

Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi

Hasan AKKANAT*

Abstract

Analysis and Critique of Marmura's Thoughts on the Problem of God's Knowledge of Particulars. Marmura criticizes Alfarab and Avicenna in "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars" and "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna" that he examined God's knowledge of particulars as a problem of Islamic philosophy. Those critiques of his are generally on two points: Marmura's first important critique is that in Avicenna's theory, God knows only the celestial intellects individually and conceptually which are each the only member of its species. He also knows the corruptible or transient particulars by attributing it to the only member of its species. The description of the second particular can be acquired conceptually by the first. His second important critique is that God in Avicenna's philosophy knows particulars with some universal qualities. The universal qualities can't specify the particular because it is one among the others that share these same qualities. So God apprehends those qualities belonging to one individual only without knowing them below

Marmura, İslam felsefesinin bir problemi olarak Tanrı'nın tikelleri bilmesi konusunu incelediği *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars* ile *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*'da Farabi ve İbn Sina'ya yönelik kimi eleştirilerde bulunmaktadır. Onun bu eleştirileri, temel olarak, iki noktadadır: Marmura'nın birinci önemli eleştirisi şudur: İbn Sina düşüncesinde Tanrı, sadece her birisi kendi türünün tek üyesi olan göksel akılları tekil olarak ve akılsal olarak bilir. O, oluş ve bozuluşa uğrayan tekili de bilir ancak onu türünün tek üyesi olan tekile nispetle bilir. İkinci tekilin tanımı, akılsal

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

olarak, ancak birinciyle elde edilebilir. Onun ikinci önemli eleştirisi de şudur: İbn Sina felsefesindeki Tanrı, tikelleri bir takım tümel niteliklerle bilir. Bu tümel nitelikler bir tekili belirleyemez; çünkü sözkonusu tekil, aynı nitelikleri paylaşan diğerleri içinden biridir. Bu nedenle o, 'türünün tek üyesi olan tikel' ile 'türünün kendisinde ortaya çıktığı tikel' arasındaki kavramsal farklılığı yanlış çeviriden dolayı anlayamadığı gibi, saf bir kavram olarak tür ile her bir tekili kuran mahiyet arasındaki onto-epistemolojik farkı da anlayamamıştır. İşte bunlar, onun Farabi ve İbn Sina'yı yanlış anlamasındaki en önemli etkenlerdir.

1- GİRİŞ

Genel olarak 9. yüzyıldan başlayarak 13. yüzyıla kadar süren klasik dönem İslam felsefesinde bilginin mahiyeti, kazanımı ve gayesine yönelik sayısız tartışmanın olduğunu biliyoruz. Sözkonusu tartışmaları, 'imana rağmen' ve hatta iman karşıtı salt entelektüalizmin gerçekleşme alanları olarak ele alırsak, kuşkusuz iman-akıl ya da din-bilim çözümlemelerini birer antinomiler kümesine çevirmiş oluruz. Böyle bir çatışkının varolduğu düşünülüyorsa, bize göre bu, günümüzde olduğu gibi geçmişte de iman ya da hikmetin baskın paradigmaya bağlı bireysel betiminden ve ona yüklediği işlevinden kaynaklanmaktadır. 10. ve 11. yüzyıllar, İslam felsefesi kadar İslam kelimasında da bilgi ve iman problemi üzerinde sayısız tartışmaların gerçekleştiği dönemlerdir. Özellikle Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö.941), Ebu Mansur el-Mâturidî (ö.944) ve İbn Hazm (ö.1064), imanı, sözel bir denklemde, 'bilginin kalp ve dil ile onanması' olarak düşünmüşlerdir. Bir başka ifadeyle iman, gerek aşkın varlıkların bilgisinin gerekse insan benliğini kuracak bilgi önermelerinin epistemik-psişik onanmasının terimlerle ifadesidir. Bir bütün olarak iman mahiyeti bu şekilde ortaya konmasına karşın, bir ileri aşamadaki sorun, imanı oluşturan kavramların, özellikle de bilginin içeriğinde ortaya çıkar. İlk iki düşünür, bilgiye sadece dinsel metinleri ya da söylemleri değil, aynı zamanda duyulur evrenden elde edilecek kesin akli çıkarımları dahil ederek¹, bilgiden sadece dinsel metinleri anlayan üçüncü düşünürden² ayrılırlar.

Birinci anlayışa göre bilgi, bilgi olma bakımından tek; ancak elde edilmesi bakımından farklıdır ve her ikisi de iman mahiyetini oluşturur.

1 Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *Risale fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Maccarty, Beyrut 1953, s. 87-88, 89-97; Ebu Mansur el-Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, (Tah: F. Huleyf, haz: B. Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ank. 2005, s. 5, 287, 608, 611-613; Ayr. bkz: Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İst. 2003, s. 295.

2 İbn Hazm, "*Risale'tu'l-Beyan an Hakikatü'l-İman*", Resâil-u İbn Hazm el-Endülüsi (I-IV) içerisinde, Beyrut 1981, c. III, s. 193, 195.

İşte bu tür bilgide din-bilim ya da akıl-vahiy çerçevesinde ortaya çıkacak her hangi bir tartışma, büyük oranda yöntem tartışması olarak gerçekleşir. Çünkü inanan, bilebilen-bilgi üretebilen bir varlıktır ve sırf böyle olması bakımından, imanını güçlendirecek ya da artıracak bilgileri, Tanrı sözü olarak kabul ettiği metinlerden doğrudan, Tanrı'nın kendi sıfatlarını açtığı varlık evreninden de akılsal çıkarımlarla dolaylı olarak öğrenebilir. İkisi arasındaki bilgi ya tamamen örtüşebilir ya da örtüşme ilke bazında kalabilir; yani dinsel metinde olan varlık evreninde, varlık evreninde olan dinsel metinde bulunmayabilir. Bununla birlikte bireysel algı farklılıklarını görmezden gelirse, birinci tür bilgi (dinsel metinler) salt epistemik, ikinci tür bilgi (pozitif bilimler) ise tecrübîdir.

Oysa yukarıda geçen ikinci anlayış, dinsel metinlerin dışındaki bilgiyi öteleyerek, *imana rağmen* görerek ortaya çıktığı için, iman ve akılsal çıkarımları karşı karşıya getirebilir ve din-bilim, akıl-vahiy tartışmalarına yöntem bakımından değil, esastan neden olabilir.

Farabi (ö.950) ve İbn Sina (ö.1037) felsefeleri, ilk anlayışın tartışıldığı dönemde ortaya çıkmıştır. Bu iki düşünür de imanda onanacak bilgiyi sadece dinsel metinler (*kitap*) olarak görmeyip, buna 'Tanrı'yı tanıma' (*ma'rifetullah*) gayesinin gerçekleşeceğini düşündükleri fizik, matematik, siyaset, ahlak ve metafizik gibi, dönemin pozitif bilimlerini (*hikmet*) de ilave etmişlerdir. Tanrı'nın kendisini açtığı evrende, yine evrene bakarak Tanrı'yı tanıma imkanını fiile çıkaran pozitif bilimleri birer bilim, yani hikmet yapan ve bu sayede de iman keskin iman yapan 'burhan'ın işlevi de kutsallaşarak farz-ı kifâye derecesine çıkmıştır. Buradaki gayemiz burhanın kesin bilgiyi sağlayıp sağlamadığını tartışmak değil, dönemin paradigmasında kesin bilgiyi verdiği düşünülen formülasyonun yetkin imana ve dolayısıyla yetkin insana koşul olarak girmesine dikkat çekmektir. Nitekim günümüz paradigmasında da farklı bilgi tanımı ve kazanım yolları vardır. Bir inanan, geçmiş algılama tarzlarını öteleyerek, dinsel metinleri ya da evreni bu paradigmadan algılayıp, bilgiye dönüştürüp, imana ters düşmediğini düşündüğü söylemler veya uygulamalar geliştirebilir. Peki ama mevcut paradigmanın, onun algılayış formlarının ve formlarda kazanılan metinsel ve tecrübî imanın doğruluk/geçerlik garantisi nedir? Nasıl ki filozofların imana dahil ettiği Ortaçağ pozitif bilimleri, günümüze göre bir teoriler yığını ise, yegane gerçek olarak görülen mevcut paradigmanın da ileride bu yığına dahil olmayacağını garanti edebilir miyiz? Eğer öyleyse, bir inananın her türlü algılamadan bağımsız olarak evreni bilme olanağı var mıdır? Ya da o, baş döndürücü gelişim ve değişimlerin yönlendirdiği farklı paradigma ve bilgi anlayışlarıyla gelecekte hiç kuşkusuz

kendisini eleştirecek olan torunlarının varlığından endişe duyarak agnostik bir tavır mı almalıdır? Diğer taraftan inanan, sadece dinsel metinlerden elde ettiğini düşündüğü bir imanı da benimseyebilir. Ama yukarıdaki imanın değil de kendi imanının salt iman olduğunu nasıl garanti edecektir? Yine bu iki imandan birisini eleştiren üçüncü şahsın imanının salt iman olduğunu kim garanti edebilir? Değil mi ki onun imanı da çeşitli tümel ve tekil perspektiflerin bir bileşkesidir?

İşte Farabi ve İbn Sina, Çinliler, Hintliler ve Mısırlılardan Yunanlılara geçen dönemin bilim paradigmasından, ki bu bilimler teorik ve pratik bilimlerdir, evreni ve onun yaratıcısını tanıma çabaları, temel gaye olan 'yetkin insan'ın imanı gereğidir. Farabi bilimleri akli ve kısmen dini olarak ayırmasına karşın, İbn Sina pratik bilimlerdeki ahlak, ev yönetimi ve devlet yönetimine inancının temel ilkelerini; teorik bilimlerdeki *Metafizik*'e yaratıcı, *Fizik*'e de yaratılanı tanımanın ölçülerini yerleştirmeye çalışmıştır. Oldukça özgün ve son derece kararlı olan bu 'tek'çi proje, Tanrı temaşasına hak kazanacak 'yetkin insan'ın yetkin imanını oluşturur. Öyle görünüyor ki, hem Farabi ve İbn Sina'nın hikmet geleneği oluşturma gayretleri hem de Gazali'nin bu gayretlerdeki kimi noktaları eleştirmesi imanlarının gereğidir. Gerek paradigmanın dayattığı algılama tarzından gerekse filozofların bireysel tercihlerinden kaynaklansın bir takım sorunların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ancak bu sorunlar yine salt bilgi düzleminde tartışılmalıdır.

İşte bu suretteki en dikkate değer örneklerden birisi de Marmura'nın epistemolojik düzlemdeki eleştirileridir. Nitekim onun, Tanrısal bilgi ve biliş üzerine İslam filozoflarına yönelik eleştirileri ele alınırken görülecektir ki, derin bir araştırmanın ürünüdür ve son derece güçlü çıkarımlarla örülüdür. Bunların sonuçlarına karşı ileri sürülebilecek herhangi bir karşı sav, çıkarımlar mantığı açısından, zorunlu olarak çelişki anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, bütün karakterini illiyet prensibinden alan çıkarımlar mantığı, orta terimle illetlenen öncüllerden zorunlu bir malülün, yani sonucun çıkması ilkesine dayandığından, özellikle illiyet karşıtı agnostik bir tavır takınmadığımız sürece, Marmura'nın çıkarımlarının, öncüllerden elde edilen zorunlu bilgiler olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla onun Farabi ve İbn Sina söylemlerinden düzenlediği öncüllerden sonuca yansıyan çıkarımlarını reddetme olanağımız yoktur. Ne var ki burada bir istisna vardır ve o da öncüllerde Farabi ve İbn Sina söylemleri olarak saptanan ifadelerin doğruluk ve tutarlık açısından tekabüliyet değeridir. Bilindiği gibi, Aristoteles mantığında tümdengelim güçlü çıkarımlar sunsa da onun ileri derecede şekilci olmasından kaynaklanan gizli

bir zayıflığı vardır. Bu zayıflık kimileyin çıkarımcının düştüğü bir tuzak, kimileyin de çıkarımı lehinde kullanacağı bilinçli bir aldatmaca ile kendisini gösterir. Peki ama bir çıkarımı o denli öznelletiren bu zayıflık nedir?

Bir çıkarımda sonucun kendisi zorunlu olmakla birlikte, onun doğruluğu, düzenlenen öncüllerin doğruluğuna bağlıdır. Öncüllerdeki bilgiler, dış dünyadaki varlıklarına mutabık olup olmamaları bakımından sonucun doğruluk ve yanlışlık değerine doğrudan etki eder. Öncüllerdeki bilgiler, dış dünyadaki varlıklarına tekabül ediyorsa ya da kendiliklerinden doğru iseler, sonuç, değer bakımından, doğru; tekabül etmiyorsa yanlıştır. Ancak her iki durumda da sonuç, öncüllerden zorunlu olarak çıkmıştır ve o öncüller çerçevesinde doğru olmuştur. İşte, Marmura tarafından düzenlenen öncüllerden çıkan sonucu, çıkarımlar mantığı açısından kabul etmemiz zorunlu iken, düzenlenen öncüllerin doğruluğunu kabul etme zorunluluğumuz yoktur. Çünkü onun düzenlediği kıyasın sonucu, kurguladığı öncüllere göre doğrudur. Bunun içindir ki, Marmura'nın akilyürütmelerindeki sonuçların zorunlu olduğunu, onların aksinin akıl ilkelerini ihlal anlamına geldiğini kabul etmek gerektiğini söylediğimizde, bu söylemimiz, o çıkarımlarda kullanılan öncüllerinin bilgi değerlerinin tartışılmaz olduğu anlamına gelmemelidir. Kaldı ki o, kıyasın öncüllerine, Farabi ve İbn Sina metinlerine tam olarak tekabül eden ya da konusuna uygun söylemleri değil, kendi perspektifinden anladığı yorumları ya da konu bağlamında birbirinden uzak iki öncülü yerleştirmiş ve sonuç önermesinde çıkan bilginin doğruluğunu zorunlu olarak kabul etmemizi istemiştir.³ Oysa öncüllerdeki söylemler Farabi ve İbn Sina metinlerine tam olarak tekabül etmediğinden, sonuç, doğruluk değeri açısından zorunlu yanlışlar vermektedir. Burada bize düşen görev, Peripatetik fikirleri dogmalastırarak kesinlikle bir apoloji yapmak değil, doğru eleştirmenin yalnızca doğru anlamadan geçtiğini düşündüğümüzden, sözkonusu öncülleri temel kaynaklardan alınan söylemlerle yeniden düzenlemek olacaktır.

Öte yandan Marmura, eleştiri yöntemi ve pratiği açısından, kesinlikle Thomas Aquinas'ı okumuş olmalıdır. Onun eleştirilerinin temelini oluşturan tekilleşme ve belirlenim sorunu, Thomas'ın *Summa Contra Gentiles*, *Summa Theologica* ve *De Unitate Intellectus* adlı eserlerinde, İbn Rüşd'

3 Örneğin, "Bütün ağaçlar ölümlüdür, bütün kaşıklar ağaçtır, o halde bütün kaşıklar ölümlüdür" önermesinin sonucunu, sırf kıyasın sonucu olması bakımından, reddetme olanağımız yoktur. Ama sonuç yanlıştır. Demek ki sorun öncüllerde olmalıdır. Birinci öncül doğru iken, ikinci öncül, bağlamından koparılmış bir anlamla kıyasa dahil edilmiştir. Marmura'nın konu hakkındaki akıl yürütmelerinin pek çoğunda bu tür sorunlar bulunmaktadır. Kaşık, ağaç tümeline değil, ağaçlık sureti kalkmış ahşaba dahildir. Oysa ağaç, kıyasın orta terimi olarak kaşığı ölümlü yapan bir illet idi. O ortadan kalkınca kaşığın ölümlü olması da ortadan kalkacaktır.

ün *Şerhu'l-Kebîr*'de çözümlediği tümel heyûlâni akla karşı ileri sürdüğü rasyonel ruhun tekilliği argümanlarıyla büyük benzerlikler göstermektedir. Sadece argümanlar açısından değil, İbn Rüşd'ün *Şerhu'l-Kebîr*'de kurguladığı heyûlâni aklın epistemik birliğini⁴ Thomas'ın ontolojik bütünlüğe, somut birlikteliğe, akılların birliğine, çevirme girişiminde⁵ denediği parçacı yaklaşımla⁶ da benzerliği vardır. Gerçi problemin temel dinamikleri, Marmura'nın ortaya çıkardığı bir olgu değildir. Çağdaş Aristoteles otoritelerinin *Metafizik* üzerinden yaptıkları tekilleşme çözümlemeleri, Thomas, Siger, Scotus ve Giles'in içinde buldukları Latin İbn Rüşdçülüğüne kadar uzanır.⁷ Yine de sorun daha tümel perspektife dayalıdır ve o, incelememizin genelini oluşturacaktır.

Çözümlememizi Marmura'nın konu hakkındaki kapsamlı makalesi olan *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*⁸ isimli çalışması üzerinden sürdüreceğiz. Bu çalışma birbiriyle oldukça bağlantılı konuların oluşturduğu bir sıradüzeninde ilerlediğinden ve asıl önemlisi Marmura'nın bilinçli ya da bilinçsiz gözden kaçırdığı veya eklediği kimi önemsiz gibi görünen noktalar yekünde büyük sorunlara neden olduğundan, o noktaları yeterince açmak amacıyla sözkonusu çalışmanın İngilizce aslına yakın geniş bir çözümlemesini vereceğiz. Çözümlememizde ayrıca Farabi ve İbn Sina'yı incelediği *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*⁹ adlı sonraki çalışmasına da

4 İbn Rüşd, *Averroes's Great Commentary on the Third Book of Aristotle's De Anima*, trans. and intr. by James C Doig, p. 7, 21, 22, 26; <http://a-clayton.edu/ahall/philosophy/Averroes's-20Great%20Commentary%20on%20the%20Third%20Book%20of%20Aristotle's%20De%20Anima.pdf>.

5 Bkz: Süleyman Dönmez, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Aklın Ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009.

6 Parçacı yaklaşımdan anladığım, bağlamından koparılarak alınan sözcük veya cümlelerin aynı gibi görünen ama gerçekte birbiriyle ilgisi olmayan başka sözcük veya cümlelerle aynı argümanda kullanılmasıdır.

7 Brian Francis Conolly "Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Roma on How This Man Understands?" Vivarium/Brill 2007, vol. 45, p. 69-70; É. Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, çev: A. Meral, İst. 2007, s. 529; Buna ilave olarak Ahmet Arslan, çevirisini yaptığı *Metafizik*'in 1034a 7. satırındaki tekilleşme problemi üzerine uzunca bir dip not vererek çağdaş Aristoteles otoritelerinin konu hakkındaki görüşlerini karşılaştırmaktadır. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, çev: A. Arslan, İst. 1996, s. 337.

8 Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society*, (Jul. - Sep., 1962) vol. 82, p. 299-312; Sonraki referanslarda bu çalışmanın adını "SAA" olarak kısaltıyorum.

9 Michael E. Marmura, "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives* içinde, ed. by Tamar Rudavsky, (Dordrecht: D. Reidel, 1985); Bu çalışmanın adını da "DOF" olarak kısaltıyorum.

atıfta bulunacağız.¹⁰ Ardından, Marmura'nın çıkarımlarında sürekli tekrarladığı yanlış anlamaları birer konu başlığında ele alacağız.

2. 'SOME ASPECTS of AVICENNA'S THEORY'NİN TEMEL ANTİTEZLERİ

2.1. Tanrı'nın Tümel Bilgisi

Marmura, ilkin, Tanrısal bilginin karakterize edildiği İbn Sinacı söylemi çözümlene gereği duyar. Bu söylem, *Şifa*'nın *Metafizik Kitabı*'nın altıncı faslının sekizinci makalesinde, ardı ardına gelen iki ayrı ifadede kendini bulur. Birincisi, zorunlu varlığın her şeyi "tümel tarzda" akletmesi; ikincisi de yine zorunlu varlığın, tikel şeyleri "tümel olmaları yönünden"¹¹ idrak etmesidir. Marmura'ya göre 'tümel tarzda' ifadesi, sadece Tanrı'nın bilmesini değil, Tanrısal bilginin tabiatını da karakterize etmektedir. Tanrı saf akıl olduğundan Tanrısal bilgi de akılsaldır. Ama Tanrı'nın biliş işlemi, bir başka akıllı varlık olan insanın bilme işlemiyle ters orantılıdır. Bu nedenle Tanrı'nın tümel bilgisi hakkında konuştuğumuzda, tümelin metafiziksel ile epistemolojik anlamını birbirinden ayırmamız gerekmektedir. İşte bu ayrımın kontekst bağlamı dikkatli okuması, Marmura açısından, tümel teriminin işaret ettiği üç şeyi, (I) Tanrı'nın bilgisinin tabiatını, (II) Tanrı'nın bilme tarzını ve (III) Tanrı tarafından bilinen objeyi belirleyecektir.¹²

I- *Tanrı Bilgisinin Tabiatı*: Marmura, İbn Sina'ya göre, Tanrı bilgisinin bir özelliği olarak tümelin birkaç anlama geldiğini söyler.

a- Bilgi, zaten tanım bakımından akılsal olduğundan Tanrısal bilgi de akılsal olma anlamında tümeldir. Yalnız insanın bilgi elde ederken kullandığı duyu ve imgelem, sırf akıl olan Tanrı için sözkonusu olamaz.¹³ Çünkü Tanrı'nın, o güçleri barındıracağı bir nefsi yoktur. Kaldı ki duyuşsal idrak, değişimin idrakidir; oysa Tanrısal bilgi, zamanın dışında kaldığı için değişmezdir. Bilginin zaman dışında olması, aslında, Tanrı sözkonusu-

10 Konu hakkında daha geniş inceleme için bkz: Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105/1, (2005), pp. 273–94; Rahim Acar, 'Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars', in McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna/Brill*, Boston 2005, pp. 142–56; Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge of Particulars*, *Journal of Islamic Studies*, 17/2 (2006), pp. 177-199; Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Preennial Counter? El-Ghazali and Ibn Rushd on God's Knowledge*, (Basılmamış doktora tezi, University of Chicago,) Chicago 2004.

11 İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, met. ve çev. E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2005, s. 105; İbn Sina'nın Arapça metni ve çevirisi birlikte basılan bu gibi eserlerin sadece Arapça metninden faydalandım, çeviriler şahsıma aittir.

12 SAA., p. 300; DOF., p. 88.

13 İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy vd., İst. 2005, s. 109.

su olduğunda tümelin başka bir anlamını oluşturur. Tanrı'nın değişmez olduğu ve ezeli bilgisi, tikel ve zamansal bir olay olan güneş tutulmasında daha iyi anlaşılır. İbn Sina burada tikel bir tutulmanın duyusal tecrübesi ile ona ait kimi niteliklerin kavrandığı akılsal bilgi arasını ayırır. Bilgi, özü gereği tümel olmakla birlikte tutulma, belirli bir olayın bilgisidir. Metafizik'te bu ayrımı kesin çizgilerle ortaya koymuştur:

“Birisini bunu ‘tikeli tümel açıdan bilmek’ diye isimlendirmeyi reddederse onunla tartışılmaz. Çünkü bizim buradaki amacımız başka bir şeydir; yani tikellerin bilende bir değişikliğe yol açmaksızın nasıl bilindiği ve idrak edildiğini ortaya koymaktır.”¹⁴

b- Tanrısal bilgi, ‘bir’ olması anlamında da tümeldir. İbn Sina’ya göre O’nun basit olan zatı, bilgisiyle özdeştir. Tanrısal bilgi, zatî bilgidir; zatî bilgi de Tanrı’da çokluk oluşturmaz.¹⁵ Ama yine de bilinen şeylerin çok olması, Tanrısal bilgisinin çokluğunu gerektirmelidir. İşte burası, Marmura’ya göre, İbn Sinacı teorisinin hücumu açık olan en zayıf yönüdür. Örneğin Tusi gibi kimi öğrencileri, bundan dolayı teorisinin yeniden yorumlanması gerektiğini dile getirmişlerdir.¹⁶ Sudür, o zatî bilginin sonucudur. Zatını, diğer varlıkların sebebi olarak bilince şeyler ondan taşar. Çünkü sebebin bilgisi, ortaya çıkacak etkilerin tek tek bilgisini de bilmeyi içerir. Buna bağlı olarak yaratma da ikincil olarak bilinir. Yaratmayla meydana gelen şeyler çok olsa da, onlar Tanrı bilgisinde çokluk oluşturmaz.¹⁷

Marmura’ya göre İbn Sina, Tanrı tarafından bilinen varlıklarda iki tür çokluğun olduğunu kabul eder. İlki, bilginin değişmez objelerinin cins ve tür çokluğu; ikincisi ise varlıkların zamansal süreçteki çokluğudur. O, birinciye dikey, ikinciye de yatay düzen olarak işaret eder. Tanrı'nın zamansal olayları bir tek bilgiyle bildiğini söylemek, Tanrı'nın onlar hakkındaki bilgisinin değişmez ve ezeli olduğunu söylemekle kısmen aynı şeydir. İbn Sina, Tanrısal bilginin, zamanda gerçekleşen bilgi objelerine bağlı kavramlar dizesi olmadığını da söyler. Marmura, ‘tümel tarzda’ ifadesindeki ‘tümel’ teriminin, kesinlikle, -zamansal bir dizgede ortaya çıkan kavramlara işaret eden- ‘çok’un (many) antinomisi olduğunu düşü-

14 SAA., p. 301; Metnin Arapça’dan çevirisi şu şekildedir: “Eğer birisi, bunu ‘tikeli tümel yünden bilmek’ diye adlandırmayı reddederse, onunla tartışılmaz. Çünkü şu an amacımız başkadır. Bu ise tikellerin, [1] beraberinde bilenin de başkalaştığı bir bilgi ve idrakte nasıl biliniyor idrak edildiği ve [2] beraberinde bilenin de başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakte nasıl biliniyor idrak edildiğidir.” (Şifa: Metafizik II, s. 106)

15 DOF., p. 87.

16 SAA., p. 301.

17 SAA., p. 302.

nür. O, İbn Sina'nın, Tanrı'nın çokluk hakkındaki bilgisinin nasıl olur da zatta çokluk içermediği görüşünün mantığını anlamak üzere, ikinci konu olan 'Tanrı'nın tümel bilme tarzı'nı ele alır. Yalnız konuya geçmezden önce iki ön kabul sunar: Birincisi, dış dünyadaki çokluğun Tanrısal bilginin objeleri olduğu; ikincisi, Tanrı'nın, onları dolaylı olarak bildiğidir.¹⁸

II- Tanrı'nın Bilme Tarzı: Marmura, tümelin Tanrısal bilişteki rolünden hareketle, tartışmayı bilgi varlık eksenindeki nedenselliğe getirir. Tanrı bilişinin temel bir tarzı olarak tümel, bilmenin akılsal işlemine işaret eder. Daha önce belirtildiği gibi insan bilgisi, algılardan gelen imgeleri faal aklın akılsal suretlere dönüştürmesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ayan, insan bilgisinin nedenidir. İnsan, kavramı kazanır ve o kavramlarla bilir. Oysa Tanrı kavramları kazanmaz, zatıyla objeyi bilir ve bildiği şey sırf bilmesi nedeniyle varolur. O, tümel tarzda bildiğinde, bildiği bilgi objelerinin varlık sebebi olur.¹⁹ O, sebebi bilince, sebebin meydana getireceği bütün etkileri de tek tek bilir. Bu konudaki İbn Sinacı söylem açıktır:

“Tanrı kendi zatını akleder ve böylece kendisinin bütün varlıkların ilkesi olduğunu akleder. Yine O, kendisinden sadır olan varlıkların ilkelere ve [ilkelerden] meydana gelen şeyleri akleder. Buna göre Tanrı tarafından bir şekilde zorunlu olmayan hiçbir varlık yoktur –ki bunu açıkladık. Sebeplerin çarpışması, tikel şeylerin varolmasıyla sonuçlanır. Bundan dolayı İlk, o sebepleri ve onların tekabül ettiği etkileri bilir. Böylelikle O, zorunlu olarak, onların yol açtığı şeyleri, onların etkileri arasındaki zamansal bağıntıları ve onların yinelenişlerini bilir.”²⁰

Bütün varolanların ilk sebebi olunca Tanrı, hem bütün sebepleri hem de onların doğuracağı bütün etkileri bilmelidir. Ama böyle bir şey, Marmura'ya göre, Tanrısal zattaki çokluk sorununu devam ettirecektir. Çünkü onun bilgisi, varlık planında, bir dizi akılsal akt anlamına gelir. İşte bu, hem Tanrısal bilginin birliğine zarar verecek hem de aklın kuvveden fiile geçmiş olmasını da gerektirecektir. Marmura, İbn Sina'nın bunu reddettiğini belirtir, çünkü Tanrı ezeli fiildir, dolayısıyla bilgisi de kavramdan kavrama geçişi gerektiren akılsal çıkarımlara dayanmamaktadır. Tanrı her

18 A.y.

19 DOF., p. 90.

20 SAA., p. 302-303; Arapça orijinal metnin çevirisi şu şekildedir: “O, zatını ve kendisinin bütün varolanların ilkesi olduğunu akledince, kendinden [sadır olan] ilk varolanları ve [bu ilk varolanlardan] türeyenleri akleder. Varolan bir şey, bir şekilde O'nun sebebiyle zorunlu olmuştur. Bunu açıklamıştık. Buna göre bu sebeplerin birbirine çarparak [ilerlemesi], kendilerinden tikel şeylerin varolmasına neden olur. Evvel de bu sebepleri ve bu sebeplerin tekabül ettiği şeyleri (mutabakat) bilir. Dolayısıyla O, [sebeplerin] yol açtığı şeyleri, [ortaya çıkan o şeylerin] aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir.” (Şifa: Metafizik II, s. 105)

şeyi bir defada, anda akletmiştir. *Nefs Kitabı*'ndaki pasaj, İbn Sina'nın söylemine açıklık kazandırır:

“Akıl, öncelik ve sonralığı olan şeyleri kavrayınca, onlarla birlikte zorunlu olarak zamanı da idrak eder. Bununla birlikte o, bunu zamanda değil bir ‘an’da kavrar. Kıyas ve tanımlı yaptığında ise bu, zamanda olur. Ancak sonucu ve tanımlanan şeyleri akletmesi bir kerede olur.”²¹

Bu ise, Marmura'ya göre, zamansal ve mantıksal evrenin akıldaki idrakinin bizzat zamansal olmadığı anlamına gelir. Ancak Tanrı'nın varolan şeyleri bilmesinin bir şartı olan ‘zorunlu kılınmış bir düzen’, sonucun öncüllerden çıkması gibi Tanrısal bilgidен sadır olduğunda, zamanda kavranır. Bununla birlikte o sonuçlar çokluk demektir. Marmura, dış dünyadaki olgu ve olayların çokluğunu, Tanrı'nın onları dedüktif tarzda bilmesiyle açıklanamayacağını, aksi takdirde Tanrısal bilgide kuvve anlamların bulunduğunu kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Çünkü çıkarımlar mantığında sonuç, öncüllerde bilkuvve bulunmakta, ancak öncüllerin anlamı zihinde ortaya çıkar çıkmaz sonuç bilfiil belirlemektedir. Zaten İbn Sina da kavramdan kavrama geçen çıkarımlar mantığını Tanrısal bilgi için olanaksız görmektedir. Ama Tanrı için mademki böyle bir bilme tarzı yoktur, o halde zamansal-ontolojik bir dizge nasıl olur da bir defada, anda, sezgisel olarak bilinebilir?²²

III- *Tanrı'nın Bildiği Obje*: Marmura, bu üçüncü konu ile oluş ve bozulmuş dünyasındaki tikellere kaynaklık eden ‘tümel’ kavramına gelir. İbn Sina düşüncesinde, tikellere ait farklı türler vardır. Buna karşın tekilin kendisi, yani “bozuluşa uğrayanlar; kendi soyut tabiatında ve tikelleşmemiş niteliklerinde idrak edildiğinde, bozulabilir olmaları bakımından idrak edilemezler.”²³ Yine Tanrı, “tikelleri tümel olmaları bakımından, yani sıfatlara sahip olmaları bakımından”²⁴ kavriyordu. Bu ifadeler, bozuluşa uğrayan tekilleri, Tanrı'nın tekil olarak bilemeyeceğini gösterir. Çünkü bilgi, şeylerin sadece genel, tümel tabiatlarıdır. Dolayısıyla Tanrı da şeylerin yalnızca genel doğalarını, tümel yönlerini bilir. İşte bu söylem ile metinde bu söylemin yanına konulan “bir atom ağırlığı bile O'nun bilgisi dışında değil-

21 SAA, p. 303; Metnin Arapça'dan çevirisi şöyledir: “Akıl, öncelik ve sonralığı olan şeyleri idrak ettiğinde, onlarla birlikte zorunlu olarak zamanı da akleder. Bu [kavrama] zamanda değil anda olur. Akıl, zamanı bir ‘an’da kavrar. Kıyası ve tanımlı oluşturması ise kesinlikle zamanda meydana gelir. Ancak sonucu ve tanımlanan şeyleri tasavvur etmesi bir kerede olur.” (İbn Sina, *Şifa:Nefs*, tah: G. Anawati ve S. Zayid, 1975, s. 210.)

22 SAA., p. 303.

23 A.y.; Metnin Arapça'dan çevirisi şu şekildedir: “Ayrıca bozuluşa uğrayan şeyler, soyut mahiyetle ve o mahiyete tabi somutlaşmamış (taşahhus) şeylerle akledilirse, onların akledilmesi, bozuluşa uğramaları bakımından değildir.” (*Şifa: Metafizik II*, s. 104.)

24 SAA., p. 303; Krş: *Şifa: Metafizik II*, s. 105.

dir” ayeti arasında gerçek bir çelişki bulunmaktadır. Çünkü ayette belirtilen ve Tanrı'nın bilgisini betimleyen "her şey" ifadesi ile genel anlamların oluşturduğu tümel şeyler birbirinden farklıdır. İbn Sina "her şey" ifadesinin veya onun eşiti bir sözcüğün literal dışı bir kullanım olduğunun tamamen farkındadır. Astroloji karşıtı bir argüman sırasında şöyle der:

“Ancak o [yani astrolog], bütün göksel durumlar hakkında bilgisi [olduğuna] bizi temin edemez. Bunu bize garanti etse ve bu sözünü tutsa bile, yine de bizi ve kendisini bütün zamanlarda meydana gelen her olayı bilebilecek bir konuma getiremez. Buna karşın onun bu olayların [genel] işleyişini ve tabiatını bilmesi anlamında, [o olayların] hepsi (all) onun tarafından bilinir olur.”²⁵

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Tanrı'nın duyuşal idraki yoksa, bu durum O'nun tek tek her tikel hakkındaki bilgisini ortadan kaldırmaz mı? Müslüman kelamcılarının konu hakkında olumlu ya da olumsuz pek çok görüşü bulunmaktadır. İbn Sina'nın sisteminde Tanrı, kendi zatî akılsal bilgisiyile her bir varlığı onu yaratırken bilmektedir. Tikeller, örneğin tutulma, bozuluşa uğradığı ve bu nedenle de geçici olduğu için, ezeli ve sabit bilgiyi değiştirmez. Kısaca değişenin bilgisi, sırf değişenin bilgisi olması bakımından, bilende bizzat bir değişimin olmasını gerektirmez.²⁶ Marmura, konunun temel öncüllerine bir de tikelin akılsal bilinişini içeren epistemolojik kriteri eklemek üzere, ikinci ayrıma geçer.

2.2. Tanrı'nın Tikeller Hakkındaki Bilgisi

I- Tikellerin İki Farklı Türü: Marmura, İbn Sinacı sudür sisteminde, ilkin, göksel âlemdeki tikeller ile oluş ve bozulmuş dünyasındaki tikeller arasında; ikinci olarak da her iki alandaki tikel varlıklarla tikel olaylar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini düşünür. Buna ilave olarak, her iki alandaki tikel varlıklar, cisimsel olan ve cisimsel olmayan şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu ayrımların bir kısmı, kozmogonideki “birden bir çıkar” ilkeli metafizik çerçeveden tikellerin bilgisini içeren epistemolojik çerçeveye geçerken daha bir önem kazanacaktır.²⁷

Bir ve basit olan zorunlu varlığın zatî bilgisinden saf akıl taşar. Çokluk, Tanrı'dan değil, ondan taşan aklın düşünme tarzıyla ortaya çıkar. Bu akıl, Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu akledince kendisinden bir başka akıl, kendisinin başkasıyla zorunlu varlık olduğunu akledince göksel nefis,

25 SAA., p. 304; Krş: Şifa: Metafizik II, s. 186.

26 SAA., p. 304; DOF., p. 89.

27 SAA., p. 305.

kendisinin mümkün olduğunu akledince de göksel cirm taşar. İkinci akıl da aynı tarzda üç varlık meydana getirir. Sıralama onuncu akıl olan faal akla kadar devam eder. Bu sıralamada Satürn'le başlayan göksel cirmelerin taşması, oluş ve bozuluş dünyası olan yeryüzüne dek sürer.²⁸

Bu noktada iki olgu, tikelleri bilme konusunda birincil önemi haizdir: Birincisi, taşma sürecinin epistemik cephesinden baktığımızda, kozmik hiyerarşideki her bir cevher, yani akıl, nefis ve cirm, diğer üçlülerde kendilerine karşılık gelen akıl, nefis ve cirmden farklı türlere aittir. Örneğin Satürn ve Mars, birer göksel küre olmalarına karşın, her birisi kendi tekil varlıklarıyla kendi kendilerinin türlerini oluştururlar.²⁹ İkincisi ise, Ay küresine kadar süregelen üçlemeler, bir açıdan bakıldığında, türü ferdiyle sınırlı tekilerin, bir açıdan bakıldığında da sadece bir tekil üyesi ile sınırlı türlerin, yani tümellerin üçlemesidir. Yeryüzünü sırf kozmik hiyerarşinin bir üyesi olarak değerlendirsek, o da kendi türünün tek üyesidir. Ama içindeki varlıklara baktığımızda durum öyle değildir. Oradaki çokluk, her bir türün tekil hakikatlerince gerçekleşir.³⁰

Marmura, kimi eleştirmenlerin İbn Sina felsefesinde Tanrı'nın tikel olarak, değişmez ve madde dışı olduklarından ötürü sadece ayüstü alemin tikellerini bilebileceğini söylediklerini nakleder. Çünkü o tikeller duyulamayı gerektirmediği için bilende bir değişimi de gerektirmemektedir. Marmura bu söyleme itiraz olarak, Tanrı'nın bu akılları tikel olarak bilmesine karşın, pek tabii olarak, Tanrısal bilginin onlarla sınırlı olmadığını belirtir. Kaldı ki bu akılların tikel olarak bilinmesi için verilen hiçbir izah bağlayıcı değildir. Ayrıca tikelin maddesel olması, onun akılsal idrakine engel olmaz. Tikeli bilme konusunda maddenin idraki ancak maddenin o tekilin tekilleştirici ilkesi olduğunda zorunludur. Eğer tekil, türünün tek üyesi ise bu durumda maddeyi kavramak zorunlu değildir. Marmura, bu söylemin, konusu tikel varlıklar olan akılsal bilgi için temel bir kriter olduğunu düşünür. Dolayısıyla göksel alemdeki akıllar ve nefisler kendi türlerinin tek tekili olduğundan, sözkonusu kriter ikisi için de geçerlidir.³¹

Marmura, belirlenen bu kriterin, İbn Sina'nın tikel olayların akılsal bilgisi için kriter anlamında kullandığı diğer bir kriterle tartışılması gerektiğini, ancak bu sayede bütün teorisinin açıklığa kavuşacağını düşündüğü için 'tikelleri bilme kriteri' başlığında bir başka incelemeye geçer. Böy-

28 DOF., p. 87.

29 SAA., p. 305.

30 SAA., p. 306; DOF., p. 87.

31 SAA., p. 306.

lece sadece Tanrı tarafından bilinen tikel türleri değil, Tanrı'nın tikelleri tekil olarak bildiği de ortaya çıkacaktır.³²

II- *Tekilleri Bilme Kriteri*: Bu kriterler tanım tartışmasında bulunur. Marmura'ya göre İbn Sina'nın argümanı şu şekilde çözümlenebilir: Bozuluşa uğrayan ya da geçici olan tikeller, kendi zatî arazlarından oluşan tekil bir mahiyete sahiptir, dolayısıyla tanımlamaya konu olamazlar. Bunlar bozuluşa uğrayan bir yapıyla var olduklarından sürekli değildir ve dolayısıyla değişkendir. Ama tanım, kesinlikle sürekli olana aittir. Biz, tanımla süreklilik arzeden doğayı, yani türün mahiyetini saptarız, türün kendisinde ortaya çıktığı gelip geçici tekileri değil. Biz önümüzde duran şu belirli tekili tümel arazsal niteliklerle betimlemeye çalışırsak, bu betim onu, o türün altındaki diğer üyelerinden daha belirli kılabilir ama onlardan büsbütün de ayırmaz. Kısaca tümel betimlemeler, bir tekili belirlemek üzere ona ne kadar yüklenirse yüklensin, aynı yükleme diğer üyeler için de geçerli olabileceğinden onu mutlak anlamda belirlemez.³³ İbn Sina burada Sokrates örneğini kullanır. Biz Sokrates'i belirlemek üzere ona 'O, filozoftur' desek, bu betime adı Sokrates olan pek çok kimse iştirak eder. Bu önermeye bir tümel nitelik daha ekler 'O teist filozoftur' desek; yine buna bir tümel daha ekler 'O, haksız yere öldürülmüş teist bir filozoftur' desek aynı betime başka kimselerin girme ihtimali vardır. Yine birkaç tümel nitelik koyup 'O, filan şehirde haksız yere öldürülmüş teist bir filozoftur' desek ya da 'O, filanın oğludur' desek onu bizzat belirleme imkanımız yoktur. Onun ancak kendisiyle sınırlı, ama yine de çokluğa yüklem olabilecek bir betimi vardır. Bu betime ulaşmanın imkanını, İbn Sina, aklın daha önceden tekil olarak bildiği -zaman, durum ve varlık şeklindeki- bir tikele isnat etmek olarak belirler. Ama kendisine isnat edilen tikel, duyulamayla elde edilmişti. Öyleyse burada iki tikelin idrakini ayırmak gerekir. Kendi türünün tek üyesi olan tekil, duyu yardımı olmadan akılla bilinebilir. Eğer bu tikelin bizde daha önceden bilgisi varsa ve biz yeni bileceğimiz tikeli ona isnat ederek idrak edeceksek, o halde yeni tikelin bilgisi de birinciden dolayı, duyuya gerek kalmadan akılsal olarak kavranabilir. Marmura bu noktada, zorunlu olarak, şu sonucun çıktığını düşünür: Bilgisi sırf akılsal olan Tanrı, tikellerin sadece bu türlerini bilebilir.³⁴

Denilmişti ki, kendi türünün tek üyesi olan tikel, ayüstü aleme aittir; ona isnat edilen ve türünün pek çok üyesinden birisi olan tekil de oluş ve bozuluş dünyasına aittir. Birincisi akılsal olarak bilinirken ona isnat edi-

32 A.y.

33 *DOF.*, p. 90.

34 *SAA.*, p. 306-307.

len ikincisi de sırf o sayede akılsal oluyordu. Birinciye nispet edilen ikinci tümel, madem ki onun sayesinde akılsal oluyor, o halde aynı nispetle ayüstü aleme dahil olması gerekir. Onu bundan engelleyen neden, ayüstü alemin üyeleri değişmez ve ebedi iken, kendisinin oluş ve bozuluşa uğramasıdır. Öyleyse onun, bir güneş tutulması gibi, göksel küreleri etkileyen bir olay olması gerekir. Bununla birlikte Marmura'ya göre İbn Sina türünün tek üyesi olan tikelleri duyuların yardımı olmaksızın nasıl akledilebileceğine yönelik akılsal istidatların sebeplerini açıklamaz. Onun söylediği, aklın, türleri –ki bu tamamen kapalı bir ifadedir- tikelleriyle aklettiğidir.³⁵

Tümel betimlemeler, türünde pek çok üyesi olan tikeli belirleliyordu. Ama göksel alemdeki türü kavradığımız zaman doğrudan onun tekilini de kavrarız. Burada tür dediğimiz tümel ile tekili belirleme sorunu olmamasına karşın, Marmura'ya göre bir başka sorun baş göstermektedir: Akıl, o türün sadece bir tek tikelinin olup olmadığını ve dolayısıyla idrak ettiği şeyin de yalnızca o tek olan tekilin nitelikleri olup olmadığını nasıl bilecektir? İşte ne idrak fiili ne de nitelikler bu gerçeği saptayamayacaktır. Çünkü tümel nitelikler, tekili belirleyemez. Bu şekildeki paradoksal durumun sonucu şudur: Akıl, yalnızca bir tek tekile ait olan nitelikleri, onların başkasına değil de bu tekile ait olduğunu bilmeksizin kavrayabiliyor. Çünkü İbn Sina, bu şekildeki arazsal ya da zatî tümellerin, hakiki olarak ya da imkan bakımından varolan tekillerin sayısını vermediğini söylemiştir.³⁶ Örneğin tümel güneş, zatı bakımından ne sadece bir tek güneşe ne de pek çok güneşe işaret eder. O, her ikisini de kendinde barındırır. O tümel anlamın sadece bir tek güneşi içerdiği ikincil bir kanıtla bilinir. Buradan çıkan sonuç, Marmura'ya göre şudur: İbn Sina burada bir varolana ait tümel nitelikleri kavrama fiilini değil, tümelin kendisini tartışmaktadır. Birinci analiz epistemolojik, ikincisi ise metafiziksel ve semantiktir. Yine de ikisi birbiriyle ilişkilidir ama ikinci analiz, sözkonusu problemi vurgular. Çünkü hem idrak fiili hem de idrak edilen nitelikler, bir tekilin, türünün tek üyesi olup olmadığını bize bildirmez. Onu bilmek için ikinci bir kanıt gerekir. İbn Sina böyle bir kanıtın gökbilimsel mi yoksa metafiziksel mi olduğunu belirtmez. Marmura, tikellerin akılsal idraki söz konusu olunca, bu kanıtın metafiziksel olması gerektiğini düşünür. Onun araştırılması ise, her bir tekilin kendi türünü oluşturduğu sudür sisteminde olmalıdır.³⁷

Bir tikeli akılsal olarak kavramak, onun niteliklerini kavramaktır. Bu nitelikler ise, pek çok tikelde ortak olabilir. Ama akıl, onların sadece bir

35 SAA., p. 307.

36 A.y.

37 SAA., p. 308.

tekile ait olduğunu ikincil bir delille bilir. İşte, tekili, duyuların yardımı olmaksızın kavramak demek, onun tümel niteliklerini ve bu niteliklerin diğer birine ait olmadığını kavramak demektir. O halde tekrar tanım tartışmasına ya da onunla ilişkili konuya döneriz. Bu, İbn Sina'nın *Metafizik*'teki tümel, tekil ve tikel kavramlarıyla ördüğü bir pasaja ışık tutacaktır:

*"Tanrı, tikel (singular) şeyleri, tümel olmaları bakımından, yani niteliklere sahip olması yönünden idrak eder. Eğer sözkonusu nitelikler, tikellerde tekil olarak (individually) özelleşirse, bu, belirli bir zamana veya duruma göre olur. Eğer bu durum, [sırf] sıfatlarıyla idrak edilirse, tikellerin pozisyonuyla aynı olur. Ancak o, her bir türünün kendi tek tekil [örneğiyle] sınırlı olduğu ilkelere isnat edilmesine göre tekil şeylere isnat edilir. Demiştik ki, bu gibi bir dayanmayla, tekil olanlara sadece kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelendirme yapılabilir. Tikelin nispet edildiği tekil (individual), aklın konu edineceği bir tekil ise, bu durumda aklın betimlenen tikeli idrak etmek için bir yöntemi vardır. Bu [birincisi], örneğin Güneş ve Jüpiter küreleri gibi, kendi türünün tek üyesi olan ve benzeri bulunmayan tekildir. Diğer taraftan tür, pek çok tekil örneğe sahipse, öğrendiğin gibi, ona en başta işaret etmedikçe, aklın o tekilin betimini elde etme yolu yoktur."*³⁸

Marmura, bu kriterin şöyle bir sonuç yarattığını düşünür: Tanrı, oluş ve bozulmuş dünyasındaki tikel varlıkları ve olayları bilemez. Buna karşın aynı durum, geçici olmayanlar için geçerli değildir. Çünkü oluş ve bozulmuş dünyasında, maddesel olmayan düşünen nefis ile bu nefsin ilişkili olduğu olaylar, yani tikel insanî eylemler de bulunmaktadır. Tanrı'nın tikelleri bilme olanağı da bu meyanda sürdürülmelidir.³⁹

III- Tekil İnsan Nefsi: Nefs-i natıka, düşünen nefis, maddesel değildir, ebedidir, bedeni terk ettikten sonra kendi tekilliğini sürdürür. Marmura'ya göre İbn Sina, özel olarak bir şey belirtmese de genel olarak kendi ilahiyat felsefesindeki Tanrı'sının o nefsi yeryüzünde bedendeki varlığı esnasında da bedenden ayrıldıktan sonra ruhani varlığı esnasında da tikel

38 A.y.; Metnin Arapça'dan çevirisi şu şekildedir: "O halde O, tikel şeyleri (el-ümuru'l-cüz'îyye), tümel olmaları bakımından, yani o [tikellerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil (şahıs) olarak özelleştirirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma izafetle olur. Eğer bu tekil durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınsa, [tümel açıdan bilinen tikellerin] statüsüyle aynı olur ama o [sıfatlar], her bir türünün kendi tekilinde bulunduğu ilkelere, dolayısıyla tekil şeylere dayanır. Demiştik ki, bu gibi bir dayanma, tekil olanlara, [yalnızca] kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik kazandırır. Bu tekil, akılda bulunduğu da bir tekil olursa, aklın o betimlenen [idrak edeceği] bir yolu vardır. İşte bu, tıpkı Güneş küresi ya da Jüpiter küresi gibi, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek olan tekildir. . Ama tür, pek çok tekil kapsıyorsa, öğrendiğin gibi, en başta ona [somut olarak] işaret edilmedikçe aklın bu[tekil] şeyi betimleme yolu yoktur." (Şifa:Metafizik II, s. 105-106.)

39 SAA., p. 308-309.

olarak bilmesi gerektiğini söyler. Buna karşın konuya tikellerin akılsal bilgisi için konulan prensipler açısından baktığımızda, tikellerin tümellerle tam olarak belirlenemeyeceği prensibi, Tanrı'nın o nefsi hem bedende bulunduğu esnada hem de ayrıldıktan sonraki soyut varlığı esnasında bilmesini imkansız kılar.⁴⁰

Marmura'ya göre, İbn Sina felsefesinde nefsler muhtemelen iki türlü değişime konu olmaktadır. Bunlardan birincisi, nefsler bilkuvve iken, faal akılla bilfiile dönüşür. İkincisi ve probleme konu olan ise düşünen nefslerin, kendi bedenlerinde ahlakla tekil olarak sürekli olarak yetkinleşmeleridir. Bedenden ayrıldıktan sonra bütün nefsler birbirinden farklı yetkinleşme derecelerine sahip olurlar. Artık bir düşünen nefsi diğerinden ayıran tekilleşme ilkesi, onun ulaştığı yetkinlik seviyesidir. Ama nefis, oluş ve bozulmuş dünyasında sürekli yetkinleşirken, öncesi ve sonrası farklı değişim ya da değişimlere konu olmaktadır. Marmura'ya göre değişim olgusu, Tanrı'nın onu tekil olarak bilme tarzında yer almamalıdır. Elbette değişim, Tanrı tarafından bilinebilir. Ama sözkonusu problem, olaylar ve varlıklar arasındaki farkta önemli bir güçlüğe dönüşür. Tanrı'nın bildiği değişimler, göksel doğalarda herhangi bir durum başkalaşması oluşturmamanın ayırtıcı olaylardır. Göksel doğaların tümel niteliklerinden oluşan bilgi -o doğalar başkalaşmadığı için- değişmez. Ancak yersel doğaların tümel nitelikleri demek olan bilgi ise, bu doğaların başkalaşmasına bağlı olarak değişir. Değişmez bilgi, onların türsel bilgisidir. Marmura'ya göre bunun anlamı şudur: Tanrı, bozulmuş uğrayan tikel bir varlığı değil, onun ait olduğu -epistemik planda değişmez olan- türünü bilir. İşte bu, Tanrı'nın, oluş ve bozulmuş dünyasında sürekli olarak değişim gösteren düşünen nefsi bilemeyeceğinin birinci nedenidir. Çünkü bir nefis, öbür nefsten, bir taraftan maddesel ve zamansal durumlarla farklılaşmış, diğer taraftan yersel varlığı esnasında sürekli yetkinleşen yapısıyla tekilleşmiştir. Değişmezlik karakteri, mevcut yetkinliğiyle, bedenden ayrıldıktan sonra ortaya çıkar. O halde Tanrı'nın düşünen nefsi bilme imkanı, onun sürekli yetkinlik kazanarak değişime konu olduğu oluş ve bozulmuş dünyasında değil, ulaştığı yetkinlik derecesinin değişimden vareste kalacağı ve hangi yetkinlik derecesindeyse ebediyen öylece sabit duracağı göksel âlemde ortaya çıkacaktır.

Nefis, oluş ve bozulmuş dünyasında bulunduğu esnada Tanrı'nın onu bilemeyeceğinin bir ikinci nedeni, nefslerin maddesel ilişkileridir. Nefslerin maddesel olmamasına ve maddede bulunmamasına karşın, maddeyle birlikte yaratılmışlardır ve madde, temel tekilleştirici etmenlerden biridir.

40 SAA., p. 309.

Nefs, kendi türünün tek üyesi olmadığından –ki öyle olsaydı maddenin idraki zorunlu olmayacaktı- bir natık nefsi bilmek, onu tekilleştiren maddesel koşulların idrakini zorunlu kılar.⁴¹

Denilmiştir ki, Tanrı tikel nefsleri bilebilecekse, tümelin metafiziksel karakterinden dolayı, onu ancak göksel âlemde bilebilir. Ama bu sav, Marmura'ya göre, bir başka güçlüğü kapı aralar. Bu güçlük ise, tekil düşünen nefslerin tekilleştirici ilkesinin madde olmasından dolayı, nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra bu ilkedен yoksun olmaları ve belirlenimlerinin ortadan kalkmasıdır. Tanrı bu nefsleri bildiğine göre, onların yetkinliklerine dayanan bir hiyerarşiye göre bilmesi gerekir. Bir başka ifadeyle Tanrı, tekil, ayrık bir düşünen nefsi bilebilecekse, onu diğerlerinden ayıran tekilleştirici ilkeyi de bilmesi gerekecektir. Bu ilke, onun yetkinlik derecesidir. Bu ise Tanrı'nın natık nefsleri normatif karakterli, değer düzenli bir hiyerarşide bilmesi anlamına gelir. Ama bu, bir düzen içerisinde ve eş varoluşa sahip türün belirlenimsizliği, sınırsızlığı anlamına gelir, ki İbn Sina bunu başka izahlarda imkansız olarak görüyordu.⁴²

IV- *Tekil Olaylar*: Tekil olaylar, göksel alem ile oluş ve bozulmuş âleme ait olanlar şeklinde iki kısma ayrılmalıdır. Acaba Tanrı ikinci âlemdeki tek tek insanların fiillerini bilebilir mi? Marmura'nın da belirttiği gibi, İbn Sina sorunu insan fiilleri açısından tartışmaz. Bizim bu konuyu yine güneş tutulması üzerinden tetkik etmemiz gerekir. Ancak bunun oluş ve bozulmuş âlemine irca edilip edilemeyeceği, eğer Tanrı her tutulmayı tek tek bilirse mümkün olacaktır. İbn Sina, *İşarat*'taki tikel ay tutulması örneğinde, onun Tanrı tarafından tümel tarzda bilinebileceğini söylemektedir.⁴³ O, gerek *Metafizik* gerekse *İşarat*'ta, tekil bir tutulmanın duyusal idraki ile belirli niteliklere ait, bir tutulmanın belirli bir zamanda gerçekleştiği saf akılsal bilgiyi birbirinden ayırt eder.⁴⁴ İdrakin ilk türü, bilendeki değişimi gerektirirken ikinci türü öyle değildir. Çünkü ikincisi, tutulmadan önce, tutulma anında ve tutulmadan sonra aynı kalır. Tanrı, ezelden zatından bildiği değişmez bilgi ile her tutulmayı detaylı olarak bilir. Peki ama Tanrı tekil tutulmayı bilebilmesi nasıl olacaktır? Bu sorunun yanıtı, tutulma bilgisinin oluş ve bozulmuş dünyasındaki olaylara kadar uzanıp uzanamayacağını göstereceği gibi tikelleri bilmenin kriterini de verecektir. Tikel bir olayı tekil olarak bilmek, o tikeli, tekil olarak bilinen bir diğerine isnatla mümkündür. Örneğin tutulma, kendi türünün tek üyesi olan

41 A.y.

42 SAA., p. 309-310.

43 *İşârât*, s. 166.

44 SAA., p. 310.

ay tutulmasına atfedilir. Ay tutulması, ay, güneş ve yeryüzüyle ilgili bir takım kozmik hareketleri içeren sebepler gerektirir. Dolayısıyla bunlar, duyuma gerek kalmaksızın Tanrı tarafından doğrudan idrak edilebilen varlıklar ve olaylardır. İşarat'taki pasaj oldukça açıktır:

*“Kendi sebepleriyle zorunlu olunca ve türünün kendi tek tekiliyle sınırlı bir ilkeyle ilişkili olunca tikel şeyler, tümellerin idrak edildiği gibi idrak edilirler. Bunun örneği tikel bir tutulmadır. Çünkü o [tutulmanın] ortaya çıkışı, onun tikel sebepleri tam olduğunda ve akıl bütün o sebepleri tümeller gibi kavrayarak bildiğinde olur.”*⁴⁵

Tanrısal bilginin göksel alemdeki yansıması bu şekilde olmasına karşın onun oluş ve bozulmuş alemindeki tekil olaylar ya da fiillere yansıması nasıl olacaktır? Marmura, bunu İbn Sina düşüncesinden çıkarmamızın olanaklı olmadığını düşünmektedir. Çünkü kendisini ancak nispet ederek bilebileceğimiz ikincil olaylar, birincil olarak bilinen -kendi türünün tek üyesi- tekillerle ilişkilendirilemezler. Dolayısıyla Tanrı'nın bir tikeli nasıl bildiğini kanıtlamak üzere seçilen bir tutulma örneği, Tanrı'nın oluş ve bozulmuş dünyasındaki bir tikeli nasıl bildiğini izah edememektedir.

Marmura'nın eleştirileri, görüldüğü gibi, Farabi ve İbn Sina epistemolojilerinin ana ilkeleri ile bu ilkelerin detaylardaki yansımalarının tutarsızlığı üzerinedir. Onun yukarıdaki çözümlediği konular, alt başlıklarını muaf tutarsak, bilginin temel karakterini oluşturan tümel yapının mahiyeti, ontik dönüşümüyle birlikte ortaya çıkan tekilleşme sorunu ve tekil varlığın ya da olayın Tanrısal zattaki epistemik imkanıdır. Bu konular, mantıksal ve metafiziksel olduğu kadar fiziksel ve psikolojiktir. Sistem düşüncelerinde bu dalların birbirinden bağımsız ayrı bir yapı değil, aynı paradigmanın izafi çalışma alanları olduğunu biliyoruz. Ve yine biliyoruz ki, metafiziksel bir ilke psikolojide, fiziksel bir ilke de mantıkta geçerli olabilmektedir. O halde incelememizin de tek yönlü olmaması gerekir. Nitekim birkaç araştırma başlığı altında ele alacağımız çalışmamız, İslam Meşşâî Felsefesi'ndeki temel epistemik ilkeleri Farabi ve İbn Sina metinlerinden ortaya koyarken, Marmuracı antitezlerin detaylardaki sorunlarına da işaret edecektir.

45 SAA., p. 311; Metnin Arapça'dan çevirisi şu şekildedir: *“Tikel şeyler, türünün kendi tekilinde özelleştiği bir ilkeye bağlı sebeplerle zorunlu olması bakımından, tümellerin akledildiği gibi akledilebilir.”*^[45] *[Bunun örneği] tıpkı tikel ay tutulması gibidir. [1] Çünkü o [tikel tutulmanın] meydana gelmesi, [a] onun tikel sebeplerinin tam olması ve [b] aklın o [sebepleri] tam olarak bilmesi (ihata) nedeniyle. [Akıl da] onları tümelleri aklettiği gibi akleder.”* (İşârât, s. 166).

3. MEŞŞÂİLİKTE BİLGİ VE MARMURACI ANTİTEZLERLE MUTABAKATI

3.1. Duyum ve Bilgi

Peripatetik paradigmada, bilginin temelini, kendisi “gerçekte bir bilgi olmayan duyumlar”⁴⁶ oluşturur. Duyularımızın idrak konusu, “somutlaşmış tikellerdir (el-cüz’iyy?tu’ş-şahsiyye).”⁴⁷ Buna karşın “tikellerin idraki, bilgi değil tanımadır (marife).”⁴⁸ Çünkü tanıma, tekilin bilgisidir. Dolayısıyla duyum, bir şeyi tanımanın yoludur, bilmenin değil. Duyuluru nasıl idrak ederiz? “Duyulur ve hayal edilir suretler, sırf duyulur ve hayal edilir olmaları bakımından, tikelleşmiş organlarla idrak edilirler.”⁴⁹ Mademki duyum ve akletme birbirinden farklıdır, o halde onların işlem alanları ve kazanımları da birbirinden farklı olmalıdır. Buna göre “[anlam] duyulur ise, şüphesiz onun sadece duyumlanabilen ve hatta hayal edilebilen bir durumu, yeri, belirli bir ölçüsü ve belirli bir niteliği vardır. Çünkü her duyulur ve hayal edilir, kesinlikle bu hallerden biriyle özelleşir. Mademki durum böyledir, öyleyse bu hali bulunmayanlara [yukarıdaki özelleşme] uygun düşmez; dolayısıyla bu haldeki birbirinden farklı olan pek çok şey üzerine [söylenen] bir söz olmaz. O halde 'insan', bir tek hakikat olması bakımından, hatta kendisinde çokluğun farklılaşmadığı temel hakikati bakımından, duyulur olmayıp sırf akledilirdir.”⁵⁰ Tanrısal bilginin imkanını tartışırken İbn Sina, bu iki alanın mutlak surette ayrılması gerekliliğini vurgular:

“Bozuluşa uğrayan şeyler, [1] soyut mahiyetle ve [o mahiyete] tabi tikelleşmemiş (teşahhus) şeylerle akledilirse, onların akledilmesi, sırf bozuluşa uğrayan şeyler olması bakımından değildir. [2] Bunlar bir maddeye, maddenin arazlarına, bir vakte ve somutlaşmaya ilişkin şeyler olması bakımından idrak edilirse, bir akledilir değil, tersine duyumlanan ve tahayyül edilen [yani imge] olur.”⁵¹

Buradan anlaşılıyor ki, bozuluşa uğrayan şeyler, yani belirli bir nesne ya da olay, bir açıdan aklın idraki ile elde edilen bilgi konusu, diğer bir açıdan da dış ve iç duyuların idraki ile elde edilen duyumun konusu olabilmektedir. Nedir tikellerin bilgi konusu olan özellikleri? Bu özellikler, onların bütün bir tür için geçerli olan soyut tümel mahiyeti ve o mahiyete

46 İbn Sina, *Şifa: Cedel*, tah:A. El-Ehvani, Kahire 1965, s.134,

47 İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, tah: M. Fahri, Beyrut 1982, s. 101.

48 *Şifa: Burhân*, s. 9; Peter Adamson da bu farklılığa dikkat çeker ve o ‘tanıma’yı (marife) ‘awareness’ (farkındalık) olarak çevirir. (Peter Adamson, *On Knowledge of Particulars*, p. 267.)

49 *Şifa: Metafizik II*, s. 105.

50 *İşârât*, s. 124-125.

51 *A.e.*, s. 104.

tabi olan tümel ayrılmazları, hassaları ve arazlarıdır. Algı konusu olan özellikleri nelerdir? Bunlar da mahiyete ilişen somut madde, ki bu heyûlâ değildir, somut maddî arazlar, belirli bir vakit ve cisimsel belirleniş. Demek oluyor ki, bir şey, somut olarak gerçekleştiğinde, onu, soyut mahiyetine ilave olarak bir süre gerçekleştiği belirli bir zamana ve yukarıdaki sayılan hallerin kendisinde ortaya çıktığı somut bir duruma göre değerlendirilmelidir. O halde, belirli bir vakitte, mahiyetine ilave somut maddi arazlarıyla gerçekleşmiş maddi cisim ya da olay, diyelim ki bir insan, bir ay tutulması, insanî idrak sözkonusu olduğunda, iki yönden değerlendirilmelidir:

“Ona sırf ‘insanlık’ olması açısından bakarsak, bunu, dışarıdaki bir şeye bakışla karıştırmamız gerekmez. [Dışarıdakine karşı bakış], bir bakışı ikiye böler: [1] Ona ne ise o olması [yani mahiyeti] bakımından bakmak ve [2] o [mahiyete] eklenenlere bakmak.”⁵² “Burada [2] madde ve arazlarıyla hayvan ya da insan olan duyulur bir şey vardır ki, bu, tabii insandır. [1] Yine o [hayvanla veya insanla] birlikte o [hayvana veya insana] ilave edilen [arazsal] şeyleri dikkate almaksızın ve sırf bilfiil ya da sırf bilkuvve genel, özel, bir ve çok olma şartı getirmeksizin, sadece zatına bakarak ‘ne ise o’ olması [yani mahiyeti] bakımından hayvan ya da insan olan bir şey vardır.”⁵³

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tekil varlığın şahsında açılan bu iki alandan birincisi, yani akledilir yönü akıl tarafından; ikincisi, yani duyulur yönü de nefis tarafından idrak edilir. Nasıl ki iki alan birbirinden farklıdır, bu alanlara karşılık gelen iki idrak aktı da, onların eylem tarzları da farklıdır. Peki ama bu iki alan arasındaki temel fark nedir? Bir taraftan bir tikelin her iki alanı da kendisinde barındırdığını diğer taraftan bu iki alanın bir birinden farklı olduğunu söylerken bir çelişkiye düşmüş olmuyor muyuz?

Bu iki alanın birbirinden farklı olması, onların birbirine karşıt olduğu anlamına gelmemelidir. Soyut bilgi, yani tümel nitelikler, Tanrısal bilgi cephesinden düşünüldüğünde, heyûlâya suretini vermiştir. Suretle birlikte ortaya çıkan madde, somutlaşmış bilgidir. O bilginin dışında bir şey değildir. Bununla birlikte o bilgi, soyut yapısından somut yapıya, üç boyuta, bir görüngüye dönüşürken, varlık alanı da değiştiğinden, o varlık alanının şartlarına göre şekillenmiştir:

“Her şeyin bir mahiyeti vardır. Bu mahiyetler kimi kez ayanda kimi kez de zihinlerde [evham] varolabilir. Bu iki varlık alanından her birisinin mahiyet için meydana gelmesi zorunlu değildir. O ikisinden her birisi ancak mahiyetin varolmasından [sübut] sonra varolur ve yine her ikisinden biri,

⁵² Şifa: Metafizik I, s. 175.

⁵³ A.e., s. 176-177.

mahiyete has olan özellikleri ve arazları o mahiyete ekler. Bir varlık alanına ait olan özellik ve arazlar, diğeri için geçerli olmayabilir."⁵⁴

Dış varlık alanında bulunduğunda ise şeyler, bütün varlığıyla ayrılmaz, kendinde bir bloktur. Türü, tekilinde gerçekleşmiştir. Bizim tümel bilgiyle bileceğimiz türsel suretler, işte o türün herhangi bir tekilinde maddi eklentileriyle iç içe geçmiş şekilde bulunur.⁵⁵ Şeyin duyuusal alanı, mahiyetin somutlaşmasının gereğidir; mahiyete büsbütün aykırı ve ona tamamen yabancı bir şey değildir. Mahiyet, tekilleştiği ve somutlaştığı zaman, olabileceği şey, dışarıdaki işte o belirli tekildir. Dışarıdaki varoluş, 'belirli bir zaman ve belirli bir durum'la gerçekleşir. Çünkü bir türsel suret olan "insanlık, [dışarıda] kesinlikle, sadece arazlarla varolur."⁵⁶ Bizim bilgi arayışımız da somut şey üzerinden gerçekleştiğinden, bir bütün olarak duran o somut şeyin tamamını hesaba katmamız gerekir. Bunun içindir ki, "canlı (hayevan), soyut canlılıkla dışarıda vardır. Onun böyle olması, ayrık olmasını gerektirmeyip, kendinde olan o [canlı], kendisine ilave edilen koşullardan hali olarak dışarıda vardır. Onu yalnızca dış koşullar ve durumlar kuşatmıştır, o kadar."⁵⁷ Nefsin güçleri olan iç ve dış duyular, insan sözkonusu olduğunda, maddeyle açığa çıkan o soyut suretin elde edilmesi için bir araçtır. Bununla birlikte akıl, dışarıda varlık tarzı değiştiği için akledilir olmaktan, salt bilgi olmaktan çıkmış somut bir şeyi doğrudan idrak edemez. "Çünkü akıl, kalıcı olan tümel şeyi akleder ve idrak eder, onunla bir olur ve bir açıdan o olur. O şeyin görüngüsünü değil, künhünü idrak eder."⁵⁸ Onda, önceden, sırf kabul etme istidadı ve doğuştan gelen kimi ilkeler dışında bir bilgi de yoktur. Bu nedenle dışarıda üç boyutlu olarak bulunan bilginin, akılsal varlık alanına intikali için, varlık yapısının değişmesi gerekmektedir. Bu varlıksal değişim, ancak bir dereceye kadar iç ve dış duyularla sağlanır. Böylece tekilleşmiş organların bir eylemi olan "duyu, insanı idrak ettiğinde, ona, insanın -arazlar ve cisimsel durumlarla karışık olması bakımından- bir sureti yerleşir. Bu [arazlar ve durumlarla], o surette, soyut insanî mahiyet teşekkül edecek şekilde, bu mahiyetin kendisinin ortaya çıkmasına olanak yoktur. Duyum sanki o sureti

54 İbn Sina, *Şifa: Mantiğa Giriş (Medhal)*, met. ve çev: Ömer Türker, İst. 2006, s. 27.

55 Marmura, türü tekilinde bulunan ilke ile türünün tek tekili bulunan ilkeyi birbiriyle karıştırarak, İbn Sina'nın oluş ve bozuluşa uğrayan şeyleri tek tekili olan türlere nispet ederek bilebileceğimizi düşündüğünü söylemektedir. (SAA., p. 307) Bu, büyük bir yanılgıdır, ki buna daha sonra işaret edeceğiz. Oysa İbn Sina, yukarıda olduğu gibi, türü, kendisinde gerçekleştiği tekiline nispetle bilebileceğimizi söylemektedir.

56 *Şifa: Metafizik I*, s. 176.

57 *A.e.*, s. 180.

58 *Şifa: Metafizik II*, s. 115.

maddeden soyması ve onu kendisine alması gibi bir şeydir. Ama bu soyma, maddenin kaybolmasıyla kaybolur. Çünkü o, maddesel-arazsal ilişkilerle birlikte. Demek ki duyumun [tek başına] soyut sureti [kazanma] imkanı yoktur."⁵⁹ Denildiği gibi sorun, suretin duyumda maddesel eklentilerle ve suret-madde arasındaki bir nispetle birlikte bulunmasıdır. Peki, ya bu nispet kaybolunca ne olur? Zaten tikel idrak "idrak edilenin ortaya çıkmasıyla beliren, ortadan kalkmasıyla da kaybolan"⁶⁰ bir idrak türü değil miydi? İşte "o nispet kaybolunca, o [sureti] alması da ortadan kalkar. Böyle bir durum, onun, sureti, maddeden ve maddesel eklentilerden soyamamasından ötürüdür. Madde ortadan kalktığında o suretin varolması olanaksızdır. Sanki o, sureti maddeden hiç soyutlamamış gibidir. Tersine bu suretin varolarak kalmasında maddeye ihtiyaç vardır."⁶¹ Demek oluyor ki, "duyu, sureti maddeden ve maddi eklentilerden tam olarak soyutlayamaz."⁶²

İbn Sina, yukarıda, "duyumlanan ya da hayal edilen olur"⁶³ derken nefsin iç ve dış yetilerine işaret etmişti. Eğer bu suret ortak duyu üzerinden hafızaya yerleşirse, nefsin onu koruma imkanı vardır. Buna karşın o, yine tekil bir surettir ve maddi eklentilerinden tam olarak soyutlanmamıştır. Onun bir kavram olarak, akledilirler olarak ortaya çıkması için insan aklı ile faal aklın işbirliğine ihtiyaç vardır. "Ardından akıl onun soyut anlamını arazlardan soyutlar ve o anlam da akılda işte bu suretin aynıyla ortaya çıkar. Bu suret, ya dışarıdaki bir varolandan ya da –dışarıda özü bakımından bulunmayıp akıl onu icat etse bile- orada varmış gibi farzedilen şeyden alan tekil bir hayaldeki 'canlılık'ın soyutlanmasıyla ortaya çıkan bir surettir."⁶⁴

Kindi, Farabi ve İbn Sina, dışarıda üç boyutlu olarak bulunan bilginin, yani tikelin, tümel yönüyle, türüyle, bütün zamanlarda geçerli olduğunu, oluş ve bozuluşa uğrayan yönü ile de sadece belirli bir zamanda geçerli olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle onlar, tümel-bilgisel önerme formları ile tikel-algisal önerme formlarını kesin olarak ayırırlar.⁶⁵ Tusi,

59 İbn Sina, *Uyuni'l-Hikme*, tah: H.Z. Ülken, T.T.K. 1953, s. 36.

60 *İşârât*, s. 166.

61 İbn Sina, "Risale fi'n-Nefs ve Bekâihe ve Meâdihe", Ahvalu'n-Nefs, tah: A.F. el-Ehvânî, 1952, s. 70.

62 A.e., s. 71.

63 *Şifa: Metafizik II*, s. 104.

64 *Şifa: Metafizik I*, s. 181.

65 İbn Sina *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de, bilimlerin de zamansal forma göre tikel ve tümel olarak ayrılabilceğini ima etmektedir. Burada zaman, değişimin bir neticesi olarak, bilgi formlarına doğrudan etki eder: "Bilimler çoktur, onlara yönelik istek de farklı farklıdır, ancak ilkin iki kısma ayrılır: [1] Hükümleri dehrin tamamı için değil, zamanın belirli bir süresi için geçerli olup, ardından o süre sonunda ortadan kalkan ya da dehrin belirli bir süresinde dışarıdaki objeleri (a'y?n) ile ihtiyaç olmaktan çıkıp sonradan yine onlara delalet eden bilimler. [2] Nispeti dehrin bütün parçalarına eşit olan bilimler. İşte bu bilimler, hikmet olarak isimlendirilmek bakımından, bilimlerin en evlisidir." (*Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, tah:M. el-Hatîb, Kahire 1910, s. 5.)

bu iki alanı şu şekilde belirtir: “*Şu insan, şu sözü, şu vakitte söylüyor’ sözümüz tikeldir. Ama ‘insan, sözü [bir] vakitte söyler’ sözümüz tümeldir.*”⁶⁶ Buradaki birinci ifade, tikel-algısal bir önermeyi, ikincisi ise tümel-bilgisel bir önermeyi belirtir.

Bilgi, genel olarak iki kısımdır: Kavramsal bilgi ve tasdiksel bilgi. İbn Sina’nın bu tartışma çerçevesinde bilgiden anladığı, şeylerin mahiyetinin tam olarak bilinmesidir. Mahiyetin bilgisi, bir türe sorulan ‘o nedir?’ sorusuna karşılık verilen yanıt olup, tanımı, o türün zatî yüklemeleriyle yapılıdır. Tür, dışarıda cevheriyle gerçekleşen hakiki türler olabildiği gibi, o cevherlerde gerçekleşen arazların türleri de olabilir. Mahiyet, sırf bilgi olmak bakımından süreklidir ve tek boyutludur; tek tabiatı bildirmesi bakımından bölünemezdir, tektir.⁶⁷ Örneğin bir tutulmanın mahiyeti ve mahiyetinin ayrılmazları bilindiği zaman, bütün tutulmalar hakkında tümel bir bilgi edinilmiş olur. “O [bilgi] ise, ‘şu tutulmadan sonra veya güneşin şu burçta şu süre bulunmasından sonra şu niteliklerle bir tutulma gerçekleşmiş olup, bundan sonra şu, şundan sonra da şu olur’ şeklindedir. İşte senin bu yargın, bu tutulmadan önce, [tutulma] anında ve [tutulmadan] sonra doğrudur.” İşte bu bilgi, sırf tutulma bilgisi olması bakımından, bütün güneş tutulmalarında ortaya çıkması zorunlu olan bilgidir. Bu şartlardan herhangi bir sapma olursa, zatî nitelik gerçekleşmediğinden tutulma olmaz. Bu tümel yargı, bütün tutulmalarda olduğu gibi, tutulmanın bütün evrelerinde de geçerli olduğundan, *mahiyet bakımından* bizde artı bilgi oluşturmaz. Bizde yeniden oluşturacağı bilgi, algısal bir formata geçtiği zaman olur ki, o da tutulma evrelerin varlığı ve yokluğuyla, yani gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgilidir. Şeyin var iken yok olması veya yeniden ortaya çıkması ise, cevheresel mahiyete ilave zamansal bir sorundur ki, bu soruna ileride değineceğiz.

Denilmiştir ki, konu çerçevesinde tartışılan bilgi, soyut mahiyetin kendisidir. Peki ama Tanrı’nın o mahiyeti pek çok sıfatla nitelendirdiği ve bu

66 Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât III*, (el-İşârât ve’t-Tenbihât içinde) tah: S. Dünya, Beyrut 1993, s. 286.

67 Örneğin “insan, düşünen hayvandır” tanımında, ‘insan’ türdür ve mahiyetin adıdır; ‘düşünen hayvan’ ise o mahiyeti bildiren sözün iki özsel yüklemidir. Bu mahiyet, kendinde tektir; ancak tanım olarak ifade edildiğinde, ‘düşünen’ ve ‘hayvan’ olarak iki anlama bölünebilir. Buna karşın, bu iki yüklemden hiç biri tek başına, o mahiyeti ifade etmez. Çünkü o, ‘düşünen’ ve ‘hayvan’ değil, ‘düşünen hayvan’dır; bir tek tabiatın bilgisidir. Bu nedenle İbn Sina şöyle söyler: “*Tanım, hakikat bakımından, bir tek tabiatın anlamını ifade eder, deriz. Örneğin ‘düşünen canlı’ dediğinde bundan bir tek şeyin anlamı çıkar: [Bu anlam] aynıyla canlıdır, canlı da aynıyla düşünendir. Bu tek şeye bakarsan zihinde çokluk bulunmaz. Ama tanıma bakacak olursan, o şeyin çeşitli anlamlardan meydana gelen bir bileşimini bulursun.*” (Şifa: Metafizik I, s. 213-214; Ayrıca bkz. Şifa: Mantığa Giriş, s. 22, 35.)

sayede tekil olarak belirlediği gelip geçici somut arazları bilme imkanı yok mudur? Hem Tanrı hem insan, şeyin mahiyetini aklettiği gibi, ondaki arazların mahiyetini de akleder. Diyelim ki akıl, dışarıda, kendinde blok olan duran bir şeyi (yani kırık, kırmızı kurşun kalemi) duyumladığında, 'kurşun kalemlik' mahiyeti yanı sıra tümel olan 'kırık' ve 'kırmızı' genel arazlarının mahiyetini de idrak eder. O tümel arazları, sözkonusu mahiyete sıfatlayarak onlara iliş­tirir. İşte İbn Sina'nın Tanrısal bilgi tartışmalarında dile getirdiği nispet, izafet veya sıfatlama gibi sözcükler, tümel yüklemelerin heyûlâya yüklenmesinden başka bir şey değildir. Onlar, mahiyetin somutlaşmasındaki temel maddi-belirleyici özelliklerin *bilgisidir* ve varlık illetinin öğelerini oluşturur:

*“O halde O, tikel şeyleri, tümel olmaları bakımından, yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar] o [tikel şeylerle] bir tekil olarak özelleşirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma göre olur.”*⁶⁸

Dehrde birer bilgi iken, taşmayla birlikte zamansal-durumsal bir formata dönüşen o arazları tekrar eski formuna getirebiliriz. Dolayısıyla o kalemi duyumlama ortadan kalkınca kavramlarla ifade etmemiz ya da onu yan yana durduğu siyah kurşun kalem­den ayırt etmemiz, o kalemin ve arazlarının mahiyetlerini tam olarak bilmemizden ve o mahiyetleri, tıpkı ürün etiketleri gibi şeyde idrak etmemizden dolayıdır. Kalemi bil­memiz için onu tekrar tekrar görmeye gerek yoktur. Bilmediğimiz tek şey, duyumlama ortadan kalkınca onun var olup olmadığıdır. Tanrısal bilgi sözkonusu olduğunda, bir nefsi olmadığı için O'nun şeyi duyumlaması olanaksızdır. O, şeyleri ezelde bilir ve varolan her şey, zatından sadır olan ve gerçekte birer bilgi olan illetlerle varolur veya yokolur. O, evreni ve onun varlığını tam olarak biliyorken niye tekrar ona bakarak algılama ve bilme ihtiyacı hissetsin ki? Bu nedenle Tanrısal bilişin yönünü, kesinlikle onun malülü olan evrenden yola çıkarak değil, O'nun zatından yola çıkarak belirlemeye çalışacağız. Marmura bu noktayı yeterince aydınlatır ancak Tanrı ve insan için eşadlı olarak kullanılan 'akıl' ortaklığından hareketle, pek çok noktada Tanrı'nın idrakini şeylere bağlı olarak düşünür. Bu konu, Tanrısal biliş tarzında yeniden ele alınacaktır. Şimdi bilgiye 'bilgilik' formunu kazandıran ve Marmura'nın metafiziksel ve epistemolojik olarak ayırt etmeye çalıştığı tümel türlerini ele alalım.

3.2. İslam Felsefesinde Tümel­ler Problemi

Nedir tümel? Tümelin bir gerçekliği var mıdır? Marmura'nın ifade ettiği epistemolojik ve metafiziksel tümel ne anlama gelmektedir?

68 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

İbn Sina düşüncesinde tümel, içlemindeki anlamlara yüklem olabileme niteliği bakımından, üç tarzda ifade edilir. Birincisi, “örneğin insan [kavramı] gibi, pek çok şeye bilfiil söylenmesi bakımından bir anlama tümel denir.”⁶⁹ Çünkü o kavramın altında bilfiil varlığı olan pek çok somut şey vardır. İkincisi, “[her ne kadar altına girecek] pek çok şeyin bilfiil varolması şart değilse de, yine de onlara yüklenmesi uygun olan anlama tümel denir. Bunun örneği, yedigen evin anlamıdır; çünkü bu öyle bir tümeldir ki, pek çok şeye söylenmesi doğasında bulunur. Buna karşın değil bu pek çok şeyin, birinin bile varolması asla zorunlu değildir.”⁷⁰ Bu tarz tümelin içleminde, dışarıda gerçekleşen bilfiil varlıkları yoktur. Dahası, böyle bir zorunluluk da yoktur. Bu tür tümeler, aklın sırf soyut kavramlarla ürettiği tümelerdir. Üçüncüsü ise “tasavvurunda pek çok şeye söylenmesine yönelik bir engel bulunmayan anlama da tümel denir. Ama bunu bir sebep engeller ve o [sebebi] belirten bir sebep kanıtı (delil) bulunursa, işte o zaman [pek çok şeye söylenmesi] engellenir. Örneği, Güneş ve Yer gibidir. Çünkü zihin, bunların [sırf] Güneş ve Yer olarak akledilmeleri bakımından, bu [tasavvurun] anlamının çok şeyde bulunabilmesine engel olmaz. Tek istisna, bu [anlamın pek çok şeyde bulunabilmesinin] imkansız olduğu yönünde [zihne] bir sebep kanıtı (delil) ve bir varlık kanıtının (huccet) gelmesidir. Bunun imkansızlığı ise tasavvurun kendisinden değil, dış bir sebepten dolayı olur.”⁷¹ Bu son tümel de pek çok şeye söylenmesi olanaklı olmasına karşın, bir yönüyle fiziksel bir yönüyle de metafiziksel bir sebeple, içleminde sadece bir tek varlığın gerçekleştiği bir tümeldir.

İbn Sina tümelin bu anlamlarının bir tek tanımda toplanmasının olanaklı olduğunu düşünür. Buna göre “tümel, yalnızca tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmayan şeydir.”⁷² O halde bir kavramın tasavvuru, ki bu akılsal anlamdır, imkan bakımından pek çok varlığa yüklem olabiliyorsa, ona tümel diyoruz. Buna karşın “bir tek anlama, bu anlamda buluşan pek çok şeye işaret etmesi olanaklı olmayan her sözcüğe tikel denir”⁷³ ve tekilin (*el-cüz’iyyu’l-müfred*) tasavvurunun anlamı, pek çok şeye yüklem olamaz. O anlamın, sırf belirli bir tabiatı bildirmesi bakımından, çokluğa yüklem olması olanaksızdır.⁷⁴

İslam felsefesinde tümel, Tanrı’da, dış dünyada ve zihinde gerçek olarak vardır. (I) Tanrı’nın bilgi objeleri olan tümeler, çokluktan önce var-

69 Şifa: *Metafizik I*, s. 172.

70 A.y.

71 A.e., s. 172-173.

72 A.e., s. 173.

73 *Uyûnu’l-Hikme*, s. 2.

74 *Farabi, Ta’likât*, s. 10-11.

dır.⁷⁵ Bu tümeller, bilgi olmak bakımından tek boyutludur ve evrenin bilgisi olmak bakımından tektir. (II) Çokluk taşma ile başlar ve tümeller, Tanrısal bilginin yansımalarıyla zamansal bir dizgede ortaya çıkan somut şeylerde bulunur. Daha doğrusu tümeller, heyûlâyı kuşatarak üç boyutlu bir varlık olarak belirir. (III) İnsan zihnindeki tümeller, bu çokluktan sonradır ve oraya dış dünyadaki varlığın somut maddesinden ve maddi eklentilerinden soyutlanarak⁷⁶ yine tek boyutlu olarak yerleşir. Bu üç bölüm, tümellerin gerçekliğine yöneliktir. Bir de bu gerçekliğin varoluş tarzı açısından bir bölümlenme vardır: Tabîî, aklî ve mantıkî tümeller.

Tümelin, sırf 'tümel' olmak bakımından tümel olması ile kendisine tümellik kattığı şey birbirinden farklıdır. Birinci açıdan tümel, yukarıda işaret edilen tanımlardan herhangi birisiyle ifade edilir. Çünkü o, başka bir şeye, nesneye veya olguya nispet edilmeksizin, sırf tümel olması bakımından tümeldir. Bu anlam ne birdir ne çoktur; bilfiil ya da bilkuvve olarak ne dış dünyada ne de zihinlerde bulunur. O, kendinde bir anlamdır. İkinci açıdan ise tümellik, bir anlama ilişir ve böylece onu genelleştirir. Örneğin insan veya ata tümellik ilişirse, ki bu nefste gerçekleşir, burada 'tümellik' dışında başka bir anlam vardır ki, o da 'atlık'tır. Tümelin anlamı başka, atın anlamı başkadır; ancak tümellik ata ilişince, onu sırf tümel 'atlık' yapmıştır. Tümellik "*bir tabiata, [o tabiat] zihinsel tasavvurda ortaya çıktığında arız olur.*"⁷⁷ Bu nedenle "*'atlık'ın, 'tümellik'in anlamına gereksinimi olmayan, ama yine de 'tümellik'in ona arız olduğu bir tanımdır.*"⁷⁸ Sırf tümel olması bakımından 'atlık'ı ele aldığımız zaman, o da kendinde bir anlamdır,⁷⁹ bir veya çok değildir ama bu anlamıyla nefste bulunur. Gerçi onun tümel olması, nefste bulunmasından dolayı değil, "*varolan veya varsayılan (mütevehhime) pek çok öze kıyaslanmasındandır.*"⁸⁰ İbn Sina bu savıyla Platonik idelere kapı aralamayı değil, salt mahiyetin kendisi ile ona ilişkinleri ortaya koymayı hedeflemektedir. Ona arız olabilecek her türlü anlam, ona ilişkin bir sıfat olur; yani 'birlik', 'atlık'a ilişerek onu 'bir at' olarak sıfatlar. Ya da ona tümellik ilişerek onu 'tümel' at' yapar. Eğer bu salt mahiyet, belirleyici hassa ve arazlarıyla dikkate alınırsa, belirli [bir şey] olur.⁸¹

75 Şifa: Mantiğa Giriş, s. 62.

76 Şifa: Mantiğa Giriş, s. 62.

77 Şifa: Metafizik I, s. 184.

78 Şifa: Metafizik I, s. 173.

79 Onun kendinde bir anlam olması, kendinde genel veya özel olmasını gerektirmemektedir.

Kendinde genel olsaydı, hiçbir atın bireysel varlığı olamazdı. Bkz: Şifa: Mantiğa Giriş, s. 58.

80 Şifa: Metafizik I, s. 184.

81 A.e., s. 173-174.

Atın cinsi olan ‘canlı’ kavramı da aynı şekildedir. Sırf canlı olmak bakımından canlı, ne birdir ne çoktur, sadece nefste bulunur. Buna karşın arazlarıyla sıfatlanmış olması bakımından ayandaki canlı, ‘canlılık’ suretini kendisinden aldığımız tümel tabiat olarak, tabii şeydir. Tümel tabiatın ayanda varolmasıyla “onun [sırf] tümel olması bakımından tümel yönünü değil, kendisine tümelliğin arız olduğu bir tabiatın ayanda varolmasını anlıyoruz. Dolayısıyla o [tabiat], tabiat olması bakımından bir şeydir; kendisinden tümel suret akledildiğinden ötürü taşıyıcı olması bakımından bir şeydir; yine bilfiil akledilmesi bakımından bir şeydir; hakkında ‘özü bakımından (‘ayn) bu madde ve arazlara değil de şu madde ve arazlara ilişseydi başka bir tekil olurdu’ [hükümünün] uygunluğu bakımından da başka bir şeydir.”⁸²

Demek ki canlı, soyut ‘canlılık’la dışarıda mevcuttur. Nasıl ki mühür muma vurulduğunda, onu tabederek suretini veriyorsa, sırf tümel olması bakımından canlılık da heyûlâyı tabederek, ona giydirilerek,⁸³ tabii bir şey olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda o tümel, o tabiatta vardır ve o, (a) tabii tümeldir. Ona sadece ‘arazlarıyla birlikte dışarıda varolmak’ ilişmiştir. İdrakle birlikte o soyut canlılık, (b) akılda maddi eklentilerinden soyutlanır ve (c) dışarıdaki başka şeylere yüklem olması bakımından ona tümellik arız olur. O anlam, akılda soyut suret olarak bulunması bakımından akli tümel, beş tümele konu olması bakımından da mantiki tümel olur. Buna göre birinci tümel, sırf tümel olmak bakımından incelendiğinden *Metafizik*’in; ikincisi, akılsal suret olması bakımından incelendiğinden *Psikoloji*’nin; üçüncüsü de yüklem olmak bakımından incelendiğinden *Mantık*’ın inceleme alanını oluşturmalıdır. Nitekim sırf tümel olmak bakımından bir tabii tümelin inceleme alanı, İbn Sina’nın *Medhal*’de belirttiği gibi bir ya da iki sanatın işidir⁸⁴ ki, onlar kesinlikle *Metafizik* ve *Psikoloji*’dir. Bu alan, Şerhu’l-Habîsî ala’t-Tehzîb üzerine inceleme yapan Abdülmüteâl es-Saîdî tarafından şöyle belirlenir: “*Doğrusu, tabii tümelin varlığı hakkındaki inceleme de mantık sanatının dışındadır. Çünkü o, varolanların durumlarını, onları sırf varolması bakımından inceleyen hikmet [yani metafizik] konularına dahildir.*”⁸⁵ İşte Tanrısal bilgi de, inceleyeceğimiz üzere, *Metafizik*’in konu edindiği -ister kendinde bir cevher isterse bir araz olsun- tabii tümele karşılık gelen mahiyetlerden oluşur.⁸⁶

82 A.e., s. 186.

83 Farabi, *Füsûsu’l-Hikem*, Haydarabad 1345, s. 21.

84 Şifa: *Mantığa Giriş*, s. 21.

85 Abdülmüteâl es-Saîdî, *Tecdid ala’l-Mantık fî Şerhi’l-Habîsî ala’t-Tehzîb*, (Tehzîbu’l-Mantık içinde), üçüncü basım, Kahire trz., s. 46.

86 Türler iki kısımdır: Birincisi, tek üyesi olan ve bütün özüyle onda açığa çıkan; ikincisi, pek çok tekili olan türdür: “O, [1] özleriyle (a’yan) gerçekleşmiş varlıkların ilkesi olduğu gibi, [2]

Buna göre Marmura'nın Tanrısal bilgideki epistemolojik ve metafiziksel tümel ayrımını kontektstlerden elde etmek üzere sarfettiği büyük gayret, takdir edilecek bir inceleme örneği oluştursa da, o ayrımın bizzat İbn Sina metinlerinde açıkça bulunduğu görülmektedir.

3.2.1. Tümelin Tekil Belirlenimi

Demıştik ki, mahiyet, cins ve ayırmadan oluşan tanımın bildirdiği bir bütündür. Örneğin insan ya da evrenin tanımı da iki tümel yüklemden oluşmasına karşın bir tek mahiyeti, bir bütünü bildirir. Bir başka ifadeyle biz evrenin mahiyetini bildiğimizde, bu bilgi, kavramlardan oluşmasına karşın bir tek tabiatın, evrenin bilgisidir, dolayısıyla tek bilgidir. Eğer sırf insan olmak bakımından 'insan'a bakarsak, zihinde çokluk bulunmaz. Çünkü o, bir tek hakikattir. "Örneğin 'düşünen canlı' dediğin zaman, bundan bir tek şeyin anlamı çıkar."⁸⁷ Çünkü "tanım, hakikat bakımından bir tek şeyin anlamını ifade eder."⁸⁸ Ama tanımdaki terimlere bakarsak, o, çeşitli anlamlardan oluşur. Bu tümel anlamlardan birisi yoksa, bilgi oluşmamıştır. Eğer cinsi bilinmiyorsa, maddesi bilinmemiş⁸⁹; ayrımı bilinmiyorsa sureti bilinmemiştir. Mahiyet ise madde ve suretini ortaya koyduğu o hakikatın adıdır.⁹⁰

Marmura'nın İbn Sina metinlerine dayanarak işaret ettiği sorun şudur: Mahiyeti bildiren tanım, sürekli olana, türe ait olduğundan, oluş ve bozuluşa uğrayan bir tekilin belirleyici bir tanımı yoktur. Onun aynı tür altındaki pek çok tekilin paylaştığı genel nitelikleri vardır. Genel nitelikler tekili belirlemediğinden, -oluş ve bozuluşa uğrayan- bir tekilin bilgisini elde

oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkların öncelikli olarak türleri ve bu sayede de [somut] tekileri bakımından- ilkesidir." (Şifa: Metafizik II, s. 104). Buradaki 'özleriyle gerçekleşmiş' kavramı, türün özünün bütünüyle tekilinde gerçekleştiğini ifade eder: "[Niteliklerle] nitelenen tekil, -her bir tekilin türünün tüm hakikatını aldığı- tekillerden ise, ona benzer başka bir tikel yoktur ve akıl da bu türü, o tek tekili ile akleder." (Şifa: Metafizik I, s. 218).

87 Şifa: Metafizik I, s. 214.

88 A.e., s. 213.

89 Cins ve madde özdeşliği ya da farklılığı için bkz: Şifa: Metafizik I, s. 189-190.

90 Şifa: Metafizik I, s. 217; Suret, tek başına mahiyet değildir, aksi takdirde cins olan maddesi bilinmemiş olur. Madde de tek başına mahiyet değildir, aksi takdirde sureti olan ayrımı bilinmemiş olur. Örneğin 'insan' mahiyetinin cinsi olan madde, kendisinde büyüme ve duyu olan canlı cevheridir. Mahiyetin ayrımı olan suret, canlıya düşünme özelliğini veren nefis-i natıkadır. Dolayısıyla dışarıda kendinde blok olan tabiatın bilgisi, ki bu, ister evren isterse insan olsun, mahiyette bulunur. 'Kendinde blok' ifademiz, o tabiatın dışarıda cevher ve araz ya da cins ve ayırım şeklinde ayrışmamasındandır. Çünkü her duyulur cisim, somut olarak niceliksel bölünmeyle, "heyula ile suret şeklinde de anlamsal bölünmeyle çoğalır." (İşârât, s. 131). Bunun içindir ki mahiyet, "suret ile maddeyi ve bunlardan oluşan 'şu bir'in 'birlik'ini bir araya getiren bu bileşimin kendisidir." (Şifa: Metafizik I, s. 217). O, kendinde tek bilgidir; çokluk, dışarıda kendisine yüklem olduğu bireylerinde gerçekleşir.

etme olanağı yoktur. Onun tam bilgisine ulaşma olanağı, aklın daha önceden duyumlama sayesinde bildiği –zaman, durum ve varlık- olarak gerçekleşmiş başka bir tekile isnatla olur. Ama bu tekil de aynı sorunları barındırmaktadır; yani nefste, yalnızca duyumlama sayesinde tikel-algısal bir tahayyül; akılda da başkalarıyla ortak tümel sıfatları vardır. O halde akılda, duyumla oluşmayan, sırf tümel tarzda bilinen bir tekil olmalıdır. İşte bu tekil, türünün tek üyesi olan tekildir. Türünün bütün hakikati kendi biricik tekilinde ortaya çıktığı için, o tekili bilmek, aynı zamanda türünü bilmek demektir. Tür ise zaten aklın doğrudan kavrayabileceği bir tümeldi. O halde Tanrı bu tekili bilince, doğrudan tümeli bilmiş olacaktır. Bu ise İbn Sina'nın Marmuracı versiyonunda Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bilmesi anlamına gelecektir. Ama ya türün pek çok tekili varsa, Tanrı onları nasıl bilecektir? Marmura'ya göre, *Metafizik*'te işaret edildiği gibi,⁹¹ türünün altında pek çok üyeden biri olan ve kendisini tanımlama sorunundan ötürü tam olarak bilemediğimiz -oluş ve bozuluşa uğrayan- bir tekili, türünün tek üyesi olan bir tekile isnat ederek bilebiliriz. Çünkü bu sonuncusu tümel tarzda akledilmişti. İşte bu sayede oluş ve bozuluşa uğrayan tekiler, türünün tek üyesi olan tekile bağlı olarak herhangi bir sorun çıkmadan kavranabilir. Bunun zorunlu sonucu da şudur: Tanrı, tikellerin sadece bu türünü, yani tek üyesi olan türü doğrudan bilebilir.

Eğer bu eleştirileri İbn Sina metinlerinden bağımsız okuyacak olsaydık, Marmura'nın fikirlerine katılmamakla tam bir akıl ihlali yapmış olurduk. Ne var ki burada pek çok yanlış anlama bulunmaktadır. Çünkü bağlamından koparılan ve yanlış anlaşılan önermeler bir araya getirilerek düzenli bir kıyas oluşturulmuş ve yalnızca bu öncüllere göre doğru olan sonuç önermesi yanlış bir bilgiyle ilişkilendirilerek yine başka kıyasların öncüllerini oluşturmuştur. Ama Marmura'nın oluş ve bozuluşa uğrayan tekilerin bir tanımının olamayacağı fikri, yine de doğrudan İbn Sina ifadelerine dayanır:

“Tekilin [müfret] tanımına giren her isim, bir sığata işaret eder. Sıfat ise pek çok şeyde ortaya çıkmaya elverişlidir. Bileşim [yani tanım], bu elverişli durumu ortadan kaldırmaz. Çünkü ‘A’ tümel bir anlam olup yine bir tümel anlam olan ‘B’ de ona dahil edildiğinde, o [bileşimde] bir tür özelleşme olması olanaklıdır. Ama bir tümel [diğer bir] tümelle özelleştiği zaman, ‘A ve B’ [bileşimi], yine kendisinde bir ortaklığın bulunabileceği bir tümel olarak kalır. Bunun örneği “Şu, Sokrates’tir” ifadesidir. Sen onu tanımlaya-

91 Şifa: *Metafizik II*, s. 105-106; Marmura'nın verdiği anlam: “Ama onlar, her bir türünün kendi tek tekil [örneğiyle] sınırlı olduğu ilkelere nispet edilmesi bakımından tekil şeylere nispet edilir.” (SAA., p. 308)

cak olursan “O, filozoftur’ dersin.” Ama bu durumda onda bir ortaklık vardır. Eğer “O, teist filozoftur” dersin, yine ortaklık vardır. “Haksız yere öldürülmüş teist filozoftur” dersin, aynı şekilde o [ifadede] bir ortaklık vardır. “O, filan kimsenin oğludur” desen de burada yine bir ortaklık ihtimali bulunur ve bu da “Filan, bir kişidir” şeklinde olur ki, filanın tanımı da kişinin tanımı gibi olur. Bu kişi, bir işaret veya özel bir takma isimle tarif edilirse, konu işaret ve lakaba kayar, ve tanımlama geçersiz olur. [Nitelikleri] çoğaltıp “Şu gün şu şehirde öldürülen kimse” dersin, tümel tarzda tekilleşmesiyle birlikte bu nitelik de [sadece] bir tekile isnat edilmeden pek çok şeye söylenmesi olanaklıdır. [Niteliğin] isnat edildiği şey, bir türün tekil hakikatlerinden birisi ise, onu gözlemlemekten (muşâhede) başka çıkar yol yoktur ve akıl o [tekil kişiyi] ancak duyu ile bilebilir. Eğer [niteliklerle] nitelenen tekil, -her bir tekilin türünün tüm hakikatini aldığı- tekillerden ise, ona benzer başka bir tekil yoktur ve akıl da bu türü, o tek tekili ile akleder. Dolayısıyla betimi, o türün niteleyicisi yaptığımızda, aklın o [tekil] hakkında bir bilgisi olur ve akıl da, o şeyin bozuluşa uğrama imkanından dolayı, [kendi içinde] bir hal başkalaşımı sorunuyla karşılaşmaz. Zira bu gibi bir şey, bozuluşa uğramaz. Ama betimlenen şeyin varlığının ve hakkındaki betimin sürekliliğinin garantisi yoktur. Akıl kimi kez onun varolma süresini bilir ama bu da aynı şekilde hakiki bir tanım olmaz. O halde tekilin (müfret) hakiki bir tanımının olmadığı, onun ya bir takma ad veya işaretle tarif edileceği ya da takma ad ve işaretle tarif edilmiş olanlarla tarif edileceği açığa çıkmıştır.”⁹²

İbn Sina’nın pasajdaki söylemi, evet, sırf tekil olmak bakımından bir tekilin ancak başkalarıyla ortak bir betiminin olabileceğidir. Buna karşın o, *Medhal*’de demişti ki: “Her şeyin bir mahiyeti vardır. Bu mahiyetler kimi kez ayanda kimi kez de zihinlerde [evham] varolabilir.”⁹³ Acaba buradaki ‘her şey’ ifadesine tek tek tekiler girer mi? İbn Sina bunu *Metafizik*’te açıklar: “Cinsin, cins olması bakımından mahiyeti vardır. Türün, tür olması bakımından mahiyeti vardır. Yine tekil (el-müfredü’l-cüz’î) olması bakımından tekilin de ayrılmayan arazlarını kaim kılan mahiyeti vardır.”⁹⁴ *Medhal*’de bu açıklamasını daha da belirginleştirir: “[Şahsın] varlığının hakikati, ‘insanlık’la gerçekleşir. Dolayısıyla her şahsın mahiyeti, insanlıkla gerçekleşir.”⁹⁵

92 Şifa: *Metafizik II*, s. 218.

93 Şifa: *Medhal*, s. 27.

94 Şifa: *Metafizik I*, s. 217.

95 Şifa: *Mantığa Giriş*, s. 22.

Buradan açığa çıkmış oluyor ki, her tekilin, onu 'ne ise o yapan' bir mahiyeti vardır ama onun salt kendisiyle sınırlı bir tanımı yoktur. Çünkü tanım, türün bilgisini verir. Buna karşın eğer tekil, türünün tek üyesi ise, onun türünün tümel bilgisi bütünüyle tekilinde gerçekleşir ve türsel bilgi sırf o tekil ile sınırlıdır. Pek çok üyesi olan türün mahiyeti de tekilerinde gerçekleşir; ancak mahiyeti bildiren tanım, doğrudan şu belirli tekili değil, pek çok benzerinin dahil olduğu türü belirtir. Bu ayrımlar oldukça önemlidir. Marmura bu konuda Kindi, Farabi ve İbn Sina ile mutabıktır. Tekrar İbn Sina'nın yukarıdaki uzun pasajına dönersek, onun oradaki birinci gayesi, tekile el, göz vs. ile işaret etmeden, ona has bir takma ad olmadan veya hiç algılamadan onun tarif edilemeyeceği iken; ikinci gayesi, tekilerin de ancak ve ancak tümel açıdan bilinebileceğidir. Bir başka ifadeyle İbn Sina, sanki, 'tekil tekil deyip durduğunuz şeyi sırf bir bilgi önermesi olacak şekilde bana öyle bir sözle ifade ediniz ki, ben onunla yalnızca o biricik şeyi anlayabileyim' demektedir. Ama bu, olanaksızdır. İşte düşünürümüz buradan, tekilerin hangi anlamda tümel tarzda bilindiğine de ulaşmak ister.

Şimdi İbn Sina'nın birinci gayesi üzerinde duralım. Bir tanım araştırması, tanımlanan şeyin mahiyetini bilmek için yapılıdır. Böyle bir araştırma ise, şimdilik, o şeyin mahiyetinin bilgisinin bilinmediğini gösterir. Sözkonusu şey, tekil olunca, onun her ne kadar bir mahiyeti olsa da, sırf mahiyet olmak bakımından mahiyeti bildiren tanım, oluş ve bozuluşa uğrayan o tekili değil, onun türünü verir. Tekil olan gelip geçici, türü ise kalıcıdır. Bunu belirtmiştik. Demek ki *sırf tekil olması bakımından* o tekilin kendi kendisiyle sınırlı bir tanımı yoktur. Ona yüklenecek bütün yüklemeler, yine başkalarının paylaştığı sıfatlardan öteye geçmeyecektir. Peki ama nasıl bir yöntem izlemeliyiz ki onu anlayabilelim? Diyelim ki daha önceden hiç uçak görmemiş Afrikalı bir yerliye, şu önümde duran tekil, belirli uçağı, Ali'nin uçağını, sırf ona has tekil özelliklerinden yola çıkarak nasıl tarif edebilirim? Ona uçağın türsel mahiyetini değil sırf kendi tekil nitelikleri çerçevesinde 'üç metre kanadı var ve beş yüz metre havalanabilir' diye tarif etsem, bu anlam başka uçakla ortaktır. 'Alman yolcuları taşır' desem, bu da hem uçak hem de otobüsle ortaktır. 'Ali'nin uçağıdır, pilotu da Zafer'dir' desem ya da birkaç nitelik ilave edip başka bir tarif yapsam, o yerlide net bir anlam ortaya çıkmaz. Çünkü ben tarifimi değişken ve başka tikellerin paylaştığı tümel niteliklerle yapıyorum. İşte İbn Sina'nın buradaki çözümünü üç şekildedir: Ya gözlemlenilen uçağın takma adı ile ya da analogi ile. O yerliye ya Ali'nin o uçağını 'işte şudur' diye işaretle gösterebilir ya varsa yalnızca o uçağına ait ismi söyleyebilir ya da daha önceden -zaman,

durum ve varlık-şeklinde varolan ve ona 'işte şudur' diye gösterilmiş belirli bir uçağın, Ahmet'in uçağının bilgisine analogi yaparak tarif edebilirim.

Marmura'ya göre, sorun hala çözülmemiştir. Çünkü kendisine analogi yapılan şeyin de tanımlanma sorunu vardır; yani akılda, Ahmet'in uçağının da kendisiyle sınırlı ama pek çok şeye yüklem olabilecek tümel niteliklerinden başka bir şeyi yoktur. Dolayısıyla onun da tümel niteliklerinden başka salt kendisiyle sınırlı net bir tanımı da yoktur. İşte Marmura, oluş ve bozuluşa uğrayan şeylerin salt kendileriyle sınırlı bir tanımının olamayacağından hareketle onların sırf tekilliklerini ortaya koyan bilgilerin bulunmadığını düşünür. Onun, o şeylerin bilinebilme imkanını kendi türünün tek üyesi olan tekillere dayandırması ve buradan Tanrı'nın oluş ve bozuluşa uğrayan tekilleri doğrudan bilemeyeceğini, muhtemelen yine *Metafizik*'te geçen ve sıkça atıfta bulunduğu bir pasaj oldukça yanlış anlamasından kaynaklanır. Bu pasaj şu şekildedir:

"O halde O, tikel şeyleri (el-üm'ru'l-cüz'iyye), tümel olmaları bakımından, yani o [tikellerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil (şahıs) olarak özelleştirirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma izafetle olur. Eğer bu tekil durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınrsa, [tümel açıdan bilinen tekillerin] statüsüyle aynı olur ama o [sıfatlar], her bir türünün kendi tekilinde bulunduğu ilkelere, dolayısıyla tekil şeylere dayanır. Demiştik ki, bu gibi bir dayanma, tekil olanlara, [yalnızca] kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik kazandırır. Bu tekil, akılda bulunduğu da bir tekil olursa, aklın o betimleneni [idrak edeceği] bir yolu vardır. İşte bu, tıpkı Güneş küresi ya da Jüpiter küresi gibi, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek olan tekildir. Ama tür, pek çok tekili kapsıyorsa, öğrendiğin gibi, en başta ona [somut olarak] işaret edilmedikçe aklın bu[tekil] şeyi betimleme yolu yoktur."96

Marmura, yukarıdaki pasajın üçüncü cümlesinin son kısmını şöyle çevirir: "Ama onlar, her bir türünün kendi tek tekil [örneğiyle] sınırlı olduğu ilkelere nispet edilmesi bakımından tekil şeylere nispet edilir."97

Oysa iki anlam arasında büyük fark vardır. Marmura, *Metafizik*'in yukarıdaki metnine müdahale ederek 'türünün tekilinde bulunduğu' ibaresini tahrif etmiş ve onu 'türünün kendi tek tekil [örneğiyle] sınırlı' ibaresine çevirmiştir. Bu tahrif, yani metne sokulan 'tek' (one) ifadesi, çeviri sırasında gözden kaçırılabilir; an-

96 Şifa: *Metafizik II*, s. 105-106.

97 SAA., p. 308. Metnin İngilizcesi şu şekildedir: "But in as much as it is attributed to principles where the species of each is confined in its one individual [instance], it is attributed to individual things."

çak Marmuracı antitezlerin içeriği ve gayesi bakımından bu ifade, bütün bir yanlışlar zincirinin ilk ve en asli halkasını oluşturmaktadır. İster sıradan bir yanlış çeviri olsun isterse bilinçli bir tahrif olsun, Marmura'nın İbn Sina metnine soktuğu 'tek' ifadesi, Tanrı'nın bütün tikelleri, türünün tek üyesi tikeller üzerinden bilebileceği fikrine götürmüştür. O, bu cümleyi, pek muhtemeldir ki, Tusi'nin *Şerh*'ine dayanarak çevirmiştir. Çünkü İbn Sina'nın *İşarat*'taki "Tikel şeyler, kendi sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün tekilinde özelleştiği bir ilkeye nispet edilerek, tümellerin akledildiği gibi akledilirler"⁹⁸ cümlesinin cümlesinin "türünün tekilinde özelleştiği bir ilkeye nispet edilerek" ifadesi, Tusi'ye göre "türsel tabiatının tekilinde mevcut olduğu bir ilkeye nispet edilendir. Şöyle ki, o [türsel tabiat] bu tekilden başkasında mevcut değildir" anlamına gelir. Marmura şerhin sadece buraya kadarını almış ve pasajdaki cümleyi o şekilde anlamıştır. Ama parçanın devamında Tusi, söz konusu olumlamayı bir istisna ile bozar: "Şöyle ki, o [türsel tabiat], bu tekilden başkasında mevcut olmayıp, bilakis onun başkasında mevcut olması cevaz veremeye olur."⁹⁹ Cevaz ise mutabakatla olur. Akıl, tekilin yalnızca türsel suretini, tümel niteliklerini biliyordu. Buna göre o, ilk kez aklettiği tekilin pek çok üyesinin bulunup bulunmadığını şu şekilde bilir: Akıl, aklettiği o tekilin tümel suretini temel alır -ona bir isim verir, ki bu, tanımadır (marifet)- ve onun, kendisine gelen başka suretlerle uyuşup uyuşmadığına bakar. Uyuşma varsa, mutabakat gerçekleşir ve akıl, o tekilin suretinin başka benzerlerinin bulunduğu cevaz verir. İşte bu durumda o tekilerin ortak sureti, onların türü olarak, kendileri üzerine söylenen tümel bir yüklem olur. Eğer mutabakat yoksa, dolayısıyla cevaz verilmişse, o tümel suret, sırf tümel olarak, o biricik tekilin türü olur. Demek ki kastedilen, türünün tek üyesi değildir ve Marmura, bu noktada, üç temel ilkeyi birbirine karıştırmıştır:

I- Birincisi, yukarıda tartışmış olduğumuz, (I) *türünün tek tekili* ile (II) *türünün kendisinde gerçekleştiği tekili* birbirine karıştırmıştır. Ona göre oluş ve bozuluşa uğrayan tekilerin tanımı, onların ayandaki somut varlıklarından elde edilemiyordu. O halde tek üyesi olan türün bilgisi, kendi tekilinde olduğu gibi açığa çıktığından ve akıl da o tekili tümel tarzda doğrudan idrak ettiğinden, oluş ve bozuluşa uğrayan tekiler ancak kendi türünün tek üyesi olan tekillere nispet edilerek bilinebilirdi. Bu görüş, yukarıda belirttiğimiz yanlış çeviriye bağlı yanlış bir algılamadır ve bu

98 *İşârât*, s. 166.

99 *Tûsî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât III*, s. 288-289.

yanlışı Belo da sürdürmüştür.¹⁰⁰ 'Türünün tek tekili' demek, türün sadece bir tek üyesi olmak demektir. 'Türü kendisinde gerçekleşmiş tekil' demek, ister tek üyesi olsun isterse pek çok üyesi olsun, türünün zatî ya da arazsal niteliklerinin kendisinde ortaya çıktığı tekil demektir. Bu nitelikler taşma sonrası o şeyi bir tekil olarak özelleştirir ve onda açığa çıkar. Salt tür-lük mahiyetine pek çok arazi yüklem yaptığımızda, onun itibarı değişir. Bu toplam (tür-lük mahiyet + arazların mahiyeti) akılda tümel olarak tekilleşir¹⁰¹ ancak dış dünyada yalnızca bir tek şahısta ortaya çıkar ve o, sayıca bir olur. İstek tek üyeli isterse çok üyeli olsun, bütün şahıslar sayıca bir tanedir. Bunun için hiçbir kanıtı gerek yoktur, doğrudan biliriz. Ancak biz henüz duyumladığımız bir şahsın şimdilik türünün tek üyesi mi yoksa pek çok üyesinden birisi mi olduğunu bilmiyoruz. O tekili, yukarıda yaptığımız gibi, sırf tekil olmak bakımından incelediğimizde, sadece o tekille ilgili bir nitelimeye veya tarife ulaşırız. Bu tarif ya da nitelime akılda, vehimde, hayalde ya da dış dünyada pek çok şeye yüklem olabilir. Ama bu tümel tarif ya da nitelime, dışarıda sadece bir tek somut şahsa yüklem oluyorsa, bu, tek şahsı olan türdür, yani türce bir olur. Ancak onun çok olmasını engelleyen engeli bulmak gerekir ve bunun için de bir varlık ya da sebep kanıtına ihtiyaç vardır.¹⁰² Yok, birden fazla şeye yüklem olabiliyorsa, yani vehimde ya da ayanda kendisine yüklem olabilecek başka tekillere varsa, bu sıfatlar geneldir ve o tekil, türünün tek örneği değildir. İbn Sina'nın yukarıdaki maksadı, tikel şeylerin, sırf tümel nitelikleri bakımından ele alındığında, bunların kaynağının, insanî biliş açısından, türünün tek üyesi olan tekil değil, türünün kendisinde açığa çıktığı tekillere olduğudur. Yani bütün tekillerdir. İşte bizde varolan bütün bilgilerin, yani tümel sıfatların kaynağı, örneğin insan türünün şu veya bu kimsede açığa çıkması gibi, türsel suretin ortaya çıktığı somut tekillerdir. Bu suretler ise, ister türünün tek üyesi isterse pek çok üyesi olsun, tikeller üzerinden, onların duyumlanmasından sonra elde edilir. Farabi'nin de belirttiği gibi, "*bilgilerin ortaya çıkması, duyular bakımından olur. İnsanın tümelleri idraki, tikelleri algılaması bakımındandır.*"¹⁰³ Marmura burada sayıca bir ile tür bakımından bir anlamlarını ve onların elde edilmelerini birbirine karıştırmıştır.

II- İkincisi, birinci ihlale bağlı olarak Marmura, (a) sırf tekil olmak bakımından bir tekilin kendisiyle sınırlı betimi ile (b) onun mahiyeti üze-

100 Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge of Particulars*, p. 185.

101 Şifa: *Metafizik I*, s. 218.

102 A.e, s. 172-173.

103 Farabi, *Ta'likat*, s. 3.

rinden yapılan tanımını karıştırmıştır. Eğer o, bu tartışmadan, tekilin Tanrısal akıldaki belirlenim yetersizliğinden dışarıdaki şu somut kalemi nasıl varedebileceğini anlıyorsa bu konuyu ileride ele alacağız. Ancak onun işaret ettiği sorun, kanımızca, sırf tekil olmak bakımından (aynı tür altındaki pek çok) tekilin tanımlanamama, dolayısıyla bilinememe sorunudur. Yukarıdaki ilk tarif, yani bir tekilin kendisiyle sınırlı betimi, doğası gereği zaten bir tanım değildir. O, tümel ifadelerle tikel-algısal bir nitelemeyi belirtir. Onun başlı başına bir tanımı da yoktur. Ona dışarıda ‘o şudur’ diye işaret edebiliyorken, zihinde böyle bir imkan yoktur. Bütün tekilerin zihindeki durumu da aynen bu şekildedir. İşte duyumun zorunluluğu, o tekili ne ise o yapan mahiyeti ile onu diğerlerinden ayıran pek çok arazın mahiyetini tespit içindir:

“Bütün tikellerin ilişkili olduğu hüküm şudur: [Tikelin] kendi şahsında varolan tabiatı ya da idraki ancak duyu vb. yollarla olan benzeri somutlaşmış [tabiatlar], kendilerine duyusal bir işaret anlamının katılması nedeniyle ne [aklen] idrak edilebilen ne de burhan ve tanımla elde edilebilen işte ‘şu tikel tabiat’ olmaktadır. Eğer sen bu [tikel] tabiatı somutluklardan soyutlayarak alırsan aklın idrak edeceği bir tümel olur, ona burhan ve tanımla ulaşılır ve o [tabiat] bir tikel olmakla birlikte, onunla ilgili yargı, [yargısal] haliyle kalıcıdır. Ama yargı, -somutlaşmış olmaları bakımından- o somut şeylerle ilgilidir.”¹⁰⁴

Yukarıdaki ikinci tarif ise bir tanım ve bilgidir; temelinde algılama vardır ve nefsin o tekili sonradan yine duyumlama zorunluluğu, onun dış dünyadaki varlığını veya yokluğunu tespiti yöneliktir. Marmura, birinci tür tanımı temel alarak, oluş ve bozuluşa uğrayan tekilerin duyumlama-dan sonra bile bilinemeyeceğini ileri sürmüştür, ki bu, kesinlikle Meşşai-likle bağdaşmayan bir sonuçtur. Dolayısıyla Marmura’nın buradaki yanlışlığı, çok üyeli türlerin şahıslarının tanımlarının olmadığı ve bu nedenle bilgilerinin elde edilemeyeceği görüşüdür. Bununla birlikte bilinen şey, Marmura’nın da ileri sürdüğü gibi, yine de tümelliğini devam ettirmektedir. İster betimle isterse tanımla bilelim, yüklem ya da yüklemelerin niceliği ve niteliği kesinlikle belirsiz olacaktır. Tekrarlardan kaçınmak üzere bu konuyu bir sonraki başlığa erteliyoruz.

III- Üçüncüsü, birinci ve ikinci ihlalden çıkan sonucun Tanrı’nın bilme aktına öncül yapılması ve O’nun somut tekileri doğrudan değil, türünün tek üyesi olan tekiler üzerinden bilebileceği sonucuna çıkmasıdır. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Tanrı’nın biliş tarzı, şeyleri duyum-

104 Tûsî, *Şerhu'l-İşarat III*, s. 287-288.

layarak oluşan nefsanî bilişten farklıdır. Tanrı, tekileri somut nesnelere üzerinden idrak etmez. Çünkü “O’nun sahip olduğu kudret, ‘zatının, bir akıl olarak, evrenin akledicisi olmasıdır.’ Bu ise evrenin ilkesidir ama evrenden alınmamıştır. Bizzat bir ilkedir, başka bir şeyin varlığına dayanmaz.”¹⁰⁵ Kaldı ki, Marmura’nın mantığından hareketle, Tanrı eğer tekileri idrak edecek olsa, bu idrak, türünün tek üyesi olan tekiler üzerinden olmazdı. Çünkü türünün tek üyesi olan tekilerin mahiyetleri aynı zamanda varlıkları demek olduğundan, onları tanımlama olanağı hiç yoktur. Zira onlar bileşik değildir, yani cinsi ve ayrımı olmadığından, tanımları da yoktur. Bütün bunların ötesinde Marmura’nın sıkça atıfta bulunduğu *Metafizik*’i yukarıda verdiğimiz pasajın ilk iki cümlesi doğrudan Tanrı ile ilgili iken, kalan diğer cümleler insanî bilişin ilkeleridir.¹⁰⁶ İşte üçüncü söylem de yine yanlış ve birbiriyle ilişkisiz öncüllerin bir sonucudur.

105 Şifa: *Metafizik II*, s. 113.

106 Sözkonusu pasajın yalnızca şu iki cümlesi Tanrı ile ilgilidir: “O halde O, tikel şeyleri (el-ümuru’l-cüz’iyye), tümel olmaları bakımından, yani o [tikellerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil (şahıs) olarak özelleştirirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma izafetle olur.” Bir zaman ve duruma göre gerçekleşen tikel, artık duyumun ve insani aklın objesi olur: “Eğer bu tekil durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınrsa, [tümel açıdan bilinen tekilerin] statüsüyle aynı olur ama o [sıfatlar], her bir türünün kendi tekilinde bulunduğu ilkelere, dolayısıyla tekil şeylere dayanır.” Bizde oluşan tümel sıfatların kaynağı, işte onu kendisinden kazandığımız tikellerdir. İbn Sina, özellikle Tanrısal ve nefsanî biliş tarzlarını incelerken, bunların birisinden diğerine, aynı pasaj hatta aynı cümle içerisinde ani geçişler yapar. Dolayısıyla bu pasajlar, kendi mantığı içerisinde inceleceği gibi, oradaki cümleler de tek tek incelenmelidir. Bu incelemenin tek çözümü, Tanrısal bilişin yönünün ancak ve ancak tümelden tikele, soyuttan somuta doğru olduğudur. Ama insan için iki durum sözkonusudur. Çünkü o önce duyumlar, sonra da akılda onların tümel niteliklerine ulaşır. İnsani idrak, yalnızca tikelden tümele, somuttan soyuta olur. Ama bu bilgi oluştuğu esnada insan, akıldaki tümeli dışarıdaki tekillere yüklem yapmak suretiyle, yani illetler üzerinden ilerleyen çıkarımlar mantığını kullanarak, tıpkı Tanrısal biliş istikametinde, tümelden tikele, soyuttan somuta da ilerler.