

FELSEFE DÜNYASI

2010/1 Sayı: 51 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Doç. Dr. Erdal CENGİZ
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

20.00 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 YeniMahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İSLÂM FELSEFESİNDE TİKELLERİ TÜMEL TARZDA BİLMEK

Hasan AKKANAT*

1. Giriş

İslâm felsefesinin temel özelliği, filozoflardan anladığımıza göre, ‘insanın teorik ve pratik yetkinliğinin tanrısal bilgi ile yapılandırılması’ olmalıdır. Nedir tanrısal bilgi? O, soyut anlamlar kümesi olarak doğrudan veya somut şahıslar üzerinden duyumla nefsi nâtıkaya bilgi konusu olur. İkincisinde Tanrı, bilgisini, somut şahıslar (nesne ya da olay) üzerinden açar. Her bir nesne ya da olay, Tanrı’nın kendileri hakkındaki bilgisini harici şuurlara ifşa etmektedir. “Tanrı’nın *şu kalem* hakkındaki bilgisi nedir?” sorusunun yanıtı, tam da o somut kalemdeki göstergelerde bulunur. O halde nefsi nâtık, bu somut göstergeleri sudur¹ öncesindeki soyut yapılarına, aslî bilgi formlarına dönüştürüp, yetkinliğinin bir bölümünü de bu formlarla oluşturmaktadır. Zira *tecelliyâtın ulvî bir ilkeye râci olduğu şuurunu* gaye edinen *mârifetullah*, söz konusu hikemî formlardan neşet eden bir sezgi ile tecrübe edilmektedir. Hikmet ise, Orta Çağ bilim metodolojisinde, yalnızca tümeller üzerinden elde edilebilir.

2. Ontolojiden Epistemolojiye: Somut Mahiyetten Soyut Mahiyete

İslâm felsefesinde, tanrısal bilginin niteliği hakkındaki İbn Sînâcı savlar üzerine hararetli tartışmaların olduğunu ve onların da ağırlıklı olarak Metafizik üzerinden yapıldığını biliyoruz.² Tartışmalardaki görüş ayrılıkları, kanımızca, tikel, tümel ve bilgi ta-

* Yrd. Doç. Dr., Çuk. Üniv. İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Bşk.

¹ Plotinusçu kozmosun ana iskeletini oluşturan sudur teorisi, daha önce asla var olmamış soyut ve somut yapıların bilgisinin varlığa tahvilinden başka bir şey değildir. Orta Çağ kozmolojik farazyelerinden olan bu doktrin, İslâm felsefesinde, ağırlıklı olarak Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından savunulmuş; ancak İslâm Dini’ndeki ‘yaratma’ inancına aykırı olduğu gerekçesiyle Gazâlî, İbn Rüşd ve F. Râzî gibi kelimacı ve filozoflarca eleştirilmiştir. Benzer kaygılar için bkz: Murtaza Korlaelçi, “Plotinus’un Sudûr Anlayışı ile İbn Sînâ’nın Sudûr Anlayışı’nın Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İst. 2008, s. 229-250.

² Gazâlî, tümel anlamların bir tekili belirlemediği yönündeki İbn Sînâcı tezlerin zorunlu sonucunun Tanrı’nın tikelleri bilemeyeceğine vardığını (*Tehâfütü’l-Felâsife*, tah: S. Dünya, Kahire 1972, s. 214); İbn Rüşd ise Gazâlî’nin eleştirilerine katılmayarak tanrısal bilginin etkin ve kadim, insânî bilginin de edilgin ve hadis olduğunu söyler (Faslu’l-Makâl, met. ve çevr:B. Karlığa,

nımlarından ileri gelmektedir. İbn Sînâ'nın (980-1037) konu bağlamındaki tümel anlayışı, akılsal anlam, basitçe söylendiğinde *bilgi* iken; tikel anlayışı da *şu somut şahıs*, yahut onun *duyumudur*. Dışarıdaki her bir şahıs, yalnızca bir tanedir ve somut görüntüşlerle orada bulunur. Anlamlar ise –tıpkı tuval üzerine yapılan yağlı boya gibi- şahsın asli karakterine ilave, onun haricinde, ötesinde, berisinde bulunan soyut şeyler değildir. Diyelim ki *şu* [kalem], [ahşap] ve [sivri] ise, 'sivrilik' mahiyeti, onun 1 cm'den 0,5 mm'ye kadar incelen somut koni şeklindeki ucunda bir şekil, bir görüngü, tam anlamıyla 'sivri' türü olarak bilfiil vardır. Yine 'ahşaplık' anlamı da onun bilfiil maddesini oluşturur. İşte bu madde ve görüngüler, tanrısal bilgideki anlamların üç boyuta çevrildiği yapılarıdır. Bilgi, onların *akılsal karşılıklarıdır*. Akledilirler, örneğin 'sivrilik' mahi-

İst. 1999, s. 80-84; Damîme, s. 120-125). Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî *el-Mu'teber*'de (Haydarabad 1358, c. II, s. 413; c. III, s. 88); Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*'de (tah:M.M. el-Ba'dâdî, Beyrut 1990, c.II, s. 439, 498-507); Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ta; K. er-Râzî, *el-Muhâkemât*'ta (Matbaa-i Amire, 1290, s. 444-445); Mirzacan, *Hâşiye*'de (el-Muhâkemât içinde, s. 439); Huvansârî, *Hâşiye alâ Şurûhi'l-İşârât*'ta (İran 1999, c. II, s. 671-672) ve daha sonra Hocazâde, *Tehâfut*'te; Kemal Paşazade *Hâşiye*'de (Hâşiye alâ Tehâfut'l-Felâsife, çev:A.Arslan, Ank.1987, s. 530-535) ve Ali Tûsî *Kitabu'z-Zuhr*'da konuya ilişkin pek çok tartışma gerçekleştirmişlerdir. Son yıllarda ise Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars* (Journal of the American Oriental Society, [Jul. - Sep., 1962] vol. 82, p. 299-312) ile *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*'da (Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives, ed. by Tamar Rudavsky, [Dordrecht: D. Reidel, 1985]); Peter Adamson, *On Knowledge of Particulars*'ta (Proceedings of the Aristotelian Society, 105/1, (2005), pp. 273-94); Rahim Acar, *Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars*'ta, (in McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna*/Brill, Boston 2005, pp. 142-56); *Yaratan bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi*'nde (İslâm Araştırmaları dergisi, 2005/13, s. 1-23); "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi"nde, (*Divan İlmi Araştırmalar*, [2006/1] sayı: 20); Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge of Particulars*'ta (Journal of Islamic Studies, 17/2 (2006), pp. 177-199); Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Prennial Counter? El-Ghazâlî and Ibn Rushd on God's Knowledge*'ta (Basılmamış doktora tezi, University of Chicago, Chicago 2004) konuyu yeniden ele almışlardır.

yeti, aynı ya da vehmî pek çok şahıs için kullanılabilmesi için, doğası gereği tûmeldir. Hatta *el-İlâhu'l-Hakk* anlamı bile tûmeldir³; ancak o anlam yalnızca bir tek varlığa hasredilir. İşte somut göstergelerin akılsal karşılığı *anlam* iken, anlamların dış dünyadaki karşılığı *somut göstergelerdir*. İki alanın bilgisi değil, idrak tarzı farklıdır. Duyuların nihai gayesi, kâinatın anlamını akla tahvil etmeye yardımcı olmaktır. Bu noktada İbn Sînâ'nın durduğu noktaya varmış oluruz: Şahsı bilmek, onu kuran ve üzerinde de bilfiil var olan bütün cevherî ve arazî anlamların akılda ortaya çıkmasından başka bir şey değilse, somut kalem bilindikten sonra ondan geriye bilgi adına ne kalır? Kırmızılığı mı? Hatay'da yetişmiş bir kavak olması mı? Onu Ali'nin kullanacak, Ahmet'in de şu vakitte kıracak olması mı? Ama bütün bunlar da birer anlamdır ve akıldaki yerini almıştır. Geriye ne kalır? *Epistemik açıdan* kocaman bir 'hiç'. Kalan bir şey olduğunu bile düşünemeyiz; aksi halde akılsal bir işlem yapmış oluruz. Nefsânî yetilerden hâli olduğu için Tanrı'nın o kalemi duyumlaması söz konusu değildir. Ama bu, onu *bilememesi* demek değildir. Duyu, dışarıdan veri gönderen bir alettir. Dışarıdaki somut göstergelerin tek ilkesi ilâhî bilgi ise ve bu bilgi hep tamsa, o halde Tanrı'nın o 'hiç'i duyumlaması gerektiğindeki ısrarımız nedir? Bilmesi için mi? Ama O, onu yaratmazdan önce bilmiyor muydu? Tanrı'nın şu elimdeki üzümün tadını bilmesi için onun her bir tanesini tatması mı gerekiyor? Ya da elimdeki kalemin sertliğini bilmesi için ona dokunması mı gerekiyor? Nasıl bilecektir onları? Diyecek ve ekleyecektir İbn Sînâ: Bilgi için duyumlaması, (a) O'nun organlara ihtiyaç duyması, (b) bilmede dışarıya bağımlı olması ve epistemik eksikliğini oradan gidermesi –ki bu, yaratacağı şeyleri yaratmazdan önce evrenden öğrenmesi gibi bir saçmalığın kabulüdür– (c) dolayısıyla değişmesi anlamına gelir. Eğer Tanrı'nın kalemi yarattıktan sonra onu bir de somut evrenden idrak edeceğini düşünürsek, gerçekte bilgisinden emin olamayan bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaz mıyız? Bir başka ifadeyle, elimdeki şu üzüm, tanrısal bilgideki hakikatinden daha mı hakîkidir? O zaman o üzüm tanesinin tadını ben, onu hiç tatmayacak olan Tanrı'dan daha mı iyi bilmiş olacağım?

Zamanımıza kadar yapılan incelemeler, ağırlıklı olarak metafiziksel bir tahlil içerir. Örneğin Marmura'nın 'İbn Sînâcı tezlere göre Tanrı'nın tikelleri bilmesinin müm-

³ "Üincüsü ise [*Hak*] 'İlah' gibi kendisinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık olan [tûmeldir]. Buna karşın o, yine de bir tûmeldir; çünkü engelleme, 'Zeyd' lafzının tersine, lafzın ne konusundan ne de yüklemindedir." (Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, tah: S. Dünya, Mısır 1961, s. 45.)

kün olamayacağı' savına karşılık, Acar da 'İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri bilebileceğini söylediğini ama bunun epistemik imkanını tam olarak açıklamadığını' düşünür.⁴ Problemin referans ağı Mantık, Fizik ve Psikolojiyi de içerdiği için, biz hem Marmura'nın hem de Acar'ın Metafiziksel bir çerçeveye atıfta bulunan yargılarına katılmıyoruz. Metafizik eksenli bir incelemede, araştırmacı, *el-İşârât* ve *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyât Kitabı*'ndaki bir kaçı arasından oldukça kapalı iki metinle yetinmek zorundadır. Birinci eserdeki metin genel olarak insanın; ikinci eserdeki metin de Tanrı'nın ve sonra da insanın tikelleri nasıl akelebileceğine ışık tutar. Biz ilk bölümde insanî biliş ilkelelerini inceleyeceğiz. Bu nedenle ilkin *el-İşârât*'taki metni ve sonra *el-İlâhiyât*'taki metnin gerekli bölümünü analiz edeceğiz:

"Tikel şeyler, sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün şahsında özelleştiği bir ilkeye nispetle, tümellerin akledildiği gibi akledilebilir. Örneği tikel tutulmadır; çünkü [1] [tikel tutulmanın] meydana gelişi, onun tikel sebeplerinin eksiksiz olması ve aklın da o [tikel sebepleri] tam kavraması sayesinde akledilir, ve o [tikel şeyler], tümeller gibi akledilir. İşte bu, [2] 'şimdi gerçekleşiyor, önceden gerçekleşti ya da sonradan gerçekleşecek' diye hükmedilen zamansal-tikel idrak olmayıp, bilakis, [1'in devamı] 'tikel tutulma, bir tikel olarak ay ve yine bir tikel olarak filan vakit, filan karşılaşmada [bir araya gelince] gerçekleşir' şeklinde akletmek gibidir.

Sonra bu tutulma belki de [filan vakitte] gerçekleşmiştir. İşte bu tutulmanın birinci tarzda [yani tümel] bir aklediliri olsa bile, [sebepleri tam olarak] ilk akledende, onun meydana gelip gelmediğine dair tam bir kavrama (ihâta) yoktur. Çünkü bu [ikincisi], idrak edilenin ortaya çıkmasıyla beliren ve kaybolmasıyla da kaybolan, [tümelden] farklı, tikel bir idraktir.

İşte bu birinci, her ne kadar bir tikelin bilgisi olsa da, tamamı dehrde vardır. Bu ise, akledenin, ayın burada ile şurada bulunması arasında, sınırlı olan zamanın iki halinden birincisiyle belirlenmiş bir vakitte, belirli bir tutulmanın olduğunu akletmesidir. Onun bunu akletmesi, hem tutulma öncesinde hem [tutulma] anında hem de sonrasında değişmeyen bir olgudur."⁵

⁴ Rahim Acar, *Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi*, s. 111.

⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât me'a Şerh-i Nâsiruddîn et-Tûsî III*, tah: S. Dünya, Beyrut 1992, s. 286-289. (Bu tahkikten yalnızca buradaki metni kullandım. Kalan çeviriler Litera tahkikindedir.)

Tikeli tümel tarzda akletmek, yukarıda, nefis-i nâtika üzerinden anlatılmaktadır. Çünkü metinde (1) 'Evvel' ifadesi geçmemektedir. (2) Tikeli tutulmayı akletmenin koşulu, onun tikeli illetlerinin tam olması ve aklın da onları tam olarak kavramasıdır. O halde buradaki akletme, tutulmanın illeti değil malulüdür. Önce illet bilgisi vardır, ardından akıl o bilgiyi kavramıştır. Yine 'II' numaralı paragrafta da tümel tarzda akletmenin varlık illetinden bağımsız olduğu vurgulanır ki, bunlar, varlık illetini bilmeyen insana hastır. Tanrısal planda illetlerin tam olarak bilinmesi, şeyin var olma illetidir.⁶ (3) Akletme, türün tekilinde özelleştiği bir ilkeye, şahsa, dayalıdır. Demek ki bir de duyusal idrak söz konusudur. (4) Zaten metindeki vurgu, tümel ve tikeli idrak farkıdır. Öyleyse verilen ipuçlarını şöyle sıralayabiliriz:

a) Tikeller de tıpkı tümeller gibi akledilebilir. Bir şahıs, kendisini meydana getirecek sebepler gerçekleşince zorunlu olarak var olur. Bunlar, varlık (fail-gaye) ve mahiyet (madde-suret) illetleridir. Basitlerde suret illeti, bileşiklerde ise madde ve suret illetleri şahsı bir türe göre kurar: "*Suret var olduğunda, tür, bilfiil ortaya çıkmış olur.*"⁷ Dış dünyada bir illetin (yani madde illetinin) etkisiyle, diyelim ki *hayvan*, bir başka illetin (suret illetinin) etkisiyle de *akıllı* olarak ortaya çıkan her şey, 'insan' türüne göre kurulmuş bir şahıs olur. Öyleyse o, 'insan' türünü kendi üzerinde bilfiil taşımaktadır. Yine de 'insan', tümel-türsel anlamdır ve dışarıda çok sayıda arazla var olmalıdır: "*Şahıs, yalnızca ayrılan ve ayrılmayan arazi ayrımların*⁸ [*yani hassa ve genel arazın*] *türün* [*yani cins+ayrım*] *tabiatına bitişmesi ve o [tabiat] için somut bir maddenin taayyünüyle bir şahıs olur.*"⁹ Ama arazlarla birlikte bir türün 'salt tür olmak' itibarı değişir ve özelleşir.

⁶ "İlletin bilgisi, malülün mahiyetini ve dış varlığını (inniye) gerekli kılar." (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, s. 280.)

⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Fizik I*, met-çev: M. Macit ve F. Özpilavcı, İst. 2004, s. 124. (Arapça metni ve çevirisi birlikte basılan bu gibi eserlerin sadece Arapça metninden faydalandım, çeviriler şahsıma aittir.)

⁸ Ayrılmayan arazi ayrımları için bkz: İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, met-çev: A. Durusoy vd. İst. 2005, s. 7-8.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, met. ve çev: Ömer Türker, İst. 2006, s. 63.

Bir başka ifadeyle, tür, şahsında özelleşir¹⁰: “‘Atlık’, tanımı bakımından pek çok şeye tekabül etmesi şartıyla genel [bir anlam] olur. Belirleyici hassa ve arazlarıyla alındığı için [atlık], özel/belirli (hâss) [bir şey] olur.”¹¹ Nedir bunun nefs-i nâtıkayla ilgisi? Tür, şahsında özelleşince, dışarıda bir şahıs olarak var olur. Nefs-i nâtıkada bulunan bir tümel-türsel anlam, o şahıstan gelmektedir. Türsel anlam ise [a] şahsın ya madde ve sureti ya da [b] yalnızca sureti arazlarla karışık olarak akledilince ortaya çıkar. İşte bizdeki bir mahiyetin ilkesi, şahsında ortaya çıkan ve onunla özelleşen türdür. Şahsı da o türe nispetle aklederiz. Eğer illetler bir şahsın zatını belirli bir türle kurmasaydı, ne dışarıda somut bir zat bulunur ne de zihinlerde o zata uygun soyut bir hakikat oluşurdu.

b) Soyut mahiyette, bir türün yalnızca madde ve suret illetlerinin bilgisi vardır. ‘Varlık’ ise fail veya gaye illetleriyle gerçekleşir. Nefs-i nâtıkanın bir mahiyeti bilmesi, onun varlık illetlerini de bildiği anlamına gelmez. Bir mahiyet, madde ve suret illetlerinin bilgisi olan cins ve ayrımla akılda ortaya çıkarsa, akıl onu dışarıya gerek kalmadan bilir. Ancak onun varlık ve oluş bilgileri duyularla sürekli olarak dışarıdan alınmalıdır.

c) Duyum, iç/dış duyularla zamanda gerçekleşen idraktır. Dış duyular ne idrak ettiği şeyin bilincindedir ne de idrakleri kalıcıdır. Onlar, bir kamera objektifi gibi, zamanda oluşan değişimleri iç duyulara geçer. Orada dış duyuların üç saatte idrak ettiği kareler birleşerek tikel anlamlara dönüşür. Akıl da onu bir anlamla tümelleştirir. İşte muşahhas bir zaman ve durumla özelleşmiş bir şahıs sırf tekil; ondan aldığımız anlamlar akılda tümel olur. Böylece ay için dışarıdaki tekil tutulmanın görüngülerini, onları akılda karşılayan tümel anlamı üzerinden bilirim.

Şimdi de, eş-Şifâ’deki metni inceleyelim:

“Eğer [tikel şeyler] o [sıfatlar] ile bir şahıs olarak özelleştirirse, bu, muşahhas bir zamana ve muşahhas bir duruma göre olur. Eğer bu [muşahhas] durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınrsa, onun statüsü de [tümel] olur ama o [sıfatlar] her birine ait türün şahsında bulunduğu ilkelere [yani dış dünyada sıfatlar bir takım ilkelere dayanır, ki bu ilkelerin her birinin türü, şahsındadır], dolayısıyla şahsî şeylere dayanır. Demıştik ki, bu gibi bir dayanma, şahıslara, [yalnızca] kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik

¹⁰ “[‘İnsanlık’ın fertlerde] başka olması, beraberindeki arazlarla olmalıdır; zira o [insanlık], kesin olarak sadece arazlarla var olur. Bu durumda o, surf ‘insanlık’ bakımından alınmaz.” (İbn Sinâ, eş-Şifâ: Metafizik I, met. ve çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2004, s. 176.)

¹¹ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 173-174.

kazandırır. Bu şahıs, akılda iken de bir şahsî olursa, akıl o betimleneni bir şekilde [id-rak eder.] İşte bu, tıpkı Güneş ya da Jüpiter küresi gibi, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek şahıstır. Ama tür, şahıslara dağılmışsa, öğrendiğin gibi, ona ilkin [somut olarak] işaret edilmedikçe akıl bu şeyi betimleyemez.”¹²

Burada da aklın, sırf akıl olmak bakımından, tikeli tümel tarzda bilmesi nefsi-nâtika üzerinden anlatılmaktadır. Çünkü (1) metnin bu bölümünde de ‘el-Evvel’ değil, ‘akıl’ sözcüğü geçmektedir. (2) Tanrısal bilgideki sıfatlar, belirli bir zaman ve duruma göre bir şahıs olarak özelleşmiştir. Bu durum ise, Tanrı’nın aklettiği ‘an’dan sonra gelir. (3) Sıfatlarıyla dikkate alınan, şahıstır. O, tanrısal bilginin malulüdür ve dış dünyadan bilinecekse duyulanmalıdır. (4) Akledilen şeyler, şahıstaki *türlere*¹³ dayanmaktadır. Önce bir şahıs vardır ve akletme ondaki her bir görüngünün türüne dayanmaktadır. Dolayısıyla akletme, o görüngülerin illeti değil, malulüdür. Bu akletme şekli ise nefsi-nâtıkaya mahsustur. (5) Çok üyesi olan türlerin şahıslarının idrak edilmesi gerektiği de vurgulandığına göre iç-dış duyulara gereksinim vardır. Öyleyse İbn Sînâ’nın pasajdaki vurgularını şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Tanrısal bilgide *anlamlar* kümesi olarak bulunan sıfatlar, sudurla birlikte belirli bir zamanda müşahhas görüngülere dönüşür. Burası somut evrendir.

b) Müşahhas durum, duyulan görüngüleri açısından değil, o görüngülerin soyut karşılığı olan ‘*sıfatlar*’ açısından alınırsa, dışarıdaki o müşahhas durum, akılda sıfatlarla bilinir olmaktadır. Akıldaki soyut sıfatların ilkesi, somut şahıstaki görüngülerdir. Örneğin akıldaki ‘kısa saç’ ve ‘canlı’ sıfatları nereden gelmiştir? Elbette ‘insan’ türüyle özelleşmiş olan ‘şu şahıs’taki ‘*şu görüngüler*’den gelmiştir. ‘Kısa saç’ da kendinde bir mahiyettir; ancak onun *türü* de kendine ait tikel illetlerle bir şahısta somut bir görüngü/araz olarak ortaya çıkar.

c) Tanım ve betimler, zâtı kuran türe göre yapılır. Tür de şahısta bilfiil bulunuyorsa o halde her şeyden önce şahıs duyulanmalıdır. Ama tür, şahısta pek çok arazla

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, met. ve çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2005, s. 105.

¹³ “[Türünün şahsında bulunduğu bir ilkeye nispet edilerek...] Yani bir ilkeye, kendi şahsında bulunan türsel tabiata, nispet edilerek [demektir].” (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, s. 288.); Yukarıdaki türler, bir şahısta örneğin at, taş ve ay türünün birlikte bulunduğu anlamına gelmez. Tersine, Tanrı dışında her şeyin türü vardır. Kalemdeki ‘kalem’ türü gibi, ‘sivri’, ‘uç’ ve ‘kırmızı’ (renk) türleri özelleşerek o kalemde ortaya çıkmıştır.

özelleşiyordu. Çünkü aynı 'insan' türünü paylaşmasına karşın, 'Ahmet', 'Ali'den farklı görüngülere sahiptir. İşte her bir şahsın bilgisi akla ilk kez geldiğinde, özel bir anlam olur. (a) Gelen şahsî anlam başkalarıyla uyuşmuyor ve ait olduğu şahsın evrende tek olduğu kanıtlanıyorsa, o şahıs, türünün tek üyesi olur. Tam mevcudattan (*el-mevcûdâtu't-tâm*) olduğu için, çözülerek bozuluşa uğramaz. Dolayısıyla o şahsın betimi değişmeyen türsel bilgi olur. (b) Gelen şahsî anlam başkalarıyla uyuşursa, akıl o anlamı aldığı şahsın pek çok benzerinin olduğuna cevaz verir. Bu şahıs, nâkıs mevcudattan olduğu için sürekli çözülerek bozuluşa uğramaktadır. O şahsın da bir betimi olabilir ama bu, tek başına, değişmeyen türsel bilgi olamaz ve en son halini betimlemek için onu en başta duyulamak gerekir.

İbn Sînâ, yukarıda, şahsın soyutlanması konusunda Psikoloji; tümelleşmesi ve bir mahiyete dönüşümü konusunda Mantık ve Metafizik; sebeplilik, zamansal değişim ve tutulma gibi konularda da Fizik ile doldurulması gereken kimi ipuçları sunmuştur. O halde bu ipuçlarından hareketle konudaki boşlukları doldurmamız gerekmektedir.

Orta Çağ İslâm kozmolojilerinde evren, tanrısal bilgideki hakikatlerin *kurucu* ile *varlık* illetlerinin tek tek zâtları meydana getirmesi neticesinde sadır olmuştur. Bilgi, 'şahısları dış dünyada kuran ve vareden illetlerin akılda kavramsal (*tasavvurî*) veya yargısal (*tasdîki*) anlamlar olarak ortaya çıkması' dır. Buradaki '*kurucu*'lar, bileşiklerde madde ve suret; basitlerde ise yalnızca suret illeti olup tekilerin zatlarını belirli türlere göre kurarlar. Türün şahısta pek çok arazla ortaya çıktığını söylemiştik. Bu arazların bir kısmı madde ve suret illetlerinin ayrılmazları olduğu için madde ve sureti illetiyle, bir kısmı da varlık illetiyle ortaya çıkar. '*Kavram*' ise gerek görüngülerden soyutlansın gerekse başka akıllardan terim ya da önermelerle elde edilsin, zihinde beliren *soyut-tümel anlamdır*, ki tanım veya betimleri bu anlamlardan yapıyoruz. Buradaki *anlam*, katiyen *terim* ya da *önerme* değil, ifadesi yalnızca terim ya da önerme ile yapılabilen *kavramdır*, *soyut anlamdır*. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bileşiklerde madde ve suret, basitlerde ise yalnızca suret illeti dış dünyada bölünemez-somut zatı meydana getirirken, aynı illetlerin anlamıyla da zihinde bölünemez-soyut hakikat ortaya çıkar.¹⁴ Haki-

¹⁴ Fârâbî 'hak' ve 'hakikat' terimlerini birbirinden ayırır. Birincisi, dışarıdaki somut zat iken; ikincisi onun zihindeki soyut anlamıdır. İbn Sînâ ve sonraki filozoflar, hassaten 'mahiyet'i dik-kate alırlar ve onu her iki alanı karşılayacak şekilde kullanırlar: "*Her şeyin bir mahiyeti vardır.*"

kat, suret illetinin karşılığı olan *ayrım* ile madde illetinin karşılığı olan *cinsin* zihinde oluşturduğu tanımda içkindir. Şimdi tümel tarzda akletmenin keyfiyetine geçebiliriz.

2.1. Tekili Tümel Tarzda Bilmek

Duyumun objesi olan şahsın, aynı zamanda aklın objesi olması bir çelişki değil midir? Akıl cevherinin tümel tarzda akletmesi, Gazâlî'nin düşündüğü gibi, onun, şahısları cins, tür ve küllî arazlarla¹⁵; Marmura'nın düşündüğü gibi sadece türü veya cinsiyetle¹⁶ mi bilmesidir?

İbn Sînâ'ya göre "tekilin tanımına giren her isim, bir sığata işaret eder. Sığat ise pek çok şeyde ortaya çıkmaya elverişlidir."¹⁷ Yani somut şahsın durumunu akılda karşılayan anlamlar birer sıfattır. Sıfat, akılda; onu kendisinden aldığı görüngü, şahıstadır. Örneğin "şu şahıs" (Ali), duyu konusu olarak, 'şu [somut gözlük(lü)], şu [uzun boy(lu)], şu [kırmızı kazak(lı)], şu [canlıdır]. Ben parmak işaretiyle yalnızca dikkate alınması gereken görüngüleri saptadım. Orası duyu alanıdır ve orada, şeylere bir ad bile veremiyorum; aksi halde aklî bir iş yapmış olurum. Ali'yi nasıl aklederim? Elbette o görüngüleri karşılayan *soyut anlamlarla*. Akıldaki o anlamları nasıl söze dökerim? 'Kırmızı kazak(lı), gözlük(lü), uzun boy(lu) canlı.' Diyelim ki bu görüngüleri bir başka şahısta (Sercan'da) da duyumladım. Onları nasıl aklederim? Aynı anlamlar üzerinden değil mi? 'Kırmızı kazak(lı), gözlük(lü), uzun boy(lu) canlı.' Yukarıdaki anlamlarla bu ikinciler arasında bir fark var mıdır? Sıf akledilir olmaları açısından bakarsak, hayır. Bu ortak anlamlar o iki ayrı şahsı kavramam konusunda aynı işlevi görmüyor mu? Aynı işlevi görürler, çünkü benim aklımda, örneğin yalnızca bir tane (açık/koyu) 'kırmızı' anlamı vardır ve aynı tüşların hep aynı notaları seslendirmesi gibi- farklı şahıslardaki kırmızılıarı, her defasında o 'kırmızılık' mahiyetiyle kavriyorum. İşte bu anlama, Mantık'ta tümel denir. Dış dünyada ister bir tane isterse pek çok kırmızı şey bulunsun, 'kırmızılık', akılda tümel bir anlamdır; çünkü "tümellik, herhangi bir tabiata, o tabiat zihinsel tasavvurda ortaya çıkınca ilişir."¹⁸ Temel kural bu olmasına karşın, tümellik

Bu mahiyetler kimi kez ayanda kimi kez de zihinlerde [evham] var olabilir." (eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 22.)

¹⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 214.

¹⁶ Michael E. Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory*, p. 307-308.

¹⁷ eş-Şifâ: *Metafizik I*, s. 218.

¹⁸ eş-Şifâ: *Metafizik I*, s. 184.

özelde, akıldaki anlamın aynı (gerçek) ya da vehmî (sanal) pek çok şeye –bu şeylerin hükmü o anlamda bir tek hüküm olacak şekilde- kıyaslanmasına göredir.¹⁹ Anlam, esasen bu açıdan tümeldir. ‘Kırmızı kazaklı, gözlüklü, uzun boylu’ ifadesini ister aynı isterse vehmî olsun, pek çok şahsa söyleyebilirim. Bu anlamı akılda salt tekilleştirme imkanım var mı? Hayır. Zira bu konuda bir burhana sahip olsam bile, bu, o anlamı kendisinden aldığım şahsın dışarıda bir tane olduğunu gösterir; ancak o anlam yine de tümelliğini korur: “[Sen, tek tek] o tutulmaların hiçbir ilişenini takdir etmeyip yalnızca bilirsin. Ama tümel olarak bilirsin. Çünkü bu anlam, her birinin durumu bu şekilde olabilecek [muhtemel] pek çok tutulmaya yüklenebilir.”²⁰ Ancak bu tutulmanın aynısının yalnızca bir tane olduğunu, bir varlık kanıtıyla (huccet) bilirsin. Oysa bu, (...) tümelliği ortadan kaldırmaz.”²¹ Tekil olan bizzat anlam değil, onun delalet ettiği şahsın zatıdır.²² Peki ama dışarıdaki şahsın tek olması, zorunlu olarak anlamının da tek olmasını gerektirmez mi? Hayır:

“Bir tümel [diğer] tümelle özelleştiği zaman, ‘A ve B’ [bileşigi], yine kendisinde bir ortaklığın bulunabileceği bir tümel olarak kalır. Bunun örneği “Şu, Sokrates’tir” ifadesidir. Onu tanımlayacak olursan ‘O, filozoftur’ dersin.’ Ama bu durumda onda bir ortaklık olur. ‘O, teist filozoftur’ dersin, yine ortaklık vardır. ‘Haksız yere öldürülmüş teist filozoftur’ dersin, aynı şekilde o [ifadede] bir ortaklık vardır. Öte yandan ‘O, filan kimsenin oğludur’ desen de bunda da bir ortaklık ihtimali vardır. (...) [Sıfatları] çoğaltıp ‘Şu gün şu şehirde öldürülen kimse’ desen, tümel tarzda tekilleşmesiyle birlikte bu nitelik de [sadece] bir tekile isnat edilmeden pek çok şeye söylenebilir.”²³

¹⁹ A.y.; Kırmızı, kalemde ve defterde bulunsa da, onların anlamı akıldaki “kırmızılık” mahiyetinde tektir.

²⁰ ‘Ay’, tek üyeli türe; ‘Ay tutulması’ da çok üyeli türe dahildir. Çünkü sayıca çoktur ve değişikendir.

²¹ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 105-106;

²² Sırf tekillik, duyuya konu olan somut şahıstır: “Tekile (el-cüziyyu’l-müfred) gelince; onun tasavvurunun sırf kendisi, anlamının çokluğa söylenmesine engel olur. Sözelimi, Zeyd’in işte şu somut (hâza’l-muşâr-i ileyh) zatı bu şekildedir. Çünkü o [somut zatı, Zeyd]’den başkası için vehmetmen imkansızdır.” (eş-Şifâ: Metafizik I, s. 173; Ayr. bkz: eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 63.)

²³ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 218; Ayr. bkz: eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 63.

Yukarıdaki sıfatları bir araya getirelim: ‘Sophroniscus’un (=filan kimsenin) oğlu olan Sokrates, (m.ö.) 399 yılında (=şu gün) Atina’da (=şu şehirde) haksız yere öldürülmüş teist bir filozoftur.’ Cümlede ‘insan’ türü ya da ‘hayvan’ cinsinden söz ediliyor mu? Hayır. Bu sıfatları tek tek aldığımızda, bütünüyle hassa ve genel arazdır; aynı ya da vehmî pek çok şeye nispet edilebildikleri için de birer tümeldir. Onları blok olarak aldığımızda, evet, o bütünün delalet ettiği şahıs dış dünyada yalnızca bir tanedir ama akıl o anlamı vehmen pek çok şeye yüklem yapabilir: “Bir tek zata, onun pek çok şeye izafeti nedeniyle bir ortaklığın arız olması imkansız değildir. (...) Sayıca tek olan zat,²⁴ tek olması bakımından, kesinlikle şahsîdir ama nefsin kendisi bu sureti kendindeki ya da başka bir nefste ki suretle birleştirerek bir tümel olarak da düşünebilir.”²⁵ Mademki tümel tarzda bilmenin cins ve türden başka öğeleri de vardır, o halde onları da saptamamız gerekmektedir. İbn Sînâ sıfatları, tümellik açısından, *Medhâl*’de inceler:

“Sıfatların kimisi varlıksal, –kimisi varlıksal olarak değil- vehmen, kimisi de salt zihinsel olarak olumsuzlanabilir. Kimi sıfatlar bir yönden olumsuzlanamazlar, ki onlar arız olanlardır. Yine kimi sıfatlar da olumsuzlanamazlar, ki bunlar da zâtîlerdir.”²⁶ Bir başka sıfat da ‘varlık’ır: “Varlık, farklı mahiyetlere sahip şeylerin bir sıfatıdır.”²⁷

Görülüyor ki sıfatlar, şahısların varlıksal, zâtî (=tür, cins, ayırım) ve arazî (=hasa, genel araz) anlamlarıdır. Kaldı ki Gazâlî ve Marmura bilmektedir ki, Mantıkta başlı başına ‘beş tümel’ konusu vardır ve tekillerin akılda veya dışarıda alabileceği bütün yüklem, beş tümele dâhil olur. Diyelim ki duyuya konu olan bir şahsımız var: Elimde tuttuğum şu [sayısı belirli atomlardan ve hücrelerden oluşmuş ahşap kalem], şu vakit [13:14’te], şurada [odamda], işte şu [kırık], işte şu [kırmızı], işte şu [sivri uç] ile somutlaşmıştır. Gazâlî duyumdan sonra onları nasıl bilir: “Saat 13:14’te odanda iken elindeki tuttuğun kırmızı, sivri uçlu, kırık, şu kadar atom, şu kadar ölmüş hücreden oluşmuş bir ahşap kalem.” Buradaki ‘kalem’ terimi tür, diğerleri genel arazdır. Maddî

²⁴ Buradaki teklik, “Zeyd veya Amr gibi sayıca tek olandır.” (eş-Şifâ: Kategoriler, çev. M.Macit, İst.2010, s. 93.)

²⁵ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 184; Tûsî de bu anlamı pekiştirir: “Böylesi bir evren aynen [somut olarak] var olmuş olsa bile, [ona ait olan] bu suret aynıyla başka evrenlere de uygun düşer.” (Tûsî, Şerhu’l-İşârât III, s. 288.)

²⁶ eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 29; Bütün tümel sözcükler için bkz: eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 38.

²⁷ Mantiku’l-Meşrikiyyîn, s. 22; Ayr. bkz: el-İşârât, s. 129.

cevheri şu somut ahşap, soyut zata kalem, arazları da şu somut kırıklık, somut kırmızı renk, somut sivri uç şeklidir. İşte o somut yapı, saydığım anlamları üzerinde bilfiil taşımaktadır. Yani o, Tanrısal bilgide 'şu kadar atomlu bir ahşap' ve 'kırıklık' mahiyetiyle sıfatlandığı için dış dünyada aynen somut ahşap ve 'kırık'la somutlaşacak; benim o kalem hakkındaki bilgilerim de dışarıdaki o somut ahşabın maddesinden ve ondaki kırıktan gelecektir. Onlar dışarıda soyut tanrısal bilgiyi somut göstergelerle duyuya sunmaktadırlar. Dolayısıyla cevher ve arazlarıyla özelleşen o kalem, bir düzinesi içinden rahatlıkla seçilebilir. Yalnız Gazâlî, İbn Sînâ'ya göre anlamın tekilleşmesinde genel arazın payı olmadığını; durum böyle olunca Tanrı'nın bir tekili akledemeyeceğini, dolayısıyla somut evrendeki şahısları ayrı ayrı bilemeyeceğini düşünür. 'Tümel' ve 'belirsiz' kavramlarını eşanlamlı gördüğü için Gazâlî'nin buradaki itirazları cedelidir.²⁸ Aksi takdirde nefs-i nâtuka tümel olarak bildiği 'Tanrı' anlamını²⁹ hiç görmediği için ayırt edemiyor, onu 'melek' anlamıyla karıştırıyor mu?

Evet, İbn Sînâ'ya göre akılda olan, tümeldir. Belirli bir zaman-mekanda duyumlanan şu kalemin anlamı, akılda tümel olur. O anlam, artık o kalemin *imkanı*

²⁸ Gazâlî *Mi'yâr*'da (s. 265-70) ve diğer mantık kitaplarında bilginin yalnızca tümel (tasavvurî ve tasdikî) akfî anlamlardan oluştuğunu, dış duyu ve hayal gücünden elde edilecek idraklerin eksik ve yetersiz olduğunu ileri sürmesine (*Mi'yâr*, s. 91-92) karşın, aynı yıl (m.1099) yazdığı *Mihakku'n-Nazar*'da hayvânî nefsin yetileriyle elde edilecek duyulara ve hayale de bilgi anlamı verir ve esas karışıklık burada başlar: "*Sana göre bilginin tanınlanması nasıldır?*" diye sorarsan, bilmelisin ki, bilgi, çok anlamlı bir isimdir. [Bu ad], görme ile duyulamaya verilebilir ve bu bakımdan bir tanımlı olur; tahayyüle verilebilir ve bu bakımdan farklı bir tanımlı olur [ama gerçekte bunların ikisi de bilgi değil, duyumdur]; zanna verilebilir ve bu bakımdan bir tanımlı olabilir; Allah'ın bilgisine verilebilir, [dolayısıyla] daha yüce ve daha üstün olması bakımından [bir tanımlı olabilir]." (*Mihakku'n-Nazar*, tah: R. el-Acem, Beyrut 1994, s. 79.)

²⁹ "Tümel üç kısımdır: Birincisi, örneğin tekileri var olduktan sonraki 'insan' sözümler gibi, kendisinde bilfiil ortaklık bulunan; ikincisi, örneğin yalnızca bir tek şahsında var olarak kalması uygun düştiği zamanki 'insan' ve 'on iki burçla çevrilen küre' sözümler gibi, kendisinde bilkuve ortaklık bulunandır, çünkü o, [dış] varlıkta yalnızca bir tanedir; üçüncüsü ise [Hak] 'İlah' gibi kendisinde ne bilfiil ne de bilkuve ortaklık olan [tümeldir]. Buna karşın o, yine de bir tümeldir; çünkü engelleme, 'Zeyd' lafzının tersine, lafzın ne konusundan ne de yüklemindedir." (Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, s. 45.)

olmuştur. Bu ise onun zihinde anlam bakımından bulanık olması demek değil –çünkü her şeyin blok anlamı vardır- tersine, aynı ya da vehmî pek çok kere var olabilir demektir. Ama bu olanak, Tanrı'nın ona ekleyeceği 'bir' sıfatı ile sınırlanır ve o kalem, *dış dünyada* aynıyla bir tane olur. Yani '*şu an masamın üzerinde duran şu kırmızı, küt, kırık kalem*' anlamı tümel ve kendinde bir imkandır ama Tanrı sırf o kombinasyondaki blok anlamın dışarıda var olacak şahsını 'çok' ile değil, (yani bu gün masamın üzerindeki *şu kalemi birbirine özdeş olacak şekilde üçle değil*) 'bir' ile sıfatlar ve onu o şekilde var eder. Yine biz de aklımızda 'bugün', 'masamın üzeri', 'kırmızı', 'küt', 'kırık' sıfatlarından oluşan bir imkanın dışarıda yalnızca kendisini gözlediğimiz *şu kalemde bulunduğu*nu gözlemleriz. O halde tutulma örneklerine dönerek, ileri sürüldüğü gibi, İbn Sînâ'nın tutulmaları yalnızca tür ve cins çerçevesinde ele alıp almadığına bakalım:

“Göksel şeylerin bütün hareketlerini bildiğin gibi, aynen her [tikel] tutulmayı, her [tikel] bitişmeyi ve her tikel ayrılmayı da bilirsin ama bu [bilme] tümel tarzda olur. Çünkü sen bir güneş tutulması hakkında “Tutulma, Ay'ın, kuzey yarım yayının şurasından şuraya doğru olan, bulunduğu [yarım yayın bir ucundan] tam karşısındaki [nokta-ya] yöneldiği hareketin zamanından sonra olur; bu tutulma ile bundan önceki veya sonraki benzer bir [tutulma] arasında şu kadar süre bulunduğu gibi başka iki tutulma arasında da şu kadar süre vardır” diye söylersin. [Bununla sen] o tutulmaların hiçbir ilişenini takdir etmeyip yalnızca bilirsin. Ama tümel olarak bilirsin. Çünkü bu anlam, her birinin durumu bu şekilde olan pek çok tutulmaya yüklenebilir. Ancak bu tutulmanın ayının yalnızca bir tane olduğunu, bir varlık deliliyle (huccet) bilirsin. Oysa bu, konu hakkında daha önce söylediklerimizi hatırlarsan, tümelliği ortadan kaldırmaz.”³⁰ Bir başka örneği de şudur: “[Tikel şeyler], tümeller gibi akledilir. İşte bu, (...) 'tikel tutulma, bir tikel olarak ay ve yine bir tikel olarak filan vakit, filan karşılaşmada [bir araya gelince] gerçekleşir' şeklinde akletmek gibidir.”³¹

Yukarıdaki tümel tarzda bilinen ayrı ayrı '*her tikel tutulma*' nasıl türsel bilgi olabilir? “1999'daki (=şu tikel) tutulma ile ondan önce 1991'deki veya sonra 2006'daki benzer bir (tikel) tutulma arasında 7 sene (=şu kadar süre) bulunduğu gibi 2015 ile 2023 arasındaki tutulmalar (=başka iki tutulma) arasında da 8 sene (=şu kadar süre) vardır” bilgisi Güneş'in salt tür bilgisinde var mıdır? Ya “Geçen yılın son ay tutulması

³⁰ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 106.

³¹ el-İşârât, s.166-167.

(=*tikel ay tutulması*), 31 Aralık 2009 tarihinde (=filan vakit) saat 19:15'te başlayıp dört saat (=filan süre) sürdü" bilgisi Ay'ın salt tür bilgisinde ya da salt ay tutulması mahiyetinde var mıdır? Elbette yoktur. Ama İbn Sînâ'ya göre bu bilgilerin de tümel olduğunu görüyoruz. Buradaki somut ay tutulmasını (=tekil durum) akıldaki anlamlarıyla düşününce (=sıfatlarıyla dikkate almırsa) onu tümel tarzda (=tümellerin] statüsüyle aynı olur)³² akletmiş olduk. Bu (zâti ve arazî) anlamların (=o [sıfatlar]) kaynağı, 31 Aralık 2009'da gözlemlediğimiz somut tutulmadaki tikel görüntülerdir (=türlerinin şahsında bulunduğu ilkelere/kaynaklara), daha doğrusu o olayın verileridir (=dolayısıyla şahsî şeylere dayanır). Başka bir örneği ele alalım:

"Sen tutulmaların durumunu, var olduğun sürece ya da hep mevcutmuşsun gibi bildiğinde, sende salt tutulmanın değil, oluşan her tutulmanın bilgisi olur ve sonra da o tutulmaların 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. Bu yargı, o tutulma öncesinde, [tutulma] anında ve sonrasında değişmez."³³

'Şu' işareti müşahhas tutulmaya racidir; dolayısıyla yerine belirli tarih veya durumlar eklenebilir. Demek ki, tümel tarzda bilmek, yalnızca cins veya türle bilmek değildir. Cins ve türe ek olarak, bir şahsî varlığı, ayrımı, hassası ve genel arazları açısından da bilmektir:

"Her tikelin ilişkili olduğu hüküm [şudur]: O [tikel] kendi şahsında var olan bir [türsel] tabiata (*tabî'atun tûcedu fi şahsîh*)³⁴ sahiptir. Bu tabiat, kendisine [şu veya bu gibi] duyuşal bir işaret anlamının katılması ya da [akılla doğrudan] idrak yolu olmayan benzeri somutlaşmalar nedeniyle ancak duyu vb. yollarla idrak edilebilen, burhan ve tanımla ulaşılamayan bir tikel olur. Bu tabiat, söz konusu somutlaşmalardan sıyrılarak alındığında, aklın idrak edeceği bir tümel olur, ona burhan ve tanımla ulaşılır ve o [tabiat] bir tikel olmakla birlikte, onunla ilgili yargı, [yargısal] haliyle

³² eş-Şifâ: Metafizik II, s. 105-106.

³³ A.e., s. 107.

³⁴ "Tabiatum tûcedu fi şahsîh", ifadesi, ileride gelecek olan "*mebde-i nev'ihî fi şahsîh*" ile aynı anlamdadır. K. Razi de bunu "*mebde-i tabî'atihî'n-nev'iyeti mevcûdeten fi şahsîh*" olarak anlar. (*el-Muhâkemat*, s. 445).

kalıcıdır. Ancak yargı, -somutlaşmış olmaları bakımından- o somut şeylerle ilgilidir. Bu ortaya çıkınca deriz ki: Kim sırf [birer] tabiat olması bakımından [tek tek] oluşan şeylerin (kainât) illetlerini idrak eder, o tabiatların -kendileriyle ilişkili olması bakımından- bitişme, ayrılma, temas, uzaklaşma, bileşme ve çözülme gibi tikel halleri ve hükümlerini idrak eder ve o [tabiatlarla] birlikte, onlardan sonra ve onlardan önce meydana gelen bütün şeyleri, -hiç hiçbir şey ondan kaçmayacak şekilde- birbiriyle sınırlı olan vakitlerde ortaya çıkması bakımından idrak ederse, o [idrak edende] başkalaşım olmaksızın, [evrenin] vakitlere has akıp geçmekte olan, [sürekli] yenilenen, sabit tikellerine ve bütün tümellerine uyumlu olan evrenin sureti olduğu gibi ortaya çıkar. İşte böyle bir evren aynen [somut olarak] var olmuş olsa bile, [onun] bu sureti aynıyla başka evrenlere de uygun düşer. Şu halde tümel bir suret, kendi zamanlarında ortaya çıkan ve o [zamanın] değişmesiyle değişen tikellere de uygun düşmektedir. İşte bu, tikellerin tümel tarzda idrakidir.”³⁵

‘Tümel tarz’, aklın şahsı ‘bilme’ etkinliğidir. O halde onun epistemik çelişigi ‘duyusal tarz’, yani *duyumlama* olmalıdır. Tikeller, dış dünyadaki şahıslardır ve dış dünyada buldukları için de kesinlikle duyunun konusu olurlar.³⁶ Yani onları dış dünyadan idrak etmek için, duyu yetileri gerekir. Peki ama tikelin bilgisi yok mudur? Elbette vardır: Bilgi konusu olması, bir tikelin soyut anlamının akılda ortaya çıkmasıyla başlar. Ancak akılda ortaya çıkan anlam, doğası gereği tümeldir. Bu durumda onun duyuma konu olan somut *tikel* yapısı dış dünyada kalmış, soyut *tümel* anlamı/sıfatları akıldaki yerini almıştır. Öyleyse ‘tümel tarzda akletmek’, ‘akıl tikeli bilmez’ değil, ‘akıl tikelleri bilir ama bu, *duyusal değil akılsal tarzda* olur’ şeklinde anlaşılmalıdır. Örneğin elimdeki şu tikel kalemi dış dünyada yalnızca duyularım. Ancak onun duyum üzerinden aklımda oluşan “*sivri uçlu, kırmızı, yuvarlak, İstanbul’dan şu tarihte aldığım kalem*” anlamı, o kalemi anlatan tümel bir ifadeye dönüşür. Çünkü bu anlam, aklımda artık bir *imkan* olmuştur; dolayısıyla ister hayalimdeki isterse vehmimdeki yüzlerce kaleme yüklem yapabilirim. Tümel tarzda idrak etmek, bilmekten başka bir anlam taşımaz. ‘Tümel tarz’ vurgusu ‘duyum’un karşısında yer alarak, bilgi-duyum çatışkısına yapılan

³⁵ Tüsi, *Şerhu’l-İşârât III*, s. 287-288.

³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt II*, tah: S. Dünya, Kahire 1968, s. 700; Fazlurrahman, “Essence and Existence”, *Medieval and Renaissance Studies*, Ed. by R. Hunt vd. Vol: IV, Londra 1958, p. 16.

bir gönderiyi içerir. Bilen, yalnızca akıldır. Duyu, bilgiye ulaştırın bir araç olduğu için, bilginin yalnızca kaynağı bakımından ele alınacak bir konudur. Duyunun objeleri, bilginin dışarıdaki görüngüleri iken; aklın objeleri, görüngülerin akıldaki anlamlarıdır –ki bunlar beş tûmelle ifade edilir: “Bozuluşa uğrayan şeyler (el-fâsîdât), [a] soyut mahiyetle [yani cins ve ayırım ile] ve [b] ona tâbi muşahhas olmayan şeylerle [yani hassa ve genel arazla] akledilirse, onların akledilmesi, bozuluşa uğramaları bakımından değildir. Bunlar bir maddeye, maddenin arazlarına, bir vakte ve somutlaşmaya ilişen şeyler olması bakımından [duyularla] idrak edilirse, bir akledilir değil, tersine duyumlanan ve tahayyül edilen olur.”³⁷ Eğer nefis-i nâtika evrende var olacak her şeyi algılamayıp, onların anlamını müstefâd akılda hazır bulsaydı, o, hem bütün şahısları tûmel tarzda bilmiş olur hem de gelecekte var olacak hiçbir şey onu değıştirmez ve duyu, epistemik açıdan, gereksiz bir organ olurdu. Çünkü objeyi bilmek ve anlamlandırmak duyunun işi değildir.

2.2. Varlık ve Mahiyeti Araştıran Bilimsel Sorular

Bilgi, “maddî mülâhazalardan soyutlanmış hakîkatin elde edilmesi”³⁸ olunca, bilimsel sorular da o hakikati ortaya koymaya yönelik olmalıdır. Şahsa yöneltilen sorular, onun varlık, madde, suret ve gayesini araştırır. Böyle bir bilgiyi araştırmak, nihai anlamda sebepleri, değışmez bilgiyi, araştırmak anlamına gelir: “İlletin bilgisi malulün bilgisinden daha değerlidir. Biz onların illetine ait bilgiyi tam olarak bilirsek, o bilinenleri tam bir bilgiyle biliriz. (...) Felsefî görüşlerimizi içeren bir başka konuda belirttiğimiz gibi, bilimsel sorular (metâlib) dörttür: ‘Mı?’ (hel); ‘ne?’ (mâ); ‘hangi?’ (eyyu); ‘niçin?’ (lime).”³⁹

(1) Filozoflara göre ‘mı?’ sorusu bir zatın dışarıdaki varlığını araştırır.⁴⁰ O, ilk sırada gelir; çünkü varlığından haberdar olmadığımız şeyler kesinlikle bilgi konusu olmazlar. (2) Var olana yöneltilen ‘ne?’ sorusu ise onun öncelikle madde sebebinin, yani

³⁷ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 104.

³⁸ İbn Sînâ, “er-Risâletü'l-‘Arşıyye”, *Risaleler*, çev: A. Açıkgenç, H. Kırbaoğlu, Ank. 2004, s. 52.

³⁹ Kindî, *el-Felsefetü'l-‘Ulâ* (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde), neş: M.A. Ebu Rîde, Mısır 1950, s. 101.

⁴⁰ Kindî, a.y.; Fârâbî, *Harfler Kitabı* (Kitâbu'l-Hurûf), met. ve çev: Ö. Türker, İst. 2008, s. 142; İbn Sînâ, eş-Şifâ: *İkinci Analitikler* (Burhân), met. ve çev: Ö. Türker, İst. 2006, s. 18.

cinsini araştırır.⁴¹ Örneğin biz dışarıdaki somut zata (insana) ‘o nedir?’ diye sorarsak, onun cinsi olan tümel ‘hayvan’ cevabını alırız. Hayvan, o zatta insanın maddî yönünü kuran bir bileşeni olarak bilfiil bulunduğu için ‘o nedir?’in karşılığında bilinmektedir. (3) ‘Hangi?’ sorusu ise var olanı, aynı cins altındaki diğer türlerden ayırıştırır.⁴² Çıkan anlam, sureti bildiren zâti ayırmadır. O halde ‘hangi?’, var olanın suretini araştırıyor demektir. Örneğin ‘ne?’ sorusuyla maddesinin ‘hayvan’ olduğunu öğrendiğimiz somut zata ‘o hangi hayvandır?’ sorusunu yöneltirsek o zatın suret sebebini, ‘düşünen’i, öğreniriz. (4) Dördüncü soru olan ‘niçin?’, varlık verme bakımından ‘mı?’ sorusuna yakın olmakla birlikte, amaç bakımından diğer sebeplerden tamamen ayrılmaktadır. Çünkü o, var olanın gaye illetini araştırmaktadır.⁴³

İlletler birbiriyle kesişerek başka sorulara konu olabilir: ‘Nasıl?’ sorusu, madde ve suret sebeplerine birlikte sorulur ve onların arazlarını araştırır. Örneğin ‘düşünen hayvan’ın arazsal illetleri, ‘kısa boylu, esmer, erkek’ olabilir. Pek çok zatta idrak edebileceğimiz için bu anlamlar da tüemeldir. Demek ki tikellerin bütün görüngülerini tümel tarzda aklediyoruz. Öyleyse ‘tikeli tümel tarzda bilmek’ ile ‘salt mahiyeti açısından bilmek’ ifadeleri arasındaki farkı belirtmek gerekmektedir. Tümel tarzda bilmek, bir şahıstan algılanan bütün durumları akılsal anlamıyla bilmektir. Yani somut şahsı, bütün zâti veya arazi anlamlarıyla bilmektir. Oysa ikincisinde aslolan, bir şahsı yalnızca ait olduğu mahiyeti (ayrım ve cins) açısından bilmektir. O halde madde ve suret illetleri üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir.

2.3. Nefs-i Nâtika Hakikati Nasıl Elde Eder?

Bütün şahıslar, ait oldukları türün mahiyetine göre kurulur. “‘Ne?’ ve ‘hangi?’ ikisi birlikte türü araştırır.”⁴⁴ Var olanın madde ve suretini araştırdığımızda, onun türsel bilgisine, mahiyetine, ulaşırız. Ancak bir şahsın türünü doğrudan bilemeyiz. Çünkü o, pek çok arazla şahsında özelleşmiş olarak ortaya çıkıyor ve ortaya çıkan her şahıs, kendi başına bir görüngüler terkibi oluşturuyordu. Örneğin, [a] Güneş’ten gelen veriler şöyledir: “Işık saçan, kızıl, çok sıcak, dünyanın dışındaki küre.” [b] 2007 Mayıs’ında Etna Yanardağı’ndan gelen veriler şöyledir: “Işık saçan, kızıl, çok sıcak, bir dağın içinden

⁴¹ Kindî, a.y.; Fârâbî, a.e., s. 129; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa Giriş*, s. 51.

⁴² Kindî, a.y.; Fârâbî, a.e., s. 114-115; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 18-19.

⁴³ Kindî, a.y.; Fârâbî, a.e., s. 133; İbn Sînâ, a.e., s. 18.

⁴⁴ Kindî, a.y.

"...sıvı ateş." Bu iki terkip *duyum üzerinden insan aklına* gelince, ortak anlamı birbirine karışmaz, tersine akılda ikisinin de başlı başına şahsî birer anlamı olmaktadır. Buradaki 'şahsî'lik, tekillik değil, her şahıs bir tane olduğu için, ondan edindiğimiz anlamlar *terkibinin dış dünyada şimdilik yalnızca onda bulunduğu* anlamına gelir. Bu anlamlar ayrı ayrı incelenecektir: [a] Ait oldukları şahsın teklifi ispatlanacak; [b] aynı türden benzerlerinin varlığına cevaz verilecek:

Örneğin Akıl kendisine gelen bir terkinin daha önce idrak ettikleri arasında nispet edilebilecek bir benzerini arar. O şahsî anlamın bir benzeri yoksa ve akıl, anlamın alındığı evrende, yalnızca bir tane olduğuna yönelik bir varlık kanıtı (*huccet*) ya da bir delil (*delil*) elde ederse, o şahıs, türünün tek üyesi olur. Dolayısıyla onun tümel-anlamı, *dış dünyada o şahıstan başkasında bulunmaz*. İşte bu, Güneş'in, Ay'ın ve diğerlerin anlamıdır. Tûsî'nin ifadesiyle, "o [*türsel*] *tabiat, bu şahıstan başkasında bulunmaz*."45 Akıl, o anlamlar bloğunu dışarıdaki bir başkasından edinemeyeceği anlamıştır. *Burada tek olan, anlam değil, şahıstır*. Dışarıda bir benzeri olamayacağı için o şahsî, kendisine gelen o anlamla bilecektir. Böyle bir bilgi de, başka üyesi olmadığı için, o şahsın tümel-türsel *betimi* olur. Ama betim, bir şeyin hakikatini ifade eder. Çünkü betimde zâfi ve arazî yüklemeler iç içedir. İşte bu, nefis-i nâtıkânın, tek türünü bilme işlemidir.

Buradaki önemli olan husus, tek olduğu kanıtlanan şahsın ayüstü âlemdeki tam anlamı (*el-mevcûdâtü 't-tâm*) birisi olmasıdır, ki *şahıs bakımından dikkate alındığında onun yapısı bozulmuş* uğramadığından, şahsî bilgisi de değişmez. "Akıl onu bir *[idrak edebilir]*" önermesinin delaleti, Marmura'nın ileri sürdüğü gibi, onun, tek üyesi olması nedeniyle duyumsuz kavranıvermesi değildir. Kaldı ki bir şeyin tek üyesi, o, zaten var olmazdan önce tanrısal bilgide 'bir' ile sıfatlanmış olup, dışarıda bulunmadığı için bu nedenle tektir. Tanrı da onu ne ikinci kez ne de duyu üzerinden bilmeye gerek duymaz. Çünkü dış dünyada bir şahıs duyulanıp ondaki -*Güneş ya da insan* gibi bir türün tek üyesi olarak, o şahsın teklilik ya da çokluğuna dair bir kanıt bulunmadıkça, onun tek üyesi olduğu bilinemez. O şahsın üzerinde tek olduğuna dair bir işaret yoktur. İşte İbn Ârâbî buradaki vurgusu şudur: Akla bilgisi gelen bir şahsın evrende tek olduğu *kanıtı*, onun tam mevcudattan olduğu anlaşılır ve dolayısıyla o şahsî bilgi, tek başına bir bilgi olarak atanır:

Şerhu'l-İşârât III, s. 288

“Eğer [betimin] dayandığı şey, türün bütün hakikatini alan şahıslardan ise, ona benzer başka bir şahıs yoktur ve akıl da o türü şahsıyla akleder. Betimi, o türün nitelicyicisi yaptığımızda, aklın o [şahıs] hakkında bir bilgisi olur ve akıl da, o şey bozuluşa uğrayabilir [diye], [kendi içinde] bir hal değişimiyle karşılaşmaz. Zira böyle bir şey, bozuluşa uğramaz.”⁴⁶

b- Diyelim ki durum böyle değildir: Akla gelen bir şahsî anlamın, tıpkı birincideki gibi, önceden idrak edilen benzeri yoktur ama birinciden farklı olarak onun alındığı şahsın evrende *tek* olduğuna dair bir *kanıt* da yoktur. Böylece akıl, doğal olarak, o anlamın dışarıda başka taşıyıcılarının da olabileceğini düşünür; hatta bu yönde bir kanıt bulabilir. İşte burada, birincide olduğu gibi, duyulan şahsın anlamıyla yetinemez. Fârâbî'nin de belirttiği gibi “*oluş ve bozuluşa uğrayan türlerin şahıslarından elde edilen ilk akledilir, 'bu akledilir, şu [öbür] şahsın akledilidir' denilecek tarzda, sırf ona kıyaslanması bakımından, o şahsa yüklem yapılması doğru değildir.*”⁴⁷ Buradaki şahsî bilgi de, Marmura'nın aksine, tam olarak bir tûmeldir ama birincidekiler gibi değişmeyen türsel bilgi değildir. Çünkü türünün pek çok üyesinden biri olan şahıs, tam değil eksik (*nâkıs*) bir mevcuttur; yani sürekli çözülerek bozuluşa uğrar.⁴⁸ Onun gözlemle edindiğim şu anki şahsî betimi, kısa süre içinde değişecektir. Bu şahsın en son durumu duyulanmalıdır, ki onun doğru betimi elde edilebilsin. Ama bu betim de onun türsel bilgisi ya da değişmeyen tanımı değildir; çünkü o da değişecektir. İşte “*ona en başta somut olarak işaret etmedikçe [yani duyulamadıkça] akıl o şeyi betimleyemez*” önermesi, Tanrı'yla değil, nefis-i natıkayla ilgili bir konuya racidir:

“[Nitelikleri] çoğaltıp ‘Şu gün şu şehirde öldürülen kimse’ dersen, tümel tarzda şahıslaşmasıyla birlikte bu nitelik de [sadece] bir şahsa isnat edilmeden pek çok şeye söylenebilir. [Niteliğin] dayandığı şey bir türün pek çok şahsından birisi ise, onu gözlemlemekten (*muşâhede*) başka yol yoktur ve *akıl onu ancak duyu ile bilebilir. (...)* Tikel olan, bozuluşa uğrar. Bozuluşa uğrayınca da tanımıyla tanımlanan olmaz. Buna göre tanımın ona hamledilmesi bir müddet doğru olurken, kalan zamanda yanlış olur.

⁴⁶ *eş-Şifâ, Metafizik I, s. 218.*

⁴⁷ Fârâbî, *Ta'likât*, Haydarabad 1346, s. 10-11.

⁴⁸ “Bir konuda olsun veya konu sahibi olsun, her eksik olan bozuluşa uğrayandır.” (*eş-Şifâ: Fizik I, s. 200*)

(...) Kim bozuluşa uğrayan şeyleri tanımlamaya kalkarsa, onları baki kılmaya çalışır ve haddi aşar.”⁴⁹

Peki onu nasıl tanımlamak gerekir? Türü üzerinden. Mademki o şahıs tek değildir; hatta türün pek çok şahsından biri olduğuna dair bir kanıt vardır, akıl doğal olarak türün pek çok üyesinin bulunabileceğine karar verir. Tûsî'nin ifadesiyle, “o [türsel tabiatın o şahıstan] başkasında mevcut olması ancak cevazla olur.”⁵⁰ Bu cevaz, Marmura'nın düşündüğü gibi tanrısal değil, nefs-i nâtıkayla ilgili *el-İlâhiyât*'taki teknik bir cevaza mebnidir:

“Başka ortaklıklar da bulunabilir. Buna göre başka bir tümel, kendine has bir hükümle –ki bu hüküm, onun nefstekilere yönelik bir nispetidir- [nefste daha önce bulunan] bu suretten ayırt edilir. Bu suretin kendisini tümel yapan nispeti, “Hariçtekilerden hangisi zihne gelse, [nefste önceden var olan] bu suretin aynısının, onlardan ortaya çıkması caizdir” şeklinde dışarıdakilere yapılmış olmasıdır. Onlardan birisi [nefse] gelip, nefs de ondan bu şekilde etkilenince, diğer [geleceklerin] yalnızca belirlenen o cevazın hükmüyle yeni bir etkisi (te'sîr) olur. Çünkü bu [etkinin bırakacağı] iz (eser), arazlardan soyutlanmış [ilk gelen] suretin benzeridir. İşte bu, mutabakattır.”⁵¹

O halde o şahsın benzeri de duyulanmalıdır, ki madde ve suret illetleri tam olarak saptanabilsin. İşte akıl, zamanla gelen veriler arasında, benzeri olduğunu düşündüklerini, tam da o şahsî anlama (Bu, 'a'daki tek üye olduğu kanıtlanmış değil, 'b'deki başlangıçta tek üye olmadığına kanaat getirilmiş şahsın anlamıdır.) ‘bu (türsel) suret, onun aynıdır’ diye nispet eder. Gelen yeni verilerin nispetleriyle her defasında gerçekleşen mutabakat⁵² şahsın maddî-sûrî bilgisini oluşturur ve akıl da o noktalar cihetinden değişmez, ki ay tutulması örneği buna raçidir. Uyuşmayan noktalar ise yer, zaman, nitelik, nicelik veya izafet gibi hareket ve zamana bağlı değişen arazlardır, ki zamanda bilen akli her defasında değiştiren cihetler de bunlardır.

Madde ve suret, bilimsel sorularla saptandığında, dışarıdaki şahsın mahiyetine ait iki aslı bileşeni, cins ve ayrımı bulur: (Örneğin Ali için) ‘düşünen hayvan’. Çünkü illet-

⁴⁹ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 218.

⁵⁰ Tûsî, Şerhu'l-İşârât III, s. 288.

⁵¹ eş-Şifâ: Metafizik I, s. 185.

⁵² K. Râzî, konuyu *Risâle fi Tahkiki'l-Kulliyât*'ta (Manisa İl Halk Kütü. No:5859, vr:2a) yeterince açıklar.

ler, dışarıdaki 'insan' zatını, türünün maddesine uygun olarak 'hayvan'; suretine uygun olarak 'düşünen' şeklinde kurmuştur. 'Düşünen hayvan' nedir? O, 'insan'dır ve insan anlamı, 'düşünen hayvanı' karşılayacak şekilde, akıllarda soyut-basit-tümel hakikat olarak ortaya çıkar.⁵³ İşte aklın, pek çok üyesi olan türü idraki de bu şekilde olur.

2.4. Nefs-i Nâtkanın Değişen ve Değişmeyen Bilgisi: Varlık ve Mahiyet

Mahiyette (madde+suret) varlık bilgisi yoktur. Şeylerin dış varoluşlarını bilmek için onları duyumlamalıdır. Çünkü onların dış varlığı zaman, mekan, nicelik, nitelik ve izafet gibi arazlarla gerçekleşir. Hareketle birlikte arazlar değişince, varlık bilgisi de değişir. Örneğin önceden bildiğimiz 'ay tutulması' mahiyetinin şimdi meydana gelip gelmediğini, geliyorsa hangi aşamada, Ay'ın hangi noktada olduğunu bilmek için duyumlamamız gerekir. Burada akli değiştiren şey, önceden bilinen tutulma mahiyeti değil, onun dış dünyada, tam da şimdi gerçekleşen ontolojik nitelikleridir. Biz onun mahiyetine sahip olduğumuz için, ikinci tutulma esnasında edineceğimiz kurucu illetlerin bilgisi bizde artı bilgi oluşturmaz. Akli her defasında değiştirenler, kategorik hareketlerle bir duyumlamadan diğerine dek değişebilen durumlardır. O halde, iki duyumlama arasında, zamansal bir aralık söz konusudur. İşte İbn Sînâ'ya göre, tek boyutlu mahiyetin bilgisine üç boyutlu "zamanı dahil edersen, varsayılan bir anda bu tutulmanın var olmadığını, sonra başka bir anda ise var olduğunu bilirsin. Böylece o gerçekleştiği anda, senin o konudaki bilgin de olduğu gibi kalmamış, başka bir bilgi meydana gelmiş ve sende belirttiğimiz başkalaşma ortaya çıkmıştır."⁵⁴

Ay tutulması, Ay'ın, Koç Burcu'nun başından Boğa Burcu'nun başına doğru ilerlemesiyle gerçekleşse de, mahiyeti, ilk noktanın durumuyla bilinir. Bir gözlemci, Ay'ı Koç Burcu'nda göremezse, tutulma mahiyetinin dışarıda var olmadığına dair bir idrak ortaya çıkar. İkinci olarak o, Ay'ın Koç Burcu'nun başında olduğunu görürse, aklında tutulma mahiyetinin gerçekleşmekte olduğuna; son olarak, Ay'ın Koç Burcu'ndan ayrılıp Boğa Burcu'nun başına doğru ilerlediğini görünce, tutulma mahiyetinin yok olduğuna dair bir idrak belirir.

Duyu organlarıyla film şeridi gibi gelen veriler, akla, tutulmanın bütün verilerini aktarmakta, akıl da bu tutulmanın aşamaları hakkında tedricen bilgi sahibi olmakta ve değişimlere uğramaktadır. Yani bilmiyor iken, gelen verilerle tutulmanın oluş aşamala-

⁵³ Kindî, *el-Felsefetu'l-Ülâ*, s. 101.

⁵⁴ *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 107.

rının bilgisine sahip olmakta, tedricen değişmektedir: '(Şimdi) yok, (şimdi) var; (şimdi) var değil.' Buna karşın buradaki bilgi, Ay tutulmasının önceden bilinen mahiyeti hakkında değil, oluşumu, yani aşamalarının varlığı hakkındadır. Mahiyet değişmediğinden akıl da tutulmanın sırf mahiyeti bakımından hiçbir değişikliğe uğramaz. Çünkü *salt tutulma mahiyetinde* değişimlerin varlığına ait bir bilgi yoktur. Var olan her şey varlık ve mahiyetten meydana geldiğine göre, nefs-i nâtıkanın, mahiyetlerin 'nerede, ne zaman, nasıl, hangi tarzda, hangi nitelikle ve nasıl bir nicelikle' var olduklarını bilmesi için duyumlaması gerekir. Bu değişimler ise onlara kaynaklık eden sayısız fail ve gaye illetleriyle gerçekleşir.⁵⁵

3. Epistemolojiden Ontolojiye: Soyut Mahiyetten Somut Mahiyete

Nefs-i nâtıkanın tikeli tümel tarzda nasıl aklettiğini ele alırken, aslında tanrısal bilişe ışık tutacak çoğu konuyu da ele almış olduk. Yine de her iki biliş arasında benzerlikler kadar ayrılıklar da vardır. Etkin ile edilgin bilgi arasında ne gibi bir benzerlik olabilir?

3.1. Tanrı'nın Tekili Tümel Tarzda Akletmesi

Tanrısal biliş ile nefs-i nâtıkanın bilişi arasında, sırf akıl olmak bakımından, bir takım benzerlikler vardır:

a) Aklın 'tümel tarzda akletmesi' ortaklığından hareketle, en önemli benzerlik, tanrısal bilginin anlamlardan oluştuğudur, ki anlam, doğası gereği tümeldir. Ancak böyle bir teori, 'Tanrı, tikelleri kesinlikle bilemez' anlamına gelmeyip, tersine, Tanrı tikelleri duyuşal tarzda değil, yani duyuya konu olan görüngüleri duyuyla ve zamanda değil, onların akla konu olan illetleriyle akılsal tarzda ve ortaya çıkış öncesi 'an'da bildiği anlamına gelmektedir.

b) Yine bir akıldaki anlamların tümel olmasının, aklın bir tikeli bilmesine engel olmayacağını da ortaya koymuştuk. Yani dışarıdaki şahıslar salt tekil olduğu için an-

⁵⁵ Nefs-i nâtıkanın gelen bilgilerle değişmesi, onun bilgisinin dışarıya bağlı olmasından kaynaklanır. Bilinmeyen, zamanla gelecek olandır. Oysa "sen tutulmaların durumunu, var olduğun sürece; ya da sürekli mevcutmuşsun gibi [var olduğun sürece] bildiğin zaman, sende [yalnızca] salt tutulmanın değil, oluşan her tutulmanın bilgisi olur ve sonra da o tutulma(lar)ın varlığı ve yokluğu senin herhangi bir durumunu başkalaştırmazdı. Çünkü senin her iki durumdaki bilgin aynı olacaktır." (eş-Şifâ: Metafizik II, s. 107.)

lamlarının da tekil olacağı, bu nedenle Tanrı'nın onları bilemeyeceği savı tamamen geçersizdir. Akıldaki anlam tüemeldir. Bu anlamların tüemellik derecesi veya sınıflaması birbiriden farklıdır. Onların derece ve taksimini ancak beş tümel ile ifade edebiliyoruz. Akıl bir anlamı aklediyorken, bu işlemi terim ya da önermelerle yapmaz; yalnızca anlamı akleder. Terim ya da önerme, akıldaki anlamları ileten veya harekete geçiren söz ya da işaretlerdir. Terim, varlık ya da beş tümelden biridir. Akıldaki anlamların her birisinin dilsel ifadesi, bu altı yüklemden birisi/bir kaçısı ile yapılır. O halde Tanrı'nın tümel tarzda akletmesi, O'nun akıl olan zatının kendindeki evren anlamını düşünmesidir. Anlam, bir dakikalık ya da bir günlük süredeki değişim bilgisini içerebildiği gibi, bir insan ömründe geçen bilgileri de içerebilir. Duyuların tutulmaya ait beş saatte algıladığı milyarlarca kareyi, akıl bir tek anlam içerisinde düşünür. Yine duyuların bütün gün algıladığı trilyonlarca kareyi, akıl, bir tek anlam içerisinde düşünebilir. Onu terim ya da önermelerle anlatacak olursa geniş bir 'zaman'a ihtiyacı vardır. Tanrısal bilgideki anlamların ifadesi de dilsel olarak beş tümelle; somut olarak şahıslarla yapılmaktadır. Bu ise Tanrı'nın bilirken kesinlikle beş tümele ve somut şahıslara muhtaç olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle tanrısal bilgideki anlamların yalnızca cins ve türler olabileceği iddiası, İbn Sînâ sistemi için bütünüyle geçersiz bir savdır.⁵⁶

c) Bir başka ortaklık, şeyleri, illetleri açısından bilmektir. Fârâbî şöyle söyler: "Nasıl ki sen bozuluşa uğrayan bir şeyi onun sebepleri bakımından aklediyorsan, Evvel de bozuluşa uğrayanları, sırf onların sebepleri ve illetleri bakımından akleder."⁵⁷ Tanrı bir şahsın bütün illetlerini akledince, onlar şahsı dış dünyada kurarlar, ki türler burada ortaya çıkar. Biz de şahsın kurucu illetlerini idrak edince, onların anlamı da zihinde şahsın soyut hakikatini kurar.

Tanrısal ve insanî biliş arasındaki farklılıklar da şu şekildedir:

a) İbn Sînâ düşüncesinde tanrısal bilgi ile tanrısal zat arasında hiçbir aracı yoktur. Yani bilgi tanrısal zata sonradan, başka bir şeyden, duyu, kavram, kıyas veya şahıs aracılığıyla gelmiş değildir. Öyle ki, bu temel ilke, neredeyse konu hakkındaki en temel ayrımdır. Çünkü iç-dış duyuların, akıl yürütmenin veya başka bir aracının varlığı muhtaçlığın işaretidir.

⁵⁶ Burada türün mahiyeti çağrıştıran anlamını dışarıda tutuyorum.

⁵⁷ Fârâbî, *Ta'likât*, s. 17-18.

b) O halde tanrısal bilgi, şeylerin malulü değil, tersine onların illetidir: “Zorunlu Varlık’ın şeyleri [yine] o şeylerden akletmesi olanaklı değildir. (...) O, bütün varlığın ilkesi olduğu içindir ki, ilkesi olduğu şeyi Kendi zatından akleder.” “O’nun sahip olduğu kudret, ‘zatının, bir akıl olarak, evrenin akledicisi olmasıdır.’ Bu ise evrenin ilkesidir ama evrenden alınmamıştır. Bizzat bir ilkedir, başka bir şeyin varlığına dayanmaz.”⁵⁸ O bilginin ilkesi, O’nun kendi zatını düşünmesidir. Çünkü akıl, bilmek için kendini düşünür.

c) İbn Sînâ’ya göre tikelin, somut şahıs ve duyusal veriler olduğunu; tikeli duyum üzerinden dikkate almamız gerektiğini söylemiştik. Ama Tanrı akletmezden önce tikel diye bir şey yoktur. O halde Tanrı tikeli duyulamaz derken, bundan, onu bilmediği değil, dışarıda zaten idrak edilecek bir şey olmadığından, O’nun ileride var edeceği tikellerin anlamını da kendi kendine bildiği anlaşılmalıdır. Dışarıdan öğrenecekse, bilgisi eksiktir. O’nun bilmediği bir şey dışarıda zaten var olmayacağına göre, böyle bir tartışma anlamsızdır.

d) Evrenin bilgisi tanrısal bilgide olduğu ve bu bilgi de aynıyla evreni oluşturduğu için, Tanrı değişmemektedir. Değişim, varlık ya da mahiyeti bilinmeyen şahısların önce duyuma sonra da akla konu olması, gelen mahiyet ya da varlık suretiyle aklın suretlerinin değişmesi, bilmezken ‘bilen’ durumuna geçmesidir. Nefs-i nâtika, bu nedenle değişiyordu. Çünkü onun bilgisi edilgindir. ‘Etkinlik’, şahıslar daha yok iken varlık ve mahiyet illetlerinin akılda hazır olması ve onların bu illetlere göre var olmasıdır: “[Bizim] bir şekli akletmemiz ve onu varetmemiz gibi, suretin, ilkin akledici güce gelmesi sonra da dışarıda bir varlığının olması olanaklıdır. Zorunlu Varlık’ın evreni (küll) akletmesinin ikinci açıdan olması zorunludur.”⁵⁹ Epistemik değişimin illeti bilinmeyen bilgi değil midir? Var olacak her şahsın bütün değişim illetleri tanrısal bilgide varsa ve bu illetler dış dünyadaki değişimleri zorunlu olarak meydana getiriyorsa, Tanrı ne ile değişecektir? Demek ki ‘değişmemek’, Tanrı’nın şahısları kuracak ve değiştirecek illetleri önceden bilmesi ve şahıslar yalnızca bu illetlere göre ortaya çıktığında da O’nda epistemik değişimin meydana gelmemesine racidir. Evrendeki şahıslar onun bilgisinden başka bir şey değildir. Ama nefsanî yetileri olmadığı için, “O’nun değişen şeyleri, değişen şeyler olması bakımından, değişmeleriyle birlikte, zamansal-muşahhas olarak

⁵⁸ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 113.

⁵⁹ el-İşârât, s. 165.

*akletmesi olanaksızdır.*⁶⁰ İlk bölümde incelediğimiz tümel akletme tarzını da dikkate alarak, tanrısal bilişi Huvansârî (m.1687) ile birlikte şu şekilde betimleyebiliriz:

*“Allah-u Teala, değişken duyulurları da bilir; ancak bu, başkalaşmayı gerektirecek şekilde duyular yoluyla değil, başkalaşmanın ortaya çıkmayacağı değişik bir yolla olur. (...) O, tek tek insan fertlerini, dış dünyada kendilerine hasredilmiş sıfatlarla bilir. Akıl, o sıfatların pek çok şeye uygun düşmesini mümkün görürse, tekilerin arasını ayırt edememe ve onların durumlarının özelliklerini kavrayamama gibi bir durum gerekmez. Tersine bütün halleri ve sıfatlarıyla birlikte her şahıs, kimisi diğerinden ayırt edilmiş olarak Allah-u Teâlâ'ya bilinir olmaktadır. Evet, bu haller ve sıfatların çoğu şeye uygun düşeceğine akıl olanak tanır ama [onlar] dışarıda bir ferde hasredilmiştir. Allah da onu bu şekilde, yani onların dış dünyada bir ferde hasredileceğini bilir.”*⁶¹

Diyeceğimiz, İbn Sina'nın 'tümel tarzda' vurgusu, genel anlamdaki 'bilgi'ye işaret eder ve bu vurguda Tanrı'nın tikelleri 'duyumsuz' olarak bildiğine, onları dış dünyadan elde etmediğine ve etmeyeceğine yönelik rasyonel bir kayıt vardır: Tanrı bütün tümelleri ve tikelleri bilir ama tikelleri duyusal bir tecrübe aracılığıyla değil, zâfî ve arazî sıfatlarıyla bilir. Bu sıfatlar ise iki açıdan tümel olmaktadır: Birincisine göre, bir sıfat, örneğin 'siyah' ya da 'cisim' anlamı, pek çok tekiye yüklem olur. Buna göre 'cisimlik' anlamını bilmek, cisim ile tanımlanan her şeyin 'cisimlik'e matuf yönünü bilmek anlamına gelir. İkincisine göre, bir tekiye ait sıfatlar kombinasyonu, tanrısal bilgide bir imkana dönüşür ve o imkan, altına pek çok özdeş tikelin girebileceği bir tümel olur. Ancak Tanrı, o muhtemel-özdeş tikelerden yalnızca birine onay verir. Böyle bir düşünce ise acaba “O, gökler ve yerdeki zerne ağırlığınca [hiçbir şeyden] habersiz değildir” ayeti ile hangi açıdan çelişebilir?

4. Tanrı'nın Tikelleri Akletme Tarzına Yapılan Çağdaş İtirazlar

XX. yüzyılda Marmura, M. Fahri, Leaman ve Belo, *el-İlâhiyât Kitabı*'ndaki ilgili pasaja bakarak, İbn Sînâ'nın belirlediği kurallara göre Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onların itirazlarını söz konusu pasaj eşliğinde inceleyeceğiz; yalnız daha önce, o pasajın okuma yönünü belirleyen *Medhâl*'deki bir metni ele alalım:

⁶⁰ *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 104.

⁶¹ Aga Huseyn Huvansârî, *el-Haşiye ala Şurûhi'l-İşârât*, c. II, s. 671-672.

“Akli suret [I] bazen ayanda var olan suretin bir şekilde ortaya çıkışının sebebi olurken [II] bazen de ayanda var olan suret,[nefsi nâtikadaki] akledilir suretin bir şekilde sebebi olur; yani ayanda ortaya çıktıktan sonra akılda ortaya çıkmış olur. Çünkü var olan şeylerin tamamının Allah’a ve meleklere nispeti, bizde sonradan ortaya çıkmış şeylerin yaratıcı nefse nispeti gibidir. [I] Bu nedenle tabii şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati, Allah’ın ve meleklerin bilgisinde çokluktan önce vardır. Onların her aklediliri bir tek anlamdır, [II] sonra bu anlamların çokluktaki [dış] varlığı ortaya çıkar. Dolayısıyla [akledilirler] çoklukta ortaya çıkar ve [çoklukta] hiçbir açıdan bir birlik oluşmaz. Çünkü dış aynalarda (hârici’l-a’yân) genel olan hiçbir şey yoktur; tersine ayrışım vardır. [Anlamlar] çoklukta ortaya çıktıktan sonra, bir kez daha akledilir olarak bizde meydana gelirler.”⁶²

Yukarıdaki rakamların karşısındaki cümleler, aşağıdaki aynı rakamların belirttiği paragraflarla birlikte okunmalıdır:

“[I] Bunun [yani Tanrı’nın tümel tarzda bilmesinin] keyfiyetine gelince; O, zatını ve kendisinin her var olanın ilkesi olduğunu akledince, kendisinden [sadır] olacak ilk var olanları ve [onlar] sayesinde oluşacakları akleder. O’nun sebebiyle bir şekilde zorunlu olmayan hiçbir şey yoktur, ki bunu açıklamıştık. Böylece bu sebepler, birbirlerine çarparak [ilerlemesi sayesinde], kendilerinden tikel şeylerin var olmasına neden olur. Evvel de bu sebepleri ve onların mutabakatlarını bilir. [Bunu bilince], onların zorunlu olarak ortaya çıkaracağı şeyleri, aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir. Çünkü onu bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. O halde O, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani o [tikelleri] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder.

[Bu paragraf, Tanrı’nın ‘tümel tarzda bilmesi’ni sudur sistematüğinde açıklamayı hedeflemektedir: Tanrı, her şeyi bir defada akleder ve evren ortaya çıkmaya başlar. Bu aklelikle birlikte varlık ve mahiyet illetleri birbirine çarparak ilerler ve meydana getirdikleri etkilere göre şahıslar ortaya çıkar. İbn Sînâ, paragrafın son cümlesiyle birlikte, Tanrı’nın tümel tarzda bilmesini anlatma niyetinde gözüküyor. Ancak üzerinde anlattığı sudur sistematüğünü tamamladıktan sonra, Acaba sıfatlar evrende nasıl somutlaşıyor? Şahıslardan o sıfatlar nasıl elde ediliyor? O bunları açıklamak üzere, tanrısal bilişi anlatmaya ara veriyor:]

⁶² eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 62.

[II] Eğer [tikel şeyler] o [sıfatlar] ile bir şahıs olarak özelleşirse, bu, müşahhas bir zamana ve müşahhas bir duruma göre olur. Eğer bu [müşahhas] durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınırsa, onun statüsü de [tümel] olur ama o [sıfatlar], her birine ait türün kendi şahsında bulunduğu ilkelere, dolayısıyla şahsî şeylere dayanır. Demiştik ki, bu gibi bir dayanma, şahıslara, [yalnızca] kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik kazandırır. Bu şahıs, akılda iken de bir şahsî olursa, akıl o betimlenen bir şekilde [idrak eder.] İşte bu, tıpkı Güneş küresi ya da Jüpiter küresi gibi, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek olan şahıstır. Ama tür, şahısları kapsıyorsa, öğrendiğin gibi, en başta ona [somut olarak] işaret edilmedikçe akıl bu şeyi betimleyemez.

[Bu paragrafın, insanî bilişe işaret ettiğini açıklamıştık. Şahıs, dışarıdaki 'şu somut şey'dir.⁶³ İbn Sînâ, ikinci paragrafta, sıfatların dış dünyada müşahhaslaştığını, müşahhas objenin sıfatları açısından alındığında, tümel veriler oluşturduğunu; ancak bu verilerin kaynağının dış bir ilkeye dayandığını, bunun da türün görüngüler eşliğinde şahısta ortaya çıkması olduğunu söylemektedir. Nefs-i nâtıkadaki betimlerin kaynağı, işte o görüngülerdir. Bu betimler, duyumladığım şahsın türsel niceliğine göre, kimi kez bir türü kimi kez de şahsî anlatır. İbn Sînâ bu izahtan sonra ilk paragraftaki yarım bıraktığı konuya döner. Yukarıda yarım bıraktığı (altı çizili) konu 'tümel tarzda bilmek' olduğuna göre, geri döneceği konu da aynı olmalıdır. Ama o, bu konuyu da ikinci paraf-taki nefis-i nâtika üzerinden anlatacaktır:]

[III] [Konuya] geri dönüp deriz ki, göksel şeylerin bütün hareketlerini bildiğin gibi, aynen her [tikel] tutulmayı, her [tikel] bitişmeyi ve her tikel ayrılmayı da bilirsin ama bu [bilme] tümel tarzda olur. Çünkü sen bir güneş tutulması hakkında 'tutulma, Ay'ın, kuzey yarım yayının şurasından şuraya doğru olan, bulunduğu [yarım yayın bir ucundan] tam karşısındaki [noktaya] yöneldiği hareketin zamanından sonra olur; bu tutulma ile bundan önceki veya sonraki benzer bir [tutulma] arasında şu kadar süre bulunduğu gibi başka iki tutulma arasında da şu kadar süre vardır" diye söylersin. [Bununla sen] o tutulmaların hiçbir ilişenini takdir etmeyip yalnızca bilirsin. Ama tümel olarak bilirsin. Çünkü bu anlam, her birinin durumu bu şekilde olan pek çok tutulmaya yüklenebilir. Ancak bu tutulmanın aynısının yalnızca bir tane olduğunu, bir varlık kanı-

⁶³ "Şahıs, yalnızca, türsel tabiata ayrılan ve ayrılmayan arazi özelliklerin bitişmesi ve onlar için [duyumla] işaret edilebilir bir maddenin taayyün etmesiyle bir şahıs olur." (eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 63.)

ıyla (huccet) bilirsin. Oysa bu, konu hakkında daha önce söylediklerimizi hatırlarsan, tümelliği ortadan kaldırmaz.”⁶⁴

Marmura ve Belo, *el-İlâhiyât*'ın yukarıdaki metninden yola çıkarak, İbn Sînâ'nın, burada saptadığı ilkelere başka bölümlerde bağlı kalmayıp çoğu noktada çeliştiğini belirtirler. Gerçi Marmura metnin oldukça kapalı (*obscure*) olduğunu belirtir⁶⁵ –ki bu, zaten bir takım güçlüklerin çıkabileceğini imler. O, insanî bilişin anlatıldığı 'II' numaralı paragrafı tanrısal bilişin anlatıldığı 'I' numaralı paragrafın mantığıyla okumaya devam eder ve dolayısıyla iki farklı bilişin, yani var olanın dayandığı biliş ile var olana dayalı bilişin metinde ortaya çıkardığı gerilimi, orada yapacağı bir tahrifatla gidermeye çalışır. Ancak gerilim asla kaybolmayacağı için, Marmura, İbn Sînâ'nın tanrısal bilgi çerçevesinde bütünüyle çelişkiye düştüğüne inanır. Öncelikle onların 'II' numaralı paragrafı nasıl okuduklarına bakalım:

Tanrı, tikelleri tümel tarzda bilir. ('I' numaralı paragrafın son cümlesine atf.) Buradaki tümel yalnızca cins ve türlerdir. Eğer bir şahsın bilgisi tümel tarzda değilse, Tanrı o şahsı bilemez. Evrende bilgisi tümel olan şahıslar var mıdır?⁶⁶ Evet, türünün tek üyesi olan şahıslar. Onların her birisinin bilgisi, değişmeyen tümel-türsel anlamdır ve bilinmeleri için başlangıçta duyuma gerek yoktur. Tanrısal bilgideki sıfatlar o şahıslara dayanır. O halde metindeki “*sıfatlar, her birine ait türün kendi şahsında bulunduğu ilkelere, dolayısıyla şahsî şeylere dayanır*” ifadesi, gerek İşârât'taki üç ayrı pasaja gerekse metnin devamında gelecek ibarelere atfen, “*sıfatlar, her birine ait türün kendi tek tekiliyle sınırlı ilkelere nispet edilmesi bakımından, tekil şeylere dayanır*” (*But in as much as it is attributed to principles where the species of each is confined in its one individual [instance], it is attributed to individual things*)⁶⁷ olmalıdır, ki tanrısal bilgi, türünün tek üyesi olan tekillere dayanabilsin. Tanrı, çok üyeli türleri nasıl idrak eder? Onların herhangi bir üyesinden yola çıkarak tümel, yani türsel bilgisini doğrudan

⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 105-106.

⁶⁵ Marmura, *a.g.m.*, p. 308.

⁶⁶ Oysa İbn Sînâ'ya göre her şahsın bilgisi zaten tùmeldir.

⁶⁷ Marmura, *a.g.m.*, p. 308; Leaman'ın çevirisi şu şekildedir: “*Particulars can be treated as universals if the particular brought about necessarily by their causes and are the sole instance of species.*” (Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, U.K. 2004, p. 138.)

akletme olanağı yoktur. Tanrı, o şahısları da elindeki tümel anlamlara, yani türünün tek tekili olan şahsın tümel-türsel anlamına nispet ederek tümel tarzda idrak eder. Ama 'II' numaralı paragrafın sonunda, çok üyesi olan tikellerin akledilmesi için onların duyulanması gerektiği vurgulanmaktadır. Duyu yetisi olmadığından Tanrı'nın somut bir şahsı, dolayısıyla ondaki tümeli idrak etme şansı yoktur: "Bu kriter bizi şu şekildeki bir sonuca götürür: Tanrı, oluş ve bozulmuş dünyasındaki tikel varlıkları ve olayları bilemez."⁶⁸

Yukarıdaki yorumun, Marmura açısından iki haklı nedeni vardır. **Birincisi**, *el-İşârât ve eş-Şifâ*'daki (dolayısıyla *en-Necât*'taki) dört ayrı referanstır:

a) "Bu engel, [türün] tabii bir ayrılmazı olduğunda, bu tabiatın türünün şahısları arasında ne bilfiil bir ikilik ne de bir ayırım olur. Bilakis onun türü, şahsında (*nev'uhû fi şahsîh*) olur."⁶⁹

b) "Her türün pek çok üyesinin olma ihtimali vardır. Ancak buna tabii bir ayrılmaz engel olur. Çünkü muhtemel şahısların [var olabilmesi] için bu türe ne ikilik ne de çokluk arız olur. Bilakis türü şahsında (*nev'uhû fi şahsîh*) olur. Yani, bu türün ancak bir tek şahsı vardır."

c) "Tikel şeyler, kendi sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün şahsında (*nev'uhû fi şahsîh*) özelleştiği bir ilkeye nispet edilerek, tümellerin akledildiği gibi akledilebilirler."⁷⁰

d) "Eğer bu [muşahhas] durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınırsa, onun statüsü de [tümel] olur ama o [sıfatlar], her birine ait türün kendi şahsında bulunduğu (*nev'uhû fi şahsîh*) ilkelere, dolayısıyla şahsî şeylere dayanır."⁷¹

Marmura ve Leaman'a göre, "*nev'uhû fi şahsîh*" ifadesi, daima "tek şahıslı tür" anlamına gelir. Oysa o, İslâm mantık düşüncesinde, *teknik olarak alındığında*, 'arazlarıyla şahsında özelleşmiş tür' anlamına gelir ve bu haliyle epistemik bir ilke olur. *Arazlarıyla özelleşmiş bir türün salt türlük* itibarı değiştiği için, o, ister tek üyeli isterse çok

⁶⁸ Marmura, *a.g.m.*, p. 308; Leaman, *a.e.*, p. 138-140; Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge*, p. 185.

⁶⁹ *el-İşârât*, s. 83.

⁷⁰ *A.e.*, s. 166.

⁷¹ *eş-Şifâ: Metafizik II*, s. 105.

üyeli olsun, bir tek şahısta bulunur. Salt ‘insanlık’ türü ‘düşünen hayvan’ olmasına karşın, ona ilave edilen “sarışın, 1970 Aydın doğumlu, öğretmen vs.” tümelleri, dış dünyada, örneğin Ali’nin şahsında özelleşir. Onun aynı zaman-mekan ve özelliklerde Ayşe’de olması imkansızdır. **O itibardaki bir tür, o biricik şahısla özelleşmiştir. Ancak bu, kesinlikle türünün tek üyesi demek değildir.** Eğer o şahsın, ‘Güneşlik’ ya da ‘masalık’ gibi salt türlük mahiyeti, yalnızca onda bulunuyorsa, o, bu nedenle türünün tek üyesi olmaktadır. Bu ise ilkin o şahsın **duyumlanmasını**⁷² ve ondan akla gelen salt türlük mahiyetini başka şahsın taşımadığına yönelik bir burhanı gerekli kılar. Marmura, türünün arazlarla kendisinde özelleştiği ve bu nedenle salt türlük itibarı değişerek kalan mevcudattan farklılaşan bir şahsı, teklifi ancak bir burhan sonrasında ortaya çıkacak – türünün tek üyesi olan- şahısla aynı şey sanmış ve onları birbirine karıştırmıştır.

Yukarıdaki ibarelerin analizine dönecek olursak, ‘a’ ve ‘b’deki “*nev’uhû fi şahsîh*” ifadeleri, yukarıdaki teknik kullanımın dışında kalmaktadır. Çünkü onlar, orada, akletmenin kendisine göre yapılacağı epistemik bir ilke “*mebde-i nev’ihî fi şahsîhî yetehassasû bih*” (“türünün şahsında özelleştiği” bir ilke) değil, bir ilke neticesinde ortaya çıkan ontik bir sonuçtur “*nev’uhû fi şahsîh*”. Şöyle ki, ‘a’ ve ‘b’deki metin öncesinde, İbn Sînâ “*cismânî suretin (imtidât) tabiatının [ki bu, türdür] kendinde bir tek*”⁷³ şey olduğunu açıklar. Tür, kendisini kaim kılacak bir zatla var olur. Türün, başlangıçta, pek çok şahsının olması mümkündür. Buna engel olacak şey, onun tanrısal bilgide ‘bir’ ile sıfatlanmış olmasıdır. Bu durum, geçici ya da ayrılmaz bir arazi olacak şekilde, türün bölünmeye kapanmasıyla sonuçlanır. Eğer bölünmeyi engelleyen durum onun tabii bir ayrılmazı ise, o tür şahısça çoğalamaz.⁷⁴ Bu durumda o tür –tıpkı çok üyeli türler gibi- şahsında ortaya çıkar, ancak onlardan farklı olarak *sadece* o şahısta ortaya çıkar. Dolayısıyla ilk iki şıkta, türün çoğalma ya da çoğalmama ilkeleri *ontolojik açıdan* ele alınıp incelenir; **başlangıçta her türün çoğalma imkanı varken**, bu imkan, türün dışından

⁷² Marmura, tek üyeli türün duyuma gerek kalmadan bilinebileceğini İbn Sînâ’nın açıklamadığını söyler: “*Ama duyuların yardımı olmadan türünün tek üyesi olan bu tikelleri akletmek için aklın istidadına neden olan etmenleri İbn Sina bize açıklamıyor.*” (Marmura, a.g.m., p. 307.) Açıklamaz, çünkü böyle bir şey yoktur.

⁷³ *el-İşârât*, s. 82.

⁷⁴ *A.e.*, s. 84.

gelen bir engelle engellenir⁷⁵ ve bu durumun sonucu olarak o tür tek şahısta var olur. Ancak biliyoruz ki dış dünyada yalnızca tek üyeli türler var değildir. Dolayısıyla buradaki türün ve şahsın yukarıda ifade edilen *teknik-epistemik ilkeyle* bir ilgisi yoktur. Bu analizden de açığa çıkmış oluyor ki, Marmura'nın düşündüğü gibi, *ontolojik açıdan*, önce tek üyeli tür var olup, çok üyeliler de tanrısal cevazla tek üyeli tür üzerinden var olmamaktadır. Çünkü çokluğa cevaz veren nefis-i nâtikadır; cevazı da epistemolojiktir.

Son iki şıkta ise tür, akletmenin kendisine nispet edileceği *epistemik bir ilkedir* ve akıldan önce şahısta bulunur. Şahıslar ise, ister tek üyeli isterse çok üyeli olsun, üzerinde taşıdıkları türlere göre bilinir. Kavramsal bilgi ya tanımdır ya da betimdir. Bir şahsın zatının kurucu türü, o şahsın tanımına; 'uzun', 'beyaz' ve 'kısa saçlı' gibi görünümlerini kuran türler de onun betimine referans olur. O halde bir şahsın *türünü dış dünyadan araştıran akıl*, o şahsın *duyular üzerinden gelen* -'Güneş' ya da 'insan' gibi türünü akletmeden ve bir kanıt bulmadan onun doğrudan 'tek' ya da 'çok' olduğunu nasıl bilebilir? Kaldı ki 'tek üyeli' ya da 'çok üyeli' ifadesinin kendisi bile, şahsın türünün *duyum üzerinden* akla gelip, onun bir burhan veya cevaz sonrasında yapılan arazsal betimidir.

İkincisi, Tûsî'nin 'c'deki ibareye verdiği şu anlamdır: "[Türünün şahsında var olduğu bir ilkeye göre...] Yani bir ilkeye, kendi şahsında bulunan *türsel tabiata göre* [demektir]. Söyle ki, o [türsel] tabiat bu şahıstan başkasında yoktur, bilakis onun [bu şahıstan] başkasında mevcut olması ancak cevazla olur."⁷⁶ Buradaki 'başkasında olmamış' ve 'cevaz'ın hangi anlama mebni olduğunu açıklamıştık. Tekrar ele alacak olursak, 'Güneş' ya da 'insan' gibi bir tür, arazlarla özelleşerek, işte *şu somut şahısta* ortaya çıkmıştır. *Arazlarla şahsında özelleşen bir türsel anlam* (=sarışın, yeşil gözlü bir düşünen hayvan) ise *salt türsel anlamdan* (=düşünen hayvan) başkadır. Çünkü şahsında

⁷⁵ "Tasavvurunda pek çok şeye söylenmesine yönelik bir engel bulunmayan anlama tümel denir. Ama bunu bir sebep engeller ve onu belirten bir delil de bulunursa, işte o zaman [pek çok şeye söylenmesi] engellenir. Örneği, Güneş ve Yer gibidir. Çünkü zihin, bunların Güneş ve Yer olarak akledilmeleri bakımından, bu [tasavvurun] anlamının çok şeyde bulunabilmesine engel olmaz. Tek istisna, bu [anlamın pek çok şeyde bulunabilmesinin] imkansız olduğu yönünde [zihne] bir delil ve hucdetin gelmesidir. Bunun [yani çok olmasının] imkansızlığı ise *anlamın kendisinden değil, dış bir sebepten dolayı olur.*" (eş-Şifâ: Metafizik I, s. 172-173.)

⁷⁶ Tûsî, Şerhu'l-İşârât III, s. 288.

özelleşmiş bir türsel tabiat, tikelleşerek duyumun konusu olmuştur. Bunun içindir ki, tek tek şahısların verileri duyu üzerinden akla geldiğinde, onların orada hep kendi başına birer anlamı oluşur. Aklın bundan sonraki öncelikli faaliyeti şudur: [a] Bilgisi gelen herhangi bir şahsın dış dünya tek olduğu ispatlanacak ya da [b] aynı türü paylaşan benzerleri aranacak:

[a] Şahsın evrende tek olduğunun ispatlanması, duyu verilerinin benzer şahısları idrak edememesi ve aklın da benzerinin olmayacağına dair ulaştığı bir kanaatle hasıl olur. Benzeri olmayanlar, ayüstü alemin küreleridir. Onlar türünün tek üyeleridir. Benzeri olmayacağı için de tanımla değil, betimle bilinirler. Ancak betim, aynı ya da farklı türden şahısların paylaştığı anlamları da içerdiği için hakiki bilgi sayılmaz.

[b] Akıl, şahsın evrende tek olmadığına kanaat getirince, durum tamamen değişir. Çünkü o, mahiyet üzerinden tanımlanacaktır. Mahiyet ise aynı türden şahısların kurucu anlamlarının elde edilmesiyle bilinir. Bu ise ortak anlamların mutabakatını, yani birbirine nispetini gerektirir. Buna göre bir şahsın akla ilk kez gelen anlamı esas alınır ve bu anlam, benzer şahısların *duyum üzerinden* gelecek anlamlarıyla karşılaştırılarak 'bu aynı türün suretidir' diye bir mutabakat aranır. Her defasında mutabık olan yönler, o şahsın madde ve suretini, kısaca mahiyetini, tanımını, oluşturur.

Örneğin 'insanlık' türü kısa saçlı, uzun boylu, esmer olarak şahsında özelleşmiş Ali'nin bilgisi duyu üzerinden akla gelince orada başlı başına bir anlam oluşur. Bu anlamın alındığı şahıs dış dünyada zaten bir tanedir. O halde ya onun gerçekten tek olduğu ispatlanacak ya da aynı anlamları taşıyan benzerleri duyumlanarak eldeki anlama nispet edilecektir. Buna göre akıl, Ali'nin söz konusu anlamını temel alır ve başka zamanlarda Ahmet ile Ayşe'nin duyum üzerinden gelecek anlamlarını ona nispet eder, onunla karşılaştırır. Tabi ki burada [b] şahıslarının anlamları arasında gerçekleşen nispetin [a] şahsı ve türüyle karıştırılmaması gerekir. Marmura bu karışıklığı daha da perçinleyerek, sözü edilen nispeti "*Tikel şeyler, sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün [tek] şahsında özelleştiği bir ilkeye göre (mensûbeten), tümellerin akledildiği gibi akledilebilir.*" ibaresindeki "*mensûbeten*"e irca etmiş ve yanlış yorumunu bu metne de dikte ettirmiştir.

O halde Marmura'nın itirazlarındaki temel pürüz, onun [b]'de aklın ilk kez idrak ettiği ama 'tek'liği yönünde bir kanıt olmadığı için benzerlerinin olabileceğine cevaz vererek dışarıdan gelecek verileri kendisine nispet edeceği bir şahsın anlamını, [a]'daki türünün tek üyesi olduğu kanıtlanmış *benzersiz-tek* şahsın anlamıyla aynı şey sanması

ve cevaz verdiği şahıslardan gelen verileri de aklın [b]'de beklettiği anlama değil, [a]'da hükmü verilmiş *benzersiz-tek* tekilin anlamına nispetle bilebileceğini üstelik bunu bir de Tanrı'ya hamlederek düşünmesinden kaynaklanır.⁷⁷ Öyle ki, Marmura, [b] türüne ait bir şahsın ilk kez akledilmiş olan ve dışarıdan gelecek verilerin nispeti için bekletilen anlamını atlayıp, o verilerin nispetini [a]'daki türsel anlama yapınca, sanmıştır ki, [b]'nin şahısları duyumsuz olarak [a] üzerinden idrak edilecektir. Buna göre türünün pek çok üyesinden birisi olan *şu tekil kalem*, Tanrı tümel olarak öteden beridir bekleterek "*bu, aynı türdendir*" diye bir tasdikle nispet edeceği 'kalem' anlamına bile değil de (kaldı ki bu nispet de nefis-i nâtikaya hastır ve beklettiği 'kalem' anlamını dahi duyumla elde etmiştir) türünün tek üyesi olan ve bilgisi hiç değişmeyen *Güneş*'in anlamına nispetle(?) *tümel olarak* akleder, demeye getiriyor Marmura.

Bu okumada her şey birbirine karışmıştır: Marmura'ya göre tümellik yukarıdaki nispetle ortaya çıkmakta, tümel de yalnızca cinsler ve türler olmaktadır. Oysa yukarıdaki nispet, salt tümellik formülü değil, bir türün tanımı için o türe giren şahıslardaki ortak zâtî anlamları da saptamaktır. Öyleyse nispet de *aynı türe ait* şahısların anlamı arasında olacaktır. '*Akı*'daki şey zaten tümeldir ve tümel, sadece zâtî değil arazî de olabilir. Türünün pek çok üyesinden birisi olan '*şu şahsın*' betimi de tümeldir; o sadece türsel bilgi değildir. Asıl önemlisi nispetin fâili Tanrı değil, nefis-i nâtikadır. İbn Sînâ çok üyeli türe ait bir şahsın betiminin *nefis-i nâtikada* olmakla tümel olduğunu ama tek başına türsel bilgi olamadığı için bir *tanım* olamayacağını söyler; ancak Marmura'nın bundan anladığı, Tanrı'nın o şahsı –betimi türsel bilgi olmadığı için- bilemeyeceğidir. Şimdi 'II' numaralı paragraf üzerinden yapılan Marmuracı okumayı, bir de o paragrafı yerine, diğer iki paragraf arasına koyarak test edelim:

[I] *Evvel, zatını ve zatının bir ilke olduğunu akledince, kendisinden ilk sadır olanları ve onlardan türeyecekleri bilir. Her şey O'nun bildiği sebeplerle zorunlu olmuştur. Sebepler birbirine etki ederek tikel şeylerin var olmasına neden olur. Evvel zaten onların sebebini bildiği için, onların sonuçlarını da bilir. Böylece O, onların zorunlu olarak ortaya çıkaracağı tikel şeyleri, aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir. Buna göre O, tikel şeyleri, daha onlar ortada yokken, sıfatları açısından, tümel tarzda bilir.*

⁷⁷ Marmura, a.g.m., p. 307.

[III] *Eğer tikel şeyler tanrısal bilgideki sıfatlarla bir şahıs olarak özelleşirse, bu, müşahhas bir zamana ve duruma göre olur.* [Demek ki somut evrene geçilmiştir. Tanrı evreni akletmiş, oradaki anlamlar birer illet olarak dışarıdaki şahısları kurmuştur.] *Tanrı, evrendeki o müşahhas durumu sadece sıfatları açısından akledecek olursa, ortaya çıkan anlam da tümel olur, ama bu sıfatlar, türünün tek şahsıyla sınırlı ilkelere, dolayısıyla şahsî şeylere dayanır.* [Marmura eğer Tanrı'nın bütün bilgileri dış dünyadan edindiğini düşünüyorsa, Tanrı'nın ne dış dünyayı idrak edecek nefsanî bir yetisi vardır ne de var olana bağlı bir akledişi. Bu ikisi tamamen bir muhtaçlık işaretidir. O, bir şeyi, o şeyin varlığından önce akleder; bu akledilir anlamlar birer illet olarak feleksel hareketler üzerinden faal akla ve Dünyaya ulaşarak somutlaşır. Ama o, pan-enteist tarzda, Tanrı'nın ezelde akledip, somut eşyayı bir de sudurdan sonra duyumladığını yahut aklettiğini düşünüyorsa, İbn Sînâ'ya göre bu da imkansızdır; çünkü "*Tanrı [bütün eşyayı] aklettiğinde onlar var olur ve onlarla birlikte başka bir akledeş yoktur.*"⁷⁸ Sonra şahıs, İbn Sînâ terminolojisinde, dışarıdaki somut olay veya nesne; 'şahsî' de o şahsa ait anlamdır. Onun *dış dünyadan* elde edilmesi için *duyuma* gerek vardır.] *Ama bu gibi bir dayanma, şahıslara, yalnızca kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik kazandırır.* [Peki ama 'a' türünün bilgisiyle 'b' türünün şahsı bilinebilir mi? Öyle olsa bile, o şahsın sırf kendisiyle sınırlı betimi olabilir mi?] *Bu şahıs, [tanrısal] akılda iken de bir şahsî olursa, [Tanrı] onu bir şekilde [idrak] edebilir. Çünkü o, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek olan şahıstır.* [Evrende bir şahsın bütün sıfatları aynıyla bir başkasında yoktur; her şahıs sayıca bir tanedir. Öyleyse Tanrı, işin en başında, nasıl oluyor da tek ve çok üyeli türleri duyumsuz olarak birbirinden ayırt edebiliyor? Ayrıca ayırt etmek, ayırt edilen iki şeyin de bilgisini gerektirmez mi?] *Ama tür pek çok şahısta bulunuyorsa, O, onları duyulamadıkça, çok üyesi olan türü betimleme olanağı yoktur.* [Sorunu çözmek üzere Marmura, doğrudan Tûsî'nin *Şerh'*ine müracaat eder: "*Bilakis o [türsel tabiatın] başkasında mevcut olması ancak cevazla olur.*" Demek ki Tanrı Güneş'i akletmezden önce onun tek olduğunu bilmekte, bu yüzden ilkin onu akletmektedir?! Böylece Tanrı, somut evrende, 'Güneş' anlamı üzerinden "*bu aynı türdendir*" diye elimdeki şu siyah kalemi akletmektedir. Akletmesi aynı zamanda varetme olunca, Tanrı, hem şu var olan kalemi aklettiği için onu yeniden varedecek hem de dış dünyada zaten çok üyeli olarak var olan 'kalem'i akledip cevaz verdikten sonra onu yine çok üyeli yapacaktır!]

⁷⁸ eş-Şifâ: Metafizik II, s. 107.

[III] *Komuya dönüp deriz ki: Göksel cisim ve olayları tek tek duyumladığın zaman, onların her birine ait tümel bir bilgin oluşur. [Ama İbn Sînâ burada insana hitap etmektedir ve döndüğü konu öncekiler içinde yoktur.] Ama sen, bu tikel tutulmaların hiçbirisini takdir etmeyip, yalnızca bilirsin. Ama tümel tarzda bilirsin. Buna göre bu anlam pek çok tutulmaya yüklenebilir. Ama şu anki tutulmanın bir tane olduğunu bir burhanla bilirsin.*

İkinci paragraftaki düşüncelerin hiçbirisi İbn Sînâ'ya ait değildir. Onlar Marmura'nın kuruntularından (*vehmiyyât*) ortaya çıkan zorunlu safsatalardır. Çünkü:

a- Marmura'nın çıkarımlarına göre tanrısal bilginin objeye dayalı bir yapısı ortaya çıkmaktadır. Oysa "*Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir.*"⁷⁹ "*O'nun kudreti, 'zatının, bir akıl olarak, evrenin akledicisi olmasıdır.' Bu ise evrenin ilkesidir ama evrenden alınmamıştır. Bizzat bir ilkedir, başka bir şeyin varlığına dayanmaz.*"⁸⁰

b- Marmura'nın savına göre, Tanrı her şeyi, türünün tek üyesi olan şahısların anlamları üzerinden idrak etmektedir. Yani önce Güneş'ten 'Güneş' anlamını ve bu anlam sayesinde de şu elimdeki kalemi idrak etmektedir. Bunun yanlışlığını yeterince değindik.

c- Marmura'ya göre, "*bozuluşa uğrayan şahsın bir tanımını olmamakla birlikte onun sadece kendisiyle sınırlı bir betimi (resm) vardır. Bir kimse tanımını, diyor İbn Sînâ, yalnızca, o tekilin, aklın bir şahıs olarak önceden bildiği bir diğer tikele (zaman, durum, varlık) isnadıyla elde edebilir. Onu akıl işte bu isnatla tanımlar. Isnat edilen tikel, normalde doğrudan duyu idrakiyle bilinir. Buna karşın eğer bu tikel, türünün tek üyesi ise, o, duyu yardımı olmaksızın tümel olarak kavranabilir.*"⁸¹ Oysa İbn Sînâcı Psikolojide, türünün ister tek üyesi isterse pek çok üyesinden birisi olsun, bir şahıs dış dünyada ancak duyu üzerinden bilinebilir. Marmura'yı aksi çıkarıma götüren şey, yanlış yorumladığı isnat konusudur.

d- Marmura'ya göre, Tanrı'nın bütün bilgisi, epistemik açıdan sorunlu olan betime dayanmaktadır. Türünün tek üyesi olan şahısların epistemik açıdan sorunlu bilgisi, nasıl olur da tam mahiyeti bilinen türlerin bilgisine ilke olabilir?

⁷⁹ *A.e.*, s. 104.

⁸⁰ *A.e.*, s. 113.

⁸¹ Marmura, *a.g.m.*, p. 307.

e- Marmura'ya göre, Tanrı'nın doğrudan bildiği yalnızca tek üyeli türlerin şahıslarıdır. Oysa İbn Sînâ'ya göre Tanrı her şeyi sudur öncesinde akletmektedir. Tanrı'nın bilgisi daima feyezân durumundadır. İlahî aşkla tutuşan ilk akıl, dış dünyada henüz var olmayan şeylerin bilgisini oradan alır ve onlarla nefis üzerinden göksel hareketi gerçekleştirir. Bütün var oluş da o hareketin verdiği illiyetle meydana gelir. Evren, ilâhî 'yazılım' dan başka bir şey değildir.

f- Marmura'ya göre Tanrı, tek üyeli türler üzerinden çok üyeli türün tekilleri-ne cevaz vermektedir. Oysa İbn Sînâ'ya göre, tam tersine, türler temelde çokluğa açık iken bir kısmı (sonradan) tek üyeye düşmektedir. Bir başka kanıt da şudur: "Tanrı, tam mevcudatın aynaları bakımından ilkesi iken, oluş ve bozuluşa uğrayan mevcudatın –ilkîn türleri ve bu [türler] sayesinde de şahısları bakımından- ilkesidir."⁸² Burada iki ayrı ilke vardır: Birincisi ayüstü âlemin, diğeri de oluş ve bozuluşa uğrayan şahısların ilkesidir. İlkînin 'aynına ilke olunca şahsı var olur. İkincidekilerin ise ilkîn türleri ve arazlarla da şahıslarının ilkesi olur. Yani O, bir mahiyetin madde ve suret illetlerini akledince, bunlar ait oldukları türe göre dışarıda zatı kurar. Varlık ve gaye illetleri de mahiyetin ayrılmaz arazlarını muşahhas olarak vareder. İbn Sînâ bu incelemeyi *Medhal*'de 'insan' hakikati ile analiz eder. Tanrı'nın aklettiği 'insan' hakikati, onun dış dünyadaki zatını madde illetine göre 'hayvan', suret illetine göre 'düşünen' olacak şekilde kurar. 'İnsan' hakikatindeki madde illetinin dış dünyada doğurabileceği genel sonuçlar şunlardır:

"[İnsan] bir cevher olmaya, uzunluk, genişlik ve derinliğin varsayıldığı boyutlardaki bir cisimsel surete (imtidat), bunlarla birlikte bir de nefis sahibi olmaya ve bunun da beslenen, duyumlayan ve istemli hareket eden bir nefis olmaya; bütün bunların yanı sıra (...) akledilirleri anlayabilmesi, sanatları öğrenmesi ve öğretmesi bakımından [bir şey] olmaya muhtaçtır."⁸³

Ancak "bir şeyin mahiyetinin o [şeyin] bir sıfatına sebep olması, bu sıfatın da başka bir sıfata sebep olması mümkündür."⁸⁴ (a) Maddesi 'hayvan' olan tabiatta, hayvanî nefsin özelliklerini belirten 'hareket eden, duyumlayan nefse sahip canlı' olma özelliği vardır. O halde o, iç-dış duyuları olan bir nefse sahip olacak ve çeşitli hareketlere de yatkın olacaktır. Yine 'canlı' tabiatında da 'büyüyen, beslenen ve üreyen bir ci-

⁸² eş-Şifâ: Metafizik II, s. 104.

⁸³ eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 22.

⁸⁴ el-İşârât, s. 129.

sim' olma özelliği vardır. Bu özelliğiyle o, beslenen, büyüyen ve üreyen olacaktır. Ayrıca cinsiyet, renk, boy, kilo, yeri ve zamanı gibi ayrılmayan arazlar vardır. (b) Sureti olan 'düşünme'nin de ayrılmazları vardır:

*"İşte bu, insan için 'düşünen' gibidir. Çünkü 'düşünen nefis' adı verilen bu güç maddeye iliştiğinde, hayvan, düşünen olur, bilgiyi ve –denizcilik, çiftçilik ve yazıcılık gibi- sanatları; aynı şekilde o, şaşıracağı 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 zâfi kurucusudur."*⁸⁵

İnsan türü içerisinde değerlendirilebilecek bütün zatlar, hiçbir ayrıma tabi tutulmaksızın yukarıdaki belirlenen illetlere göre ortaya çıkmaktadır. Bu türsel illetler, dışarıda, ait oldukları türün zatını kurarlar: *"İşte bunların tamamı birleşince, onların tamamından bir tek zat oluşur ki, bu, insanın zatıdır."* Bunun ardından onun şahısları ortaya çıkar: *"Sonra o [zata], 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."*⁸⁶ *"İyice anlamalısın ki, özelin özeli olan ayırım ile öteki ayırım arasındaki ayırım budur. Bu nedenle şöyle demelisin: Ayrımların [şeyden] ayrılabileni de vardır ayrılmayanı da. Ayrılmayanlar zatıdır; ayrılabilenler de arazıdır. Ve yine şöyle demelisin: Ayrımların 'başkalık'ı (ğayriyye) meydana getirenleri vardır, 'ötekilik'i (âhariyye) meydana getirenleri vardır."*⁸⁷

Demek ki her şahsın türsel illetleriyle diğer türlerden başkalaşan zâfi ayrımları yanında, aynı türün altındaki diğer şahıslardan ötekileştiren arazsal nitelikleri bulunmaktadır. Tanrısal bilgide bütün şahısların bilgisinin bulunduğunu ileri süren Meşşâî anlayışa göre, Tanrı belirli bir insan zatının bütün ayrımlarını, sözgelimi 'erkek, beyaz,

⁸⁵ eş-Şifâ: Mantığa Giriş, s. 67.

⁸⁶ A.e., s. 22.

⁸⁷ A.e., s. 67-68.

kısa boylu, kilolu, Konyalı, çiftçi, 1920 ile 1975 yılları arasında yaşar, adı Ali, soyadı Poyraz olan düşünür canlı' olarak akletmiş olmalıdır. Ama bir insanın erkek veya beyaz olması gibi arazları *salt* 'insanlık' mahiyetinde yoktur. Buna karşın Tanrı, bir mahiyetin ayrılmazlarını, şahsın fail ve gaye illetlerini aklederek bilir. Dolayısıyla 'insanlık' mahiyeti aynı kalmakla birlikte bu mahiyete varlık veren fail ve gaye illetleri, onu belirli bir cinsiyette, belirli bir kiloda, boyda, zaman ve mekanda varetmektedir: Tanrı bir insanın erkek olacağını bildiği için, bunun dış dünyadaki tezahüründe, yakın fail olarak, anne yumurtasına akan erkek spermanın ona Y kromozomunu vermesine sebep olur. Çünkü bir sıfat olan 'erkek' olmanın anlamı ve onun dış dünyadaki reaksiyonu budur. Yine onun Türkiye'de yaşayacağını bildiği için, yakın faili olarak Konya'daki bir ana-babanın çocuğu olmasına sebep olur. Çünkü Türkiyeli olmanın sebebi, Türkiye içerisindeki bir bölgede doğmaktır. Diğerleri de aynı şekildedir.⁸⁸ Tanrı o insanın *sıfatlarını* sudur öncesinde bilince, onları farklı illetlerle ortaya çıkarır ve onu özelleştirir.

5. Sonuç

İslam filozoflarının 'Aşkın Varlık'ı varolanlar üzerinden tanıma çabaları, Orta Çağ bilim mantığı temelinde yapılan din felsefelerinden ibarettir. Onlar bunu Yeni Platoncu paradigmanda ortaya koymuşlardır. Bu paradigmanın Ortaçağ bilim mantığını elinde tuttuğu ve bilim yapan aklın varolanı yorumlarken hakim paradigmanda ilerlediği dikkate alınacak olursa, onların Tanrı'nın bilmesi konusundaki tezlerinde pek çok zorlamanın bulunduğunu kabul ediyor; ancak felsefelerinin temel kriterleri açısından bakıldığında, onlara yöneltilen çoğu eleştiriye katılmıyoruz. Bizim eleştirilerimiz ise onların daha çok rasyonel karakterli bilim mantığının algılama tarzı üzerine olacaktır:

Birincisi, filozoflar, dinsel metinlerde niteliği büyük ölçüde kapalı olan tanrısal bilgiyi Aristotelesçi-Plotinusçu pencereden bilimsel olarak anlamaya çalışmışlardır. Gerçi bizim bu gün de yaptığımız çoğu uğraşı bundan başkası değildir. Örneğin Tanrı'nın bilme niceliğinde kullandığı 'zerre', geçen yüzyılda çok rahatlıkla atomlara yorulmuştur. Ya da İkbâl gibi, Tanrı'nın varlık kanıtında izafiyet teorisini açık yüreklilikle kullanabiliyoruz. Ama Newton mekaniğindeki mutlaklığı ortadan kaldıran bu teori, süreç açısından bakıldığında, ileride ortaya çıkabilecek bir teori tarafından da yıkılacak ve kanıt, gelecekteki bir düşünce mantığı tarafından anlamsız bulunacaktır. Demek ki biz, varolanı hakim paradigmayla şekillenen zihinsel kategorilerle algılıyoruz. Bu algı-

⁸⁸ Bu sıfatlar kendi başına alındığında birer mahiyet, şahısta ortaya çıktığında birer arazdır.

lama ise paradigma dışına çıkıldığında asla mutlaklık içermemektedir. Dolayısıyla varolan üzerine söylenen bütün bilgiler, yalnızca ait olduğu paradigmada anlam kazanmaktadır.

İkincisi, filozofların Tanrı'yı açıklamaya giriştiklerinde genellikle yaptıkları şey, Yeni Platoncu metafiziksel kavramları açıklamaya girişmektir. Örneğin Tanrı, rasyonel bir sistemin gereği olarak 'akıl' olmak veya 'tümel tarzda bilmek' zorundadır. Demek ki burada Tanrı'nın ve fiillerinin hakikati hakkında ne düşünebileceğimiz değil, sözkonusu sistemin bize onlar hakkında ne önerdiği önemlidir. Örneğin Tanrı'nın bilinmemesi, tanım teorisi buna izin vermediği; tümel tarzda bilmesi, psikolojinin akılsal bilgiye böyle bir rol biçtiği içindir.

Üçüncüsü, filozoflar, hakim paradigmaya göre algıladıkları Tanrı tasarımını, yine o paradigmanın mantıksal temellendirmeleriyle zorunlu kılmaya çalışmışlardır. 'Tanrı tikelleri niçin algılayamaz?' sorusuna verilecek yanıt, 'çünkü O, sırf akıldır' olacaktır. Peki ama Tanrı niçin akıl olmak zorundadır? Bu zorunluluğun gerekçesi nedir? Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda akletmesi, mahiyetini bilmediğimiz Tanrı'nın mı yoksa onu paradigmaya göre yorumlayan aklın mantıksal çıkarımındaki bir zorunluluk mu olacaktır? Bize göre aklın tümel tarzda akletmesi, Aristotelesçi-Plotinusçu paradigmanın zorunlu öğesidir, bilinmeyen Tanrısal zatın değil. Filozoflar ise Yeni Platoncu paradigmanın mantıksal zorunluluklarını Tanrısal zatın ve sıfatlarının zorunluluğu olarak görmeyi yeğlemişlerdir.

Dördüncüsü, filozoflar, gerek tanımlı yapılamayan gerekse orta terim problemin-den dolayı burhân getirilemeyen Tanrı'nın zatı hakkında her nasılsa pek çok çıkarımda bulunmuşlardır. Filozofların 'Tanrı, akıldır' sözüyle O'nu bir şekilde tarif ettiklerinin farkında olup olmadıklarını bilemiyoruz. Ama bildiğimiz şey, onlara göre aklın bir cevher olduğudur. Bir başka ifadeyle akletme özelliği olan her akıl, ayrı bir cevherdir. Öyleyse 'Tanrı nedir?' sorusunun yanıtı da 'O, kendisinin ve evrenin akledicisi olan aşkın cevherdir' olacaktır. Ama bu, 'Tanrılık' mahiyetini bildiren bir tanımdır. Dolayısıyla onlara şöyle bir dilemmanın hangi ucunda olduğu sorulmalıdır: Zatı ve tanımlı bilinemiyorsa Tanrı niçin bir akıl cevheri olmaktadır? Mademki akıldır, niye O'nun zatı ve türü hakkında bilgi sahibi olamıyoruz?

Beşincisi, Meşşâlikte Tanrı, evrenin illetidir. İlliyyet, bilkuvve sonuçlara gebe illetler ve bilfiil illetlere gebe sonuçlar zincirinden oluşur. Bizim bu zincirden çıkaracağımız tek şey budur ve tamamen fiziksel karakterlidir. Bu yapı, sırf böyle olduğu için,

Tanrıyı değil evreni açıklayabilir; çünkü illetler serisinin başına koyduğumuz ilk devindiricinin *varlığı* metafiziksel olsa bile, onun illetler serisindeki yeri tamamen fiziksel bir hal alacaktır. Filozofların kozmolojik delile göre tasarlayacağı Tanrı'nın zatî niteliği de, *bir illet olması itibarıyla*, çeşitli sonuçlara *zorunlu olarak* gebe olmasından başka ne olabilir? İlliyyet sistematüğinde O'na yüklenecek anlamlar, bu noktada kozmolojik ve antropolojik karakterli olmayacak mıdır?

Altıncısı, insanlar yeryüzünde pek çok afete ve acılara maruz kalmaktadır. Filozoflara göre iç ve dış duyumu olmayan Tanrı'nın -bir akıl olarak- tek bildiği, illeti olduğu sebeplerin insanlara büyük acı vereceğidir. Tanrı, duyusal bir tecrübesi olmadığı için, onların yaşadığı acıların derecesini *hissetmez*. İnsanlar da önceden böyle bir olayın kendilerine acı vereceğini bilir; ancak onun boyutunu yaşayınca daha iyi anlarlar. Yine her insanın bu durumlar karşısında verdiği tepkiler farklı farklıdır. İşte bu acılar, duyusal yetileri olmayan varlıklarca tam olarak anlaşılabilir. Tanrı da bu afetlere dolaylı olarak sebep olduğunda, her insanın ne şekilde etkileneceğini ve çektiği acıyı hissedemez. Bu da demektir ki, insanların çektikleri acılara Tanrı, onların insanların iç dünyasına ne kadar zarar vereceğini bilmeden acımasızca sebep olmaktadır. Filozofların bu görüşleri hakikati dile getirmemektedir. Filozofların kendi tanrı anlayışlarını göstermektedir. Gerçek tanrı her çeşit duygu, fiil ve hareketi hakkıyla bilir.

Abstract: To Know Particulars in the Universal Way in Islamic Philosophy

The subject that God knows the particulars in a universal way has become one of the main philosophical problems that especially medieval Islamic thinkers focused upon and interpreted after Ghazālī's critiques. The essence of the problem is that particulars change constantly and are perceived (through the senses); the knowledge of particulars involves knowledge of changes in the particulars. If we try to know it, our knowledge (i.e. intellect) will change for the knowledge depends on its subject. Besides, the universals are in the intellect and apprehended by it, and never change. Then, how can the human intellect understand the particulars? If knowledge of the particulars changes the intellect while they are apprehended, why doesn't same knowledge change God? Or if God knows particulars in a universal way, then how does He distinguish the particulars from each other? Some thinkers, such as Marmura and Leaman, added to this questions the new ones to criticize it again in the last century. We don't hold most of their critiques, and discuss all of the questions above mentioned according to the

philosophers' passages; but we also criticize the philosophers in different ways in the conclusion.

Keywords: Islamic Philosophy, universal, to know particular in the universal way, God's knowledge.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars" in McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna*/Brill, Boston 2005.
-, "Yaratan bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2005/13.
-, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi" *Divan İlmi Araştırmalar*, (2006/1) sayı: 20.
- Adamson, Peter , "On Knowledge of Particulars" *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105/1, 2005.
- el-Bağdâdî, Ebu'l-Berekât , *Kitâbu'l-Mu'teber*, Haydarabad 1358.
- Belo, Catarina, "Averroes on God's Knowledge of Particulars" *Journal of Islamic Studies*, 17/2 (2006).
- Fârâbî , *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, met. ve çev: Ö. Türker, İst. 2008.
-, *Ta'likât*, Haydarabad 1346.
- Fazlurrahman, "Essence and Existence", *Medieval and Renaissance Studies*, Ed. by R. Hunt vd. Vol: IV, Londra 1958, pp. 1-16.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tah: S. Dünya, Kahire 1972.
-, *Mi'yarü'l-İlm*, tah: S. Dünya, Mısır 1961.
-, *Mihakku'n-Nazar*, tah: R. el-Acem, Beyrut 1994.
- el-Huvânsârî, Aga Huseyn , *Hâşiye alâ Şurûhi'l-İşârât I-II*, İran 1999.
- İbn Rüşd , *Faslu'l-Makâl*, met. ve çev:B. Karlığa, İst. 1999
-, *Damime (Faslu'l-Makâl içinde)* met. ve çev:B. Karlığa, İst. 1999.
-, *Tehâfütü't-Tehâfut*, tah: S. Dünya, Kahire 1968.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa Giriş*, met-çev: Ömer Türker, İst. 2006.
-, *eş-Şifâ: Kategoriler*, met-çev: M. Macit, İst.2010.
-, *eş-Şifâ: İkinci Analitikler*, met. ve çev: Ö. Türker, İst. 2006.
-, *eş-Şifâ: Fizik I*, met-çev: M. Macit ve F. Özpilavcı, İst. 2004.
-, *eş-Şifâ: Metafizik I*, met-çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2004.
-, *eş-Şifâ: Metafizik II*, met-çev: E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2005.
-, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, met-çev: A. Durusoy vd. İst. 2005.
-, *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*, tah:M. el-Hatîb, Kahire 1910.
-, *er-Risâletü'l-'Arşıyye (Risaleler içinde)*, çev: A. Açıkgenç, H. Kırbaoğlu, Ank. 2004.
- Kemal Paşazade, *Hâşiye alâ Tehâfut'l-Felâsife*, çev:A.Arslan, Ank.1987.
- Murtaza Korlaelçi, "Plotinus'un Sudûr Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi", *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İst. 2008.

Marmura, Michael, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars" *Journal of the American Oriental Society*, (Jul. - Sep., 1962) vol. 82.

....., "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna" *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. by Tamar Rudavsky, (Dordrecht: D. Reidel, 1985).

Mirzacan, *Hâşiye ala'l-Muhâkemât*, Matbaa-i Âmire 1290.

Kindî , *el-Felsefetu'l-Ûlâ (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, neş: M.A. Ebu Rîde, Mısır 1950.

Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, U.K. 2004.

er-Râzî, Kutbuddîn, *el-Muhâkemât beyne'r-Râzî ve't-Tûsî*, Matbaa-i Âmire 1290.

....., *Risâle fi Tahkiki'l-Kulliyât*, Manisa İl Halk Kütüp. No:5859, 1b-5b.

et-Tûsî, Nasiruddîn, *Şerhu'l-İşârât I-IV*, tah: S. Dünya, Beyrut 1992.