bu risalenin İbn Adî çevresinde yeniden üretilmiş bir formuna ya da *er-Risâle fi't-te'ennüs*'te olduğu gibi Bağdatlı Hıristiyan Aristotelesçilerin telif ederek Forfiriyos'un risalesindeki görüşleri kendi tutumlarına kaynaklık edecek şekilde kullandıkları bağımsız bazı risalelere dayanmış olabileceği söylenebilir.⁶⁶

64 Yahyâ b. Adî, "Risâle fi't-te'ennüs", 81,5-82.5.

65 Yahyâ b. Adî, "Risâle fi't-te'ennüs", 83,5-7. Yahyâ b. Adî "Tanrı'yla ittihat onu akletmeye bağlı olarak gerçekleşiyorsa niçin bu ittihadın onu bilfiil akleden herkese değil de sadece Mesih'e has kıldığını" sorusuna, Mesih'e özgü mucizevi nitelikler dolayısıyla ancak onda tam ittihadın gerçekleştiği yanıtını verir. Bkz. s. 84-85.

66 Adamson birinci ihtimali tercih eder. Bkz. Adamson, "Porphyrius Arabus on Nature and Art", 160.

3. İbn Sînâ Aristoteles'i Nasıl Anladı?: Temsil Görüşüne Doğru

İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliğiyle ilgili karşı iddiayı serimlerken kullandığı dil, ilk bakışta onun her türden ittihat yorumunu dışlayan bir tutuma sahip olduğunu ima eder. Sözelimi *eş-Şifâ/en-Nefs*'te yer verilerek eleştirilen "akletme esnasında nefsin zatının akledilirlerin kendisi haline geldiği" ve *el-İşârât*'taki "akleden cevherin akli bir sureti aklettiğinde onun ta kendisi olduğu" ifadeler, ilk bakışta Aristoteles'in *De Anima* 431b17'deki "bilfiil akıl kendi (düşünme) nesnelendir", 431b20'deki "nefs bir yönüyle mevcut şeylerin tamamıdır" ve 430a4'teki "maddesiz şeylerde akleden ve akledilen birdir" ifadelerinin bir yansıması olarak görülebilir. Böyle değerlendirildiğinde İbn Sînâ'nın Forfiriyos'un şahsında Aristotelesçi özdeşlik tutumunu da eleştirdiği kabul edilecektir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın gerçekte Aristoteles'i nasıl anladığı sorusu önem arz eder. İbn Sînâ *Havâşî alâ Kitâbi'n-Nefs*'in *De Anima* 429b22-430a8'i yorumladığı bölümünde, geliştireceği temsil fikrinin temellerini verecek şekilde, aklın kendini idrak problemi ile buna çözüm olarak gelişen akıl-makul özdeşliği cevabını şöyle yorumlar:

İkinci soru şudur: Akıl bir akledilir midir? Çünkü akıl ya zatı gereği (*li-hüviyyetihi*) akledilir olur ki bu imkânsızdır. Çünkü bu durumda bir zata sahip olduğu için her şeyin akledilir olması gerekir (*li-ennehû yelzemu en-yekûne kullu şey'in ma'külen li-enne lehü hüviyyetün*). Şayet [böyle değil de] başka bir şey nedeniyle akledilirse, bu şey nedir? Cevap şudur: Maddede bulunan akledilir ile maddesiz basit varlık arasında fark vardır. **Basit akledilirin [yani aklın] tasavvuru ile akledilen şey birdir (fe tasavvuru'l-ma'külu'l-basiti ve'l-ma'külu şey'un vâhidun). Şu halde akıl kendi zatını tasavvur etme hususunda zatından başka bir şeye ihtiyaç duymaz**, zira onun kendi zatını tasavvuru ve zatı tek bir şeydir. Bu nedenle kendi zatını daima akleder. Maddede bulunan şey ise onu bilkuvve akleder. Aristoteles'in "bu durumda akıl ona [yani maddeye] ait olmaz" (430a7) sözüne gelince, bunun nedeni aklın ancak maddeden mücerret şeylere ait bir güç olmasıdır ve onun akledilir olması bu şekildedir. (...) ⁶⁷

Onların akıl, akleden ve akledilen birdir şeklindeki ifadeleri, sadece [ayrık] akulla ilgili geçerlidir. Bunun dışındaki şeylerde akıl bir şey, akleden bir şey, akledilen bir şey ve aklın akledileni tasavvuru başka bir şeydir. Aristoteles'in burada ve diğer yerlerdeki "bilgi ve bilinen birdir" şeklindeki sözünün anlamı, bilinenin bilende intiba eden suretinin, duyulurun suretinin duyuda intiba etmesi gibi olduğudur. ⁶⁸

67 İbn Sînâ, "Havâşî alâ Kitâbi'n-Nefs", *Aristû inde'l-Arab*, Abdurrahman Bedevi (Kahire, 1947), 104,10-16.

68 İbn Sînâ, "Havâşî alâ Kitâbi'n-Nefs", 105,15-20.

Birinci pasaj kendini-idrak sorununun doğurduğu ve *De Anima*'da zikredilen dilemmayı özetleyerek başlar. Bu oldukça kısa özet bir tür yeniden yorum da içerir. İbn Sînâ kendini idrakle ilgili ikilemi şöyle vaz eder: "Aklın zatı gereği akledilir olduğunu söylersek, bir zata sahip her şeyin kendi zatı için akledilir olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Aklın zatı gereği değil de başka bir şey aracılığıyla kendi zatı için akledilir hale geldiğini söylersek, bu durumda da bu şeyin akıldan başka ne olduğu sorusu gündeme gelir. 'Bu şey nedir?' sorusunun cevabı akıldan başka bir şey ise bu durumda akıl kendi basitliğini yitirecektir." İkilemi bu şekilde vaz ettikten sonra İbn Sînâ, ikinci seçenekteki imkansızlığı teslim eder ve birinci seçenek üzerinde çalışmaya başlar. Amacı "bir zata sahip her şeyin akledilir olmasına" sebep olacak imkânsızlığı izale etmek ve aklın nasıl olup da zatı gereği kendisi için akledilir hale geldiğini göstermektir. Bu minvalde iki tür akledilir arasında ayırım yapar: At, taş ve elma gibi maddede bulunan akledilirler ile maddeden bağımsız akledilirler. İnsani düşünen nefsin de aralarında bulunduğu ikinci türden akledilirler söz konusu olduğunda, onların akleden olması ile akledilen olması birdir. Bir başka deyişle onların durumunda akleden şey, bir akledilendir. Dolayısıyla gayrimaddi bir akleden cevher olan nefsin kendi zatını tasavvuru, başka bir şey aracılığıyla değil kendi zatı veya *hüviyyeti* üzerinden gerçekleşir. Ancak buradan bir zata sahip her şeyin kendi zatı için akledilir olacağı sonucu çıkmaz, çünkü İbn Sînâ akleden ile akledilenin birliğinin ancak gayrimaddi akledilirler için geçerli bir özellik olacağını kabul eder.

İkilemin vazedilmesi ve çözümünde dikkat çeken önemli birkaç husus vardır. Bunlardan biri, aklın kendi zatını idrak hususunda başka bir şeye ihtiyaç duymadığına ilişkin vurgudur. Bu vurguyla birlikte İbn Sînâ, aklın kendini idrakine başka makulleri idrakinin aracılık ettiği şeklindeki İskenderci düşünceden uzaklaşır. Bu seçenek dışlanınca aklın ancak kendi zatını idrak esnasında bir tür akıl-makul özdeşliğine ulaştığı sonucu çıkar. Esasen bu iki sonuç ve onları doğuran akıl yürütme ileri bir soruyu da gündeme getirir: Akleden ve akledilen özdeşliği gayrimaddi akledilirler için geçerli ise bir maddeden soyutlanıp akılda gayrimaddi hale gelen akledilirler de bu özellik atfedilemez mi? Ayrıca burada *tasavvur* kelimesiyle ifade edilen ve akıl-makul özdeşliğinin sadece kendisine hasredildiği kendini-idrak olgusunun mahiyeti nedir? Herhangi bir akledilirin aracılığı olmaksızın gerçekleşen ve akli kendi zatına tekabül eden akledilirle özdeşleştiren ilksel zati idrak, aklın bütün akledilirleri idrak etmesini sağlayacak idrak esnekliği kriterine zarar vermez mi? Bu iki sorunun cevabını başta *İşârât* olmak üzere İbn Sînâ'nın diğer metinleri üzerinden aşağıdaki satırlarda tartışacağız. Şimdilik bunları bir kenara bırakarak, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in metnini nasıl anladığına bakmaya devam edelim.

Havâşî'den aktarılan yukarıdaki pasajlardan ikincisi, akıl-makul özdeşliği ile ilgili her türden ifadenin, öncelikli olarak, makulüyle kendi zatının ayrı olmadığı akletme durumlarının paradigmatik örneğini ifade eden ayrık akılların akletme tarzı için geçerli olacağını ifade eder. Bir önceki pasajdaki *tasavvur* kelimesinin ima ettiği haliyle ve başka metinlerinde İbn Sînâ aynı durumun ay-altı âlemdeki daha zayıf bir örneği olarak insani düşünen nefsin kendisine dair farkındalığını da bu sınıfa dâhil edecektir. Bunun dışında, insani nefsin her türden akletme fiili esnasında akıl, akleden, akledilen ve aklın akledilene tasavvuru başka şeylerdir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in *De Anima* 3.4 ve diğer yerlerde bilgi ve bilinen birliğiyle veya aklın akledilen şeyi tasavvuru ve akledilen birliğiyle ilgili söylediği şeyler, aklın hariçten tecrit edilen makullerle özdeşleşmesini değil, duyuların hariçteki maddi duyulur nesnelere aldıkları suretlerle ilişkisine benzer bir durumu ifade eder. Duyusal idrakin asli karakteri, duyulur nesnelere maddeleriyle birlikte değil maddelerinden soyutlanmış bir şekilde idrak edilmesidir. Sözelimi kırmızı rengini idrak ettiğimizde gözlerimiz kırmızı olmaz, kırmızılığı maddi arazlarından soyutlanmış bir şekilde idrak ederiz. İbn Sînâ'nın duyusal idrakle ilgili yaptığı tanım bunu açık bir şekilde belirginleştirir: "Duyusal idrak şeyin suretinin maddesinden soyutlanmış bir şekilde alımlanması ve duyumsayanın bununla suretlenmesidir (*el-ihsâsu hüve kabûlu sûreti'ş-şey'i mucerredeten an mâddetihî fe-yetasavvere bihâ'l-mahsûs*)."⁶⁹ İbn Sînâ'nın akıl-makul arasındaki ilişkiyi izah sadedinde vurguladığı nokta, duyulurun suretinin duyuda işte bu şekilde gayrimaddi bir yolla intiba etmesidir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in akıl-makul birliğiyle ilgili ifadelerini zayıf birlik yorumuna kapı aralayacak şekilde gayrimaddi alımlama ile özdeştiirdiği söylenmelidir. Bu noktada akli ve duyusal idrakin benzerlik noktasıyla ilgili olarak, duyusal idraki tanım esnasında İbn Sînâ'nın kullandığı "duyumsanın duyulur suretle suretlenmesi" ifadesi de dikkat çekebilir. Yukarıdaki satırın hemen sonrasında İbn Sînâ bu ifadeyi, duyumsayanın o suretle sayıca bir olması manasına kapatacak bir biçimde şu şekilde açıklar: "Dıştaki bir şeyi duyumsadım demek, onu nefste duyumsadım anlamına gelir. Bu durumda, dıştaki bir şeyi duyumsadım demek, onun suretinin benim duyumda temessül etmesi demektir. Yine nefste duyumsadım demek, suretin kendisinin duyuda temessül etmesi demektir."⁷⁰ Buradan anlaşılabilir, duyusal idrakte *intibanın*, maddi duyulur suretin maddi-olmayan bir benzerinin duyuda bulunması şeklinde yorumlandığıdır. İbn Sînâ aynı hususu duyusal idrakin ne tür bir infial olduğunu açıklamaya giriştiği yerde de vurgular ve bilfiil duyumsama esnasında duyuda duyumsanan şeyin bir benzerine dönüşme yo-

69 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, II/2, 85,3.

70 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, II/2, 85,6-9.

luyla duyulur suretin benzerinin meydana geldiğini söyler (*li-ennehû kabûlün minhâ li-sûreti'l-mahsûs ve istihâletün ilâ müşâkeleti'l-mahsûsi bi'l-fi'l fe-yekûnu'l-hâssü bi'l-fi'l misle'l-mahsûsi bi'l-fi'l*).⁷¹ Burada kullanılan benzerine dönüşme (*müşâkele*) ve benzerine sahip olma (*misl-temessül*) ifadelerini, İbn Sînâ akli idrakın mahiyetini izah sadedinde de kullanır. Bu durum *temessül* terimini İbn Sînâcı akli idrak olgusunun özünü ele verecek bir seviyeye çıkaracaktır.

Sonuç olarak İbn Sînâ *Havâşî*'de, bilfiil akletme esnasında akledenin akledilenle birliği yönündeki tüm ifadelerin, tıpkı duyulur idrakte olduğu gibi gayrimaddi bir alımlama ve idrak edilen şeyin temsilinin idrak edende meydana gelmesi olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bir kez böyle tasrih edildikten sonra, buradan, İbn Sînâ'nın insani nefsin haricî makullerle ilişkisi etrafında kullandığı her yerde *ittihat* tabirinin "gayrimaddi alımlama yoluyla meydana gelen temsil" olarak anlaşılması gerektiğine inandığı çıkartılabilir. *Havâşî*'deki pasaj ve burada işaret edilen ilişkileri açacak şekilde *eş-Şifâ/en-Nefs*'ten aktardığımız satırlar, İbn Sînâ'nın Forfiryos eleştirisi etrafında, şimdilik şuna işaret eder: İbn Sînâ Forfiryos'a atfen aktardığı "akletme esnasında nefsin zatının akledilirlerin kendisi haline geldiği" şeklindeki görüş ile Aristoteles'in *De Anima*'da akletme esnasında aklın kendi makulüyle bir olduğu şeklindeki görüşü birbirinden açık bir şekilde ayırmaktadır. Buna göre o, ikinci görüşü insani düşünen nefsin kendi zatını tasavvuru veya zati farkındalık olgusuyla daraltarak meşru hale getirirken, insani düşünen nefsin sadece kendi zatiyle değil haricîden tecrit ettiği makullerle de aynı şekilde özdeşleştiğini iddia eden ilk görüşü kabul edilemez bulmaktadır. Özetle İbn Sînâ akleden nefsin kendi zatını idrakinde sayıca bir olma anlamında güçlü özdeşlik yorumunu savunurken, aklın dışındaki akledilirleri idrakinde onların gayrimaddi bir temsiline sahip olma anlamında zayıf özdeşlik yorumunu savunmaktadır. Peki İbn Sînâ bu tutuma nasıl ulaştı ve gerçekten eserleri boyunca bu tutumu tutarlı bir şekilde sürdürdü mü?

4. Güçlü Özdeşlik Tutumunun Zati Farkındalık İdrakiyle Daraltılması

Havâşî'den aktarılan pasajlarda yer verilen *ittihat* tasavvurunun bazı ileri sorular doğurduğunu söylemiştik. Şayet kendini-idrak esnasında makulüyle özdeşleşme gayrimaddi akledilirler hasredilecekse, bu durumda bir maddeden soyutlanıp akılda gayrimaddi hale gelen akledilirler de bu özellik atfedilemez mi? Sözelimi maddesinden soyutlanarak akla alınmış bir at suretinin de, artık gayrimaddi bir nitelik kazandığından ötürü kendisini akletme özelliğine sahip olduğunu söyleyebilir

71 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, II/2, 91, 5-7.

miyiz? İkinci soru, aslında hem İbn Sînâ'nın hem de ondan önce Afrodisiaslı İskender'in en hassas olduğu konulardan biriyle ilgiliydi: Akıl idrak esnekliği. Şayet İbn Sînâ akıl kendi zatını başka makulleri idrakine eşlik edecek bir şekilde arazi olarak değil, ilksel ve zati bir şekilde idrak ederek kendi zatına tekabül eden makulüyle özdeşleştiğini söylüyorsa, bu durumda akıl bilfiil bu makulün yapısıyla özdeşleşip donuklaşarak diğer makulleri idrak kabiliyetini yitirmez mi? Şayet böyle olursa, İbn Sînâ Forfiriyos'u eleştirdiği hataya kendisi düşmüş olacaktır.

Birinci sorunla ilgili olarak, *De Anima* 3.4 ile aynı problematik bağlam içerisinde ilerleyen bir cevap *eş-Şifâ/en-Nefs*'te yer alır. Burada İbn Sînâ Forfiriyos eleştirilerine yer verdikten sonra, bu eleştirilere muhatap yaklaşımın özünü "hariçte bilkuvve bulunan akledilirlerin akla geldiğinde akılla özdeşleşerek bilfiil akleden haline gelmesi" olarak belirleyip buna şöyle cevap verir:

Bunların aksine akleden şey nefsin kendisidir. Zira akılla ya nefsin kendisiyle aklettiği güç kastedilir ya da akledilirlerin kendinde suretleri kastedilir. Akledilirler [kendinde akledilir olmayıp] ancak nefste akledilir hale geldiğinden akıl, akleden ve akledilen bizim nefsimizde tek bir şey olamaz. Evet, bunun başka bir şey için böyle olması ilgili yerde işaret edeceğimiz üzere mümkün olsa da..⁷²

Pasajın ilk cümlesi şöyle okunabilir: Akledilirler soyutlanınca akılla özdeşleşerek akleden olmazlar, akleden şey nefsin kendisidir. Takip eden cümleler bu iddianın gerekçelendirilmesine hasredilmiştir. İbn Sînâ akledilir olmakla bir akıl olmanın daima özdeş olduğu iddiasına karşı bir seçenek sunar: Akıl kendisi sayesinde şeyleri idrak kabiliyeti elde ettiğimiz bir kuvve midir, yoksa akledilirlerin kendinde suretleri midir? İbn Sînâ'ya göre ikinci seçenek kabul edilebilir değildir, zira maddi akledilirler kendinde bilfiil akledilir olmayıp ancak akleden bir nefis onları aklettiğinde akledilir hale gelirler. Bu akledilirleri akledilir hale getiren şey nefsin akletme gücü olduğundan, akleden adını almayı da ancak bu güç hak edebilir. Dolayısıyla herhangi bir makul bizim aklımızla özdeşleşip bir akledene dönüşemez. İbn Sînâ'nın bu pasajdaki stratejisi kendini akletme olgusu için gayrimaddiliğe ilave bir şart ortaya koyma şeklinde ilerler. Buna göre İbn Sînâ akledilirlerin kendinde bilfiil olmadığını onları bilfiil hale getiren şeyin akleden nefis olduğunu, dolayısıyla da onların herhangi bir şekilde akleden adını alamayacağını söyledi. Bu, bir şeyin başka şey aracılığıyla kendi özünü gerçekleştiriyorsa o öze kendinde sahip olamayacağı yönündeki bir düşünceyi içerir. Bir başka deyişle bir şey bizatihi akledilirse aynı zamanda akledendir; ama bigayrihi akledilirse aynı zamanda akleden olduğunu

72 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, 329,14-17.

söyleyemeyiz. Böylece İbn Sînâ kendini akletme olgusunun gerçekleşebilmesi için gayrimaddiliğe bizatihi kaim olma şartını eklemiştir.

Bu şartın daha açık bir şekilde dile getirildiği ve problemin daha ayrıntılı olarak vaz edildiği pasajlar *el-İşârât*'ta yer alır. *el-İşârât*'ın üçüncü namatında İbn Sînâ akleden olma olgusunun mahiyetini ele alır ve bununla ilgili şu ilkeyi ifade eder: "Her akleden, aynı zamanda [kendisinin] makulüdür (= *fe-kullu mâ ya'kilu şey'en fe-lehû en ya'kile zâtehû*)"⁷³ Her akleden aynı zamanda makulse, buradan, her makulün de akleden olabilmesinin mümkün olduğu sonucu çıkar. İbn Sînâ bu sonucu kayıtlayacak ilk şartı, gayrimaddilik olarak vaz eder.⁷⁴ Gayrimaddilik şartının doğuracağı itiraz ve buna cevabı ise şöyledir:

Belki de şöyle dersin: Maddeyle kaim suretler akılda tecrit edildiğinde, [akleden olmalarına] mâni anlam [maddilik] ortadan kalkmış olur. Bu durumda niçin onlara akletme özelliği nispet edilmez?

Cevap şöyledir: Çünkü onlar kendilerine yerleşecek akledilir anlamları kabul edecek bir şekilde varlıklarında bağımsız değildir. Aksine buna benzer şeyler bunların hepsini kabul edici şeyde [akılda] bulunan akledilir anlamlara bitişirler, bizatihi akledilir anlamlara değil. [Bu akledilir anlamlardan] herhangi birinde irtisam etme hususunda biri diğerinden evlâ değildir. Onların mukareneti, suret ile sureti kavrayan arasındaki mukarenetten başkadır.

Onların haricî varlığına gelince, bu varlık maddidir. Fakat bizim konuştuğumuz cevher –farz ettiğimiz üzere– varlıkça bağımsız bir cevherdir ve makul bir mana ona iktiran ettiğinde, onu idrak edebilmesi mümkün olur.⁷⁵

Burada İbn Sînâ gayrimaddiliğe, açık bir şekilde bizatihi kaim olma şartını ekler. Bizatihi kaim olma şartının önemi, böyle bir cevherin başka şeyleri kabul etme imkânına sahip olmasından kaynaklanır. Akletmek başka akledilirleri kabul etmek anlamına geldiği ve başka şeyi kabul etmek ancak bizatihi kaim cevherlerin özelliği olduğu için, dışarıda maddeyle akılda ise akılla kaim olan akledilirler başka akledilirleri kabul etme imkânından, yani akletme özelliğinden mahrumdurlar. Sonuç olarak onların akla geldiklerinde akılla özdeşleşip tıpkı onun gibi bir akleden olabilmeleri imkânsızdır.

Zati farkındalık idraki esnasındaki akıl-makul özdeşliğinin idrak esnekliği kriterine zarar verip vermediğiyle ilgili ikinci sorunun cevabı, İbn Sînâ'nın klasik psi-

73 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/19, 250,3.

74 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/19, 250,8-9.

75 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/20, 25-51.

koloji tarihi açısından atılmış en özgün adımlarından birinde bulunur: En iyi İbn Sînâ'nın “boşlukta uçan adam” istiaresinde anlatılan, aklın başka her türden idraki önceleyecek bir biçimde hiçbir bedensel idrak aracına ihtiyaç duymaksızın kendisini idraki olgusu.⁷⁶ İbn Sînâ'ya gelinceye değin tek boyutlu bir kendini-idrak teorisi mevcuttur. Bununla birlikte İbn Sînâ kendini-idrak olgusunu, nüvesini *eş-Şifâ/en-Nefs* ve *el-İşârât*'taki uçan adam istiaresinde bulunduğu halde *Ta'likât*'ta sistematize edilecek bir şekilde ikiye ayırır: Herhangi bir makul aracılığıyla gerçekleşmeyen ilksel ve zati farkındalık (*şu'ûr bi'z-zât*)⁷⁷ ve haricî makulleri aklettiğimizde aynı zamanda bir akleden olduğumuzu da akletmemiz anlamında ikincil ve arazi akletme (*şu'ûr bi'ş-şu'ûr*).⁷⁸ Bu ayırmada yeni olan şey insanın kendisini herhangi bir makulün dolayımı olmaksızın doğrudan idrak veya daha doğru bir tabirle fark edebileceğini savunması ve daha önce yapılmamış bir şekilde zati farkındalık ile kendini-akletme olgusunu birbirinden ayırmasıdır. Bu ayırım etrafında İbn Sînâ'ya göre birinci türden idrak söz konusu olduğunda bu idrakin öznesi ile nesnesi (*eş-şâ'ir ve'l-meş'ûr*) arasında özdeşlik (*hüviyye*) bulunur.⁷⁹ Burada kendi zatını idrak eden ile idrak edilen zat bir ve aynı şeydir, aralarında tam bir özdeşlik bulunur (= *ve emmâ'ş-şu'ûr bi'z-zât fe-inne'ş-şâ'ir bihâ hüve nefsu'z-zât, fe-hunâke hüviyyetün ve lâ gayriyyetün bi-vücühin mine'l-vücûh*).⁸⁰ Nefsin başka hiçbir makulle ilişki kurmaksızın doğrudan doğruya kendi kendisinin bilincinde olması, esasen nefsin var olması demektir. Onun var olması bilinç sahibi olması, bilinç sahibi olması ise var olmasıdır. Bu iki durum arasında hiçbir ayırım gözetilemez. İşte bu anlamıyla kendini-idrak bir idrakten çok, kendinin bilincinde ve farkında olma durumunu ifade eder ve burada özne ile nes-

76 Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, I/1 26-27, V/7 348-9; *el-İşârât*, III/1-7, 233-36.

77 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ed. Hasan Mecîd el-Ubeydî (Bağdat: Beytü'l-hikme, 2002), #71, #72, s. 125.

78 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, #36, 112,7. İbn Sînâ'da kendini idrakin bu iki boyutuyla ilgili olarak bkz. Michael Marmura, “Avicenna’s Flying Man in Context”, *The Monist* 69/3 (1986): 383-395; Deborah L. Black, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing That One Knows”, *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman, Tony Street ve Hassan Tahiri (Dordrecht: Springer, 2008), 63-87; Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Ahmed Alwishah, “Avicenna on self-cognition and self-awareness”, *Aristotle and The Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 143-163. İbn Sînâ'nın haricî herhangi bir makul dolayımında gerçekleşmeyen zati farkındalık idrakinin özellikle bazı Mu'tezilî kelimelerin, kendi varlığımıza ilişkin bilgilerimizi “zaruri bilgi” sınıfına dâhil eden tutumuyla ilişkisine dikkat çekilmelidir. Marmura daha önce bu ilişkiye vurguda bulunmuş ve İbn Sînâ'nın bu hususta Mu'ammer (ö. 215/830 ve Nazzâm (ö. 231/845 gibi kelimelerle ittifak ettiğini ve onlarla ihtilafının bizdeki idrak eden kuvvenin mahiyetiyle ilgili olduğunu söylemiştir. Bkz. Marmura, “Avicenna’s Flying Man in Context”, 383-84.

79 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 121.

80 İbn Sînâ, *Ta'likât*, 121,7-8. Aynı olgunun bu kez *ilm-ma'lûm* tabirleri etrafında anlatıldığı bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye fî tevhidihi te'âlâ ve sıfâtihi*, ed. S. Z. Abidin el-Müsâvi (Haydarabad: Dâru'l-me'ârifî'l-Osmaniyye, 1353), 8.

nenin tam özdeşliği anlamında ilksel, zati ve sayıca birlik olgusu müşahede edilir. İşte bu, güçlü ve tam özdeşlik veya *ittihat* durumudur. Bununla birlikte nefsin kendi zatına ilişkin idrakinin ikinci seviyesi, başka akledilirleri idrakle birlikte ortaya çıkar. Bu durumu İbn Sînâ şu şekilde ifade eder:

Biliyorsun ki bir şeyi akleden her şey fiile yakın bir kuvveyle kendisinin aklettiğini de akleder. Bu, onun kendi zatını akletmesidir. Dolayısıyla bir şeyi akledenin, kendi zatını da akletmesi gerekir (*fe-kullu mâ ya'kilu şey'en fe-lehû en ya'kila zâtehû*).⁸¹

Pasajda ifade edildiği üzere akıl herhangi bir makulü aklettiğinde aynı zamanda kendisinin onu aklettiğini de akleder. Bu insani düşünen öznenin her türden akletme fiiline eşlik eden katlanmış bilinç durumunun bir başka ifadesidir ve İbn Sînâ tarafından kendini akletme olarak adlandırılır. Kendi zatımıza yönelik bu ikinci idrak birincil, doğrudan ve zati değildir. Başka makulleri idrakimize bağlı olarak gerçekleşmesi anlamında ikincil, dolaylı ve arazidir.

Kendini-idrak ve akıl-makul özdeşliği sorununa bu iki ayrım etrafında baktığımız zaman, İbn Sînâ'nın akleden ve akledilen özdeşliğini dar anlamıyla birinci tür kendini-idrake hasrettiğini söyleyebiliriz. Bir başka deyişle İbn Sînâ akıl ve hariçten tecrit edilen makuller arasındaki özdeşlik tutumunu reddedip, reddettiği türden bir özdeşliğin ancak aklın kendi zatını dolaysız tasavvuru esnasında gerçekleşebileceğini söylediğinde kastettiği şey, aklın kendi zatına ilişkin birincil ve zati farkındalık idrakidir. Ayrıca İbn Sînâ'nın böylesi bir özdeşliğin ancak ayırık akılların kendi zatını idraki için geçerli olabileceğine dair *Havâşî*'deki sözleri, böyle bir özdeşliğin yönelimsel bir idrak, yani hariçten alınan bir mana üzerine gerçekleşen bir idrak aracılığıyla gerçekleşen türden bir özdeşlik olmadığını ispat eder. Zira ayırık akıllar kendilerini zatlarından ayrı bir makul üzerinden idrak etmezler. İnsani düşünen nefis açısından böyle bir idrake karşılık gelebilecek şey de herhangi bir akledilir dolayımında gerçekleşmeyen birincil ve zati farkındalık idrakimizdir. Esasen bu anlam derinleştirildiğinde, insani özümüzün bu içsel farkındalık veya bilinç halinde kendisini gösterdiği, ilahî varlıklara yaklaştığımız en temel durumun da her türden haricî nesneden bağımsız, hiçbir maddi organa ihtiyaç duymayan bu içsel farkındalık olduğu ortaya çıkar. Bahse konu özdeşliğin bu ilksel farkındalık idraki için geçerli olduğunun bir diğer göstergesi, yine *Havâşî*'deki metinde böyle bir idrakin "süreklî" (*dâimen*) olduğuna yapılan vurgudur. Zira İbn Sînâ ikinci türden ve dolaylı kendini-akletme olgusunda aklımızın kendisini daima akletmediğini, fakat zati far-

81 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/19, 250,2-3.

kındalık idraki söz konusu olduğunda nefsimizin daima kendi varlığının bilincinde olduğunu söyler (=ve *leyse aklunâ ya'kilu zâtehû dâimen bel nefsunâ dâimete'*ş-su'û-ri bi-vucûdihâ.⁸² Ayrım Aristoteles'te İbn Sînâ'da olduğu açıklıkla görülmediği için Aristoteles, *De Anima* 430a5'te kendi zatıyla özdeşse aklın niçin sürekli kendisini düşünmediğini sorma ihtiyacı hisseder. *De Anima*'da cevabı muğlak bırakıldığı düşünülen⁸³ bu soruya sonraki şârihler birbirinden farklı cevaplar getirmiştir. Nefsin maddi evrene düşüşünden kaynaklanan bir eksikliğe sahip olması⁸⁴ ya da başka şeyleri düşünürken kendisine sürekli dönme ihtiyacı hissetmeme dolayısıyla⁸⁵ sürekli kendini düşünmediği yönündeki gerekçeler bunlardan bazılarıdır. İbn Sînâ özdeşlik tutumunu atfettiği idrak durumunun bir elmayı akletme durumuna benzer şekilde kendi zatımızı makul hale getirerek onu idrak etme olmadığını, bunun yerine kendi bilinçli varlığının sürekli farkındalığı anlamına geldiğini söylediği için böylesi bir farkındalığı *daima* korunan bir şey görür. Zira bu farkındalık veya bilinç, bizim insani özümüzle özdeşdir.⁸⁶ Onun herhangi bir şekilde kesintiye uğraması, kendi düşünen özümüzün kesintiye uğraması anlamına gelir.

Peki bu ayrım idrak esnekliği meselesiyle ilgili nasıl bir çözüm getirir? Aslında getirdiği çözüm birinci türden farkındalık idrakinin özünde saklıdır. Bu idrak yukarıda geçtiği üzere bir elmayı akletme durumuna benzer şekilde belirli bir makulün sûri yapısını aklımıza alarak onunla özdeşleşme anlamına gelmez. Bunun yerine kendi varlığımıza ilişkin bir farkındalık idrakini ifade eder ve hiçbir şekilde yönelimsel olmadığı için bir makulün yapısıyla özdeşleşmekten de uzaktır. Ayrıca bu idrak akıl için kendisi ne ise o olması demektir. Akıl nefsin kendisiyle akledilirleri idrak kabiliyeti kazandığı bir güç olduğuna göre, onun böyle bir farkındalık idrakiy-le kendisi olması demek de işte bu gücü koruması anlamına gelir. Dolayısıyla böyle bir özdeşliğin ona kazandırdığı asıl şey, diğer akledilirleri idrakten uzaklaşma değil, bunun yerine bütün akledilirleri akletme yönündeki gücünü kesintisiz bir biçimde muhafaza etmektir.

82 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1423), #550, 185,17.

83 Aristotle, *De Anima Books II-III*, çev. ve notlandıran D. W. Hamlyn (Oxford: Clarendon Press, 2002), 139.

84 Simplicius (?), *On Aristotle's On the Soul* 3.1-5, 238,1-239,1.

85 Philoponus (?), *On Aristotle's On the Soul* 3.1-8, 528,11-25.

86 İbn Sînâ insan dışındaki diğer canlılarda böyle bir zati farkındalık özelliğinin bulunmadığını söyler. Çünkü onlarda idrak eden özne, idrak nesnesinin bir parçasıdır. Bir başka deyişle canlıda gayrimaddi bir nefis bulunmadığı için, onlarda idrak gücü maddi zatlarının bir parçasıdır. Bu da haricteki şeyleri idrak etmelerinden ayrı olarak aynı zamanda kendilerini idrak etmelerini sağlayacak bir katlanmış bilinç durumuna sahip olmalarına mâni olur. Bkz. *el-Mübâhasât*, #504 - #508, s. 186-7.

5. Zayıf İttihat Tutumu ve Akledilirlerin Gayrimaddi Temsili Olarak Akli İdrak

İbn Sînâ sayıca bir olma anlamında güçlü özdeşlik olgusunu zati farkındalık idrakine hasrettikten sonra, aklın hariçten tecrit ettiği makullerle ilişkisini zayıf ittihat tutumu olarak adlandırabileceğimiz gayrimaddi temsil fikriyle izah etmiştir. *el-Mübâhasât*'ta akli idrakin bir şeyin suretinin akılda husulü olmasını bir türlü anlayamadığımı söyleyen bir öğrencisine verdiği cevapta İbn Sînâ, akli idrakin bir şeyin gayrimaddi bir temsiline zihnimizde meydana gelmesi olduğunu şu şekilde tasrih eder:

[Soru] Ben idrakin, idrak edilenin suretinin idrak edende husulü (*husulü sûreti'l-mudrek fi'l-mudrik*) olmasını anlayamıyorum. Ve anlayış kıtlığım dolayısıyla, bunu evveli bir şekilde tasavvur da edemiyorum. (...)

[Cevap] Hakikati bende anlam olarak temsil edilmemiş hiçbir şeyi idrak edemem (*kullu mâ lem yetemessal li ma'nen hakikatühü fe-lestü udrikuhü*). Temessül eden şey ya varlığın kendisindedir ya da bendedir (*el-mumessalu immâ fi'l-vücûd immâ fiyye ene*). Şayet varlığın kendisinde olursa, mevcut olan her şey benim için temsil edilebilir hale gelir (*le-kâne kullu mevcûdin kad temesseltühü*) ve mevcut olmayan şeyleri de hiçbir şekilde idrak ve tasavvur edemem. Bu [şartlı] önermenin iki art bileşeni de imkânsızdır. Şu halde geriye şu sonuç kalır: Anlamı temsil olunan şey de hakikati temsil olunan şey de bendedir.⁸⁷

Bir şeyi idrak etmek için neden onun suretinin aklımızda meydana gelmesi gerektiğini anlamayan öğrencisine İbn Sînâ, bir şeyin hakikatının bizim zihnimizde gayrimaddi bir yolla temsil edilmediği sürece onu idrak edemeyeceğimizi söyleyerek cevap verir. Yine *el-Mübâhasât*'ta yer alan, aynı sorunla ilgili başka bir pasajda bu olgu akli idrakin zorunlu bir şartı olarak vaz edilir: "İdrak ettiğin her şeyin hakikati, onları zihinde idrak etmen bakımından, zorunlu olarak zihinde temsil edilir (=kullu mâ tudrikuhü fe-innehü haysü tudrikuhâ fi'z-zihni fe-hakikatühü mutemessiletün fi zihnike zarûreten)."⁸⁸ Peki bu temsil veya gayrimaddi örneğin gerçek yeri neresidir? Daha açık bir ifadeyle bu gayrimaddi örnek doğrudan doğruya varlıkta bulunup bizim aklımız sadece bunu almakla (*yalhizuhâ*) mı yetinir yoksa bu örnek bizim zihnimizde mi oluşur?⁸⁹ İbn Sînâ ikincisinin doğru olduğunu söyler. Zira bu anlamın varlığa ait olması halinde iki imkânsız sonuçla karşı karşıya kalırız: Mevcut her şeyin bizim için temsil edilebilir hale gelmesi ve mevcut olmayanların da temsil edilebilir olmaktan tamamen çıkması. Oysa her iki sonucun aksine mevcut olduğu halde bazı şeylerin temsiline sahip olamadığımız gibi, madum olduğu halde kimi şeylerin temsiline sahip olabiliyoruz. Bu da idrak ettiğimiz hakikatler ya

87 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, #545, s. 184.

88 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, #743, s. 246-247.

89 Sorunun bu şekilde vazı için bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, #743, s. 246-247.

da anlamların temsiline bizim zihnimize ait olduğunu gösterir. Pasaj bir yandan akli idrakin gayrimaddi bir temsil olduğu olgusunu tasrih ederken, diğer yandan bu temsiline yalnızca akli soyutlamayla meydana gelen bir şey olup dış varlıkta aranmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Pasajda dikkat çekilen bir diğer önemli husus, aklımızda temsil edilen şeyin bir anlam ya da hakikat olduğu şeklindeki ayırmadır. Şimdilik gayrimaddi temsiline ona sahip olan akılla ilişkisinin boyutları üzerinde duracak ve bu temsiline akılla değil de hariçteki kaynağıyla ilişkisini ele alacağımız ilerleyen satırlarda söz konusu ayrıma döneceğiz.

el-Mübâhasât' taki cevaptan ayrı olarak, akli idrakin bir temsil olduğu fikrinin ifade edildiği klasik pasaj *el-İşârât'* ta yer alır:

Şeyi idrak etmek, o şeyin hakikatının idrak eden nezdinde bir temsiline meydana gelmesidir (*mütemessiletin inde'l-müdrük*). İdrak eden, idrak edileni bu hakikat sayesinde müşahede eder.

Bu hakikat ya idrak edildiği esnada müdrükün dışındaki bir şeyin hakikatidir ve bu durumda harici varlıkta bilfiil varlığı bulunmayan bir şeyin hakikati olur. Bunun örneği geometrik şekillerin, hatta var olması mümkün olmayan ve kesinlikle tahakkuk etmeyip geometride varsayılan kurgusal şeylerin çoğudur. Ya da şeyin hakikatının müdrükün zatında ondan farklı olmayacak bir şekilde irtisam eden misalidir (*ev tekânu misâlu hakikatihî murtesimen fi zati'l-mudriki gayre mübainin lehu*). Geriye kalan budur.⁹⁰

Pasajın sonunda temsili açıklamak üzere kullanılan *irtisâm* İbn Sînâ tarafından başka yerlerde akli idraki tanımlamak üzere tek başına da kullanılır:

İlk'in şeyleri idraki kendi zati içinde gerçekleşir. Sonraki akıllar da onun aydınlatmasıyla öyle idrak eder. Bu ikisinden sonra gelen nefsanî idrakler farklı ilkeler ve nispetlere göre akli tabiatlardan alınan nakışlar ve resimlerdir (*el-idrâkâtü'n-nefsânîyye elleti hiye nakşun ve resmun an tâbi'in akliyyin mütebeddidü'l-mebâdi ve'l-menâsib*).⁹¹

Akledilirin akledende bir benzerinin (*misâl*) veya görüntüsünün (*resm*) meydana gelmesi, esasen bizim aklımızın bu akledilene *iktiran* etmesi veya bitişmesiyle mümkün hale gelir:

Akledilen her şey mahiyeti gereği başka bir akledilire bitişir (*tukârin*). Böyle bir şeyin aynı zamanda başka bir akledilire birlikte akledilebilmesinin sebebi budur. Şu halde kuşku yok ki, akleden güç bu şeyi ancak bitişme yoluyla akleder (*ve innemâ ta'ki-luhû'l-kuvvetü'l-âkiletü bi'l-mukâreneti lâ mahâlete*).⁹²

90 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/7, 237,8-14.

91 İbn Sînâ, *el-İşârât*, VII/16, 328,13-329,2.

92 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/XIX, 250,4-5.

el-İşârât'taki bu pasaj esasında her akledenin aynı zamanda makul olduğu yönündeki, aşağıda ele alacağımız, temel bir ilkeyi ispatı amaçlar. Şimdilik burada bizim için önemli olan İbn Sînâ'nın *iktiran* tabirini akletmenin mahiyetini açıklamak üzere kullanmış olmasıdır. Buna göre İbn Sînâ bir şey akledilirse onun aynı zamanda başka bir akledilire *iktiran* edebileceğini söyler. Burada *iktiran* etmek bir akledirin diğer akledire bitişerek onu idrak etmesi demektir. Dolayısıyla bu cümle, bir şey akledilirse başka bir aklediri akledebilir şeklinde okunur. Zaten ileride İbn Sînâ akleden gücün bir şeyi ancak *mukarenet* yoluyla akledebileceğini daha açık bir şekilde vurgular.

Burada verdiğimiz birkaç örnek üzerinden görüldüğü üzere *iktiran*, *temessül*, *irtisâm*, *husûl* ve benzeri ifadeler İbn Sînâ tarafından aynı olguyu, yani akli idraki izah sadedinde kullanılan aşağı yukarı aynı anlamlı terimlerdir. Terimlerin anlattığı şey, haricî makullere ilişkin idrak söz konusu olduğunda, dıştaki maddi suretlerin maddelerinden soyutlanarak (*tecrîd*) akıl tarafından alımlanması (*kabûl*), bu alımlama sayesinde söz konusu makullerle aklımızın bitişmesi (*iktirân*), bitişmeyle birlikte bizim aklımızda dıştaki suretlerin gayrimaddi bir benzerinin veya görüntüsünün (*misâl*, *resm*) meydana gelmesidir (*husûl*). Böylece söz konusu terimler aynı olgunun çeşitli aşamalarına nispetle verilen farklı adlar olarak kendisini gösterir. İbn Sînâ *Havâşî*'de haricî makullere nispetle *ittihadı* burada tasvir edilen gayrimaddi alımlama olgusuyla özdeşleştirmişti. Dolayısıyla akledilirlerin akılda gayrimaddi bir temsilinin meydana gelmesini, *Havâşî*'de tasrih edildiği haliyle bir tür *ittihat* olarak anlayabiliriz. Bunu *ittihat* veya "bir hale gelme" olarak anlayacaksa aklın makulüyle bir hale gelmesinin (*müttehid*) ve makulün akılla birleşmesi sonucu husule gelen gayrı maddî *benzer* ya da *anlam* ile dıştaki şey arasındaki birliğin mahiyeti nedir? Sorulardan ilki makul zihne nispetle, ikincisi ise haricîteki kaynağına nispetle nasıl bir birlik elde ettiğiyle ilgilidir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/Kitâbu'n-Nefs* ve *el-İşârât*'ta "bir şeyin başka bir şey olması" ifadesinden anlaşılabilir olacak anlamları sıralamış ve nefsin akledilirlerle birliğinin ne bir suretin maddeyle birleşerek üçüncü bir şey meydana getirmesi anlamında oluşa ne de iki şeyden birinin birleşme esnasında kendi zatını yitirerek tamamen diğeri olmasına benzemediğini, aksine nefsin kendi cevherini koruyarak birleştiği şey sayesinde bir hal değişimi geçirmesi olduğunu ifade etmişti.⁹³ Bunun ne tür bir birlik

93 İbn Sînâ'nın konuyla ilgili olarak *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'deki açıklamaları da aynı istikamettedir. Bkz. İbn Sînâ, "el-Hikmetü'l-meşrikiyye", "İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Maşrikiyye* Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi", Ahmet Özcan (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993), 200-201.

olduğu sorusunun cevabı, İbn Sînâ'nın birlik türlerini incelediği *eş-Şifâ/İlâhiyyât* 5.7'de bulunabilir. Burada İbn Sînâ birlik sahibi şeyleri tasnif eder. Bunlardan ilki bir şeyin diğeriyle birleşip ikisine de benzemeyen üçüncü bir şey meydana getirmesi anlamında bir cevherin meydana gelmesidir. İkincisi var olmak için biri diğerine muhtaç olmayan iki şeyin birleşerek terkip veya hal değişimi yoluyla tek bir şey ortaya çıkarmasıdır ki, niteliklerin karışımıyla meydana gelen mizaç buna örnek verilebilir. Üçüncüsü ancak kendisine eklendiği veya yerleştiği bilfiil bir varolanla bilfiillik kazanan arazların konularıyla birliğidir ki, cismin beyazla birliği buna örnek verilebilir.⁹⁴ Aklın akledilirle ilişkisinin birincisine benzemediği söylenmişti. Mizaçların oluşumunu örnekleyebilecek ikinci türden birlikle de benzerliği bulunmayan bu ilişki, en çok üçüncü tür birliğe benzer. Buradaki benzerliği mümkün kılan unsurlar şunlardır: Akleden nefis kendine özgü mutlak bilkuvveliği içerisinde özü itibarıyla mevcuttur, akledilirler ona hariçten gelir ve onunla birleştiklerinde kendileri bilfiilliklerini kazanır ancak aklın kendi özünde bir değişikliğe neden olmazlar. Bu haliyle söz konusu birlik, arazi birliği örnekler. Zaten bu nedenle İbn Sînâ akledilirlerin akılda araz olarak bulunduğunu söyleyecek ve buradan bilginin araz olduğu sonucuna varacaktır.⁹⁵ Her ne kadar yerleşen-yerleşilen ilişkisi bakımından bu birlik arazi birliği örneklese de aklın kendisine yerleştiği şeyle ilişkisinin boyutu bir niteliğin kazanılıp diğerinin yitirilmesi anlamında değişim değil, bir nitelik kaybetmeden yenisini kazanma anlamında yetkinleşmedir (*istikmâl*).⁹⁶ Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre akıl ve makul arasında, yetkinleşme ile neticelenen bir arazi birlik bulunur. Bu olgu birlik olarak yorumlanabilse bile, aklın zâtî farkındalık idrakinde elde ettiği sayıca ve güçlü birliğe nispetle zayıf bir birliği yansıtır.

Peki akla nispetle arazi ve zayıf bir birlik elde eden makul, hariçteki kaynağına nispetle ne tür bir birliğe sahiptir? Hariçten aldığımız şey bir temsildir, fakat bu temsil dıştaki şeyi ne ölçüde yansıtır? Bu sorulara üç seviyede cevap verilebilir. İlk olarak İbn Sînâ hem *el-Mübâhasât* he de *İşârât*'tan aktardığımız pasajlarda açık bir şekilde ifade edildiği üzere, bizim zihnimizdeki şeyin dışta bulunan hakikatin kendisi olduğunu söyler. Bu hakikatle bizim zihnimizdeki temsilin tek farkı, varlık tarzı farklılığıdır. Bu, İbn Sînâ'nın haricî makullerin idrakıyla ilgili yönelimsel (*intentional*) bir idrak fikrine sahip olmadığını gösterir. İbn Sînâ'ya göre Aristote-

94 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, #501-504

95 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, nşr. G. Kanavâti, S. Zâyed (Kahire, 1960), 140-145; krş. *eş-Şifâ/Metafizik 1*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 126-130.

96 İbn Sînâ, *Havâşî alâ Kitâbi'n-nefs*, 104,7-9; İbn Sînâ'nın bu şekildeki yetkinleşme tanımı için bkz. *eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'i*, nşr. S. Zâyed (Kahire, 1983), 17,4-12.

les'in savunduğu üzere hariçte bilkuvve bulunan, fakat bizim aklımızca bilfiil hale getirilen bir anlamı idrak etmeyiz; idrak ettiğimiz şey doğrudan doğruya hariçte bilfiil bulunan hakikattir. Birinci durumda hariçteki maddi suret ile bizim zihnimizdeki akledilir suret birbirinden açıkça ayrılır. Bizim idrakimize konu olan şey dıştaki bilfiil maddi suret değil, dışta bilkuvve bulunan ama bizim zihnimizde bilfiil hale gelen gayrimaddi surettir. Nasıl ki duyu rengi idrak ettiğinde onun idrak nesnesi bizatihi dıştaki renk değil duyunun soyutladığı gayrimaddi bir anlam oluyor ve bunu idrak ederek onunla özdeşleşiyorsa, aklın idrak ettiği şey de dıştaki maddi suret değil ondan soyutlanan bir anlamdır ve akıl o anlamla özdeşleşir. Buna mukabil İbn Sînâ'ya göre bizim bildiğimiz şey maddede tahakkuk etmiş bilfiil suretten başka bir şey değildir. Sözelimi insanı bilmek, onun maddede tahakkuk etmiş hakikatini bilmektir. Dolayısıyla İbn Sînâ'da akli idrak hariçteki maddi varlıklara nispetle yönelimsel olmayıp, doğrudan doğruya hakikatin temsili fikrine dayanır. İkinci olarak, bizde temsil olunan bu hakikat *el-İşârât*'taki akli idrak tanımında geçtiği haliyle "idrak edenin zatında o hakikatten farklı olmayacak bir şekilde (*gayre mubâinin lehû*) irtisam eder."⁹⁷ Buna göre bizim aklımızda gayrimaddi bir örneği meydana gelen şey dıştaki hakikatin kendisidir. Bu örnek dışta tahakkuk edecek olursa, dıştaki hakikatin ta kendisi olur. Bir başka deyişle, zihindeki temsiller ile dıştaki karşılıkları arasında epistemolojik açıdan tam bir ittihat vardır.⁹⁸ Buna göre temsiller zihinle arazi, dıştaki karşılıklarıyla zati bir ilişkiye sahiptir. Ne var ki İbn Sînâ'ya göre zihnimizde bulunan her türden makulün, kendisine nispet edildiği şeyle böyle bir ilişkisinin bulunduğunu söylemek mümkün değildir, çünkü makullerin karşılık geldiği mevcutlar tamamen aynı türden olmadığı gibi bildiğimiz şeyler de sadece mevcutlar değildir. Bu ilke etrafında İbn Sînâ makulleri, ancak bir aklın onları tecridiyle makul hale gelen ve herhangi bir akleden onları tecrit etmesi de kendinde ve kendileri için makul olan şeyler olmak üzere ikiye ayırır. Birinciler maddi akledilirlere, ikinciler ise ayrı akledilirlere karşılık gelir. Akıl maddi akledilirlere maddelerinden tecrit eder ve onların gayrimaddi bir temsiline sahip olur. Bu gayrimaddi temsil, bizi dıştaki nesnenin zatının olduğu gibi akla alınması anlamındaki bir imkânsızlıktan korur. Ancak ayrı akıllar kendilerinden tecrit edilecekleri bir maddeye sahip değildir. Dolayısıyla onların hakikatinin bizde temsil edildiğini ve bu temsille onların hakikatinin özdeş olduğunu söylersek, zaten mücerret bu varlıkların olduğu gibi aklımızda bulunduğunu kabul etmek zorunda kalırız. İbn Sînâ'ya göre bu imkânsızdır, çünkü:

97 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/7, 237,8-14.

98 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 239,2-240,17; *krş. eş-Şifâ/Metafizik 1*, 212,1-213,20.

Şayet “onların bilgisi her açıdan onların kendisidir veya onların benzeridir” ya da “onların bizdeki bilgisinin varolması için zatlarının nefste varolmasına gerek vardır” demiş olsaydık, kuşkusuz bunu imkânsız sayardık. Çünkü onların zâtı ayrıktır ve zatlarının kendisi insan nefsi için bir surete dönüşmez. Eğer dönüşseydi o zaman nefste her şeyin sureti bulunmuş ve nefs her şeyi bilfiil öğrenmiş olurdu. Ayrıca onlar tek bir nefis için suret haline gelirlerdi ve diğer nefisler onun bilgisinden bir şeye sahip olmadan kalırlardı, çünkü onlara yalnızca bir nefis sahip olmuş olurdu. (...)

O halde insan akıllarında o şeylerin zatları değil mahiyetlerinin anlamları meydana gelmektedir (*fe-izen tilke'l-eşyâu innemâ tahsulu fi'l-ukûli'l-beşeriyyeti ma'âni mâhiyyâtihâ lâ zevâtihâ*).⁹⁹

Pasajdan açıkça anlaşılacağı üzere İbn Sînâ bizim zihnimizde ayrık akılların hakikatlerinin değil, anlamlarının bir temsili bulunduğunu savunur. Böylece İbn Sînâ yukarıdaki *Mübâhasât* pasajının sonunda da vurguladığı gibi, temsili ikiye ayırır: Hakikatlerin ve anlamların temsili veya bir başka deyişle yönelimsel ve yönelimsel olmayan temsil. İbn Sînâ'ya göre ayrık akılların da tıpkı maddi akledilirlerde olduğu gibi hakikatlerinin bizde temsil edilmesi durumunda, bu durum tıpkı makullerle güçlü özdeşliğin doğurduğu türden imkânsızlıklara yol açar. Bu nedenle bizde onların etkisiyle aklımızda oluşan manevi bir eser bulunur ve bu eser yoluyla onları *temessül*, yani idrak ederiz.¹⁰⁰

İbn Sînâ Temsil Görüşünde Tutarlı Mı?

İbn Sînâ'nın eleştirdiği özdeşlik yaklaşımının yerine ikame ettiği temsil görüşü eserleri boyunca büyük ölçüde tutarlı bir şekilde savunulmuştur. Bununla birlikte erken dönem eserleri *Makâle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihtisâr* ve *el-Mebde' ve'l-me'âd* bu hususta bir istisna sayılır.¹⁰¹ Yazdığı ilk eser sayılan *Makâle fi'n-nefs*'te bilfiil aklın akledilirlerin suretlerinden başka bir şey olmadığını (= *el-aklu bi'l-fi'l leyse illâ suveru'l-ma'külât*) söyleyen İbn Sînâ¹⁰² *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da aklın bilfiilliğinin bilkuvve akılla akledilirin, ikisi arasında hiçbir ayrılık kalmayacak şekilde ittihadı anlamına geldiğini savunur.¹⁰³ Daha sonra *el-İşârât şârihi* Fahreddin er-Râzi'nin dikkat çekti-

99 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 142,12-17; 143,5; krş. *eş-Şifâ/Metafizik 1*, 128,20-28; 129.

100 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 143,9-144,6; krş. *eş-Şifâ/Metafizik*, 129,11-31.

101 Biri 389/999'a kadar olan evreyi kapsayan erken döneme, diğeri 418/1027'ye kadar olan evreyi kapsayan geçiş dönemine ait bu iki eserin İbn Sînâ külliyatı kronolojisindeki yeri için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 2014), 165.

102 İbn Sînâ, “Makâle fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihtisâr (mehbas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye)”, *Ahvâlu'n-nefs*, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Dâru ihyâi kutubi'l-arabiyye, 1953), 170.

103 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 6-8.

ği¹⁰⁴ ve ona cevap verirken Nasîrüddin et-Tûsî'nin de kabul ettiği üzere¹⁰⁵ *el-Mebde'*de savunulan özdeşlik yaklaşımı, İbn Sînâ'nın sonraki eserlerine zıt bir karaktere sahiptir. Burada İbn Sînâ akıl-akledilir ilişkisini hilomorfik cevher teorisi etrafında tahlil eder ve şöyle bir *aporia* gündeme getirir:

i. Madde suretten zat itibariyle ayrı olup suret onunla birleştiğinde maddede yeni ve üçüncü bir suret meydana getirir.

ii. Şayet bilkuvve akıl zatı itibariyle suretten ayrı olursa, suretin onunla birleşmesinden tıpkı maddede olduğu gibi yeni ve üçüncü bir suret meydana gelir.

iii. Ancak akledirin bilkuvve akılla birleşerek onu bilfiil hale getirmesi, cisimlerin maddelerinin suretlerinden ayrı olması ve sonra suretin onunla birleşip bilfiil hale getirmesi şeklinde gerçekleşmez (*lâ bi-enne'l-akle bi'l-kuvve yekûnu munfasilen anhâ infisâle mâddeti'l-ecsâmi an sûretihâ*).

iv. Bilkuvve akıl ve akledilir suret, madde ve suret arasındaki ilişkide olduğu üzere, zat bakımından ayrı olur ve bu ilişkiden üçüncü bir akledilir suret meydana gelirse (=fe-in kâne munfasilen bi'z-zât anhâ ve ya'kiluhâ kâne yenâlu minhâ sûreten uhrâ ma'kületen); bu yeni suretin bilkuvve aklın zatıyla ilişkisi nedir diye sordumuzda, onun da birinci suret gibi bilkuvve akılla birleştiğinde kendisinden başka yeni bir suret meydana getirdiğini söylemek durumunda kalırız. Bu durum meydana gelen her yeni suret için sorulur ve hiçbir şekilde ilk suret ile maddenin ilişkisini açıklayamayacağımız bir biçimde yeni suretler sonsuza kadar devam eder.¹⁰⁶

İbn Sînâ bu sonsuz geriye gidiş durumundan kurtulmak üzere üç alternatif ileri sürer. Buna göre bilfiil akıl dediğimiz şey ya akledilir suretin kendisidir ya bilkuvve akıl için bir suretin husule gelmesidir ya da bilkuvve akıl ile suretin toplamıdır. Her üç alternatifi de eleyen İbn Sînâ çözüm olarak dördüncü bir seçenek gündeme getirir ve akıl-makul ilişkisinin hakiki doğasını şöyle belirler:

Akli suretin bilkuvve akla nispeti tabii suretin heyûlâya nispeti gibi değildir. Bunun aksine, akli suret bilkuvve akla yerleştiğinde o ikisinin zatı ittihat eder ve tek bir şey haline gelirler. Bu esnada zat bakımından birbirinden ayrı bir kabul edici bir de kabul edilen bulunmaz ve böylece hakiki anlamda bilfiil akıl mücerret makul suretin ta kendisi olur (=bel hiye izâ halleti'l-akle bi'l-kuvve ittehadâ zâtâhumâ şey'en vâhiden, fe-lem yekun kâbilun ve makbûlun mütemeyyizeyi'z-zâti fe-yekûnu'l-aklu bi'l-fi'l bi'l-hakikati hiye's-sûrete'l-muceredete'l-ma'küle).¹⁰⁷

104 Fahreddin er-Râzi, *Şerhu'l-İşârât II*, nşr. Ali Rıza Necefzâde (Tahrân, 1383), 530.

105 Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât III*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1960), 268.

106 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 7,15-19.

107 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 9,21-10,1.

Nihai seçenek akıl ve akledilir arasında “zat bakımından hiçbir ayrılık olmayacak şekilde” ikisinin bir şey hale gelmesidir. Şimdi İbn Sînâ'yı bu *aporiaya* iten ve böyle bir neticeye ulaşmasına sebep olan durumu daha yakından tahlil edelim.

İbn Sînâ'nın kendisinden kaçmak istediği zorluk şudur: Akıl ve akledilir arasındaki ilişki madde ve suret arasındaki ilişki gibi olmamalıdır, çünkü böyle olması ikisi arasındaki ilişkiyi cevheri terkip ilişkisine dönüştürerek ikisinin birliğinden üçüncü bir şeyin meydana gelmesine yol açar. Bu durum hem vakıya aykırıdır hem de akıl-makul ilişkisini izahta bir tür sonsuz geriye gediş durumu yaratır. Peki madde-suret ilişkisinin, akıl-makul ilişkisi açısından kabul edemeyeceğimiz şekilde, üçüncü bir şeyi meydana getiren doğası nedir? Pasajda İbn Sînâ bu kabul edilmez sonucu doğuran durumu kabaca şöyle tespit eder: İlişkiye geçen iki şeyin zat bakımından ayrı olması. Buna göre iki şey zat bakımından ayrı olup alınan suretin o şeyi bilfiil hale getirdiğini söylediğimizde, bu olgunun paradigmatik örneği olarak karşımıza madde ve suret arasındaki cevheri terkip ilişkisi çıkar. Şayet iki şey zat bakımından ayrı olup alınan bir suret o şeyi bilfiil hale getirmiyorsa, bu ilişkinin adı da arazi birliktir.¹⁰⁸ Akıl ve akledilir arasında, akledirin bilkuvve aklı bilfiil hale getirmesi şeklinde bir ilişki olduğu verili kabul edildiğinden ikinci durum bu ilişkiye uygulanamaz. Dolayısıyla bu ilişki “konunun aldığı suretle bilfiil hale gelmesi” açısından arazi değil cevheri terkip ilişkisine benzer. Öte taraftan akıl-makul ilişkisini, cevherî terkinin “konu ve suretin zat bakımından ayrı olması” şeklindeki birinci boyutuna da benzer kabul edersek işte o zaman kabul edilemez sonuçla karşılaşırız. Bu durumda soruyu şöyle sorabiliriz: Madde ve suret arasında birinin diğerini bilfiil hale getirip üçüncü bir şey meydana getirmesini mümkün kılacak zati ayrılık (*el-in-fisâl bi'z-zât*) nedir? Zira İbn Sînâ asıl sorunun, akledilire nispetle aklın da böyle bir zâtî ayrılığa sahip olduğunda ortaya çıkacağını söylemektedir.

Öncelikle şu hususu tasrih etmeliyiz: İbn Sînâ'nın madde suret ilişkisine atfettiği zati ayrılık, maddenin suretten bağımsız bir şekilde “bu” diye işaret edebileceğimiz bağımsız bir varlığa sahip olduğu anlamına gelmez. Şayet böyle belirli bir varlığa sahip olsaydı, ona bitişen şeyle bilfiil hale gediği söylenemez ve ona yüklenen şeylerin tamamı araza dönüşürdü. Bu nedenle maddenin suretten ayrılığı, ondan bağımsız ayrı bir varlığa sahip olmasından ziyade “suretin ona dışarıdan gelerek onun bir parçası olmaksızın bilfiil hale getirmesi” anlamına gelir. Madde suretin dışarıdan gelmesini mümkün kılacak bir ayrılığa sahip olduğu için cevheri terkip esnasında etkisiz eleman rolü üstlenmez. Bu nedenle madde-suret ilişkisi, maddenin

108 İbn Sînâ'da konu-suret ilişkisinin cevherî ve arazi boyutları için bkz. İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 162-182.

gelen suretin ta kendisi haline geldiği bir ittihat değildir. Madde cevheri terkipte rol üstlenir; hem gelen suretle dönüşür hem de onu dönüştürür. Bunun neticesinde ortaya hem maddeden hem de suretten farklı üçüncü bir şey çıkar: Bileşimin maddi sureti.¹⁰⁹ Maddenin bu anlamıyla ayrılığı cevheri terkip teorisi açısından hayati önem taşır ve bileşim öncesindeki kabil madde İbn Sînâ tarafından haricî illetler kategorisine dâhil edilir.¹¹⁰ İbn Sînâ aklın da böyle bir zati ayrılığa sahip olması ve bu özelliğiyle akli idrakte rol alması durumunda, onunla akledilir arasındaki ilişkinin cevheri terkip ilişkisine dönüşme tehlikesi taşıdığını kabul eder. Bu çerçevede akletme olgusunun özünü, aklın kendi cevherini ancak ona gelen akledilirle birleşerek kazanması oluşturur. Bu birleşme esnasında kabil ve makbul ayrımı ortadan kalkarak akıl akledilirin ta kendisini haline gelerek onunla ittihat eder. Sonuç olarak cevheri terkinin özünü, tabii bir suretin hariçten gelip her şeye *dönüşebilme* gücüne sahip bir konuyla birleşerek ikisinin dönüşümü neticesinde üçüncü bir şey oluşması; aklın bilfiilliliğinin özünü ise akledilir bir suretin her bilkuvve her şey *olabilme* gücüne sahip bir şeyle birleşerek onunla bir olması teşkil eder.

Bu analizden anlaşılan o ki İbn Sînâ cevheri terkip tehlikesinden kaçabilmenin tek yolunu aklın makulden zati herhangi bir ayrılığa (*el-infisâl bi'z-zât*) sahip olmadığını kabul etmekte bulur. Şayet İbn Sînâ'yı sistematik bir şekilde okuyacak ve herhangi bir soruna ulaştığı çözümü bütün eserlerinde tekrar eden bir düşünür olarak görürsek, bu neticeye aykırı her türlü çözümü çelişki olarak görme eğilimine gireriz. Ancak İbn Sînâ külliyyatını aynı zamanda sorular üzerinden üzerinden takip etmemize fırsat verecek şekilde *aporetik* bir biçimde okumayı denersek; bu kez İbn Sînâ, aklındaki belirli bir soruna kitapları boyunca çözümler arayan ve bulduğu çözümleri geliştiren bir filozof olarak görünür. *Aporetik* bir okumayla *el-Mebde' ve'l-me'âd'a* yaklaşıp buradaki çözümünü diğer eserlerindeki çözümlerle karşılaştırdığımızda, aynı soruna yeni ayrımlar aracılığıyla başka bir çözümün getirildiğini görebiliriz. Şöyle ki *el-Mebde' ve'l-me'âd'a* İbn Sînâ'yı özdeşlik tutumuna sevk eden şey, bilkuvve aklın akledilir suretten bağımsız bir hüviyete sahip olamaması idi. Böyle olduğunda akledilir suretin bilkuvve akli bilfiil hale getirmesi, suret-madde ilişkisiyle aynı istikamette okunuyordu. İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-me'âd'a*dan sonraki eseri *el-Hidâye'de* bu konuya dönmez, ancak sonraki eseri olan *eş-Şifâ/en-Nefs'te* aynı meseleyi yeniden ele alır. Bununla birlikte *eş-Şifâ/en-Nefs, el-Mebde' ve'l-me'âd'a*da bulunmayan bir ayrıma sahiptir: Nefsin herhangi bir aklediliri akletmesi öncesinde sahip olduğu “zati farkındalık idraki (*eş-su'ûr bi'n-nefs*)” ve akledilirler aracılığıyla

109 İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 174-182, 420-427.

110 İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 310-316.

kendisini akletmesiyle birlikte ortaya çıkan “zati taakkülü”. Yukarıdaki satırlarda ele aldığımız bu ayrımın ilk kısmı, nefsin zati birliği ve bağımsızlığını sağlama hususunda oldukça önemli bir yöne sahiptir. Önce *eş-Şifâ/en-Nefs*'te ve daha sonra *el-İşârât*'ta “aslı insan” örneğiyle işaret edilen bu ilksel zati farkındalık idraki,¹¹¹ *et-Ta'likât ve Mübâhasât*'ta diğer her türden bilişsel edimimiz için bir temel oluşturacak şekilde sistematize edilmiştir.¹¹² İbn Sînâ bu ilksel zati farkındalık idraki ile herhangi bir aklediliri almadan önce bilkuvve aklın zati bir bağımsızlığa sahip olduğunu ve bütün idrak süreçleri boyunca bu bağımsızlığını koruduğunu ispat etme imkânı yakalar. Bilkuvve akıl bir kez zati bağımsızlığa sahip bir cevher olarak vaz edilince, akledilirler hariçten gelerek ona yerleşen anlamlara dönüşür. Böylece İbn Sînâ akıl-makul ilişkisini, akledilirin “hariçten gelip bilkuvve her şey olabilme gücüne sahip bir şeyle birleşerek onunla bir olması” şeklinde değil “hariçten gelip bilkuvve her şeyi temsil etme gücüne sahip bir şeye bitişerek ona yerleşmesi” şeklinde tasavvur eder. Bu tasavvurun doğal neticesi, bilginin bulunduğu kurulu özneye nispetle araz haline gelmesidir. İbn Sînâ *eş-Şifâ* sonrasındaki eserlerde tutarlı bir şekilde bu düşünceyi savunur ve bir daha *el-Mebde*'deki görüşe dönmez. Bunun en bariz göstergelerinden biri, *el-Mebde*'de zorunlu varlıktaki akıl-akleden-akledilen özdeşliğinin kanıtlarından biri olarak kullanılan insani düşünen öznenin hariçten tecrit ettiği makulle ittihadı fikrinin, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ın aynı başlıklı bölümünde terk edilerek burada istikmal görüşüne geçilmiş olmasıdır.¹¹³ Daha da önemlisi, *el-Mebde*' sonrasında telif edilen *er-Risâletü'l-arşîyye* ve *en-Necât* gibi eserlerde zorunlu varlıktaki akıl-akleden-akledilen özdeşliğini kanıtlama sadedinde insani öznedeki akıl-makul özdeşliğini örnek vermek istediğinde, İbn Sînâ, insanın hariçten tecrit ettiği makullerle özdeşliğini değil kendini akletme esnasında kendi zatiyla özdeş olmasını misal olarak alır.¹¹⁴ Bununla birlikte *el-Mebde*' sonrası İbn Sînâ külliyyatı içerisinde ilk bakışta bu tutarlılığı zedeler gibi görünen bazı pasajlar da bulunur. *eş-Şifâ/İlâhiyyât IX/7*'deki *meâd* faslıyla ilgili bölümde yer alan ve daha sonra *Ahvâlü'n-nefs*'te tekrar edilen, insan nefsinin nihai yetkinliğiyle ilgili ifadeler bu çerçevede değerlendirilebilir.¹¹⁵ Burada İbn Sînâ düşünen nefse özgü yetkinliği tasvir ederken şu ifadelere yer verir: (i) âlemin suretinin, akledilir nizamın ve âleme feyezân etmiş iyiliğin onda irtisâm etmesiyle birlikte nefsin akli bir âlem haline gelmesi (*en-tasîre âlemen akliyyen murtesemen fihâ sûrete'l-kull*); (ii) varlığın sûri yapısının

111 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, 26-27; *el-İşârât*, III/1-7, 233-236.

112 Bkz. Black, “Avicenna on Self-Awareness and Self-Knowledge”, 65.

113 Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 356,16-357,2; krş. İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 102,3-10.

114 İbn Sînâ, *en-Necât*, ed. Macid Fahri (Beyrut, 1982), 280-281; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 8.

115 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 425,15-426,10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 172; krş. *Ahvâlü'n-nefs*, 130,9-131,3.

onda toplanması (*hattâ testevfiye fi nefsihâ hey'ete'l-vücûdi kullihî*); (iii) nihayet bu sayede nefsin mevcutlar âleminin tamamına eşit bir akledilir âleme dönüşmesi (*fe-tenkalibe âlemen ma'kûlen muvâziyen li'l-âlemi kullihî*); (iv) onunla ittihat etmesi; (v) onun misali ve şeklinin onda intikaş etmesi; (vi) onun yoluna katılıp onun cevheriyle suretlenmesi (*muttehideten bihi ve muntekişaten bi-misâlihî ve hey'etihî ve munharitaten fi silkihî ve sâiraten min cevherihî*).¹¹⁶ Nefsin akli bir âlem haline gelmesi veya nefsin akledilir âleme eşit bir akledilir âleme dönüşmesi yönündeki ifadeler, Aristoteles'in *De Anima* 3.8, 431b20-24'te duyusal ve akli idrakin duyulur ve akledilir şeylerle paralel olduğunu dikkate alarak nefsin bir yönüyle mevcut tüm şeyler olduğunu söylemesine benzer şekilde, akli idrakin akledilir her şeyi idrak edebileceğini ve bu idrak tamamlandığında bizim aklımızda husule gelen akledilir suretlerin dıştaki maddi suretlere eş bir akledilir suretler âlemi meydana getireceğini anlatır. Dahası İbn Sînâ'ya göre bu sonuç âlemin suretinin akılda *irtisâm* etmesiyle gerçekleşir, dolayısıyla irtisam vurgusu daha baştan özdeşlik tutumunu dışta bırakır. Bunun ardından kullanılan ittihat tabiri, bununla zayıf ittihadın kastedildiğini vurgulayacak şekilde hakikatlerin akledilir bir misalinin akılda nakşolmasına yapılan vurguyla açıklanır. Aklın akledilir suretlerin yoluna katılıp onların cevheriyle suretlenmesi ise bizatihi akledilir olan aklın varlıkça akledilirlerle aynı ontolojik yapıya sahip olması ve akledilirlerle dair artan idrakinin kendi akledilir varlığının sürekli artan bilfiilliyini doğurduğunu ifade eder. Pasajın devamında İbn Sînâ, yukarıdaki türden bir bilfiillilik esnasında akıl, akleden ve akledilenin bir olduğu ya da bire yakın hale geldiğini (*ev karibun mine'l-vâhid*) söyleyerek, gayrimaddi aklın yine gayrimaddi hale gelmiş akledilirle bitişmesinin (*el-vusûl*), maddî yüzeylerin bitişmesiyle karşılaştırılmayacak şekilde aynı varlık tarzını elde etmesi anlamına geldiğini vurgulamayı amaçlar. Bununla birlikte bunların sayıca bir hale gelebileceği yönündeki imayı engellemek için "bire yakın" ifadesini eklemeyi gerekli görür. Aynı tutum *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ın sekizinci makalesinin yedinci faslında da görülür. Burada İbn Sînâ duyusal idrak esnasında gerçekleşen tecrit ile akli idrak esnasında gerçekleşen tecrit seviyelerini mukayese eder ve akli tecridin duyusal tecritle mukayese kabul etmeyecek derecede güçlü olduğuna yönelik geleneksel vurguyu devam ettirerek aklın akledilirlerle "birleşerek, **bir yönden** onun ta kendisi haline geldiği ve onun geçici tarafını değil kühünü idrak ettiğini" söyler.¹¹⁷ Buradaki karşılaştırma, *De Anima* ve şerhlerinden İbn Sînâ'ya kadar gelen süreç boyunca, duyusal idrakin söz gelimi bir elmayı maddî ilişenlerinden soyutlayarak almasına rağmen dıştaki elma ile irtibatını devam ettirecek şekilde hâlâ onu tikel bir elma olarak idrak ettiğini,

116 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 425,15-426,10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 172.

117 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 269,11-270,4; krş. *Metafizik 2*, 115,3-15.

oyşa akıldaki elma anlamının bu tikellikten de tecrit edilerek mutlak bir tümelliğe eriştiğini vurgulama maksadı taşır. Böylece duyusal idrakin geçici yönler dair idrakine mukabil, akıl şeyin geçici olmayan kühünü idrak etme imkânı elde eder. İbn Sînâ bu güçlü tecrit vurgusunun sayıca birlik fikrine götürülmemesi için yine “bir yönden” (*alâ vechin mâ*) ifadesini eklemeyi gerekli görür. Bunun da ötesinde pasajın en önemli vurgusu, akli idrakin duyusal idrake göre daha yüksek bir tecrit hazzına sahip olmasına rağmen, bu dünyada bulunduğu sürece bizatihi akledilirlerle bir hale gelecek bir düzeyde mutlak tecrit hazzına erişemeyeceğine ilişkindir. İbn Sînâ bu mutlak tecrit seviyesine erişebilmenin tek yolunun, nefislerimizin bedenden ayrılmasından geçtiğini söyler. Buna göre, ancak nefislerimiz bedenden ayrılacak kendi bağımsızlığını kazandığında (*lev inferednâ ani'l-bedeni*) böyle bir yüksek özdeşlik seviyesini elde edebiliriz. Sonuç olarak her iki pasajın da akledilirlerin akılda temsil yoluyla bulunduğu görüşüyle çelişmediği gibi, bu görüşü teyit eder bir mahiyete sahip olduğu söylenebilir. Bu itibarla *eş-Şifâ* sonrası İbn Sînâ külliyyatı, oldukça açık bir şekilde ortaya konulmuş ve aksi de aynı açıklıkla reddedilmiş temsil görüşünü tutarlı bir şekilde sürdürür. Bu çerçevede, *eş-Şifâ* sonrası İbn Sînâ külliyyatında *ittihat* vurgusu içeren ifadeler de filozofun *Havâşî*'de tasrih ettiği haliyle zayıf ittihat ve akledilirlerin gayrimaddi temsili fikriyle yorumlanmalıdır.

V. Sonuç

Makalenin başında İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliği tutumuyla ilgili bazı sorular sormuştuk. Bunlardan ilki makullerin ancak temsil yoluyla ve arazi bir şekilde insan aklında bulunabilecekleri tutumunun İbn Sînâ külliyyatında tutarlı bir şekilde ortaya konulup konulmadığıyla ilgili idi. *el-Mebde' ve'l-me'âd*'daki ifadelerin yol açtığı bu tutarlılık sorunu, İbn Sînâ külliyyatına dair aporetik bir okuma yoluyla çözülebilir. Buna göre İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da aklın herhangi bir makulü idrakinden ayrı olarak kendi zati bağımsızlığına sahip olduğu fikrinden yoksun olduğu için tıpkı selefleri Fârâbî ya da İskender gibi akledilirleri idraki esnasında onlarla bir olduğu düşüncesini savunduğunu, ancak *eş-Şifâ/en-Nefs*'ten itibaren zati farkındalık idraki ile kendini akletme arasında bir ayırım yapmasıyla birlikte ittihat fikrinden uzaklaşarak gerçek bir temsil düşüncesine kaydığı görülmektedir. *eş-Şifâ/en-Nefs* sonrasındaki metinlerinde İbn Sînâ, akledilirlerin gayrimaddi temsili görüşünü tutarlı bir biçimde sürdürür ve *Havâşî*'deki yorumlarının da gösterdiği üzere ittihat terminolojisini kullandığı her yerde bunun gayrimaddi alımlama olarak anlaşılması gerektiğini ima eder. Bu değerlendirme, İbn Sînâ'nın Forfiriyos'u eleştirisi esnasında hedef tahtasına koyduğu özdeşlik tutumu ile kendisinin Aristoteles'i yorumladığı esnada kabul eder görüldüğü özdeşlik tutumu arasında nasıl bir fark bulun-

duğunu da gösterir. Buna göre İbn Sînâ'nın eleştirdiği Forfiriyosçu yaklaşım akıl ve akledirin sayıca özdeş olduğunu savunan "güçlü özdeşlik" tutumudur. Forfiriyos'a ait olmamakla birlikte Bağdat'taki Hristiyan filozofların geliştirerek kendi teolojik yaklaşımları için temel olarak kullandıkları bu tutum, ilgili metinlerin Forfiriyos'u kullanma biçimleri dolayısıyla İbn Sînâ tarafından Forfiriyos'a atfedilmiştir. İbn Sînâ aklın idrak esnekliğine zarar vermesi ve akli hükümlere aykırılık başta olmak üzere bu tutumun yol açacağını düşündüğü imkânsızlıklar nedeniyle, akıl-makul özdeşliğini ilahî akılların taakkülü ve insani aklın kendine dair ilksel zati farkındalık idrakiyle daraltır. Aklın haricî akledilirle ilişkisini ise "zayıf özdeşlik" tutumunu örnekleyecek şekilde akledilirlerin gayrimaddi bir misalinin zihindeki husulü olarak anlar. İbn Sînâ'nın böyle bir tutuma ulaşabilmesi, söz konusu misaller için zati temeyyüze sahip belirgin bir mahal olma vasfı kazanmış bilkuvve akıl fikriyle mümkün hale gelmiştir. Onun yaklaşımını Meşşâî ve Yeni-Eflâtuncu akıl teorileri tarihinde özgün bir yere oturtan nokta burasıdır. İbn Sînâ İskender'in ittihadı makule ve aklın zatına ait bilfiilliklerin birliği olarak yorumlamasını akılda tutar ve zati farkındalık idrakinden sonra gelen kendini-akletme olgusu için elverişli görür, ancak İskender'in aksine aklın kendisini akıl olarak fark ettiği bir idrak seviyesini mümkün görür ve bu nedenle de her türden ikinci akledişi ittihat değil temesül olarak yorumlamayı seçer. Onun İskender'e nispetle sahip olduğu bu tutumun Fârâbî'ye nispetle de geçerli olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliğini kendini-idrakle daraltması Stefanos'la aynı istikamette bir adım gibi görünse de, onun aksine İbn Sînâ Tanrı'nın ve ayırık akılların da kendini aklettiklerini ve bu akletme esnasında makulleriyle özdeş olduklarını kabul eder. Diğer taraftan Stefanos aklın kendi zatını bir makul olarak aklettiğinde ortaya çıkabilecek, İskender'in bahsettiği ve İbn Sînâ'nın ciddiye alarak ilksel zati farkındalık olgusuyla çözmeye çalıştığı idrak esnekliği problemini dikkate almaz görünür. İbn Sînâ'nın gerçekten görüp görmediği şüpheli olmakla birlikte, Filoponos'un *De Anima Şerhi*'nde yaptığı bir ayırım İbn Sînâcı teoride de yansımaları bulur: İlahî akılların bizim aklımızda bir izi veya yansımaları, maddi akledilirlerin ise misalinin bulunması. İbn Sînâ'nın bizatihi ve bigayrihi makullerin aklımızda bulunuş tarzıyla ilgili ayırımı, bu tefrikle aynı istikamettedir. Bununla birlikte İbn Sînâ, şayet görmüşse, Filoponos'un kendini akletmeyi bir şeyi aklederken o olmaya bağlayan İskenderci tutumunu, temsil fikrine zemin teşkil edecek dolaysız akli farkındalığın yokluğu dolayısıyla yetersiz bulunmuş olmalıdır.

İbn Sînâ'nın akletme olgusunu akledilirlerin bir örneği veya benzerinin akılda meydana gelmesiyle açıklaması, bir duvarda ya da aynada bulunan at örneğiyle bizim aklımızdaki at örneği arasında nasıl bir fark bulunduğu sorusunu gündeme getirir. Bu soru, her türden zayıf özdeşlik tutumunun karşı karşıya kalacağı bir mey-

dan okumadır. İbn Sînâ'nın bu soruya cevabı “yetkinleşme olarak akletme” formülünde yatar. Makalenin sınırları dolayısıyla dışarıda tuttuğumuz bu cevabın kendi içerisinde tutarlı olup olmadığı ve gerçekten de akli bir aynadan ayırıp ayıramadığı meselesi ileri çalışmaların konusu olacaktır. Ayrıca burada akli suretin kendisinde bulunduğu konuyla ilişkisini merkeze alarak *statik* bir seviyede tartıştığımız akıl-akledilir ilişkisi, daha geniş bir bağlamda bu suretlerin akılda meydana gelme süreci açısından *dinamik* bir seviyede tartışılarak test edilmelidir. Akli suretlerin bulunuşuna odaklanan statik bakış açısına mukabil dinamik bakış açısı, maddi suretlerin tecridi ve faal akılın bu tecrid-tecerrüd sürecindeki rolüne odaklanacaktır. Diğer taraftan makalenin başında, İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliğiyle ilgili tutumunun belirlenmesinin, metafizik bilginin imkânıyla ilgili nihai yaklaşımını belirlemede önemli bir role sahip olduğunu söylemiştik. Zira bilginin imkânına ve mutabakatçı doğruluk teorisine yönelen her türden şüpheli eleştirinin önünü kapatmayı amaçlayan güçlü bir realizmi ve insan zihninin şeylerin hakikatlerine dair eksiksiz bir kavrayışını ifade eden bilen-bilinen özdeşliği tutumunun zayıf bir birliğe tekabül eden temsil teorisine yer değiştirmesi, İbn Sînâ'yı gerçekten neyin temsiline sahip olduğumuz veya gerçekten neyi bildiğimiz sorusuyla baş başa bırakabilir. Bu sorunun cevabı, İbn Sînâ epistemolojisinin hakikatçi tutumunu nereye kadar sürdürülebildiği veya sürdürebileceğiyle ilgili dikkat çekici sonuçlar içerecektir.

Kaynakça

- Adamson, Peter. “Avicenna and his Commentators on Human and Divine Self-Intellection”. *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 97-122. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012.
- _____. “Porphyrius Arabus on Nature and Art: 463F Smith in Context”. *Studies on Porphyry*, ed. George Karamanolis ve Anne Sheppard, 141-1636. Londra: University of London, Institute of Classical Studies, 2007.
- Alexander of Aphrodisias. “De Intellectu”. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, çev. Frederic M. Shroeder ve Robert B. Todd. Toronto: Potifical Institute of Medieval Studies, 1990.
- _____. *De Anima: The De Anima of Alexander of Aphrodisias, Translation and Commentary*, çev. Athanasios P. Fotinis. Washington, DC: University Press of America, 1979.
- Ahmed Alwishah. “Avicenna on self-cognition and self-awareness”. *Aristotle and The Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes, 143-163. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Aristotle. *De Anima Books II-III*, çev ve notlandıran D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- _____. *De Anima*, çev. Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- _____. *On Generation and Corruption*, çev. H. H. Joachim. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Aristütâlis. *Fi'n-nefs*, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-matbü'ât, 1980.
- Deborah L. Black, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing That One Knows”. *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman, Tony Street ve Hassan Tahiri, 63-87. Dordrecht: Springer, 2008.
- _____. “Intentionality in Medieval Arabic Philosophy”. *Quaestio* 10/1 (2010): 65-81.
- Caston, Victor. “Aristotle and the Problem of Intentionality”. *Philosophy and Phenomenological Research* 58/2 (1998): 249-298.

- _____, "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal". *Phronesis* 44/3 (1999): 199-227.
- _____, "Aristotle's Argument for why the Understanding is not Compounded with the Body". *Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16 (2000): 135-175.
- _____, "High-order Awareness in Alexander of Aphrodisias". *Bulletin of the Classical Studies* 55/1 (2012): 31-49.
- Colter, Robert S. "Thought, Perception, and Isomorphism in Aristotle's *De Anima*". *Polish Journal of Philosophy* VI/1 (2012): 27-39.
- De Koninck, Thomas. "Aristotle on God as Thought Thinking Itself". *Review of Metaphysics* 47/3 (1994): 471-515.
- Driscoll, John A. "The Anaxagorean Assumption in Aristotle's Account of Mind". *Essays in Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, ed. Anthony Preus ve John P. Anton, 273-292. New York: State University of New York, 1992.
- Fahreddin er-Râzi, *Şerhu'l-İşârât II*, nşr. Ali Rıza Necefzâde, Tahran, 1383.
- Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. A. N. Nadir. Beyrut: Dâru'l-maşrık, 2002.
- _____, *Risâle fi'l-akl*, nşr. M. Bouyges, Beyrut, 1938.
- Finnegan, James. "Avicenna's Refutation of Porphyryius", *Avicenna Commemoration Volume*, 187-205. Calcutta, 1956.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna's Marginal Glosses on *De Anima* and the Greek Commentarial Tradition". *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, II, ed. Peter Adamson, Han Baltussen, Martin William F. Stone, 77-88. Londra: Institute of Classical Studies, 2004.
- _____, *Avicenna and Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- İbn Sînâ. "Havâşî alâ Kitâbî'n-Nefs". *Aristû inde'l-Arab*, Abdurrahman Bedevi. Kahire, 1947.
- _____, "Havâşî ale'n-nefs". *Aristû inde'l-Arab*, Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1978.
- _____, *Ahvâlû'n-nefs*, ed. A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Dâru İhyâi kütübî'l-Arabiyye, 1953.
- _____, "el-Hikmetü'l-maşrıkıyye". "İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi", Ahmet Özcan. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- _____, *el-İşârât*, nşr. Müctebâ ez-Zâri'î. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1380.
- _____, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran, 1984.
- _____, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidârfer. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1423.
- _____, *en-Necât*, ed. M. Fahri. Beyrut, 1982.
- _____, *er-Risâletü'l-arşıyye fi tevhidihî te'âlâ ve sıfâtihi*, ed. S. Z. Abidin el-Mûsâvî. Haydarabad: Dâru'l-me'âifi'l-Osmaniyye, 1353.
- _____, *eş-Şifâ/en-Nefs*, nşr. Hasanzâde Âmulî. Kum: Bustân-ı kitâb, 2008.
- _____, *eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'î*, nşr. S. Zâyed. Kahire: 1983.
- _____, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, nşr. G. Kanavâtî, S. Zâyed. Kahire: 1960.
- _____, *eş-Şifâ/Metafizik 1*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- _____, *et-Ta'likât*, ed. Hasan Mecîd el-Ubeydî. Bağdat: Beytü'l-hikme, 2002.
- _____, "Makâle fi'n-nefs 'alâ sunneti'l-ihtisâr (mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye)". *Ahvâlû'n-nefs*, ed. A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Dâru İhyâi kutubî'l-arabiyye, 1953.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*, nşr. Ruzâ Teceddüd. Tahran, 1971.
- İskender el-Afrûdîsî. "Risâle fi'l-akl". *Şurûh 'alâ Aristû mefkûde fi'l-yûnânıyye ve resâil uhrâ*, Abdurrahman Bedevi. Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1971.
- Kahn, Charles. "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48/1-3 (1966): 43-81.
- _____, "Aristotle on Thinking". *Essays on Aristotle's De Anima, Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty, 359-80. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- Kahn, İbrahim. *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Kindi. "Risâle fi'l-akl". *Resâilü'l-felsefiyye*, ed. M. A. Ebû Rîde. Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1950.
- Kosman, Aryeh. "Perceiving That We Perceive: On the Soul III, 2". *Philosophical Review* 84/4 (1975): 499-519.
- Lear, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lewis, Frank A. "Is There Room for Anaxagoras in an Aristotelian Theory of Mind". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXV (2003): 89-131.
- Marmura, Michael. "Avicenna's Flying Man in Context". *Monist* 69 (1986): 383-395.
- Menn, Stephen. "Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object". *Apeiron* 34/3 (2001): 233-246.
- Merlan, Philip. *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. Netherlands: Martinus Nijhoff / The Hague, 1969.
- Miller, Fred, D. "Aristotle on the Separability of Mind". *The Oxford Handbook of Aristotle*. ed. C. Shields, 306-339. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât III*, nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1960.
- Philoponus (?), *On Aristotle's On the Soul 3.1-8*, çev. W. Charlton. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2000.
- _____. *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, çev. W. Charlton ve F. Bossier. Londra: Duckworth, 1991.
- Plotinus. *Enneads*, çev. A. H. Armstrong. Londra: Harvard University Press, 1988.
- Porphyry. "On the Life of Plotinus and the Arrangements of His Works", çev. Mark Edwards. *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- Proclus. *Commentary on Plato's Parmenides*, çev. G. R. Morrow ve J. M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Shield, Christopher. "Intentionality and Isomorphism in Aristotle". *Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11 (1997): 307-330.
- Simplicius (?). *On Aristotle's On the Soul 3.1-5*, çev. H. J. Blumenthal. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2000.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation and The Continuum*. London: Duckworth, 1983.
- _____. "From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality". *Aristotle and the Later Tradition*, ed. Henry Blumenthal ve Howard Robinson, 227-259. Oxford: Clarendon 1991.
- _____. "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception". *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty, 195-225. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslam dünyasına intikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 53-56. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- _____. *Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yahyâ b. Adi, "Risâle fi't-te'ennüs". *Petits traités apologétiques de Yahya ben 'Adi*, ed. A. Périer, 69-87. Paris, 1920.