

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

Hasan AKKANAT*

3.2.3. Düşünen Nefsin Tikelleri Tümel Tarzda Bilmesi

İbn Sina'nın ikinci gayesine gelince; yukarıdaki araştırma, sırf tekil olması bakımından 'şu' tekilin mutlak tekil özelliğini belirleyen tekil-bilgi formunda *bilinmesinin* olanaksız olduğunu göstermekteydi. O tekilin, bilgi formatında sunulabilecek salt kendisiyle sınırlı bir tanım olsaydı, biz onu, tümel tarzda değil de tekil olarak bilebilecek ve ifade edebilecektik. Yine de bu ilke, türünün yalnızca tek üyesi olan tekil için değil, pek çok üyesi olan tekiler için de sözkonusudur. Ama oluş ve bozuluşa uğrayan o üyelerin elbette bir mahiyeti vardır. Örneğin elimde tutmuş olduğum şu kalemin kendisini 'ne ise o' yapan mahiyeti olmasaydı, o kalem zaten kalem olmazdı. Daha doğrusu cinse karşılık gelen heyûlâsı ve ayrıma karşılık gelen sureti olmaz; madde ve suret illetinden en az birisi eksik olanın ise varlığı olmazdı. Onun mahiyeti yalnızca kırmızı, uzun, sivri uçlu gibi arazlarla kuşatılmıştır. Onu tekil olarak belirleyen, o şeyin maddesi üzerine yerleşen pek çok sayıdaki arazıdır:

"[İnsan] bir cevher olmaya, uzunluk, genişlik ve derinliğin varsayıldığı boyutlardaki bir cisimsel surete (imtidat),¹ bunlarla birlikte bir de nefis sahibi olmaya ve bunun da beslenen, duyumlayan ve istemli hareket eden bir nefis olmasına; bütün bunların yanı sıra (...) akledilirleri anlayabilmesi,

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

1 'İmtidat' kavramına Tusi'nin yüklediği anlamlar için bkz: Tusi, Şerhu'l-İşârât II, s. 170.

sanatları öğrenmesi ve öğretmesi bakımından [bir şey] olmaya muhtaçtır. İşte bunların tamamı birleşince, onların tamamından bir tek zat oluşur ki, bu, insanın zatıdır. Sonra ona, örneğin 'bu kısa, öbürü uzun; şu beyaz, öbürü siyah' gibi, tek tek insanî şahısları ortaya çıkaracak ve onları şahıs şahıs ayıracak başka anlam ve sebepler karışır. (...) Aksine bunlar, (şahsın zatına) tabi olan ve [ondan] ayrılmayan şeylerdir.”²

Bu sıfatlar o kadar çoktur ki, örneğin elimdeki tuttuğum nesnenin mahiyeti 'kalemlik' iken, onu, aynı 'kalemlik'i taşıyan diğer nesneden ayıran, açık kırmızı, küçük silgili, yuvarlak sert ahşap olması, üzerinde şu değil de bu yazının olması, yazının yer yer silik, küçük harflerle, yıldızlı olması ve sonunda noktanın olması vs. özelliklerdir. İşte bu arazlar, elimdeki şu belirli kaleme 'kırmızılık', 'küçüklük', 'silgilik', 'sertlik', 'ahşaplık' vb. mahiyetlerden gelen ve onu diğerlerinden ayıran sıfatlardır: “[‘İnsanlık’ın tekillerde] başka başka olması, beraberindeki arazlarla olmalıdır; zira o [insanlık, dışarıda] kesinlikle sadece arazlarla varolur. Bu durumda o, sırf ‘insanlık’ bakımından dikkate alınmaz.”³ Bu arazların sayısı ve kombinasyonu öyle bir noktaya gelir ki, diğer kalemlerde bu arazların bir kısmı olmaz, olsa bile kombinasyonu böyle değildir. Ama bunu zihinsel bir formata aktardığımız zaman, hem kalemin mahiyeti hem de ona ilave soyut tümel sıfatların mahiyeti üzerinden, kısaca tekili, tümel üzerinden konuşuruz. Örneğin elimdeki o kalemi Marmura'ya göstersem, o da iyice algıladığımı ifade ettikten sonra o kalemi çantama kaldırsam ve ondan sırf o kalemi belirten bir bilgi vermesini istesem, bana verebileceği yanıt "açık kırmızı, küçük silgili, yuvarlak sert ahşap maddelidir, üzerinde yıldızlı bir yazı vardır; yazı yer yer siliktir ve küçük harflerledir, sonunda da nokta vardır" şeklinde olmayacak mıdır? Ama bu yüklem, onun itirazına göre, tümel değil miydi? Ben ondan bu bilgiyi ne kadar tekilleştirmesini istersem isteyim, bana hep başkalarına yüklem olabilecek o sıfatları sıralamayacak mıdır?

Marmura, burada modal önermelerden kurulu bir mantık oyunu oynar. Yani o, buradaki analizinde, modu mümkün olmakla birlikte maddesi zorunlu gibi görünen önermeler kullanmaktadır. Nedir bunun anlamı? Önermenin görünen modu ihtimal belirtir ama bu ihtimal, önermedeki öznenin zatı yükleminden kaynaklanan gizli bir zorunlulukla bozulmaya çalışılır. Eğer onun itirazları doğrultusunda ilerlersek, şu ikileme çıkarız:

² Şifa: Mantığa Giriş, s. 22.

³ Şifa: Metafizik I, s. 176.

(I) *Şu kalemin bütün yüklemeleri tümel olduğundan diğerleriyle ortaklığı olabilir. Dolayısıyla onun belirlenim sorunu vardır. İkinci cümledeki kesin yargıyı nereden elde ediyoruz? Oysa birinci cümleye göre, olmayabilir de. Ya ortaklığı yoksa ne olacak?*

(II) *Şu kalemin bütün yüklemeleri tümel olduğundan diğerleriyle ortaklığı olabilir. Dolayısıyla onun belirlenim sorunu vardır. Çünkü dışarıdaki bütün/bazı kalemler özdeşdir. Üçüncü cümleyi nereden elde ediyoruz? Eğer dışarıda özdeş kalemler olsaydı onu nereden elde ettiğimizi sormayacaktık. Birinci cümlemin mümkün modu, üçüncü cümleye izin vermez ve dışarıda hiçbir kalemin özdeş olmadığı Marmura'nın aklyürütmesini bir sonraki aşamasında ortaya çıkar. O halde Marmura'nın bu itirazı bir zorunluluk değil yalnızca bir ihtimal belirtir, ki o ihtimal de asla gerçekleşmemiştir.*

İşte sırf tekil olmak bakımından bir tekilin akıldaki belirlenimi, ondan kazandığım tümel yüklemeler üzerinden olur. Marmura'nın, elimde tuttuğum şu kalemi, bütün insanlığın anlayabileceği şekilde salt tekil bir tanımla anlatması kesinlikle olanaklı değildir. Bu nedenledir ki, *"tikel şeyler; kendi sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün kendi tekilinde özelleştiği bir ilkeye nispet edilerek, tümellerin akledildiği gibi akledilebilirler."*⁴ Elimdeki algıladığım şu kalemin üzerindeki şu renk, başka cevherlere de yüklem olabilecek tümel 'kırmızı' olabilir. Ama sonuçta, bu, öbür kaleme ya yüklem olmamıştır ya da farklı bir kombinasyonla yüklem olmuştur. Çünkü öbür kalem, (koyu değil) açık kırmızı, yine küçük silgili, (yuvarlak değil) köşeli ahşap, üzerinde yine yaldızlı ama (küçük harflerle değil) büyük harflerle bir yazı vardır. Onun kombinasyonu da budur. Saydığımız ve sayamadığımız bir birinden farklı sıfatlar kombinasyonu, taşmayla birlikte, elimdeki şu kalemin veya öbür kalemin illeti olur ve onu bir tekil olarak vareder.⁵ Ben, bu ya da o tekil kalemi algıladıktan sonra, belirttiğimiz gibi, onu hem zatî hem de arazsal sıfatları üzerinden, kısaca tümeller üzerinden akleder, bilir ve terimlerle ifade ederim. Bilgi ifade eden bütün kavram ve terimler kesinlikle tümeldir. Şu kalemin üzerindeki şu kırmızı, duyunun konusu olarak somut renktir, bir araz olarak 'şu kırmızıdır'. Onu zihinde ifade edecek kavram, 'işte şu renk' ya da 'işte şu kırmızı' değil, (açık veya koyu) 'kırmızılık' mahiyeti olmuştur. Bu nedenle

4 *İşârât*, s. 166.

5 Örneğin bir kalem zanaatkârı, zihnindeki kaleme ait tümel kavramlardan dolayı iki farklı kalem yapmadığını söyleseydi elbette gülünç bir duruma düşerdi.

bütün tekiler, sırf bir bilgi olmak bakımından, ancak tümel-bilgi formlarında, kısaca tümel tarzda bilinmekte ve öylece ifade edilmektedir. "Eğer birisi bunu 'tikelin tümel yönden bilinmesi' şeklinde adlandırmayı reddederse, onunla tartışılmaz."⁶ Bu söylem, bizi keskin bir dilemmaya götürür: Eğer biz o tartışmacıdan masanın üzerindeki beş kırmızı kurşun kalemin tepesi ilgili olanlarından kısa olanını vermesini ister, o da bu ifademizi sırf tümel yüklemelerden kurulu diye anlamıyor ve kalemi veremiyorsa, evet, onun idrak derecesi, nefsin iç idrak yetilerine ait salt tikel-algısal düzeyde kaldığı için onunla tümel-bilgisel önermelerle tartışılmaz. Eğer verebiliyorsa, bu davranışıyla bir tekili tümel tarzda bildiği ve bu tümel-bilgisel önermenin bir tekili belirlediğini gösterdiği için, sorun çözülmüş ve tartışmaya gerek kalmamıştır.

İbn Sina, tikellerin tümel tarzda akledilmesine verdiği örnek, kimi kez ay tutulması kimi kez de güneş tutulmasıdır. Bizim baştan beridir yönlendirdiğimiz tartışma, nesnelere üzerine idi. Ancak o, tutulma örneklerinde, kendisine zamanın dahil olduğu olayları tartışır. Olaylar, zamansal bir dizgede gerçekleştiğinden dış dünyada birbirini zamanda izleyen değişimlerle kavranır. Bu değişim, tikel-algısal planda, her adımda bir öncekini olumsuzlayan tikel betimlere karşılık gelir ve bu da akılda başkalaşmayı doğurur. Başkalaşma, kendisi de bir araz olan hareketin arazıdır; ama biz hareketi, onun bir başka arazi olan zamanla ölçeriz. Yani hareketin niceliğini yine hareketle değil, zamanla ifade ederiz. Bu durumda zaman, nicelik olarak, başkalaşmanın da birimidir. O halde zamandan söz ettiğimizde, bu, hareketin ve dolayısıyla başkalaşmanın niceliksel birimi anlamına gelir. Örneğin elimdeki kalemi çantama bıraktığımda, biraz önce elimde olan kalem, zorlamalı hareketle çantaya girmiştir. Bir harekete bağlı olarak baş ve sonu farklı olan bir değişim yaşanmıştır. Bunun zihne yansımaları, tümel-bilgisel nitelikli bir değişimdir. Şöyle ki: "*Kalem, elimdedir*" önermesi, "*kalem çantadadır*" olmuştur. Burada aynı zamanda ikili bir başkalaşım da yaşanmıştır. Birincisi, 'kalem elimdedir' önermesi aklın ilk sureti olmuş, daha sonra 'kalem çantadadır' önermesi gelerek birinci önermeyi kaldırmış ve akla kendi suretini vermiştir. İkinci başkalaşım ise kalemin o andaki doğru bilgisine bağlı olarak nefsin yetkinleşmesiyle ortaya çıkmıştır.

Demek ki dışarıda ontik bir gerçeklik olarak beliren zamanın insan zihnindeki bilgisel dönüşümü, önermelerin önceliği ve sonralığı bakımından olmaktadır. Zihin bu aşamada zamanı da idrak eder ve terimlerle

6 Şifa: *Metafizik II*, s. 106.

ifade edilen önermelere öncelik ve sonralığı gösteren zamansal formu sokar. Böylece yukarıdaki ifade, ‘kalem elimde idi, şimdi çantadadır’ olur. İbn Sina’nın konuyu açıklamak üzere sık sık tutulma örneklerine başvurması, Marmura’nın ileri sürdüğü gibi, oluş ve bozuluşa uğrayan tekilleri, türünün tek üyesi olan tekillere nispet ederek bilmeye çalışmasından dolayı değildir. Çünkü onun bu meyandaki amacı, “[1] kendilerine bağlı olarak bilen de başkalaştığı bir bilgi ve idrak ile tikel şeylerin nasıl bilinip idrak edildiği ve [2] kendilerine bağlı olarak bilen de başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakle onların nasıl bilinip idrak edildiğidir.”⁷ Böyle bir inceleme, kendisine ait mahiyeti olan bir olayın zihindeki değişmeyen tümel formu ile dış dünyadaki zamansal formu arasındaki ilişkiyi, kısaca her iki alandaki başkalaşma ya da başkalaşmamanın imkanını belirlemeye yöneliktir. Tutulma, üç zamanın tecrübe edildiği bir olaydır; ama aynı zamanda onun zihinlerde, sırf bilgi olması bakımından, dışarıda gerçekleşen zamandan soyut bir mahiyeti vardır. Çünkü “[1] Tikel tutulmanın meydana gelmesi, [a] onun tikel sebeplerinin tam olması ve [b] aklın o [sebepleri] tam olarak bilmesi (ihata) nedeniyledir. [Akıl da] onları tümelleri aklettiği gibi akleder. İşte bu [akletme], [2] ‘şimdi ve daha önce meydana geldi ve daha sonra da meydana gelecek’ şeklinde yargıda bulunulan zamansal idrak olmayıp, tersine [1’in devamı] -bir tikel iken- ayın, -bir tikel iken- vaktin ve yine [bir tikel iken] rastlaşmanın meydana geldiği esnada, tikel bir tutulmanın arız olmasını akletmek gibidir. (...) İşte birinci bilgi, her ne kadar tikelin bilgisi olsa da, tamamı dehrde vardır. Şöyle ki: Akleden, ayın burada bulunması ile şurada bulunması arasında, sınırlı olan zamanın iki halinden birincisiyle belirlenmiş bir vakitte, belirli bir tutulmanın olduğunu akleder. Onun bunu akletmesi, hem tutulmanın gerçekleşmesinden önce hem [tutulma] ile birlikte hem de [tutulmadan] sonra değişmeyen bir olgudur.”

Görülüyor ki, İbn Sina, tutulmanın tümel-bilgisel idrakini, onun tikel-algısal idrakinden ayırmaktadır. Onun mahiyetini belirten tümel bilgisi, aslında tutulmanın sebebi ya da sebepleridir. O sebepler, Kindi’nin de belirttiği gibi, bilimsel sorularla (*metâlib*) elde edilirler:

“İlletin bilgisi illetinin bilgisinden daha değerlidir. Biz [her bir bilinenin] illetine ait bilgiyi tam olarak bilirsek, o bilinenleri tam bir bilgiyle biliriz. (...) Felsefi görüşlerimizi içeren bir başka konuda tanımladığımız gibi, bilimsel sorular (*met?lib*) dörttür: ‘Mıdır?’ (*hel*); ‘nedir?’ (*ma*); ‘hangisidir?’ (*eyyu*); ‘niçin’ (*lima*).

7 Şifa: *Metafizik II*, s. 106.

[a] ‘Mıdır?’, sadece varlığı (inniyye) araştırır.

[b] Her varlığın bir cinsi olduğuna göre, ‘nedir?’ de o [varlığın] cinsini araştırır.

[c] ‘Hangisi?’, o [varlığın] ayrımını araştırır. ‘Nedir?’ ve ‘hangisi?’, ikisi birlikte o [varlığın] türünü araştırır.

[e] ‘Niçin?’ ise o [varlığın] tam illetini [sorar], çünkü o, mutlak illeti araştırır.

Açıktır ki, biz, [varlığın] unsurunun bilgisini kesin olarak bildiğimizde, onun cinsinin bilgisini de tam olarak bilmış oluruz. Suretinin bilgisini tam olarak bildiğimizde, onun türünün bilgisini de tam olarak bilmış oluruz. Türün bilgisinde ayrımın bilgisi de vardır. Onun unsurunun, suretinin ve tam illetinin bilgisini kesin olarak bildiğimizde, tanımının bilgisini de tam olarak bilmış oluruz. Çünkü her tanımlananın hakikati, onun tanımında vardır.”⁸

Biz, dışarıda Güneş ile gerçekleşen olaya ‘nedir?’ diye sorduğumuz zaman, onun cinsi olan ‘tutulma’yı; ‘hangi tutulma?’ diye sorduğumuzda da ayrımı olan ‘Güneş tutulması’ olduğunu, yani mahiyetini sırf sebepleri açısından öğreniriz. Böylece İbn Sina’nın yukarıda verdiğimiz son pasajındaki birinci şıkka göre Güneş tutulmasının sebeplerini bildiğimizde, o tutulmanın mahiyetini biliriz: “[Güneş] tutulması, Ay’ın, kuzey yarım yayının şurasından buraya doğru, bulunduğu [yarım yayın bir ucundan] tam karşısındaki [uca] yöneldiği hareketin zamanından sonra olur; bu tutulma ile bundan önceki veya sonraki veya sonraki benzer bir tutulma arasında şu kadar süre bulunduğu gibi, başka iki tutulma arasında da şu kadar süre vardır.” Bu bilgi, tutulma düzenini betimleyen önermelerde bir öncelik ve sonralığı barındırır da, kendi içinde tikel-algısal form bulunmadığından zamansal bir idrak de yoktur. Bu nedenle bu bilgi, sırf bilgi olmak bakımından, tutulmadan önce, tutulma anında ve tutulma sonrasında bizde herhangi bir değişim meydana getirmez. Çünkü güneş tutulmasının mahiyeti budur ve ne zaman bir güneş tutulması olsa, işte bu sebeplerin sıra düzeni içerisinde birbirine "çarparak ilerlemesi"⁹ ile olur. Bu illetlerden birisi bile yoksa mahiyet gerçekleşmeyeceği için öyle bir olay da olmayacaktır. Bununla birlikte bizim bir şeyin mahiyetine ait illetleri bilmemiz, onun varlık illetini bilmemiz anlamına gelmez. Çünkü varlık,

8 Kindi, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, neş: M.A. Ebu Rîde, Mısır 1950, s. 101; Ayrıca bkz: İbn Sina, *Şifa: İkinci Analitikler (Burhân)*, s. 18 vd.; *Şifa: Mantığa Giriş*, s. 37, 51.

9 *Şifa: Metafizik II*, s. 105.

mahiyetin kurucu ögesi değil, sürekli gerekenidir.¹⁰ "Varlık, bir şeyin mahiyeti olmadığı gibi, şeyin mahiyetinden bir parça da değildir. Yani bir mahiyete sahip olan şeylerin anlamına varlık dahil değildir."¹¹ Çünkü "zâtının mefhumuna 'varlık'ın dahil olmadığı her şeyin mahiyetinde varlık, o şeyin kurucusu olmadığı gibi, (...) onun zâtının ayrılmazı da değildir. O halde geriye, [varlık'ın] başkasından geldiği kalır."¹² Buradan anlaşılıyor ki, özellikle insanî biliş açısından, mahiyet ve varlık illetlerini ayırmamız gerekmektedir:

"Bir şey, [a] kimi kez mahiyeti ve hakikati bakımından [b] kimi kez de varlığı bakımından illetli olur. Bu örneği bir üçgenle düşünmek sana düşer: [a] Çünkü [üçgenin] hakikati, onun kenarı olan yüzey ve çizgiyle alakalıdır. Bu ikisi, tıpkı üçgenin maddi ve suretsel illetleri gibi, onu, [sırf] bir üçgen olması ve üçgenlik hakikatine sahip olması bakımından kurarlar. [b] Varlığı bakımından ise, üçgenliği kurmayan ve tanımından da bir parça olmayan [önceki ikisinden] başka bir illetle ilgilidir. Bu illet ya fail illettir ya da [belirli bir] fail illetin fail illeti olan gaye illetidir. Bilmesin ki, sen üçgenin anlamını anlayabilirsin ama onun bir çizgi ve yüzey olduğu sende canlandıktan sonra bir de dış dünyada varolduğu senin [zihninde] canlanmadığından, onun dış dünyada varlıkla sıfatlanmış olup olmadığından şüphe edersin. Bir şeyin –mahiyetinin kurucu illetleri olan- varedici illeti, söz konusu illetlerden ya suret [illeti] gibi bir kısmının ya da tamamının varoluşta illetidir."¹³

İşte ister tek üyesi isterse pek çok üyesi olsun türün dış dünyada varolması, varlık illetine göre olmaktadır. Şeyin varlığının gerekenleri içinde, onun dış dünyada ortaya çıkmasına neden olan arazları da vardır. Ama bu illetin faili biz olmadığımızdan, daha doğrusu bütün sebepleri ve onların varoluşunu bilmediğimizden, onun varlığını ancak o illetin malülünü, yani tikel güneş tutulmasını duyumlayarak bir varlık delili (*hucet*) sayesinde bilebiliriz. Bu nedenle bizde o tutulmanın her ne kadar mahiyeti olmakla birlikte bu mahiyetin ontolojik bir yüklemi yoktur; yani tutulmadan önce tikel-algisal bir duyum yoktur, tutulma ile birlikte o duyum gerçekleşmiştir ve tutulmadan sonra o duyum kaybolmuştur. Tutulmanın yok iken varolması veya var iken yok olması ile gerçekleşen olayın duyumu, akılsal planda, bizde daha önce belirttiğimiz bir değişimi zorunlu kılmak-

10 *İşârât*, s. 132.

11 *İşârât*, s. 131.

12 *İşârât*, s. 131.

13 *İşârât*, s. 126.

tadır. Buradaki değişim, tutulmanın tek boyutlu mahiyetinde değil, zamansal bir dizgenin zorunlu kıldığı üç boyutlu tikel-algısal formun içerisinden hareketle, mahiyete ilave varlık yüklemine niteliğinde yaşanır:

“Sen tutulmaların durumunu, varolduğun sürece; ya da sürekli mevcutmuş gibi [varolduğun sürece] bildiğin zaman, sende salt tutulmanın değil, oluşan her tutulmanın bilgisi olur ve sonra da o tutulmanın varlığı ve yokluğu senin herhangi bir durumunu başkalaştırmazdı. Çünkü senin her iki durumdaki bilgin bir olacaktır. 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 o olur” şeklindedir. İşte senin bu yargın, bu tutulmadan önce, [tutulma] anında ve [tutulmadan] sonra doğrudur. Ama buna zamanı dahil edersen, varsayılan bir anda bu tutulmanın var olmadığını, sonra başka bir anda ise var olduğunu bilirsin. Böylece [tutulma] gerçekleştiği anda, senin o [tutulma] konusundaki bilgin de olduğu gibi kalmamış, başka bir bilgi meydana gelmiş ve sende işaret ettiğimiz başkalaşma ortaya çıkmıştır. Sen, [tutulmanın] gerçekleşme vaktinde, gerçekleşme öncesinde olduğun gibi kalmazsın. Sen zamansal ve ansal [bir varlık] iken, bu, nasıl olabilir?”¹⁴

“Güneş tutulması nedir?” sorusu, tümel bir tutulmayı bilmek için sorulan bilimsel bir sorudur. Bu sorunun yanıtı, yukarıda belirttiğimiz illetleri veren tanımla elde edilir. “Güneş tutulması var mıdır?” sorusu ise tekil bir tutulma için yöneltilen bilimsel bir sorudur. Bu sorunun yanıtının da bilimsel olması gerekir. Çünkü o tutulmayı biz, burhanın bir türü olan varlık kanıtı ile bilebiliyoruz. Birinci sorunun yanıtı, mahiyeti bildirdiğinden, zamansal formun idrak edildiği tikel-algısal bir tanımayı değil, zamansal formun yalnızca *illiyet açısından* öncelik ve sonralık olarak düşünüldüğü tümel-bilgisel bir önermeyi ifade eder. Bu bilgi, bütün Güneş tutulmaları için eşit dereceli anlama sahiptir. Bütün Güneş tutulmaları, işte bu mahiyete göre oluşur. Mahiyeti bilindiği anda onların hiçbirisi, sırf mahiyeti bakımından bizde artı bilgi oluşturmaz ve bizi değiştirmez. Ama ikinci sorunun yanıtı ise bundan farklı olmalıdır. Çünkü o, varlık illetinden bihaber olduğumuz belirli bir tutulmanın varlığını bildirmektedir ve varlık illeti, mahiyete dahil değildir. Olayın dışarıdaki varoluş tezahürleri, zamansal öncelik ve sonralıkla gerçekleştiğinden, öncelikle o olayı duyulamamız gerekmektedir. Duyumun verileri, zamana bağlı tikel-algısal formda gerçekleştiğinden sürekli değişir ve bizim 'mahiyet dışarıda

¹⁴ Şifa: *Metafizik II*, s. 107.

vardır' ya da 'yoktur' şeklinde bileceğimiz bilgi de, farklı zamanlarda gelen tahayyüllerin gerçekte bizi biz yapan aklımızı farklı suretlerle başkalaştırdığı için, sürekli olarak değişmektedir. Nasıl ki heyûlâ, 'masalık' sureti verildikten sonra bozulup 'beşik' suretini kabul ettiğinde, kendisi hep aynı kaldığı halde sırf suret bakımından başkalaşıyorsa, akıl da kendisindeki mahiyet aynı kaldığı halde, o mahiyete ilave suretlerle sürekli olarak başkalaşmaktadır.

Görülüyor ki, gerçekte bir akıl olmamızdan dolayı, bizde şeylerin değişmeyen bilgisi, onların mahiyetleri, bulunabilmektedir. Ancak bizim bilgimiz, şeylerin varoluş ilkesi olmayıp, tam tersine onların varolmasına bağlı olduğundan, mahiyetin dış dünyada varolup olmadığını yine dışarıya bakarak bilme zorunluluğumuz vardır. Ama dışarıdaki somut tikellerin 'varlık' ve 'yokluk' durumları aynı anda gerçekleşmez. Onların zamansal bir dizgede ortaya çıkması, algıda, doğrudan zamansal bir öncelik ve sonralığı gerekli kılar. Zaman, yine de bir arazdır ve mahiyetteki yüklemelerden birisi değildir. O halde zamansal dizgede gerçekleşen somut olay, zihinde, yine o olayın sıradüzenine bağlı olarak, kavramların ya da önermelerin önceliği ve sonralığı olarak belirir. Biz bu önermeleri ifade ederken, onların sıradüzenin belirtmek üzere, 'önce', 'sonra', 'o esnada', 'daha sonra', 'nihayet' gibi ara sözcükler ile zamanların formunu alan fiiller kullanırız. . Ama bu önermeler, anlatılan o olayın ne kendisidir; yani 'o, şudur' diye işaret edilememektedir; ne de o olayın zamanını geriye çevirip bize onu tecrübe ettirmektedir. İşte bu *bilgi*, o olayı anlatması bakımından tekil, bilgisel bir formda bilinmesi ve ifade edilmesi bakımından tümeldir. Kısaca üç boyutlu zamansal bir olay, tek boyutlu bilgisel önermeye dönüşmüştür.

İbn Sina'ya göre kuşkusuz zamanın kendisi bilinebilir. Aksi takdirde onu mahiyetini bilemez, dolayısıyla tanımlayamazdık. "*Akıl, öncelik ve sonralığı olan şeyleri idrak ettiğinde, onlarla birlikte zorunlu olarak zamanı da akleder.*"¹⁵ Bununla birlikte o, zamanı, bir algı formu olarak görmekle Kant'ın öncüsü olmakta ama onu dış dünyada bir gerçeklik olarak görmekle ondan ayrılmaktadır. Yine zamanı dış dünyada bir gerçeklik olarak görmekle Einstein'in öncüsü olmakta ama onu sadece üç boyutun imkanı görmekle de ondan ayrılmaktadır.

Buraya kadar anlattığımız biliş tarzları, özellikle belirtmediğimiz sürece, insanî tümel-biliş tarzları idi. İnsani biliş tarzları ile Tanrısal biliş

15 *Şifa: Nefs*, s. 210.

tarzları arasında, benzerlikler kadar farklılıklar da bulunmaktadır. Marmura, İbn Sina'nın kendi eserlerinde aynı pasaj hatta aynı cümleler içerisinde tartıştığı bu ikili biliş tarzlarını birbirinden ayırt etmeksizin çoğu kere birbirinin yerine kullanarak çıkarımlarda bulunmuştur. O halde bu sorunlara değinmek üzere bir sonraki konuya geçebiliriz.

3.3. Tanrı'nın Biliş Tarzı ve Bir İlke Olarak Tanrısal Bilgi

3.3.1. Tanrısal ve İnsanî Biliş Arasındaki Benzerlikler ve Ayrımlar

Tanrı'nın bilme tarzı ile insanın bilme tarzı arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar bulunmaktadır. Bir benzerlik olacaksa bu, Farabi'ye göre, hem Tanrı'nın hem de insanın, bozuluşa uğrayan şeyleri, sırf sebepleri ve illetleri bakımından akletmesidir. *'Bunun örneği'* diyor muallim-i sâni:

“Damardaki maddeye [yani kana] ne zaman mikrop bulaşırsa, ardından sıtma çıkar’ şeklinde tahayyül etmektir. Bu şekilde biz, herhangi bir şahsın varolmasını ve bu durumun onda meydana gelmesini sebeplerden bilir ve böylece ‘şu kimse sıtmadır’ diye yargıda bulunuruz. İşte bu yargı, [hakkında hükmedilen] özne ortadan kalksa bile, geçersiz olmaz.”¹⁶

Farabi, nedenlerin bilgisiyle doğaya egemen olabileceğimizi öne süren ve teorileriyle Yeniçağ düşüncesinin eksenini belirleyen F. Bacon'ın (ö.1626) öncüsü olmakla birlikte sırf illiyet eksenli biliş açıklamasında, bilgiyi bilimsel sorularla, yani matlâblarla araştıran Aristotelesçi ve Kındici teorinin etkisindedir. Farabi'nin elde ettiği çıkarıma bakacak olursak, Tanrısal ve insanî biliş arasında bir tür benzerliğin ancak 'malülün illetler açısından bilinmesi' olabileceğidir. Ama insan aynı zamanda duyumlayan, yani malüllerden hareketle bilebilen bir varlık değil midir? Dolayısıyla sebepler açısından bilmek, her iki varlığın birbiriyle örtüşen salt bir biliş tarzı mıdır? Farabi, bunun cevabını yine *Ta'likat*'ta inceler ve bizim bilgimizin iki kısım olmasından ötürü Evvel'in bilgisinden farklılık arzedeceğini vurgular. *“Birinci kısım, çokluğu gerektirir ve nefsanî bilgi olarak isimlendirilir. İkinci kısım ise çoğalmayı gerektirmez ve basit akılsal bilgi olarak isimlendirilir.”¹⁷* Bunun örneği ise, bir adamla arkadaşı arasında geçen bir münazarada, arkadaşının uzunca söylediği bir sözü, o adamın, zihninde kaba hatlarıyla ya da onu özetleyen bir cümle ile tutmasıdır.

¹⁶ Farabi, *Ta'likat*, s. 17.

¹⁷ A.e., s. 24.

Arkadaşına cevap verirken, o cümleyi açar ve aynı söz düzeninde kelime kelime teferruata girerek uzunca bir açıklama getirir. Farabi'ye göre hem tek cümlelik söz hem de bu cümleyi açıklayan sözler bilfiil bilgidir. "*Ancak birincisi, kendinden sonraki ikinci bilginin ilkesinin bilgisi olmaktadır. İkinci bilginin kendisi, edilgin (infialt) bilgidir. Şimdi bu ikinci bilgi çokluğu gerektirirken, birincisi gerektirmez. Zira birinci bilgi, ayrıntıdaki her bir şeyin ilkesidir ve çokluğu gerektirmez. Dolayısıyla Vacip Varlık'ın bilgisi, birinci tarzdadır; hatta [en yüksek] soyutluğa ulaştığından daha da basittir.*"¹⁸ Farabi'nin oldukça sade olan bu açıklaması, Aristoteles'in Metafizik'inde geçen tümel incelemesinden¹⁹ mülhem olmakla birlikte, onun fiziksel ve metafiziksel temelleri vardır ve yeri gelince onlara temas edeceğiz. Bununla birlikte onun getirdiği yorum, farklılığın, insanî ve Tanrısal idrakin niteliği açısından ortaya çıktığı; benzerliğin ise elde edilen illetlerin bilgisinden, yani mahiyet ve varlık bilgisinden, malülün bilgisine ulaşabilmemiz açısından ortaya çıktığıdır. Farabi'nin duyum ve akletme üzerine kurguladığı tezi, İbn Sina'nın daha sitemli incelediğini görüyoruz. İkili biliş tarzı, insanın hem nefssel hem de akılsal idrakinin gereğidir. Bunlardan ikincisi, sırf tarz bakımından, illetten malülü bilmek ve onu ortaya koyabilmek bakımından, Tanrısal bilişle benzerlik göstermektedir:

"[1] Kimi kez [feleğin] akledilir suretini gözlem (rasad) ve duyu ile felekten almamız gibi, akledilir anlam, varolan şeyden alınır. [2] Kimi kez de akledilir suret, -kurguladığımız bir binalık suretini akledip sonra kendisini varetmemiz için bu akledilir suretin organlarımızı harekete geçirmesi gibi- varolan bir şeyden alınmayıp tam aksidir. Tersine biz aklettik ki o da varoldu. Evrenin (küll) Zorunlu Varlık'a nispeti de böyledir."²⁰

İbn Sina, ikinci tür akletmenin ortaklığını göstermek bakımından, bizdeki akledilir suretin kaynağını şimdilik görmezden gelir. Böylece o da Farabi gibi, bilginin, sadece ve sadece malülün illeti olması bakımından Tanrısal ve insanî bilgide bir benzerlikten söz edilebileceğini vurgular. Aynı anlatıma *İşârât*'ta da rastlıyoruz:

"Örneğin göğün suretinin gökten elde edilmesi gibi, akılsal suretlerin kimi kez, bir yönden dış suretlerden elde edilmesi olanaklı olabilirken kimi kez de örneğin bir şekli akletmemiz ve onu varetmemiz gibi, suretin, ilkin akledici güce gelmesi sonra da dışarıda bir varlığının olması olanaklıdır.

18 A.y.

19 Aristotle, *Metaphysics*, trans. by: D. Ross, Oxford 1928, (The Works of Aristotle içinde), 982a 22-25.

20 Şifa: *Metafizik II*, s. 109.

Zorunlu Varlık'ın evreni (küll) akletmesinin ikinci açıdan olması zorunludur."²¹

İnsani bilgi gibi Tanrısal bilgi de bir akıl tasarımıdır. Çünkü Tanrı, akıldır ve "bir akıl olmaya, kendi aklılığından taşan suretlerden daha layıktır."²² Aklın bilgi objeleri ise tümellerdir. O halde ister Tanrı ve göksel akıllar olsun isterse düşünen nefis olsun, kendisi akıl olan her varlık, tümellerle bilir. Tanrısal ve insanî biliş arasındaki ikinci büyük benzerlik de budur. Malülü illetler sayesinde bilmek demek, tekil olanı, onu ortaya çıkaran sebepleri açısından bilmek demektir. Düşünen nefsin, bir nesne ya da olayı tümel olarak nasıl bildiğini açıklamıştık. Aslında bu açıklamalar, aynı zamanda Tanrı'nın tikeli tümel olarak nasıl bildiğine yönelik pek çok izahı kendisinde içeriyordu. Yine de biz onun mantığını anlamak üzere, bir sonraki konuda yeniden ele alacağız.

Bu iki benzerlik dışında, hatta bu iki benzerliğin belirli noktaları dışında, Tanrısal ve insanî biliş arasında önemli ayrımlar vardır.²³ İbn Sina'nın konu hakkındaki pek çok söylemi, Marmura'da, Tanrısal ve insanî aklın idraklerinin aynı olabileceği gibi bir izlenim bıraktırmıştır. Gerçi Marmura iki tür bilgi arasını belirgin bir şekilde ayırır ama karışıklık, incelemelerindeki kontekstlerden net olarak çıkarılabilir. Oysa iki idrak arasında, hem bilginin kaynağı hem de bizzat idrakin niteliği açısından belirgin bir fark vardır:

"[1] Evvel'in kendi zatından olan şeyleri kendi zatında idrak etmesi, şeyin idrak etme ve edilme tarzlarının en üstünüdür. [2] Bunu, Evvel'in aydınlatmasıyla, akılsal cevherlerin Evvel'i ve O'nun zatından sonra gelenleri idrak etmesi izler. [3] Bu ikisinden sonra nefssel idrak gelir ki, bu [idrak], ilkelerin ve bağıntıların yayıcısı akli tabiatlardan gelen resm ve nakışlar demektir."²⁴

Demek ki, bir akıl olarak Zorunlu Varlık'ın idrak tarzının niteliği, kendisinden sadır olan akılsal ve nefssel idrak tarzlarından farklılık arz etmektedir. Buradaki akılsal cevherler, göksel akıllar ile insan akıldır. Sözü edilen nefssel idrak ise, ilk bölümlerde incelediğimiz tikel-algısal formdan farklıdır ve biz onu daha önceki bir çalışmamızda incelemiştik.²⁵

21 *İşârât*, s. 165.

22 *Şifa: Metafizik II*, s. 108.

23 Bu farklılıklar hem yukarıdaki gibidir hem de 'Duyum ve Bilgi' başlığında incelediğimiz gibidir. Ayr. bkz: Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge of Particulars*, p. 180.

24 *İşârât*, s. 165.

25 Bkz: Hasan Akkanat, İbn Sina'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi, *Felsefe Dünyası*, 48. sayı, Ank. 2008, s. 163-185.

Bunların dışındaki ikinci bir farklılık, Tanrı'nın bir kerede, 'an'da akletmesidir. Bizim suretleri akletmemiz, o suretleri bir kavrama dönüştürmemiz, onlardan bir önerme kurmamız ve bu önermelerden de bir çıkarım elde etmek üzere düzenlememiz zamanda gerçekleşir. İşte o çıkarımın sonucu, ancak bütün bu işlemlerden sonra aklımızda zamanda değil, 'an'da ortaya çıkar.²⁶ Oysa Tanrı'nın akletmesi, bütün bilgisi, 'an'da, bir kerede gerçekleşir. Marmura, bütün evrenin nasıl olur da bir kerede bilenebileceğini tümeller üzerinden çözümler. Ancak problem, bir yönü ile fiziksel, bir yönü ile metafiziksel ve 'an' ile 'kere' arasında farklılık bulunmaktadır.

Fiziksel yönü, hareketin ve zamanın mahiyeti ile ilgilidir. Meşşai paradigmasında zaman, 'önce' ile 'sonra' arasındaki sürekli niceliktir. İster en büyük felek olan Zodyak'ın içine aldığı genel zamanı isterse bunun sınırlı bir bölümünü alalım, hep 'önce' ile 'sonra' arasında kalan bir dilimden söz ederiz. İşte bu iki kavram, zamanın başlangıcı ve sonu olan iki 'an'dır. Zamanın kendisini ne kadar bölersek bölelim, atomcu zaman teorisinde olduğu gibi 'an'ları değil, yine sadece iki ucu birer an olan zaman parçacıklarını elde ederiz. Bu anlayış, Meşşailik'in doğrudan cisimci doktriniyle de uyumludur. Cismi ne kadar bölersek bölelim, cismi atomlara değil, küçük cisimciklere bölebiliriz. Yine çizgiyi ne kadar bölersek bölelim, onu noktalara değil, küçük çizgiciklere böleriz. Peki ama nokta nedir? Nokta, çizginin başlangıç ve bitiş sınırlarıdır, iki ucudur; ama onlar, o çizgiye dahil değildir.²⁷ İşte zamanın iki ucu da birer 'an'dır ve o 'an'lar zamana dahil değildir. Çünkü 'an'ın zamana kıyasla bilfiil bir gerçekliği yoktur, sadece fiile yakın bir gücü vardır.²⁸ Ama biz zamanı, 'an'larla ölçer ve biliriz. Nitekim kendisinde zamanın gerçekleştiği evrenin başlangıcı ve sonu da birer 'an'dır ve onlar zamana dahil değildir. Tanrı'nın akletmesi, tam da evrenin, yani zamanın başlangıç ucu olan o 'an'da gerçekleşir. Daha doğrusu, Tanrı'nın akletmesiyle işte o 'an' ortaya çıkar. Bu birim içerisinde zaman yoktur.

Diğer taraftan hareket, şeyin bir defalık olmayan değişimidir.²⁹ Zaman ise hareketin arazi olduğu için, kendisinde kademeli değişimin gerçekleştiği üç temel kategorik hareketle, yani nitelik, nicelik ve yer de-

26 *Şifa: Nefs*, s. 210.

27 Cisimci ve atomcu anlayışların mukayesesi için bkz: Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Urmevi ve Metali'u'l-Envar*, -Tahkik, Çeviri ve İnceleme-, (basılmamış dok. tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2006) C.III, s. 204.

28 İbn Sina, *Şifa: Fizik I*, met. ve çev. M. Macit, F. Özpilavcı, İst. 2004, s. 206.

29 A.e., s. 114.

ğiştirme hareketleriyle ortaya çıkar. Ancak cevher kategorisinde, doğru-
dan cevheresel suretin varolması veya yok olması durumunun gerçekleşti-
ği oluş ve bozuluş (*kevn ve fesad*), ‘an’da ortaya çıkar. Çünkü oluş ve bozu-
luş, cevherlik suretinin heyûlâda bir defada ortaya çıkması ve yine bir
defa da ondan ayrılması anlamına gelir:

*“Bileşme ve ayrışmanın kendisinde ortaya çıkacağı en az iki şeyin ol-
ması gerekir. Çünkü bir tek şeyde ne bileşme ne de ayrışma olur. Ayrışma ve
bileşme ancak zamanda meydana gelir. Zamanın bir başlangıcı vardır; baş-
langıcı da basit (mahz) birdir. Bir şeyin başlangıcı, o şeyden başkadır. Yal-
nızca iki şey için meydana gelen bileşme ve ayrışma, kesinlikle basit ‘an’da
gerçekleşir. İkidenden çok şeyler için [meydana gelen bileşme ve ayrışma] ke-
sinlikle zamanda gerçekleşir. Bu [gerçekleşme] zamanının uzunluğu ve kı-
salığı ise o şeylerin çokluğu ve azlığına göredir. Örneğin hayvan, bitki ve
diğerleri gibi evrenin parçaları ikiden daha çok şeyden bileşmektedir. Onla-
rın oluşu da bozuluşu da parçalarındaki ve basitlerindeki çokluktan ötürü
zamandadır. Oysa evren, gerçekte, birbirine has madde ve suret olan iki
basitten bileşiktir. Dolayısıyla onun oluşu, açıkladığımız gibi, zamansız ola-
rak bir defada gerçekleşmiştir. Bozuluşu da aynı şekilde zamansızdır.”³⁰*

Marmura’nın oluşu yalnızca Yer küresinin içindeki cevherlerde gör-
mesi, onun evrenin ‘an’da ortaya çıkma fikrini anlamasını güçleştirmiştir.
Oysa *“mutlak oluşa”*³¹ tabi olmayan yalnızca Tanrı’dır. Yine ‘an’ kavramı,
ister büyük patlama isterse başka bir şekilde düşünölsün, Meşşai paradig-
mada, Tanrı ile evren arasındaki ince çizgiyi oluşturur. Çünkü orada za-
man yoktur ve bunun içindir ki, Tanrı, alemden zaman bakımından değil,
zat bakımından öncedir denilir. Tanrı elbette ‘an’a bağımlı değildir ama
onun akletmesi, sırf Fizik bilimi açısından, işte o ‘an’ı oluşturur. Tanrı’nın
‘an’da akletmesi demek, evreni bir tek anlamda bilmesi ve ilk aklın ortaya
çıkması demektir.

Problemin metafiziksel yönü de ‘defa’ veya ‘kere’ kavramıdır. Bu kav-
ram, tıpkı ‘ansızın’, ‘apansız’ sözcükleri gibi, andaki oluş niceliğinin hızı
kadar,³² bilinmekte olan mahiyetin işaret ettiği tabiatın basitliğini de gös-
terir. Daha önce ifade etmiştik ki, bir mahiyet bir tabiatı belirtir. O tabiat,
kendinde bloktur, birdir, bir birliktir ve onun mahiyeti de birdir. Tanrısal
akıldaki bu mahiyet evrendir:

30 Farabi, *Mesâilu’l-Muteferrika*, Haydarabad 1344, s. 5-6.

31 İbn Sînâ, *Şîfa: Oluş ve Bozuluş*, çev: M. İskenderoğlu, İst. 2008, s. 45.

32 *Şîfa: Fizik I*, s. 222.

“O halde ortaya çıkmış oldu ki, O’nun idrak ettiği şey –ki o, evren hakkında aklettiğidir- evrenin sebebi ve o [aklettiğinin] aynıyla kendi fiilinin ilkesidir. İşte bu tam da evrenin icadıdır.”³³

Evrenin mahiyeti de onun kendindeki tek tabiatı, kısaca ‘evren’i bildirir. Farabi’nin de belirttiği gibi, “cins maddeye ayırım da surete uygun düştüğünden”³⁴, kendinde blok olan evrenin mahiyeti, zihinsel bir çözümlemeye tabi tutulduğunda, onun madde ve suretten bileşik olduğu görülür. Bu bileşiğin ifade ettiği basit ‘evren’ ideası bir terim, bir önermeler topluluğu değil, anlamdır. Tanrısal bilgideki bu anlam, dış dünyada varolacaktır. Düşünme, evrenden zat bakımından hemen önce, aşkın bir akletmeyle, kısaca Tanrı’nın zatıyla ezelde başlamıştır. Bu akletmeyle birlikte O’nun bilgisi ortaya çıkmış ve Tanrı o bilgisini şimdi de sermedde sürekli olarak bilfiil düşünmektedir.

O halde burada [I] Tanrı’nın ilk akletmesi ile [II] –aklettiği bilgiyi sürekli olarak düşünmesi anlamındaki- akletmesi arasındaki ayırma dikkat çekmek gerekmektedir: Birincisi, Tanrı’nın her şeyi sudurdan önce kendi zatından ‘öğrenmesi’; ikincisi de bu öğrendiği bilgiyi ezelden beridir sermedde bilfiil ‘düşünmeye devam etmesi’dir. İbn Sina psikolojisinde her ikisi de akletme fiilinin içeriğinde yer alır. Tanrı’nın bütün bilgileri bilmesi kendi zatıyla birlikte aynı anda başlamış; ancak başka bir öğrenme işlemi olmaksızın mevcut bilgileri bilfiil düşünme/akletme işlemi süregelmiştir. Bütün evreni, dış dünyada gerçekleşmiş ve gerçekleşecek bütün parçalarını, en küçük bileşenine kadar, sürekli akletmektedir. İbn Sina’nın eserlerinde bu bölüm oldukça cılız kalınca, hatta kendisi Tanrı’nın yalnızca bir kez aklettiğini, bundan başka bir akletmesinin mümkün olmadığını³⁵ ama buna karşın bilgisinin bilfiil olarak sürekli olduğunu söylemesi Marmura tarafından bir çelişki olarak algılanmaktadır. Oysa O’nun bilmesinin bilfiil olması demek, sahip olduğu bütün evren bilgisinin zatından sürekli olarak bütünüyle fâş etmesi demektir. Buradaki fâş, tıpkı açık bir kitap misali, Tanrı’nın evren hakkındaki bütün bilgisinin, onu temaşa eden ilk akla tamamıyla açılması demektir. Yine de Marmura Tanrısal bilginin ‘bilfiil’ olmasından, Tanrı’nın evren bilgisini akledince evrenin aynı anda ayanda gerçekleşmesini, yani bilme ve icadın özdeş olmasını anlar. Doğrusu, onun bu savı, yüzeysel okunan bir *Metafizik* paragrafında kendini gösterir:

33 Şifa: *Metafizik II*, s. 112.

34 Farabi, *Ta’likat*, s. 6.

35 eş-Şifâ: *Metafizik II*, s. 107.

“O halde ortaya çıkmış oldu ki, O’nun idrak ettiği şey –ki o, evren hakkında aklettiğidir- evrenin sebebi ve o [aklettiğinin] aynıyla kendi fiilinin ilkesidir. İşte bu tam da evrenin icadıdır. Dolayısıyla İlk’in idraki ve icat edebilmesi, bir tek anlamdır. Aynı şekilde O’ndaki hayat da, iki ayrı güçle yetkinleşecek şekilde iki güce muhtaç duyacağı şeylerden olmadığı gibi, bilgiden başka bir şey de değildir. O, bütün bunlara zâtı gereği sahiptir.”³⁶ “Dolayısıyla Zorunlu Varlık’ın iradesi O’nun bilgisinden ne zat bakımından ne de mefhum bakımından başka bir şeydir. Daha önce açıklamıştık ki, onun sahip olduğu bilgi aynen sahip olduğu iradedir.”³⁷

İbn Sina’nın irade, varetme, bilgi ve kudreti özdeşleştirilmesi, zamansal-ontolojik değil zâtî-teorik bir kaygı içerir. Bir başka ifadeyle, Tanrı’nın bilmesi ve varetmesinin aynı olması, evrenin bilinmesi ve hepsinin o anda yaratılması anlamına gelmez. Tersine, evren bilgisi, aynıyla hem irade hem de bilgidir. O bilgi, akletmedir ve akletme de irade edildiği için ortaya çıkmış olmaktadır. Akletme madem bilgidir ve bilgi de aynıyla dış dünyada varolacaktır, o halde bilgi ile icat aynıdır, eş-zamanlı değil. İşte bu etkinlik de kudrettir. Peki ama Tanrı’nın ezelde akletmesi ve aklettiği bu bilgiyi şimdi düşünüyor olması, gerek zamansal gerekse Tanrısal icatla ilgili sorunlara yol açmaz mı?

Sermedde yalnızca sabit mevcudiyet bulunduğu için O’nun akletmesini zamanla ölçmek mümkün değildir. Çünkü sermedde Tanrı salt hareketsizlik içerisinde bulunur. Sermedî eşelin ölçüsü varlıktır, mevcudiyettir. Tanrısal bilginin sermeddeki tam izharı, onun bilfiil olması anlamına gelir. Tanrı’nın somut evrenle doğrudan-somut bir ilişkisi yoktur; zaten sudur hiyerarşisinde üstte olanın altta olana karşı hiçbir gayesi olmaz. Çünkü gaye, eksikliği gidermeye yöneliktir. Oysa alttaki olanların bütün bilgisi zaten üsttekinde vardır. O’nun sermedde fâş eden bilgisi, aşığı olan ilk akıl tarafından alınır. O, bu bilgilerle, kendine aşık ettiği en uzak gök küresini (nefsi üzerinden) hareket ettirir.³⁸ İkinci akıl da aşık olduğu ilk akıldan gelen bilgilere bakarak sabit yıldızlar küresini; üçüncü akıl da aynı yolla Zuhâl Küresi’ni hareket ettirir. Bu hareketler Yeryüzüne kadar ilerleyerek oradaki tüm kategorik hareketlere neden olurlar. Yani ilk akıl, Tanrısal zattan bilfiil fâş eden bilgileri, daha onların varlığı dış dünyada yok iken O’ndan alır³⁹ ve onlar Yeryüzünde aynıyla varolacak şekilde tümel

36 Şifa: Metafizik II, s. 112.

37 Şifa: Metafizik II, s. 113.

38 Şifa: Metafizik II, s. 148.

39 Tûsî, Şerhu’l-İşârât III, s. 285.

nefs üzerinden hareketi başlatır. O'nun bütün bilgisi, tüm evren-zamanında aynıdır ve o bilgi beş milyar yıl önceki bir yıldızın şahsında somutlaşarak ona da varlık bahşetmişti, şimdi şu elimdeki kalemin şahsında somutlaşarak ona da varlık bahşetmektedir.

Demek ki Tanrısal bilgi Tanrısal zatla birlikte sermedde bilfiil faş ederken aynı zamanda ilk aklın aşkı sayesinde, mevcudiyet ve zaman kesişmesi, ne salt sabite ne de salt zamansal katılım olmaksızın, ontik şahsın imkanı haline gelmektedir. Yani elimdeki kalemin aşkın bilgisi, hem o kalemin somut zatından önce ezelde vardır, hem epistemenin –kalemin şahsında- varlığa tahvil edildiği bilgi-icat özdeşliğinde vardır hem de özdeşlik sonrasında ebedde vardır. Salt bilgi sermedde, somut varlığı ise evrendedir. Buna göre O'nun bilgisini sermedden değil, ancak evren eşelinden, onu da zamansal formlarla algılayabiliyoruz. Bu idrak bu kez tam tersine dönerek varlık-bilgi özdeşliğinde (onto-epistemik) kendini gösterir.

Marmura açısından kapalılığını koruyan konu, evrenin mahiyetine dahil olduğu düşünülen –sırf tümel olması bakımından tümel- türlerden tek tek somut tikellerin nasıl ortaya çıktığıdır. O halde öncelikle Tanrısal bilginin objesi olan mahiyetlerin, yani türsel bilgilerin niteliği ve niceliğini ele alalım.

3.3.2. Tanrısal Bilginin Objeleri Olarak Mahiyetler

Marmura'yı yanlış çıkarımlara götüren öncüllerden birisi de Tanrısal bilginin salt türler olduğu düşüncesi idi ve o, 'tür' kavramından yalnızca somut tekileri içine alan sırf soyut kavramları anlıyordu. Aslında burada bir içlem-kaplam sorunu bulunmaktadır. Tanrısal bilgide elbette türler bulunmaktadır; ancak türleri sadece cevhere taalluk eden tabii türler olarak alırsak, Marmura'nın düştüğü hataya biz de düşeriz. Yine de İbn Sina, *dış dünyadan hareket ettiğimizde*, Tanrısal bilginin orada türler olarak bulunduğunu belirtir:

“Böylelikle O, [1] özleriyle (a'yan) gerçekleşmiş varlıkların ilkesi olduğu gibi, [2] oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkların -öncelikli olarak türleri bakımından ve bu sayede de [somut] tekileri bakımından- ilkesidir.”⁴⁰

Dış dünyada gerçekleşen bütün varlıklar, demek ki, tekilerinin niceliğine göre, iki türe ayrılmaktadır: Tek tekil üyesi olan ve onda bütün hakikatıyla açığa çıkan tür ile yeryüzünde oluş ve bozuluşa uğrayan pek çok

40 Şifa: *Metafizik II*, s. 104.

tekilde açığa çıkan tür. Birinci tür, göksel alemin bozuluşa uğramayan küreleri iken; ikinci tür, yersel dediğimiz, zamanda oluş ve bozuluşa uğrayan alemin tekileridir. Buradan anlaşılıyor ki, Tanrısal bilgi, türlerin ve türler içerisindeki tekilerinin ilkesidir. Bununla birlikte biz, Tanrısal bilginin niteliğini betimlemek üzere, şimdilik türler üzerinden tartışacağız.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Tanrısal bilginin dış dünyadaki malüllemi olan türler, tümeldir. Bu tümeler, dışarıda gerçekleşen tabi tümelerin ilkesidir. Marmura'nın ısrarla vurgulamaya çalıştığı sorun, sırf insan olmak bakımından insanın, yani niteliği ve niceliği belirsiz bir kavramın, 'şu sarışın, iri gözlü, uzun boylu, kekeme ve agresif olan Ali' ile 'şu esmer, küçük gözlü, sıska ve pozitif olan Ahmet'i ayrı ayrı nasıl belirlediğidir. Ya da sırf tutulma olmak bakımından bir güneş tutulmasının, 'bu gün, önümde, her biri zamansal birimlerde gerçekleşen şu tutulmayı' nasıl belirlediğidir. Kuşkusuz Marmura, Tanrı'nın 'an'da ve 'bir kerede' akletmesi konusundaki eksik karelerden bir bütüne ulaşma çabasında düştüğü hataya burada da düşmektedir. Çünkü o, soyut tümelle somut tikeli alt alta koyarak ikisinin birbiriyle örtüşmediğini, dolayısıyla apaçık bir boşluk ve çelişkinin bulunduğunu söylemiştir. Ama şimdilik bu aşamada böyle bir gerçekliğin de ortada olduğu açıktır. O halde, tıpkı Marmura gibi, İbn Sina'nın *Metafizik*'te Tanrısal bilgiyi tartıştığı pasaja tekrar dönmek istiyoruz. Çünkü İbn Sina, orada, Tanrısal bilginin bir takım sıfatlara karşılık geldiğini söylemektedir:

*"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 alınır, [tümel açıdan bilinen tekilerin] durumuyla aynı olur."*⁴¹

Türden maksat tümelse, tümel de sıfatlar demekse, o halde nedir bu sıfatlar? Apaçıktır ki, İbn Sina, orada, tümeli, bir takım sıfatlar olarak görmektedir. Ama bu sıfatlar, bir şeyin örneğin bir takım öznel vasıfları anlamına mı gelmektedir? Eğer biz bu sıfatların ne olduğunu ortaya koyabilirsek, hem tümel anlamının içeriğini hem tikelin tümel tarzda nasıl bilindiğini hem de Tanrı'nın biliş tarzını açığa çıkarabiliriz. Bu anlamın izini sürdüğümüzde, doğrudan *Medhal*'e çıkarız. İbn Sina burada, uzunca

41 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

bir incelemeden sonra, sıfatların, bir özneye getirilebilecek bütün yük-
lemler olduğunu açıklar:

*“Sıfatların bir kısmı, ontolojik olarak olumsuzlanabilir; bir kısmı onto-
lojik olarak değil, zihinsel (tevehhümen) olarak olumsuzlanabilir; bir kısmı
salt zihinsel olarak olumsuzlanabilir. Bir kısım sıfatlar hiçbir şekilde olum-
suzlanamazlar, ki onlar arız olanlardır. Yine bir kısım sıfatlar da olumsuz-
lanamazlar, ki bunlar da zatîlerdir.”*⁴²

İbn Sina'nın 'tümel olma', yani 'sıfatlara sahip olma' ifadesinden an-
ladığı, taşma öncesinde evrenin yapıtaşlarını oluşturan zatî ve arazsal
yüklemlerdir. Zatî yüklemlerin cevheresel mahiyette bütünüyle içkin oldu-
ğunu biliyoruz. Arazsal yüklemler ise, daha önce açıkladığımız gibi, tekil-
lerle kaim olan arazların mahiyetinde içkindir. Buradan anlaşılıyor ki,
Tanrısal bilgi, tümel zatî ve arazsal yüklemlerdir. Tümel, şeyin zatını veya
ona ilave arazları bildirmesi bakımından, Mantık'ta geçtiği üzere, beş ta-
nedir: Cins, ayırım, tür, hassa ve genel araz. Bunlar ise Metafizik cephesin-
den bakıldığında önce ikiye düşer: Tür (cins+ ayırım) ve araz (hasa+ ge-
nel araz). Sonra da bire düşer: Mahiyet (tür+ araz). Burada mahiyetin bir
araz olmasını değil, dış dünyada gerçekleşen arazların da mahiyetlerinin
bulunduğunu anlıyoruz.⁴³ Dışarıda gerçekleşen arazların da, örneğin bir-
lik⁴⁴ sayı⁴⁵ beyazlık⁴⁶ hareket⁴⁷ gibi birer mahiyeti vardır. Bu arazların bir
kısmı madde-suret, bir kısmı da varlık illetiyle beraber bulunurlar. O hal-
de Tanrısal bilgi hakkında konuştuğumuzda, ondan salt türleri değil,
mahiyetleri anlayacağız:

*“O, her şeyi bilendir. Ancak bu, O'nun, mahiyetlerin toplamı olduğun-
dan değil, onların ilkesi olduğundandır.”*⁴⁸

Marmura'nın, oluş ve bozuluşa uğrayan tikellerin ancak türünün tek
üyesi olan tekile nispet edilerek bilinebileceği antitezinden sonraki ikinci
büyük yanılgısı işte burasıdır. O, orada olduğu gibi, burada da üç temel
ilkeyi birbirine karıştırmış veya yanlış anlamıştır:

I- Mahiyet ile türü birbirine karıştırmıştır. Bu iki kavram çoğu kere
birbirinin yerine kullanılabilse de mahiyetin, sırf mahiyet olmak bakımın-

42 Şifa: Mantığa Giriş, s. 29.

43 Cevherler cisimsel olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmakta, cisimsel olmayanlar varlıkla-
rını cisimsel cevherler üzerinde sürdürmektedir. (Şifa: Metafizik I, s. 121.)

44 Şifa: Metafizik I, s. 92.

45 A.e., s. 106.

46 A.e., s. 124.

47 A.e., s. 127.

48 Uyunu'l-Hikme, s. 51.

dan, türden farklılık arzettiği pek çok özelliği vardır. Mahiyet, bir şeyi ne ise o yapan şeydir ve zatı -iki temel yüklemiyle- bildirir. Tür ise beş tümel-den biridir ve “iki tümelden daha özeli olup, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında söylenir.”⁴⁹ Sırf böyle olmak bakımından tür, soyut-tümel kavramdır. O, örneğin canlı, insan ve at terimlerinden son ikisi olup, bundan başka bir şey değildir. Tür bazen izafi olabilir; bu durumda altında bulunan anlamlara göre cinse dönüşebilir. Örneğin ‘canlı’, sırf canlı olarak bir türdür. Eğer bu soyut kavramı bölen zatî ayrımlar açısından, örneğin insan ve at açısından bakarsak, izafi tür olur. Ama mahiyette böyle bir şey sözkonusu değildir. Mahiyet de yine ‘canlı’ya, ‘insan’a veya ‘at’a söylenebilir. Yani ‘insan türdür’ denilebileceği gibi, başka bir itibarla ‘insan mahiyettir’ de denilebilir. Buna karşın tür, soyut tümeldir. Oysa mahiyet, türü ortaya çıkaran illetlerin bilgisidir. İşte bu durum, mahiyete olağanüstü bir dinamizm katar. Nedir onun bu bileşik yapısı? a) Mahiyet zata ait iki yüklemle, yani cins ve ayrımla zatın bilgisini ortaya koyar. b) Cins maddeye, ayırım da surete karşılık geldiğinden, zatın hem maddesini hem de suretini ortaya koyarak onun hakikatinin bilgisini verir.

II- Marmura bu iki kavramı birbirine karıştırdığı için, Tanrısal bilgiyi soyut türler olarak tasarlamıştır. Aynı karışıklık, Marmura’yı referans gösteren Belo’nun itirazlarında da vardır.⁵⁰ Marmura’ya göre Tanrısal bilgi-deki örneğin ‘insan’ türü, sırf insan olmak bakımından soyut insandır. Niceliği ve niteliği belirsiz tamamen soyut kavramdır. Eğer Tanrısal bilgiye mahiyetler değil de türler açısından bakarsak, tümel ile somut tekil arasında hiçbir bağıntı kuramayız. Dahası mahiyetin ihtiva ettiği madde ve varlık dinamiklerini ortadan kaldırmış oluruz.⁵¹ Marmura Tanrısal bilginin soyut türlerden oluştuğunu ileri sürdüğü içindir ki, soyut tümel ile somut tikel arasındaki boşlukta kaybolmuştur.

III- Marmura, Tanrısal bilgideki türlerin sırf cevhersel mahiyetlere karşılık geldiğini düşündüğü için, türlerin niceliği ile tekellerinin niteliksel farklılığının nereden geldiğini anlayamamıştır. Şöyle ki, türlerin soyut kavramlar olduğunu ve Marmura’nın da Tanrısal bilginin o soyut türlerin adlarından oluştuğunu düşündüğünü söylemiştik. Türler ise, ‘şu insan’ı veya ‘bu insan’ı değil, genel insan kavramını belirtir. Buna göre oluş ve bozuluşa uğrayan türlerden herhangi birisinin altında kaç tekilinin oldu-

49 Şifa: *Mantiğa Giriş*, s. 55.

50 Catarina Belo, a.g.m., p. 181.

51 Bunu en iyi Aristoteles’in tohum doktrininden anlayabiliriz. İbn Sina’ya göre mahiyet, bir bakıma, içinde madde ve suret illetlerinin varolduğu bir tohumun bilgisi gibidir.

ğunu ve tekillerden hangisinin hangi niteliklere sahip olduğunu bilme imkanı yoktur. İşte Marmura'nın bu söylemindeki yanlışlık, birincil olarak, onun Tanrısal bilginin yalnızca dışarıdaki cevherlere karşılık gelebilecek soyut türsel kavramlardan oluştuğunu düşünmesi; ikincil olarak da birinci savın zorunlu sonucuna göre türsel kavramların tekillerinin niteliğini ve niceliğini vermediğini düşünmesidir. Oysa biz, Tanrısal bilginin mahiyetlerden oluştuğunu söylerken, bu söylemimiz, hem cevhersel tabiatları hem de varlığını cevherlerde sürdüren arazsal ayrımları, yani hassa ve genel arazları da içine alır.

Marmura'nın maddeler halinde belirttiğimiz daha önceki ve şimdiki yanlış anlamaları, problemin seyrini ne denli değiştirdiğini görebiliyoruz. Bununla birlikte biz, şimdilik mahiyetin dinamizmi üzerinde durmak istiyoruz. Tanrısal bilginin, evrenin mahiyetini bir kerede aklettiğini söylemiştik. Çünkü *“O'nun tarafından akledilen şey, ki bu, evren hakkında aklettiği şeydir, evrenin sebebi ve aynıyla onun fiilinin ilkesidir. İşte bu, evrenin varedilmesidir.”*⁵² Evrenin ayrılmazları olan diğer şeyler de mahiyetler üzerinden bilinir ve onlar Tanrı'da yalnızca isim olarak bulunur. Ama bu savımız da Marmura'ya göre Tanrısal bilgideki çokluğu göstermektedir. Gerçi İbn Sina daha önceden bu itirazı, tıpkı Marmura'nın ortaya koyduğu şekliyle ele almıştır:

“Belki de şöyle itiraz edersin: ‘Akledilirler, zikrettiklerinden ötürü, ne akılla ne de birbirleriyle birlik oluşturmadığına ve ayrıca sen Zorunlu Varlık'ın her şeyi aklettiğini kabul ettiğine göre, ortada tam bir[lik] değil, çokluk vardır.’

*O halde biz de deriz ki: O'nun, zatını zatıyla akledip de ardından – zatıyla zatının akledicisi olarak- salt varedici (kayyûmiyye) olması, çokluğu akletmesini gerektirdiğinden, o çokluk, varedici zatına dahil değil, onun geriden gelen (muteahhir) bir gerekeni olur. Yine o çokluk, bir düzen içerisinde gelir. Birbirinden ayrı olsa da olmasa da –zata ait- gerekenlerin çokluğu, birliği zedelemes ki. Evvel'in [zatına], izafi olan ve olmayan gerekenlerin çokluğu ile olumsuzlamaların çokluğu arız olur. Bu sebeple isimler çoğalır ama bunun O'nun zatının birliğine bir etkisi olmaz.”*⁵³

İbn Sina'nın çokluktan anladığı, zaman ve duruma göre gerçekleşmiş somut çokluktur, somut evrendir. İkinci bir nokta, bir türün ya da bir varlığın zatî ayrılmazları, o şeyi çok yapmaz. Tanrı, en iyi bilici olması bakı-

52 Şifa: *Metafizik II*, s. 112.

53 *İşârât*, s. 166.

mından, evrenin bilgisi onun zatının –parçası değil- ayrılmazı olur. Aksi takdirde onun mükemmelliğinden bir eksilme olur. Yine ‘evren’ mahiyeti, bir tek tabiatın bilgisidir. Evrendeki varolan her şey, bir şekilde evrenin ayrılmazları anlamına gelir, ki bunlar evreni oluşturan mahiyetlerdir. Bu mahiyetler dış dünyada gerçekleşirken, onların bir kısmı zatı, bir kısmı da arazları ayırır:

“İşte bu, insan için ‘düşünen’ gibidir. Çünkü ‘düşünen nefis’ adı verilen bu güç maddeye iliştiğinde, canlı, düşünen olur; bilgiyi ve –denizcilik, çiftçilik ve yazıcılık gibi- sanatları; aynı şekilde o, şaşırıldığı için, ilginç şeylere gülmeyi, ağlamayı, utanmayı ve insana has başka şeyleri kabule istidatlı olur. Bu şeylerden her birisi ilkin zihinde canlılığa bitişik olup canlı da işte bu sayede düşünen olmak için istidatlı olmuş değildir. Bilakis insan, tümel istidat ve tümel güçle düşünen olarak isimlendirilir. Bu özellikler, onun uzantıları ve tabileridir. Sen bunu basit bir düşünmeyle hemencecik bilip iyice anlarsın ki, eğer insan için varedilmiş olan ayırt etme ve anlamaya istidatlı bir ilk güç olmasaydı, onun bu tikel istidatları olmazdı. İşte o, ‘düşünme’ diye adlandırılan güç olup, [insan] onunla ‘düşünen’ olur. Bu, türün tabiatının zatî kurucusudur. Onun siyah, beyaz ya da başka bir şey olmasına gelince, [onlar] cinsin tabiatına katılan şeyler değildir, ki bir insan olması için ona arız olan ve ona katılan bir şey olarak onu belirlesin. Dolayısıyla iyice anlamalısın ki, özelin özeli olan ayırım ile öteki ayırım arasındaki ayırım budur. Bu nedenle şöyle demelisin: Ayrımların [şeyden] ayrılabileni de vardır ayrılmayanı da. Ayrılmayanlar zatîdir; ayrılabilenler de arazsaldır. Ve yine şöyle demelisin: Ayrımların 'başkalık'ı (ğayriyye) meydana getirenleri vardır, 'ötekilik'i (âhariyye) meydana getirenleri vardır.”⁵⁴

Tanrı, mahiyeti bildiği anda, onun hem mahiyet olarak hem de varlık bakımından bütün ayırım ve eklentilerini bilir. Marmura, mahiyetin türü belirttiğini, Tanrısal bilginin türlerden müteşekkil olmasının henüz tekilleşme sorununu ortadan kaldırmadığını düşünüyordu. İbn Sina ise mahiyetin bir illet olarak şeyde gerçekleşecek tüm sıfatlara sebep olabileceğini belirtir. Bir başka ifadeyle, heyûlânın zatî ve arazsal yüklemeleri, Tanrı tarafından akledilir:

“Bir şeyin mahiyetinin o [şeyin] bir sıfatına sebep olması, bu sıfatın da başka bir sıfata sebep olması olanaklıdır. Örneğin ayırımın hassaya sebep olması gibi.”⁵⁵

54 Şifa: Mantığa Giriş, s. 67-68.

55 İşârât, s. 129.

Demiştik ki sıfat, heyûlâya yüklenen tümel kavramlardır. “*Tümelin tabiatı ise, kendi içerisine dahil olan parçaları kurar.*”⁵⁶ İbn Sina, yukarıdaki pasajda da görülebileceği gibi, mahiyetin hem zatî hem de arazsal yüklemelere sebep olarak ilerlemesinin mümkün olabileceğini düşünmektedir. Örneğin ‘insanlık’ mahiyetini tanımlamaya çalıştığımızda, onun iki zatî yüklemine, cins ve ayırımına başvururuz. Ayırımı olan ‘düşünen’ yüklemi, insanın bir sıfatıdır ve bu sıfat, sırf insana ait hassalar olan ‘konuşma’, ‘gülme’, ‘yazma’ gibi sıfatlarına sebep olabilmektedir. Bu arazsal sıfatların da ayrılmayan zatî ya da arazsal yüklemeleri vardır. Örneğin konuşmak için pek çok bileşkenin, yani ayrılmayan yüklemelerin bulunması gerektiği gibi, o yüklemelerin de ayrılmayan yüklemelerinin bulunması gerekir. Bunları sayamıyor olmak, onların olmadığı anlamına gelmez. Aynısı onun cinsi olan maddesi için de geçerli olmaktadır. Çünkü insanın maddesi ‘canlı’dır. Bu sıfatın pek çok yüklemi vardır. Örneğin beslenme ve büyüme, hareket etme,

“*[İllet], eğer ilk illet ise, O, bütün varoluşun illeti olduğu gibi, varlık durumundaki her bir varlığın hakikatinin illetidir.*”⁵⁷

Meşşai paradigmada illetin malülünü zorunlu kılması, illetin salt kendinde bir zorunluluğu olmasından kaynaklanmaz. Onun zorunluluğu, ilk malül üzerinde doğrudan açığa çıkan Tanrısal etkinliğin süregelenliğinden ileri gelir:

“*O, zatını ve bütün varolanların ilkesi olduğunu akledince, kendinden [sadır olan] ilk varolanları ve [bu ilk varolanlardan] türeyenleri akleder. Bir şey varsa o, 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 bilir. Dolayısıyla O, sebeplerin yol açtığı şeyleri, [gerçekleşen o şeylerin] arasındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir.*”⁵⁸

İbn Sina’nın bu konudaki anlayışı, günümüzde termodinamiğin ikinci yasası olarak kabul edilen entropiye öncülük edecek derecededir. Entropi, geriye dönülmez derecede sürekli olarak parçalanmayı, bölünmeyi, dağılmayı ve ilk duruma göre bozulmayı ifade eder. Düşünürümüz de bir ‘an’dan çıkarak sürekli ilerleyen zamansal bir dizgede, mahiyetlerin ihtiva ettiği illetlerin sürekli açığa çıkardığı geri dönülmez bir çözülmeyi, evrenin ebedî yazgısı olarak görmektedir.

56 Şifa: *Metafizik I*, s. 187.

57 *İşârât*, s. 127.

58 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

3.3.3. Tanrı'nın Tekilleri Bilme Tarzı ve Tekili Belirlemesi

Tanrısal bilgi objelerinin mahiyetlerden, yani tümel sıfatlardan oluştuğunu ortaya koymamıza rağmen onun tekileri nasıl bilebildiğini hala ele almış değiliz. Acaba Tanrısal bilginin dış dünyadaki tekil nesnelere olarak belirlenmesi nasıl olacaktır? Mahiyetin kendinde muhtevi pek çok sığata neden olmasıyla bir tekildeki bütün yüklemeleri ortaya çıkartabileceğini belirtmiştik:

“Yine bu sıfatların yanı sıra ‘atlık’ın kendisine dahil olan başka pek çok sıfatı vardır. Dolayısıyla ‘atlık’, tanımı bakımından pek çok şeye teka-bul etmesi şartıyla genel bir anlam olur. Belirleyici hassa ve arazlarıyla alındığında, belirli [bir şey] olur.”⁵⁹

İster zatî isterse arazsal olsun bu sıfatların tümel olduğunu da ifade etmemiz acaba Marmura'nın tekelleri bilme konusundaki ortaya koyduğu problemleri yeterince çözebilmiş midir? Elbette değil. Bu nedenle yine tümeler problemine dönmek istiyoruz. Daha önce demiştik ki, sırf tümel olması bakımından bir tür, örneğin insan, ne birdir ne çoktur ne özeldir ne geneldir ve bu haliyle sadece zihinde bulunur. Eğer o tümel ‘insan’a ‘bir’ sıfatı getirilirse, bunun açıklaması, ‘bir düşünen (dolayısıyla konuşan/gülen vb.) canlı (dolayısıyla büyüyen, beslenen, duyulmaya vb.)’ olur. Eğer ona ‘sarışın’ sıfatı getirilecek olursa o da ‘sarışın bir düşünen canlı’ olur. Ama ‘sarışın olmak’, mahiyetin hangi açıdan gerekenidir? Sarışın olmak elbette zihindeki mahiyetin bir gerekeni değildir. Ancak dış dünyada ya sarışın ya esmer ya beyaz olmak o mahiyetin varlığının ayrılmazdır. Cevhersel mahiyet dış dünyada ancak bunlardan birisiyle var olur. Sözelimi renk, arazsal bir nitelik iken, madde dışarıda bulunduğunda onun beyaz ya da siyah olması onun ayrılmazdır.⁶⁰ Yine ona birkaç sıfat daha ilave edersek, ‘uzun boylu, mavi gözlü, kıvrık saçlı, hızlı koşan, öğretmen, futbol düşkünü, çok çalışkan, agresif, sarışın vb. bir düşünen canlı’ olur:

“O halde O, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani o [tekillerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil olarak özelleşirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma göre olur.”⁶¹

59 Şifa: *Metafizik I*, s. 173-174.

60 Şifa: *Mantiğa Giriş*, s. 101-102.

61 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

Marmura'nın bu konudaki itirazı, İbn Sina'nın *Metafizik*'te geçen söyleminden⁶² hareketle, bu sıfatların bir tekili belirleyemeyeceği ve dolayısıyla Tanrı'nın o tekili sırf tekil olarak bilemeyeceği idi. Daha önce incelediğimiz bu konuyu, bir tekilin sırf tekil olması bakımından, sadece kendisi ile sınırlı bir tanımının olamayacağı açısından ele almıştık ve biz orada tanım ile mahiyeti birbirinden ayırmıştık. Mahiyet, bir tek sözle söylenen tümeldir. Bununla birlikte tümellik zihinde ortaya çıkar. Mahiyet, dışarıda bulunduğu anda 'işte şu tabiatı o yapan şey' olur. Tanım ise, o tümelin zati yüklemelerinin tespit edilerek ortaya konmasıdır ve sadece zihinde ortaya çıkar. Dolayısıyla bir şeyin tanımının yapılamaması onun mahiyetinin olmadığı anlamına gelmez. Tanımı ister yapılsın isterse yapılamasın, insanlık mahiyeti, dışarıdaki 'şu uzun boylu, mavi gözlü, kıvrıkcık saçlı, hızlı koşan, öğretmen, futbol düşkünü, çok çalışan, agresif, sarışın' olarak nitelenen nesnede, bu arazların kurucusu olarak gerçekleşmiştir. Bu sıfatlar elbette tümeldir ve birer mahiyet olmak bakımından başkalarında gerçekleşme olanağı vardır. Ama gerçekleşmemiştir; gerçekleşse bile ya (1) bir kısmı eksilmiş veya artmıştır ya da (2) başka bir kombinasyonda ortaya çıkmıştır.⁶³

Birinciye göre, o nesnenin sıfatları, taşma öncesinde 'çok uzun boylu, yeşil gözlü, (yine) kıvrıkcık saçlı, hızlı koşamayan, (yine) öğretmen ve aynı zamanda müdür olan, futboldan hoşlanmayan, (yine) çok çalışan, çok agresif ve esmer bir düşünen canlı' olabilir.

İkinciye göre, 'kısa boylu, şişman, açık mavi gözlü, dalgalı saçlı, (yine) hızlı koşamayan, dersane öğretmeni, az çalışan ve kumral' olabilir.

Bu açıklamalarla tekilleşme problemi acaba yeteri derecede çözümlenebilmiş midir? Buradaki vereceğimiz yanıt önemlidir. Bu yanıt 'evet' ise, tekilleşme konusundaki incelememizi sonlandırmamız gerekir. Ama yanıt 'hayır' ise, yani Marmura'nın düşündüğü gibi tekilleşme problemi hala devam ediyorsa, bu bizde, 'tikellerin tümel tarzda bilinmesi'nin anlaşılabilirliği konusunda güçlü bir intiba uyandırır ve yine daha önceden incelediğimiz örneğe döneriz: Eğer Marmura'ya yukarıda saydığımız özellikleri olan bir nesneyi (diyelim ki şu Ali'yi) göstersek, ondan iyice duyumlamasını ve duyumladığı nitelikleri o nesne önümüzde duruyorken tikel-

62 Şifa: *Metafizik I*, s. 218.

63 Bir rengin veya belirli bir özelliğin, örneğin 'kırmızı'nın, 'sert'in, milyarlarca tonu vardır. Bunu telefon örneğinde düşünmek gerekir. Telefonun yalnızca dokuz tuşunun olduğunu biliyoruz. Ama dünyada milyarlarca telefon numarası ve bunlar birbirinin kesinlikle aynıysa değildir. Burada varolan tek mahiyet 'bir'dir. Yani telefonun üzerinde 'bir'e ya da 'bir'lere sahip dokuz rakam vardır.

algısal önermelerle ifade etmesini istesek şöyle diyecektir: ‘Şu kısa boylu, şu yeşil gözlü, işte şu kıvrıkcık saçlı, şu yavaş koşan vb. bir düşünen canlı.’ Peki ya sonra o nesneyi yan odaya alsak ve Marmura’dan o nesneyi bilgisel önermelerle düşünmesini ve bize ifade etmesini istesek ne cevap alabiliriz? ‘Kısa boylu, yeşil gözlü, kıvrıkcık saçlı, yavaş koşan vb. bir düşünen canlı’ şeklinde olmayacak mıdır? Ama bu nitelermeler tümel değil midir? Elbette tümeldir; çünkü akıldaki bütün kavramlar tümeldir, dolayısıyla orada ‘o, şudur’ diye işaret edilebilecek tikel bir şey yoktur. Bu yüklemelerin her birinin tek başına ya da pek çoğunun topluca, bir tümel olmak bakımından, diğer zatlara da sıfat olma olanağı vardır. Ama onlar öyle bir noktaya ulaşır ki, kimisi durum, kimisi madde, kimisi zaman, kimisi mekan kimisi de izafet bakımından diğerlerinden ayrışana dek *tümel ayrımsal-yüklemlerle* elene elene yalnızca bir şahısla özelleşir; belki de bu sayı katrilyonlarla ifade edilebilir, başka şahısta bulunmaz. Ama o anlam da tümeldir. Örneklemeyi yine Ali üzerinden sürdürüelim:

Boyu [17 Mayıs 2009 günü şu saat, dakika ve saliseden itibaren] 185,3 cm; kilosu 75 kg, [2008-2009 yılında] Çamlıca Lisesi’nin 10TM şubesinde okur; numarası 822; [ilk otuz gün] önden ikinci sırada oturur; [16 Ekim 2008 günü saat 11:37’den sonra] sağdan beşinci sırada oturur; [şu-şu tarihler arası] sarı-kırmızı renk çantası var; babası Abdullah Çakır, annesi Safiye Çakır; cep numarası [şu-şu dakika ve saliseler arasında] 0575 565 65 65; ev numarası 0212 3434343; adı Ali, soyadı Çakır, vs. vs.

Koordinatlarla (izafet) daha da özelleştirelim: [7 Haziran 2009 günü saat 17:30’da] ders zili çalar; Ali’nin en uzun kirpiği, birinci salisede en sağdaki duvara 13 cm; sağ baş parmağı [otuzüçüncü salisede] önündeki açık kitaba 7 cm uzaktadır; gözleri [yetmişbeşinci salisede] üç metre ötedeki Ercan’ın elindeki kırmızı kaleme takılır; [17:31’de] sol ayağını sıranın dışına doğru atar vs. vs.

Bütün bu ifadeler *tümel yüklem*ler değil midir? Onların toplamı olan bir anlam da tümeldir. Ama biz böyle bir anlamı yalnızca bir şahsa has kılıyoruz. Bu *tümel sıfatları* ayrı bir liste yapsak ve bir üçüncü şahsa versek, bu şahıs, listedeki *tümel* vasıflara bakarak içerisinde Ali’nin de dahil olduğu yüzbin kişi arasından Ali’yi bulur çıkarır. Yine saydığımız veya saymadığımız milyarlarca sıfatı içeren bu anlamlar (tümel olarak) Tanrı’da bulunur; ancak Tanrı onun dış dünyada ‘bir’ tane olacağını akledince, o şahıs aynıyla bir tane olur. Tanrı, dehrde, o nesnenin hem düşünen canlı olacağını hem de bu mahiyeti kuşatan milyarlarca niteliğin bir bütün olarak sadece onda gerçekleşeceğini, yukarıdaki tümel yüklemelerle sırf tü-

mel-bilgisel açıdan bilmektedir. *İşte bu, Tanrı'nın tekil bir nesneyi, o henüz ortada yokken, tümel açıdan, mahiyetler üzerinden bilmesi ve belirlemesidir.* Oysa Marmura, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bilmesini, türünün bilgisinin yalnızca kendisinde açığa çıktığı tek tekili bilme ve diğerlerini de ona nispetleme olarak anlamıştı.

Hem Marmura hem de Adamson, İbn Sinacı tezde, aklın, bir türün ne kadar tekilinin olduğunu ve idrak ettiği niteliklerin şu değil de sırf bu tekile ait olduğunu bilmeden idrak ettiğini ileri sürerler.⁶⁴ Marmura'nın savı, akılsal bilginin, türünün tek üyesi olan tekillere bağlı olduğu sanısına raci olmakla birlikte, daha özeldir, her iki araştırmacı da aklın idrak ettiği bir tekilin tümel niteliklerinden o türün kapsamını bilemeyeceğimizi düşünürler. Bir başka ifadeyle akıl, Güneş'i idrak ettiğinde, bu idrak Güneş'in sadece tümel niteliklerini elde edebileceğinden, onun türünde ne kadar üye olduğunu bilemez. Dolayısıyla akıl, hangi niteliklerin hangi tekile ait olduğunu bilmeksizin idrak eder.

Hem Tanrısal idrak hem de insanî idrak açısından, böyle bir itham, kesinlikle Kindi, Farabi ve İbn Sina düşüncesinde yoktur. Eğer böyle bir çıkarım, insan bilgisinin ve yaşamının kısıtlı olmasından dolayı düşünülmüşse, evet, insan, kesinlikle insan türü altına giren bütün fertleri bilemez. Ama bizzat idrak istidadı açısından düşünülmüşse, hem Marmura hem de Adamson yanılmaktadır. Çünkü insan, hem duyumlayan hem de düşünen varlıktır. Duyumladığı şeyi, yani tikel-algısal nitelikleri, daha önce genişçe izah ettiğimiz tarzda, akılda tümel olarak akleder. Eğer o tümel idrak, dışarıdan gelen başka tümel idraklerle mutabakat halinde değilse, yani uyumuyorsa, o tümel, bir tek üyesi olan türü belirtir. Onun başka üyesinin olup olmadığını bilmesi, o tekil insanın bilgisi, görgüsü ve hayat süresi ile ilgilidir ve başka üyesi çıkana dek, o tekilin tümel idraki, zihinde tek üye olarak kalır. Eğer dışarıdan algıladığı başka tikellerin tümel idrakleri ile bir mutabakatı varsa, insan, o türün pek çok tekili olduğunu bilir. Ancak ne kadar tekilinin olduğunu bilmesi, o tekil insanın yine bilgisi, görgüsü ve yaşam süresine bağlıdır. Bununla birlikte akıl, dışarıdan gelen o tümeli, diyelim ki insanı, yalnızca *sırf insan olmak bakımından insan* olarak değil, onun tümel hassa ve genel arazlarını da idrak eder. Böylece onun sarışın (Ali) değil de esmer (Ahmet) olduğunu bilir.

Aynı itham Tanrı için de geçerli değildir. Tanrı'nın, tek ya da pek çok üyesi olan türleri nasıl bildiğini ve onlara nasıl illet olduğunu açıklayaca-

64 Marmura, SAA., p. 307; P. Adamson, *On Knowledge of Particulars*, p. 275.

ğız. Yine sırf tümel niteliklerle biliyor diye tekileri birbirinden ayırması da sözkonusu değildir. Zira Tanrısal bilginin bir malülü olan tümel tabiat, “*tabiat olması bakımından bir şeydir; kendisinden tümel suret akledildiği için 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.*”⁶⁵ Çünkü her tekil, bir türe dahil olmakla birlikte, mahiyeti, arazları, maddesi, zamanı, varoluş süresi, yeri ve durumundan oluşan kendinde bir bloğu vardır ve bu, öbür bloğa dahil değildir. Zira “*bir şahısla özelleşmiş arazların kuşattığı insanı, aynıyla Zeyd’in şahsında ve Amr’ın şahsında olacak şekilde ve aynıyla zıt arazlarla kuşatılmış olacak şekilde, diğer şahsın arazları kuşatmaz.*”⁶⁶ İşte her bir bloğun bilgisi, tümel biliş tarzıyla, dış dünyada gerçekleşecek olan o tekil tabiatın bir illeti olarak yalnızca Tanrısal bilginin sıradüzeninde muhtevidir:

“*Vacip Varlık, bu cevherleri suretleriyle, -başkasının suretleriyle değil, bu cevherlerin ve suretlerin özüyle (‘ayn)- akleder. Varoluş da aynen o şekilde gerçekleşir.*”⁶⁷

Marmura’nın bu yanlış varsayımının temelinde, daha önce ifade ettiğimiz, tümelden sadece salt soyut tür ile cinsi anlaması ve mahiyet-tanım hakkında ikincil kaynaklardan edindiği yetersiz bilgiler yatarken,⁶⁸ Adamson’un varsayımının temelinde konuyu yalnızca *Burhan*’dan incelemesinden doğan eksiklikler yatmaktadır. Eğer tümelden yalnızca sırf tümel olmak bakımından bir türü, örneğin sırf insan olmak bakımından ‘insan’ı ele alacak olursak, elbette Tanrı bu tümel yüklemle insanın ne niceliğini ne de tekillerindeki özgün niteliklerini bilebilir. Ancak durum öyle değildir. Tekrar vurgulamak gerekirse, Tanrısal bilgi yalnızca sırf tümel olmak bakımından tümel türlerden oluşmamıştır. O bilgi, örneğin yalnızca ‘sırf insan olmak bakımından –bir ve çok olmayan, bilfiil ve bilkuvv olmayan- mutlak soyut insandan oluşmamaktadır. İnsan, sırf insan olmak bakımından yalnızca akılda; başka sıfatlarla sıfatlandığında ise dışarıda bulunabilir. Bu sıfatlar onun ‘sırf insan olmak bakımından insan’ olmasına

65 Şifa: *Metafizik I*, s. 186.

66 *Necât*, s. 257.

67 *Tûsî, Şerhu'l-İşârât III*, s. 285.

68 Marmura mahiyet ve tanım teorisini Goichon’dan aldığını itiraf etmektedir. Bkz: SAA., p. 307.

eklenir ve artık o insan, sıfatlarla özelleşmiş olup, itibarı değişmiştir;⁶⁹ çünkü "[insanlık'ın tekilerde] başka başka olması, beraberindeki arazlarla olmalıdır; zira [insanlık, dışarıda] kesin olarak yalnızca arazlarla varolur. Bu durumda o, sırf insanlık bakımından alınmaz."⁷⁰ Taşmayla birlikte 'insanlık' dışarıda varolacaksa, bu varoluş, pür tümel kavram üzerinden değildir; çünkü Tanrı o tümel mahiyeti başka mahiyetlerle, yani pek çok sıfatla sıfatlamış ve itibarını tekilleştirmiştir. Artık o, 'sırf insanlık bakımından tümel insan' değil, şu veya bu sıfatlarla birlikte değerlendirilmesi gereken belirli bir insan olur. "Atlık, tanım bakımından pek çok şeye tekabül etmesi şartıyla genel; belirleyici hassa ve arazlarıyla alınmasıyla da belirli/özel olur."⁷¹ Daha önceden tek boyutlu olan o bilgi, madde ve arazlarıyla, zaman ve durumuyla üç boyutlu bir tabiat olmuştur:

"O halde 'tümel tabiat ayanda vardır' dediğimizde, bundan, onun sırf tümel olması bakımından tümel yönünü değil, kendisine tümelliğin arız olduğu doğanın ayanda varolmasını anlıyoruz."⁷²

Peki ama tikel olaylar hakkında ne diyeceğiz? İbn Sina, Tanrı'nın bildiği bütün sıfatların tekilleşmesinin, belirli zamanda ve belirli durumda olduğunu ileri sürüyordu. Örneğin döngüsel hareketle gerçekleşen güneş tutulması, sırf hareketle açığa çıktığı için, hem değişimi hem de üç zaman formunu içerir. Bu, insanın gözlemlediği apaçık bir olgudur. Böyle bir gerçekliğe karşın, İbn Sina'nın Tanrısal bilgi hakkındaki öngörüsü, bizim gözlemle edindiğimizden farklıdır:

"O'nun bu değişen şeyleri, onların sırf değişen bir şey olması bakımından, değişmeleriyle birlikte, zamansal ve somut olarak akletmesi olanaklı değildir. (...) Çünkü onların kimi kez yok olmayıp var olduğunu, kimi kez de var olmayıp yok olduğunu zamansal olarak onlardan akletmesi mümkün değildir. [Eğer öyle olsaydı], o iki durumdan her birisinin kendi başına akılsal bir sureti olur; suretlerden birincisi, ikinciyle birlikte kalmaz ve Zorunlu Varlık'ın zati değişen olurdu."⁷³

İbn Sina, aradaki farkın, sırf akledilir ve duyulur olmasından kaynaklandığını belirtir. Bizim bilgimiz çokluktan sonra ortaya çıktığından iç ve dış duyularla elde edilir. Duyuların algılayabilmesi için maddeye, maddenin arazlarına, bir vakte ve somutlaşmaya ilişen şeylere gereksinimi vardır:

69 İtibarın değişmesi, Tanrısal planda, bilinmeyenin bilinmesi anlamında değildir.

70 Şifa: Metafizik I, s. 176.

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

72 A.e., s. 186.

73 Şifa: Metafizik II, s. 104.

“Bozuluşa uğrayan şeyler, soyut mahiyetle ve [mahiyete] tabi somutlaşmamış şeylerle akledilirse, onların akledilmesi, sırf bozuluşa uğrayan şeyler olması bakımından değildir. Bunlar bir maddeye, maddenin arazlarına, bir vakte ve somutlaşmaya ilişkin şeyler olması bakımından idrak edilirse, bir akledilir değil, tersine duyumlanan ve tahayyül edilen olur. Biz zaten bütün duyulur ve hayal edilir suretlerin, sırf duyulur ve hayal edilir olmaları bakımından, tikelleşmiş organlarla idrak edildiklerini başka kitaplarda açıklamıştık.”⁷⁴

Tanrının bilgisinin, ister yakın isterse uzak illetleri olsun, mahiyeti oluşturan tümel yüklem olduğu açıklaştık. Bu yüklemelerin tamamı birer illettir:

“Tam illet tam bilgiyle olur. [Tam illet], kendi malülünün tam bilgisini gerektirir. Ama malülün tam bilgisi, onun illetinin tam bilgisi demek değildir. Tam olması bakımından bir illet, tam da o olması bakımından, belirli bir malülünü zorunlu kılar. (...) İletinin bilgisi, malülün mahiyetini ve dış varlığını (inniye) gerekli kılar.”⁷⁵

Tanrısal bilgedeki bulunan olaylar, sırf zamansal bir akledişle bulunmazlar. Zaten Tanrısal akletme gerçekleşirken zamansal bir durum söz konusu değildi. Peki ama onun bilgisindeki olayların sırf illet olmak bakımından yapısı nasıldır? İbn Sina bize bunun illetlerin önceliği ve sonralığı bakımından bir sıralama olduğunu söyler. Nitekim bizim bir güneş tutulmasını akletmemiz de aynı şekildedir. Bir Ay tutulmasını aklettiğimizde, bu tutulmanın mahiyetini, ayrılmazlarını ve eklentilerini idrak ederiz. Ama bu, bizim zihnimizde zamansal bir sıradüzeninde değildir. Sadece olayı anlatan bilgisel önermelerin önceliği ve sonralığı bakımından bir sıradüzeni vardır. Tutulma gerçekleşirken, Ay, kuzey kutbundan bir yarım yay çizerek değil de doğrusal hareketle ekvatoran ilerlerse, biliriz ki, gerçekleşen şey, Ay tutulması değildir. Aynı şekilde Ay, ilk burçtayken on derecelik bir hareketle bir anda boğa burcuna geçerse, onun bir tutulma olmadığını anlarız. Ama gerçekte o olay ya bir tutulma ise? Onun bir tutulma olmadığını nereden anlıyoruz?

Eğer zihnimizde olayları bildiren bilgi önermeleri arasında zamansal bir sıradüzeni olsaydı, biz önceden bildiğimiz bütün olayları ancak onların her bir kademesi gerçekleşirken –sanki hiç bilmiyormuşuz gibi– yeniden bilirdik. İşte İbn Sina, sırf Ay tutulması bakımından bir ‘Ay tutulması’

⁷⁴ A.e., s. 104-105.

⁷⁵ Tâsî, Şerhu'l-İşârât III, s. 280.

mahiyeti dış dünyada gerçekleştiğinde, ona zamanın orada ilave edildiğini düşünür. Ancak onun taşma öncesindeki illetleri, bir sıradüzeni içerisinde Tanrı'nın bilgisindedir:

*"Bu [akledilirler] bir tek şeyde resmolunsa bile, sebep-sonuç sırası uyarınca kimisi önce kimisi sonradır."*⁷⁶ *"Tersine [O'nda], akledilirler arasında her ne kadar zamansal bir öncelik ve sonralık olmadığından [zamansal] bir geçiş söz konusu olmasa da, sıralama bakımından kimisinin diğerinden önce geldiği izafetler vardır."*⁷⁷

Tanrı, bir olayı onun kendi içindeki sıradüzenine göre bilirken, bu aynı şekilde, o sıralamaların arasındaki zamanı da bilmesi anlamına gelir. Çünkü *"O, [sebeplerin] yol açtığı şeyleri, [ortaya çıkacak o şeylerin] aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir."*⁷⁸ Ama zamanı bilmesi, zamanda bilmesi anlamına gelmez. Örneğin Güneş tutulmasını aklettiğinde, bu aklediş şu şekilde olur: *"Tutulma, Ay'ın, kuzey yarım yayının şurasından şuraya doğru, bulunduğu [yarım yayın bir ucundan] tam karşısındaki [uca] yöneldiği hareketin zamanından sonra olur. Bu tutulma ile bundan önceki tutulma veya sonraki benzer bir [tutulma] arasında şu kadar süre bulunduğu gibi başka iki tutulma arasında da şu kadar süre vardır."*⁷⁹ O, hem tutulmanın genel mahiyetini hem de mahiyetteki madde ve suretin gerekenleri açısından o tikel tutulmayı bilir. Örneğin tümel, bir zamana ve duruma göre tekilleşiyorsa, O da hem bunu hem de o tikel tutulmanın zamanını ve kendi öznel durumlarını tümel tarzda bilir. Bu bilgi tarzı O'nda bir değişiklik meydana getirmez. Değişiklik, insanî biliş açısından, mahiyeti elde ettikten sonra, onun varlık yüklemi ile varlık tezahürünün şartlarında gerçekleşiyordu. Ama Tanrı, hem mahiyetin hem de onun varlığının ilkesidir. O, bir şeyin mahiyetini aklettiğinde, onun içerisindeki madde illeti ve maddeyi bilfiile getiren suret illeti heyûlâya yüklem olur ve onu zorunlu olarak vareder. *"Bir şey varsa, o, bir şekilde O'nun sebebiyle zorunlu olmuştur."*⁸⁰

İbn Sina'nın kendisinde kimi değişikliklerin yaşandığı Güneş veya Ay tutulmalarını örnek olarak vermesi, Marmura'nın zannettiği gibi, yersel olayları, türünün tek üyesi olan göksel cirmelerde gerçekleşen olaylara nispetle anlamak için değildir. Tersine, bir olaya ilişkin kendinde bir mahi-

76 Şifa: *Metafizik II*, s. 110.

77 A.e., s. 109.

78 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

79 A.e., s. 106.

80 A.e., s. 105.

yetin, üç ayrı zaman diliminde değişmeksizin olduğu gibi kalarak nasıl idrak edildiğini ve varsa bir değişimin nerede ve nasıl yaşandığını saptamaktır. Vurgu noktası, ister türünün tek üyesi isterse çok üyesi olsun, üç zamanda da uzantısı olan bir mahiyettir ve bu, en iyi şekilde tutulmada açıklanabilir. Yine Adamson'ın haklı olarak belirttiği gibi, tutulma olayı, Tanrı'nın her tikelin bilgisine bu şekilde sahip olduğu anlamına da gelmez. Ancak o da Burhân'daki tutulma örneğine bakarak, İbn Sina'nın bir tutulmayı yalnızca –Tanrı eğer değişmeye açık bir akıl olsaydı- O'nun tikellerin bilgisine ikincil ya da dolaylı olarak nasıl sahip olabileceğini göstermek için verdiğini söyler,⁸¹ ki diğer eserleriyle karşılaştırıldığında İbn Sina'nın maksadının bundan daha fazla bir şey olduğu görülür.

3.3.4. İki Türün Nicelik İletleri

Marmura, Tanrısal bilginin objelerin sırf tümel olmak bakımından türlerden meydana geldiğini, tümel yüklemelerin ise bir tekilin niteliklerini ve niceliklerini belirlemediğinden ötürü, Tanrısal bilgide, bir türün ne kadar tekilinin bulunduğuna ve hangi niteliklerin hangi tekile ait olduğuna yönelik boşlukların bulunduğunu ileri sürmüştü. Biz ise onun bu savında, İslam felsefesindeki tümel ve mahiyet doktrinlerini yeteri kadar incelemediğine yönelik güçlü işaretler bulunduğunu öne sürmüştük; ancak Tanrı'nın bir türün niceliğini nasıl bilebileceğini ertelemiştik. Aslında Marmura'nın bir problem olarak gördüğü bu konu da yine onun tümel hakkındaki anlayışına racidir. Buna bir de onun, türlerin niceliklerini sırf metafiziksel bir düzlemde incelediğini ilave ettiğimizde sorun daha da büyür. Oysa türlerin dış dünyada tekilleriyle gerçekleşmesi her birisi zorunlu bir illete karşılık gelir. Bu illetlerin bir kısmı fiziksel bir kısmı metafiziksel bir kısmı da mantıksal alana aittir. Kısaca belirtmek gerekirse, fiziksel olanı, maddenin bölünmeye yatkın olması; metafiziksel olanı da tümelin kendisinde pek çok niceliği barındırabilmesi ve mahiyetin bölünmeye istidatlı olması; mantıksal olanı da izafi türlerle hakiki türler arasında bölünmeyi kabul edip etmeme farklılığıdır.

İbn Sina, *İşârât*'ta, türlerin niceliğinin hangi anlamda gerçekleştiğine dair bir argüman ortaya koyar. Buna göre nicelik, bir takım illetlerle ortaya çıkmaktadır:

“Sadece tek türsel tanımı bulunan şeyler; başka illetlerle farklılaşır. [Şöyle ki:] Eğer o [şeylerden] birinin beraberinde bu illetlerin etkisini kabul eden

81 Peter Adamson, *On Knowledge of Particulars*, p. 271.

güç, ki bu maddedir, bulunmazsa, onun ortaya çıkışı, yalnızca türünün hakikatinin bir tek şahıs olarak varolması ile olur. Ama türünün tabiatında pek çok şeye yüklem olma olasılığı varsa, onların her birisi bir illetle ortaya çıkar."⁸²

Buradan anlaşılıyor ki, ister göksel isterse yersel olsun, türlerdeki tekillerin her birisi Tanrı'dan gelen illetlerle varolmaktadır. Yine niceliksel farklılaşmayı ortaya çıkaran şey, farklı farklı illetleri kabul edecek bir maddenin olmasıdır. Madde yoksa, türün bütün hakikati kendi tek üyesinde ortaya çıkar. Eğer maddesi varsa, o tür farklı illetlere açık demektir. Pekala nedir öyleyse bu illetlerin etkileri? Nasıl bir bölünmeye yol açmaktadır?

"Ancak [cisim], kesinlikle ayrışmayan bir şey değil, tersine ayrılmayı kabul etmesi zorunludur. Ayrışmalar [1] ya dağılma ve kopmayla [2] ya alacalıda olduğu gibi, yerleşik iki arazın farklılaşmasıyla [3] ya da dağılma [dışarıda] herhangi bir sebeple imkansız olursa, vehm ve faraziyeyle gerçekleşir."⁸³

Tusi, İbn Sina'nın konuyu çok özelleştirdiğini belirterek, genel olarak ayrışmanın, üç şekilde olabileceğini belirtir. Bunlar ise bir şeyin dışarıda birebir bölünmesiyle, bölünme geçerli değilse arazsal ya da zihinsel olarak ayrışmasıyla olur. Örneğin bazı cisimler veya felekler, ayrışmayı kabul etmediklerinden değil, onun dış dünyada bilfiil ayrışması olmadığından, bundan dolayı da zihinde bir ayrışma itibarı bulunmadığındandır.⁸⁴ Feleksel akılların varlıklarından ayrı, ayrışmaya istidatlı bir mahiyeti yoktur. Yani onlar kendisinde bilkuvve ayrımları barındıran izafi türler değil, hakiki türlerdir. Bu nedenle bazı cisimler, kendine bitişik olan suretin tabiatının dışındaki bir sebepten ötürü, yukarıda belirttiğimiz ayrışma ve birleşmeye karşı çıkar. *"Bu [ayrışma], feleklerde olduğu gibi, şeyin ayrılmazı iken; küçük sert cisimlerde olduğu gibi, şeyden kaybolabilendir.*"⁸⁵ Ayrışmayı engelleyen şey bir tabiatın ayrılmazı olduğunda, İbn Sina, onda ne bilfiil bir ikilik olacağını ne de onun türünün tekilleri arasında ayrımın olacağını söyler. Böylece o, türünün tek tekili olur. Buna karşın elbette her türün zihinde pek çok tekile yüklem olabilmesi olanaklıdır. Tabii türün kendisi açısından baktığımızda, onu bundan engelleyen tabii bir ayrılmazı vardır. Ona eğer çokluğa yüklenebilecek bir tümel olarak zihin cephe-

82 *İşârât*, s. 130.

83 A.e., s. 81.

84 *Tûsî, Şerhu'l-İşârât II*, s. 165, 170.

85 A.e., s. 180.

sinden bakarsak, türün dışarıdaki tabii ayrılmazı zihne gelerek onun çokluğa yüklem olmasına engel olur. İbn Sina konunun metafiziksel tahlilini bu kez tümelin ayrışması bakımından ele alır:

“Ayrıca tümel tabiatların ne [varlıklarını] devam ettirme ne de ilk varlıklarını konusunda maddeye gereksinimleri yoktur. Dolayısıyla çoğalmaları imkansız olup, bunların türü, sayıca bir tane bulunur. Çünkü bu şekildeki bir doğa, ne ayrımlarla ne maddelerle ne de arazlarla çoğalır. Ayrımlarla [çoğalmayı], o [tabiatın] tür olmasından; maddelerle [çoğalmayı], ondan soyut olmasındandır. Arazlarla [çoğalmayı] ise, arazlar ya o tabiatın ayrılmaz [arazıdır], dolayısıyla o [doğalarda] tür bakımından çokluk sözkonusu değildir; ya da o tabiatın ayrılmaz şekilde arız olurlar, dolayısıyla onların arız olması da maddeyle ilişkili olması nedeniyle olur. Böylesi bir şeye uygun olan, varolan bir tür olduğunda, sayıca tek olmasıdır.”⁸⁶

Demek ki Tanrı, bir tür olarak, yani sırf tümel olmak bakımından Güneş’e, onun ‘bir’ sıfatını ilişitirerek bilince, bu illetin dışarıda maddifiziksel ve soyut-metafiziksel bir reaksiyonu bulunur. Biz onu aklettiğimiz zaman, onun bizdeki tümel sureti, sırf bu dış nedenlerden ötürü, bölünmeyi ve çoğalmayı kabul etmez:

“Bir, kendisine bir olduğu söylenen cihetten bölünmeyen şeye denir. (...) Tanım bakımından bölünmeyen şey, yani tanımlı kendisinden başkası için olmayan, zatının hakikatinin kemalinde benzeri olmayan şey, tümellik bakımından tektir. Bu nedenle ‘Güneş birdir’ denilir. Sayıca bir olan ya kendisinde bir şekilde bilfiil çokluk içerir, dolayısıyla bileşim ve toplam bakımından bir olur; ya da öyle değildir. Eğer [çokluk] bilfiil değilse bilkuvve olur ki, o, bitişiktir ve bitişiklik olmak bakımından birdir. Ne çok ne de bilkuvve ise, mutlak olarak sayıca birdir.”⁸⁷

Bu tabiat, mantıksal açıdan hakiki dediğimiz son türleri oluşturur. Bunların altında ayrımlar değil, tekil gerçeklikler bulunur ve bunların her birisi, Tanrı tarafından tümel zatî ya da arazsal yüklemelerle bilinir.

Eğer tümel tabiat, ayrımları, maddesi ve arazları bakımından bir yönden bölünmeyi kabul ediyorsa, o türün çoğalma olanağı vardır. O tür, Tanrı’da sırf tümel olmak bakımından bir türdür. Tanrı o tümeli, kendi bilgisindeki mahiyetine uygun olarak meydana getirir. Eğer duruma salt mahiyet açısından bakarsak, evet, şeyin mahiyeti bir tanedir ve niceliği belirsizdir. Ama onun izafi tür olarak ayrımlara istidatlı mahiyeti vardır. Bu

⁸⁶ Şifa: Metafizik I, s. 182-183.

⁸⁷ Necât, s. 259-260.

ayrımların her birisi yukarıdaki bölünmelere kaynaklık edecek illetlerle gerçekleşir. Eğer hakiki tür ise, onların tekilerinin maddeye gereksinimi vardır ve “*onlar, ancak maddenin hazır olarak varolmasıyla varolur. Dolayısıyla onlar, sayesinde tekilleştikleri dış arazlar ve durumlar kendilerine katılarak varolur.*”⁸⁸ Ama bu arazlar ve durumlar bütünüyle Tanrısal illetlerle varolur. Çünkü “*türünün tabiatında pek çok şeye yüklem olma imkanı varsa, her birisi bir illetle ortaya çıkar.*”⁸⁹ O halde İbn Sina felsefesindeki en mükemmel bilici nasıl olur da illetlerle kendisine kaynaklık ettiği tekillerin sayısından bihaber olabilir?

Bununla birlikte burada bir başka sorun baş gösterir: Tanrısal bilgi-deki bir sıradüzeninde bulunan illetlerinin gerçekleştirdiği malüller, her bir aşamada somut tekillere anlamına gelmektedir. Bu somut tekillere de kendisinden sonraki bir malülün tikel illetleri olmaktadır. Eğer Tanrı'nın tekilleri tümel olarak bildiğini ileri sürüyorsak acaba bir çelişkiye düşmüş olmuyor muyuz?

Bu sorunun yanıtı, her ne kadar buna özel bir bölüm ayırmasak da, daha önceden ele alınmıştı. Tanrı'nın şeylere izafesi eğer dış dünyadaki varlıklarına göre olsaydı, işte o zaman böyle bir soru anlam kazanırdı. Oysa “*evrenin akledilir sureti, O'nun katındaki akledilir bir düzende [bulunan] varolanların suretine tabidir*”⁹⁰ ve “*izafet, [akledilirlere], onlar akledilir haldeyken izafe edilmiştir.*”⁹¹ Tanrı tikelleri elbette bilir, ama onların illeti bakımından bilir ve bu bilme tarzı, onların tümel olması bakımından bir biliştir. Tümel tarzda bilmenin ise, yalnızca sırf tümel olmak bakımından bir bilme anlamına gelmeyeceğini belirtmiştik. Tekil illetin bilgisi de onun tekil malülünün bilgisi de açıkladığımız tarzda tümel olarak bilinmektedir. Tusi bu konuya açıklık kazandırır:

“Kim sırf [birer] tabiat olması bakımından oluşan şeylerin illetlerini idrak ederse, o tabiatların -kendileriyle ilişkili olması bakımından- tikel hallerini, hükümlerini, bitişmelerini, ayrılmalarını, temaslarını, uzaklaşmalarını, bileşmelerini ve çözümlerini idrak ettiği gibi, onlarla birlikte, onlardan sonra ve onlardan önce meydana gelen şeyleri de hiçbir şey ondan kaçmayacak şekilde, hepsinin birbiriyle sınırlı olan vakitlerde ortaya çıkması bakımından idrak eder. Dolayısıyla o [idrak edende], başkalaşım olmaksızın, varolması gerektiği gibi, bütün tümelleriyle ve vakitlere has akıp

88 Şifa: *Metafizik I*, s. 183.

89 *İşârât*, s. 130.

90 Şifa: *Metafizik II*, s. 109.

91 Şifa: *Metafizik II*, s. 110.

geçmekte olan ve [sürekli] yenilenen, sabit bütün tikelleriyle uyumlu olan alemin sureti ortaya çıkar. Şu halde tümellerin sureti, kendi zamanlarında ortaya çıkan ve o [zamanın] değişmesiyle de değişen tikellere uygun düşmektedir. İşte bu, tikellerin tümel tarzda idrakidir.”⁹²

Marmura'nın bu anlayışının temelinde de şu somut tekil ile tümel denilen şeyin arasında kapanmaz bir uçurumun olduğu varsayımı yatar. Oysa konu çok daha basittir ve o da bilgi ya da illet denilen şeyin, doğası gereği, zihinlerde ve terimlerde tümel olarak bulunmasıdır. Tümel ise, sırf tümel olmak bakımından bir türü belirtebildiği gibi, çeşitli itibarlarla özelleşerek bir tekili de belirtebilmektedir ve her iki bilgi de zatî ve arazsal yüklemeler şeklinde Tanrısal bilgide mevcuttur.

3.3.5. Tanrı'nın Tekil İnsan Nefsleri Hakkındaki Bilgisi

Marmura'nın problem olarak gördüğü bir diğer konu da tekil insanî akılların bedenden ayrıldıktan sonraki belirlenimi sorunudur. Ancak o, analizini yaptığımız *Some Aspects of Avicenna's Theory*'de sorunu detaylı olarak ele almak yerine, *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls*⁹³ isimli makalesini referans gösterir. Biz onun bu çalışmasını elde edemesek de *Thérèse-Anne Druart'ın The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Bodies Death: Avicenna On the Casual Relation Between Body and Soul* adlı incelemesinde Marmura'nın yukarıdaki çalışmasına yapmış olduğu bir atıftan bir takım ipuçları çıkarabiliyoruz:

“Michael Marmura, *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls*'da, İbn Sina konuyu çözümlenmiş olsa da, öğrencilerinin, ayrık nefslerin tekilleşmesini ileri sürmenin, sonsuz ruhlar problemine nasıl yol açabileceğini düşündüklerini; daha da önemlisi, madde tekilleşme ilkesi olduğundan, İbn Rüşd'ün, ayrık nefslerin tekilleşmesini reddettiğini açıklar.”⁹⁴

Druart'ın bu ifadesi, Marmura'nın incelemekte olduğumuz makalesindeki görüşüyle de örtüşmektedir. Demek ki Marmura'nın itirazı, tekilleşme ilkesi madde olduğundan, bedenden ayrılan nefslerin belirlenimi de ontolojik bakımdan olanaksız olacağı ve Tanrı'nın onları birbirinden ayırt etmesinin imkansız olacağıdır.

92 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, s. 287-288.

93 Marmura, “Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,” *Mediaeval Studies*, XXII (1960), pp. 232-39.

94 Thérèse-Anne Druart, “The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Bodies Death: Avicenna on the Casual Relation Between Body and Soul” *Arabic Sciences and Philosophy*, v:10 (2000) p. 261, 5. dipnot.

Marmura'nın bu analizinde de bir taraftan (a) Tanrı'nın tekileri yine tekile bakarak ve (b) sırf tümel olması bakımından tür şeklinde bilebileceği, diğer taraftan da (c) tekilleştirici ilkenin madde olacağı düşüncesinden kaynaklanan sorunlar bulunmaktadır. Oysa Tanrı, hem tekil insan nefslerini hem de onların edineceği yetkinleşmeyi taşıma öncesinde hem maddesiz hem de madde ile birlikte bilebilmektedir. Kaldı ki akıl, zaten maddeden ayrıktır. Çünkü İbn Sina, cevher çözümlemesinde, aklın her yönden maddeden uzak olduğunu düşünür.⁹⁵ Tanrı ayrıık olanları bilemeyecekse, gerek ayrıık göksel akılları gerekse tekil insanî akılları hiçbir zaman bilemeyecektir. Bununla birlikte madde, şeyin dış dünyadaki tekilleşmesinde önemli rol oynar. Ancak o, kendinde bir ilke değil, o ilkeleri kabul etmenin imkandır. İbn Sina'nın ifadelerinde bu açıktır: "Eğer o [şeylerden] birinin beraberinde bu illetlerin etkisini kabul eden güç, ki bu maddedir, bulunmazsa..."⁹⁶ Bu ilkeler ise, kopma ya da dağılma, böyle bir olanak yoksa arazsal ve zihinsel ayrıışmadır. Ama tekilleşmede rol oynayan tek faktör madde de değildir ve İbn Sina başka bir yerde tümel tabiatın üç şekilde farklılaşabileceğini belirtir: "Çünkü bu şekildeki bir doğa, ne ayrıımlarla ne maddelerle ne de arazlarla çoğalır."⁹⁷ Pasajın devamında İbn Sina, arazların iki tür olduğunu, birincisinin soyut tabiattan ayrıılmayan, ikincisinin de maddeye bağlı araz olduğunu belirtir. İbn Sina'nın her iki ifadesinde de arazlar, belirleyici bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki ya araz neydi?

Cevher dışında kalan diğer dokuz kategori birer arazdır. Bunlardan nitelik kategorisinde dört tür araz vardır. Bu dört türden birisi, yani "nefslerin zatlarıyla ilgili olanı, meleke ve hal olarak isimlendirilir."⁹⁸ Çünkü onlar doğrudan düşünen nefisle ilgilidir ve İbn Sina burada nefsin arazlarla belirlenebileceğinin ilkesini vermektedir. Nedir öyleyse hal ve meleke? "Varlığı nefisle ilgili olan niteliklerin bir kısmı, nitelenende kaybolmayacak şekilde derinlemesine yerleşmiştir ya da çabuk kaybolur. Kısaca, çabuk kaybolmayı 'meleke' diye isimlendirilir. Derinlemesine yerleşmemiş olup tersine yok olmaktan kurtulamayıp intikali basit olan da 'hal' olarak isimlendirilir. Bir tek şey aynıyla hal iken, sonra meleke olmuş olabilir. Dolayısıyla o, [artık] hal olmaz."⁹⁹

95 Şifa: Metafizik I, s. 54-56; Necat, s. 237.

96 İşârât, s. 130; İbn başka bir yerde de şöyle söyler: *Sonra ona, örneğin 'bu kısa, öbürü uzun; şu beyaz, öbürü siyah gibi, tek tek insanî şahısları ortaya çıkararak ve onları şahıs şahıs ayıracak başka anlam ve sebepler karışır. (...) Aksine bunlar, (şahsın zatına) tabi olan ve ondan] ayrılmayan şeylerdir.'* (Şifa: Mantığa Giriş, s. 22.)

97 Şifa: Metafizik I, s. 182-183.

98 İbn Sina, Şifa: Mekûlât, ed: İ. Medkur, Kahire 1958, s. 172.

99 A.e., s. 181

Nefse yerleşen niteliklerin başlangıçta nefse yerleşmesi zorunlu değildir. Bununla birlikte onlar nefse zamanla yerleştiklerinde, melekeye dönüşenler nefsin ayrılmazları olurlar ve bir nefsi diğerinden ayırabilirler. İbn Sina'ya göre hem türün hem de tikelin ayrılmazları olabilir. Türe ait ayrılmazlar, çokluktan önce de çoklukta da bütün türde bulunur ve onlar türde farklılaşmaya yol açmazlar. Tekilin ayrılmazları taşmadan önce Tanrı'da bir bilgi olarak bulunmakla birlikte, onların gerçekleşmesi varlıklarıyla zamanda ortaya çıkar.

Peki ya nedir öyleyse melekeye dahil olanlar? *“Melekeye dahil olanlar, bilimler ve erdemlerdir.”*¹⁰⁰ Tekil insanî akıllar henüz Yer küresindeyken teorik ve pratik bilimlerle yetkinleşirler. Onların her birisinin bilgisel ve eylemsel yetkinliği birbirinden farklıdır. Bedenlerinden ayrıldıktan sonra bu tekil akıllar, kendilerine arız olan yetkinlikle farklılaşırlar. Tekil akıllar eğer bedenlerinden ayrılmış olmasaydı, bir araz olan o yetkinlikleri¹⁰¹ onlardan kalkabilir veya daha da fazlalaşabilirdi. Ama ayrılmayla birlikte tikel organlarını kaybettiklerinden yetkinlikleri statikleşir ve o yetkinlik tekil aklın hem ayrılmazı hem belirleyicisi olur. Demiştik ki, *“bir şey varsa, o, bir şekilde O'nun sebebiyle zorunlu olmuştur.”*¹⁰² Ayrıca bütün insanî bilişlerin göksel illetlerle gerçekleştiğini zaten biliyoruz. O halde Tanrı, nefsleri, hem çokluktan önce hem de çokluktan sonra, onların birer arazı olan epistemik ve davranışsal yetkinlikleriyle de bilir ve ayırt eder.

Nihai olarak diyebiliriz ki, Marmura, Belo ve kısmen de Adamson, Farabi ve İbn Sina felsefelerinin temel ilkelerini salt metafiziksel söylemlerden yola çıkarak incelemişler, özellikle başka bilimlerden doludurulabilecek boşlukları kontektlerden yorumlama çabasına girişmişler, bunun sonucunda da yanlış sonuçlara ulaşmışlardır. Oysa eş-şeyhu'r-reîs'in külliyyatı bir bütün olarak incelenseydi, bütün soruların yanıtının orada varolduğu görülebilirdi. Eğer İbn Sina okumaları üzerinde ortaya çıkan bu kadar yoğun yanlış anlamının savunması kontekstlere irca edilerek yapılacaksa, o halde burada İbn Sina'ya da yine kontektler üzerinden bir savunma hakkı verilmelidir:

100 A.e., s. 182.

101 Yetkinliklerin mahiyeti hakkında bkz: H. Akkanat, a.g.m., s. 182 vd.; Robert Wisnowsky, “Avicenna on Perfection and the Soul” *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York 2003, pp. 113-141.

102 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

“Tıpkı yenilerden İslam felsefecisi geçinen bir grup da felsefeyi karma-karışık ederek durumun öyle olduğunu sanmıştır. Çünkü onlar eskilerin maksadını anlamamışlardır.”¹⁰³

4. SONUÇ

Bütün sistem düşünceleri gibi İslam felsefesi de mantık, fizik ve metafiziğiyle ayrılmaz bir bütündür. Bu bütünün herhangi bir parçasında saptanan problem, değişik bakış açılarına göre, onun diğer parçalarıyla da ele alınıp test edilmelidir. Marmura'nın sırf kendi çözümleme çabaları açısından baktığımız zaman, bütün iyi niyetimizle onun bunları ihmal ettiğini düşünüyoruz. Ancak bu tür bir olguya, genelde bütün İslam felsefesinin, özelde ise Latin İbn Rüşdçülüğünün Hıristiyan teolojisi üzerindeki tahriplerini kolektif aklın İslamlaşması olarak okuyan Santa Sabina Manastırı ve Papalık kurumu açısından bakarsak, Marmura'nın sözkonusu çözümlerini başka bir açıdan okumamız gerekir. Bu şekildeki bir okumada, Marmura ile Thomas Aquinas'ı yan yana getirmemiz kaçınılmazdır. Papalık kurumu, daha sağlıklıdayken aforoz ettiği Thomas'ı ölümden üç yüzyıl sonra vaftiz ederek Batı düşüncesinin temelini yerleştirmiş, yirminci yüzyılda ise onun cevher-araz, ruh-beden çözümlerini Katolik kateşizmine dahil etmiş ve bu çözümlerinin üniversitelerde okutulmasını salık vermiştir.¹⁰⁴ Acaba sözkonusu Ortaçağ çözümlerini atom çağında bu denli önemli kılan şey neydi? Thomas özellikle *Summa Contra Gentiles*, *Summa Theologica* ve *De Unitate Intellectus*'ta, sözkonusu çözümlerinin tamamında İbn Rüşd'ü eleştirmektedir. Eleştirileri yalnızca Thomas'ın eserlerinden okursak, o, mükemmel bir eleştirmen ve teorisyendir. Ancak o eserleri *Şerhu'l-Kebir* ile yan yana koyup okursak, Thomas'ın İbn Rüşdçü fikirler diye anlattığı şeylerin bağlamından koparılan yanlış anlamalar olduğunu, gerçek İbn Rüşdçü fikirleri de sessiz sedasız kabul ettiğini görürüz. Aynı tarzın birinci ayağı, öyle görünüyor ki, Marmura'da da vardır. Kendisini Thomas'tan hatırladığımız Marmura'daki bu eleştiri tarzı, acaba Batılı felsefe tarihçilerinin son yıllarda İslam felsefesine yönelik artan talebiyle doğru orantılı olarak sakın tarihin tekerrürüne karşı bilinçli bir çaba olmasın?

103 Şifa: *Metafizik II*, s. 143.

104 Hasan Akkanat, “Katolik Kilisesi'ndeki İbn Rüşd Mirası” Ç.Ü.İ.F.D. 7/2, Adana 2007, s. 113-131.

