

İBN SİNÂ EPİSTEMOLOJİSİNDE BİR BİLGİ KAYNAĞI OLARAK “SEZGİ”

Şaban HAKLI*

Özet

İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak “Sezgi”

Hemen hemen bütün epistemolojilerde sezgi, bilgisel değeri bakımından en çok tartışılan hususlardan biridir. Sezgi, en genel anlamıyla “doğrudan kavrayış”tır. Sezgiyi, tartışmalı noktaya getiren şey de bu “doğrudan” ifadesidir. “Doğrudan” terimi, kimi zaman rasyonel ve empirik bilginin karşısı olarak kullanılırken kimi zaman da –İbn Sînâ’da da olduğu gibi- rasyonel ve empirik bilginin hız ve güvenilirliği anlamında kullanılmıştır. İlkinde ya rasyonel ve empirik bilgiye hiç güvenilmediği için sezgi ön plana çıkartılmakta ya da akıl ve duyularla elde edilmesi zor olan şeylerin ancak yeni bir bilgi kaynağı olarak düşünülen sezgiyle elde edilebileceği savunulmaktadır. Diğerinde ise sezgi, yeni bir bilgi kaynağı olmayıp deney bilgisi sınıfında yer almaktadır. Makale ise bu hususların analizi üzerinedir.

Anahtar kelimeler: Sezgi, bilgi tecrübe, zeka, İbn Sina

Abstract

Intuition as a Source of Knowledge in the Epistemology of Avicenna

In almost all epistemologies, intuition is one of the most discussed issues with regard to its value. Intuition, in its most general meaning, is a ‘direct comprehension’. What brings intuition to that disputatious point is this statement of ‘direct’. Statement of ‘direct’ is while sometimes used as a contrary to the rational and empirical knowledge, sometimes used –as if in Avicenna- in the meaning of velocity and reliability of rational and empirical knowledge. In the former, because either rational knowledge or empirical knowledge is not relied, intuition is put forward or it’s advocated that those which are difficult to obtain by means of reason and senses can be obtain only by means of intuition that is thought as a new source of knowledge. In the latter, intuition is not a source of knowledge and takes place in the group of empirical knowledge. The artical is about the analysis of these subjects

Key words: Intuition, knowledge, experience, acumen, Avicenna.

Bu başlıkla yapılan bir çalışmadan ilk anda, bilginin felsefe ve mantıkta bilinen türlerinin dışında yeni bir bilgi edinme yönteminin ortaya konduğu anlaşılrsa da durum tersine olup, kimi zaman farklı bir bilgi edinme kaynağı olarak da düşünülen sezginin, müstakil bir bilme yöntemi olmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Çünkü İbn Sînâ’nın anladığı sezgi (makale boyunca tartışılacaktır), diğer bilgi kaynaklarıyla ölçülemeyen bilgileri ölçme, elde edilemeyecek kadar zor ve girift olanları ise elde etme yöntemi daha doğrusu sihirli bir bilgi edinme gücü değildir.

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı

İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgili görüşlerine geçmeden önce, sezgiyle ilgili genel bir çerçeve çizmek uygun olacaktır. *The Encyclopedia of Philosophy*'de Richard Rorty, Batı felsefesinde sezginin, dört temel anlamda kullanıldığını belirttiğinden sonra sezgiyle ilgili değişik yaklaşımlara temas etmektedir. Rasyonel sezgicilik, empirik sezgicilik; sezgiciliğe, dilci (linguistik), davranışçı (behaviorist) yaklaşımlarla ilgili açıklamaları çalışmamızın dışında tutarak bu dört temel anlamı müzakere etmekle yetineceğiz. En genel anlamda sezginin, "doğrudan kavrayış" (immediate apprehension) manasına geldiğini belirten Rorty, sezgiyle ilgili dört temel anlamı şöyle sıralamaktadır. Bunlar:

1. "Önzezi" anlamında, her hangi bir çıkarıma dayanmayan, doğrulanmamış gerçek inanç. Rorty, felsefi bir değeri olmasa da önsezilerin varlığının tartışılmayacağını söylemektedir.
2. Önermeyle elde edilebilecek bir gerçeğin her hangi bir çıkarıma başvurmadan doğrudan bilinmesi. Her hangi bir çıkarımla elde edilmeyen bir bilginin nasıl doğrulanacağı bilinmediğinden filozoflar tarafından en çok tartışılan sezgi türü budur.
3. Bir kavramın doğrudan bilinmesi. "Doğrudan bilmek"ten kasıt, kavramın, tanımlanabilirliğine gereksinim duymadan bilmektir.
4. Bir mahiyetin, önermesel olmayan bir bilgiyle bilinmesi.¹

Sezgiyle ilgili verilen bu dört farklı anlamın teke indirgenebileceği kanâatindeyiz. O da şudur: "Sezgi, çıkarımsal olmayan bilgidir".

Araştırmamıza konu olan İbn Sînâ'nın, sezgiyle ilgili görüşlerini bu dört maddeden birine bütünüyle sokmanın, oldukça zorlama olacağını, İbn Sînâ'nın anladığı sezginin, "çıkarımsal olmayan" özelliğini barındırmadığını, tam aksine önermesel bir bilginin, subjektif bir çıkarımla elde edilmesi olduğunu, bu nedenle de incelemeye değer nitelikte bulunduğunu düşünüyoruz. "Önermesel bir bilginin, subjektif bir çıkarımla" ifadesinde bilgi, önermesel; çıkarım ise rasyondur. Sezgiyi, diğer bilme tarzlarından ayıran husus ise rasyonel bu çıkarımın subjektif yönüdür ki bunun ne anlama geldiğini tartışmak temel hedefimizdir.

İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgili ana fikrini, önermelerin, tasdik bakımından tasnifinde onu nereye koyduğuna bakarak ortaya çıkarabileceğimizi düşünüyo-

1 Richard Rorty, "Intuition", *The Encyclopedia of Philosophy*, edit.: Paul Edwards, The Macmillan Company, New York, c. IV, ss. 204-212.

ruz. İbn Sînâ'ya göre tasdik açısından önermeler dört ana gruba ayrılır.

1. "Müsellemât", yani doğru oldukları kabul edilen önermeler.
2. "Maznûnât", yani doğru oldukları zannedilen önermeler.
3. Müsellemât ya da maznûnâttan birine benzeyen önermeler.
4. "Muhayyilât" yani kişide bir şeye karşı sevgi ya da nefret uyandıran önermeler.

Hiçbir önerme, bu dört kısmın dışında olamaz. "Müsellemâta benzeyenleri" bir tarafa bırakırsak bilimsel ve felsefi önermelerin, yalnızca birinci tür yani "müsellemât" olduğu göz önüne alınırsa sezginin bilimsel değerini bulmak için bunun ayrıntılarına girmek yerinde olur. Sezgiye biraz daha yaklaşmak için ilkinin alt birimlerine inmek gerekmektedir.

İbn Sînâ, tasdik bakımından bu dört temel önerme biçiminden ilki olan "müsellemât"ı da ikiye ayırır. Bunlar:

A- "Mu'tekedât", yani doğru olduğuna inanılanlar.

B- "Me'hûzât" yani otoriteye bağlı olanlar.

Doğru olduğunu inanılanlar yani mu'tekedât (A) ise:

A1- "Kabulü zorunlu olanlar" (el-vâcibü kabûlühâ).

A2- "Meşhûrât" yani doğruluğunu yaygınlığından alanlar.

A3- "Vehmiyyât" yani yanlış olduğu bilindiği halde duyular tarafından desteklendiği için doğru olabileceği vehmedilenler –her doluluktan sonra bir boşluğun bulunması gerektiğini yani âlemin ötesinde boşluk bulunduğunu vehmetmek gibi- kısımlarına ayrılmaktadır.

Kabulü zorunlu olanlar da (A1) üç kısma ayrılır:

A1a- "Evveliyât" yani bedîhî/a priori olanlar.

A1b- "Müşâhedât" yani beş duyudan biriyle doğrudan algılananlar.

A1c- "Mücerrebât" yani deney ve gözlemlerle elde edilenler.

İbn Sînâ'ya göre hadsiyyât yani sezgi bilgileri ile mütevâtirât da mücerrebât yani deney ve gözlemlerle elde edilen bilgiler kategorisinde yer almaktadır.²

Sıralamasını tam olarak zihinde tutmanın zor olduğu bu şemada, sezginin

2 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. I, ss. 341-348; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 1993, s. 135.

şeceresini; müsellemlât → mu'tekedât → kabulü zorunlu olanlar → mücerrebât şeklinde çıkarabiliriz. Bu açıklamaya göre mücerrebât; a-deney ve gözlem verileri, b-sezgi bilgileri, c-tevâtüre dayalı bilgiler olmak üzere üç temel unsurdan oluşmaktadır. Sezgi bilgisinin neden tecrübî bilgi olarak tasarlandığı ise bu çalışmanın konusudur.

İbn Sînâ, sezginin, bu şemada son halka olan mücerrebâtta yer almasını iki farklı ifadeyle ortaya koymuştur. İlkinde, "kabulü zorunlu olanlar"ın dördüncüsü olarak mücerrebâtı verdikten sonra aynı maddede hadsiyyâtı (sezgi bilgilerini), mücerrebâtı kastederek "onunla birlikte olan" (ve mâ meahâ) şeklinde verirken³ diğerinde hadsiyyâtın, mücerrebâtın tam yerini aldığını (ve mimmâ yecrî mecra'l-mücerrebât) dile getirmiştir.⁴ Birinci ifadeye göre sezgi, her ne kadar mücerrebât kategorisinde zikredilse de buradan onun, gerçekten tecrübî bir bilgi olduğunu açık bir şekilde ortaya çıkarmak zor iken ikinci ifade, bu kapalılığı tamamen ortadan kaldırmakta, sezginin de bir tür tecrübî bilgi olduğu açıkça belirtilmektedir.

Bu açıklamalardan şu sonuçlar çıkartılabilir. Öncelikle sezgi bilgisi, mücerrebât yani empirik bilgi kategorisinde yer almaktadır. Empirik bilgiler, İbn Sînâ epistemolojisinde, "kabul edilmesi zorunlu olan" bilgiler içerisinde. Empirik bilgilerde zorunluluğun olup olmadığı, ayrı bir çalışma konusu olup bu makalenin kapsamı dışında tutulmaktadır. Onun, "kabul edilmesi zorunlu olan" bilgi niteliğini esas alarak konuşacak olursak sezgi için söylenip söylenemeyecek şeylerin sınırının, deney bilgisi için söylenip söylenemeyenler kadar olduğunu ifade edebiliriz. Tersinden söylersek deney ve gözlem bilgisini inkar etmek ne kadar saçma, kabul etmek ise ne kadar zorunluysa sezgiyi inkar etmek de o kadar saçma, kabul etmek de o kadar zorunludur. Diğer taraftan sezgi; önermeler, doğrulukları bakımından tasnif edilirken tecrübî bilgi kategorisinde yer aldığından, mantığın ve epistemolojinin konusu olması için taşıması gereken asgarî şart olan önerme olmak yani doğrulanıp yanlışlanma özelliğine sahiptir. Şu halde tecrübî bilgi gibi sezginin de rasyonel bir süreçle elde edilmiş bir bilgi olduğu hükmüne varılabilir.

Sezgi hükmünün mahiyetini ortaya koymak için verilen biricik örnek, konunun anlaşılması için yeterli tahlil özelliğine sahip olmakla birlikte yapılan çıkarımların farklı örneklerde tatbiki/testi açısından oldukça yetersizdir. İbn

3 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, c. I, s. 343.

4 İbn Sînâ, *age*, c. I, s. 348.

Sînâ'ya göre "ay, ışığını güneşten almaktadır" hükmü, bir sezgi hükmüdür. Bunu sezgi hükmü kılan şey, güneşle ay arasındaki mesafe ister yakın isterse uzak olsun ayın, güneşe dönük kısmının sürekli aydınlık olduğunun farkedilmesidir.⁵

"Ay, ışığını güneşten almaktadır" önermesinde sözü edilen bilgi, bir sezgi bilgisi ise bunu, sezgi terimini de kullanarak "ayın, ışığını güneşten aldığını seziyorum" şekline dönüştürebilir ve böylece bu sezginin mahiyetini daha iyi kavrayabiliriz. Sözü edilen bu sezgi bilgisinde en fazla dikkat çeken husus, bunun temellendirilmesi ve böyle bir hükme nasıl varıldığının açıklanmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla şu tür gerekçelerle bu sonuca ulaşılmamıştır:

- "İçime böyle doğdu".
- "İçimden gelen bir ses, ayın, ışığını güneşten aldığını söylüyor".
- "Sezginim (kastedilen ne ise), ayın, ışığını güneşten aldığını söylüyor" vs.

Sayıları sürekli artırılabilir bu gerekçelerin ortak özelliği, irrasyonel olmalarıdır. Çünkü hiç kimse bu tür sezgileri, yanlışlayamaz, denetleyemez ve eleştiremez, kısacası kanıtlayamaz. Oysaki Aristo'nun da verdiği bu örnekte⁶ sözü edilen sezgi bilgisinin gerekçesi şudur:

"Ayın, güneşe dönük kısmının sürekli aydınlık olduğunun farkedilmesidir". Gözleme dayalı, anlaşılabilir dolayısıyla da rasyonel olan bu gerekçeye dayalı sezgi bilgisini, şu şekilde önerme biçimine dönüştürebiliriz:

- a. Güneş, bir ışık kaynağıdır.
- b. Ayın, sadece güneşe dönük olan kısmı sürekli aydınlıktır.
- c. Şu halde ay, ışığını güneşten almaktadır.

Birinci öncül (a), tamamen gözleme dayalı bir hüküm içermektedir. Dün-

5 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. I, s. 348; a.mlf, *en-Necât*, s. 123. *eş-Şifâ'*'nin mantık kitapları arasında yer alan "*el-Burhân*" kitabında ise İbn Sînâ; zihin, zekâ, sezgi, fehm gibi epistemolojik kavramların kısa kısa tanımlarını verirken: "Zihin, nefiste bulunup onu, görüş (ârâ') ve tanımları (hüdûd) elde etmeye elverişli hale getirmeye hazırlayan bir güçtür...Sezgi ise bu gücün orta terimi, kendi kendine elde etme keskinliğidir. Örneğin aya bakan biri, onun, güneşe dönük kısmının aydınlık olduğunu görünce zihni, orta terimi bir anda sezgi ile kavrayarak aydaki aydınlığın sebebinin, güneş olduğunu bilir. Zekâ ise çok kısa zamanda ortaya çıkan zihnin, sezgi gücünün keskinliğidir". bk. *eş-Şifâ', el-Mantık, el-Burhân*, c. III, s. 259. Bu ifadelerden sezginin, her hangi bir çıkarım yapmadan doğrudan sonucu elde etmek olmadığı tam aksine orta terimi hızlıca kavrayarak orta terimle yani belirli bir çıkarımla sonucu elde etmek olduğu -bu tartışılacaktır- anlaşılmaktadır.

6 Aristo, *II. Analitikler*, s. 86.

yamızdaki ısınma ve aydınlanmanın güneşle ilişkili olduğu herkes tarafından bilinen bir gözlem hükmüdür. İkinci öncül ise (b) aydaki parlaklığın ancak sebebini düşünenler için bir sorundur. Ayın bazı kısımları, neden parlaktır? Bu, kesinlikle birinci öncül kadar basit bir gözlemle açıklanabilecek bir sorun değildir. Birincisi kadar açık olmasa da ikinci öncülün “gerekçesi”, mantikî ifadeyle orta terimi, yine deneyseldir. Çünkü bütün gözlemler, ayın aydınlık kısmının, sürekli güneşe dönük kısmı olduğunu ortaya koymaktadır. Şu halde iki gözlem öncülünden hareketle ayın, ışığını güneşten aldığı sonucuna kolayca ulaşabilir.

Buna göre bir sezgi bilgisini, bu şekilde önermelere dönüştürdüğümüzde onun, diğer deneysel bilgilerden hiçbir farkının olmadığı söylenebilir. Katı bir empirist bile bu tür hükümlere neden empirik değil de sezgi hükmü dendiğini bile anlayamayabilir. İbn Sînâ açısından bu, bir sezgi hükmüdür ve biraz önce görüldüğü gibi sezgi hükümlerinde ispatçı ilmin kıyas yöntemi kullanıldığından, mücerrebatla çok sıkı ilişkisi bulunmaktadır.⁷ Şu halde söylenen sürece uyararak “ay, ışığını güneşten almaktadır” diyen kişinin bilgisi, sezgi bilgisidir. Her sezgi bilgisi, kullanılan yöntem nedeniyle (kıyas) mutlaka önermeye dönüştürülebilirdir. Nitekim İbn Sînâ da sezginin, zihnin, her hangi bir muallim olmaksızın meydana getirdiği “bir kıyas” olduğunu (...ve en yen’akide fi zihnihî’l-kıyâse bilâ muallimin) açıkça belirtmektedir.⁸ Şu halde İbn Sînâ’nın anladığı sezgide iki temel özellik vardır. Birincisi, önermeye dönüştürülebilme, diğeri ise buna bağlı olarak kıyas. Buna bilgi değil de sezgi dedirten şey ise orta terimin dolayısıyla sonucun hızlı bir şekilde elde edilmesidir. Bu da ise çıkarımın subjektif yönünü oluşturmaktadır.

Esasında sezgi hükümleri, bilgi verici özellikleriyle nesnel olmakla birlikte elde edilme tarzı açısından sübjektif bir özelliği de bulunmaktadır. Söz gelimi milyonlarca insan, güneşin ışık saçtığını (a öncülü), ayın belirli kısımlarının aydınlık olduğunu (kısmen b öncülü) bildiği halde “ay, neden aydınlıktır? sorusuna doğru cevap vermekte zorlanırlar. Bu, onların öncüllerin tek tek bilgisi-

7 İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, c. I, s. 348. İbn Sînâ’nın, sezgi hükümlerinde kıyas yönteminin kullanıldığına dair görüşlerini yorumlayan Tûsî, sezgi hükümleriyle deneysel hükümler arasında iki tür benzerlik bulunduğunu söyler. a-Gözlem sıklığı. b-Kıyasla ilişkisi. Ona göre deneysel hükmü, sezgi hükmünden ayıran şey, ilkinde A ile B’nin, sadece sebeplilik açısından bilinmesi iken sezgi hükmünde A ve B’nin, aralarındaki sebeplilik bağıntısı yanında mahiyetlerinin de bilinmiş olmasıdır. Tûsî, *Şerhü’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, c. I, s. 348.

8 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 206; a.mlf, *Risâletün fi’n-Nefs ve bekâühâ ve meâdühâ*, s. 122.

ne sahip olmadıklarından değil aksine onları, bir sonuca götürecek şekilde birbirleriyle ilişkilendiremediklerinden kaynaklanmaktadır. Empirik bu bilgiyi sezgi hükmüne dönüştüren şey, anlaşıldığı kadarıyla aydaki aydınlık kısmın güneşe dönük kısım olduğunun farkedilip güneşle aydınlatma arasında kurulan hızlı bir ilişkidir.

Biraz gerilere ayın, neden parlak olduğunun henüz bilinmediği bir döneme gitsek ve "ay, neden parlaktır" diye sorsak ve bize biri, sözü edilen önermeleri zihninde hızlıca kurarak "ay, ışığını, güneşten almaktadır" dese, işte bu kişinin bilgisi, sezgi bilgisidir. Bunun sezgi olabilmesi için sonuca götüren "önermeler"inin mutlaka bulunması gerekir. Aksi taktirde bu sezgi değil, en iyimser tahminle "önsezi" olabilir. Bu kişi bize, ayın, ışığını güneşten aldığı hükmüne götüren önermeleri sıralar biz de önermelerin doğruluğuna inanarak bunu kabul edersek, onun için sezgi olan, bizim için "bilgi" olur. Dolayısıyla sezgi, objektif bir hükme, subjektif bir şekilde ulaşmaktır.

Bu noktaya kadar İbn Sînâ düşüncesinde sezgi bilgilerinin, empirik bilgi türü olduğu dolayısıyla rasyonel bir süreçle elde edildiği fikri ele alınmıştı ki bunun, ayrıntılarıyla açıklanmaya ihtiyacı bulunduğu kanâatindeyiz. İbn Sînâ düşüncesinde sezgiye, insanda bulunan nazarî akıllar tahlil edilirken yer verilmektedir. Şöyle ki kısmî farklar bir tarafa bırakıldığında Meşşâî ve Yeni-Platoncu İslam filozoflarının epistemolojilerinde insanda dört tür nazarî akıl bulunduğu kabul edilir. Bunu, görüşlerini incelemekte olduğumuz İbn Sînâ merkezli inceleyecek olursak ona göre nazarî akıllar; bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd olmak üzere dört tanedir. Sözü edilen akıllardan her biri ismini, insanda varolan (doğuştan gelen ve sonradan kazanılan) istitâatlara göre almaktadır. İbn Sînâ'ya göre insanda güç/kuvve anlamında üç tür istitâat bulunmaktadır. Bunlar:

1. Mutlak anlamda istitâat. Bu, insanlardaki henüz gerçekleşmemiş potansiyel durumu ifade etmektedir. Çocuklarda bulunan yazı yazma yeteneği böyle bir istitâattir. Buna "kuvvetün mutlakatün ve heyûlâniyyetün" denmektedir.
2. Bir çocuğun yazı yazmak için harfleri, heceleri bilip gerekli araç ve gereçleri tanıması örneğinde olduğu gibi bir sonuca ulaşmak için gerekli donanımın bulunması anlamında istitâat. Buna "kuvvetün mümkinetün", bazen de "meleke" denir.
3. Gerekli donanıma sahip olmanın yanında yazı yazma istitâatının da yetkin olması. Bu safhada kişi, dilediği zaman yazı yazabilir. Yazı yazmak için onun, her defasında harf ve heceleri yeniden öğrenmesine

gerek olmayıp tek başına yazı yazmayı istemesi yeter. İyi bir kâtip buna örnektir. Buna da “ kemâlü kuvvetin” denir.⁹

Adından da anlaşılacağı gibi bunlardan ilkinde bilkuvve akıl, ikincisine bilmeleke akıl, üçüncüsüne ise duruma göre bilfiil, duruma göre ise müstefâd akıl denmektedir. Kişinin kendisinde meleke halinde olan aklını yani bilgisini uygulaması bilfiil akıl iken (yazı yazmayı) sonradan öğrenip kazandığı için de müstefâd akıldır. Nazarî bu dört akıl, esasında bilkuvve ve bilmeleke şeklinde yani öğrenme kapasitesi ve öğrenme olarak ikiye indirgenebilir.

İbn Sînâ da insanda dört tane nazarî akıl bulunduğunu, sezgi bilgisinin de bu akılların dışında yeni bir biliş tarzı olmadığını fikrini tekrar ederek incelememizi sürdürelim. İbn Sînâ'ya göre insanda düşünmenin ilk safhası olarak heyûlânî akıl (bilkuvve) bulunmaktadır. Her ne kadar buna akıl dense de gerçekte bu akılda her hangi bir form bulunmamaktadır. Düşünülür formları alma yetenek ve kapasitesinden dolayı bu isimle anılmıştır.¹⁰ Nazarî akıllardan olan bilkuvve akılda hiçbir formun bulunmadığı İbn Sînâ epistemolojisi açısından önemlidir. Ona göre bilkuvve akılda hiçbir form bulunmadığından insanın doğuştan getirdiği hiçbir bilgi yoktur. Bu nedenle insanın sahip olduğu bütün bilgiler, sonradan kazanılmıştır.¹¹

İnsanda varolan nazarî akıllardan ilki olan bilkuvve akılda hiçbir form bulunmadığına ve bütün bilgiler sonradan kazanıldığına göre kişi, bir şeyi bilmezken daha sonra onu nasıl bilmektedir. İbn Sînâ, insanın doğuştan getirmeyip sonradan elde ettiği bilgileri iki temel kısma ayırmaktadır.

Birincisi, “ma’kûlâtü’l-üvel” yani Aristo’nun ispatlanamadığı için bilgi değil de ilkeler dediği zorunlu/a priori bilgiler. “Bütün, parçadan büyüktür”, “bir cisim aynı anda iki yerde bulunmaz. O aynı anda hem siyah hem beyaz, hem var hem yok olamaz” gibi bilgiler, buna örnektir. İbn Sînâ’nın, kimi zaman “bidâyetü’l-ukûl” de dediği a priori bu bilgiler,¹² tek tek şeylerin (tikellerin)

9 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 204; a.mlf, “Risâletün fi’n-Nefsi ve bekâüâ ve meâdühâ”, (*Ahvâlü’n-Nefs* içerisinde), s. 65.

10 İbn Sînâ, *Mebhasün ani’l-kuve’n-nefsâniyyeti*, s. 168; a.mlf, *el-Mebde’ ve’l-Meâd*, s. 97; a.mlf, *Risâletün fi’n-Nefs ve bekâühâ ve meâdühâ*, s. 66.

11 İbn Sînâ, *Mebhasün ani’l-kuve’n-nefsâniyyeti*, s. 176; a.mlf, *Risâletün fi’l-keâm ale’n-nefsi’n-nâtıkati*, ss. 195-196; a.mlf, *Risâletün fi’n-Nefs ve bekâühâ ve meâdühâ*, s. 66.

12 İbn Sînâ, *Risâletün fi’l-keâm ale’n-nefsi’n-nâtıkati*, s. 195.

algılanması ile yavaş yavaş oluşmaktadır.¹³ Ona göre a priori bilgiler de esasında sonradan elde edilmiştir ancak insanlar bunun farkına varamadıkları için bu bilgilerin sürekli kendilerinde varolduklarını ve doğuştan getirdiklerini zannederler.¹⁴ Oysa ki duyu bilgisi, bilgi elde etmenin ilk aşamasını oluşturmaktadır. A priori bilgiler, duyu ve hayal güçleri yardımıyla tek tek elde edilen bilgilerin, düşünme (müfekkire) gücünün, onları doğrulaması veya yanlışlaması ile oluşur.¹⁵

İkincisi ise "ma'kûlâtü's-sevânî" denen, kıyas ve diğer akıl yürütme yöntemlerinden biriyle elde edilen bilgiler. Bu kısım bilgiler, nazarî akıllardan bilkuvve akla sunulan ilk formlar değildir. Bilkuvve akıldaki ilk formlar, ilk bilgiler iken ikinci ma'kuller, ilk bilgilerden çıkarılan, çıkarımsal bilgilerdir.¹⁶ Görünen o ki, birinci ma'kuller denilen a priori bilgiler, insanın sonradan kazandığı bütün çıkarımsal bilgilere temel teşkil etmektedir. Şu halde elde edilen bütün bilgileri başka bir şekilde, "sonradan kazanılmış a priori bilgiler" ve yine "sonradan kazanılmış çıkarımsal bilgiler" şeklinde ikiye ayırabiliriz.

İbn Sînâ epistemolojisinde konumuzu oluşturan sezgi bilgisi, nazarî akıllardan bilmeleke akıl sabit olduktan sonra "sonradan kazanılmış çıkarımsal bilgiler" in elde edilmesinde kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle hiçbir şey bilmez iken sezgiyle bilmek diye bir şey, İbn Sînâ epistemolojisinde bulunmamaktadır. Ona göre "ilk ma'kuller (ma'kûlâtü'l-üvel), kıyas, öğrenme ve kesp olmadan meydana gelen manalardır. Buna "akıl ilkeleri" (bidayetü'l-ukul),

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Kitâbü'l-Burhân*, s. 332.

14 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Kitâbü'l-Burhân*, s. 332; a.mlf, *en-Necât*, s. 101.

15 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 101. İbn Sînâ, kimi çalışmalarında a priori bilgilerin, irrasyonel olduğu akla gelebilecek "ilâhî feyz" (bk. *eş-Şifâ, Kitâbü'l-Burhân*, s. 331; *Mebhasün ani'l-kuve'n-nefsâniyyeti*, s. 176) ya da "ilham"la (a.e, s. 168; *en-Necât*, s. 206) meydana geldiğini söylemektedir ki bu onun, kabul ettiği epistemoloji açısından her hangi bir çelişki doğurmaz. Zira ona göre kozmik akıllardan faal aklın bilgi edinme sürecindeki etkisi bilinmektedir. Ona göre hem düşünmede hem de sezgide başvurulan yer faal akıldır. Sezgide çıkarım ve öğrenme (tahrîc-ta'lim) olmaksızın faal akılla ittisal kurulmaktadır. İbn Sînâ epistemolojisinde faal akıl, bütün bilgilerin kaynağıdır. (bk. *en-Necât*, ss. 205-206). İnsandaki bilkuvve akli bilmelekeye, bilmelekeyi ise bilfiile çıkaran odur. (bk. *el-İşârât*, II, 392). Faal aklın, insan aklına etkisi, güneşin göze etkisinden fazladır. Güneş, göze, sadece eşyayı görünür kılarken faal akıl, akla, önce bilineni sunar sonra aklın onu bilmesini sağlar. bk. *Mebhasün ani'l-kuve'n-nefsâniyyeti*, ss. 176-177.

16 İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-keâm ale'n-nefsi'n-nâtıkati*, ss. 195-196; a.mlf, *Mebhasün ani'l-kuve'n-nefsâniyyeti*, s. 168. İlk ma'kullerle birlikte bilkuvve aklın, bilmeleke akla dönüştüğü bilinmektedir.

ğarizi ilk bilgiler denir...Kişi kendisinde varolan bu bilgilerden, ikinci ma'kullere (ma'kûlâtü's-sevânî) ulaşır. İkinci ma'kuller ise ya "fikir"le ya da "sezgi" ile elde edilir".¹⁷ Anlaşılan o ki fikir ve sezgi, a priori bilgilerden a posteriori bilgileri elde etmenin, iki farklı yoludur. Daha sonra da vurgulayacağımız gibi İbn Sînâ'nın ifadesiyle sezgi, "bilinenden bilinmeyene hızlı geçiştir".¹⁸

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki fikir ve sezgi, aynı zeminde ve aynı bilgi temeli üzerinde bulunan epistemolojik kavramlardır. Dolayısıyla bu iki kavramın, bilgi edinme sürecinde ortak ve ayrı oldukları noktaları tespit etmek uygun olacaktır. Görünen o ki, fikrin yani düşünmenin mahiyetini ortaya koymadan sezgiyi anlamak oldukça zordur.

İbn Sînâ'ya göre fikir (düşünme), her hangi bir konuda, sonuca götürecek orta terimi bulmak için kişinin, konuyla ilgili zihninde bulunan manalar (formlar) üzerinde yoğunlaşmasıdır. Onun sık kullandığı bir tabirle düşünmek demek, zihnin hafızada depolanan anlamlar üzerindeki hareket etmesi, mevcut bilgilerden hareketle bilinmeyi elde etme çabasıdır. Ne var ki zihnin hafızadaki bilgilere müracaatı, her sorunun çözümlenmesi şeklinde sonuçlanmaz. Bazı sorunlar, düşünme ile çözümlenirken bazıları çözümlenemeyebilir. Ama her hâlükarda düşünmek demek, orta terimi bulmak için zihindeki manalar üzerinde yoğunlaşmak demektir.¹⁹

Bilindiği gibi orta terim, her hangi bir kıyasta her iki öncülde de ortak olarak bulunan ve kıyastan sonuç çıkarmaya neden olan terimdir. Diğer bir ifade ile yargıyı gerektiren nedendir.²⁰ İbn Sînâ düşüncesinde sözü edilen orta terim, düşünmeyle elde edilebildiği gibi sezgiyle de elde edilebilir. O, biraz önce söylediği gibi düşünmeyle her zaman orta terim elde edilemeyeceği için buna,

17 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. II, ss. 387-392; a.mlf, *Risâletün fi'l-keîâm ale'n-nefsi'n-nâtıkati*, s. 196. Tûsî, İbn Sînâ yorumcularından Fahreddîn er-Râzî'ye İbn Sînâ epistemolojisinde bilmeleke aklın, fikir ve sezgiden sonra, kudsî akıldan ise önce geldiği şeklinde bir görüş nispet etmişse de bunu, Râzî'nin kendi yorumlarından henüz doğrulayamadık. Aksine Râzî'nin, fikir ve sezginin, bilmeleke akıldan sonra geldiğini ısrarla vurguladığı şu ifadelerinde açıkça görülür: krş. Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, c. II, ss. 389-390; Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, ss. 233-236.

18 İbn Sînâ, *en-Necât*, s.123.

19 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. II, 393. İbn Sînâ, düşünmeyle elde edilen bilgilerin belirli süreçler sonunda gerçekleştiğini söylerken sezgi bilgisinin kendi tabiriyle "taklîdî" olmadığını vurgular. *en-Necât*, s. 206. Düşünme ve sezgiyle ilgili bütün açıklamalarından taklîdînin, "belirli bir yönetime bağlı olmaksızın" anlamında kullanıldığı söylenebilir.

20 İbn Sînâ, *Risâletün fi'l-keîâm ale'n-nefsi'n-nâtıkati*, s. 196.

"zayıf kavrayış" derken sezgiyle bilmeye "güçlü kavrayış" demektir.²¹ Şu halde sezgi ne demektir? Ona göre sezgi: "orta terimin, bir anda zihinde belirmesidir".²² Zekâ ise kişilerin sezgi gücünü (kuvvetü'l-hads) gösteren bir terimdir.²³ Düşünme ve sezgiyle ilgili bu açıklamalardan anlaşılıyor ki her ikisinde de varolması gereken en temel şey, orta terimdir. Rasyonel bir epistemolojinin esaslı bir ilkesi olan orta terimin elde edilmiş biçim ve hızı, düşünmeyle sezgiyi birbirinden ayıran en önemli özellik gibi gözükmektedir.

İbn Sînâ'ya göre orta terimler, sezgiyle iki şekilde elde edilebilirler. Birincisi, kişide orta terimi bulmak için güçlü bir istek bulunmasına karşın zihin, hafızadaki bilgilere müracaat etmeden yani zihin, hareket etmeden orta terimi elde eder. İkincisi ise ilkinde olduğu gibi zihin hareket etmediği gibi orta terimi bulmak için kişide her hangi bir arayış ve güçlü bir istek de bulunmadan orta terim elde edilir.²⁴ Görüldüğü üzere sezgiyle orta terim elde edilirken her iki türünde de zihin, hareketsizdir, yani acaba şöyle mi yoksa böyle mi biçimindeki düşüncelerden uzaktır. Birinciyi ikincisinden ayıran nokta ise şudur. İlkinde konuyla ilgili temel kavram ve önermeler zihinde bulunmakta ama zihin söz konusu kavram ve önermeler üzerinde yoğunlaşmadığı bir anda "acaba bu sorunu nasıl çözeriz? derken birden orta terim belirlemekte iken diğerinde zihindeki kavram ve önermeler üzerinde düşünülmediği ve fiilen o sorunla da ilgilendirilmediği bir anda orta terim ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın açıklamalarından ortaya çıkan bir başka nokta da sezginin, bilgi verici yönünden çok (sonuç) orta terimi bulmaya yönelik bir işlem oldu-

21 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. II, s. 390. Fahreddîn er-Râzî ise düşünme ile sezgi farkını şöyle ortaya kor. Düşünmede önce çözümlenmesi gereken sorun belirlenir. Peşinden sonuca götüreceği orta terim bulunarak sonuç elde edilir. Sezgide ise önce sonuca götüren orta terim elde edilir. Peşinden de zihin, bunun hangi sorunla ilişkili olduğunu tespit eder. bk. *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 235.

22 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. II, s. 393; a.mlf, *Mübâhesât*, s. 88; a.mlf, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 116. Bu son eserde sezgi "Kiyasta orta terimin, öğrenme olmaksızın kavranması" (et-tefattunü lî'l-haddi'l-avsati bilâ ta'lîmin) şeklinde tanımlanarak kıyastaki orta terimle olduğu açıkça belirtilmiştir.

23 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 206.

24 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. II, ss. 393-394; a.mlf, *Risâletün fi'l-keâm ale'n-nefsi'n-nâtıkati*, s. 196. İbn Sînâ'nın, düşünme, sezgi ve sezgiyle bilgi elde etme biçimlerine dair görüşlerini değerlendiren Tûsî, düşünmeyle sezgi arasındaki gerçek farkın, zihnin hareketi olduğunu söylemiştir. Düşünmede zihin hareketli iken sezgide hareketsizdir. bk. Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, c. II, ss. 392-394.

ğudur. Esasında orta terimin bilgisi hiç şüphesiz sonucun da bilgisini verir ama sezginin, orta terimle ilişkilendirilmesi onun rasyonel bir epistemoloji olduğunu açıkça ortaya kor. Zira bir kıyasın sonuç verebilmesi, orta terimin bulunmasına bağlıdır. Sezgi de kıyas gibi sonuçtan ziyade orta terimi, onun vasıtasıyla da sonuca gitmeye yönelik bilişsel bir süreçtir. Burada çözümlenmesi gereken önemli bir sorun karşımızda durmaktadır. Şöyle ki, bilimsel bir sorunu çözebilmek, bizi sonuca götürecek orta terimi deney ve gözlemle ya da zihnimizdeki kavram ve önermeler arasında ilişkiler kurmakla mümkündür. Orta terimin bu şekillerde elde edilişi, insanoğlunun mevcut bilme araçlarının içerisinde olduğundan aksi ispat edilene kadar hem ma'kuldür hem de kanıtlanabilir niteliktedir. Peki sezgiyle elde edilen orta terimin, sonuca götürecek gerçek orta terim olup olmadığından nasıl emin olabiliriz. Diğer bir sorun da orta terimi elde etmenin düşünmenin dışında farklı yollarının bulunup bulunmadığıdır.

İkinci sorundan başlayacak olursak İbn Sînâ açısından orta terimi bulmanın tek yolu, düşünme değildir. Sezgi hükmünü, hayalde depolanan anlamlara sık sık başvurmadan tecrübede varolan bir şeyin, nefsin her hangi bir talebi olmadan ortaya çıkması olarak açıklayan ve bunu uzman mühendislerin genelde yaptıkları şeklinde örnekleyen İbn Sînâ, sezgi konusunda insanları, derecelere ayırmaktadır.

Her hangi bir sorunu çözmek isterken orta terimi farkında olmadan tespit edenler. Bunlar, kimi zaman zihinlerinde bulunan manalar üzerinde düşünüp sonuca ulaşamadıklarında bir kenara çekildikleri esnada orta terim bir anda beliriverir, kimi zaman da üzerinde düşünülmemiş bir sorun ve onun çözümünü sunan orta terim, uğraşmadan elde edilen hediye gibi bir yiyecek olarak beliriverir.

- a. Zihinlerinde bulunan anlamlar üzerinde çok az düşünerek orta terimi bulanlar.
- b. Orta terimi etraflı çalışmayla ancak elde edebilenler.
- c. Dışarıdan yapılan küçük bir uyarı ile derhal orta terimi elde edenler.²⁵

Buna, “ne kadar uğraşırlarsa uğraşınlar orta terimi elde edemeyenler” yani ahmak olanlar maddesini ilave edip bunu ilk madde olarak kabul edersek diğerlerini, c, b, d ve a şeklinde sıralayabiliriz. İbn Sînâ açısından bu gruplardan birine giren insanlara her toplumda rastlamak mümkün olduğundan orta

25 İbn Sînâ, *Mübâhesât*, ss. 72-74.

terimin tek bir şekilde elde edilebileceğini sanmak doğru değildir.

İbn Sînâ'nın bu tasnifinin bırakın toplumun farklı bireyleri için geçerli olduğunu bir kişi için bile farklı zamanlarda doğrulanabilecek nitelikte olduğunu düşünüyorum. Tez ya da makale yazarken bir sorunu çözmek için bütün verileri topladığımız halde istediğimiz sonuca bir türlü ulaşamadığımız, ama oldukça ilgisiz olduğumuz bir anda aradığımız şeyin zihnimize aniden "parladığına" çoğumuz şahit olmuşuzdur. Bunun nedeni muhtemelen bizim ilgisiz kaldığımızda da zihnimizin çalışmasıdır ama burada önemli olan, o parlamanın rasyonel alanda irrasyonel olarak ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla sezgi, esasında yeni bir bilgi kaynağı değil aksine bilinenlerden bilinmeyene, hızlı bir geçiştir.

İbn Sînâ'ya göre orta terimi, c maddesine göre bulan birinin, herkesin aynı şekilde orta terimi bulabileceğini/bulması gerektiğini iddia etmesi doğru değildir. Çünkü bu, yediği besinleri belirli bir ilaç yardımıyla hazmeden birinin, herkesin aynı ilacı kullanarak hazmedebileceğini sanması gibidir. Kaldı ki içerisinde yaşadığımız bu dünyada bir şeyin ancak öğrenme ve fikirle elde edilebileceğini kabul etsek bile bundan, nefsin her şeyi bu şekilde elde ettiği anlamı çıkmaz. Nefs, bedende bulunduğu için bu araçlara muhtaç olduğu dolayısıyla doğrudan kavrayamadığı mümkündür. Bu, azgın bir ata binmek için çevreden yardım almaya benzer. At, azgın olmasa kimseden yardım almadan da ata binilebilir.²⁶ Görünen o ki orta terimi bulmanın kuralı, düşünmedir. Ne var ki bazı insanlar, benzer sorunlarla o kadar didişmişler ki yeni çıkan sorunu, derhal anlayıp çözebilmektedirler. Nitekim İbn Sînâ da söz konusu sezgiyi sıradan insanlar için öngörmemekte bunun, "fazlaca arınmış ve aklî prensiplerle fazlaca meşgul olmuş" kişiler için geçerli olabileceğini belirtmiştir.²⁷ Dahası sezgi, bazen uzun bir zaman içerisinde uzun düşünceler sonucu oluşurken bazen de oldukça kısa bir zaman içerisinde çok az düşünceyle ortaya çıkar.²⁸ Dolayısıyla sezgi, boş bir zihnin, çözümlenmesi zor çetin bir konuda hiçbir araştırma ve inceleme yapmadan doğrudan sonucu göstermesi değildir.

Şimdiye kadar yapılan bu açıklamalar, sezgiyle elde edilen orta terimin, gerçek orta terim olduğuna inanmanın gerekçelerini de barındırmaktadır. Çün-

26 İbn Sînâ, *Mübâhesât*, ss. 73-74.

27 İbn Sînâ, en-Necât, ss. 205-206; a.mlf, eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs, ss. 219-220; a.mlf, Risâletün fi'n-Nefs ve bekâühâ ve meâdühâ, ss. 122-123.

28 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 116.

kü sezgi, kavramlarla dolu zihnin sonuca götüreceği orta terimi hızlı bir şekilde elde etmesidir. Şayet sezgi, orta terimi değil de sadece sonucu verseydi, bu takdirde ona güven problemli olurdu.

Sezginin, boş bir zihnin aydınlanması olmadığını belirttikten sonra onun ne şekilde temellendirildiği hususuna geçebiliriz. İbn Sînâ açısından her insanın farklı öğrenme kapasitesine sahip olması tersinden alırsak her insanın aynı oranda öğrenme kapasitesine sahip olmaması, sezgiyi temellendiren en önemli husustur. Bazı insanlarda, yukarıda sözü edilen istitâat çok güçlü olduğundan kavrayış yeteneklerinin çok ileri olduğunu iddia eden İbn Sînâ sezgiyi, kişiyle nefsi arasında olanı geliştirme yeteneği olarak da tanımlamaktadır.²⁹ Ki İbn Sînâ'nın, insanlardaki bu farklı öğrenme kapasitelerini "zekâ" terimiyle açıkladığını, zekânın da sezgi gücüne işaret ettiğini söylemiştik. Ona göre insanlardaki sezgi, nicelik ve nitelik bakımından birbirinden farklıdır. Nicelikten kastedilen, orta terimlerle ilgili sezgilerin azlığı ya da çokluğu, nitelikten kastedilen ise kavrayış ve sezginin süratli ya da yavaş olmasıdır. Sözü edilen bu farklılıkların, sadece üst ve alt sınırları vardır. Birçok konuda ya da hiçbir konuda sezginin yokluğu alt sınırı oluştururken çok kısa sürede hızlıca sezgi sahibi olmak ise üst sınırı oluşturur. Diğer bir deyişle bazı insanlarda sezgi, hemen hemen hiç yok denecek kadar azdır. O, hiçbir şeyi sezemediği gibi hiçbir şeyi de öğrenemez. Öyle ki zihni çok zayıf olduğundan ona hiçbir şey de öğretilemez. Bunun aksine nefsi güçlü olan bazı insanlarda ise sezgi o kadar çoktur ki onlar, hemen hemen her şeyi sezgiyle bilebilirler.³⁰

Unutmamak gerekir ki İbn Sînâ'ya ait bu görüşler, bir taraftan, sezginin nasıl bir bilme tarzı olduğunu gösterirken diğer taraftan da nebevî bilginin, rasyonel temellere dayandığını ortaya koymaktadır. Ona göre peygamberlerde üç temel özellik bulunmaktadır. Bunlar: Gelecekte haber vermek, eşyanın ta-

29 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 205. Nitekim İbn Sînâ, kişinin sezgi hükümlerinden şüphe etmemesini, nefsinde bulunduğu güçlü sezgiye bağlamaktadır. bk. *el-İşârât*, c. I, s. 348. Ancak bundan bütün sezgi hükümlerinin kesin olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Çünkü İbn Sînâ, kimi metinlerinde (bk. *Risâletün fi'n-Nefsi ve bekâühâ ve meâdühâ*, s. 116) "zannın sezgisi"nden de (hadsü zannın) bahsetmektedir.

30 İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 205-206; a.mlf, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, ss. 219-220; a.mlf, *Risâletün fi'n-Nefsi ve bekâühâ*, ss. 122-123. *el-İşârât'* ta ise (c. II, s. 395) sezgi ve düşünme (fikr) bakımından insanları üçe ayırmaktadır. a-Düşünme yeteneğinden tamamen yoksun olan ahmaklar. b-Sınırlı seviyede düşünme kapasitesi olanlar. c-Düşünme yeteneği ileri seviyede olup düşünülürler konusunda sezgiyle doğru karar verenler. İbn Sînâ burada sezginin, düşünme seviyesinin çok ileri safhası olduğunu açıkça belirtmektedir.

biatını değiştirmek ve sezgi sahibi olmaktır. Peygamberlerin, kavrayış ve zekâsı en ileri düzeyde insanlar olduğundan herhangi bir eğitim-öğretim sürecinden geçmeden ilk ma'kullerden ikinci ma'kullere en kısa zamanda geçebilecek kadar güçlü sezgileri bulunmaktadır. Bu tür insanların sayısı az olmakla birlikte varolmalarının imkansız olmadığını ısrarla vurgulayan İbn Sînâ, sadece peygamberlerde bulunan bu güce "kudsî akıl" demektedir. Ona göre sezgi, bir çeşit nübüvvet iken kudsî akıl, sezgi gücünün en gelişmiş biçimidir.³¹ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki peygamber, sezgi gücü ileri seviyede olan kişidir. Sezgi, rasyonel epistemolojinin konusu olduğu için nebevî bilgi de aynı epistemoloji içerisinde incelenebilir. Dolayısıyla nebevî bilginin, irrasyonel olmadığına bu şekilde temellendirilme çabası, kanâatimizce anlamlıdır.

Şimdiye kadar, bilinenlerden bilinmeyi çıkarmak, orta terimi doğrudan bulmak ve kavrayış hızı gibi sezginin, epistemolojide kısmî kullanım alanından bahsettik. Oysa ki İbn Sînâ epistemolojisinde sezginin, her türlü bilgiye temel teşkil etme gibi daha geniş ve daha köklü bir işlevi de vardır. Biraz önce de belirttiğimiz gibi sezgiyi temsil eden en önemli terim, zekâdır. Zekâ, sezginin ölçütü olarak insanların orta terimden sonuç çıkarabilme yeteneğini göstermektedir. Buna göre düşünmeyle de olsa biri, öncüllerden sonuç çıkarabiliyorsa o kişi, ahmak ya da geri zekâlı değil, zeki yani sezgi sahibidir. Bu anlamıyla sezgi, orta terimi hızlı bulma ve kavrayış hızının karşıtı olmayıp tam aksine ahmaklık ve geri zekâlı olmanın karşıtıdır. Diğer bir ifade ile "düşünen insan" kategorisine giren herkes, aynı zamanda sezgi sahibidir de. Nitekim İbn Sînâ da sezgi gücü bakımından insanları tasnif ederken en alta, düşünme eylemini gerçekleştirilemeyen ahmak kişiyi koymaktadır.³² Bunu, sezginin ölçüsü olarak düşünülen "zekâ" terimi üzerinden yapacak olursak "zeki", az ya da çok sezgisi bulunan anlamına gelirken "geri zekâlılık", sezgiden büsbütün yoksunluk anlamına gelmektedir.

Şimdiye kadar bir kıyasta orta terimin ya düşünmeyle ya da sezgiyle elde edilebileceği, orta terimin sezgiyle nasıl elde edildiği ve düşünmeyle sezgi arasındaki fark üzerinde duruldu. Sezgiyi bir tarafa bıraktığımızda acaba düşünmenin temel biçimleri, orta terimi kendisiyle elde ettiğimiz kavram ve önerme

31 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 205; a.mlf, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât, en-Nefs*, s. 219-220; A. Durusoy, age, s. 133.

32 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. II, s. 395. Sezginin, esasında her türlü düşünme eyleminin genel adı olduğuna dair bk. Hidayet Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, Avrasta Yayınları, Bursa 2000, ss. 126-127.

gibi düşünmenin aslî unsurları insanda nasıl oluşmaktadır. Gerek sezgi gerekse düşünme, bilinenden bilinmeyi elde etme açısından aynı düzeydedirler. Yani orta terimi elde etmenin her iki türünde de kavram ve önermelerle dolu bir zihin vardır. İbn Sînâ açısından “orta terim, ya sezgiyle ya da düşünmeyle elde edilir” ifadesinde sezgiden ayrı olarak ele alınan “düşünme”nin, kökenine inildiğinde yine sezgiye dayandığı görülecektir. Çünkü ona göre bütün bilgiler, erbâbı tarafından ortaya konan sezgilerde son bulduğundan öğrenme ve düşünmenin temel prensipleri de sonuçta sezgidir.³³

Peki düşünme ve öğrenme son kertede sezgiye nasıl dayanmaktadır? Esasında bu görüş, İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgili görüşlerinin temel referanslarından olduğunu düşündüğümüz Aristo tarafından da savunulmuştur. İbn Sînâ'nın bu konudaki argümanı, Aristo'nunki ile hemen hemen aynı olmasına karşın, onunla kıyaslandığında sonucu ortaya koymak bakımından yetersizdir. Bu nedenle İbn Sînâ ile Aristo'nun, ortak oldukları noktaları İbn Sînâ'dan hareketle vermeyi, delile bütünlük sağladığı halde onda karşılaşmadığımız kısmı ise Aristo'dan tamamlamayı uygun buluyoruz. Genel olarak kabul görmüş bir ayrıma göre bütün bilgilerimiz, “tasavvurât” (kavramlarla ilgili bilgiler) ve “tasdîkât” (önerme bilgileri) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre tümmeller, kavramlar ve önermeler olmak üzere üç şey, kesinlikle duyu ve hayal güçleriyle algılanamazlar. Ayrıca bunların varlık nedeni de ne sezgidir ne de tecrübedir. Duyu ve hayal, kavramların oluşmasında akla yardım ederek ona katkı sağlarlar. Şöyle ki duyu, hayale, karışık şeyler sunar. Hayal de duyulardan geleni akla sunar. Akıl ise bunları böler, ayırır; her birinden müfred manalar çıkarır ve bunları; umum (genel), husus (özel), arazî (ilineksel) ve zâtî (özel) şeklinde tanzim eder. Akılda ilk kavramların oluşumu işte böyledir. Duyu ve hayalin tasdik (önerme bilgisi) açısından akla katkıları ise şöyledir. İlk önerme bilgileri, duyu ve hayalin, tecrübe ve sezgi yoluyla bazen de istikrâ yoluyla akla katkı sağlamasıyla meydana gelir.³⁴

İbn Sînâ'nın, bütün bilgilerin sezgiye dayanması konusundaki fikirleri ana hatlarıyla böyledir. O, özetle hem kavram hem de önerme bilgisinin, temelde duyu ve hayalin akla katkısıyla elde edildiğini söylemekte, önerme bilgisinde

33 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 206; a.mlf, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, ss. 219-220; *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 116.

34 krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 102; Aristo, *II.Analitikler*, çev: H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1951, ss. 162-165.

duyu ve hayalin akla katkısının, tecrübe ve sezgi (bazen de tümevarım) yoluyla olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ'nın tespit edebildiğimiz bu görüşlerinde bilgiler, sadece sezgiye değil onun yanında tecrübeye, kısmen de tümevarıma dayandırılmakta, dolayısıyla bu, kendisinin, bütün bilgilerin sonuçta sezgiye dayandığı fikrini doğrulamamaktadır.

İbn Sînâ'dan naklettiğimiz bu görüşlerin, bu haliyle "bütün bilgiler ya da öğrenme de sonuçta sezgiye dayanmaktadır" görüşünü kanıtlaması şöyle dursun onu yanlışlamaktadır bile. Oysa ki Aristo, ilk önce insanın duyusunu kullandığını, duyular arttıkça bunun tümevarıma dönüştüğünü, hayalin katkısı olması durumunda da söz konusu tümevarımın tecrübeye dönüştüğünü ve böylece ilk tümellerin dolayısıyla ilk bilgilerin yani düşünme ilkelerinin oluştuğunu söylemekte, ispatlanamadığı için bilgi kabul edilmeyen ve diğer bütün bilgileri kendilerinden çıkardığımız ilkelere güvenimizi sağlayan şeyin de sezgiden başkası olmadığını söyleyerek bütün bilgilerin ve öğrenmelerin temelinde sezgi bulunduğunu ileri sürmektedir. Zaten ona göre doğruluğundan şüphe edemeyeceğimiz iki şey vardır ki biri sezgi diğeri ise bilgidir.³⁵ Kanâatimize göre bütün bilgilerin sezgiye dayandığını söyleyen İbn Sînâ'nın da ulaşmak istediği nokta da burasıdır. Şu halde Aristo ve İbn Sînâ epistemolojisini, sezgi ve bilgi olmak üzere iki temel terime indirgeyebiliriz.

Son olarak bir hususa işaret etmekte yarar vardır. Epistemolojinin bu iki temel teriminden ilkinde "doğrudan kavrama", diğesine ise "dolaylı kavrama" dersek İbn Sînâ, insanın duyularını ve bedenini, Platoncu bir anlayışla, doğrudan kavramasının en büyük engeli saymakta³⁶ her şeyi doğrudan bütün çıplaklığı ile kavramanın ise ancak bu beden engelinden kurtulma halinde mümkün olabileceğini iddia etmektedir.³⁷ Buna göre düşünme, akıl yürütme, kıyaslama gibi insanın bütün bilişsel vasıtaları, onun mevcut biyolojik yapısının bir sonucu olarak olması gereken hususlardır. İbn Sînâ açısından, nefis (insan), kendisi olarak düşünüldüğünde bu tür vasıtalara zaten her hangi bir gereksinim de bulunmamaktadır.³⁸

35 Aristo, *II. Analitikler*, ss. 165-166. Aristo'da sezginin anlamı konusunda ayrıca bk. Mevlüt Uyanık, "İslam Bilgi Felsefesinde 'Duyusuz ve Dolaysız Kavrama' ve Antik Yunan Felsefesindeki Temelleri", *İslâmiyyât*, c. 7, sayı 2, Nisan-Haziran 2004, ss. 109-110.

36 İbn Sînâ, *Risâletün fi'n-Nefsi ve bekâühâ ve meâdühâ*, s. 94, 113.

37 İbn Sînâ, *Mebhasün anî'l-kuve'n-nefsâniyyeti*, ss. 176-177.

38 İbn Sînâ, *Mübâhesât*, ss. 72-74.

Sonuç olarak İbn Sînâ epistemolojisinde sezgi; biri, bilginin ortaya çıkmasını sağlayan “orta terim”in *hızlı bir şekilde elde edilmesi* diğeri ise her türlü bilginin nihai dayanağı/kaynağı olması şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır. Düşünce tarihinde sezginin bilgisel değerinin daha çok ilk anlamı etrafında yoğunlaştığı gerçeğini göz önüne alarak İbn Sînâ’nın sezgiyi, yeni bir bilgi kaynağı olarak tasarlamadığı, tam aksine sezginin; rasyonel ve empirik bilgiyi veren orta terimin elde edilmiş *hızıyla* alakalı gördüğü söylenebilir.