



İbn Sînâ'nın anıt mezarı - Hemedan / İran

delphia 1992, s. 19-27; Fazlurrahman, "İslâm Felsefesi", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe* (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, s. 45; Arslan Terzioğlu, *Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslâm Bilim Adamı İbn Sînâ (Avicenna) ve Tababet*, İstanbul 1998, s. 29; Şemseddin Günaltay, "İbn Sînâ'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *TTK Belleten*, IV/13 (1940), s. 1-37; Nihat Keklik, "Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arşivi*, sy. 22-23, İstanbul 1981, s. 2-44; Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ ve İsmâîlî Görüş", *Araştırma*, XIII, Ankara 1991, s. 131-206; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sînâ", *İA*, V/2, s. 807-824; A.-M. Goichon, "İbn Sînâ", *EF* (İng.), III, 941-947; Muhammed Sâbit el-Fendî, "İbn Sînâ", *DMİ*, I, 203-210.



ÖMER MAHİR ALPER

etkisi söz konusudur. Ancak İbn Sînâ, babasının evinde İsmâîlîler'in felsefî görüşlerini dinlediğini kaydetmekle birlikte, babasının ve kardeşinin İsmâîlî dâilere icâbet ettiğini ifade ederken kendisinin bu düşünceleri benimsemediğini söylemektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 437). Ayrıca hocaları arasında Hanefî fakihî İsmâîl ez-Zâhid'in bulunması da onun dinî eğitimi Şîî veya İsmâîlî çevreden almadığını göstermektedir. İbn Sînâ'nın felsefî sistemine ve bu sistem içerisinde kullandığı kutsî güç, imam, ârif, sudûr ve feyzân gibi kavramlara gelince, iddia edildiğinin aksine bu kavramlar onun sisteminde Şîîler'in, bilhassa İsmâîlîler'in kullandığı anlamıyla kullanılmamaktadır. Ayrıca düşünürün felsefesinde vasiyet, ismet, takıyye, on iki imam gibi telakkiler de yer almamaktadır. Bu bakımdan onun Şîa'ya mensup olduğu veya Şîî düşünceleri çerçevesinde felsefesini kurduğu yolundaki açıklamalar gerçek dışı görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle* (trc. Muhammed b. Tâvîl), Rabat 1403/1982, s. 21, 187 vd., 201; Ali b. Zeyd el-Beyhaki, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm* (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 65-81; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ*, s. 268-278; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 437-459; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 157-162; Ahmed b. Mahmûd, *Selçuknâme* (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, I, 14-15; J. Arberry, "Avicenna: His Life and Times", *Avicenna: Scientist and Philosopher* (ed. G. M. Wickens), London 1952, s. 9-28; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 171; Mâcîc Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 105; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 22 vd., 38 vd., 152-159; a.mlf., "Avicenna's Madhab with an Appendix on the Question of His Date of Birth", *Quaderni Di Studi Arabi*, V-VI, Venezia 1987-88, s. 323-336; a.mlf., "Avicenna", *Elr*, III, 69; L. E. Goodman, *Avicenna*, London 1992, s. 14; P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Phila-

Felsefesi. 1. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Metodu. İbn Sînâ, İslâm felsefesi geleneğinin Fârâbî okulu içinde yer alan en büyük düşünürdür. Bu geleneğin en önemli özelliği dinin toplum için vazgeçilmez ilâhî bir kurum olduğu fikridir ve bu fikir bir bakıma her iki filozofun felsefesinin özü gibidir. Aslında İslâm toplumunda Kindî'nin kurduğu felsefeyi geliştirip kurumlaştıran bu iki filozoftur. Daha doğrusu kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Kindî, onu terminoloji, metod ve problemleriyle sistemleştiren Fârâbî, kendi dönemine kadar gelen bu birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyyat halinde toplayıp değerlendiren İbn Sînâ olmuştur. Nitekim Fârâbî'ye mantık alanındaki başarısından dolayı "Muallim-i Sâni", İbn Sînâ'ya da felsefe ve diğer ilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirdiği için "eş-şeyhü'r-reis" unvanı verilmiştir. Dolayısıyla XI. yüzyıldan sonra İslâm dünyasında "felâsife" denilince öncelikle akla Fârâbî ve İbn Sînâ gelmektedir (İbn Rüşd, s. 36). Ancak İbn Sînâ, Fârâbî kadar Eflâtun ve Aristoteli sisteme bağlı değildir. Ayrıca İbn Sînâ bir felsefe tarihçisi, tabip ve ilim tarihçisi olması bakımından da Fârâbî'den farklı bir konuma sahiptir. *el-Kânûn fi't-tıbb* ve *eş-Şifâ* gibi hem değeri hem hacmi bakımından büyük eserleri bunun açık delilleridir. Filozof bu eserlerinde bir konuyu ele alırken Aristoteli'nin kendinden önceki filozoflar hakkında uyguladığı metodu takip ederek önce o konuda ortaya konmuş olan görüşleri sunar, yer yer eleştirir, sonra da kendi görüşünü açıklar. Böylece İbn Sînâ, İslâm bilim ve düşünce tarihinde ilk defa felsefe ve ilimlerin ansiklopedisini vücuda getirdiği gibi aynı zamanda nesir, nazım ve hikâye tarzında felsefî eserler kaleme alan sanatkar-filozoftur. Aristoteli gibi İbn Sînâ da eserlerini kendi dö-

mindeki bilimler sınıflamasına uygun olarak kaleme alır. Bunlar en geniş çerçevede mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât konularını içerir. Ancak kitaplarını değişik tarzda ve hacimde kaleme almış olması ve ilk dönemlerde yazdığı bir iki şerhte "el-hikmetü'l-meşrikiyye" tabirini kullanmasına bakarak İbn Sînâ'nın iki farklı felsefesinin bulunduğu yolundaki tartışmalara katılmak mümkün değildir (bk. Gutas, s. 125 vd.).

Yazılarında, ele aldığı ilim dalının kendi muhtevası içinde kalmaya büyük önem veren İbn Sînâ, felsefenin bütün disiplinlerinde yazmakla birlikte kendisi daha çok mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât konularında felsefeye katkıda bulunduğunu söyler (*eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal*, s. 10). Onun bilim ve felsefeyle ilgili yazılarında kullandığı kavramsallaştırma sistemi çoğunlukla çift yönlüdür. Bundan dolayı herhangi bir kavram veya terimin onun felsefesinde çok defa bir karşısı vardır. Arapça bilim ve felsefe dili olarak İbn Sînâ'nın eserlerinde zirveye ulaşmış, felsefî ve ilmî eserler onun tasnifiyle mükemmel bir düzeye kavuşarak sonraki nesiller için örnek teşkil etmiştir. Her ne kadar İbn Sînâ'nın felsefe tasnifi ana çizgileriyle Aristoteli'den beri süregelen mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât (metafizik) veya mantık, tabiat ve metafizik şeklindeki bilimler sınıflaması içinde görölse de içerik olarak mutlak bir otoriteye bağlı kalmayıp gerektiğinde -meselâ Fârâbî için yaptığı gibi (*el-Mübâhaşât*, s. 375 [1162])- öncekilerin başarılarını belirterek onlardan saygıyla söz eder, fakat gerektiği zaman da cesaretle eleştirir. Bilimler sınıflamasına göre yazdığı büyük, orta ve küçük hacimli bütün eserlerinde İbn Sînâ salt akla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırır. Hemen bütün felsefî eserlerinde dinin fert ve toplumun mutluluğu için gerekliliğini ve tabiiğini, karmaşık kanıtlara başvurmaksızın akıcı bir üslûpla açıklamaya çalışır. Hatta İbn Sînâ ilâhiyyâtının bütününü zımni olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Özellikle bu konuya ayırdığı *İşbâtü'n-nübüvât* adlı eseri bir yana yalnızca *eş-Şifâ* ile *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın ilâhiyyâta dair bölümleri bile yukarıdaki tesbitin doğruluğunu göstermeye yeter. Öte yandan İbn Sînâ'nın bütün felsefî sistemini, dinle felsefeyi uzlaştırmaya yönelik bir çaba olarak görenler varsa da bu yaklaşım, onu yanlış değerlendirip konumuna uygun düşmeyen bir yere yerleştirmek olur. Ak-

sine İbn Sînâ, bütün felsefî eserlerinde olgu yargıları ile (doğru - yanlış) değer yargılarını (iyi - kötü) birbirinden ayırmaya, birinciye felsefenin ve bilimin alanına, diğeri de dinin alanına bırakmak gerektiğini, nihayet metafiziğin ikisi arasında köprü görevini üstlendiğini göstermeye çalışmıştır.

2. Bilgi Nazariyesi ve Mantık. İbn Sînâ bilgi problemini mantık ve psikoloji (nefis) konularıyla birlikte ele alır. Ancak genellikle nefisle ilgili yazılarında bilme sürecini, mantıkta ise bilgiyi biçim (sûret) ve içerik (madde) bakımından inceler. En temel özelliği bilmek, istemek ve yapmak olan insanın her çeşit bilgiye ulaşabileceğini söyleyen İbn Sînâ, bilmenin zihnin soyutlama yapmasıyla başladığını belirterek bunu idrak terimiyle ifade eder (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 52, 53, 312). Burada sözü edilen bilgiye konu olan nesnenin gerçekliğini zihne taşıyan, onun gerçekliğine ilişkin her türlü özelliği içeren, kısaca zihinde nesneyi temsil eden sûret yani mâna ve kavramdır. Diğer bir ifadeyle bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnenin sûretini alıp bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. Şu halde soyutluk durumuna göre zihinde iki çeşit bilmeden söz etmek gerekir; eğer bilgiye konu olan şey somut bir varlık ise çeşitli soyutlama derecelerinden geçerek zihinde oluşur ve o şeyin bilgisine ulaşılmış olur; fizikî varlıkların bilgisi bu şekilde elde edilir. Bilgiye konu olan mânevî ve metafizik bir şey ise o zaman soyutlama işlemine gerek duyulmayacağı için o şeyin bilgisi doğrudan kazanılan bir bilgi olacaktır. Bu tür metafizik bilgiye ulaşması için zihnin uyıcı bir işaretle ona yönelmesi yeterlidir. Dolayısıyla bu alanla ilgili kavramlarımız içerikli kavramlardır; bu sebeple mantığın bu alanın bilgisiyse bir ilişkisi yoktur; çünkü mantık ancak duyular yoluyla ve soyutlama ile kazanılan nesnel dünyaya ilişkin bilgilerle ilgilenir. Şu halde nesnel dünyanın verileri çeşitli aşamalardan geçerek zihnimize ulaşmakta, zihin kendine has faaliyetlerle onu yeni işlemlerden geçirmekte ve sonuç olarak bir kavram (tasavvur) veya bir yargı (tasdik) elde etmektedir. Bu sonuçlara ulaştıran işleme düşünme (fikir) denilmektedir (*a.g.e.*, s. 197; *el-İşârât*, s. 2).

Bir bilme olayında önce duyu araçlarıyla nesnenin fizikî, kimyevî ve biyolojik nitelikleri duyulanır; ardından bu nitelikler ortak duyuda birleştirilerek duyularla kazanılan tikel bir yargıya ulaşılmış olur. Asıl duyum bu süreçte gerçekleşmekte-

dir. Meselâ, "Bu beyaz olan tatlıdır" gibi bir yargı bu düzeyde duyularla elde edilen ilk yargıdır. İkinci aşamada bu tikel algıların sûretleri hayal veya tasarlama gücünde (musavvire) saklanır. İstendiği zaman bunların kime ve neye ait olduğu bilinir. İbn Sînâ'ya göre bu bilgi hayalî idrak düzeyinde bir bilgidir (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 35-36; *el-İşârât*, s. 92-93). Filozof, hayal ve tasarlama gücündeki tikel sûretler üzerinde zihnin üç tür işlem yaptığını belirtir. İlki, mütehayyilenin -dış gerçekliğe uygun düşün veya düşmesin- bu sûretleri birbiriyle birleştirerek veya ayırarak yeni tikel sûretler üretmesidir; ikinci işlemde, bu ferdî sûretler üzerinde durup düşünmeden yüzeysel olarak verilen tikel yargıları söz konusudur. İbn Sînâ'ya göre bunlar kısmen sezgisel bir özellik taşıyan yargılardır (vehmiyyât). Bu yargıların ilmi ve felsefî açıdan hiçbir değeri yoktur. Bunların kaynağı içgüdüler veya geçmişte yaşanan tikel deneylerdir. Bu aynı zamanda insan dışındaki canlıların ulaşabileceği en üst bilgi düzeyidir. İnsanın bu bilgi seviyesine takılıp kalması onun öteki canlılarla aynı düzeyde olması demektir. Ancak yine de bu bilgi insanın gündelik hayatında yararlı ve vazgeçilmez olan bilgidir. İbn Sînâ'nın "mâna" adını verdiği, onun psikolojisinde önemli yer tutan bu yargılar gerektiğinde hatırlanmak üzere bellekte saklanır (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 36-37, 148).

Gerçek bilgiyi oluşturan düşünce yargılarına gelince, bunlar da yine beş duyu ile kazanılmış olup hayal ve tasarlama gücünde saklı bulunan tikel sûretler üzerinde gerçekleşir. Bu merhalede düşünme gücü (müfekkire), söz konusu tikel sûretlerin içerdiği özelliklerin kalıcı ve geçici, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini dikkate alarak hayalî sûretten türe ait sûrete, başka bir deyişle tikel anlamdan genel anlama geçerek kavram bilgisine (tasavvur) yükselir. Mantıkta bir tanım işlemi olan tasavvur nicelik, nitelik, yer ve durum gibi özelliklerinden soyutlanmış bir sûrettir. Bu özel ve belirli bir nesnenin değil bilmeye konu olan türün bütün fertlerini kapsayan, bu fertlerin değişmez temel özelliklerini içeren tamamen soyut ve genel bir sûrettir. Çeşitli şahısların isimlerinden insana ait sûretin elde edilmesi gibi. Düşünce bir defa türe ait sûretlere ulaşıncaya kadar malzeme oluşturan hayalî tikel sûretlere ihtiyacı kalmaz (*a.g.e.*, s. 50-53, 197-198, 209-210). Duyu ve düşünce birliğiyle kazanılan bu bilgi, nesnelerin mahiyetine

ilişkin bir bilgi olup bunun mantıktaki karşılığı düşüncenin tanımlama yoluyla kazandığı bilgidir. Bu kavramlar yüklem olarak düşünüldüğünde onların genel ve özel, kalıcı veya geçici oluşu göz önüne alınarak mantıktaki beş tümel kavram (cins, nevi, fasıl, hassa, araz) ortaya çıkar; bu tümeller yardımıyla da bir şeyin tanımını yapmak mümkün olur. Eğer bu tümellerin sayısı sonsuz olsaydı eşya ve olayları tanımlamak ve dolayısıyla bilmek mümkün olmazdı. Yine gözlem, deney ve düşünce yoluyla sadece nesnelerin ne olduğu bilinmez, nesneler arası ilişkilerin ve olayların bilgisi de kazanılır. Tümevarım ve örnekleme yoluyla yargılara (tasdikat) ulaşılır, bunlardan hareketle de kanıtlama işlemleri yapılır. "Yağmur yağarsa yollar ıslanır"; "Bir sayı ya çifttir ya tektir" gibi yargılar bu türdendir. İbn Sînâ, gözlem ve deneye dayalı bu bilgi edinme sürecinde duyuların yanılmayacağı, yarılgının gözlem ve deney verilerini yanlış yorumlayan zihne ait olduğu düşüncesindedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre düşünmek bilmek değil bilgiyi istemektir. Ancak düşünme işlemi her zaman insanı bilgiye ulaştırmayabilir. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir (*a.g.e.*, s. 208; *el-İşârât*, s. 95; *el-Mübâhasât*, s. 207, 235-238).

İbn Sînâ'ya göre bilgi sadece düşünceyle elde edilmez; bu konuda daha önemli ve kestirme yol sezgidir. Bu bakımdan filozofun sezgiye düşünceden de fazla önem verdiği söylenebilir. Çünkü konu iyice incelenirse bilgi değeri taşıyan önermelerin bu husustaki kabiliyeti gelişmiş kişilerin sezgilerine dayandığı görülür. İbn Sînâ'ya göre düşünce ve sezgi özünde birdir. Düşünce bir zaman sürecinde gerçekleşen sezgi, sezgi de bilginin âdeta zamansız olarak bir anda kazanılmasıdır. Ancak sezgi bazan insanın iradesi dışında gerçekleştiği halde düşünce daima iradeli bir faaliyettir (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 219 vd.; *el-İşârât*, s. 95-96).

Öte yandan Fârâbî gibi İbn Sînâ da bilginin kazanılması için birer bilgi vasıtası olarak yalnız duyuların veya düşüncenin yeterli olmadığını söyler. Düşüncenin ilkelerinin yani mantığın deneyden alındığı söylenemeyeceği gibi doğuştan geldiği de savunulamaz. Eğer öyle olsaydı mantıkla ulaşılan bilgiler ilk baştan bilinirdi, halbuki bunlar ancak deneye birlikte ve belli bir süreçten sonra elde edilir. Şu halde doğuştan gelen yeteneklerin ve deneyin yanında bir bilgi vasıtası veya ilkesi da-

ha bulunmaktadır. Pasif olan bilme gücünü kuvveden fiile çıkaran bu ilke ontik bir varlık olan faal aklıdır (eş-Şifâ' en-Nefs, s. 216-219; el-İşârât, s. 95; Mebhas 'ani'l-kuva'n-nefsâniyye, s. 167-168). Buna göre tam ve doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünmekle ve bu çabanın sonucunda faal aklın aydınlatmasıyla (işrâk) gerçekleşir. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre düşünme zihni faal aklın etkisine hazırlamadan başka bir şey değildir. Eğer düşünme faaliyeti sonunda bilgi kazanılmazsa bu durum faal aklıdan değil pasif olan aklın onunla ilişki (ittisâl) kurmadaki kusurundan kaynaklanır. İbn Sînâ da Aristo'dan beri süregelen bir anlayışla, rasyonal bilginin kaynağını irrasyonel bir güç olan faal akla bağlamakla sezgiciliğe (işrâk) kapı açmaktadır. Fakat bunun mistik değil rasyonel sezgi olduğu unutulmamalıdır.

Psikolojik akıllar teorisinde her ne kadar İbn Sînâ Meşşâî geleneğine bağlı ise de Kindî ve Fârâbî gibi seleflerinininkinden oldukça farklıdır. Ona göre insanın sahip olduğu bilme yeteneği kuvve halinde akıl, bu yetenekle düşüncenin ilkelerinin kazanılması meleke halinde akıl, bu ilkelele dayanarak gözlem ve deneyle nesnel dünyanın bilgilerinin kazanılması fiil halinde akıl, faal aklın etkisiyle zihnin bu aşamalardan geçerek mükemmellik düzeyine ulaşması mustefâd akıl adını alır. Ancak üstün yeteneklere sahip olan peygamberlerin mazhar oldukları vasıtasız bilgi onların kutsî aklı tarafından algılanır. Fakat genel anlamda bilme nazârî akıl gücünün bir işlevidir (eş-Şifâ' en-Nefs, s. 39-40, 185-186, 219-220; el-İşârât, s. 94-95; Kitâbü'l-Hidâye, s. 293; Mebhas 'ani'l-kuva'n-nefsâniyye, s. 168).

Her ne kadar kendinden önceki filozof ve mantıkçılar Aristo'nun *Organon*'u üzerinde çeşitli çalışmalar yapmışlarsa da onun bütün bölümlerini tek bir metin içinde inceleyen İbn Sînâ'dır. Filozofun mantıkla ilgili çalışmaları, kendisinden sonra *Organon*'un çevirisini ve üzerine yapılan çalışmaları İbn Rüşd istisna edilirse- neredeyse unutturmuş, sonuçta İbn Sînâ'dan sonraki mantık çalışmalarında onun metinleri esas alınmıştır (Recher, s. 175-178, 346-356). Ancak İbn Sînâ, *İsâğûcî*'yi *el-Medhal* adıyla mantığa dahil etmek suretiyle ilk defa *Organon*'da yer alan bölüm sayısı dokuza çıkmış ve o tarihten itibaren *İsâğûcî*, *Organon*'un aslî bir unsuru gibi telakkî edilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre mantık tutarlı düşüncenin kanun ve kurallarını öğreten bir disiplindir; kısaca düşüncenin bilimidir. Düşünmek bir kavram veya bir yargı elde etme çabası olup bu da tanımlama veya kanıtlama yoluyla yapılır. Mantık, tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceleyen ve öğreten bir ilimdir; ayrıca önceki ilimler için de bir araç ve giriş mahiyetindedir. Peygamberler hariç ilmî araştırma yapmak isteyen hiçbir kimse mantıktan müstağni kalamaz (eş-Şifâ' el-Mantık: *el-Medhal*, s. 9 vd.; *el-İşârât*, s. 1-2; *en-Necât*, s. 7-8).

Fârâbî gibi İbn Sînâ da mantık incelemelerine dil konusuyla başlar. Dille düşüncüyü karıştırmamak gerektiği uyarısında bulunan filozof dilin konusunun kelimeler, mantığın konusunun kavramlar olduğunu hatırlatır. Bir lafzın işlem ve kaplamının bulunması gösterdiği şeyin mahiyetini belirler; yapılan bu işlem tanımlamadır. Böylece lafzın zihindeki nesnenin gerçekliğini gösteren anlamı kavram (tasavvur), anlamın dildeki ifadesi tanım (had) olur. Zihindeki anlam tanımlanan şeyin mahiyetidir ve tanımlama sayesinde mahiyetin gerektirdikleri de zihne intikal eder. Şu halde tanımlamak bir şeyi kavratmak için onun ne olduğunu göstermektir; bu da ancak tanımlananın kurucu öğelerinin bütün olarak zihinde hazır bulunmasıyla olur. Böylece İbn Sînâ tanım yoluyla mantığa mahiyeti sokmuştur. Bir şeyin tanımı onun işlem ve kaplamıyla, diğer bir ifadeyle o şeyin faslı ve cinsiyle yapılır (*el-İşârât*, s. 1-15). Dolayısıyla tanım nesnel şeyler için mümkündür. Fârâbî'den beri mantık problemleri kavram ve önerme mantığı olarak başlıca iki bölümde ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın bu konudaki başarısı, her iki bölüme ilişkin meseleleri olanca ayrıntılarıyla ve kendi kültür dünyasından verdiği örneklerle geliştirip zenginleştirmesi ve bir metodoloji olarak onu sisteminin bütünü içinde başarıyla kullanmasındadır. Bu arada önermeler mantığının ifade ettiği bilgilerin güvenilirlik derecesini de beş sanat çerçevesinde değerlendirmiştir. Ayrıca ona göre kıyas denilen tûmdengelinin verdiği sonuç biçimsel olarak zorunludur; buna karşılık istikrâ denilen tümevarımda sonuç daima ihtimallidir, çünkü tam bir tümevarım yapmak neredeyse imkânsızdır; bununla birlikte bilimsel araştırmalarda sıkça başvurulan bir yöntemdir. Özelden özele doğru giden kanıtlama yönteminde ise (temsil) sonucun ke-

sinliği daima zayıf bir ihtimaldir (a.g.e., s. 46-47).

İbn Sînâ geleneği devam ettirmek üzere bir ilimler tasnifi de yapmıştır. Buna göre düşüncenin biçimlerini inceleyen mantıkla kesintili ve kesintisiz niceliksel ilişkileri (sayı ve şekil) inceleyen matematik ilimler (ilmü'l-aded ve ilmü'l-hendese) konusu sadece zihinde bulunan ilimlerdir. Müsiki ile astronomi bu iki ilmin dallarıdır. Konusu zihin dışında bulunan ve değişmeyi inceleyen tabiat ilimleridir. Varlığı varlık olarak ele alıp onun özelliklerini inceleyen ilim ilâhiyyât veya metafiziktir. İbn Sînâ ahlâk, siyaset ve hukuk gibi disiplinleri metafiziğin tamamlayıcısı olarak görür. Aristo'nun nazârî ilimler-amelî ilimler ayırımını da benimseyen İbn Sînâ mantık, tabiiyyât, ri'yâziyyât ve ilâhiyyât nazârî ilimler, ahlâk ve siyaseti de amelî ilimler içinde zikreder. İlimleri gayeleri açısından da ele alan filozof nazârî bilginin gayesinin hakikat, amelî bilginin gayesinin iyilik olduğunu söyler (eş-Şifâ' el-Mantık: *el-Medhal*, s. 9-16; *el-İşârât*, s. 145). Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlere yer vermemesi dikkat çekicidir. İbn Sînâ'nın bilginin yalnızca biçimine değil içeriğine de önem vermesi (meselâ tanımların, önermelerin ve kıyasların doğruluk değerine göre tasnifi, bilimleri konularına göre sınıflaması), Aristo ve Fârâbî'nin mantığı gibi onun mantığının da içerikli bir mantık olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bilginin formunu, muhtevasını ve konusunu ayrı yerlerde incelemek bilgi ve ilim hakkında tam bir tasavvur vermeyeceğinden İbn Sînâ mantığında bilgi nazariyesi, bilim felsefesi ve mantık birlikte ele alınmıştır.

3. Tabiat Felsefesi. Meşşâî geleneğinde olduğu gibi İbn Sînâ da tabiat felsefesini "es-Semâü't-tabîî" genel başlığı altında ve tabiatla ilgili yazılarında inceler. Bu durumda tabiat ilminin konusu sürekli değişime uğrayan cisimler dünyasıdır (eş-Şifâ' el-Tabî'iyât: *es-Semâ'ü't-tabî'î*, s. 7 vd.). Genel olarak değişmeyi "kuvveden fiile çıkış" şeklinde tanımlayan ve değişmenin çeşitli şekilleri üzerinde duran İbn Sînâ evrendeki oluş ve bozuluş sürecinin bir değişen, bir de değişmeyen iki öğeyi gerektirdiğini belirtir. Cismi oluşturan bu iki öğenin değişmeyi taşıyan kısmı madde, değişen ve türü belirleyen kısmı ise sûrettir. Burada sözü edilen sûret, cismin duyularla algılanan niteliklerinin toplamı veya boyutları değil cismin uzamlı oluşunu ve niteliklere sahip bulunuşunu

gerektiren ilkedir. Oluş ve bozuluş madde üzerinde münâvebeli olarak türsel sûretlerin yer değiştirmesidir. Birbirinin varlık sebebi olmamakla birlikte sûret ve maddeden biri olmadan diğeri var olamaz (a.g.e., s. 17 vd.; *el-İşârât*, s. 74 vd.).

İbn Sînâ, çeşitli yerlerde maddeden formların veya mahiyetlerin ilkesi olarak söz ederse de ferdî varlığın yegâne ilkesinin Tanrı olduğunu belirtir. Buna göre Tanrı varlık veren ilk sebep (illet), madde ise çokluğa ait nitelikleri hâricî olarak temin eden ikinci derecede sebeptir. Öte yandan Aristo'nun da kabul ettiği gibi yalnızca madde ve sûretle türsel değişme açıklanamaz; ayrıca bu değişmenin bir fâil sebebi, bir de bu değişmeyi belli bir amaca yönlendiren gâî sebebi olması gerekir. Cisimlerin yaşlılık, kuruluk, sıcaklık-soğukluk gibi temel nitelikleri ise bu türsel değişmenin hazırlayıcı sebepleridir. Cisimler basit ve birleşik olarak ikiye ayrılır. Basit cisimler yani hava, su, ateş ve topraktan her biri dört temel nitelikten birini temsil eder; bu nitelikler anılan unsurların belli ölçülerde karışarak birleşik cisimlerin oluşmasını sağlar. Birleşik cisimlerin tabiat veya karakterlerini belirleyen şey, bu unsurlardan birinin veya birkaçının o cisimde baskın olarak ortaya çıkmasıdır. Basit cisimlerin tabiatları onlar için tabii bir yeri gerektirir. Buna göre birleşik cismin yerini ondaki baskın unsur belirler.

Tabii cisimlerin hareketi "tabii yer" kavramıyla açıklanır; bunu belirleyen de cisimlerin tabiatında var olan meyildir. Aristo felsefesinde bulunmayan meyil anlayışına ilk defa Yahyâ en-Nahvî'de rastlanmakla birlikte daha sonra İbn Sînâ tarafından geliştirilerek hareket nazariyesinin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Buna göre cisimlerde tabii yerlerine doğru iki çeşit meyil vardır. Birincisi cisme dıştan yapılan etki sonucu oluşan kasrî meyildir, buna "kasrî hareket" de denilir. Bunun karşısı olan cismin kendi tabii yerine yönelmesini sağlayan harekete "tabii meyil" denir. Şüphesiz bu hareket belli bir süre, belli bir yol ve hız içinde gerçekleşir. Burada hareketin ölçüsünü veren şey zamandır. İbn Sînâ'ya göre aynı yoldaki ve aynı büyüklükteki iki cismin hareketlerinin hızlı veya yavaş olması zamanın varlığını gösterir. Gök cisimlerinin devrî hareketlerinin aksine, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların hareketi düz (çizgi boyu) harekettir; tabii cisimlerin yapısında düz hareket etme eğilimi vardır.

Birleşik cisimlerin hareket ilkesi de ya tabiat veya nefistir. İbn Sînâ, İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerindeki genel telakkiyi yansıtarak gökkürelerinin hareketini sağlayan ilkenin nefis olduğunu belirtir. Gök cisimleri gözlemlendiği zaman onların vaz'î ve dairevî hareket ettiği, dolayısıyla tabii cisimlerdeki düz hareket etme eğilimine karşılık onlarda dairevî hareket etme eğilimi görülür. Gök cisimlerinin kesintisiz sürüp giden bu hareketleri tabiatla değil ancak akfî bilgi ve akfî iradeye sahip bir ilke ile açıklanabilir ki o da mânevî bir cevher olan nefistir. Nefsin gök cisimleriyle olan bağıntısı insan nefsinin bedenle olan ilişkisi gibidir. Gök nefislerinin akfî bilgisinin konusu, en başta ilk varlık olmak üzere kendi var oluş sebepleri olan ve cisimle hiçbir ilişkisi bulunmayan gök akıllarıdır. Bu bilgi sonucu, semavî nefislerde gök akılları gibi olma arzusu ortaya çıkar. Fakat varlık bakımından onlar gibi olamayacakları için gök cisimlerini hareket ettirerek akıllara benzemeye çalışırlar. İbn Sînâ'ya göre bu hareket ettirme aynı zamanda semavî nefislerin ibadet şeklidir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 382 vd.). Sonuç olarak hareketleri esasta ilkelerine göre tabii ve iradeli olarak ikiye ayırmak gerekir. Hayvan, insan ve gök cisimlerinin hareketleri iradeli, dört unsur, madenler ve bitkilerin hareketleri ise tabiidir. Dört unsurdan gök cisimlerine kadar cisimlerin toplamına âlem denir. İbn Sînâ'ya göre âlem sonludur, âlemde boşluk yoktur. Hareketin içinde gerçekleştiği mekân boşluk demek değildir; mekân, kuşatan cisimle kuşatılan cismin temas ettiği zihni bir alan olup dış dünyada boşluk mevcut değildir (*el-İşârât*, s. 81, 128-129; *‘Uyûnü'l-hikme*, s. 23 vd.).

4. Psikoloji. İbn Sînâ, Aristo geleneğini uyarak psikolojiye tabiat felsefesi içinde yer vermekle birlikte nefsin bağımsız ve gerçek bir varlık (cevher) olduğu ve ölümsüzlüğü gibi nefisle ilgili bazı önemli görüşleriyle ondan ayrılır. İbn Sînâ da Aristo gibi nefsi "tabii organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif eder (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 10); fakat Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk'tan gelen ruh telakkisine dair literatüre de sahip olduğu için yukarıdaki tanıma rağmen Aristo'nun ruhu bedenin bir fonksiyonu gibi gösteren anlayışına iltifat etmez; aksine nefse gerçek varlık tanıyan, hatta organik varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve psikolojik oluşlarla gök cisimlerinin hareketini de nefislerin işlevi olarak gösteren bir nefis-be-

den veya nefis-cisim düalizmini tercih etmiştir.

Oluş ve bozuluş âleminde birbirinden ayrı üç tür nefsin varlığı yönündeki geleneksel görüş İbn Sînâ tarafından da kabul edilip geliştirilmiştir. Tabiata en yakın olanı nebâtî nefistir. Nebâtî nefis bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir. Hayvanî nefis, söz konusu fiillerin yanı sıra hayvanlarda görülen duyuşsal idrak ve iradenin de ilkesidir. İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefsinin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka akfî idrak ve irade gücüne sahiptir. Nefis aynı zamanda bedene de yetkinlik kazandırır. Nitekim duyu organları nefis sayesinde anlamlı işlev görebilmektedir (a.g.e., s. 25-26, 32, 207).

Öte yandan nefsin türlerini de onu taşıyan cismin mizacı belirlemektedir. Mizacın mütedillik derecesi nefsin çeşitli olmasını sağlar. Bu bakımdan bitkilerden insana doğru artan bir mütedillik söz konusudur. En ılımlı mizaca insan bedeni sahip olduğu için sadece insan bağımsız cevher olma özelliğine sahiptir. Ayrıca mizacın mütedilliliği nefsin fiillerini tam olarak yerine getirmesi için de gereklidir. İbn Sînâ, insanî nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşu, nefsin bedende yer tutmasının sûretin maddede yer tutmasına benzemediği, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüz olarak varlığını devam ettiren bir cevher olduğu, insanın gerçek varlığının ve benliğinin nefisten ibaret bulunduğu yönündeki fikirleri ve bu konuda ortaya koyduğu delillerle düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Nefsin kendi kendisini bilen, dolayısıyla bedenden bağımsız bir cevher oluşuna ilişkin açıklamaları dikkatle incelendiğinde İbn Sînâ'nın psikolojiyi başta bilgi nazariyesi, mantık, metafizik olmak üzere ahlâk ve din felsefesiyle de ilişkilendirdiği görülecektir. Bu sebeple onun felsefesinde nefis nazariyesi genel felsefesi içinde merkezî bir öneme sahiptir.

İbn Sînâ nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylemekle Eflâtun'dan, nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu açıklamakla da Aristo'dan ayrılmıştır. İbn Sînâ'nın, nefsin cevherliğine ilişkin kanıtlarının temelini hissî-hayalî idrak ile akfî idrak arasındaki ayırım oluşturur. Hissî-hayalî idrakler sadece bedenle ve bedende gerçekleşirken soyut varlıkların, olguların ve kavramların idrakı için bedensel bir uzva gerek duyulmaz; bunlar insanın gerçek beni de-

mek olan nefsin kendisinde idrak edilir. Aklî idraki gerçekleştiren bu cevher (nefis) kendi kendisini bilir ve ayrıca kendi bildiğini de bilir. Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu boşlukta uçan adam benzetmesiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkilere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu sûretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa bu insan kendi varlığını bilir. Şu halde nefis bedeninden bağımsız bir varlık olup beden ve organlar onun bir elbisesi gibidir. Tıpkı bir kimsenin giydiği elbiseye alıştırarak onu vücudunun bir parçası zannetmesi gibi beden de insanın kendi benliğinden ayrı düşünülmemeyen bir parçası olduğu zannedilir. Halbuki bu sadece alışkanlıktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Bütün bunlar insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi insanın aslı tabiatı olan nefsin bedenle birlikte bulunsu da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir (eş-Şifâ' en-Nefs, s. 13, 225; Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd, s. 127 vd.; el-İşârât, s. 89 vd.; el-Mübâhâşât, s. 56, 58). Felsefe tarihçileri ruhun varlığını onun kendisini bilmesi, kendi varlığının bilincinde olmasıyla kanıtlayan İbn Sînâ'nın bu delili ile Descartes'in, "Düşünüyorum, o halde varım" cümlesinde ifadesini bulan delili arasındaki benzerliğe dikkat çekmişlerdir (iki delilin mukayesesi için bk. Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, s. 106-108).

5. Metafizik. İbn Sînâ metafizik için ilk felsefe (el-felsefetü'l-ûlâ), Tanrı ile ilgili ilim (el-ilmü'l-ilâhî), ilâhiyyât, aşkın hikmet (el-hikmetü'l-müteâliye), hikmet, son amacın ilmi (ilmü'l-gâye), tabiat ötesinin ilmi (ilmü mâ ba'de't-tabîa, ilmü mâ kable't-tabîa), metafizikçi için de "el-feylesüfû'l-evvel" deyimlerini kullanır (eş-Şifâ' el-İlâhiyyât, s. 28, 48-54; el-İşârât, s. 1, 62, 66, 160). Metafiziğin konusu genel anlamıyla varlık, varlık olarak varlığın genel özellikleridir. Bu disiplin içinde Tanrı, akıl, nefis gibi soyut varlıklar, oluş ve varlık düzeni gibi konular incelenir. Metafizik, varlığın belli alanlarını inceleyen ilimlere ilkelerini verir ve böylece bu bilimlerin kendilerini metafiziğin yerine koymaları önlenmiş olur. Nitekim İbn Sînâ, mantık ve matematiğin kavramlarını soyut ve kendi başına var olan gerçekliklermiş gibi düşünen Pisagorcular'la Eflâtun'u eleştirir

(eş-Şifâ' el-İlâhiyyât, s. 310-316). Aynı şekilde Aristo tarafından Tanrı'nın ilk muharrik olarak nitelendirilip fizikteki hareket yoluyla kanıtlanmasını da yadırgar (Şerhu Kitâbi Harfî'l-lâm, s. 23). Şu halde metafizik, bir bakıma ilmin metafizikleşmesini önlemek için onlara kendi konularının ilkelerini verir. Meselâ tabiat ilmi, cismin madde ve sûretten oluştuğu şeklindeki ilk bilgiyi ve ilk ilkeyi metafizikten alır. Buna göre metafiziğin konusu genel anlamda varlık olarak varlık ve onun nitelikleri, özel anlamda da tabiat ötesi varlıktır.

İbn Sînâ'ya göre gayri cismanî varlıkların mevcudiyetinin en açık delili kişinin kendi benine ve varlığına ilişkin bilgisidir. Çünkü kişi kendi beninin ne olduğunu incelediğinde bunun duyularla görüp bulunduğu bedeni değil akıl yoluyla kavranan, gayri maddî bir varlık olduğunu anlayacaktır. Kişinin kendi benine ilişkin bu bilgi doğrudan metafiziğe açılan ilk ve önemli kapıdır (Mebhâş'ani'l-kuva'n-nefsâniyye, s. 148).

Fârâbî gibi İbn Sînâ da varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık seçik kavram olduğunu, bu sebeple onun tanımının yapılamayacağını ifade eder. Bu hususta kanıt veya tarif diye ortaya konacak bilgiler sadece varlık hakkında zihni uyarma işlemi olup bilinmeyen bir şeyi kanıtlama, bildirme veya gösterme değildir. Şu halde varlığa ve genel olarak metafizik alanına ilişkin bilgi, mantıkî kanıtlara dayalı ve dolaylı bir bilgi değil doğrudan doğruya akıl yoluyla (sarih irfânî akıl) bilinen bilgidir (el-İşârât, s. 110); yine bu salt formel bir bilgi değil aynı zamanda içeriği olan bir bilgidir; diğer bir ifadeyle metafizik kavramlar mantığın kavramları gibi birer sûretten ibaret olmayıp içeriği ve fiilî gerçekliği olan kavramlardır (a.g.e., s. 104-105; ayrıca bk. 43 vd.). Şu veya bu şeyin varlığı soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman acaba hemen o anda onun zihninin dışında gerçekten var olup olmadığı konusunda bir şey söylenebilir mi? Yani bu tasavvuru bir tasdik takip edebilir mi? Ne olursa olsun herhangi bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki varlığı konusunda kuşku duyulacağı açıktır. İbn Sînâ'ya göre tasavvur edilen şeye ilişkin bu kuşku, onun ne olduğu ile var olduğunun ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır; diğer bir ifadeyle varlıkla mahiyet farklı şeylerdir. Dolayısıyla varlık öze, mahiyete sonradan katılmış bir araz niteliğindedir. Bu demektir

ki akıl karşısında varlığı ve yokluğu birbirine eşit olan bir şey mümkün varlıktır. Ancak bu varlık-mahiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için geçerlidir. Mânevî ve ruhanî varlıklarda bu ayırım söz konusu değildir. Şu halde Allah'ın mahiyeti aynı zamanda varlığı demektir. Bu sebeple akıl onun yokluğunu asla tasavvur edemez; çünkü varlığı ve mahiyeti aynı olduğu için O'nun hakkında sorulan "nedir?" sorusunun karşılığı "vardır" olacaktır. Mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklar. O'nun sayesinde varlık alanına çıkar. Ancak onların bu zorunlu varlık sebebiyle var olması, hiçbir zaman kendilerinden imkân özelliğini ortadan kaldırmaz. Buna göre İbn Sînâ metafiziğinin temeli varlık-mahiyet ayrımına dayanmaktadır. Zihindeki bir şeyin tasavvurunun incelenmesinden çıkan bu ayırıma göre varlık mümkün ve vâcib olarak ikiye ayrılır ve bu ayırım sûrî değil fiilî gerçekliği olan bir ayırımdır. Ancak bilfiil gerçek olan mümkün varlık kendisi bakımından mümkün, onun gerçek sebebi olan zorunlu varlık bakımından vâciptir (a.g.e., s. 22-30).

Zihindeki varlık kavramına ve insanın kendi benliğine ilişkin bilginin çözümlenmesiyle insan, bütün varlığın ve oluşun kendisiyle açıklanacağı ilk ilkeye (el-mebdeü'l-evvel) ve ilk sebebe (el-illetü'l-ûlâ) yükselmiş olur. Ayrıca söz konusu her iki bilgi tarzından ilk ilkenin iki temel özelliğinin bulunduğu görülür. Bunlardan biri, O'nun varlığı ile mahiyetinin özdeşliği anlamında vâcib varlık olması, diğeri de ezelden beri hep kendi kendisini bilfiil bilmesi anlamında akıl-âkil ve mâkul olmasıdır. Kısaca bu ilke yani vâcibü'l-vücûd, asla yokluğu düşünülmemeyen ve hep kendi kendini bilen bir varlıktır (a.g.e., s. 108-110). O'nun varlığı ve mahiyeti ayrı olmadığı için cinsi, faslı, türü, eşî, benzeri ve ortağı da yoktur; dolayısıyla ne varlığının tanımı yapılabilir ne de varlığına burhan getirilebilir; çünkü İbn Sînâ'nın ontolojik deliline göre O'nun varlığı apaçıktır ve bundan dolayı O her şeyin burhanıdır. O'nu kendi dışındaki varlıklarla açıklamak mümkün değildir; aksine diğer bütün varlıklar O'nunla açıklanabilir. O biricik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir. Bu bakımdan başkası O'nu sevsin veya sevmesin O kendi kendini sever; bundan dolayı da O aşk, âşık ve mâşuktur. Yine hay, kâdir ve mürid olup bu nitelikleri kendi kendisini bilmesinin sonucudur.

İbn Sînâ, Ehl-i sünnet kelâmcılarını takip ederek Allah'ın irade, sem', basar, ilim,

hayat, kelâm, tekvîn, halk gibi sıfatlarının bulunduğunu kabul eder. Fakat bütün bu sıfatlar O'nun varlığında bir çokluğu gerektirmediği gibi varlığını tam olarak tanıttığı da söylenemez. Ayrıca O'nun bilmesi aynı zamanda yaratması demek olduğu için hiçbir şey bilgisinin dışında kalmaz. İbn Sînâ, Allah-âlem ilişkisinin zaman dışı olduğunu belirtir; meselâ O'nun varlığı kadîmdir derken kastedilen şey zamanda kıdem değil varlık açısından kıdemdir. Allah, kendi varlığı için başka hiçbir varlığa gerek duymayan, yaratmasında en küçük bir amaç taşımayan, yarattıklarından hiçbir şeyi esirgmeden her varlık türünü en yetkin biçimde yaratan, bundan dolayı da kelimenin tam anlamıyla melik, ganî ve cömerttir. Bu nitelikleriyle O bütün varlıkların ilk ve gerçek yaratıcı sebebidir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 347-370; *el-İşârât*, s. 108-110; 119 vd.; *‘Ulûnû'l-hikme*, s. 58; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 22 vd.). Böylece Allah varlığın bir ve tek ilkesidir. Bu ilkeden diğer varlıkların nasıl ortaya çıktığı sorusuna gelince, sudûrcu filozoflar gibi İbn Sînâ'ya göre de Allah'ın ilim sıfatı son derece önemli olup bütün varlıklar O'nun bilgisinden doğmuştur. Şu halde oluş ne tabii bir süreçtir ne de Tanrı'nın amacıdır; oluş, yalnızca O'nun kendisini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Ancak bu durum, oluşun ilk varlığın irade ve rızasının dışında olduğu anlamına gelmez.

Allah'ın varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da bir tek-tir yani kendi zâtıdır; oluş sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. O'nun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisi bir tek varlığı gerekli kılar; O'nun bilgisinin gerektirdiği bu ilk yaratılmış varlık kendisi gibi bir olan akıldır. Bu, Fârâbî'nin sudûr teorisindeki on kozmolojik akıldan ilki olan akıldır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin sudûr teorisini aynen tekrar eder.

Sudûr sürecindeki akılların hepsi aktif olmakla birlikte ay altı âlem denilen dünya üzerinde etkili olan sadece son akıl olduğu için bu kozmolojik varlığa faal akıl denilmektedir. Hatta İbn Sînâ'nın felsefi metinlerinde faal akıl bu sonuncu aklın özel ismi gibidir. Bunun faal olarak anılışının daha özel bir sebebi de insanlarla olan ilişkisidir; çünkü filozofun felsefesinde bu akıl hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Ayrıca İbn Sînâ, oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya

çıkmasını faal aklın maddeye tesir etmesiyle açıklar. Bu süreçte önce dört unsur, ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki ve hayvan türleri ortaya çıkar. Dört unsurun terkiibi en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır. Faal akıldan insanî nefis hâdis olur. Böylece bilfiil âkıl bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuvve âkıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulmuş olur. Beden oluşur oluşmaz ona faal akıldan bir insan nefsi gelir. Böylece İbn Sînâ her insanın kendine has bir nefse sahip olduğunu düşünmekte ve Eflâtun'un ileri sürdüğü tenâsüh (nefsin bedenden bedene dolaşması) görüşünü açıkça reddetmektedir. Semavî akıllar, nefisler ve semavî cisimler ferdî olarak bâkî kalırken oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin bekâsı söz konusudur. İlk varlıkla sebebi olduğu diğer varlıklar arasındaki oluş ilişkisi sürekli, kesintisiz ve zorunludur. Oluşun sona ermesi veya durması diye bir durum söz konusu değildir. Bu oluş nazariyesi için kullanılan sudûr ve feyezan terimleri sadece oluşu değil aynı zamanda onun sürekliliğini de ifade eder.

İbn Sînâ, ilk varlığın kendisini bilmesi sonucu başta ilk akıl, diğer akıl ve nefisler olmak üzere gök cisimlerinin, oluş ve bozuluş âlemiyle madde ve sûretin var edilmesini "ibdâ" terimiyle, oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşimiyle buradaki türlerin fertlerinin oluşmasını da "halk", "ihdas" ve "tekvîn" kelimeleriyle anlatır. Bozuluş yok olmak demek değildir, çünkü filozofa göre mutlak yokluk mevcut değildir. Fertler kendi varlıklarını türleriyle sürdürürler. Oluşun ilkesi olan izâfî yokluk, türe ait sûretin bir maddeyi terkederken ortaya çıktığı düşünülen yokluktur. Bu anlayışa göre insanda iki oluş şekli birleşmekte, onun bedeni halk-tekvîn - ihdas yoluyla oluşu, nefsi de ibdâ' yoluyla oluşu temsil etmektedir. Bir defa var olduktan sonra fertlerinin aynı zamanda türler olarak değişmeden kaldığı âleme ay üstü âlem, oluş süreci içinde fertlerin bir süre sonra bozulup türlerin bâkî kaldığı âleme ay altı âlem denilmektedir. Yine ay üstü âlemdeki akıllar, aynı zamanda belli bir açıdan var oluşun sebebi görülmekle birlikte ay üstü ve ay altı âlemdeki bütün oluşların gerçek sebebi ilk varlıktır. Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ, semavî akılların ve nefislerinin sayısı konusunda bir şey söylemez. *Hay b. Yakzân* ve *eṭ-Ṭayr* gibi bazı risâlelerinde bel-

li bir sayıyı (yedi ve sekiz gibi) ima etse de ona göre asıl önemli olan oluşun ilkesi, nasıl başladığı ve nerede ve kimde ke-male erdiği. İlk varlığın zâtı gibi yetkin olan bilgisinin ve inâyetinin sonucu olarak âlem olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bundan daha mükemmel bir âlemin olması, dolayısıyla oluşun başka türlü açıklanması düşünülemez (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 198-207, 232-336; *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 395-412, 415; *el-İşârât*, 111-132; *Hay b. Yakzân*, s. 329-330; *et-Ta'likât*, s. 54, 100, 102; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 22-40).

6. Ahlâk Felsefesi. İbn Sînâ, bir iki küçük risâlesi dışında ahlâka dair müstakil bir eser yazmamıştır. Bununla birlikte ahlâk felsefesiyle ilgili düşüncelerini geniş ölçüde ilâhiyyât çerçevesinde ele alır. *Risâle fi'l-'ahd* gibi risâlelerinde bazı ahlâk kavramlarını tanımlaması bu önemli problemin küçük bir ayrıntısı sayılmalıdır. Ahlâk felsefesinin başlıca konuları lezzet-elem, irade-ihtiyar, fazilet-rezilet, saadet-şekavet, hayır-şer gibi kavram çiftleri açısından değerlendirilen insan davranışlarıdır. İnsanın neleri ve niçin yapması gerektiğini açıklayan bu kavramların tanımlanması tabiat felsefesindeki nefis görüşü ve metafizik meseleleriyle yakından bağlantılıdır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın psikoloji ve ontolojiyle ilgili düşünceleri bilinmeden ahlâk felsefesi anlaşılamaz. Öte yandan ahlâk felsefesi, ahlâkî kavramların içeriği yönünden din felsefesiyle de yakından ilişkilidir. Metafiziğin kavramları gibi ahlâkî kavramların içeriğini tesbit ve tayinde akıl tek başına yeterli değildir; sadece tecrübe ve mantıkla bu kavramların içeriği belirlenemez (*el-İşârât*, s. 42-49; *en-Necât*, s. 115-118). Şu halde İbn Sînâ'ya göre ahlâk felsefesi ahlâkî bilginin yalnızca biçimini verir, içerik söz konusu olunca vahye dayalı bir dinin varlığı gereklidir.

İbn Sînâ, insan davranışlarını ölçen ve değer yargılarını ifade eden ahlâk felsefesinin temel kavramlarını gayeci bir bakış açısından incelemeye çalışır ve bu sebeple ahlâk felsefesini metafizikle ilişkili ve onun tamamlayıcısı olarak görür. Ahlâk ilkelerini metafizikten alır ve dolayısıyla metafizikten sonra gelir (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 37-38, 184-186; *et-Ta'likât*, s. 82). Onun ahlâk felsefesini daha iyi anlayabilmek için, "İnsan hangi davranışı niçin seçmelidir ve bunu nasıl gerçekleştirebilir?" şeklindeki temel sorunun bu felsefedeki cevaplarını aramak gerekir. İçerikle ilgili olan ilk sorunun karşılığı dinde mevcut-

tur. Bu davranışı gerçekleştirecek araçların bilgisini ilim, niçin gerekli olduğunun bilgisini de metafizik verir. Şu halde tabiatı inceleyen bilimin insan mutluluğuna katkısı metafizik (mârifetullah) gibi doğrudan değil dolaylıdır (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 17-18; *el-A'lâ*, s. 101).

Filozofun ahlâk felsefesindeki çift kutuplu kavramların en önemlilerinin hayır-şer olduğu söylenebilir. İbn Sînâ şer-in varlığını ve açık olarak bilindiğini kabul eder. Şer hayra nisbetle çok az olsa da varlığı zorunludur. Çünkü salt iyi olan vâcibül-vücûdun dışındaki mümkün varlıkların imkân niteliği, aynı zamanda onların eksik varlıklar oluşunun da sebebidir. Eksiklik bir çeşit kötülük olduğuna göre kötülük içermeyen bir âlem tasavvuru imkânsızdır. Kötülüğün fiilen görüldüğü yer oluş ve bozuluş âlemi olup bu da oluş ve bozuluşun kendisinde gerçekleştiği maddenin her çeşit türe ait sûreti almayla çok yatkın ve karşıt niteliklerin birbirinden etkilenmeye açık olmasıdır. Bu yüzden bazan madde, alması gereken sûreti tam olarak alamadığı için türün bu ferdi kendi tabiatına has yetkinliği de kazanamaz ve böylece ontolojik yapıda şer meydana gelmiş olur. Bir bitkinin alması gereken güneş ışınlarını alamaması, iyi beslenmemiş bir annenin sağlıksız doğum yapması, insanın suda boğulması, ateşin yakması gibi şer sayılan fiiller böyledir. Ancak bu gibi tabii olayların hiçbirinin amacı insana kötülük yapmak değildir. Ayrıca bu nevi kötülükler, ne bir türün bütün fertlerini veya onların çoğunu kapsayacak kadar yaygındır ne de sürekli ve kalıcıdır; dolayısıyla da bu çok az kötülük genel varlık planında fazla etkinliğe sahip değildir. Bu kötülüklerin olmaması için yaratıcının varlığı yokluğa çevirmesi daha büyük bir kötülük olurdu. Sonuç olarak âlemden aslolan iyiliktir, şer ârizidir. Her şey ilâhî kazâ ve kader planında gerçekleşmektedir. Ay üstü âlemin ay altı âleme etkisi kazâ, bu etkinin ay altı âlemde görülmesi kaderdir (*eş-Şifâ' el-Tabî'iyyât: es-Semâ'ü't-tabî'i*, s. 40, 73; *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 414-440; *el-İşârât*, 140-143; *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 33-42; *el-Felâk*, s. 116, 120).

İbn Sînâ'ya göre kötülük mutlak değil izâfidir ve bir çeşit yokluk sayılmalıdır; bu yokluğun sebebi maddenin her çeşit sûrete bürünme özelliğidir. Ancak filozof, maddî dünyanın bir parçası olan insanın karşılaştığı kötülükleri (hastalık, sakatlık vb.) gerçek anlamda kötülük olarak görmez. Çünkü bu tür kötülüklerin bir kısmı

tedaviyle giderilebilir, giderilmese bile bu kötülük yalnızca bu âlemle sınırlıdır ve bedene hastır. Halbuki gerçek kötülük, bedenle olanı değil bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürecektir olan nefisle ilgili olanıdır. Ahlâk felsefesinin konusuna giren kötülük de insanın gerçek varlığı demek olan nefse ilişkin kötülüktür. Ancak buradan bedeninin dışlandığı ve horlandığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü nefis kendi yetkinliğini bedeni kullanarak gerçekleştirebilir.

Nefse ilişkin olan iyilik ve kötülüğü İbn Sînâ nefsin idraklerini inceleyerek tanımlamaya ve kanıtlamaya çalışır. Buna göre nefsin çeşitli kanallarla algıladığı şeyler arasında bir uyum veya uyumsuzluk bulunur; yine nefsin bu idrake ilişkin bir şuru vardır. İdrak gücü nefsin tabiatına uygun geleni idrak edince bundan haz duyar, aksini idrak edince de elem hisseder. Dolayısıyla bir şeyin idrakini zaruri olarak bir haz veya elem takip eder. Ancak nefsin bir şeye dair idraki alışkanlık haline gelince artık bu idrakin sonucu olan haz veya elem hissedilmez hale gelebilir. Herhangi bir idrak gücüne ve dolayısıyla ruha haz veren şey onun için hayır, elem veren şey ise şerdir. Ruha haz veren her şey yararlı, elem veren zararlıdır. Ayrıca idrak gücünün kendine uygun geleni fiilen idrak etmesi ve bu idrakin bilincinde olması onun yetkinliği, aksi onun eksikliğidir. Bu durumda kötülük idrakle ilgili olup izâfidir ve bir çeşit yokluktur. Dolayısıyla mutlak anlamda kötülük yoktur. İbn Sînâ'ya göre eğer mutlak kötülük söz konusu olsaydı kötülük bütün varlığı kaplar, yani bütün varlık yok olurdu (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 414-422; *Risâle Ađhaviyye fi emri'l-me'ad*, s. 143 vd.; *el-İşârât*, s. 144 vd.; *el-A'lâ*, s. 101). Eğer insan, akli idraki ve bu idrakin gerektirdiği fiilleri ve gayeleri bırakıp sadece duyu idraklerine ve bunları takip eden hazlara kendini kaptırırsa kazanacağı şeyler erdemsizlik, ölümden sonra karşılaacağı durum ise mutsuzluk olacaktır. Ancak İbn Sînâ, duyu idrakleri ve hazları karşısındaki tavrını koyu bir zâhidlik noktasına kadar da götürmez. Çünkü nefis bedenle beraber olduğu sürece haz ve elemelerden bütünüyle vazgeçmek insanın fıtratına aykırıdır. Bu durumda insanın ahlâkî hayatı ve gayesi için en doğru tutum, kendisini ve gerçek mutluluğunu unutmamak için aslında birbirine zıt olan istek ve öfke güçlerini akıl sayesinde birbirine karşı kullanarak bunların aşırılıklarını önlemesidir. Aslında yaratılış gayesi yönünden bakıldığında istek ve öfke güçlerinin iyi ve yararlı olduğu görülür. Çünkü oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin sürekliliği esas olup ilâhî inâyet şehvet gücünü üreme ve beslenme yoluyla ferden ve neslin devamı, öfkeyi de savunma yoluyla kişinin ve toplumun korunması için gerekli kılmıştır (*Fi Surri's-salât*, s. 209). Buna göre Aristocu bir anlayışla şehvet gücünün iki aşırı uç arasındaki dengesi iffet, öfke gücünün dengesi yiğitlik, kişinin her türlü

yönlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, gerek bu iki gücü gerekse ahlâkî fiillerin içeriğini belirleyen şey sadece duyu algıları ve onları takip eden haz ve elemeler olmamalıdır. Çünkü duyu algıları tikel ve sınırlıdır. Bu durumda gerçek anlamda iyi ve kötüyü belirlemek, varlığı bütün yönleriyle idrak eden aklın işidir. Akıl, ahlâkî fiilin belirleyicisi olduğu zaman amelî akıl adını alır. İyinin belirlenmesi sadece duyu idrak ve hazlara bırakılırsa bu gerçek anlamdaki iyi değil gerçek olduğu sanılan iyi olur; zan ve vehimlere göre davranmak ise sonuçta insanı mutluluğa götürmez. Buna karşılık yalnızca nazarî aklın aydınlatıcı rehberliğinde küllî bir irade olarak işlev gören amelî akla belirlenmiş fiillerle aldatıcı olmayan gerçek mutluluğa ulaşılabilir. Sonuç olarak nazarî aklın aydınlatıcı rehberliği sayesinde nefis bedenle birlikte iken kazandığı her şey fazilet, bedenden ayrıldıktan sonra kavuştuğu durum ise saadettir. Şu halde bir müslüman düşünür olarak İbn Sînâ, ruhun kemalini ve dolayısıyla hayatın gayesini ölümden sonra gerçekleşecek olan mutluluk için insanın kendisini hazırlamasında görmekte-
(*Risâle Ađhaviyye fi emri'l-me'ad*, s. 143 vd.; *el-İşârât*, s. 144 vd.; *el-A'lâ*, s. 101).
Eğer insan, akli idraki ve bu idrakin gerektirdiği fiilleri ve gayeleri bırakıp sadece duyu idraklerine ve bunları takip eden hazlara kendini kaptırırsa kazanacağı şeyler erdemsizlik, ölümden sonra karşılaacağı durum ise mutsuzluk olacaktır. Ancak İbn Sînâ, duyu idrakleri ve hazları karşısındaki tavrını koyu bir zâhidlik noktasına kadar da götürmez. Çünkü nefis bedenle beraber olduğu sürece haz ve elemelerden bütünüyle vazgeçmek insanın fıtratına aykırıdır. Bu durumda insanın ahlâkî hayatı ve gayesi için en doğru tutum, kendisini ve gerçek mutluluğunu unutmamak için aslında birbirine zıt olan istek ve öfke güçlerini akıl sayesinde birbirine karşı kullanarak bunların aşırılıklarını önlemesidir. Aslında yaratılış gayesi yönünden bakıldığında istek ve öfke güçlerinin iyi ve yararlı olduğu görülür. Çünkü oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin sürekliliği esas olup ilâhî inâyet şehvet gücünü üreme ve beslenme yoluyla ferden ve neslin devamı, öfkeyi de savunma yoluyla kişinin ve toplumun korunması için gerekli kılmıştır (*Fi Surri's-salât*, s. 209). Buna göre Aristocu bir anlayışla şehvet gücünün iki aşırı uç arasındaki dengesi iffet, öfke gücünün dengesi yiğitlik, kişinin her türlü

psikolojik yatkınlığı ile sosyal ilişkilerinde kurduğu denge de hikmet kelimeleriyle anlatılır. Burada ahlâkî bir kavram olan hikmetle nazarî ilimlerin genel adı olan, ayrıca felsefe anlamında da kullanılan hikmeti birbirine karıştırmamak gerekir (*el-Mübâhâşât*, s. 189-192 [568-578]). Hikmet, iffet ve şecaatle bunlara bağlı bütün erdemlerin ortak yanı, bunların ifrat ve tefrit şeklindeki iki aşırılığın ortası (itidal) olmasıdır. Bu dengeyi ifade eden ve ayrıca amelî aklın yetkinliğini dile getiren kavram adalettir. Adalet, nefsin hissi taleplerini belli bir dengede tutmakla kazanılan temel fazilettir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 455; *Hay b. Yakzân*, s. 326; *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 151).

Bütün müslüman düşünürler gibi İbn Sînâ da ahlâkın gayesinin mutluluk olduğunu ve bunun da en yüksek derecede ölümden sonra gerçekleşebileceğini düşünmekle birlikte mutluluğa ulaşabilmek için her şeyden önce nazarî aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Tanrı) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabildiğince kavrayıp bilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bilgi arttıkça ilk varlığı bilfiil idrak isteği de (aşk) artacaktır. İlk varlığa kavuşmaya yönelik bu yoğun istek, nazarî aklın yetkinliği olup aynı zamanda insanın en yüksek mutluluğudur (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 425-429; *Üyûnü'l-hikme*, s. 59-60; *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 144, 148 vd.; *el-İşârât*, s. 147 vd.; *Fi Surri's-şalât*, s. 211-212). Ahlâkî açıdan son noktada insanın amacı bu dünyada erdemli, öbür âlemde mutlu olmaktır. Erdem belli ölçüde bedenle ilgili iken mutluluk yalnızca nefse hasır. Çünkü ölümsüz olan yalnızca nefistir. Onun bedenle beraber iken kazançlarının karşılığı olan sevap-ikab veya saadet-şekavet ile karşılaşması bedenden ayrılır ayrılmaz başlayan bir olgudur.

Nazarî ve amelî akıl bakımından yetkinleşip mutlu olmalarına göre insanî nefisleri İbn Sînâ kendine has bir tasnife tâbi tutar: a) Nazarî ve amelî akılda tam yetkinliğe ermiş olan ârif-mütezzih'in nefsi ölümden sonra mutluluk ve sevincin zirvesindedir. b) Nazarî akılda birinciler kadar olmamakla birlikte amelî akılda tam yetkinleşmiş olan zâhid ve âbidler de mutlu ve sevinçlidir. c) Nazarî akılda yetkin oldukları halde amelî aklın gereğini yerine getirmeyenler duyu hazlarına tutkularından dolayı bir süre mutsuz kalacaklar, fakat bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa yükseleceklerdir. d) Nazarî akılda yetkinleşme imkânı bula-

mamış akıl hastaları ile çocuklar vb. nefisler ise eğer duyu hazları tutku haline gelmemişse ilâhî inâyetin ve rahmetin yardımıyla mutluluğa ereceklerdir. Bu hazlar tutku haline gelmişse bunlar, İbn Sînâ'nın cismanî ateşten daha etkili olduğunu söylediği ruhanî ateş elemi duyacaktırlar. e) İmkânları olduğu halde nazarî akılda yetkinlik kazanmayanlar, maddî hazlara dalıp gidenler ölümden sonra bu lezzetlerin arzusuyla yanıp tutuşacaklar ve hiçbir zaman bu lezzetlere kavuşma imkânı bulamayacakları için ebediyen bunların hasretini çekerek mutsuz olacaklardır. İbn Sînâ'ya göre metafizik varlığı (mâkul âlem) kabul etmeyen bu tip nefislerin sayısı çok azdır. Dolayısıyla insanların büyük çoğunluğu er geç mutlu olacaktır. Şu halde insan türü için söz konusu olan gerçek kötülüğün bilfiil gerçekleşme nisbeti de çok azdır (*el-İşârât*, s. 141-143, 148).

İbn Sînâ, muhtemelen Ehl-i sünnet akidesine ters düşmemek için nefsin ölümden sonra bir çeşit bedenle birlikte haşrolmasını imkânsız görmemekle birlikte uhrevî mutluluk veya mutsuzluğu sadece nefsin duyup yaşayacağını ileri sürer. Akıl yalnız nefse ilişkin mutluluk veya mutsuzluğu kanıtlayabilir, bedene ilişkin olanı konusunda insan ancak dinin söylediklerini kabul etmekle yetinebilir. İbn Sînâ'ya göre aslında âhiretle ilgili pek çok konu insana kapalıdır (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 423 vd.; *el-Mübâhâşât*, s. 203 [606]).

Filozof, ölümlle birlikte nefsin bilincinde bedene ve maddî hazlara ilişkin hiçbir şey kalmayacağı kanaatindedir. Çünkü en küçük bir kırıntı bile ölümden sonra onun mutluluğunun seviyesini düşürecektir. Nefsin amacı bedenle beraberken bile salt düşünce (mufârik varlık) haline gelmeye çalışmak olmalıdır. Bu durum bedenle beraberken fiilen mümkün olmakla birlikte bedenden sonra hemen gerçekleşebilir. Ancak buradan, nefsin erdem ve mutluluğuna beden engel olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Beden, nefsin ebedî mutluluğu kazanabilmesi için bir alet değeri taşırsa da bu aletin sağlıklı olması gereklidir. Fakat yalnızca beden sağlığı da mutluluk için yeterli sayılmaz (*Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 148-151; *el-İşârât*, s. 148-150). İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesi, varlığın metafizik tasavvurunun zorunlu kıldığı bir durum olarak tutkuların dengelenmesi temeline dayalı bir erdem ve mutluluk ahlâkıdır.

7. Din Felsefesi. İbn Sînâ'nın din felsefesiyle ilgili düşünceleri insanlık için dinin gerekli olup olmadığı, vahyin imkânı ve mahiyeti, vahiy dilinin yapısı gibi konular etrafında yoğunlaşır. Dinin gerekliliğini siyasi ve hukukî açıdan ele alan filozof, insanın tek başına yaşaması durumunda bütün ihtiyaçlarını karşılamasının imkânsız olduğunu, bu sebeple topluluk içinde yaşamak mecburiyetinde bulunduğunu hatırlatarak birlikte yaşayan insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaları, kamu düzenini ve iç barışı sağlamaları gerektiğini, bunun da ancak iş bölümüyle başarılabilirliğini belirtir. Devletler ve toplumlar da bu gerçekten doğmuştur. Toplumsal ilişkilerin ve iş bölümünün sağlıklı yürüyebilmesi için herkesin samimiyetle benimseyip uyacağı başlıca yasaların ve kuralların ortaya konulmuş bulunması gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu düzenin dayanağı olan temel ölçüleri belirleme işi bütünüyle toplumun kendisine bırakılırsa o zaman herkes kendi yararına olanın adalete uygun, zararına olanın ise adalete aykırı ve zulüm olduğunu ileri sürecektir. Böylece ortak ahlâkî ve hukukî normlarda bir anlaşma bulunamayacağı için kamu düzeni sürekli sarsılacak ve toplum kalıcı bir barışa ulaşamayacaktır. Bundan dolayı ilâhî inâyetle toplum içinden bir kişi peygamber olarak görevlendirilmiş, ona ferdî ve içtimai hayatı düzenleme yönünde gerekli bilgi verilmiştir. Çünkü ilâhî inâyet fert ve toplumun iyiliğini, kamu düzeninin gerçekleşmesini, kamu düzeni de nübüvetin varlığını gerekli kılar (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 441-443; *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 110; *Risâletü'l-Arûs*, s. 398; *el-İşârât*, s. 152; *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 298-299). İbn Sînâ'ya göre nefsin bilgi edinme güçlerini sahip olması vahyin imkânını gösterir. Ayrıca peygamberin nefsi yaratılıştan teyit edilmiş olup onun akıl gücü de sezginin en üst düzeyinde bulunan kutsî akıl seviyesindedir. Bu kişinin yaratılıştan getirdiği bilgi yetenekleri sıradan insanın yeteneklerinin çok üstündedir. Hiçbir eğitim ve öğretime gerek kalmadan vahiy yoluyla ona varlık, hukuk ve ahlâka dair temel bilgiler verilir. Bu bilgi önce onun nazarî aklına, oradan mütehayyile ve ortak duyusuna geçer; böylece soyut ve tümel olan bilgi somut hale gelir; sonuçta bu akli kavramlar, işitilip ezberlenen sesler ve görülüp algılanan görüntüler durumuna dönüşür (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 154, 219-220; *el-İşârât*, s. 161-167). Böyle bir görevi üstlenen insan nef-

si, Allah tarafından görevlendirildiğini kanıtlamak üzere muhayyilesinde tasavvur ettiği tikel olayları birer mucize olarak nesnelerde gerçekleştirebilir. Çünkü onun nefsi maddeyi etkileme gücüne sahiptir. Aslında bu durum tabiat kanunlarına da aykırı değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre Allah'ın velîleri olan iyi kullar cisim üzerinde bazı etkiler gösterebilir. Peygamberlerin gösterdiği mucizeler, onların peygamberliklerini toplum nezdinde kanıtlamalarını ve getirdikleri öğretiyi benimsetmeyi sağlamalarını amaçlar (*eş-Şifâ'en-Nefs*, s. 177-178; *el-İşârât*, s. 167-169; *Ta'likât*, s. 48; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, s. 237-238).

Öte yandan İbn Sînâ'ya göre Kur'an'da iman, ibadet, hukuk ve ahlâka dair esaslar açık bir dille anlatılmakla birlikte ontoloji hakkındaki bazı bilgilerle Allah ve âhiret hayatıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmı sembollerle, teşbih ve misallerle ifade edilmiştir. Halkın ulvî hakikatleri kavrayabilmesi için bu gereklidir. Çünkü ne halk bu bilgilerin mahiyetini tam olarak anlayacak düzeydedir ne de onların kullandığı gündelik dil bu bilgileri anlatmaya yeterlidir. Ancak kavrayış düzeyleri yüksek olanlar, te'vil yoluyla bu remzî dilin gerisindeki asıl gerçekliği kavrayabilir. Eğer böyle bir remzî dil kullanılmazsa sıradan insanlar, metafizik gerçeklikleri kavrayamadıkları için reddetmek durumunda kalırlar; meselâ tamamen soyut kavramlarla (tenzih yolu) anlatılırsa Allah'ın varlığını kabulde güçlük çekerler. Bu durumda da dinden beklenen amaç gerçekleşmiş olmaz.

Aynı şekilde bir din söz konusu ise bazı ibadetlerin de olması gerekir. Çünkü ibadetler, bir yandan dindarın bilincinde dinî öğretiyi ve Allah tasavvurunu canlı tutarak onu kötülüklerden alıkoyup iyiliklere yöneltirken öte yandan dinî öğretinin devamlılığını sağlar. Ayrıca ibadetler bazı ruhi ve bedenî hazırlıkları gerektirmesi sayesinde insanın irade ve azmini hem güçlendirir hem de belli bir düzene koyar. İbadetlerin özünü, gönülden Allah'a inanıp bağlanma ve her an o şuurla yaşama (mârifetullah-zikrullah) oluşturur. Çünkü insandaki Allah bilinci ne kadar köklü olursa dinin sunduğu değerlerin yaşanması da o kadar mükemmel olacaktır (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 443-446; *eş-Şifâ'en-Nefs*, s. 155-157; *Risâle Ađhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 102-103, 110-114, 130-131; *Risâletü'l-Arûs*, s. 398; *Fi Sirri's-şalât*, s. 218; *Hay b. Yakzân*, s. 332).

İbn Sînâ'nın din felsefesi onun metafiziği ve ahlâk felsefesiyle yakından ilgili-

dir. Öte yandan birer formel kalıptan ibaret olan ahlâkî kavramlara içerik kazandırma zorunluluğu, maddî haz ve elemelerle veya deneme-sınama yoluyla iyi ve kötüyü belirlemenin imkânsızlığı, ayrıca insanın mutluluğu için vazgeçilmez değer taşıyan soyut metafizik gerçeklerin her seviyedeki insana anlatılması mecburiyetinden doğan dil sorunu gibi hususlar dikkate alındığında, sırf insan aklı ve mânevî melekeleri açısından bakıldığında anlaşılabilir, yaşanabilir hakiki bir dinin varlığı zorunlu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre hiç kimse akıl adına dinî bilginin imkânsız ve geraksiz olduğunu ileri süremez. Nitekim vahyin ışığı olmadan iyi ve kötü sorunu çözülemez; çünkü insan iyi ve kötü sorunu karşısında salt akıl düzeyinde kalamaz, objektif düşünemez ve objektif davranamaz. Bu değerlere ilişkin durumlarda duygular da harekete geçip insanı subjektif yargılar vermeye ve hareket etmeye zorlar. İnsanı tutkuları konusunda uyararak onlara kapılmaktan koruma ve akla göre davranmaya yöneltmede dinin varlığı gerekli olup onun yerini başka bir şey tutamaz (*el-İşârât*, s. 42-43; *en-Necât*, s. 115-118). Diğer taraftan akıl, bazı metafizik gerçeklikleri bir ölçüde anlayabilse dahi dil sorunu yüzünden bu gerçeklikler toplumun büyük bir kesimine anlatılamaz, onlarla paylaşılamaz. Bu sebeple olmalı ki İbn Sînâ, metafizikle ilgili yazılarında akllı kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanarak felsefî kavramların dindeki karşılıklarını göstermeye çalışır. Bazan da düşüncesinin ulaştığı sonuçları bir âyet ve hadisin belli bir kısmına veya kelimesine göndermeler yaparak destekler (meselâ bk. *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 445-446; *Mebhâş'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 147-148; *Risâletü'l-Arûs*, s. 398; *el-İşârât*, 110; *‘Uyûnü'l-hikme*, s. 17). Meselâ metafizikteki vâcib varlık Allah Teâlâ olarak geçer; imkânının karşılığı “üfûl” (İbrâhim kıssası), faal aklın karşılığı “er-rûhu'l-emîn”, “cibrîl”, “en-nâmûsü'l-ekber” veya “levh-i mahfûz”dur. Nefsin bilgisinden Tanrı'nın varlığının bilgisine yükselmek (*Mebhâş'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 147-148) “âyetlerin enfüste gösterilmesi” (Fussilet 41/53) diye de ifade edilir. Gök akılları mukarreb melekler, gök nefisleri hamele ve müvekkel meleklerdir. İbn Sînâ oluşun derecelerini de ibdâ', sun', halk ve tekvîn şeklindeki dinî terimlerle ifade eder (*el-İşârât*, s. 111 vd.; *el-A'lâ*, s. 96). Kur'an'daki tesviyeyi mizaç vermekle açıklar (*el-A'lâ*, s. 96; *en-Nâs*, s.

123); amelî ve nazarî akılda kemale ermişleri “Allah'ın velîleri olan iyiler” diye adlandırır; vâcibü'l-vücûd'u bilmeyi (irfan) ibadet sayar; akıl düzeyindeki bilme yeteneklerini nur âyetiyle açıklar.

Felsefî kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanan İbn Sînâ A'lâ, İhlâs, Nâs ve Felak gibi bazı sûrelerle bir kısım âyetlerin tefsirini de yaparak kendi metafizik görüşleriyle dinin remzî dilini çözmenin ilginç örneklerini vermiştir (meselâ bk. *Şümme'stevä ile's-semâ'i ve hiye duhân*, s. 91-93). Bu tefsir çalışmalarında filozof, hem muhtemelen felsefî tefsir denemelerinin ilk örneklerini ortaya koyarken hem de bu sûrelerin metafizik ve ahlâk felsefesini kuşatan yönlerine dikkat çekmiştir (*el-İhlâs*, s. 111). Meselâ A'lâ sûresi tefsirinde ilâhî kitapların esasta ilâhiyyât, nübüvvet ve meâd bilgisini ihtiva ettiğini, insan mutluluğunun bu üç konunun bilinmesiyle hâsıl olacağını söylerken (*el-A'lâ*, s. 103) İhlâs sûresinin tefsirinde (s. 113) bütün metafiziklerin ulaştığı en son sonuçların bu âyetlerde mündemiç olduğunu, dolayısıyla hiçbir metafiziğin bu sûreyi aşamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Rise din dilinin açık olarak ele alındığı *Risâle Ađhaviyye fi emri'l-me'âd*'da (s. 109 vd.) meâda dair bilgiler verme konusunda en mükemmel ve en üstün dinin İslâmiyet olduğunu, onun bu konuda hiçbir şeyi eksik bırakmadığını açıkça belirtir. Dinin felsefeyle olan ilişkisini belirleme konusunda İbn Sînâ bir adım daha ileri giderek nazarî ve amelî felsefenin ilkelerinin işaret yoluyla da olsa dinden alındığını söyler (*‘Uyûnü'l-hikme*, s. 16-17).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manţık* (1): *el-Medhal* (nşr. Mahmûd el-Hudayrî v.dğr.), Kahire 1952; a.mlf., *eş-Şifâ' el-Manţık: el-Burhân* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1956; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Ta'birü'yyât* (1): *es-Semâ'ü't-tabî'î* (nşr. Saîd Zâ-yid – İbrâhim Medkûr), Kahire 1983; a.mlf., *eş-Şifâ' en-Nefs* (6) (nşr. G. C. Anawati – Saîd Zâ-yid), Kahire 1975; a.mlf., *eş-Şifâ' er-Riyâziyyât* (1): *Uşûlü'l-hendese* (nşr. Abdülhamîd Sabre – Abdülhamîd Lütfî Mazhar), Kahire 1976; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (nşr. G. C. Anawati – Saîd Zâ-yid), Kahire 1960; a.mlf., *Şerhu Kitâbi Harf'il-lâm* (nşr. Abdurrahman Bedevî, Aristo 'inde'l-'Arab içinde), Kahire 1947, s. 22-33; a.mlf., *Risâle Ađhaviyye fi emri'l-me'âd* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1949; a.e. (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1987; a.mlf., *Mebhâş'ani'l-kuva'n-nefsâniyye* (a.mlf., *Ahvâlü'n-nefs* içinde, nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1952; a.mlf., *Risâletü'l-Arûs* (nşr. Şarl Kûnes, *el-Kitâb*, XI/4 içinde), Kahire 1952, s. 396-399; a.mlf., *el-Kânûn fi't-tıb*, Bulak 1294, I, 39; a.mlf., *el-İşârât* (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1960; a.mlf., *et-Ta'likât* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1973;

a.mlf., *Kitâbü'l-Hidâye* (nşr. Muhammed Abduh), Kahire 1974; a.mlf., *‘Uyûnû'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980; a.mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye* (nşr. İbrâhîm Hilâl), Kahire 1980; a.mlf., *Risâle Fi'l-edvîyeti'l-kalbiyye* (nşr. Muhammed Zühre el-Bâbâ, *Min mü'elleftâi İbn Sînâ et-tıbbiyye* içinde), Şam 1404/1984, s. 221-294; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahrân 1364/1985; a.mlf., *el-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1371/1413; a.mlf., *el-A'îlâ* (nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-luğatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1403/1983, s. 96-103; a.mlf., *el-İhlâş* (a.e. içinde), s. 106-113; a.mlf., *el-Felâk* (a.e. içinde), s. 116-120; a.mlf., *en-Nâs* (a.e. içinde), s. 123-125; a.mlf., *Şümme'stevä ile's-semâ'i ve hiye duhân* (a.e. içinde), s. 91-93; a.mlf., *Fi Surri's-salât* (a.e. içinde), s. 203; a.mlf., *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib* (a.e. içinde), s. 225-240; a.mlf., *Fi Surri'l-kader* (a.e. içinde), s. 302-305; a.mlf., *et-Tayr* (a.e. içinde), s. 339-343; a.mlf., *Hay b. Yakzân* (a.e. içinde), s. 323-335; İbn Rüşd, *Faşlû'l-mağâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1983, s. 36; Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, London 1952; a.mlf., "Essence and Existence in Ibn Sina. The Myth And The Reality", *HI*, IV (1981), s. 1; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge 1964; Muhammed Osman Necâtî, *el-İdrâkû'l-hissî 'inde İbn Sînâ*, Kahire 1980; Cemil Salîbâ, *Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ*, Beyrut 1983; Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sînâ Armağanı*, Ankara 1984, s. 443-451; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ Psikolojisi", a.e., s. 319-404; Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ'da el-Aklü'l-Faal'ın Kökleri", a.e., s. 590-670; Mahmut Kaya, "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", a.e., s. 453-459; N. Rescher, *Teşavvürü'l-mantıki'l-'Arabî* (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 169-176; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 97-105; Mâcî Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 119-150; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna And Averroes on Intellect*, Oxford 1992; P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia 1992; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993; a.mlf., "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-meşrikiyyin'i Üzerine Bir İnceleme", *Yedi İklim*, VIII/56, İstanbul 1994, s. 56-60; VIII/57 (1994), s. 54-61; VIII/59 (1995), s. 57-66; a.mlf., "İbn Sînâ'nın el-Mûcezz's-sağır Fi'l-mantık Adlı Risalesi", *MÜİFD*, sy. 13-15 (1997), s. 143-166; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 175-229; H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul 1996; Shams İnati, *Ibn Sina and Mysticism, Remarks and Andomnitions: Part Four*, London - New York 1996; M. Âtîf el-İrâkî, *el-Felsefetü't-tâbi'iyye 'inde İbn Sînâ*, Kahire, ts.; Ömer Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy / Felsefe Din İlişkisi* (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157-223; Farid Jabre, "Le sens de l'abstraction chez Avicenna", *Mélanges de l'université Saint Joseph*, I, Beyrut 1984, s. 283-309; D. B. Burrel, "Essence and Existence: Avicenna And Greek Philosophy", *MIDEO*, XV,

Beyrut 1986, s. 53-66; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sînâ", *İA*, V/2, s. 807-824; A.-M. Goichon, "İbn Sînâ", *EL²* (İng.), III, 941-947.



ALİ DURUSOY

Tıp. Büyük bir filozof olduğu kadar ün-lü bir hekim olan İbn Sînâ, bu alandaki eserleriyle İslâm dünyasıyla birlikte Avrupa tıp geleneğini de derinden etkilemiştir. Onun Batı'daki etkisinin XVII. yüzyıla kadar sürdüğü ve eski Yunan tıp otoriteleri olan Hipokrat ile Galen'in şöretini gölgede bıraktığı kabul edilmektedir (Carra de Vaux, s. 131 vd.; Ullmann, s. 152-156). Nitekim ölümünden yüz yıl sonra, bir tıp şaheseri olarak bilinen *el-Kânûn fi't-tıbb* adlı eserinin İspanya'da Latince'ye tercüme edilip XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa üniversiteleri tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması ve XVII. yüzyılda Vallodolid Üniversitesi'nde bir İbn Sînâ (Avicenna) kürsüsünün ihdas edilmesi bunu göstermektedir. Ayrıca *el-Kânûn fi't-tıbb*'in Latince bir neşrinde (Pavia 1510) yer alan kapak resmi, onun tıp ilmindeki otoritesinin nasıl değerlendirildiğinin bir göstergesidir; zira resim İbn Sînâ'yı ortada bir tahtta, Hipokrat ve Galen'i de onun iki yanında otururken tasvir etmektedir. İslâm dünyasında kendisinden sonra gelen İbnü'n-Nefis ve Hacı Paşa gibi müslüman tabipler hakkında "devrin İbn Sînâ'sı" tabirinin kullanılmış olması, bu otoritenin İslâm dünyasında da devam ettiğini göstermektedir. İbn Sînâ'dan bir asır sonra kaleme aldığı *Çehâr Mağâle* adlı eserinde Nizâmî-i Arûzî *el-Kânûn fi't-tıbb* hakkında şunları yazmıştır: "Eğer Bukrat (Hipokrat) ve Câlînûs (Galen) sağ olsalardı bu kitabın önünde secde etmeleri gerekirdi" (*Tıp İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti*, s. 17).

Ebû'l-Kâsım ez-Zehrâvî, Bîrûnî, Bîmâristân-ı Adudî hekimlerinden Ebû'l-Ferrec İbnü't-Tayyib ve Ali b. İshâ el-Kehhâl gibi tıp adamlarının çağdaşı olan İbn Sînâ'nın tıp eğitimi hakkında, talebesi Ebû Ubeyd el-Cûcânî'ye yazdığını hayat hikâyesinde bazı bilgiler yer almaktadır. Buna göre, evde aldığı özel derslerle önce matematik ve astronomi öğrenen İbn Sînâ daha sonra tıp kitaplarını okumaya yönelmiş, kısa süre içinde bu alanda temayüz edecek bir birikime sahip olmuştur. Belli bir teorik öğrenimden sonra hastaları tedavi etmeye başlayan İbn Sînâ genç yaşta klinik tecrübesini de geliştirmiştir (İbnü'l-Kiftî, s. 413-414; İbn Ebû Usaybia, II, 2-3). Hayat hikâyesinde belir-

tilmemekle birlikte İbn Sînâ'nın tıp ilmindeki hocalarının Ebû Sehl İshâ b. Yahyâ el-Mesîhî ile Buhara'da Sâmanîler'in saray hekimi Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî olduğu tahmin edilmektedir (Ullmann, s. 147, 151). Onun bir hekim olarak şörete kavuşması, Sâmanî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'u tedavi etmesiyle gerçekleşmiştir. Bütün hekimlerin âciz kalması üzerine saraya İbn Sînâ davet edilmiş ve tedavinin sonucundan memnun kalan hükümdar kendisine saray kütüphanesinden istifade etme izni vermiştir.

İbn Sînâ, Sâmanîler'den sonra Hârizm Emîri Ali b. Me'mûn'un sarayında çalışmıştır. Ardından Cürcân'a giderek orada Ebû Muhammed eş-Şîrâzî'nin himayesinde uygun bir çalışma ortamı bulmuş ve *el-Kânûn fi't-tıbb*'in birinci kitabını kaleme almıştır. Cürcân'dan Rey'e geçip Büveyhî Emîri Mecdüddeve'yi yakaladığı melankoliden kurtardıktan sonra bu hânedanın Rey, İsfahan ve Hemedan'daki saraylarında hekimlik yapmış, bu dönemde *el-Kânûn fi't-tıbb*'i tamamlarken tıbbı dair başka eserler de yazmıştır (İbn Ebû Usaybia, II, 2-9; Kraus, s. 1882-1883). Daha sonra da Büveyhî Hükümdarı Şemsüddeve'yi tedavi ettiği için vezirliğe getirilmiştir.

İbn Sînâ'nın tıbbı dair yazdığı diğer kitaplar hem genel hem de özel konulara

İbn Sînâ'yı tıbbın esas gövdesi, Hipokrat'ı sağ, Câlînûs'u da sol kolu olarak gösteren XVII. yüzyıl sonuna ait "Habit de Medecine" adlı resim

