

İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri

Adnan GÜRSOY*

Özet: İbn Sîna, bilgi ve nübüvvet teorisinin merkezî kavramlarından biri olan sezgisel bilgiyi aklî bir temelde ele almıştır. Bu aklî temeli, üç noktada ortaya koymak mümkündür. Bunlardan birincisi, filozofun varlık görüşünden kaynaklanan ve bilgi teorisinin de dayandığı temel ilkelerden biri olan, “varlığın düzeninin kıyâsî olduğu” düşüncesidir. İkinci husus, sezgisel bilginin tanımında yer alan “orta terimin bilinmesi” ve “bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşılması” unsurlarıdır. Üçüncüsü ise, sezgisel bilginin en yüksek formu olarak görülen nebevî bilginin, peygamberin aklî gücüne ait mükemmel sezgi yetisine dayandırılmış olmasıdır. Bu makalede söz konusu üç husus, İbn Sînâ’nın eserlerinden hareketle ortaya konulup filozofun sezgisel bilgiye bakışı belirginleştirilecektir ki, bu, İbn Sînâ felsefesinin mistik boyutu ile ilgili tartışmaları değerlendirmek açısından önemli bir konuda bulunmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Sezgi, Sezgisel bilgi, Orta terim, Akledilir, Kutsî Akıl, Nebevî bilgi, Mistisizm.

Abstract: Intuitive knowledge is one of the basic concepts of Avicenna’s theories of epistemology and prophecy, which was explained by him on an intellectual base consisting of three main subjects. First is the idea of “the order of beings is syllogistic” which is one of the principles of Avicenna’s epistemology and also stems from the philosopher’s ontological theory. Second subject consists of the concepts of “middle term knowledge” and “to reach the unknown through the known”, both of which also take part in definition of intuitive knowledge. The third subject is the attribute of prophetic knowledge, which is conceived as the highest form of intuitive knowledge to the excellent intuitive faculty of the prophet which stems from his intellectual power. In this article these three subjects will be examined on the basis of Avicenna’s own works and his approach to intuitive knowledge will be clarified, which are important with regard to the discussion concerning the mystical dimension of Avicenna’s philosophy.

Keywords: Intuition, Intuitive knowledge, Middle term, Intelligible, Sacred Spirit, Prophetic knowledge, Mysticism.

Giriş

Felsefe tarihinin değişmeyen temel meseleleri vardır. Bu meseleler, çeşitli felsefî geleneklerde farklı kavramlar üzerinden düşünmenin konusu olabilmek-

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Doktora Öğrencisi. İletişim: adnangursoy@gmail.com.

tedirler. Sezgi kavramı, bu değişmeyen temel meseleler ile ilgisi bakımından felsefe tarihi boyunca varlığını korumuş kavramlardan biridir. Nitekim H. Poincare, bu durumu “*Şaşılabacak şey, eskilerin eserlerini okuyacak olursak, onların hepsini sezgiciler arasında saymak durumunda kalırız.*” sözüyle ifade etmektedir.¹

Sezgi, varlık ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel ilişkileri bir anda kavramayı, hatta bazen bütün bir gerçekliği, gerçekliğin nihaî ve en yüksek kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan bir yeti olarak tanımlanmıştır.² Felsefe tarihi boyunca farklı anlamlarda kullanılmış bir kavram olan sezgi, tüm insanî bilme tecrübelerini kuşatma iddiasındaki epistemolojilerin temel kavramlarından biri olagelmıştır. Kavrama yüklenen farklı anlamlar, sezgi ile ulaşılan bilginin kapsamı ve mahiyetini değerlendirmek noktasında belirginleşir.

Sezgi kavramının felsefede geniş bir anlam alanına sahip olması ve çeşitli disiplin ve alanlarda farklı anlamlara gelmesi, bu kavramın bir filozof tarafından hangi anlamda kullanıldığı konusunda dikkat göstermeyi gerekli kılar. İbn Sînâ felsefesinde sezgi kavramının karşılığı, filozofun özel bir anlam yükleyerek bilgi teorisinin merkezine koyduğu “hads” kavramıdır.³ Sezgi, İbn Sînâ felsefesinde, bilgi teorisinden psikolojiye, ahlak felsefesinden metafiziğe, nübüvvet teorisinden felsefe tasavvuruna kadar pek çok önemli alanı ilgilendirmektedir.⁴ Bu nedenle sezgi ve sezgisel bilginin mahiyetini doğru anlamak, özel olarak İbn Sînâ’nın bilgi teorisinin, genel olarak ise tüm felsefî sisteminin doğru anlaşılması için önem arz etmektedir.

¹ Poincare, Henry, *Bilimin Değeri*, (çev. Fethi Yücel), MEB Yay, İstanbul 1989, s.7.

² Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay, 2. Basım, Ankara 1997, s. 612. Sezgi kavramının felsefe tarihinde ve farklı disiplinlerde kazandığı anlamlara ilişkin bkz. Rorty, Richard, “Intuition”, *Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), c. IV, The Macmillan Company, New York 1967, s. 204-212

³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ et-Tabîyyât (II) Kitâbu’n-Nefs*, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975, s. 219-220; a.mlf., *Risâletu Ahvâli’n-Nefs*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu’n-Nefs* içinde, Kahire 1952, s. 122-123; a.mlf., *Kitâbu’l-Hidâye*, (nşr. Muhammed Abduh), *Mektebetü’l-Kahire el-Hadîse*, Kahire 1974, s. 293; a.mlf., *el-Mübâhâsât*, (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1413/1992, s. 72-73, 107, 112; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-*, (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay, İstanbul 2013, s. 480.

⁴ Gutas, sezgi kavramının İbn Sînâ’nın yalnızca bilgi teorisinin değil, bütün felsefî sisteminin merkezi kavramı olduğunu düşünmekte ve sezgi teorisini, İbn Sînâ felsefesinin “çekirdek teorisini” olarak değerlendirmektedir. Gutas, Dimitri, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, *İbn Sînâ’nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.113-114; a.mlf., *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*, Leiden Brill, 1988, s. 160, 169.

Günümüz İslam felsefesi çalışmalarında, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini genel hatlarıyla ortaya koyan eserler bulunmaktadır. Bu eserlerde, sezgi kavramının önemine ve merkezi yerine işaret edilmekte, ancak kavramın kapsamına ve bu merkezi rolün hangi konular üzerinden, ne şekilde gerçekleştiğine dair yeterli analizler bulunmamaktadır.⁵

Bu makalede İbn Sînâ felsefesinde bilgi teorisinin önemli bir vechesi olan ve nübüvvetin imkânının açıklanmasında istihdam edilen sezgisel bilginin akli karakterini incelemeye çalışacağız. Bunun için önce sezgi ve sezgisel bilgi kavramlarını ve bu kavramların dayandığı ilke ve unsurların işaret ettiği akli-mantıkî zemini inceleyeceğiz. İkinci olarak İbn Sînâ'nın sezgi kavramını nebevî bilginin imkânını göstermek ve akli bir açıklamasını yapmak üzere kullandığını vurgulayacağız. Üçüncü olarak, "hads" kavramının akli sezgi anlamına geldiğini ve mistik sezgi şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığı noktasındaki düşüncelerimizi paylaşacağız.

⁵ Sezgi konusuna odaklanan araştırmacılar arasında Dimitri Gutas, müstesna bir yere sahiptir. Gutas, İbn Sînâ'nın sezgi teorisini, *Avicenna and Aristotelian Tradition* kitabının "Avicenna's Studies, Methods of Learning: Intuition" başlıklı bölümünde ve "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı" başlıklı makalesinde incelemiştir. Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, s. 159-176; a.mlf., "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", s. 113-147. Gutas, söz konusu çalışmalar ile günümüz araştırmacılarının dikkatini konu üzerine çekmeyi başarmıştır. Nitekim İngilizce literatürdeki pek çok eserde, İbn Sînâ felsefesinde sezgi konusuna ilişkin incelemelerde, Gutas'ın söz konusu eserlerine ve fikirlerine sıkça atıflar yapıldığı görülmektedir. Pek çok örnek arasından bkz. Goodman, Lenn E, *Avicenna*, London and New York: Routledge 1992, s. 181 (80. dn); Adamson, Peter, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, Leiden, 2004, s. 91-92 (10. dn); McGinnis, John, *Avicenna*, Oxford University Press, New York 2010, s.147-148, 250. Türkçe literatürde konuyu müstakil olarak ele alan, Şaban Hakkı'nın, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi" başlığını taşıyan makalesinin yanı sıra İbn Sînâ'nın bilgi veya nefis teorisine ilişkin çalışmalarda sezginin filozofun bilgi teorisindeki önemine işaret edildiğini görmekteyiz. Bu çerçevede Ali Durusoy'un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* ve Ahmet Kamil Cihan'ın *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi* eserleri, düşünme ve sezgi kavramları arasındaki ilişkiyi incelemekle yetinmektedir. Hidâyet Peker'in, *İbn Sînâ Epistemolojisi* ve Bilal Kuşpınar'ın *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* başlıklı doktora tezleri diğer eserlerde gördüğümüz tasviri anlatımın ötesine geçerek sezgi kavramının İbn Sînâ'nın bilgi ve nübüvvet teorileri içindeki yerine ilişkin değerlendirmeler içermektedir. Hakkı, Şaban, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *HÜİF Dergisi*, 2007/1, c. 6, sy. 11, s. 35-52. Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜİF Vakfı Yay, İstanbul 1993, s.132-136; Cihan, Ahmet K., *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s.67; Peker, Hidâyet, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, Arasta Yay, Bursa 2000; s. 123-127. Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay, Ankara 2001, s. 110-132.

1. Sezgisel Bilgi ve Aklî Karakteri

Arapça'da sözlük anlamı, "vehmetmek, hayal etmek, kastetmek, hızlı ve doğru yürümek, bir işin veya olayın sonucunu tahmin etmek, hızlı yürüyüş, çabuk kavrayış"⁶ olan "hads", Türkçe'de "sezgi" veya "aklî sezgi" şeklinde, İngilizce'de "intuition" ve "insight" ile karşılanmaktadır.⁷ Bir İslam felsefesi terimi olarak "hads", "zihnin, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle ilkelerden (mebâdî) sonuçlara (metâlib) vasıtasız olarak hızla intikal etmesi ile gerçekleşen bilmeyi" ifade etmektedir.⁸ İbn Sînâ, sezgi kavramını özellikle mantık, psikoloji disiplinlerinde ele almıştır. Kavram çeşitli üslup ve özelliklere sahip eserlerde farklı ifadelerle betimlenmektedir. Bu bağlamda, sezgi zihnin akletme eylemini kendiliğinden ve en iyi şekilde yapmasını;⁹ düşünme sürecinin en hızlı ve emin bir şekilde gerçekleşmesini ifade eder ve akledilir suretin (orta terimin) bir anda elde edilmesi anlamına gelir.¹⁰ İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât'ta, sezgi kavramının akletme sürecindeki yerine işaret etmektedir. Sezgi burada, "orta terimin zihinde bir anda görünmesi" şeklinde tanımlanmıştır: "Sezgi, insan zihninde orta terimin bir anda (def'aten) görünmesidir (temessül). Bu sonuç, ya talep ve isteğin(şevk) hemen akabinde (ancak) bir hareket olmadan elde edilir, ya da bir istek (iştîyak) ve hareket olmaksızın meydana gelir ve sezgi ile orta terim veya onun konumunda olan görünür."¹¹ Bu tanımlar çerçevesinde sezgi kavramının İbn Sînâ epistemolojisinde, akleden (insan), akledilir (bilgi) ve faâl akıl (bilginin kaynağı) arasındaki ilişki noktasında önemli kavramlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin iki veçhesi olan istidlal ve

⁶ Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, (haz. Hasan Hilmi Efendi), c.2, Bahriye Matbaası, 1305, s.893.

⁷ H. Davidson, "insight" kavramını sezgi(hads) anlamında; "intuition" kavramını ise "bilinç/zihin" anlamında kullanmaktadır. Davidson, Herbert, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect*, Oxford University Press, Toronto 1992, s. 95-126. Latince kökü "intueor", "bakmak, görmek, dikkatini vermek, bir anda yakalamak" anlamına gelen kavram, Almanca'da "anschauung", Fransızca'da "intuition" şeklindedir. Öktem, Ülker, "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", *AÜDTCF Dergisi*, (2000), c. 40, sy. 1-2, s. 160.

⁸ Bu tanımın, İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesinde, İbn Sînâ metinlerinden hareketle yapıldığı anlaşılmaktadır. Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Tarîfât*, "Hads", y.y., t.y, s. 82; Hökelekli, Hayati, "Hads", *TDVİA*, c. 15, s. 68.

⁹ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ İkinci Analitikler-Burhân-*, (çev. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006, s.200.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ en-Nefs*, s. 219-220; a.mlf., *Risâletu Ahvâli'n-Nefs*, s. 122-123; a.mlf., *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 293; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-*, s. 480.

¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, (nşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Kahire 1960, c. 2, s. 393-394.

ittisal süreçlerinde sezgi kavramını merkezi bir yere yerleştirmektedir.¹² Bu bağlamda İbn Sînâ sezgi kavramı için, “aklî ittisal”, “Rabbanî bir ilhâm” ve “ilahî bir feyz” ifadelerini kullanmaktadır.¹³ Öyle anlaşılmaktadır ki, ittisalın insan aklı açısından ifadesi sezgi; faâl akla nispeti bakımından ifadesi “ilahî feyz”(el-feyzü'l-ilahî)dir.¹⁴

Şimdi sezgiye ilişkin bu tanım ve tavsiflerin dayandığı kavramlar ve ilkelere incelemeye ve bu inceleme sayesinde sezgisel bilginin mahiyet ve değerine ilişkin birtakım sonuçlara ulaşmaya çalışacağız.

Semâvî akıllar tarafından bilinen veya düşünülen bütün bilgilere “akledilirler” denilir.¹⁵ Akledilirler, tam, ezeli ve değişmez bir bilgi bütünü olup, insanın, bilginin kaynağı olarak görüp yönelmesi gereken yönü işaret etmektedir. İnsânî nefsin ilkesi olan semâvî akıllar, varlığın bilgisine mükemmel olarak sahiptirler. Bu özellik onların, varlığı sebebinden bilmeleri ile ilgilidir.¹⁶ Dolayısıyla aklî nefis, ancak semâvî akıllara yöneldiği takdirde akledilirin bilgisini elde eder. Çünkü akledilirler insan nefsinde önceden bulunmaz, elde edildiğinde ise sürekli olarak muhafaza edilemez. İbn Sînâ bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: “Her orta terim, insan için bilinmeyen bir akledilir sûrettir. Bu sûretlerin haznesi (deposu) faâl akıldır. Dolayısıyla insanî nefis, semâvî akıllara yönelmediği takdirde hiçbir aklediliri elde edemez.”¹⁷ Şu halde, insanın bilgisine kesinliğini veren orta terimlerin elde edilmesi, ancak faâl aklın feyzi ile mümkün olmaktadır.

¹² Burada “istidlal süreci” ile aklî nefsin feyzin kabulüne hazır hale gelmesi için gerekli olan teorik çaba ve düşünme sürecini; “ittisâl süreci” ile de akledilirin faâl akıldan feyzinin gerçekleşmesi aşamasını kastediyoruz.

¹³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 107; a.mlf, *Risâle fi'l-Kelâm ale'n-Nefsi'n-Nâtika*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-Nefs* içinde, Kahire 1952, s. 197.

¹⁴ Gutas, “İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafizigi”, s. 39.

¹⁵ Akledilirler, birincil akledilirler ve ikincil akledilirler olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sînâ terminolojisinde “birincil akledilirler” kavramı, genel felsefî literatürdeki anlamından farklıdır. Şöyle ki, genel felsefî literatürde birincil akledilirler, “insan, ağaç, taş” gibi dış dünyada varlığı bulunan ve onlara yüklem olabilen kavramları ifade eder. (Örneğin, “Ahmet insandır.”) İkincil akledilirler ise, dış dünyada kendilerine yüklem olabilecekleri bir karşılıkları olmayan tümel ve soyut kavramlardır. (Örneğin, “İnsan türdür.”) İbn Sînâ terminolojisinde birincil akledilirler, aklın hiçbir çaba harcamaksızın sahip olduğu bedihî mantık ilkelerini ifade etmektedir. (Örneğin, “Bütün, parçadan büyüktür.”) İkincil akledilirler ise, aklın birincil akledilirlerden hareketle ulaştığı kazanılmış tümel bilgileri ifade etmektedir. Kutluer, İlhan, “Ma'kul”, *TDVİA*, c.27, s. 459.

¹⁶ “Sebebini bilmek” ile “sebebinden bilmek” arasında farkla ilgili bkz. Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yay, İstanbul 2010, s. 235-256.

¹⁷ İbn Sînâ, *Risâletu Ahvâli'n-Nefs*, s. 122.

Sezgisel bilginin aklı karakterinin anlaşılması için, bu bilginin ontolojik dayanağını olan “varlığın düzeninin kıyasî olduğu” ilkesinin bilinmesi gerekir.¹⁸ İbn Sînâ’ya göre, akledilirler arasındaki ilişki mantıkî yani kıyasî bir özellik taşır. Akledilirler, varlığın bir ifadesi olduklarından varlığın yapısı da kıyasî bir düzeni oluşturur,¹⁹ dolayısıyla varlığın bilgisine ulaşmak için bu düzenin takip edilmesi zorunludur. Buna göre, mantık, yalnızca felsefe tahsil edenler için zorunlu bir araç olarak sağladığı yarar dolayısıyla değil, akledilirlerin birbiriyle ilişkili olduğu bağlayıcı ilkeyi yansıttığı için vazgeçilmezdir. Bu ilkeye göre, insanın akledilirlerle ulaşmak için, akledilirleri ifade eden her bir önermeyi doğrulayan kıyasları takip etmesi gerekir. Bu, büyük ve küçük öncülün birbirleriyle ilişkisini sağlayan orta terimin bulunmasını gerektirir ki, bu keşfin İbn Sînâ’nın bilgi teorisindeki ismi sezgidir (hads).²⁰

İbn Sînâ felsefesinde sezgisel bilginin, kıyasta bize neticeyi verecek olan ve asıl itibariyle bir akledilir sûreti temsil eden orta terimin bir anda zihne görünmesini ifade etmesi, söz konusu bilginin aklı karakterinin temellerinden biridir. Çünkü orta terim, bilgimizin kıyasî düzen içinde, sebeplilik ilişkisini esas alarak gerçekleştiğini ifade eder. Sezgisel bilginin kesinliğini sağlayan da budur. İbn Sînâ, bu düşünceden hareketle sezgisel bilgiyi kesin aklı bilgi; bu bilginin mukabilini ise “taklidî bilgi” olarak tavsif etmiştir. Burada taklidî bilgi, orta terimin doğrudan bilinmesini içermeyip bir otoriteye dayalı olarak tasdik etmeye dayanması nedeniyle sezgisel bilgi ile karşıt konumlandırılmıştır. İbn Sînâ bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“İnsanlar arasında hiç sezgi yeteneği olmayan insan olduğu gibi, bütün konularda ya da pek çok konuda sezgisel olarak doğru bilgiye ulaşan ve sezgi ile bilgiye ulaşma hızı çok yüksek insanlar da vardır. İşte bu yüksek düzeydeki insanların nefislerinin, son derece temiz (şiddu’-s-safâ) olduğunu ve aklı ilkelerle (mebâdî) güçlü iletişiminden (ittisal) dolayı sezgi ile aydınlatılarak (yeşteile hadsen) desteklenmiş (müeyyed) olduğunu söyleyebiliriz. Bu nefsin her şey konusunda faâl akıldan gelenleri kabul edici olmasının ve ondan gelen tümel suretlerin kendinde irtisamının mümkün olduğunu kastediyorum. Bu durum bütün_orta terimleri kaplamasına almasını ve herhangi bir otoriteye dayanmayan bir irtisam tarzında bir anda (def’aten) meydana gelmesini ifade eder. Çünkü nedenleri ile bilinen

¹⁸ Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”, *İbn Sînâ’nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 216-217.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, s. 107.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ en-Nefs*, s. 219-220; a.mlf., *Risâletu Ahvâli’n-Nefs*, s. 122-123; a.mlf., *Kitâbu’l-Hidâye*, s. 293.

şeylerde otoriteye dayalı (taklidîyyen) bilme, akli bakımdan kesin doğru olmayı (yakiyn) gerektirmez.”²¹

İbn Sînâ, orta terimi elde etmenin yollarını, “anlama ya da sezgi”,²² “öğretim ya da sezgi”²³ ve “düşünme(fikir), sezgi ya da anlama (fehmi)”²⁴ şeklinde farklı terimlerle ifade etmiştir. Bu ifadelerde “sezgiyi” mukabili olan “düşünme, öğrenim, anlama, araştırma” kavramlarından ayıran vasfının belirginleştirilmesi gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, bilinenden bilinmeyene, öncüllerden sonuçlara aşamalı olarak giden öğrenim, fikir, araştırma gibi anlama faaliyetlerinin mukabili olarak sezgi, bu aşamaları kendiliğinden ve bazen de bir anda geçerek sonuca ulaşan akli yeti/fiildir. Bu bakımdan sezgi, insan zihnini neticeye götüren süreçlerin tek tek gerçekleştiği anlama edimlerinden farklı olarak anlamının bildik süreçlerini görünür olmaktan çıkaracak derece hızlı olmasını ifade etmektedir.²⁵

İbn Sînâ’ya göre ilim, sebebi (illet) bilmektir.²⁶ Dolayısıyla bir şey ancak sebepleri bilindiğinde gerçek anlamda bilinmiş olur. Bu bakımdan orta terimi bulmak, sebebi bilmek demektir. Diğer bir ifadeyle, orta terim, sebebi bilmemizi mümkün kılarak hakiki ilmi verdiği için, kıyas sürecinde birinci hedef orta terimi bulmaktır. Orta terim, büyük ve küçük terimler²⁷ arasında bağlantı kurmayı

²¹ İbn Sînâ, *age*, 220. Sezgi, ayrıca nübüvvetin imkânının açıklamasında ve nebevî bilginin akli açıdan temellendirilmesinde kullanılmıştır. Bu konuyu bir sonraki başlık altında inceleyeceğiz.

²² “İnsanın, akli bilgiye ulaşması, orta terimin elde edilmesi ile mümkündür; orta terim düşünme, sezgi ve anlama ile elde edilir.” İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 26.

²³ “Akledilir şeyleri (el-umuru’l-ma’kule) elde etmek ancak kıyastaki orta terimin elde edilmesi ile olur. Orta terimin elde edilmesinin(husûl) iki yolu vardır. Birincisi sezgidir ki bu, insan zihninin kendiliğinden (bizatihi) orta terimi bulup çıkarma (istinbat) fiildir. İkincisi öğretimdir. Aslında öğretimin (talim) dayandığı ilkeler de (mebadi) sezgi ile bulunur. Diyebiliriz ki, şeyler (umûr) sonunda uzmanların (erbâb) sezgi ile bulup çıkardığı ve öğrenenlere aktardığı sezgilere dayanır.” İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ en-Nefs*, s. 219.

²⁴ “Bütün öğretim ve öğrenimlere konu olan akli şeyler olduğuna göre bu öğrenim, ya fikir, ya sezgi ya da anlama(fehmi) yoluyla olacaktır.” İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 10.

²⁵ İbn Sînâ *Risâletu’t-Tayr* eserinde, kuşun uçmak, esaretten kurtulmak ve gayesine ulaşmak için ihtiyaç duyduğu veya sahip olduğu “kanatlar” ile insanın sahip olduğu “sezgi” yetisini; bu şekilde kanadı olmayan kişinin sürünmesi ile “fikir” yolunu; kanatları olmadığı için başkasının yardımına başvurmak zorunda kalması ile de “öğretimi” kastetmiştir. es-Savî, Ömer b. Sehlan, *Risâletu’t-Tayr Şerhi*, 136-137; *Şarihi Meçhul Risâletu’t-Tayr Şerhi*, s. 166-167.

²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 33-34. Sebeplilik ilkesinin, İbn Sînâ’nın bilgi teorisi bakımından önemi için bkz. Türker, *a.g.e.*, s. 181-202.

²⁷ Bir kıyasta üç terim bulunur. Büyük terim, kıyasta kapsamı en geniş olan terimdir ve sonuç önermesinde yüklem olur. Küçük terim, kapsamı en az olan terimdir ve sonuç önermesin-

(neden birliğini bulmayı), böylece büyük terimdeki hükmün, küçük terim için de geçerli olduğu sonucuna ulaşmayı sağlar. Bu sebeple kıyasta asıl işlev orta terime aittir; orta terim bilinmiyorsa delile sahip olamayız. Öyle ki, kesin bilgiyi elde etmek için zorunlu olan burhânın esasını da, neticenin ispatını sağlayan orta terim teşkil etmektedir.

İnsan zihni, bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, "her zihinsel öğretim ve öğrenim, önceki bir bilgiyle gerçekleşir."²⁸ Buna göre, hem kavram bilgisi (tasavvur) hem de yargı bilgisi (tasdik), bilinmek istenen şeyin özelliğine göre, önceden sahip olunan bir bilgiyi gerektirir. Elde edilecek bilgi ister bir başkasından öğrenilsin, ister insanın bizzat kendi çıkarımına dayansın, bu ilke geçerlidir:

"Her türlü zihinsel ve düşünsel öğretim ve öğrenim, daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir. Bana göre öğrenme ve öğretmenin zihinsel olarak nitelenmesi, düşünsel(fikri) olarak nitelenmesinden daha uygundur. Çünkü zihinsel, düşünseldense, sezgiseldense (hadsî) ve anlamaya dayalı olandan (fehmi) daha geneldir. Düşünsel, bir tür taleple olan demektir. Dolayısıyla düşünselde talep edilen bir şey olur ve nefis, kıyasın yapılmasında zikredildiği şekilde orta terimi talebe doğru hareket eder. Nefis, orta terimi buluncaya kadar birbiriyle ilişkili şeylere uğramaya devam eder. Sezgisel ise talep edilen şey zihne görüldüğünde orta terimin herhangi bir talep olmaksızın zihinde canlanmasıdır. Bu çoğunlukla gerçekleşir. Yahut iki öncülün biri, zihne görünür ve görünen bu öncüle ya küçük ya da büyük terim bir anda eklenir, böylece herhangi bir fikir ve talep olmaksızın sonuç ortaya çıkar."²⁹

İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi, zihinsel terimi sezgisel olanı içermektedir,³⁰ o halde sezgisel bilgi bu ilke ışığında düşünülmelidir. Bu ilkenin sezgisel bilgi için de geçerli olması, sezginin aklî karakterinin akıl yürütmede (fikir) olduğu kadar açık olduğunu ortaya koymakta böylece sezginin bilgi teorisi içindeki yeri mistik ve müphem bir temele değil, felsefî bir temele

de konu olarak bulunur. "Bütün insanlar ölümlüdür." (büyük öncül); "Sokrates insandır." (küçük öncül) İşte bu iki öncülden hareketle aklımız, insan olma nedeninde birleştiklerinden dolayı büyük terim olan "ölümlülük" vasfının, küçük terim olan "Sokrates'e" iletilmesini sağlayarak, "Sokrates de ölümlüdür." (sonuç) şeklinde yargıya ulaşır.

²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, s. 7.

²⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 8,10. "(Zihinsel öğretim ve öğrenim, iki insan arasında olabileceği gibi iki farklı yönden bir insan ile kendisi arasında da olabilir. Böyle bir insan, mesela kıyastaki orta terimi sezmesi yönünden öğreten olurken, kıyastan sonucu çıkarması yönünden öğrenen olur."

³⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 9.

dayandırmaktadır.³¹ Şu halde sezgisel bilginin elde edilmesinde de, önceden bilinenler temel alınmakta; diğer bilgilenme süreçlerinden farklı olarak bu bilgide aklî nefsin kendiliğinden, bir süreç ve tereddüt yaşamaksızın hızla gerçekleştiği akletme eylemi olmaktadır. Dolayısıyla, aklî sezgi, bilgi edinilecek konuda birtakım ön bilgilere ve ilkelere sahip olmayı şart olarak görmekte ve bu yönüyle mistik sezgiden ayrılmaktadır.³²

2. Nebevî Bilginin Aklî Açıklaması Olarak Sezgi

İbn Sînâ, nübüvvet konusunu aklî bir temelde ele almakta ve peygamberin sahip olduğu idrâk yetileri bağlamında öncelikle nübüvvetin imkânına işaret etmektedir. Nitekim filozof, insanların sezgi yetisi bakımından derecelerine işaret ettiği pasajların pek çoğunda konuyu peygamberin bu yeti bakımından insanların en üstün olduğu noktasına getirmektedir.³³ Bu durum bir başka açıdan, peygamber ile diğer hakikat arayıcıları, nicelik ve nitelik bakımından iki yönde görülebilecek olan bir derece farkı olarak görmek demektir. Nicelik farkı sezilen orta terimin sayısını; nitelik farkı ise orta terimin sezilme hızını ifade etmektedir.

İbn Sînâ vahiy kavramını, “faâl akılda mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer etmesi (irtisam)” şeklinde tanımlamıştır.³⁴ Görülüyor ki vahiy kavramı, sezgi kavramından hareketle tanımlanmıştır. Çünkü “akledilirlerin bir anda zihinde yer etmesi” sezgi kavramının tanımıdır. Dolayısıyla nebevî bilgi, akledilirlerin orta terimleri ihtiva eden kıyasî düzeni dâhilinde kazanılması anlamında sezgisel bilgi kapsamındadır. İbn Sînâ vahiyyle gelenin akla uygunluğunu, bilgi teorisinin merkezi kavramı olan ve her aşamada aklî karakterine işaret ettiği sezgi kavramı ile açıklamaktadır. Bu nedenle filozo-

³¹ Nitekim İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*'ta sezgiyi bu ilkeyi zikrederek tanımlamıştır: “Sezgi (hads) bilinmek istenen zihne görüldüğünde, zihnimizin bizi bu bilgiye ulaştıracak olan orta terimi bulmaya yönelik hareketinin hızlılığıdır. Kısaca sezgi, bilinenden bilinmeyene intikalin hızla gerçekleşmesidir.” İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985, s.168.

³² Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın sezgi teorisinin, İbn Tufeyl ve Gazzâlî tarafından bulanıklaştırıldığını; İbn Sînâ'nın teorisinde yer alan sezgi yoluyla en yüksek bilginin elde edilmişindeki aklî mekanizmayı göz ardı etmiş ve Gazzâlî'nin başlattığı “mistik hale getirme faaliyetini” devam ettirmiştir. Gutas, Dimitri, “İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrûkî Felsefesi”, *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 94,110-112; krş. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, (çev. Derya Örs), *Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan* içinde, İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 9-88.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ en-Nefs*, s.219-220.

³⁴ İbn Sînâ, *Fî Aksami'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u Resâil Fî'l-Hikme ve't-tabîyyât* içinde, Dârû'l-Kabes, y.y, 1406/1986, s. 85.

fun nübüvvet ile sezgi arasında kurduğu bu ilişkiyi anlamaya çalışmamız gerekir.

İbn Sînâ, peygamberlik olgusunu açıklarken, peygamberin üstün hususiyetlerini kapsayan “nebevî güç” kavramını kullanır. Buna göre, peygamberin yetkinliğinin ve insanların en üstünü olmasının nedeni, onun yaratılıştan sahip kıldığı nebevî güçtür (el-kuvvetu’n-nebeviyye). Peygamber nefsinin sahip olduğu “üç özellik” ve bu özelliklerin toplamını ifade eden “nebevî güç”, peygamberin nazarî ve amelî kuvvetleri bakımından insanın ulaşabileceği en üstün yetkinliğin bir ifadesidir.³⁵

Nebevî güce ait üç özellik şunlardır: Birincisi aklî kuvvetin sezgi yetisinin en üst seviyede olması; ikincisi mükemmel ve çok güçlü bir mütehayyile gücü; üçüncüsü de peygamberin tabiatı değiştirme gücü yani mucizenin zuhûruyla tabii hadiselerin seyrine müdahalede bulunabilecek kadar güçlü bir nefse sahip bulunmasıdır.³⁶ Peygamber, sahip olduğu üç özellik bakımından diğer insanlar tarafından ulaşılamaz bir zirveyi temsil etmektedir.

Bu özelliklerden birincisi ve en üstün olanı aklî güce ait sezgi yetisinin mükemmelliğidir. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre, peygamberin bilgisi sahip olduğu üstün sezgi yetisi göz önünde bulundurularak açıklanabilir:

“Peygambere mahsus gücün(el-kuvvetu’n-nebeviyye) üç özelliği vardır. ... Birinci özellik, aklî güce aittir. Bu güç sayesinde söz konusu insan, son derece güçlü olan sezgisi (hads) yoluyla, birincil akledilirlerden ikincil akledilirlere, başka bir insanın öğretmesi olmaksızın, faâl akılla olan ilişkisinin gücü (li-şidde) sebebiyle en kısa sürede ulaşır. ... Hiç şüphesiz sezgi, akıllı kimselerin reddettiği bir şey değildir. Sezgi, herhangi bir öğretim olmaksızın kıyastaki orta terimi kavramaktır(tefattun). Şayet insan düşünürse, bütün bilgilerin sezgi yoluyla geldiğini (görür)”³⁷

³⁵ “Nazarî ve amelî kuvvetleri ile yetkinleşen ancak başkalarının yetkinleşmesini sağlayacak kadar güçlü olmayanlar veli; başkalarının yetkinleşmelerini sağlayacak kadar güçlü olanlar ise nebidirler. Kuşkusuz nebiler, en mükemmeli temsil ederler. Çünkü mutlak kemâl, tam ve tamında üstünde olmak demektir.” İbn Sînâ, *A'lâ Suresi Tefsiri*, s. 239.

³⁶ İbn Sînâ, bu özelliğin tek bir insanda toplanmasının mümkün olduğunu, bununla birlikte bu özelliklerden bazılarını ve farklı derecelerde sahip insanların da bulunmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Üç özelliğe mükemmel seviyede sahip olan peygamberi ise, peygamberlerin en üstünü olarak tavsif etmektedir. “...İşte bu kimse, bilhassa bahsedeceğim diğer özellikler de bu özelliğe eklendiği takdirde, peygamberlerin en değerlisi ve en yücesidir.” İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (nşr. Abdullah Nûrânî), İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî - Dânişgâh-ı MacGill, Şube-i Tahran, Tahran 1363, s. 116-117,120.

³⁷ İbn Sînâ, *age*, s. 117.

Burada sezgi, “herhangi bir öğretim olmaksızın kıyastaki orta terimi kavramaktır.” şeklinde tanımlanmış ve peygambere mahsus olan gücün aklî yönü olarak gösterilmiştir. Sezgi, nebevî gücün aklî yönünü oluşturmaktadır çünkü sahip olduğu bu üstün özellik sayesinde, peygamberin herhangi bir öğretim sürecinden geçmeksizin akledilirlerin bilgisine bir anda ulaşması mümkün olmaktadır. Kavramın bu bağlamda ele alınışının hususi anlamı, nebevî bilginin imkânını gösteren bir insani yeti olarak görülmesidir. İbn Sînâ burada ayrıca sezginin insanî bir tecrübe veya olgu olarak, pek çok insanın şahit olduğu veya bizzât tecrübe ettiği bir gerçeklik olduğuna işaret etmiştir.

Peygamberin, “tüm orta terimlerin bir anda bilmesi”, peygamberin faâl akıl ile ittisalının, kıyasî düzenin geçerli olduğu bir süreç dâhilinde gerçekleştiğini ifade eder. Sezginin merkezde olduğu bu kıyasî süreç, bilginin en üst seviyesine ulaşmanın yoludur. Peygamberi diğer insanlardan ayıran şey, aklî nefsinin sezgi gücünün en üst seviyede olmasıdır.³⁸ Peygamberin vahye mazhar olmasını sağlayan bu üstün sezgi yetisini İbn Sînâ, “kutsî akıl” olarak isimlendirmektedir. İbn Sînâ’nın ifadesiyle, “Sezgi nübüvvetin bir çeşidi (darb) ve belki de nübüvvet ile ilgili güçlerin en üstünüdür. Bu güce kutsî güç demek en uygun olanıdır. Bu güç insan güçlerinin en üst derecesidir.”³⁹ İbn Sînâ’nın nübüvvet teorisini, Fârâbî’nin teorisinden farklı kılan da “kutsî akıl” kavramıdır. Bilindiği üzere Fârâbî, nebevî vahyi açıklamak hususunda mütehayyile gücünün etkinliğini esas alır.⁴⁰ İbn Sînâ, Fârâbî’nin nübüvvet teorisini, nebevî vahyin yalnızca bir seviyesinin açıklaması olarak görmüş ve önce bu seviyeyi “mütehayyile gücüne özgü nübüvvet” olarak değerlendirmiştir. Sonra da sezgisel bilginin, diğer insanların asla ulaşamayacağı en üstün şekli olan nebevî bilginin aklî karakterini vurgulamak üzere “kutsî akıl” kavramını ortaya koyarak, bu teoriyi ikmal etmiştir.⁴¹

³⁸ Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizigi”, *İbn Sînâ’nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 41. (11. dn)

³⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 220.

⁴⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet, (Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla)*, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 92-98; krş.. Türker, Ömer, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler* içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yay, İstanbul 2013, s. 611-612.

⁴¹ Dimitri Gutas, İbn Sînâ’nın sezgi kavramı aracılığıyla, nebevî bilginin epistemolojik açıdan izah etmenin yanı sıra, Kur’an ve Sünnet’in geçerliliğini aklî bakımdan temellendirmeyi amaçladığını ileri sürmektedir. Buna göre, nübüvvetle gelen bilginin aklî geçerliliği, peygamberin hakikatin bilgisine ulaşmasının filozof ile aynı kıyasî düzen içinde gerçekleşmesine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, peygamberin bu bilgiye ulaşması, filozofun bu bilgiye ulaşması ile nitelik bakımından özdeştir, tek fark peygamberde sürecin çok hızlı gerçekleşmesidir. Dolayısıyla peygamberlerin akledilirleri idraki, felsefî faaliyetin sonucunda

3. "Hads" Aklî Sezgidir, Mistik Sezgi Değil

İbn Sînâ felsefesinde sezginin aklî bir temelde ele alındığına, bu durumun nebevî bilgiyi de kapsadığını filozofun ifadelerinden hareketle incelemeye çalıştık. Şimdi de daha çok ikincil kaynaklarda gördüğümüz ve sezgi kavramının "mistik sezgi" şeklinde anlaşılması konusunu inceleyeceğiz. Esas itibarıyla kapsamlı bir incelemeyi gerektiren bu konuyu makalemizin sınırları çerçevesinde müzakere etmeye çalışacağız.

Kanaatimizce, mistik bir anlam alanına işaret ettiği düşünülen sezgisel bilgi kavramının, İbn Sînâ felsefesinde de aynı anlam alanına sahip olduğunu varsaymak ön yargılı bir yaklaşımdır. Doğrusu, bu yaklaşım yanlışını, konuya ilişkin ikincil literatürde sıklıkla görmekteyiz. Bu çerçevede bazen "hads" kavramından hareketle İbn Sînâ felsefesi, "mistik bir felsefe" yahut "bir tür İshrâkîlik" olarak değerlendirilmektedir.⁴² Bu bakımdan sezgisel bilginin aklî karakteri konusu, İbn Sînâ felsefesine ilişkin bu tür atıf ve yorumların değerlendirilmesi konusunda doğru bakış açısını bulmaya yardımcı olacaktır.

İbn Sînâ felsefesinin filozofun son dönemde geldiği nokta itibarıyla mistik ya da teosofik bir özellik kazandığı ve bu perspektiften okunması gerektiği şeklinde bir yorum biçimi bulunmaktadır. Tarihi çok eskilere giden ancak günümüz İslam felsefesi uzmanlarını da hayli meşgul eden bu konuda,⁴³ İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin tahlili kritik bir öneme sahiptir. Ancak bu inceleme sonrasında İbn Sînâ'nın felsefî bilgi teorisinden ayrı bir mistik bilgi teorisinin

ulaşılacak istenen hakikati kavraması ile sonuçlanmaktadır. Peygamberi bu noktada filozoftan ayıran, nicelik (orta terimin çokluğu, bilginin kuşatıcılığı) ve nitelik (orta terimin elde edilme hızı) farkıdır. Dolayısıyla Gutas'a göre, İbn Sînâ İslam vahyinin hak olma özelliğini sezgi kavramının nebevî bilgiyi açıklamak konusundaki aklî katkısına dayandırmaktadır. Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", s. 226-227.

⁴² Kuşpınar, *age*, s. 132-133; Bekiryazıcı, Eyüp, "İshrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Suhreverdi Örneği)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri II* içinde, İBB Kültür A.Ş. Yay, İstanbul 2009, s. 361-368; Bolay, Süleyman H., "Akıl" (Felsefe), *TDVİA*, c.2, s. 241. Bolay'a göre, "İbn Sînâ, İslam düşünce tarihinde işrâk düşüncesini ilk temellendiren, rasyo-nel psikolojiden irrasyonel psikolojiye (sezgi) yükselen bir filozoftur."

⁴³ İbn Sînâ felsefesinin tasavvufi-mistik boyutuna ilişkin tartışmalar, İbn Sînâ'nın vefatından bir buçuk asır sonra başlamış, filozofun bazı eserlerinin "mistik eserleri" olarak adlandırılıp yayınlanması ile yaygınlaşmıştır. Meşrikî felsefe tartışmaları da, bu meselenin bir şekli/boyutu olarak görülmüştür. Klasik ve modern dönemdeki düşünürler ve araştırmacıların konuya ilişkin görüşleri için bkz. Küyel, Mübahât T., "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", *İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (ed. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 749-792; Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 349-371; a.mlf, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay, İstanbul 1996, s. 65-104; Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", s. 169-190.

bulunup bulunmadığı sorusuna cevap verilebilir.⁴⁴ İbn Sînâ'nın sezgisel bilgi anlayışının, bu konuyla ilgili bir boyutu olduğu açıktır.⁴⁵ Bu boyutu anlamak için öncelikle mistik olan ile akli olan ayrımının konumuzla ilgili birkaç yönüne işaret etmek faydalı olabilir.

Mistik bilgi teorilerinde, hakikate ulaşma konusunda insanın sahip olduğu bilme (idrak) yetisinin sınırlılığı ve yetersizliği vurgulanır. Bu nedenle mistik sezgi, özellikle akıl yürütmenin yanıltıcı ve yetersiz olduğu fikri üzerine kurulur. Bu anlayışta, insan, yaratılışı gereği Tanrısal bir öz taşıdığından Tanrı'ya ulaşması doğal ve doğrudan bir süreçtir.⁴⁶ Hakikatin bilgisi, yani marifet, insanın başkasından veya kitaplardan değil, erdemli bir yaşantı neticesinde vasıtasız ve sezgisel olarak Allah tarafından ihsan edilen gerçek bilgidir.⁴⁷ Bu bilgi zihinsel bilgidir farklı olarak sezgiye dayalı bir kesinliğe sahiptir.

Mistik bilgi teorileri, sezgiyi bir bilme yolu olarak değil, daha çok kutsala ilişkin bir tecrübe olarak görürler. Bu tecrübenin sonucu olarak ulaşılan nokta, ontolojik bir yükseliş ve buna bağlı olarak yaşanan olağanüstü halleri içermesi bakımından ele alınır. Dolayısıyla, mistik bilgi teorilerini diğer bilgi teorilerinden ayrı kılan önemli bir husus, yöntem ve bilgiye ulaşma sürecinin mahiyetine ilişkin olmanın yanında bilgilenme sürecinin nihayeti ve/veya gayesi ile ilgilidir. Bu bağlamda İbn Sînâ felsefesini, mistisizm olarak yorumlayan araştırmacıların bir kısmı, filozofun faal akılla ittisal anlayışını, "Tanrı'yla mistik birleşme" şeklinde yorumlamaktadırlar.⁴⁸ Dolayısıyla meselenin bir yönü, İbn

⁴⁴ Gutas, *a.g.m.*, s. 173

⁴⁵ Yaygın anlamıyla sezgi, mistik bilgi teorilerinin temel kavramı olarak görülür. Ancak İslam tasavvufunun marifet nazariyesinde bilgi için kullanılan kavramlar içinde sezgi (hads) öne çıkmaz. Bu sistemde sezgi, keşf mertebelerinin en alt derecesini temsil etmektedir. Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay, İstanbul 2007, s. 197; krş. Cürçânî, *a.g.e.*, s.72.

⁴⁶ Cevizci, *age*, s. 305.

⁴⁷ Mistik bilginin İbn Sînâ felsefesinin ayrılmaz ve bütünleyici bir parçası olarak görülmesi gerektiğini düşünen araştırmacılar Amirrazavi, İbn Sînâ felsefesindeki "irfan" kavramının sufi terminoloji içinde anlaşılması gerektiğini, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın son iki nematında, mistik bilgi yalnızca mümkün değil, riyazetin zorunlu sonucu olarak görüldüğünü iddia etmektedir. Amirrazavi, Mehdi, "How İbn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge", *Philosophy East and West*, c.53, sy. 2, 2003, University of Hawai Press, s. 210-212.

⁴⁸ Bu yaklaşımın son dönemdeki en bilinen temsilcisi olan Parwiz Morewedge, İbn Sînâ felsefesinin, İslam dinine dayanan kelâmî anlayıştan ve Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların sistemlerinden farklı özgün bir yapısının bulunduğunu ve insan ruhunun Tanrı ile itihadını mümkün gören bir tür "monistik mistisizm" olduğunu düşünmektedir. Morwedge, Parwiz, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001, s. 7-8, 27; a.mlf., "Emanati-

Sînâ'nın ittisal ve ittihat kavramlarını ne şekilde anladığı ile ilgilidir. Şu halde İbn Sînâ'nın ittisal anlayışının, bir tür "ittihat"⁴⁹ içerip-içermediği hususu bu konuda önemli bir kriter olarak görülebilir.

İbn Sînâ felsefesinde ittihat konusu birkaç yönden ele alınmıştır. Bu yönlerden, sezgisel bilgi bağlamında özellikle "akıl ile akledilen ittihadı"⁵⁰ ve "aklî nefis ile faâl akıl ittihadı" önem arz etmektedir. Ancak mistik anlayış bakımından önemli olan ikincisidir, yani akıl ile faâl akıl ittihadıdır. İttihadın ikinci şekline gelince, son dönem eseri olan *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta İbn Sînâ, bu düşünceyi yani aklî nefsin ittisal sonucunda faâl akıl ile aynîleştiğini öne süren Meşşâileri eleştirmiştir.⁵¹

İbn Sînâ'ya göre ittihât, birinci olarak nefsin basitliği ilkesi ile çeliştiği için imkânsızdır. İkinci olarak, şayet nefis ittisal sürecinde faâl akılla ittihat ediyorsa, bu takdirde faâl akıl ile aynı düzeyde yetkinliğe sahip olması ve tüm akledirlerin bilgisine sahip olması gerekir ki, bu da imkânsızdır. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın ittisal anlayışı hiçbir zaman Tanrı veya faâl akıl ile ittihadı içeren bir

onism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part II, *Journal of the American Oriental Society*, (1972), sy. 92/1, s.9-18. Ancak İbn Sîna düşüncesi, yetkinleşmenin nihayetinde insan aklının faal akılla aynı türden bir akıl haline gelmesi öngörür fakat bizzat faal akıl haline gelmesi söz konusu değildir. Yetkinleşme semâvî akıllarda nihayet bulur, Tanrı yetkinlik üstüdür. Wisnowsky, Robert, *İbn Sînâ Metafizigi*, (çev. İbrahim H. Üçer), Klasik Yay, İstanbul 2010 s. 180.

⁴⁹ "İttihat" düşüncesi, Aristo felsefesinin temel tezlerinden biridir. Aristo, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2010, s. 507 (5. dn). Plotin, Farabî ve Kindî tarafından da çeşitli değişikliklerle kabul edilen bu temel teze ilişkin bkz. Uluç, Tahir, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazarîyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.27 (2009), s. 65-95.

⁵⁰ İbn Sîna, akıl ile akledilenin (ma'kul) ittihadı düşüncesini, ilk dönem eserlerinden olan *el-Mebde ve'l-Mead* gibi eserlerinde savunmuş, ancak orta dönem eseri olan *Kitabu's-Şifâ*'da hem ittihadı savunan hem de reddeden pasajlar bulunmaktadır. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 111-112, a.mlf, *Fî'l-Ahd*, (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u Resâil Fî'l-Hikme ve't-tabîyyât* içinde Dârû'l-Kabes, y.y, 1406/1986, s. 112; a.mlf, *Kitâbu's-Şifâ en-Nefs*, s. 239-240; krş. a.mlf, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2005, s. 115. İbn Sînâ'nın eserlerindeki bu farklılık, Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilmiştir. Râzî'nin eleştirileri ve İbn Sînâ'nın ittihat konusundaki görüşlerine ilişkin bkz. Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Dâru't-Tibâati'l-Âmira, İstanbul 1290, s. 200-201, 327-328; Türker, age, s. 51-66.

⁵¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c.3, s. 270-271. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd* eserinde, faal aklı "ateş", peygamberin aklını ise "kibrite" benzeterek, tıpkı ateşin kibriti yakarak ateş haline getirmesi gibi, ittisal sonucunda faal aklın aklî nefsi kendi cevherine dönüştüreceğini ifade etmiştir. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 117.

mistisizm yahut gnostisizm olarak yorumlanamaz.⁵² Esasen filozofun eserlerinde bu tür bir yoruma yol verecek hiçbir ifade mevcut değildir. İbn Sînâ'nın itti-sal anlayışı, nazarî ve amelî çalışması ile faâl aklın feyzine hazır hale gelen akli nefsin, sezgi ile akledilire ulaşmasını ve bu sayede yetkinleşmesini öngörür.

Bu konuda ilgi çekici bir diğer husus da şudur: İbn Sînâ'nın bilgi teorisini mistik bir anlayış içinde yorumlayanların bu iddialarına dayanak olarak gösterdikleri ve "İbn Sînâ'nın mistik eserleri"⁵³ şeklinde tavsif ettikleri eserlerde sezgi kavramı ya hiç yer almamıştır ya da diğer eserlerde yer aldığından daha az bir sıklıkta bulunmaktadır. Mesela İbn Sînâ'nın "Tasavvuf" başlığıyla yayınlanan⁵⁴ *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın son üç bölümünde (nemât) sezgi kavramı hiç kullanılmamıştır. İbn Sînâ felsefesinin tasavvufi bir terminoloji ile anlatımı⁵⁵ olan bu bölümlerde sezgi (hads) kavramının yer almayışı, İbn Sînâ'nın "hads" kavramını, esas aldığı tasavvufi terminoloji içinde görmediği şeklinde yorum-

⁵² Ülken'e göre, İbn Sînâ sezgisel bilgi konusundaki görüşleri ile gnostisizme yaklaşmıştır. Peygamber'in bilgisi de gnosis-marifettir. Ülken, H. Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1955), c.4, sy. 1, s. 92. Ancak Küyel'in işaret ettiği gibi, "İbn Sînâ için bilgi epistemedir, gnosis değil." Küyel, Mübahat T., *age*, s. 792.

⁵³ Özellikle *el-İşârât ve't-Tenbihât*, *el-Mantıku'l-Maşrîkiyyîn*, *Hayy b. Yakzân*, *Risale fi'l İşk*, *Risale-tu't-Tayr*, *Salaman ve Absal* eserleri, İbn Sînâ'nın mistik ya da meşrikî felsefesini yansıtan eserler olarak değerlendirilir. Bu eserlerin dışında, üretilen sahte literatür de vardır. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın Ebu Said b. El-Hayr ile yazışması iddiasının yanlışlığı konusunda bkz. Reisman, David C., *The Making of Aristotelian Tradition: The Transmissions, Contents and Structure of Ibn Sîna's al-Mubahat* (*The Discussions*), UMI, 2001, s. 138-149.

⁵⁴ İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* eserinin son üç bölümü (nemati), önce Fransızca'da Mehren tarafından "Traitées Mystiques d'Avicenne" başlığıyla; sonra Shams Inati tarafından "Ibn Sînâ and Mysticism" başlığıyla yayınlanmıştır. Shams Inati'nin neşrinde söz konusu bölümün başlığı "Sufism" şeklinde yer almaktadır. Dimitri Gutas'ın belirttiğine göre bu başlıklar, eserin el yazmalarında bulunmamasına rağmen, Arapça metni neşreden çağdaş araştırmacıların bir ilavesidir. Mehren, A. F., *Traitées Mystiques d'Abou Ali al-Hossain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne*, 4. Fasikül, Leiden Brill, 1889-1899; Inati, Shams C., *Ibn Sînâ and Mysticism*, London-Newyork 1996; Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 67-69; a.mlf., "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Olmayışı Üzerine", s.171.

⁵⁵ Davidson'a göre, İbn Sînâ hem sezgi teorisinde, hem de *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın sonundaki "Makamatü'l-Ârifîn" bölümünde, mistik bir bilgi teorisi ortaya koymamaktadır. Bu bağlamda Corbin ve Gardet gibi uzmanların gnostik ve mistik bir anlayışla tarif ettikleri "arif" kavramı, basitçe "bilen" yahut "bilge" anlamında kullanılmıştır. Davidson, *age*, s. 105-106 (125. dn). İbrahim Kalın'a göre ise, "İbn Sînâ'yı en mistik tarzda yorumlasak bile "rasyonal-mistisizm" sınırları içinde olur." Kalın, İbrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy, Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, New York 2010, s. 157.

lanabilir. Yine bu durum, bu bölümlerde İbn Sînâ'nın, ariflerin ittisal sürecindeki aklî/sezgisel (hadsî) boyutu konu edinmeyip, ittisal sonucunda yaşanan aklî hazzı, akledilirlerin hayal ya da duyu idrakine dönüştürülmesinin sonucunda yaşanan "müşahede tecrübesini" anlatmayı amaçlamış olması ile ilgili olmalıdır. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde mistik bilgi anlayışının varlığını temellendirmek için, nebevî bilginin imkânına işaret işleviyle tebâruz eden ve aklî yönlerden temellendirilen sezgisel bilgiye değil, "müşahede" kavramına odaklanmalıdır.⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre, orta terimler faâl aklın feyzi ile elde edilebilir; bu noktada aklî nefsin aklediliri elde etmek üzere yüce âleme yönelişi ancak bir dua/yakarıştır. Şayet bu yönelişle feyiz gerçekleşmezse, bu durumda insan, yine bir dua/yakarıştan ibâret olan teorik çabası ve ahlakî arınması ile engelleri aşarak feyzi kabule hazır hale gelir. İşte sezgi, akledilirin, çabasız, teorik hazırlık bulunmaksızın, yani düşünme sürecindeki araştırma işlemleri yapılmaksızın elde edilmesini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, ittisal konusunda sahip olunan istidatın mükemmel oluşu nedeniyle insan, engelleri aşarak feyze hazır hale gelebilir.⁵⁷ Bu noktada, İbn Sînâ felsefesinin genel olarak sahip olduğu ve mistik kabul edilebilecek unsurlar, filozofun bilgi teorisinde sezgisel bilgi için çizdiği aklî çerçeveyi gözden kaçırmaya sebep olmamalıdır. Bu bakımdan İbn Sînâ düşüncesinde sezgisel bilginin aklî karakteri ile riyazet ve ahlâki arınmanın hakikatin bilgisine erişmek ve yetkinleşmek için gerekli şartlardan sayılması,⁵⁸ insanın nazarî çabasının nihayetinde feyzin kabulüne hazırlık olarak görülüp, aklî bilginin ancak faâl aklın feyziyle gerçekleşeceği anlayışı⁵⁹ İbn Sînâ felsefesinin aklî olan ile "mistik" olanı kendine özgü bir tarzda meczetmesi olarak değerlendirilebilir.⁶⁰

⁵⁶ "Müşahede" kavramının İbn Sînâ felsefesindeki yeri konusunda bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhasat*, s. 199, 247-248; Küyel, *a.g.e.*, s. 769-792; Kutluer, *a.g.e.*, s. 370; Türker, *a.g.e.*, s. 241-256.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 200-201.

⁵⁸ Arınma ve riyazet, tasavvufun marifet nazarîyesinin esası ve hakikatin bilgisine erişmede temel yöntemidir. Marifet, arınma ve dinî, ahlakî ve tasavvufî pratiklerle elde edilen bir hal-nur olduğu için, bu bilgi çeşidi ile bir felsefi bilgi teorisindeki marifet kavramını eşleştirmek yanlış olacaktır. Marifet, sonradan kazanılan bir şey değildir, doğuştandır, fitrîdir ve tüm yaratılmışları kuşatıp aydınlatan ilahi feyiz sayesinde. Bu fitrî bilgi insanda tam bir arınmışlık halinde tezahür eder. Çakmaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 154.

⁵⁹ Mehmet Dağ, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde, bilgiye ulaşmak için insanın nazarî çabasının son tahlilde bir hazırlık olduğu ve bilginin ilahî feyiz ile gelmesi fikrinden hareketle, yalnızca sezgi(hads) kavramının değil, tüm bilgi teorisinin vahiy ve ilhâma dayandığını, bu şekliyle İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı ile kelamcılarının bilgi anlayışı arasında bir fark bulunmadığını düşünmektedir. Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Notlar", *Ulusla-*

Sonuç

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin genel çerçevesi ve temel kavramları ile sezgisel bilginin imkânı ve bu bilgiye atfedilen değer arasında tam bir uyum bulunmaktadır. Bu bağlamda, filozofun gerek bilginin kaynağı, amacı ve bilgiye ulaşmanın yöntemi konularındaki düşünceleri, gerekse bilgi teorisinin temel kavramları olan "ittisal, feyz, faâl akıl" kavramları sezgisel bilginin mahiyetini anlamamız için yönlendirici bir çerçeve çizmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında sezgi kavramının dayandığı nefis teorisi ve epistemolojik ilkeler, sezgi ile ulaşılan bilginin akli karakterini ve kesinliğini ortaya koymaktadır. Çünkü bu bilgi, orta terimin bulunmasına dayanmakta, yani bilgiye kesinliğini veren "sebebi bilmeyi" içermektedir. Kavramın bu özelliğiyle İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinin de kalbinde yer aldığı ve diğer insanların asla erişemeyeceği peygamberin bilgisinin akli bir temelde açıklanması için istihdam edildiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin anlaşılması için sezgisel bilginin kapsam, mahiyet ve değerinin bilinmesi gerekir. Bu açıdan kavramın önemine işaret etmenin ötesine geçmek ve filozofun sisteminin temel kavram ve ilkeleri ile bağlantısını ortaya koymak gerekmektedir. Bu bakımdan incelememiz, "hads" kavramının "akli sezgi" şeklinde anlaşılması gerektiğini, kavrama tasavvufi yahut ezoterik geleneklerdeki anlamıyla "mistik sezgi" anlamının yüklenmesinin bir okuyucu yahut araştırmacı yanlılığı olduğuna işaret etmek amacı taşımaktadır. Bununla birlikte "İbn Sînâ felsefesinde sezgisel bilginin akli karakteri" ifadesinde yer alan "akli" nitelemesi, filozofun tüm felsefi sistemi göz önünde bulundurularak değerlendirilmeli ve sezgisel bilginin "ilahî bir hediye" (keenneha hediyetün merzuqatün)⁶¹ olduğu gerçeği ışığında düşünülmelidir. Bu durum yalnızca sezgisel bilgi için değil, tüm bilgi türleri için geçerlidir. Belki sezgisel bilgi, bu anlayışın daha belirgin olarak görülmesi bakımından bir hususiyet arz etmektedir.

rarası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri (1985) içinde, Atatürk Kültür Merkezi Yay, Ankara 1990, s.160-161.

⁶⁰ Goodman, İbn Sînâ felsefesindeki sezgi, ittisal, feyz, nübüvvet gibi birçok kavramı, mistik çerçevede değerlendirmiş ve akli sezginin mistik sezgiden ayrılmadığını ileri sürmüştür. Goodman, *a.g.e.*, s. 129-140.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 72.

KAYNAKÇA

- Adamson**, Peter, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, Leiden, 2004, s. 87-111.
- Amirrazavi**, Mehdi, "How İbn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge", *Philosophy East and West*, c.53, sy.2, 2003, University of Hawai Press, s.203-214.
- Aristo**, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2010.
- Asım Efendi**, *Kâmus Tercümesi*, (haz. Hasan Hilmi Efendi), c.2, Bahriye Matbaası, 1305.
- Bekiryazıcı**, Eyüp, "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Suhreverdi Örneği)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (II)* içinde, İBB Kültür A.Ş. Yay, İstanbul 2009.
- Bolay**, Süleyman H., "Akıl" (Felsefe), *TDVİA*, c.2, s. 238-242.
- Cevzici**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay, 2. Basım, Ankara 1997.
- Cihan**, Ahmet K., *İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s.67.
- Cürcâni**, Seyyid Şerif, *et-Tarifât*, t.y., y.y.
- Çakmaklıoğlu**, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay, İstanbul 2007.
- Dağ**, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Notlar", *Uluslararası İbn Türk, Hâzemi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri (1985)* içinde, Atatürk Kültür Merkezi Yay, Ankara 1990, s.153-161.
- Davidson**, Herbert, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes, On Intellect*, Oxford University Press, Toronto 1992.
- Durusoy**, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, MÜİF Vakfı Yay, İstanbul 1993.
- Fârâbî**, Ebu'n-Nasr, *İdeal Devlet (Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla)*, (Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Goodman**, Lenn E, *Avicenna*, London and New York: Routledge 1992.
- Gutas**, Dimitri, *Avicenna and Aristotelian Tradition, Intorduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, (Islamic Philosophy and Theology IV), Leiden Brill, 1988.
- _____, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizikliği", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.31-45.
- _____, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.215-228.
- _____, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikali", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 63-87.
- _____, "İbn Tufeyl'e Göre İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.89-112.

- _____, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.113-147.
- _____, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", *İbn Sînâ'nın Mirâsı* içinde, (çev. M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 169-190.
- Haklı**, Şaban, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *HÜİF Dergisi*, (2007/1), c. 6, sy. 11, s. 35-52.
- Hökelekli** Hayati, "Hads", TDVİA, c.15, s. 68-69.
- İbn Sînâ**, *Adhâviyye fi emri'l-meâd*, (nşr.-çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Klasik Yay, İstanbul 2011, s. 1-46.
- _____, *Dânişnâme-i Alâî -Hikmet Kitabı-*, (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay, İstanbul 2013.
- _____, *Fî'l-Ahd*, (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u Resâil Fî'l-Hikme ve't-tabîyyât* içinde Dârû'l-Kabes, y.y, 1406/1986, s. 111-114.
- _____, *Fî Aksami'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, (nşr. Hasan Âsî), *Tis'u Resâil Fî'l-Hikme ve't-tabîyyât* içinde, Dârû'l-Kabes, y.y, 1406/1986, s.63-95.
- _____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (I-IV)*, (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte), (nşr. Süleyman Dünya), Dârû'l-Maârif, Kahire 1960. (Türkçe tercümesi: *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay, İstanbul 2011.)
- _____, *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabîyye ve'l-İlâhiyye*, (nşr. Muhammed T. Danişpejuh), Tahran 1985.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler -Burhân-*, (çev. Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2006.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II, (el-İlâhiyyât)*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yay, İstanbul 2005.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ et-Tabîyyât (II) Kitâbu'n-Nefs*, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire 1975.
- _____, *Kuşların Öyküsü -Risâletu't-Tayr-*, (çev. Derya Örs), *İslam Feslefinde Sembolik Hikâyeler (1)* içinde, İnsan Yay, İstanbul 1997, s. 123-128. (Ömer b. Sehlan es-Sâvî ve meçhul bir şârihin şerhleri ile birlikte, s. 129-187)
- _____, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (nşr. Abdullah Nûrânî), *İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî - Dânişgâh-ı MacGill, Şube-i Tahran*, Tahran 1363.
- _____, *el-Mübâhâsât*, (nşr. Muhsin Bidarfer), Kum 1413/1992.
- _____, *Risâletu Ahvâli'n-Nefs*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-Nefs* içinde, Kahire 1952, s. 45-144.
- _____, *Risâle fi'l-Kelâm ale'n-Nefsi'n-Nâtika*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), *Ahvâlu'n-Nefs* içinde, Kahire 1952, s. 194-199.

- İbn Tufeyl**, *Hayy b. Yakzan*, (çev. Derya Örs), *Ruhun Uyanışı-Hay İbn Yakzan* içinde, İnsan Yay, İstanbul 2000, s. 9-88.
- Inati**, Shams C., *Ibn Sînâ and Mysticism*, London-Newyork 1996
- Kalın**, İbrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy, Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition*, Oxford University Press, New York 2010.
- Kuşpınar**, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay, Ankara 2001.
- Kutluer**, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay, İstanbul 1996.
- _____, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay, 2. Baskı, İstanbul 2012.
- _____, "Ma'kûl", *TDVİA*, c. 27, s. 459-460.
- Küyel**, Mübahât T, "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", *İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (ed. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s.749-792.
- Mc Ginnis**, John, *Avicenna*, Oxford University Press, New York 2010.
- Mehren**, A. F., *Traitées Mystiques d'Abou Alî al-Hossain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne*, 4. Fasikül, Leiden Brill, 1889-1899.
- Morwedge**, Parwiz, *The Mystical Philosophy of Avicenna*, New York 2001.
- _____, "Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part II, *Journal of the American Oriental Society*, (1972), sy. 92/1, s. 1-18
- Peker**, Hidâyet, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, Arasta Yay, Bursa 2000.
- Poincare**, Henry, *Bilimin Değeri*, (çev. Fethi Yücel), MEB Yay, İstanbul 1989.
- Râzî**, Fahreddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Dâru't-Tibâati'l-Âmira, İstanbul 1290.
- Reisman**, David C., *The Making of Aristotelian Tradition: The Transmissions, Contents and Structure of Ibn Sina's al-Mubahat (The Discussions)*, UMI, 2001.
- Rorty**, Richard, "Intuition", *Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), c. IV, The Macmillan Company, New York 1967, s. 204-212.
- Türker**, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yay, İstanbul 2010.
- _____, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler* içinde, (ed. M. Cüneyt Kaya), İsam Yay, İstanbul 2013, s. 603-654.
- Uluç**, Tahir, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2009), sy. 27 s. 65-95.
- Ülken**, H. Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1955), c. 4, sy. 1, s. 81-94.
- Wisnowsky**, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, (çev. İbrahim H. Üçer), Klasik Yay, İstanbul 2010.