

İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı*

Dimitri GUTAS**
Çev. Dr. M. Cüneyt KAYA

Felsefe tarihi ve bu tarih içindeki yeri konusunda derin bir görüşe sahip olan İbn Sînâ, kendisini, *İkinci Çözümlmeler*'de tasvir edilen teorik temel ve bilimsel metot çerçevesinde Aristoteles'in eserlerinde içkin durumdaki felsefî sistemi kemâle erdiren ve ona hayâtîyet veren birisi olarak görmüştür.¹ Yakın zamanda yapılan pek çok çalışmada metinler bağlamında ortaya konulan sonuçlarla gittikçe vuzuha kavuşmaktadır ki, İbn Sînâ'nın düşüncesi, bir felsefî sistem ve hatta son derece aklî ve kendi içinde tutarlı sudûr anlayışı gibi önemli bazı Yeni-Eflatuncu unsurlar içeren Aristotelesçi bir felsefî sistemdir. İbn Sînâ'nın açıkça ve büyük bir ciddiyetle peşinden koştuğu ve onun büyük tarihî başarısını oluşturmuş şey de aslında budur. O, kendisiyle Aristoteles arasındaki on üç yüzyıl boyunca üretilen Meşgâî felsefenin ve Yeni-Eflatuncu gelişmelerin tüm farklı unsurlarının bir sentezini meydana getirmiş ve bunları *Organon* ve onun şaheseri durumundaki *İkinci Çözümlmeler* temelinde sistematik bir bütün olarak sunmuştur. İbn Sînâ, bu sisteme dair formülasyonlarını kendisi tarafından başlatılan yeni bir yazım türü içinde, yani felsefî özet yoluyla bir kitap -bu kitap ister *Felsefenin Unsurları* (*Uyûnu'l-hikme*) gibi son derece veciz olsun, isterse *Şifâ* gibi çok-ciltli bir şaheser olsun- çerçevesinde ortaya koymuştur.

Bu sistemin yapmayı amaçladığı şey, tüm teorik bilgiyi gözler önüne sermektir.² İbn Sînâ bununla, Yeni-Eflatuncu sudur şemasındaki İlk Akıl ve tüm feleklerin akılları tarafından bilinen veya düşünülen bütün bilgileri, yani akledilirleri kastetmektedir. Söz konusu akledilirler Faal Akıl olarak da bilinen yeryüzünün

* Dimitri Gutas, "The Logic of Theology (*Kalâm*) in Avicenna", *Logik und Theologie: Das "Organon" im Arabischen und im Lateinischen Mittelalter* (ed. Dominik Perler, Ulrich Rudolph), Leiden&Boston 2005, s. 59-72.

** Prof. Dr., Yale Üniversitesi (ABD) Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.

¹ Krş. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 1988, s. 199-200. İbn Sînâ'dan on yüzyıl sonra Aristoteles'in eserinin içkin sistematik tabiatı ve mükemmel sisteminin mantıkî yapısında *İkinci Çözümlmeler*'in merkezîyeti hakkında aynı yorum Jonathan Barnes tarafından *İkinci Çözümlmeler*'in tercümesine yazdığı önsözde yapılmıştır; bk. J. Barnes, *Aristotle, Posterior Analytics*, Oxford 1975 (Clarendon Aristotle Series), x; 2. bsk., Oxford 1994, xii.

² Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 149-177.

aklında içermekte veya onun tarafından düşünölmektedir. Gerçekliği temsil eden ve bundan sonra Bilgi (büyük harfle) olarak atıfta bulunacağım bu akledilirler bütünü belirli özellikleri haiz olup bunlar içinden konumuz açısından en önemlileri şunlardır:

(a) Bu Bilginin muhtelif kısımları, konularına göre farklı ontolojik kategorilere ayrılırlar. Bilginin bu kısımlarını araştıran insanî felsefe bilimlerinin yaptığı şey sadece bu tasnifi yeniden üretmektir.³

(b) Akledilirlerin İbn Sînâ'nın felsefesi açısından son derece önemli olan bir diğer özelliği, aralarındaki ilişkinin mantıkî veya daha doğrusu kıyasî olmasıdır: Birbiriyle ilişkili kıyaslardan oluşan bir serideki öncüller gibi birbirleriyle ilişkileri veya birinin diğerinden çıkması mantıkî bir sıraya göre dir. Bunun tazammunlarının iki vechesi vardır. Birincisi, Akıllar aslında bu Bilgiye dair mükemmel bir anlayışa sahiptirler, çünkü Aristoteles'in formülasyonuna göre kişi bir şeyi ancak sebeplerini bildiği zaman kesin olarak bilebilir. İkincisi, bu akledilirler gerçekliği temsil ettikleri veya gerçekliğin bir anlatısı oldukları için gerçekliğin yapısı da dolayısıyla mantıkî veya kıyasîdir.

(c) Son olarak, semavî Akıllar mükemmel, ölümsüz ve gayri maddî olduğundan onların bu akledilirlere dair Bilgisi de mükemmel olup aynı zamanda gidimsizdir de (non-discursive). Ancak burada kastedilenin önermesel-olmayan (non-propositional) olmadığını vurgulamak önemlidir, çünkü tabiatı icabı kıyasî olan bu Bilgi zorunlu olarak tüm orta terimleri ihtiva etmektedir.⁴ Dolayısıyla akledilirler; tam, ezeli ve değişmez bir Bilgi bütününi temsil etmektedir: Sözkonusu olan, kapalı bir sistemdir.

Genel olarak tüm felsefe, özel olarak İbn Sînâ tarafından sistematize edilen Aristoteles felsefesi, bahsi geçen Bilgiyi, mümkün olduğunca tüm özelliklerini yeniden üretmek suretiyle insana sunmaya gayret göstermektedir. Dolayısıyla,

(a) Felsefe Faal Akıl'da yer alan Bilginin var oluşsal ayrımlarını temsil eden farklı kısımlara taksim olunmaktadır. Bunlar, Aristoteles felsefesinin de taksim ettiği ve kişinin ona göre felsefe tahsil ettiği kısımlardır: Teorik felsefenin fizik, matematik, metafizik (ve her birinin muhtelif alt dallara; mesela matematiğin alt dalları aritmetik, geometri, astronomi, mûsikî vs.) ve pratik felsefenin ahlak, ekonomi (yani ev idaresi), siyaset vs.'ye ayrılması.

(b) *Organon*'da İbn Sînâ'nın da malumu olduğu üzere hem Porphyry'nin *Eisagoge*'sini hem de *Retorik ve Poetik*'i içeren dokuz kitap- sunulduğu şekliyle

³ bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, bölüm III, s. 255-260 ve Tablo VI, 267.

⁴ bk. P. Adamson, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. J. McGinnis - D. C. Reisman, Leiden 2004, s. 93-98.

mantık, sadece felsefe tahsil edenlere çalışmalarında bir araç olarak eğitim açısından taşıdığı yarar dolayısıyla değil, bilakis akledilirlerin birbiriyle ilişkili olduğu bağlayıcı ilkeyi yansıttığı için vazgeçilmez bir niteliği hâizdir. İşte bu sebeple mantık İbn Sînâ açısından hem bir araç hem de bir felsefî araştırma sahasıdır.⁵ Bunun özellikle insanlar için taşıdığı anlam, bu Bilgiyi elde etmek için akledilirlerin içeriğini ifade eden her bir önermeyi doğrulayan kıyasları zihinlerinde yeniden üretmek mecburiyetinde olmalarıdır. İki öncülü -yani büyük ve küçük öncüller- ilişkilendiren kıyaslar ancak üçüncü bir öncül, yani orta terim keşfedildiğinde kurulabilir. Doğru orta terime rastgelmeyi İbn Sînâ epistemolojik anlamda hads (yani doğru bir şekilde tahmin etmek⁶ veya daha dar ve özel olarak sezgi), sembolik veya dönüşümlü olarak "teolojik" anlamda Faal Akıl'la ilişki şeklinde isimlendirmektedir. Özünde epistemolojik ve daha doğrusu mantıkî olan sözkonusu süreç, insan aklıyla Faal Aklın aşkın ve ezeli sahası arasında küllî akledilirleri elde etme amacıyla gerçekleştirilecek yegane irtibat noktasıdır (Bir iç duyu olan hayal-oluşturucu güç (mütehayyile) ile semavî feleklerin nefsleri arasında aklî nefsin aracılığıyla gerçekleşen bir başka ilişki türü ise, geçmiş, şimdi ve gelecek olaylarla ilgili tikel bilgiyi taşımaktadır⁷). Bu şekilde insanlar Faal Akıl ve ay-üstü âlemdeki tüm diğer akıllarda içerilen akledilirleri elde edebilmekte ve ontolojik gerçekliği temsil eden bu Bilgiyi, bilfiil var olduğu kıyasî şeklin aynısıyla zihinlerinde yeniden üretebilmektedirler.

(c) Ancak, Faal Akıl'da içerilen Bilginin bir unsuru insanî felsefede mükemmel ve kapalı tabiatıyla yeniden üretilmemektedir. İnsanlar bozulmuş mahkum bir beden ve engelleyici arzularla sınırlanmış durumdadır ve tüm dikkatlerini Bilginin keşfine hasredebilmektedirler. Ne var ki, Aristoteles'in biyolojik ilkelere birisini ödünç alan İbn Sînâ, felsefenin elde edilmesi konusunda tek bir fert tarafından başarılamayacak olan şeye takip eden filozof nesilleri tarafından mübaşeret edilebileceğini ileri sürmektedir. Felsefenin ve dolayısıyla Bilginin insanlar tarafından elde edilmesi birikimsel ve tarihî olarak gelişimseldir: Gelen her bir nesil, Faal Akıl'da içerilen mükemmel Bilgiye daha da yaklaşacaktır. Bu ilerlemenin sonuçsuz (asymptotic) olup olmadığı konusunda ise İbn Sînâ herhangi bir şey söylememektedir.

Son olarak insanlar tarafından bu Bilginin elde edilmesinin nihaî amacı nedir? İbn Sînâ'nın verdiği cevap, beden ölümünden sonra bu Bilgiyi bilebilen ve

⁵ bk. A. I. Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy*, 72 (1980), s. 746-764. Sabra'nın da belirttiği üzere (s. 752) "... mantık hem felsefenin bir parçası ve hem de felsefenin diğer kısımları için bir araçtır. İbn Sînâ'nın bakışına göre mantığın felsefenin bir parçası mı yoksa bir aracı mı olduğu sorusu hem yanlış hem de sonuçsuzdur."

⁶ İkinci Çözümlemeler 89b10-11'deki Yunanca *eustochia* terimini yansıtmaktadır.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Dimitri Gutas, "Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (ed. James E. Montgomery), Leuven/Paris/Dudley, MA. 2006, s. 337-354.

her bir ferдин gerçek benliğini temsil eden aklî nefsin veya aklın hayatiyetini sürdürmesidir. İbn Sînâ açısından bu, Aristotelesçi eudamoniayı, yani insan mutluluğunu oluşturmaktadır.

Bu sistemde teoloji -İslam kelâmı da dahil olmak üzere her türlü teoloji- tarafından ele alınan muhtelif soruların mevzuu, teorik felsefenin kısımları içinden en fazla metafizik olarak bilinen bölümün hissesine düşmektedir.⁸ Metafiziğin içeriğine dair Yunanca ve Arapça geleneklerdeki tarihî tartışmalar köklerini Aristoteles'in *Metafizik*'te bu konuya dair kendi ifadelerinden almaktadır. İyi bilindiği üzere Aristoteles, hakkında yazdığı bilimin içeriğini tasvir ederken kendisini farklı yollarla sunmaktadır. O, "ilk felsefe"nin "var olması açısından varlık"ın bilimi ve "teolojik bilgi veya bilim" olduğunu belirtmektedir.⁹ Bu ifadelerle onun metafiziğin tek bir nesnesini mi, iki nesnesini mi, yoksa üç nesnesini mi tasvir ettiğine yönelik karmaşık soruya girmeksizin şu hususa işaret edilmesi önemlidir: Tarihî olarak bu terimler üç ayrı nesneye atıfta buldukları şekilde anlaşılmıştır. Bu üç kategorinin özel içeriklerini daha sonra şu şekilde tanımlayan İbn Sînâ tarafından da bu anlayış kabul görmüştür: "Var olması açısından varlık" araştırması, varlık, var oluş, mahiyet vb. küllî kavramlarla ilgilenirken, "ilk felsefe" diğer tüm bilimlerin konularının teorik geçerliliği veya temellendirilmesiyle alakadar olmakta,¹⁰ "teoloji" ise ilk varlığın ya da hareket etmeyen hareket ettirici ya da tanrının var oluşu, mahiyeti ve özellikleriyle ilgilenmektedir (yani tabîi teoloji).¹¹

İbn Sînâ sözkonusu üç kategoriye dördüncüsünü eklemiştir ki bu yeni kategori, doğrudan doğruya İslamî ilgilerin (yani geçerlilik iddiası nübüvvete, itaat ve ittiba iddiası da öte dünyaya dair bir va'd veya va'ide dayanan vahyedilmiş tektanrılı bir dinin bağlamında sorulan veya tartışılan sorular) bir sonucudur ya da onlar tarafından zorunlu kılınmıştır. İbn Sînâ bu soruları bir önceki bölümde kısaca tasvir edilen sistemi içinde insan nefsi ve onun aklî kısmı durumundaki akla dair teorisine atıfla cevaplamıştır. Yani İbn Sînâ'ya göre peygamberlik son tahlilde bir peygamber tarafından ileri sürülen bilginin nesnel geçerliliğine ve dolayısıyla da insan aklının epistemolojik süreçlerine dayanırken,¹² bir öte dünya tasavvuru ancak bedenın ölümünden sonra insan yapısında varlığını sürdürebile-

⁸ Bu bölüm için bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 6.1, s. 238-254.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, E 1, 1026a29; k 7, 1064b3.

¹⁰ Tavzih ve örnekler için İbn Sînâ'nın *Ulvî Cisimler Üzerine* isimli eserinden aşağıda yapılan iktibasa bk.

¹¹ İbn Sînâ'nın bu kategorileri, onların özel olarak içerikleri ve metafizik sistemi içindeki yerlerini nasıl anladığı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. A. Bertolacci, "The Structure of Metaphysical Science in the *İlâhiyyât (Divine Science)* of Avicenna's *Kitâb al-Shifâ (Book of the Cure)*", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 13 (2002), s. 1-69.

¹² Bu tebliğin konusu açısından en uygun kaynak olarak bk. M. E. Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology", *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek* (ed. W. S. McCullough), Toronto 1964, s. 159-178.

cek bir kısım varsa bir anlam taşıyabilmektedir ki, sözkonusu kısım da yine akıldır.¹³ Metafiziğin bahsi geçen sorularla ilgilenen kısmını İbn Sînâ türemiş alt başlıklarıyla isimlendirirken ben daha vazih olması için onu akli nefsin metafiziği şeklinde isimlendirmektedirim.¹⁴

Metafiziğin kısımlarına dair bu tasnif planına İbn Sînâ küçük tashih ve düzeltmelerle tüm kariyeri boyunca sadık kalmıştır. *Aklî İlimlerin Ayırımı (Aksâmu'l-ulûmi'l-akliyye)* konusuna tahsis edilmiş görece erken döneme ait bir risalesinde o, şu tasnifi sunmaktadır (yukarıda ele alınan konuları yansıtmaması amacıyla italik olarak açıklayıcı ilaveler ekleyerek bu tasnifi yeniden düzenledim):

I. Metafiziğin Temel Ayırımları

A. Küllî İlim:

- | | |
|---------------------------------|------------------------|
| i. Var olması açısından varlık: | 1. Küllîler |
| ii. İlk Felsefe: | 2. Bilimlerin İlkeleri |

B. Teoloji:

- | | |
|---------------------|--------------------------------------|
| iii. Tabii Teoloji: | 3. Tanrı ve sıfatları |
| | 4. Semavî varlıklar |
| | 5. İlahî inayet ve her şeyin idaresi |

II. Metafiziğin Türemiş Ayırımları

- | | |
|-----------------------------|---|
| iv. Aklî Nefsin Metafiziği: | 6. Vahiy ve nübüvvet |
| | 7. Dönüş yeri (me'âd) ve öte dünya. ¹⁵ |

Buna göre İbn Sînâ normal olarak teoloji içinde tartışılan konuları geniş bir tanımla metafiziğin nesnesi olarak görmektedir. Metafizik teorik bilimlerden birisi ve bu yönüyle Faal Akıl'da içerilen Bilginin bir parçası olduğundan onun yapısı da kıyasîdir ve mantık bu alanda çalışmanın araçlarını sağlamaktadır. Ne var ki, bu araştırmamızın amaçları açısından sözkonusu tasnifin önemi, ihtiva ettiklerinden ziyade hariçte bıraktıklarında yatmaktadır. Mesela *İlimlerin Sayımı*

¹³ İbn Sînâ'nın öte dünyaya dair karmaşık teorisi Michot tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır; bk. J. R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne: Le retour à Dieu (me'âd) et l'imagination*, Louvain/Leuven 1986.

¹⁴ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 254-261 ve İbn Sînâ'nın metafiziğinin bu kısmının bağlamını krş. Bertolacci, "The Structure of the Metaphysical Science", s. 28-29.

¹⁵ *Tis'u resâil*, 112-116. krş. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 253-254. Metafiziğin kısımlarına dair bu tasnifin İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle ilişkisi hakkında bk. Bertolacci, "The Structure of the Metaphysical Science", s. 34-44.

isimli eserinde kelâma açıkça yer veren Fârâbî'den farklı olarak¹⁶ İbn Sînâ'nın sadece bu tasnifinde değil, *Aklî İlimlerin Ayırımı* hakkındaki risalesinin tümünde ve diğer eserlerinde bu konuya dair yaptığı talî tartışmaların hiçbirinde de İslamî teoloji disiplini yani *ilmü'l-keîâm* geçmemektedir.¹⁷ İbn Sînâ açısından bunun tazammunu, kelâmın ayrı bir disiplin olarak felsefî ilimler arasında yer almadığı ve daha da önemlisi ontolojik gerçekliği yansıtan Bilginin herhangi bir parçasını temsil etmediğidir. Bunun bir başka tazammunu ise daha da ilgi çekicidir: Kelâm bu Bilginin bir parçasını oluşturmadığından onun tahsili de müslüman olup olmamasına bakmaksızın ferdî nefsin ölümden sonraki mutluluğu -veya kurtuluşu- için zorunlu değildir.¹⁸

İbn Sînâ belirli bir disiplin veya ilim olarak kelâmı, konusu açısından felsefî ilimler arasında değerlendirmedğine göre metodu açısından onu nereye yerleştirmektedir? O, *Ulvî Cisimler Üzerine* isimli görece erken döneme ait bir risalesinde bu sorunun cevabını vermektedir. Risalenin girişinde bir ilmin veya onun ilkelerinin araştırılmasına dair muhtelif kategoriler arasındaki farkı açıklarken İbn Sînâ şunları söylemektedir:¹⁹

“Her tikel ilmin ilkeleri vardır ve o ilmin uygulayıcısı bu ilkeleri verili olarak kabul eder, onların üzerine inşa eder ve sözkonusu ilmin uygulayıcısı olduğu müddetçe bu ilkeleri benimsemeyi reddeden veya onları [kabul etmeye] direnen kişilerle hiçbir şekilde tartışmaya girmez. Aslında bütün ilimlerin ilkeleri iki disiplininde içermektedir: Karutlama yoluyla (ilahî ilim denen) İlk Felsefede içermekte veya ikna yoluyla bunlar diyalektikte (cedel) içermektedir. Kelâm adı verilen disiplinin zamanımızda küçük bir eksiklik dışında diyalektik mertebesine yakın olması muhtemeldir. Sözü edilen İlk Felsefeye küllî ilim demektirler, çünkü bu ilimde araştırma nesnesi olan şey, küllî mevcut olması açısından küllî mevcuttur. [...]

Tikel ilimlere gelince, onlar bir var oluş halini mutlak bir varlık olması açısından değil, belirli bir varlık olması açısından incelerler. Mesela hekim, harekete de sükuna da yatkın olan bedeni, mutlak bir varlık veya mutlak bir cevher olması açısından değil, şu şu özelliklere sahip bir varlık olması açısından, yani hareket, değişim ve sükuna yatkın bir varlık olarak inceler. Aynı zamanda hekim, bu şekilde

¹⁶ bk. aşğ. dn. 30.

¹⁷ İbn Sînâ'nın astronomi (*ilmü'l-hey'e*) ile birlikte teorik bilimlere örnek olarak *ilmü't-tevhîdî* kullandığı bu eserin girişi bunun bir istisnasıdır. Ancak şuna işaret edilmelidir ki, Tanrı'nın birliğini araştırmak anlamındaki *ilmü't-tevhîdî* ifadesi bazı bağlamlarda İslam teolojisine, yani *ilmü'l-keîâm*a atıfta bulunmak üzere kullanılsa da bu terimle kelâm ilminin kastedildiği asla bariz değildir. Zira İbn Sînâ burada onu bir teorik bilim örneği olarak kullanmış ve metafiziğin, Zorunlu Varlığın birliği meselesiyle ilgilenen kısmına atıfta bulunmuş olabilir.

¹⁸ *Aksâm*'da belirttiği üzere (*Tis'u resâil*, 115) filozof olmayanlar dinî hukuk, yani *şeriat* tarafından tasvir edilen öte dünyadaki belirli bir “cismanî” mutluluğu elde etmektedir; fakat burada *şer'î*a kelimesi normal olarak kelâmı dışarıda bırakmaktadır.

¹⁹ Aşağıda tercümesi verilen pasajlarda köşeli parantezler benim metne ilave ettiğim açıklamaları göstermektedir. Normal parantez içindeki açıklayıcı unsurlar bizzat metinde yer almaktadır.

açıklandığı sürece bedene özgü olan ilkeleri de araştırır, ancak onun mutlak var oluşunun ilkesini araştırmaz. Ayrıca hekim bu açıdan ona özgü olan arazları (Mesele: karışma, ayrılma, yükseliş, düşüş vb.) da inceler. Aritmetikçinin sayıyı ve geometricinin miktarı ele alışı da buna benzemektedir. Bütün bu [ilim adamları], fakihin kendi ilkesini mütekellimden aldığı gibi (ki bunlar Kur'an metni, Peygamber'in sünneti, [din bilginlerinin] icmaı ve kıyas [yoluyla tartışma] sayesinde elde edilen [dinî] bilginin zorunlu [hakikatidir]) ilk ve temel ilkelerini mutlak anlamıyla kabul ederler. Şayet fakih bu temel ilkeleri düzeltmeye çalışsa, bir fakih olarak bu onun gücünün ötesinde bir şey olacaktır ve bu ancak mütekellime başvurmasıyla mümkündür. Aynı şekilde hekim de madde ve suret gibi beden ilk ilkesinin durumu konusunda metafizikçinin görüşlerini kabul eder ve daha sonra bunlardan hareketle ilerler."²⁰

Buna göre kelâmın metot veya mantığının açıkça Aristoteles tarafından *Topikler*'de ele alınan ve Arapçaya *Cedel* olarak tercüme edilen mantık disiplinine, yani diyalektiğe ait olduğu belirtilmektedir.²¹ Şayet durum buysa, kelâm alimlerinin yaptıkları iş ve bunun değeri konusunda İbn Sînâ'nın görüşlerini öğrenmek için onun diyalektiği nasıl ele aldığına bakmak durumundayız.

İbn Sînâ *Şifâ*'nın hacimli bir cildini *Topikler* hakkındaki tartışmaya hasretmiştir.²² Onun açılış cümlelelerini yukarıdaki iktibasta okuduklarımız ışığında incelemek son derece ilginç sonuçlar verecektir:

"Bir insan için en önemli şey, ferdi benliğini [veya mahiyetini, zât] mükemmel hale getirecek ve ardından türüne faydalı olacak ve onu koruyacak şeyle kendisini meşgul etmesidir. Gerçek insan benliği [mahiyeti] ya aklî nefstir ya da onun en şerefli kısmıdır [yani, akıl] ki, benliğinin, mükemmelliği hedeflenen vechesi budur. Onun mükemmelliği bilgi yoluyla elde edilir ki, bu bilginin de iki türü vardır: Biri, sade ve basit olarak bilgi ve diğeri, nasıl davranılacağına dair bilgidir.²³ Elde edilen bilgi, kesinlik doğuran kıyaslar yoluyla elde edilmektedir ve bunlar burhanıdır.²⁴ Dolayısıyla insanların öncelikle burhanî bilgiyle ilgilenmeleri zorunludur. [...]

Ne var ki, toplumsal ilişkilerde (*el-umûru's-şerikiyye*) faydalı başka kıyaslar olduğu gibi sofistik kıyaslar da bulunmaktadır. Toplumsal ilişkilerde faydalı olanlar da iki türlüdür: Öncelikle ve daha faydalı olmak üzere küllî meselelerle ilgili olanlar ve öncelikle ve daha faydalı olmak üzere tikel meselelerle ilgili olanlar. Bu sebeple içerdikleri fayda dolayısıyla ve daha doğrusu şehirdeki ilişkilerde (*el-umûru'l-*

²⁰ Fi'l-ecrâmi'l-ulviyye, Tis'u resâil içinde, s. 41-42.

²¹ Bu sebeple kelâm alimleri, yani mütekellimûna İbn Sînâ tarafından "cedelciler/diyalektikçiler" şeklinde atıfta bulunmaktadır. Bu yöndeki atıflar için bk. M. E. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 7 (1991/92), s. 197.

²² *el-Cedel*'in Kahire neşri 336 sayfadır.

²³ Yani felsefenin teorik ve pratik felsefe şeklideki iki ana kısmına karşılık gelmektedir: aşğ. bk.

²⁴ Yani Aristoteles ve İbn Sînâ tarafından *İkinci Çözümlemeler*'de sunulan mantık disiplini olarak burhan.

medeniyye) onları kullanmaya bizi sevk eden zorunluluk dolayısıyla bu türleri öğrenmek gerekmektedir [...]. İmdi sen bir topluma faydalı olan bu [kıyasların] özleri itibariyle zamansal olarak bir şahıs için faydalı oları sonraladığını biliyorsun; çünkü ilki, şahsî faydaların [elde edilmesi açısından] zorunlu değildir.”²⁵

İbn Sînâ'nın ilk paragrafta bahsettiği insan benliğinin mükemmelliği (Aristotelesçi entelecheia), bizim konumuz açısından aklı nefsin yani aklın ölümden sonra varlığını sürdürmesine atıfta bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bu, insanlığın öncelikli amacıdır. Bu ise bilginin ya da İbn Sînâ'nın özel olarak belirttiği üzere teorik ve pratik felsefenin elde edilmesiyle sağlanmakta ve sadece kesinlik doğuran bir kıyas süreciyle, yani apodeiktik veya burhanî kıyaslarla elde edilebilmektedir. Bir başka ifadeyle, daha önce belirttiğimiz üzere, insanlar Faal Akıl'da içerilen akledilirleri elde etmek mecburiyetindedir ve kişiye bunu öğretebilecek tek ilim veya disiplin felsefedir. Kelâm yine dışarıda bırakılmaktadır.

Ancak İbn Sînâ devamında başka kıyasların, yani burhanî kıyas türüne göre daha alt mertebede olan akıl yürütme süreçlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu kıyas türleri insan türünün öncelikli amacı olan nefsin ölümden sonraki mutluluğu için faydalı olmasa da başka kullanım alanlarına sahiptirler ki, bu da sosyal ilişkilerin kurulmasındaki faydalarıdır. Bunlar içinde diyalektik kıyaslar bulunmaktadır ve kelâm da diyalektik bir disiplin olduğundan bunun anlamı, İbn Sînâ'nın onun faydasını şahsî değil, sadece sosyal ve toplumsal bağlamda gördüğüdür. Bu disiplinin burhanî nitelikli disipline kıyasla daha alt mertebede bulunması; kesinliğe götürmemesi ve şahsî faydalara, yani ferdî nefsin mutluluğuna ulaşmada herhangi bir yararının olmaması gerçeğinde de kendisini gözler önüne sermektedir.

Diyalektik ve dolayısıyla kelâmın sosyal ihtiyaçlara nasıl hizmet ettiği İbn Sînâ'nın *Topikler*'deki başlangıç tartışmasının devamında görülebilmektedir. O, diyalektik disiplininin aşağıdaki gibi özetlenebilecek dört kullanımını özellikle vurgulamaktadır:

1. Diyalektik, delillerin (hucec) her tartışmada keşfi açısından faydalı olan ortak mekanların (topoi) temini ve kullanımı konusunda insanları eğitir.
2. İnsanların bir iddianın her iki yönü için de kıyaslar üretmesini mümkün kılan ve böylece bahis mevzuu meselede hakikate sevk eden münazaralarda faydalıdır.
3. Burhanî kıyasları takip edemeyen halkın veya çoğunluğun (cumhûr), kendileri için uygun olan görüşlerin farkına varmalarını sağlar.

²⁵ el-Cedel, 7.8-8.9. krş. s. 13-14.

4. Talebeyi, kendi ilminin ilk ilkelerine inanmaya ikna eder.²⁶

Buna göre diyalektik veya kelâm, felsefe yapamayan çoğunluk için faydalıdır. Kelâma bu rolün verilmesi, İbn Sînâ'nın nefsin hayatîyetini sürdürmesine dair yaklaşımının zorunlu bir sonucudur: *Topikler*'in başında belirttiği üzere eğer bu ancak burhanî kıyaslar yoluyla Bilginin elde edilmesi sonucunda gerçekleşebiliyorsa, bunun anlamı ancak pek az kişinin -her nesildeki filozofların- bu imtiyazı elde edeceğidir. Bu çok uç bir yaklaşım olabilir ve her ne kadar İbn Sînâ'nın gerçek düşüncesi bu olsa da o da çoğunluğun kurtuluşu için alternatif bir yol bulmak zorunda kalmıştır. Kelâm ise bu ihtiyacı karşılamak için vardır. Özel olarak kelâmın çoğunluğu doğruluğa nasıl götüreceği konusunda yukarıda *Topikler*'den iktibas edilen sözlerinin başında İbn Sînâ bir ipucu vermektedir. Ona göre sosyal ilişkiler konusunda faydalı olan diyalektik kıyaslar iki türdür: Bir kısmı küllî meselelerle ve diğerleri tikel meselelerle ilgilenirler. Bu şekilde o, kelâmın ortaya koyduğu teolojik ilkelerde olduğu gibi (tabii ki diğer dinlerin teolojileri de dahil olmak üzere) bazı ilimlerin, çoğunluğun inanması için genel ilkeler formüle ettiğini, diğer bazı ilimlerin ise İslam fikhî ve diğer dinlerin hukuklarında olduğu gibi doğru inanç ve günlük yaşamdaki uygulamalara dair ayrıntılar üzerinde çalıştığını kastetmektedir. Böylece kelâm, düzenli bir toplum oluşturmakta ve dinî hukuka, yani şeriata ittibatı tahkim etmekte ve bu sayede toplumun, taatlarında daim ve dikkatli olan üyeleri için öte dünyaya dair bir ihtimal kapısı açmaktadır.

Yararlılık nokta-i nazarından İbn Sînâ'ya göre kelâm sadece yerine getireceği bir sosyal işleve sahiptir. Metodu açısından söylenebilecek olan ise şudur: Bir yaklaşımın lehine ya da aleyhine deliller getirme konusunda pratik kazandırmak suretiyle daha sonra felsefe tarafından burhanî araçlarla doğrulanabilecek sahih bir görüşe kişiyi sevk edebilmektedir.

Son olarak, eğer kelâm böyle bir metot ve sosyal işleviyle diyalektik bir disiplin ise ve daha önce gördüğümüz üzere felsefe dahilinde araştırılan teorik disiplinlerden birisi değilse onun bu yolla ve bu amaçla ele aldığı konusu tam olarak nedir? İbn Sînâ *Topikler*'inin girişinde şunları söylemektedir:

"Bazı insanlar diyalektik kıyasların sadece konularının çoğu zaman doğru olan öncüller olduğu gerçeğinden hareketle diyalektik kıyas olduğunu düşünmektedirler. Başkaları ise diyalektik disiplinin sadece çoğu durumda doğru sonuçlara götürdüğü için diyalektik disiplin olduğunu düşünmektedir. Bütün bunlar yanlış düşüncelerdir, çünkü diyalektik kıyas sadece öncülleri kabul edilmiş (müselleme) veya yaygın (meşhûr: endoxa) olduğu için diyalektik kıyastr. Ancak bunların her

²⁶ el-Cedel, s. 48.10-50.4.

ikisinin de kaçınılmaz olarak doğru olması şart değildir; zira çoğu zaman doğru olmayan kabul edilmekte ve yanlış olan şöhret bulmaktadır.”²⁷

Bu pasajda İbn Sînâ, İslam’dan önce Aristoteles üzerine şerhler yazan İskenderiyeli şarihler tarafından ortaya konulan beş tür öncülün doğruluk değeri hakkındaki teoriye itiraz etmektedir. Sözkonusu teoriye göre burhanî öncüller her zaman doğru, diyalektik öncüller çoğu zaman doğru, retorik öncüllerin doğruluk ve yanlışlıkları eşit, sofistik öncüller çoğu zaman yanlış ve poetik öncüller de tümüyle yanlıştır. Erken dönem eserlerinde bu teoriyi benimseyen İbn Sînâ,²⁸ burada diyalektik öncüllere dair farklı bir tanım önermektedir: Onlar özleri itibarıyla çoğu zaman doğru olan öncüller değil, bilakis yaygın olarak doğru olduklarına **inanılan** öncüllerdir. Devamında İbn Sînâ, bunu gerçekleştiren, yani görüşlerin yaygın olarak kabulüne yol açan dört şey ya da gerekçe olduğunu belirtmektedir:

Ona göre öncelikle görüşlerin yaygın olarak kabul edilmesinin sebebi, genel yararlar (el-maslahatü'l-âmmeh) ilişkili olması ve belirli bir dinin liderleri tarafından ortaya konulmasıdır.

İkinci olarak, tümevarımla (istikrâ) ulaşılmış olması görüşlerin yaygın olarak kabulüne yol açmaktadır.

Üçüncüsü, utanma, edep ve merhamet duygularının sonucu olmalarıdır.

Dördüncüsü, hakikati o oranda temsil etmektedirler ki, halk hakikatle uyumsuz olan ince noktaların farkına varamamaktadırlar.²⁹

Böyle bir durumda kelâm açısından sonuç, onun konusunun bizatihi geçerlilik iddiasında bulunamayacağıdır. Onun öncülleri sadece Kur’an ve Nebevî Sünnet tarafından ortaya konulduğu şekliyle kabul edilmekte -yukarıda *Ulvî Cisimler Üzerine*’den iktibas edilen pasajda belirttiği gibi- ve İslam topraklarında yaygın olarak benimsenmektedir. Dolayısıyla bu, onların doğruluk değeri hakkında herhangi bir şey söylememektedir.³⁰

²⁷ *el-Cedel*, s. 34.5-9.

²⁸ Bu teörinin gelişimi hakkında bk. Dimitri Gutas, “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad”, *Der Islam*, 60 (1983), 256-257, 264-266; krş. D. L. Black, *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990, s. 36-49, 86-94.

²⁹ *el-Cedel*, 39.10-17.

³⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre kelâm, bu disiplinin gelişimine dair tarihçilerin (krş. J. van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum, Wiesbaden 1970, 24) veya Fârâbî’nin belirttiği gibi (*İhsâü’l-ülûm*, nşr. Osman Emîn, Kahire 1968, 131 vd.) savunmacı bir disiplin değildir. Bunun yerine o, öncülleri felsefeninki gibi kesin, yani burhanî olmayıp diyalektik olduğu için güvenilir olmayan yarı teorik bir disiplindir. İbn Sînâ’nın (ve diğer filozofların) bu tutumunun tazammunları hakkında bkz. R. M.

Kelâmın konusu ve metodu hakkında İbn Sînâ'nın görüşüne dair ulaşılmış olduğumuz sonuçlar kaçınılmaz bir şekilde bizi, konumuzla doğrudan ilgili olmasa da kısaca cevaplamamız gereken bir soruyla karşı karşıya bırakmaktadır. Eğer İbn Sînâ kelâma dair böylesine menfî bir görüşe sahipse, bu, onun kelâmın İslâm vahyine dâir iddialarının kesinliğine inanmadığı anlamına mı gelmektedir? Çünkü şayet kelâmın, yani diyalektiğin öncülleri mutlak hakikat iddiasında bulunamıyorsa ve onun metodu kanıtlanabilir kesinliğe ulaştırılmıyorsa, İbn Sînâ'nın sisteminde Kur'an ve Nebevî Sünnete geçerliliğini veren şey nedir?

İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği cevap, kendisinin İslâm vahyinin geçerliliğine inandığı şeklindedir, ancak o bunun cevabını kendi sistemi içinde vermektedir. Nebevî vahiy, burhanî kıyasların orta terimlerini keşfetme konusunda üstün bir güç kendisine bahşedilmiş (yani yukarıda tanımlandığı şekliyle üstün bir *hads* veya sezgi kendisine bahşedilmiş) olan peygamber bizatihi ve herhangi bir araç olmaksızın Faal Akıl'da içerilen bütün felsefî Bilgiyi, yani akledilirleri elde edebildiği için geçerlidir. Bu Bilgiyi o, daha sonra yeni bir şekle sokmakta ve kendi toplumuna herkes tarafından idrakini temin etmek için sembolik terimlerle aktarmaktadır.³¹ Dolayısıyla peygamberin bu Bilgiyi aktarımı filozofunkine kıyasla farklı şekillerde olsa da onu elde edişi, çok daha hızlı olmakla birlikte nitelik olarak filozofunkiyle özdeştir. Bu sebeple İbn Sînâ açısından İslâm vahyinin ilkeleri sadece kelâm âlimleri bu şekilde düşündüğü veya bu şekilde ispat ettiklerini farz ettiklerinden dolayı değil, kendi nefis ve epistemoloji teorisi ile özellikle sezgi (*hads*) teorisi böylece ispat ettiği için geçerlidir.³²

Tarihî açıdan İbn Sînâ'nın genel anlamda teolojiyle ilgili yaptığı şey, yüzyıllar boyunca Aristoteles'in *Metafizik*'inin konusu hakkında gelişmiş olan farklı yaklaşımları biraraya getirmek ve aralarında bir ahenk oluşturmak ve bu sentezin içine özel olarak İslâm kelâmına ait meseleler hakkındaki felsefî açıdan verimli bir analizi dahil etmektir.³³ Aynı zamanda İbn Sînâ teoloji meselelerinin felsefî

Frank'in etkili çalışması: "The Science of Kalâm", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992), dn. 26 ve 28.

³¹ krş. Dimitri Gutas, "Avicenna: *De anima* (V.6). Über die Seele, über Intuition und Prophetie", *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, ed. K. Flasch, Stuttgart 1998, s. 90-107.

³² İbn Sînâ'nın sezgi teorisi için bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 159-176; genişletilmiş hali için bk. Dimitri Gutas, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, 9 (2001), s. 1-38; yeniden basım: R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton 2001, 1-38. [Bu makalenin Türkçesi için bk. Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası* (ed.-çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2004, s. 97-131.]

³³ Son zamanlarda yapılan çalışmalar İbn Sînâ'nın kelâmdan aldığı ve kendi sisteminin bağlamı içinde felsefî olarak tartıştığı mesele ve kavramları daha da belirgin hale getirmektedir; bk. Marmura, "Avicenna and Kalâm"; R. Wisnovsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*shay'yya*)", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), s. 181-221; a.mlf., *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca N.Y. 2003; Ömer Mahir Alper, "Avicenna's Argument for the Existence of

metafizik ve kelâmda ele alınışlarını açık ve vazih bir şekilde ayırt etmiş - metafizikte bu konular *İkinci Çözümlemeler* temelinde ele alınırken kelâmda *Topikler*'den hareketle incelenmektedir-ve böylece kelâmın konu ve metodunu tam anlamıyla tespit etmiştir. İbn Sînâ'nın başarısının boyutları, Doğu'da Sünnî kelâmın, -her ne kadar kelâm burada ele alınan diyalektik seviyeye indirgenmesi dolayısıyla asla bir tehdiye maruz kalmasa da- bir yandan huzurunu yeniden kazanmak için Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin engin çabalarına ihtiyaç duyması, diğer yandan da İbn Sînâ tarafından önerilen hat boyunca kaçınılmaz olarak daha fazla "felsefi" ve "mantıkî" olmayla bir uzlaşma içine girmeye zorlanmış olması gerçeğiyle ölçülebilir. Şî'i kelâmı ise daha pişkin bir tavırla İbn Sînâ'nın etkisine kendisini teslim etmiştir. Batı'da İbn Sînâ'nın sentezi İbn Rüşd'ün tepkisel ve anakronik felsefi cevaplarına yol açmış ve her iki filozofun eserlerinin skolastik Latin teolojisine intikali, bu eserde biraraya getirilen tebliğlerin meseleyi daha vazih hale getirmek için uzun bir yol katedeceği karmaşık bir etki, özümseme ve ret ağı doğurmuştur.