

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ: Metafizik 1/8'de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması

Ibn Sînâ's Debate in Shifâ: Metaphysics 1/8 with Sophists and Instrumentalization of the Mind in the Face of Outside

Ömer Ali Yıldırım

Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Knowledge

Department of Islamic Philosophy

Konya, Türkiye

omer.ali.yildirim@selcuk.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3925-2275

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 02 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 287-301

Cite as/Atıf: Yıldırım, Ömer Ali. "İbn Sînâ'nın eş-Şifâ: Metafizik 1/8'de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması [Ibn Sînâ's Debate in Shifâ: Metaphysics 1/8 with Sophists and Instrumentalization of the Mind in the Face of Outside]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 287-301.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1052450>.

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ömer Ali Yıldırım).

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License CC BY-NC 4.0

İbn Sînâ's Debate in Shifâ: Metaphysics 1/8 with Sophists and Instrumentalization of the Mind in the Face of Outside

Abstract: The expression 'sophist' as a concept refers to some philosophers who lived in the classical period of Greek philosophy. Due to their way of thinking that denying objective reality, correct knowledge, two-valued thinking that the existence of the universal and the essence, the Sophists from their earliest days were active in determining the philosophical agenda, on the one hand, and on the other hand, they put forward views that many prominent philosophers had to settle accounts. Ancient Greek philosophers such as Socrates, Plato and Aristotle had to examine and respond to the views of sophists, and within Islamic thought, both theologians such as al-Mâturîdî, Abû al-Ḥasan al-Ash'arî, al-Pazdawî and philosophers had to take up the objections of the sophists. İbn Sînâ also assessed the views of the Sophists in both *al-Kitâb al-Mughâlaṭa* and *al-Shifâ: al-İlâhiyât* (Metaphysics). He devoted chapter eight of the first article of this book to examining the objections of the sophists. As Aristotle did, İbn Sînâ had to settle accounts with the sophists, who rejected both the existent and the knowledge of the existent, at the beginning of the *Metaphysics*, before assessing the basic subjects of metaphysics. As a matter of fact, their claim denied reality on the one hand and comprehending of it on the other. The claim of the Sophists denies that things have an essence in themselves as regardless of the mind and reduces the existence to everyone's unique sense perception. This means the denial of reality, correct and any philosophical and scientific system that claims to be truth. Metaphysics, in the sense that İbn Sînâ formed, was a science that examined the being qua being, and above all, it accepted the existent as a reality independent of the mind. Again, it was accepted that this knowledge led to the most real knowledge. Since the claims of the Sophists concerned the most general, the place of study of these claims was the science that studied the most general; that is, it was Metaphysics. Sophists are not a group that comes together around a thought, but philosophers with different attitudes and views. Due to these different attitudes of them, İbn Sînâ does not turn to him by considering a single view or way of thinking in his contention with them but develops different answers by taking different attitudes into account. He develops different methods of argue and responses against those he describes as sophist, confused and stubborn. The starting point in İbn Sînâ's argue with the sophist is based on accepting the objective existence of the extra-mind. This is a move to save the existent from being a product of the mind. This means that man is not the measure of all things. İbn Sînâ starts out by explaining what truth (*ḥaq*) and veracity (*şidq*) are. The aim here is to reveal the impossibility of the excluded middle for a correct thinking and practice. As a matter of fact, Sophists do not accept the law of excluded middle. One of the most effective ways to justify this is move from the concepts of "right" and "wrong". If the qualifications of "true" and "false" have any meaning, it depends on the presence of external objective existence in outside. The acceptance of objective existence and its knowledge makes the excluded middle in existence impossible. The rejection of the right and wrong qualifications will make the third state impossible. The starting point in İbn Sînâ's critique of the Sophist is also based on the harmony and continuity between the out of mind and the mind. According to İbn Sînâ, the first of the words that all kinds of mental knowledge and judgment are based on, which is taken as the basis for the explanation of everything, and which therefore sometimes takes place in the explanation of everything -sometimes potentially and sometimes actually- is the proposition that there is no means between affirmation and negation. This proposition is the most basic principle of the reason and logic in another sense. At the point of strictures of the sophist, İbn Sînâ uses the dialectics method in *Metaphysics* 1/8. The reason why the demonstration (*burhân*) is not used here is that the purpose of demonstration is not to silence the other. Also, here the objector directly objects to the principle of demonstration. However, one of the places where dialectics is used is in answering objections to a priori type of propositions and silencing the objector. When dealing with confused people is, it is necessary to (1) try to remove the doubt that occurs in these people, and (2) give them a full warning (*tanbîh*) that it is not possible for two opposites to come together. At this point, İbn Sînâ also uses the possibilities of linguistic philosophy. The starting point of the arguing against stubbornness is the determination that there is an inconsistency between the reasoning and practices of such people. Although these people theoretically oppose the basic principles and reality, they do not live in a coherent line with these objections in their daily life, on the contrary, they approve these principles with their daily actions. What İbn Sînâ proposed against these stubborn people is to reveal the inconsistency between their words and actions. İbn Sînâ, by transferring the argument from the conceptual level to the actual reality, on the one hand, confronts the stubborn with the real on the outside; on the other hand, shows how the outside world imposes itself on the mind. This situation reveals the contradiction between the words and actions of the stubborn. When such people want to go somewhere, they are asked why they do not satisfied just imagine going there in their minds, but go there physically. Similarly, they are compelled to put their hands in the fire to show these people that the world they live in is not just the creation of their minds, but that this world has its own reality. If they want to be consistent, they will either have to put their hands in the fire so that they don't feel pain or burn their hands as a result, or they will have to accept the external reality.

Keywords: Islamic Philosophy, Reality, Truthfulness, Avicenna, Aristotle, Sophists.

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ: Metafizik 1/8'de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması

Öz: Sofist ifadesi kavram olarak Yunan felsefesinin klasik döneminde yaşayan bazı filozoflara gönderme yapmaktadır. Nesnel gerçekliği, doğru bilgiyi, iki değerli düşünmeyi, tümelin ve özün varlığını inkâr eden düşünme biçimlerinden dolayı ilk dönemlerinden itibaren sofistler bir taraftan felsefi gündemi belirlemede etkin olurken diğer taraftan da önde gelen birçok filozofun hesaplaşmak durumunda kaldığı görüşler ortaya koydular. Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunan filozofları sofistlerin görüşlerini incelemek ve onlara cevap vermek zorunda kaldıkları gibi İslam düşüncesi içerisinde de hem Mâtürîdî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Pezdevî gibi kelmacılar hem de filozoflar sofistlerin itirazlarını gündeme almak zorunda kaldılar. İbn Sînâ da sofistlerin görüşlerini hem *Kitâbu'l-Safsata* hem de *Metafizik*'te inceledi. O, *Metafizik* kitabının birinci makalesinin sekizinci faslını sofistlerin itirazlarını incelemeye ayırmıştır. İbn Sînâ da Aristoteles'in yaptığı gibi hem varolanı hem de varolana dair bilgiyi reddeden sofistlerle metafizik ilminin başında, metafiziğin temel konularını incelemeye başlamadan hesaplaşmak zorunda kaldı. Nitekim onların iddiası bir yandan gerçekliği diğer yandan da ona ulaşmayı yadsıyordu. Sofistlerin iddiası şeylerin zihinden bağımsız olarak kendinde bir öze sahip olduğunu yadsıyıp, varlığı her bireyin kendine özgü duyu algısına indirgemektedir. Bu, gerçeğin, doğrunun ve hakikat iddiasındaki her türlü felsefi ve ilmi sistemin inkârı anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'nın kurguladığı anlamda metafizik ise varolanı varolması itibariyle inceleyen bir ilimdi ve her şeyden önce varolanı zihinden bağımsız bir gerçeklik olarak kabul ediyordu. Yine, bu ilmin en gerçek bilgiye ulaştırdığı kabul ediliyordu. Sofistlere ait iddialar en genel olanı ilgilendirdiğinden dolayı bu iddiaların incelenme yeri en geneli inceleyen ilimdi; yani, metafizikti. Sofistler bir düşünce etrafında bir araya gelen bir grup olmayıp farklı tavır ve görüşlere sahip filozoflardı. Onların bu farklı tavırları sebebiyle İbn Sînâ onlarla mücadelesinde tek bir görüş ya da düşünme biçimini dikkate alarak ona yönelmemekte farklı tavırları dikkate alarak farklı cevaplar geliştirmektedir. O, sofist, şakın ve inatçı olarak nitelendirdiği kişilere karşı farklı mücadele yöntemi ve cevaplar geliştirir. İbn Sînâ'nın sofistlerle mücadelesindeki hareket noktası zihin dışının nesnel varlığını kabul etme üzerine kuruludur. Bu, varolanı insan zihninin ürünü haline getirmekten kurtarmaya yönelik bir hamledir. Bu, insanın her şeyin ölçütü olmadığı anlamına gelir. İbn Sînâ, öncelikle gerçek (*hak*) ve doğrunun (*sıdk*) ne olduğunu açıklamakla yola çıkar. Buradaki amacı sağlıklı bir düşünme ve pratik için üçüncü halin imkânsızlığının öncelikle ortaya konulmasının gerekliliğidir. Nitekim sofistler, üçüncü hali imkânsız görmemektedirler. Bunu temellendirmenin en etkili yollarından biri “doğru” ve “yanlış” kavramlarından hareket etmektir. Eğer “doğru” ve “yanlış” nitelendirmelerinin bir anlamı varsa bu dışta nesnel varlığın bulunmasına bağlıdır. Nesnel varlığın ve onun bilgisine ulaşmanın kabul edilmesi varlıkta üçüncü hali imkânsız durumuna getirmektedir. Doğru ve yanlış nitelendirmelerinin reddi üçüncü hali imkânsız olmaktan çıkaracaktır. İbn Sînâ'nın sofistlerle mücadelesinde hareket noktası aynı zamanda zihin dışı ile zihin arasındaki uyum ve devamlılık bulunduğu temeline dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre her türlü zihni bilgi ve hükmün kendisine varıp dayandığı, her şeyin açıklanmasında temel olarak alınan, bundan dolayı da her şeyin açıklanmasında bazen bilkuvve bazen de bilfiil olarak alan sözlerin ilki *Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur* önermesidir. Bu önerme zihnin bir diğer anlamda da mantığın en temel ilkesidir. Sofistlerle mücadele noktasında İbn Sînâ *Metafizik 1/8'de* cedel yöntemini kullanmaktadır. Burada burhan yöntemi kullanılmamasının nedeni, burhanın amacının karşı tarafı susturmak olmamasıdır. Ayrıca burada itirazcı doğrudan burhanın ilkesine itiraz etmektedir. Oysaki cedelin kullanıldığı, yerlerden biri de evveliyat (apriori) türünden önermelere yapılan itirazların cevaplandırılması ve itirazcının susturulması konusundadır. Zihni bir kargaşa yaşayan yani şaşkın kişilerle mücadele ederken (1) bu kişilerde meydana gelen şüphenin giderilmesine çalışmak, (2) bunlara iki zıddın bir araya gelmesinin mümkün olmadığı konusunda tam bir uyarıda (*tenbîh*) bulunmak gerekir. Bu noktada İbn Sînâ dil felsefesinin de imkânlarından faydalanmaktadır. İnatçıyla mücadelenin hareket noktası bu tür kişilerin düşünme ve pratikleri arasında uyumsuzluk olduğu şeklindeki bir tespittir. Bu kişiler teorik olarak temel ilkelere ve gerçekliğe karşı çıkmakla birlikte, kendi gündelik hayatlarında bu itirazların gerektirdiği doğrultuda yaşamamakta, bilakis fiilleriyle bu ilkeleri onaylamaktadırlar. İbn Sînâ'nın bu inatçı kişilere karşı önerdiği uygulama, onların söz ve eylemleri arasındaki uyumsuzluğu gözler önüne sermeyi amaçlar. O, inatçıyla mücadeleyi kavramsal düzeyden fiili gerçekliğe aktararak bir yandan dışta gerçek olanla inatçıyı yüzleştirirken diğer yandan de dışın kendisini zihne nasıl dayattığını göstermeyi esas alır. Bu durum inatçının söz ve eylemleri arasındaki çelişkiyi ortaya koymaktadır. Bu tip kişilere bir yere gitmek istediklerinde niçin sadece zihinlerinde oraya gitmeyi hayal etmekle yetinmeyip fiziki olarak oraya gittikleri sorulur. Benzer şekilde bu tiplere yaşadıkları dünyanın sadece kendi zihinlerinin ürünü olmayıp bu dünyanın kendi gerçekliğinin bulunduğunu göstermek için onlar ellerini ateşe sokmaya zorlanırlar. Eğer tutarlı olmak istiyorlarsa ellerini ateşe sokmaları ve bunun sonucunda da kendilerinin acı duymaması ve ellerinin yanmaması gerekir ya da onların dıştaki gerçekliği kabul etmeleri gerekecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Gerçeklik, Doğruluk, İbn Sînâ, Aristoteles, Sofistler.

Giriş

İslam felsefesi içerisinde sofistlere yönelik inceleme ve tartışmaların filozoflar söz konusu olduğunda daha çok mantık eserleri içerisinde ya da eserlerin mantıkla ilgili bölümlerinde; kelamcılar söz konusu olduğunda ise bilgi bahsi içerisinde yer aldığı söylenebilir. Sofistlerin hakikatin nesnel varlığı ve bilinebilirliğini yadsayan tavırları temelde bilgi felsefesini hedef aldığından, Aristoteles'in (öl. MÖ 384-323) mantık çalışmalarının (*Organon*) belirleyici olduğu çizgi doğrultusunda, sofistlerin görüşleri filozoflar tarafından daha çok felsefi ilimlere giriş mahiyetinde kabul edilen mantık ilmi içerisinde, özellikle de *Sofistik Deliller* ya da *Sofistik Çürütmeler* olarak da bilinen *es-Safsata* eseri çerçevesinde incelenmiştir. İbn Sînâ (öl. 429/1037), sofistlik incelemeyi sadece mantık ilmiyle sınırlandırmamış *eş-Şifâ: Metafizik*'te de bu konuya müstakil bir fasıl ayırmıştır.

Sofist ifadesi bir felsefe ekolünü nitelemekten daha çok bir düşünme tarzına gönderme yapmaktadır. Onların bir ekol oluşturmalarına en büyük engel de bu düşünme tarzlarıdır. Tümelin ve varlığı kabul edilen hakikate ulaşma çabasının kaldırılarak onun yerine tikel ve bireysel olanın konulması daha en başta bu ortak zeminin imkânını ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı da sofistlerin hepsini kapsayacak genel geçer bir tanımın yapılması mümkün görünmemektedir. Sofistlerin farklı kimlik ve özelliklerle insanların karşısına çıkmalarının bir sonucudur ki Platon (öl. MÖ 427-347), sofistleri tanımlamaya ayırdığı *Sofist* diyalogunda ortak bir tanım getirmenin güçlüğünü ifade eder ve altı ayrı sofist tanımına yer verir. Yine, benzer gerekçelerden dolayı Aristoteles de burada inceleme konusu edindiğimiz sorunları *Metafizik* eserinde işlerken genel anlamdaki bir sofist ekolünden ziyade sofist olarak bilinen Protagoras (öl. MÖ 481-411), Gorgias (öl. MÖ 483-375) vs. tek tek düşünürlerin görüşlerinden bahseder.

Nesnel gerçekliği, doğru bilgiyi, iki değerli düşünmeyi, tümelin ve özün varlığını inkâr eden düşünme biçimlerinden dolayı ilk dönemlerinden itibaren sofistler bir taraftan felsefi gündemi belirlemede etkin olurken diğer taraftan da önde gelen birçok filozofun hesaplaşmak durumunda kaldığı görüşler ortaya koydular. Bunun sonucu olarak, başta Sokrates (öl. MÖ 469-399), Platon ve Aristoteles gibi filozoflar olmak üzere felsefe tarihinde birçok filozof sofistlerin görüşlerini incelemek durumunda kaldı. İslam dünyasında da benzer bir durum gözlemlenmektedir. Hem Mâturidî (333/944), Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025), Abdulkahir el-Bağdâdî (öl. 429/1037), Pezdevî (öl. 482/1089), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Cürcânî (öl. 816/1413) gibi kelamcılar hem de Fârâbî (öl. 339/975), İbn Sînâ (öl. 429/1037), Sühreverdî (öl. 587/1191) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi filozoflar sofistlerin görüşlerini incelemeye eserlerinde yer verdiler.

Bu çalışmada İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabının ilk makalesinin son faslı olan sekizinci fasıldaki sofistlere dair inceleme ve hesaplaşmayı konu edindim. İbn Sînâ'nın sofistlerin itirazlarını geçersiz kılmak için bu itirazları sınıflandırmasını, bunlardan her bir sınıfa karşı kullandığı mücadele yöntemini, her bir yöntemdeki mantıksal örgü ve fikri arka planı analiz etmeye çalıştım. İbn Sînâ'nın bu incelemesinin felsefe tarihindeki öncülleriyle olan ilişkisini görmek için de onun ifadelerini Aristoteles'in benzer sorunlar karşısındaki kullandığı yöntem ve yaptığı değerlendirmelerle birlikte ele almaya gayret ettim. Bu incelemenin kelamcıların sofistlere dair tavırlarıyla olan yakınlık ve uzaklığına işaret etmek için de yer yer dipnotlarda kelamcıların görüşlerine atıflar yaptım. Makalede İbn Sînâ'nın görüşlerini etkileyen bir saik olarak filozofun hem felsefe anlayışı hem de metafizik kurgusunda zihin dışının konumlandığı yeri ve zihin dışı karşısında zihne biçilen pozisyonu sofistlik iddiaların ele alınışı üzerinden örneklendirmeye çalıştım. Buradan hareketle de mantığın/zihnin ilkelerinin aslında varlığın ilkelerinin zihni düzleme yansıması olduğunu göstermeye çalıştım. Bu bize, söz konusu durumun aynı zamanda, varlığın genel karakteri olan *kendini dayatma* ve *boşluk bırakmaksızın her alana nüfuz etmenin* bir uzantısı olduğunu ve zihnin de burada istisnai bir konumu olmadığını; bilakis varlık karşısında onun da kendi kapasitesiyle araçsallaştığını gösterdi.

İbn Sînâ'nın buradaki incelemesine dikkat edildiğinde, onun hem kelamcılarının hem de Aristoteles'in bu konuya dair yazdıklarından haberdar olduğunu görürüz. O, yeri geldiğinde her iki kaynaktan da istifade etmiştir. Ancak biz oldukça sınırlı bir kapsamda bu duruma işaret etmekle yetinerek, burada bu etkileşimin yönü ve mâhiyeti üzerinde durmadık.

İnceleme konusu edindiğimiz bu fasılda ele alınan sorun, aynı zamanda, burhanın da temel ilkeleri olan mantığın temel ilkeleriyle ilgilidir. Ancak burada yapılan, dar anlamda bir burhan incelemesi değildir. Her şeyden önce, bu inceleme mantıkta da kullanılan ve varlığın temel ilkeleri olarak kabul gören zihnin temel çalışma prensiplerinin incelenmesidir. Bu durumu metin içerisinde belirgin bir hâle getirmeye çalıştım.

Dahası, bir bütün olarak bakıldığında bu faslın diğer bir işlevi, İbn Sînâ'nın bu kitapta kurguladığı ve birinci makalenin ilk dört faslında tartışarak ortaya koyduğu metafizik ilminin konusunun ne olduğuna dair ifadelerinin meşruiyetinin ortaya konulmasıdır. Bir diğer ifadeyle, önceki bölümlerde ifade edilen metafiziğin konusunun sağlamlasının yapılması ve bu konunun inceleme zemininin oluşturulmasıdır. Bu fasıldaki tartışmalar, önemli ölçüde bu inceleme zemininin meşruiyetinin sağlanmasına dair sorunların çözümlenmesi ve soruların cevaplanmasına da hizmet etmektedir. Şimdi, bu incelemenin analizine başlamadan önce Sînâ'nın bu tartışmayı niçin burada yani, metafizik kitabının hemen başında yaptığının öncelikle ortaya konulması gerekmektedir.

Bunun yapılması, bir yandan makalenin genel amacı olan söz konusu faslın analizinin bir gerekliliği iken, diğer yanda da bize çalışma boyunca atıf yapacağımız sofist düşünürlerin fikir ve sorularını arka planlarıyla bir arada görme ve de filozofların bunlara bigâne kalamamalarının nedenlerini anlama imkânını verecektir.

İbn Sînâ'nın metafiziği önceden beri araştırmacıların odak konuları arasında yer almasına ve onun metafiziğini konu edinen müstakil tez, kitap ve makale tarzında çalışmalar kaleme alınmasına rağmen, burada ele almaya çalıştığım düzlemde onun Metafizik kitabının birinci makalesinin sekizinci bölümündeki sofistlere yönelik değerlendirmelerini konu edinen bir çalışma tespit edemedim. Bu çalışma bu yönden de İbn Sînâ araştırmalarında eksik olan bir konunun incelenmesine başlangıç mahiyetinde katkı sunmak amaçındadır.

1. İbn Sînâ'nın Sofistlerin Görüşlerini Metafizik İlminde İncelemesinin Nedenleri

Sofistlerin görüşleri söz konusu olduğunda İslam dünyasında, özellikle de kelamcılar arasında, yer yer müstehzi bir tavır kendini göstermektedir (Bağdadi, 1928, 6; İcî, 2005, 21; Mâtürîdî, 2005, 10). Buna karşın İbn Sînâ sofistlerin görüşlerini incelemeye en yüce ilim olarak kabul ettiği metafizik ilmi içerisinde yer açar. Ancak bunun nedeni, İbn Sînâ'nın sofistlerin görüşlerine değer vermesi değildir. Sofistler her ne kadar yapıcı olmaktan ziyade, felsefi sistemler söz konusu olduğunda yıkıcı bir tarzda hareket etseler de dile getirdikleri eleştiriler ve sorular önde gelen filozofların onlarla hesaplaşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Buradaki başlığın gönderme yaptığı nedenleri tespit etmek ve makalede ele alınan problemlerin daha iyi kavranmasının getirdiği bir gereklilik olarak, sofistlerin görüşlerini ve sorularını temellendirdikleri zemine ve bu görüşlerin imlediği evrene kısa bir bakış yapılacaktır. Burada işlenen görüşlerin sahiplerine, genel bir kullanımla *sofistler* şeklinde gönderme yapılmasına karşın, aslında çoğu zaman eleştirilen görüşler belli bir sofiste aittir.

Sofistlerin en önde gelenlerinden olan Protagoras'ın şöhreti kendi ismiyle yarışan ifadelerinde, her şeyden önce gerçeklik insan zihnine indirgenmektedir. Bunun sonucu olarak ise zihinden bağımsız bir varlık alanı ve varolan imkânsız hâle gelmektedir (Plato, 1892, 1/205 (152a); Störig, 2013, 137; Weber, 1897, 60). Bu, filozofların kabul ettikleri anlamdaki bir gerçekliğin inkârıdır (Zeller, 1886, 92-93). Gerçekliğin reddedildiği yerde şu ya da bu şekilde hakikate ulaştırıldığı iddia edilecek bir sistemin inşası mümkün değildir. Nitekim gerçekliğin yadsınması hakikate dair bütün araştırmaları zihni kuruntulardan ibaret cansız bir örüntü haline getirmektedir.

Benzer şekilde sofistler kendinde varlığı da inkâr ederler. Her şey insan zihnine ve algılara indirgendiğinde, zihinden bağımsız bir kendinde varlıktan söz etmek mümkün olmayacaktır. Nesnel gerçekliğin yerini öznel görüntüler ve evrensel hakikatin yerini de bireyin kendisine ait olan fikri alacaktır (Zeller, 1881, 2/450-51). Bu, aynı zamanda varlığı kendisi yapan özün, bir diğer ifadeyle de cevherin yadsınması anlamına gelmektedir.

Aristoteles mantığında zihnin en temel ilkelerinden biri olarak kabul edilen *üçüncü halin imkânsızlığı* da sofistler tarafından reddedilmektedir. Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, çelişik önermeler arasında bir aracı bulunmasını imkânsız görür. Bu ilkeye göre, hangisi olursa olsun yüklem bir özne hakkında ya onaylanır ya da reddolunur (Aristotle, 1896, 1011b 20-25). Sofistik iddia ise üçüncü halin imkânsızlığını reddederek çelişik önermeler arasında araçların varlığını yani, bir şeye zıtların aynı anda yüklendiği üçüncü durumların bulunduğunu kabul etmektedir. Bu, Aristoteles mantığına ve bu mantık üzerine kurgulanmış ilimlere karşı toptan bir meydan okumadır.

Doğa hakkındaki nesnel bilginin imkânsızlığı da sofistlerin görüşlerinin bir diğer sonucudur. Ünlü sofist filozof Gorgias'ın meşhur sözünde yer verdiği gibi varlık varsa bile onu bilemezsiniz (Guthrie, 1977, 97-98; Störig, 2013, 137; Zeller, 1886, 93). Gerçeklik ve doğruluk zihnin ürünü haline geldiğinde mantığın ve doğa hakkında düşünmenin en temel ilkesi olan özdeşlik ve çelişmezlik gibi ilkeler geçersiz olacaktır. Salt zihni bir imkân (*tecvîz*) içerisinde düşünüldüğünde A'nın her zaman A olması mümkün olmadığı gibi, çelişmezlik ilkesi de basit bir şekilde boşa çıkabilmektedir. Bu durum da doğa araştırmalarını boşa çıkarmaktadır.

Sofistlerin bu görüşlerine bakıldığında bunun oluşturduğu, evrende gerçeğe dayalı ya da onu hedef edinen felsefi/ilmi bir sistemin inşa edilmesi mümkün değildir (Weber, 1897, 61). Genel geçer hakikat ve doğrunun yerini göreceli standartlar sadece ahlâk alanında değil (Guthrie, 1977, 187, 194), bir bütün olarak nesnel bilgiler üzerinden yoluna devam etme iddiasında olan her ilmi disiplinde olacaktır. Felsefenin/ilmin hareket zeminini bir bütün olarak altından çeken bu tümel iddialarla filozofların ilgilenmesi yukarıda ele alınan nedenlerden dolayı kaçınılmazdır. Bundan dolayı da Sokrates'ten itibaren filozoflar sofistlerin görüşleriyle ilgilenmek durumunda kaldılar. Hatta Aristoteles'in mantığı sistemleştirmesi, sofistlerin görüşlerinin beraberinde getirdiği bu evrenin barındırdığı nihilizm krizi dikkate alınmadan tam olarak anlaşılacaktır.

İbn Sînâ da Aristoteles'in yaptığı gibi hem varolanı hem de varolana dair bilgiyi reddeden sofistlerle metafizik ilminin başında, metafizik incelemelere başlamadan hesaplaşmak zorunda kaldı. Nitekim onların iddiası bir yandan gerçekliği diğer yandan da ona ulaşmayı yadsıyordu. İbn Sînâ'nın kurguladığı anlamda metafizik ise varolanı varolması itibarıyla inceleyen bir ilimdi ve her şeyden önce varolanı zihinden bağımsız gerçeklik olarak kabul ediyordu. Yine, bu ilmin en gerçek bilgiye ulaştırdığı kabul ediliyordu. Sofistlere ait iddialar en genel olanı ilgilendirdiğinden dolayı bu iddiaların incelenme yeri en geneli inceleyen ilimdi; yani, metafizikti.

İbn Sînâ'nın bu çalışmanın konu edindiği fasılda gerçekleştirdiği, hem mantığın temel ilkelerine hem de evveliyat/apriori türünden önermelerin kabulüne yönelik itirazların değerlendirilmesidir. Eğer bu tür önermelerin geçerliliği kabul edilmezse metafizik de dâhil her hangi bir sistemin kurulması mümkün değildir. Çünkü bu ilkeler burhani akıl yürütmelerin kendisi üzerine kurulduğu ilkelere dir.¹

İbn Sînâ'nın sofistlerle ilgili bu tartışmasının kendi sistemi açısından da özel bir önemi vardır. Bu, sofistlik iddianın hedefine koydukları arasında mahiyetin de bulunmasıdır. Bu durum, İbn Sînâ adına sofistlere ait iddiaların incelenmesini daha da önemli bir göreve dönüştürmektedir. Sofistlere göre algıdan bağımsız olarak bulunan bir özden, dolayısıyla da mahiyetten söz edilemez. İbn Sînâ'nın metafizik sistemindeki en temel zemin dışta varolanın gerçekliğinin kabulü iken, sistemine karakter veren en önemli ayrımlardan biri ise varlık-mahiyet ayrımıdır.²

Tüm bunlar, sofistlere ait iddiaların değerlendirilerek cevaplanmasını metafizikçi filozofun zorunlu vazifesi haline getirmektedir. Nitekim aşağıda da yer verileceği gibi, gerek Aristoteles gerekse de İbn Sînâ bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedirler.

2. Zihin Dışının Nesnel Varlığının Temellendirilmesi: Gerçeklik ve Doğruluk

İbn Sîna, *Metafizik*'in birinci makalesinin son faslında sofistlerin iddialarına dair incelemeye zihinle dış arasındaki uyum ve etkileşimi dikkate sunan bir perspektifle başlar. Burada zihin ile kastımız, İslam Felsefesinin klasik dönemindeki kullanıma uygun olarak, idrak ve akletme gücümüzdür. Zihin, akletmeyi de içeren daha geniş bir idrak evrenini ifade eder. Dolayısıyla *zihinde varolmak* ya da *zihni varlık* bu düzlemde anlaşılmalıdır. *Dış (hâric)* ile kastedilense hem idraklerimize bağlı olmaksızın varolan hem de zihinde doğrudan dışta varolandan hareketle meydana gelen suretlerdir. Bu itibarla, dış kavramının hem algı ve idraklerimizden bağımsız olarak zihnin haricinde varolanla hem bunlara doğrudan bağlı olarak zihinde ortaya çıkanlarla bir ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumu farklı bir şekilde öz olarak şöyle ifade edebiliriz. *Dış*, birincil ve ikincil cevherlerin bulunduğu varlık katmanlarına gönderme yaparken, zihni olan ise hem ikincil hem de bu ikincil cevherler üzerinde yapılan zihni işlem sonucu soyutlamanın ileri derecelerinde ortaya çıkan sonraki cevherlere gönderme yapmaktadır.

İbn Sînâ, öncelikle gerçek (*hak*) ve doğrunun (*sıdk*) ne olduğunu açıklamakla yola çıkar. Hareket noktası olarak buranın seçilmesinin nedeni, sağlıklı bir düşünme ve pratik için üçüncü halin imkânsızlığının öncelikle ortaya konulmasının gerekliliğidir. Nitekim sofistler, yukarıda da ifade edildiği gibi, bu ilkeyi hedefe koyarak üçüncü hali imkânsız görmüyorlardı.

Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, hangisi olursa olsun bir yüklem bir özne hakkında ya onaylanması ya da reddedilmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir; bunlar dışında üçüncü bir ihtimal kabul edilemez. Bu kalem ya beyazdır ya da değildir, Bu ağaç ya vardır ya da var değildir. Bu iki ihtimalin dışında kabul edilebilecek üçüncü bir ihtimal yoktur. Üçüncü ihtimalin kabul edilmesiyle hem varlıkta ara kategoriler kabul edilecek hem de karşıt uçlara doğru hareket olarak açıklanan değişimin varlığı da reddedilmek durumunda kalmacaktır. Bu ilkenin reddinin bir diğer sonucu da *doğru* ve *yanlış* gibi kavramların içeriğini yitirmesidir. Üçüncü halin imkânsız olmadığı bir ortamda *doğru* ve *yanlış* diye bir şey kalmayacak; her şey hem doğru hem de yanlış olabilecektir. Bazı sofist filozofların iddia ettiği gibi bir şey hem var hem de yok olabilecektir (Aristotle, 1896, 1006a-5).

Doğru ve yanlışın ne olduğunun ortaya konulması öncelikle zihin dışının nesnel varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ sofistlerin iddialarını incelemeye gerçek (*hak*) ve doğru (*sıdk*) kavramlarının tahliliyle başlamaktadır. Aynı

¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera yay. 2004), 1/51. "...Bu ilkenin reddi bir bütün olarak hikmetin reddi anlamına gelmektedir..." Bk. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera yay. 2016), 1/569.

² Bu konuda bk. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet", çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Der. ve Çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 93-112. Ayrıca bk. Mehmet. Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (Ankara: Otto, 2017), 149.

zamanda, buradaki gerçek ve doğruya dair yapılan tarif, üzerinde tartışmanın yapılabileceği bir zeminin inşasıdır. Çünkü gerçek ve doğrunun olmadığı bir evrende hakikate ulaşmaya çalışan bir tartışma ve konuşma mümkün olmayacaktır.

İbn Sînâ, hak kavramının üç şekilde kullanıldığını söyleyerek incelemesini genişletir. Her bir kullanım bu kavramın ayrı bir anlamına delâlet etmektedir: Hak, (1) mutlak olarak ayandaki varlık, (2) sürekli varlık, (3) dışta bulunan bir şey hakkındaki söz ya da inancın o şeyin durumuyla örtüşmesi anlamında kullanılır (İbn Sînâ, 2004, 1/46). İbn Sînâ'nın hakka dair bu ifadelerinin onun varlık anlayışıyla bağlantılı olduğu görülmektedir: Hak, varolanın olduğu gibi tespit edilmesidir. Varolan da üç farklı şekilde bulunabilir. Bundan dolayı *hak* hem zihin dışında hem dilde hem de zihinde bulunmayla ilgili olarak kullanılmaktadır. Zihin dışında bulunma bilfiil tahakkuk etmiş olarak bulunanın bilfiil gerçekliğiyle tespit edilmesiyle ilgiliyken, dilde bulunması da dışta ya da zihinde bulunan hakkındaki söz ve inancın ilgili olduğu konuyu olduğu gibi dile getiriyor olmasıyla bağlantılıdır. Zihinde bulunması da failin kendi zihninde bulunan sûrete gönderme yapmaktadır. Bu yönden bakıldığında da hak, dışta olanın (âyanda ve zihinde suret olarak bulunan anlamında), ve sözde/dilde olanın nesnel olarak tespit edilmesidir. Bir kişi uzakta bir karartı görürse, dışta gördüğü bu karartı dıştaki bir gerçeklik olur. Eğer bu kişi gördüğü karartının kuş olduğuna inanırsa bu, kişinin kendi zihnindeki bir *gerçeklik* (*hak*) yani, gerçek inanç olur. Eğer bu kişi gördüğü karartının kuş olduğunu söylerse, kendi zihninde bulunanı olduğu gibi yansıttığı için bu *gerçek bir söz* olur.

Hak kavramı zihin dışı gerçekliğin temellendirilmesine önemli bir zemin hazırlamakla birlikte sofistlerin iddialarının incelenmesinde bu kavramla birlikte gündeme gelen ve en az onun kadar önemli olan bir diğer kavram da *doğruluk* (*sıdk*). Gerçeklik, İbn Sina tarafından örtüşme bakımından doğruya (*sâdik*) benzetilir. Her ikisi de konularıyla tam olarak örtüşmektedir. Gerçek, konusunu nesnel bir şekilde olduğu haliyle yansıtırken, doğru da konusunu ona uygun bir şekilde, olduğu haliyle dile getirmektedir. Bunlar arasındaki fark, nispetin yönü bakımından ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte biz, gerçeklik kavramının sofistlerin iddialarının incelenmesinde tartışmaya bir zemin hazırlama işlevi gördüğünü, doğruluk kavramının ise karşı tarafın iddialarının çürütülmesinde en fazla öne çıkan kavram olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki hak, inanç ve dilsel bir ifade olarak alındığında, konunun zihinde ve sözde olduğu gibi temsil edilip edilmediğiyle ilgili iken, doğru ise bu temsilin konuya uygun olarak dile getirilmesi bir anlamda da onaylanmasıdır. Her türlü tartışma da dille yani, kavramların kullanımıyla yapıldığından dolayı doğruluk kavramı daha fazla öne çıkmaktadır. Bu iki kavram arasındaki farkı İbn Sînâ, *gerçeklikte* nispetin yönünün durumdan temsile (söz ve inanç); *doğruda* ise sözden duruma yönelik olduğunu söyleyerek ifade eder.³ Bu durumu bir diğer şekilde de yönelme asıldan temsile doğru olduğunda hak, temsilden asıla doğru olduğunda da sıdk olur şeklinde ifade edilebilir. Dışarda görülen bir çam ağacından hareketle zihinde beliren bu ağaca dair *suret/tasavvur* ya da *Bu bir çam ağacıdır* şeklindeki bir önerme (tasdik) ve benzer şekilde dışardaki çam ağacının tuvale çam ağacı olarak resmedilmesi gerçekliği gösterir. Buna karşın *Bu bir çam ağacıdır* önermesi işitildiğinde dışarıya bakarak bu önermenin onaylanması ise *doğruyu* göstermektedir. Bu itibarla, *doğru*, varolanın varolduğunun, varolmayanın da varolmadığının onaylanması şeklinde tarif edilebilir (Aristotle, 1896, 1011b 25-35). Bu açıklamalardan hareketle, gerçekliğin daha çok tasavvurla, doğruluğun ise tasdikle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Doğruluğun en temel kriteri ise mutlak olarak zihin dışında varolana ve mutlak olarak zihin dışında varolana dair zihinde meydana gelen ilk tasavvurlara olan uygunluktur.

Gerçek ve doğrunun ne olduğu bu şekilde ortaya konulduktan sonra şimdi de bunların sofistlerle tartışmada gündeme getirilmesinin nedenleri üzerinde durmak gerekmektedir. Bunun temel nedenlerinden biri Protagoras, Gorgias ve Antisthenes (öl: MÖ 365) gibi sofistlerin insanın kendi dışındaki varolanları oldukları halleriyle bilemeyecekleri iddiasıyla ilgilidir. Bu filozoflar insanı her şeyin ölçütü haline getirerek, insan zihninden bağımsız bir gerçeklik ve doğruluk bulunduğunu kabul etmemektedirler. İnsan zihni duyu verilerinden aldığı izlenimlerle çalıştığından ve duyu verilerinin sağladığı izlenimlerin konularını tam olarak yansıtmayı yansıtmadığından emin olunamayacağından, hiçbir zaman varolanların oldukları durumuyla bilinmeyeceğini iddia ettiler. Bundan dolayı da insanı her şeyin ölçütü haline getirdiler. Bu, gerçekliğin reddedilerek görüntünün öne çıkarılmasıdır. Şahit olunmuş olan, şimdi olmakta olan ve olacak olan her şey sadece bir görüntüden ibarettir (Arslan, 2016, 2/31). Her şeyin ölçütünün insan, daha doğru bir ifadeyle insan zihni haline getirilmesi, Aristoteles'in de ifadesiyle, kişinin kendisinin her hangi bir varlığı düşünmemesi durumunda hiçbir şeyin ne varolabilirdiği ne de varolabileceği anlamına gelmektedir (Aristotle, 1896, 1011b 5). Nitekim Protagoras'ın o ünlü cümlesindeki *her şey* içine sadece duyusal varlıkları değil, dini, ahlâki, siyasi, estetik vs. varlık ve önermeleri de kapsayacak, en azından bunların içlemlerini bilinmez hale getirecek bir kaplama sahiptir (Arslan, 2016, 2/31-32).

Sofistlerin iddiasının bir diğer sonucu da olanın olduğu gibi bilinmesi ve *yanlış* diye bir yargının ve değer söz konusu olamamasıdır. Çünkü doğrunun ölçütü her insan tekinin kendisidir. İbn Sînâ ise gerçek ve doğrunun analizinden hareket ederek

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 1/46. Doğruluk ve gerçeklik kavramının sözlüklerde de genelde İbn Sînâ'nın burada ifade ettiği anlamda kullanıldığı; kelimelerin ıstılah anlamlarının oluşumunda ve aralarındaki farklılıkların açıklanmasında bu kullanımın etkin olduğu görülmektedir. Bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 94; Tehanevi, *Keşşafu ıstılahatı'l-fünun ve'l-ulum*, 1/682-84; Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, 1/481.

sofistik iddiayı temel bir noktadan sıkıştırmayı amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın sofistlere karşı hamlesi öncelikle zihin ve dış arasındaki uyuma dayanmaktadır.

Hak, dışta tahakkuk etmiş olarak varolana dair zihinde oluşan söz ve inançların onu olduğu haliyle temsil etmesi anlamına gelmekteydi. Doğruluk ise yine dışta varolana dair zihinde oluşturulan temsilin onu aslına uygun olarak dile getirmesidir. Burada, hakkın ve doğrunun oluşması temelde dıştaki varlığa bağlı olarak zihinde bir temsilin oluşmasıyla ilgili iken, bunların ayrılması da zihinle bunlar arasındaki ilişkinin yönü itibariyledir. Dışta mutlak olarak varolan hakkında zihinde buna uygun olarak meydana gelen sûretin dille ifadesi doğruluk olmaktadır. Burada doğruluk için temel ölçüt (1) konunun ya dışta zihinden bağımsız olarak var olması ya da dışta zihinden bağımsız olarak varolana dair zihinde kendiliğinden ona dair suretlerin oluşması ve (2) bunlar hakkındaki sözün onun durumuna uygun olmasıdır. Buradan hareketle, doğru olan söz ve inançların aynı zamanda gerçek oldukları söylenebilir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “bir şeyin varlığına doğru olarak inanıldığında bu şey gerçektir denir” (İbn Sînâ, 1982, 266; a.mlf. 2005, 2/101). Bu noktada, başlangıçta zihinde bir inanç olarak beliren gerçeklik sözel bir ifadeye bürünmekte ve onun dışla uyumu denetlenmektedir. Sözel ifadeye bürünme ve dışla uyumun onaylanmasıyla o, *doğruya* dönüşmektedir. İbn Sînâ, bazı şartların ilavesiyle, işte bu doğrudan daha gerçek olan bir gerçeklik olmadığını söyler.⁴ Yine o, “sözlerin en gerçeği doğruluğu sürekli olandır” (İbn Sînâ, 2004, 1/46) diyerek doğru ve gerçek kavramlarının bir birleriyle olan ayrılmaz bağımlı (doğru olmak öncelikli olarak gerçek olmaya bağlıdır) ve sürekli olmanın her iki kavram için de belirleyici rolünü ortaya koyar. Çünkü *sürekli olmak* niteliği üzerinden karşımıza (1) geçici doğru ve (2) sürekli doğru şeklinde bir ayrım çıkmaktadır. *Bu bir kayısı ağacıdır* önermesi eğer dıştaki ağaç kayısı ağacı ise doğru bir söz olmaktadır. Bununla birlikte kayısı ağacı olmak belli bir zaman dilimindeki varılmaya işaret ettiğinden bu sözün doğruluğu geçici olacaktır. Ancak *Zorunlu Varlık vardır* ya da *Zorunlu Varlık tektir, üç tek sayıdır* gibi önermeler ise her zaman gerçek olan bir duruma gönderme yaptığından dolayı doğruluğu en gerçek olan sözler olacaktır; çünkü her zaman gerçek olanı ona uygun olarak ifade etmektedir.

Gerçek ve doğruya dair yapılan bu değerlendirmeye İbn Sînâ, sofistlik iddianın çürütülmesine yönelik ilk adımı atmış olmaktadır. Hem gerçeğin hem de doğrunun dışla temellendirilmesi bu amaca hizmet etmektedir. Gerçekliğin dışta tahakkuk etmiş olarak bulunana işaret etmesi, gerçek olduğu söylenen sözün de bu gerçekliği olduğu gibi dilde temsil etmesi yani, gerçekliğin hem dışta temellendirilmesi hem de buna dair sözün sağlamlasının da yine ancak dışla yapılabilmesi; ayrıca doğruluğun da yine zihin dışında bulunana dair onun durumuna uygun olarak oluşturulan söz olması dışta olanın zihin üzerinde etkili olduğunu söylemektedir. Gerçek ve doğruya dair yapılan bu açıklamalar, varolana dair önermeleri insan zihnine indirgemenin bir bütün olarak dışın inkârı anlamına geleceğini ifade etmektedir. Sofistlerin iddialarının aksine zihin kendine ait kapalı devre bir evren inşa ederek buna dair hükümler üretmemekte; bilakis zihin, dışta olanın temsil edildiği bir mahalle dönüşmektedir. Bu düşünme biçiminde zihin dışında varolmak hem gerçeğin hem de doğrunun en temel özelliği olmaktadır. Sadece zihinde, zihnin ürettiği varsayımlar olarak bulunup dışta bulunmamak ise gerçek değil *batıl* olarak ifade edilmektedir. Bu anlamda batıl söz ya da batıl inanç gerçeğe uygun olmayan, gerçekten temellenmeyen söz ve inanç anlamına gelmektedir. Batıl; düşünce, söz ve inançla bunların konuları arasında uyumsuzluk olmasıdır.

Zihin ve dış arasındaki uyumun temellendirilmesi, dahası zihinde olanın zihnin dışındakinin etkisiyle oluştuğuna dair klasik felsefe içerisinde yapılabilecek en temel açıklamalardan birisi zihnin kendi doğasıyla ilgilidir. İbn Sînâ'nın da en ileri temsilcileri arasında yer aldığı felsefi çizgiye göre, insan zihni özü itibariyle bilkuvvedir. İnsan nefsinin bir bölümüne işaret ettiği zihin bilfiilliğine ancak beden içerisinde yani, maddi yapıyla kurduğu ilişki sonucunda ulaşabilir. Bu da ancak zihnin kendi idrak ve algıları dışında varolanlarla duyu organları vasıtasıyla irtibat kurmasıyla mümkündür. Burada zihnin bilfiilleşmesi iki aşamada gerçekleşmektedir: (1) zihnin bedenle birleşmesi ve (2) zihnin dışla ilişki kurması. Bu sayede o bilfiilleşmektedir. Bu söylenenler akıl için de geçerlidir. Hatta Fârâbî'nin ifadesiyle bilkuvve akıl bir şeyi aklettiğinde bilkuvve aklın zâtı o esnada işleme katılmayan ayrı bir şey olarak kalmaz. Bilakis, bilkuvve aklın zâtı aklettiği şeyin suretine dönüşür. Aynı durum bilfiil akıl için de geçerlidir (Fârâbî, 1983, 14). Yine bu felsefi çizgiye göre, zihinden ayrı bir gerçeklik kabul edilmediğinde bilkuvve akledilen olmaktan söz edilemeyecektir. Bu durumda da her şeyin her an zihinde bilfiil akledilen olarak bulunması gerekmektedir ki zihinlerimizde her an her şeyin bilfiil olarak bulunmadığı açıktır. Öyleyse zihnin bizzat kendi fiilini yerine getirmesi dışın onu etkilemesiyle mümkün olabilmektedir. Bu açıklamanın anlamı, dışın inkârının zihnin kendisinin bilfiilliğini inkâr anlamına geldiğidir. Dış yoksa üzerinde konuştuğumuz anlamda bir zihin de olmayacaktır, bu hüküm de.

⁴ İbn Sînâ, *el-Mebdeü ve'l-me'âd*, 11. Burada söz konusu olan şartlar; (1) bu doğruluğun sürekli olması, (2) bu sürekliliğin dışsal bir etkenden değil de konunun kendi zatından kaynaklanıyor olmasıdır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Safsata*'da da gerçek filozofun gerçek ve doğruyu dile getirmesini gerçeğin çift katlı olarak akledilmesi diye açıklar. İbn Sînâ, *Kitâbu Ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, 5. Çünkü sözün hem gerçek hem de doğru olması hem tasavvur hem de tasdikle ilgilidir.

Benzer şekilde bu felsefeye göre, gerçeklikle zihin ilişkisini en fazla zora sokabilecek yapıya sahip olan muhayyile gücü bile ancak kendisinde dıştan soyutlanarak alınmış olarak bulunan suretler üzerinde işlem yapabilmektedir. Muhayyile gücünün bile dışla hiçbir şekilde temellendirilemeyen ya da onunla ilişkisi olmayan bir şey inşa etmesi veya kurgulaması mümkün değildir. Yine, bu felsefeye göre zihnin kendisinin de dışın bir parçası olarak kabul edildiğini hatırlamanın şimdi tam zamanıdır. Nitekim bu kısmın başında dış hakkında konuşurken zihinde ikincil cevher olarak bulunanların da dışın kapsamına girdiğini söylemiştik. Çünkü bunların oluşmasında zihni bir tasarruf söz konusu olmayıp mutlak anlamda idrak ve algıların haricinde bir varoluşa sahip olanın kendisini zihinde temsil etmesi söz konusudur. Burada zihin hem dışın bir parçası haline gelmekte hem de dışın kendisini ifşa ettiği bir enstrümana dönüşmektedir. Bu duruma göre, varolanların hakikatine dair söylenenler sadece zihni bir kurgu ya da kuruntu değil, dışta varolanın kendini zihne dayatmasının sonucudur. Burada İbn Sînâ'nın *hak/gerçek ve sıdk/doğruluk* kavramını gündeme getirerek bu incelemeye başlaması böylesi bir yönün varlığını dikkate sunmak ve sofist bakışı denge noktasından yakalamak amaçlıdır.

Yukarıda, İbn Sînâ'nın hak kavramını süreklilikle ilişkilendirdiğini gördük. Sürekli olana hak denilmesinin hatta sürekli olmanın hak olarak nitelendirilmeye daha layık kılınmasının dikkate değer yönleri bulunmaktadır. Hak/Gerçek olmanın sürekli olmayı gerektirdiği bir yerde ne Herakleitosçu anlamda her şeyin sürekli bir akış ve değişim içinde bulunduğu bir ortamdan ne de bundan ilham alan Protagorasçı bir görecelik içerisindeki gerçeklikten söz edilemeyecektir. Çünkü sürekli bir akışın bulunduğu ortamda *gerçektir* diye işaret edilebilecek bir varolanın bulunması mümkün değildir. Nitekim gerçeklik sübütü gerektirir. Ulaşılan bu noktada gerçek olmak kendisine en azından işaret edilebiliyor olmak anlamında sabit olmayı içermektedir. Bu çıkarıma, değişimin kendisinin kesintisiz bir süreklilik içerisinde devam ediyor olmasından hareketle, mutlak anlamda gerçek olanın değişimin kendi olduğu şeklinde bir itirazla karşı çıkılamayacaktır. Nitekim bu tarzda bir değişimi kabul etmek, onun dışındaki diğer varolanları üzerinde konuşulamayacak bir duruma indirmek anlamına gelecektir. Oysaki değişim nesnel değil olgusal bir durumdur. Sofistlerin iddiaları ise olguyu değil, doğrudan nesnel olanı (duyusal olan anlamında) dikkate almaktadır. Her şeyin mutlak ve sürekli bir değişime tabi olduğu ortamda bu değişimlere bir isim verilmesi ve hatta onlara *şu* ya da *bu* şeklindeki zamirlerle işaret edilmesi mümkün olmayacaktır. Öyleyse gerçeklikten söz ediliyor olması ve onun dışta mutlak olarak varolmayı ifade etmesi bu şekildeki bir göreceliği de dışlamaktadır.

Doğru ve *yanlış* şeklindeki yargıların işleme sahip olması, bunların hem günlük hayatta hem de tartışmalarda kullanılması ve düşüncelerin de bunlar üzerinden geliştirilmesi dışta zihinden bağımsız bir gerçekliğin bulunduğunu ve de bunun doğruluğunu göstermektedir. Benzer şekilde, zihin dışın bir parçası olduğundan dolayı dışla arasında bir uyum bulunmakta hatta dışın kendisini zihnin şartlarında kesintisiz olarak devam ettirdiği bir ortama dönüşmekte ve dış kendini zihin aracılığıyla ifşa etmektedir. Bu, varlığın kendini ontolojik olarak önce dışta sonra da zihinde açığa çıkarmasından dolayıdır. Duruma bilgi felsefesi açısından baktığımızda da zihin dışın bir uzantısı olduğunda onu bilebilmektedir. Dışı zihin dışı olarak anlayıp zihinle onun arasını açıp ikisini ayrı kategorilere koyarsak ya da dışın gerçekliğini yadsırsak bu, bizim bilme konusunu anlama hususundaki güçlüğümüzü daha da artıracaktır: ayrı kategorilerde yer alan bir şey ötekini nasıl bilebilmektedir? Zihinle dış arasındaki uyumdan dolayı zihinde temsil edilenin gerçeğin kendisi olduğu kabul edilmektedir. Bunun anlamı, zihnin temel önermeleri ya da ilkeleri olarak kabul edilen kuralların aynı zamanda *ve hatta aslında* varlığın temel ilkeleri olduğudur.

3. Sofistlerin İddialarının İncelenmesi

Zihin ve zihin dışı arasındaki uygunluk temellendirilip zihin, varlık (*vücûd*) anlayışı üzerinden dışın bir parçası ve onun kendini ifşa ettiği bir alan durumuna getirildikten sonra, İbn Sînâ zihnin en temel önermelerine yönelik sofistlik itirazları incelemeye başlar. Onun incelemesinin başlangıç noktası doğru sözlerin ilkinin ne olduğudur. Her türlü zihni bilgi ve hükmün kendisine varıp dayandığı, her şeyin açıklanmasında temel olarak alınan, bundan dolayı da her şeyin açıklanmasında bazen bilkuvve bazen de bilfiil olarak yer alan sözlerin ilki *Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur* önermesidir⁵. İbn Sînâ bu önermenin her hangi bir şeyin değil, varlık olmak bakımından varlığın arazı olduğunu söyleyerek metafizik ilminde bu meselenin ele alınmasının meşruiyetine de

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 1/47. Krş. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1005b 19-20. İbn Sînâ'nın öz bir şekilde ifade ettiği bu ilkeyi Aristoteles şu şekilde dile getirir: "Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır." Bk. Aristotle, aynı yer.

işaret eder. Nitekim burada bütün varolanlara ait olan bir hükümden yani evrensel bir önermeden bahsedilmektedir. Bu tür en genel özellik ve önermelerin incelenme yeri ise metafizik ilmidir.⁶

Öncelikle ifade edilmelidir ki *Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur* önermesi bir şeyin kendisiyle çelişğinin aynı konu için aynı anda geçerli olamayacağını ifade etmektedir. Bu itibarla da mantığın hem özdeşlik hem de çelişmezlik ilkesine gönderme yapmaktadır. Mantığa dair bu önermeler zihnin temel çalışma prensiplerine işaret etmektedir. *A, A'dır* ve *A, A olmayan değildir* hükümleri bu önermede içerilmektedir. Nitekim bu önerme bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de çelişğini olamayacağını, bir diğer ifadeyle de zıtların bir araya gelemeyeceğini dile getirmektedir.

Olumlama ve olumsuzlama arasında bir vasıta yoktur önermesinin ilk doğru önerme olarak alınması bunun dışsal bir gerçeklik olarak kabul edildiğini göstermektedir. Yukarıda da görüldüğü gibi, doğrular en temelde dıştaki gerçekliğin dilsel ifadesiydi. Öyleyse mantığın, diğer bir anlamda da zihnin en temel önermeleri olarak kabul edilen bu yargılar, doğada bulunan gerçekliğin zihindeki ilk temsili olmaktadır. Zihin, doğada gördüğü nesnel duruma ya da kendisinde bulunan ancak kendisinin oluşumuna müdahil olmadığı gerçekliğe dair bir tespit yapmakta, sonra da bunu dille ifade etmektedir. Bu da doğadaki nesnel varlıkların zihni şekillendirdiğini söyleme imkânı vermektedir. Nitekim doğada bilfiil tahakkuk etmiş bir varolan olarak bulunan şey zihni ortamda tasavvur, bir önerme ya da kural olarak kendini sunmaktadır. Zihin de doğadan aldığı bu ilkeyi kendi işlemlerinde temel bir prensip olarak kullanmaktadır. Bundan dolayı da zihnin ilkeleri aslında varlığın ilkeleri olmaktadır.

Olumlama ve olumsuzlama arasında bir vasıta yoktur önermesi ve olası itirazların incelenmesine gelince, İbn Sînâ bu tarz bir önermeye itiraz edebilecek üç farklı insan tipinden bahseder: (1) sofist, (2) şaşkın ve (3) inatçı.⁷ Farklı etkenlerden hareket eden bu üç itirazcıya⁸ karşı farklı mücadele ve ikna yöntemleri kullanır. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

3.1. Sofistle Mücadele: Sofistin Kendi Yöntemiyle 'Susturulması' Olarak *Cedel*

İbn Sînâ'ya göre bu temel önermenin bir sofist tarafından reddedilmesi ancak iki nedenden dolayı olabilir: (1) Sofist, kendisinde çelişğinin gerekli durum ve şartları ortaya çıkmasına rağmen bunu ya sadece inatçılık ederek diliyle reddedebilir (2) ya da sofistte bu önermenin iki tarafının birbiriyle çelişmesini engelleyen bir şüphe meydana gelmiş, bu nedenle de onda çelişğinin durum ve şartları ortaya çıkmamış olabilir (İbn Sînâ, 2004, 1/47).

İbn Sînâ, sofist ve zihni kargaşa yaşayan kişilere cevap vererek bunların susturulması ve ikna edilmesi görevini filozofa vermektedir. Filozofun bu görevi yerine yetirme sürecinde o, yöntem olarak, *sonucunu gerekli kılan bir kıyas* kullanılmasını önerir. Onun, *sonucunu gerekli kılan kıyaslardan* kastının, burhan ve *cedel* olduğu anlaşılmaktadır. Bu kıyas türlerinden her ikisi de sonucunu zorunlu olarak gerektirmektedir. Burhan, doğrudan kendi öncüllerinin gücünden dolayı sonucunu zorunlu olarak gerektirirken, *cedel* ise başka bir kıyasa dayanarak muhatap nezdinde sonucunu gerekli kılmaktadır.⁹

Yukarıdaki durumda sofistin bir burhan getirerek susturulması mümkün görünmemektedir. Bunun iki temel nedeni vardır: (1) Çünkü sofist burhanın kendisine dayandığı evveliyat türünden önermeleri kabul etmemektedir. Hemen belirtilmelidir ki, Aristoteles bu konuda burhan istenmesini cahillik olarak görür (Aristotle, 1896, 1006a 5; İbn Rüşd, 2016, 1/571). Bunun nedeni her şeye kanıtlanma getirilemeyeceğidir. Aklın temel doğruları olarak kabul edilen önermelere burhan getirilemeyeceğini o, *II. Analitikler*'de açıklar. Her şeye burhan getirmeye kalkılırsa bu sonsuza gidecektir. Evveliyat türünden önermeler, doğruluğu apaçık önermeler oldukları için bunların ispatı yapılamaz.

⁶ Aristoteles bu incelemeyi yapmanın filozofun (metafizikçi) işi olduğunu biraz daha detaylı olarak ele almaktadır. Bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1005a 20-1005b 10. O, *Metafizik* 4/4'te de aynı konuya değinmeye devam eder.

⁷ İslam dünyasında özellikle kelamcılar sofistleri gruplara ayırma eğilimindedirler. Kelamcılar, sofistleri genel olarak (1) "hakikati tamamen inkâr edenler", (2) "hakikat ve bilgi konusunda mutlak bir şüphe içerisinde olanlar" ve (3) "hakikat ona inanan kişinin inancına bağlıdır" diyenler şeklinde üçlü bir sınıflandırmaya ve yer yer de her sınıf için bir isimlendirmeye giderler. Örnek olarak bk. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, 6-7; İbn Hazm, *el-Faslu fî'l-mileli ve'l-e'hyâi ve'n-nihal*, 1/43-45; Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 21-23; Fârâbî, sofistlerin bir ekol gibi gruplara ayrılmasını bir hata olarak görür ve bunun nedenlerinden bahseder. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-musta'mele fî'l-mantık*, 105-106.

⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Safsata*'da ortaya konulmuş bir hükümün çelişğini göstermek amacıyla *cedelci* ya da felsefeciyi taklit edenler şeklinde tanımladığı mugalatacılar (yanıltanlar) sofistler ve çekişmeciler (*muşâğibi*) olarak ikiye ayırmaktadır. Bunlar arasındaki fark; sofist burhan getirdiğini iddia ederken çekişmeci kendini *cedelci* olarak lanse eder. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ: Sofistik Deliller*, 5. Krş. a.mlf, *İşaretler ve Tembihler*, 71.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 1/47. İbn Sînâ'nın burada sunduğu sofistlik itirazın iki temel nedeninin Aristoteles'teki karşılığı için bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1011a-5.

(2) Burhanın amacı karşı tarafı susturmak değildir. O, burhanı getirenin öncelikle kendi nefisine yönelik olarak kesin bilgiyi ortaya koyar. Rakibi susturma ise rakibin kabul ettiği -kişinin kendisi kabul etmese de- önermeler üzerinden de yapılabilir. Bu durum cedeli, yapısı itibarıyla inatlaşmaya uygun bir yöntem¹⁰ haline getirmektedir. Bu nedenlerden dolayı da burada kullanılacak yöntem burhan değil, cedeldir. Nitekim cedelin kullanıldığı, bir diğer ifadeyle kullanımının fayda sağladığı yerlerden biri de evveliyat/apriori türünden önermelere yapılan itirazların cevaplandırılması ve itirazcının susturulması konusundadır.

Burada cedelin kullanılmasının öne çıkan nedeni, her ne kadar da metafizikçi filozof doğru olarak kabul etmese de sofistin doğruluğunu onayladığı ilkelerden hareketle bir kıyas kurma imkânı vermesidir. Sofistin doğruluğunu kabul ettiği öncüllerden hareket edilerek onun itirazları cevaplanabilir. Öyleyse filozofun sofiste karşı görevi onun itirazına cedelle cevap verip susturmaktır.

İbn Sînâ, sofiste karşı yöntem olarak cedelin kullanılmasını salık vermekle birlikte burada kullanılacak öncüllere dair herhangi bir örnek zikretmez. Sadece, bu tartışma neticesinde sofistin ya susup tartışma meydanını terk edeceğini ya da akli yürütmelerin temel ilkelerinin gerçekliğini ve bunların doğru sonuç verdiklerini kabul etmek zorunda kalacaklarını söyler (İbn Sînâ, 2004, 1/48). Onun burada önerdiği çözüm, sofistin itirazı yukarıda belirtilen nedenlerden ikincisinden kaynaklandığında kullanılacak bir yöntemdir. Nitekim salt bir inatçılıkla itiraz eden tartışmacıya karşı metafizikçi filozofun yapabileceği akli bir mücadele yöntemi görünmemektedir. Sofistle tartışma konusu kısmen daha hızlı geçilirken, şaşkın kimselerle mücadele edilmesine İbn Sînâ'nın daha fazla yer verdiği görülmektedir.

3.2. Şaşkınlıkla Mücadele ya da Felsefi Merhamet

Zihni bir kargaşa yaşayan yani, şaşırılmış vaziyetteki insanların evveliyat türünden olan yukarıdaki temel önermeye karşı çıkmalarına yönelik olarak da İbn Sînâ iki temel neden sayar: (1) Bu kişiler, önde gelen insanların aynı konu hakkında bir birine ters düşen fikirlere sahip olduklarını görmüş ve hangi görüşün daha isabetli olduğuna karar verememiş olabilirler. Onlara göre bu görüşlerin hepsi de doğrudur. Bu durumda, bu türden bir şaşkınlık içerisinde insanlar nezdinde birbirine ters fikirler doğru olabilir. Öyleyse çelişikler arasında bir bağ bulunması yani, aynı anda bir şeyin kendisinin ve değilmesinin bir arada bulunması mümkündür.

(2) Şaşırılmış durumdaki bu kişiler, önde gelen bazı insanlardan ilk başta sarıh aklın kabul edemeyeceği bazı sözler işitmiş olabilirler. Mesela bu kişiler "Bir şeyi iki kez hatta bir kez bile görmen mümkün değildir.", "Bir şeyin kendinde varlığı yoktur ancak göreceli varlığı vardır." gibi sözleri önde gelen filozoflardan işitmiş, bu sözlerin anlamını tam olarak kavrayamamış ve bundan dolayı da zihni bir şaşkınlığına düşmüş olabilirler. Bu insanlar zıtların bir arada olamayacağına dair filozofların söylediği yukarıda geçen önermeyi işittiklerinde de şaşkınlıklarından dolayı buna itiraz edebilirler (İbn Sînâ, 2004, 1/48. Krş. Aristotle, 1896, 1009b 5-35, özellikle 1010a 10-15). Görüldüğü gibi, şaşkın haldeki bu insanların durumunun nedeni onların inatçılığı değil, eksik bilgi ve muhakemeleridir. Bundan dolayı da bu insanlara filozofun yardımcı olması gerekmektedir.

İbn Sînâ sofistle mücadelede cedel yönteminin kullanılmasını tavsiye etmekteydi; çünkü sofistle mücadelenin amacı onu susturmaktır. Şaşkın insanlarla mücadele ve sorunlarının çözümü için ise filozofa iki yönden hareket etmesini tavsiye eder: (1) Bu kişilerde meydana gelen şüphenin giderilmesine çalışmak, (2) bunlara iki zıddın bir araya gelmesinin mümkün olmadığı konusunda tam bir uyarıda (*tenbîh*) bulunmak.

Önde gelen kişilerden işittiği birbiriyle çelişen farklı sözlerden dolayı meydana gelen şüphenin giderilmesi noktasında İbn Sînâ, öncelikle bu şüphe içindeki kişilere "önde gelen kişilerin melek olmayıp, onların da insan olduğunu öğretmek gerekir." der (İbn Sînâ, 2004, 1/49). Bu noktada İbn Sînâ'nın ikna yöntemini kullandığı görülmektedir. Her ne kadar da *Her insan hata yapabilir* önermesi burhanda kullanılacak güçte bir önerme olarak görünse de muhatap doğruluğu sadece akla dayanan önermelere itiraz ettiği için bu önerme ikna amacıyla kullanılmaktadır. Her insanın hata yapabileceğini, filozof da olsa önde gelen bir kişinin de belli bir konuda hatası olabileceğini, bununla birlikte aynı kişinin başka konularda görüşüne güvenilebilecek bir uzman olabileceği o kişiye söylenir.

Aynı şekilde, bir insanın her görüşünün isabetli olamayacağını kabul etmek gerektiği gibi bir görüşünde hata yaptığından dolayı o insanın bütün görüşlerinin de hatalı olduğunu kabul etmemek gerekir. İbn Sînâ, insan zihninde meydana gelen hatanın nedeninin mantık ilminin kurallarına uyulmaması olduğunu söyler. Bu durumu "Felsefecilerin büyük kısmı mantık ilmini öğrenir ancak onu kullanmazlar." diyerek ifade eder. Ona göre, mantık ilminin kurallarına başvurmadan sadece kendi tabiatındaki ilkelerden

¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38. İbn Sînâ, felsefenin kuralları ve gerçek usulleriyle konuşmanın mümkün olmadığı durumlarda muhatap nasılsa onunla öyle konuşmak gerektiğini söyler (*yecibü en yecra'l-muhâveratü me'a'hum 'alâ mâ hum 'aleyhi*). Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, 48.

hareket ederek doğruya ulaşacağını sanmasından dolayı bazı filozofların görüşlerinde yanlışlar meydana gelebilmektedir (İbn Sînâ, 2004, 1/49).

Önde gelen filozofların sözlerinin doğurduğu kargaşa konusunda İbn Sînâ'nın ikinci açıklaması, üslup konusunu öne çıkarmaktadır: İbn Sînâ, filozofların hatta peygamberlerin bile bazen de gizli bir amaçtan dolayı ilk başta hatalı, anlaşılması zor ya da anlamsız görünen sözler söylediklerini ifade eder. Ona göre bazı insanların bunların sözlerinden dolayı zihni karışıklık yaşamalarının nedenlerinden biri de budur (İbn Sînâ, 2004, 1/49).

Bu türden bir mantıksal kargaşa içerisinde bulunan kişilere karşı zihnin temel önermelerinin geçerliliği nasıl savunulacak ve bu konuda nasıl bir yöntem izlenecektir? İbn Sînâ'nın bu durum karşısında verdiği cevabı tahlil ettiğimizde öncelikle bu cevabın da cedeli bir yöneme dayandığı görülmektedir. Bu, aynı zamanda, Aristoteles'in de *Metafizik*'te benzer bir sorun karşısında kullandığı yöntemdir (Aristotle, 1896, 1006a 10-20).

Geliştirilen bu cedeli kıyastaki temel hareket noktasının dil felsefesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Burada konuşmanın kendisi dikkate alınmaktadır. Bir olgu olarak konuşma kendi içerisinde son derece rasyonel bir sistemdir. Kendi bünyesinde hem mantıksal bir örgüye sahiptir hem de üzerinde uzlaşılan sözcüklerle belli anlamlara delâlet etmektedir. Nitekim bütün konuşmacılar sözleriyle zihinlerindeki belli bir anlamı, belli bir rasyonel örgü içerisinde ifade etmeye çalışırlar. Bundan dolayı dil, bir anlaşma aracı olabilmektedir. İleri derecede şüpheli bir kişinin, yani sofistin zihnin temel ilkeleri de dâhil olmak üzere her şeyden kuşku duyduğundan dolayı konuşmaması lazımdır. Çünkü şüpheliğin gereği olarak, onun söylediği sözlerin zihninde bulunan anlama delâlet edip etmediği ya da onun sözlerinin kendi zihninde kastettiği manasıyla karşı tarafın zihninde uyandırdığı anlamın aynı olup olmadığından da şüphe edilebilir. Bundan dolayı da mutlak bir şüphe ortamında dil bir anlaşma aracı olmaktan çıkacaktır. En ileri düzeydeki bir şüpheliğin gelip vardığı yer tam da Kratylos'un tutarlı bir şekilde yaptığı gibi susmak olacaktır. Nitekim mutlak bir şüphelilikte sözcükler belli bir anlamın taşıyıcısı olamazlar. Her sözcük her anlama gelebileceği gibi bütün sözcükler hiçbir anlama gelmeye de bilir. Bu ortamda ne bir şeyin savunulması ve ispatı ne de ona karşı çıkmak mümkün olur. Bu durumda bir muhatapla konuşmak mümkün olmadığı gibi kişinin içsel konuşması (düşünmesi) da mümkün değildir.¹¹ Geriye sadece kişinin kendi zihnindeki şüphesinden başka bir şeyin varlığı kalmaz. Hatta zihinde kalan o şey bile şüphe olarak isimlendirilemez (İbn Sînâ, 2004, 1/50). Nihayetinde bu kelime de kendi içinde sabit bir anlama delâlet etmektedir.

İbn Sînâ, filozof ve ileri gelen kişilerden işittiği sözlerin anlamsız olduğunu söyleyen kişiye onun kendi sözlerinden hareketle ve dil felsefesinin imkânlarını kullanarak cevap verir. Bu cevap temelde konuşan kişinin sözlerinin kendi içinde belli bir anlamı olduğuna dayanmaktadır. Zihin dışındaki varlığın gerçekliği de bu anlam üzerinden temellenmektedir. Bu çıkarım şu şekilde ilerler: Dışta birbirinden farklı özlere sahip varolanlar olduğu için dilde de bunlara karşılık gelen farklı kelimeler vardır. Dışta gerçek, doğru, yanlış, iyi, kötü vs. birbirinden farklı özlere ve durumlar olduğundan dilde de bunlara karşılık gelen farklı kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeleri kullanan kişiler her kelimenin bir anlama geldiğini kabul etmek durumundadır. Doğru ve yanlışın olmadığını savunan bir kişinin, konuştuğu zaman kendi kelimelerinin de belli bir anlama geldiğini kabul etmemesi gerekir. İbn Sînâ, Platon'un da Kratylos diyalogunda tartıştığı (Plato, 2011, 386a-e) bu zihni arka plandan hareket etmekte, orada dil felsefesi alanında yapılan bu tartışmayı varlık ve düşünce ilişkisine uyarlamaktadır. Bu, aynı zamanda, Aristoteles'in de *Metafizik*'te hareket edilmesini tavsiye ettiği zemindir.

Yukarıdaki arka plandan hareket eden İbn Sînâ, şüpheli kişiye itiraz ederken ona "kullandığı sözlerinin bir anlamının olup olmadığını" sorar. Bu soruyu sorarken de İbn Sînâ'nın yine ya - ya da şeklindeki hakiki ayrık şartlı önermeden hareket ettiği görülmektedir. Şüphelinin bu soruya üç şekilde cevap verebileceği öngörülmektedir. (1) O, kendi sözlerinin bir anlamı olmadığını söyleyebilir. Bu durumda o kişi tartışmada muhatap almaya değmeyecek biridir çünkü kendisi bile sözlerinin bir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Bu, Platon'un Kratylos'ta yanlış ve doğrunun ortadan kaldırıldığı durumda, yanlış konuştuğu bilinen bir kişi için söylenilebilecek olan, onun konuşmasının bir teneke kutunun sallanmasından çıkan ses gibi anlamsız bir takım sesler olduğu şeklindeki duruma benzemektedir (Plato, 2011, 429e-430b).

(2) Sözlerimle bir şeyi değil de her şeyi kastettim diyebilir. Bu, bir şeyin hem olumlanmasını hem de olumsuzlanması aynı anda kastettiği (zıtların bir arada bulunduğunu kabul ettiğinin ifadesi olmaktadır) anlamına gelmektedir. Bu sözleriyle bu kişi aslında varlıkta üçüncü hâli imkânsız görmediğini, bundan dolayı da sözlerinin karşı taraflardan her biri anlamına gelebileceği gibi onların ortasında olan bir anlama da gelebileceğini ifade etmiş olmaktadır. Bu durumdaki bir kişi de kendisiyle tartışılmayacak duruma

¹¹ Aristoteles kelimelerin hiçbir anlam ifade etmemeleri durumunu insanın hem başka insanlarla hem de kendisiyle her hangi bir düşünce alışverişinin sona ereceğini söyleyerek ifade eder. Bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1006b 5-10; İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 1/583) Mutlak şüphelinin sonunun Kratylos gibi susmak olması konusunda bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1010a 10-15.

düşmüş olur.¹² Çünkü tartışmadaki amaç bir gerçeğin ortaya çıkarılmasıdır. Bu kişi ise bir gerçeğin varlığını kabul etmemektedir. Ayrıca tartışan taraflar tartışmada kullanılan kavramların üzerinde uzlaşılan bir anlamı olduğunu kabul etmediklerinde tartışma/konuşma tamamen gereksiz ve saçma bir duruma inecektir. Bundan dolayı da İbn Sînâ burada öncelikle karşı tarafa itiraz ederken kullandıkları sözlerinin bir anlamı olup olmadığını sorar. İtiraz eden kişi sözlerinin bir anlamı olduğunu kabul ettiğinde kendisi de doğru ve gerçek kavramlarına dair bir açıklama getirerek üzerinde tartışma yapılabilecek bir zemin oluşturmakta ve tartışmayı bu zemin üzerinden devam ettirmeyi amaçlamaktadır. Tartışma bu zemine çekildiğinde, gerçek, doğru ve yanlış gibi kavramlar tanımlanarak üçüncü halin bulunmasının imkânı ortadan kaldırılmaktadır. Çünkü karşı taraf sözlerinin farklı ihtimallerden hiçbirine ya da hepsine değil de onlardan birinin anlamına geldiğini ifade etmiş olmaktadır. Bu da sofistın iddiasından vaz geçmesi anlamına gelmektedir.

(3) Şüpheli kişi, ben itirazımda tam anlamıyla bir şeyi ya da sınırlı olan birçok şeyi kastettim diyebilir. Bu ihtimalde söz konusu olan her iki durumda bu kişi sözlerinin içine başka anlamların karışmadığı belli bir anlama geldiğini kabul etmiş olur. Buradaki çokluk bir manada uyuşuyorsa bu durumda bu çokluk tek bir anlama delâlet ediyor demektir. Bunu, arazlarıyla farklılaşan ama cevherleri bakımından ortak olan şeylere benzetebiliriz. İnsan lafzının cinsiyet, boy, kilo, renk, eğitim vs. yönlerden farklılaşan bir çokluk için kullanılması gibidir. Bu, lafızların belli bir anlama delâlet ettiğini kabul etmeyi gerektirecektir. Eğer lafız aralarında mana farkı bulunan bir çokluk için kullanılmışsa bu durumda bunlar arasında sadece isim yönünden bir ortaklık/birliktelik olacaktır. Öyleyse bunlardan her birine farklı bir isim de verilebilir. Bu da zorunlu olarak lafızların belli bir anlama delâlet ettiğini kabul etmeyi gerektirecektir. Bu kabul edildiğinde ise aynı lafzın bir şeyi hem onaylaması hem de onu nefyetmesini kabul etmek mümkün olmayacaktır. Yani, zıtların birleşmesi kabul edilemeyecektir. Metafizikçi filozof şaşkın kişinin zihin karmaşasını bu şekilde gidermeye çalışacaktır.

Karşıtların bir arada bulunamayacağı ortaya konulduğunda bu aynı zamanda karşıtların aynı anda her ikisinin bulunmamasının da mümkün olmadığını göstermektedir. Bir şey aynı anda *hem insan hem de insan olmayan* olamadığı gibi aynı anda insan olmak ya da insan olamamak durumlarından birinde olmaması da mümkün değildir. Onun hakkında aynı anda *insan olmak* ve *insan olmamanın* her ikisi de yalan ise bu durumda *insan olmayan* ve insan olmayan değil şeklindeki iki zıt bir araya gelmiş olacaktır (İbn Sînâ, 2004, 1/51. Krş. Aristotle, 1896, 1006a 30, 1007b 15 ve 1011b 15-20). Öyleyse, ister çelişikler arasında bir aracı kabul etme anlamında bir arada bulunma, isterse de her iki çelişğin aynı anda nefyedilmesi anlamında olsun üçüncü halin varlığı kabul edilemez.

3.3. İnatçıyla Mücadele: Tutarlılığa Davet

İbn Sînâ, burhanın en temel ilkelerinin de dayanağını oluşturan önermelere itiraz edebilecek olan üçüncü grup olarak inatçıyı dikkate alır. O, tartışmanın hemen başında zihne ait böylesi bir temel önermeye karşı çıkılma nedenlerinden bahsederken ilk önce, bunun ancak "dille karşı çıkma" olabileceğini söylüyordu. Bu karşı çıkmanın *dille* olan bir karşı duruş olduğunun vurgulanması, bu kişilerin zihin dünyalarıyla pratikleri arasındaki uçurumu dikkate sunmak içindir. Bu kişiler teorik olarak bu ilkelere itiraz etmekle birlikte, kendi gündelik hayatlarında bu itirazların gerektirdiği doğrultuda yaşamamakta, bilakis fiilleriyle bu ilkeleri onaylamaktadırlar. İbn Sînâ'nın bu inatçı kişilere karşı önerdiği uygulama, onların söz ve eylemleri arasındaki uyumsuzluğu gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır.

Onun inatçıyla mücadele tarzı sofist ve şaşkın hakkındaki uygulanmasını tavsiye ettiği yöntemin şeklen de dışında olan bir yöntemdir. O, bu mücadeleyi kavramsal düzeyden fiili gerçekliğe aktararak bir yandan dışta gerçek olanın kendisiyle inatçıyı yüzleştirmek ve dışın kendisini zihne nasıl dayattığını göstermek, diğer yandan da inatçıya söz ve eylemleri arasındaki çelişkiyi göstermek ister.

İnatçı, sözlerin kavramsal düzeyde belli bir anlamı taşıdığını reddedip, onun aynı zamanda zıttı anlamına geleceğini iddia ettiğinden, onu zihin dışı ortama çekmek gerekecektir. İnatçı bir şekilde itiraz eden bu kişinin sözlerinin açıklaması, zihinde sıcak ve soğuk kelimelerinin aynı anlama geldiğidir. Bu durumda o kişinin eli tutulup ateşe sokmaya zorlanır. Eğer ateş ve soğuk aynı anlamda ise onun elinin yanmaması gerekir. Dahası, zıtlar bir arada bulunuyorsa *acı çekme* ve *acı çekmeme* de aynı anlama geldiğinden bu kişinin acı çekmiyor olması da olasıdır. Benzer bir akıl yürütme yeme ve içme gibi konulara da uyarlanabilir (İbn Sînâ, 2004, 1/51). Bu durum, bize çalışmanın başında ifade ettiğimiz gerçeklik ve doğruluk konusunda dışın esas alınmasının nedenini açıklamaktadır.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 1/49. Bu ilkenin yadsınmasının dil felsefesindeki karşılığı "tek bir doğru isimlendirmenin olmadığı, her şeye her ismin verilebileceğidir.". Bu durumun yaratacağı kaos konusunda bk. Plato, "Cratylus", 324-325, (385d-e). Aristoteles'in de benzer durumda dil felsefesinden yola çıkmayı tavsiye ettiği ifadeler için bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1012b 10.

Nesnel gerçeklik dikkate alınmadan salt zihni bir tecvizle hareket edildiğinde zihin ve varolan arasında doğacak olan uçurum, inatçı bir kişinin söz ve eylemleri arasındaki uçurum üzerinden açıklanmaktadır. Bu durum, dışsal gerçekliğin kavramsal gerçekliği temellendirdiği ve zihnin dış karşısında bir enstrümana dönüştüğünü bir kez daha vurgulamaktadır.

Aristoteles de *Metafizik* eserinin dördüncü kitabında, çelişmezlik ilkesine karşı çıkanlarla mücadele etmektedir. O da tartışmayı kavramsal düzeyden eylemsel alana aktarır. Ancak onun tavsiyeleri daha hafif uygulamaları içermektedir. O, bu şekilde düşünen kişilere niçin Megara'ya gitmeyi düşünmekle yetinmeyip fiili olarak oraya gittiklerini sorar. Yine bu kişilere yürüyüş yaparken önlerine bir kuyu ya da uçurum çıktığında niçin yollarına devam etmedikleri sorulur. Bu durum, itiraz eden kişinin iyi ve kötü arasında bir ayırım yaptığını göstermektedir. Çünkü uçuruma düşmek kötü, düşmemekse iyidir. Benzer bir akıl yürütmeyi Aristoteles tatlar, su içme vs. örneklerle de uyarlar (Aristotle, 1896, 1008b 10-20; İbn Rüşd, 2016, 1/641-43). Aristoteles, benzer durumda yukarıdaki şekilde tepki verirken İbn Sînâ'nın tepkisinin dozu -yukarıda değindiğimiz- kelâmcıların verdiği tepkiyi hatırlatmaktadır (Bağdadi, 1928, 7; İcî, 2005, 20-21; Mâtürîdî, 2005, 10; Nesefti, t.y., 1/23).

Sonuç

Sofistlerin iddiası, şeylerin zihinden bağımsız olarak kendinde bir öze sahip olduğunu yadsıyıp, varlığı her bireyin kendine özgü duyu algısına indirgemektedir. Bu, gerçeğin, doğrunun ve hakikat iddiasındaki her türlü felsefi ve ilmi sistemin inkârı anlamına gelmektedir.

Platon, Aristoteles ve İbn Sînâ gibi filozofların ve Müslüman kelâmcıların görüşleri varolanların kendinde özleri olduğu kabulünden yola çıkmaktadır. Platon'un *Kratylos* diyalogu bu iddiayı, adların nesnelere ne kadar iyi taklit etseler de addan hareketle nesneye ulaşamayacağını, şeylerin gerçek bilgisine ancak şeyin bizzat kendisinden yola çıkılarak ulaşabileceğini söylerken; Aristoteles ve İbn Sînâ'nın da bunu kabul ettikleri ve sofistlerin iddialarını çürütürken, aslında hem felsefeye hem de üzerine metafiziklerini inşa edecekleri zemine yönelik bir hazırlık yapmayı amaçladıkları söylenebilir.

Sofistlerin iddiaları en genel ve temel olan ilkeleri hedef aldığından dolayı bunların iddialarının incelenerek bunlara cevap verilmesi en genel konuları ele alarak inceleyen metafizikçi filozofun görevidir. Sofistler bir düşünce etrafında bir araya gelen bir grup olmamakla birlikte, yer yer benzer tavırlar sergiledikleri görülmektedir. İbn Sînâ bu tavırları takip ederek onlarla farklı yöntemlerle mücadele etmekte ve bunu önermektedir.

Dış karşısında zihin etkin değil, edilgen bir konumdadır. Zihin, dışın bir parçasıdır ve bu itibarla dışla arasında bir mutabakat vardır. Bu uyum neticesinde o, dışı bilebilmektedir. Bu da varolanın kendini zihne dayatarak onu kendini ifşa alanı haline getirmesi şeklinde olmaktadır. Bundan dolayı da mantığın ya da zihnin ilkeleri olarak ifade ettiğimiz prensipler sadece zihnin değil aynı zamanda ve de öncelikle varlığın ilkeleridir. Çünkü varlık gerçektir ve kendini zihni bir araç olarak kullanmak suretiyle ifşa etmektedir. Zihin kendi bilfiilliğini dışla kurduğu temas sayesinde kazanmaktadır. Bundan dolayı da dışın inkârı zihnin kendi bilfiilliğini inkârdır.

Hem en genel ve en temel bir gerçeklik hem de en genel bir kavram olarak varlık kendini her düzlemde o düzlemin sahip olduğu imkânlar nispetinde gerçekleştirilmektedir. Dışta tahakkuk edenle zihinde tahakkuk eden aynı şey olmasına karşın bu gerçekleşme ortamlarının yani, mahallin mahiyet yönünden farklılığı aralarındaki farklılaşmanın temeli olmaktadır. Varlık, zihin de dâhil olmak üzere her şeyi araçsallaştırarak kendini her mümkün ortamda ifşa etmektedir.

Kaynakça

- Aristotle. *The Metaphysics of Aristotle*. çev. John Henry Mc Mahon. London: George Bell and Sons, 1896.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Az, Mehmet Ata. *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Bağdadi, Ebû Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlähiyat Fakültesi, 1928.
- Cürcânî, Seyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Elfâzi'l-musta'meleti fi'l-mantık*. ed. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 2002.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Risâletü fi'l-'Akl*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1983.
- Fazlur Rahman. "İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet". çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Der. ve Çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım, 93-112. Ankara: Ankara Okulu, 2. Basım, 2020.
- Guthrie, William Keith Chambers. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- İbn Hazm, ez-Zâhirî. *el-Faslu fi'l-mileli ve'l-e'hvâi' ve'n-nihal*. ed. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahmân U'meyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2. Basım, 1996.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera, 2016.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik, I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik, II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Sofistik Deliller*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-Mebde'ü ve'l-me'âd*. Tahran: Müesses-e-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.
- İcî, Adudiddîn. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 3. Basım, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Ankara: 2004, ts.
- Plato. "Cratylus". çev. Benjamin Jowett. *The Dialogues of Plato*. 1/233-371. <https://oll.libertyfund.org/title/jowett-the-dialogues-of-plato-vol-1>: The Online Library of Liberty, 2011.
- Plato. "Theaetetus". çev. Benjamin Jowett. *The Dialogues of Plato*. London: Oxford University Press, 3. Basım, 1892.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnani ve Mektebetü'l-Medrese, 1982.
- Störig, Hans Joachim. *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say, 2. Basım, 2013.
- Tehanevi, Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefî. *Keşşafu istilâhati'l-fünun ve'l-ulum*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Weber, Alfred. *History of Philosophy*. çev. Frank Thilly. New York: Charles Scribner's Son, 1897.
- Zeller, Edward. *A History of Greek Philosophy*. çev. S. F. Alleyne. London: Longmans, Green, And Co., 1881.
- Zeller, Edward. *Outlines of The History of Greek Philosophy*. çev. Sarah Frances Alleyne - Evelyn Abbott. London: Longmans, Green, And Co., 1886.

