

# Allah'ın cüz'ileri

Rahim ACAR

bilmesi:

Klasik İbn Sînâ

yorumunun

değerlendirilmesi\*

**I**bn Sînâ'nın metinleri dikkate alındığında, onun Allah'ın her şeyi bildiğini, hiçbir şeyin, bir zerrenin bile onun bilgisinin dışında kalamayacağını ifade ettiği

ve hatta sırf Allah cüz'ileri bilir demenin ötesinde, Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini de açıklamaya çalıştığı görülecektir. Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini açıklarken İbn Sînâ'nın temelde yapmaya çalıştığı şey, kendi felsefi görüşlerinin Allah'ın cüz'ileri bilmesini reddetmeyi gerektirmediğini ve kendi Allah tasavvuruyla uyumlu bir şekilde Allah'ın cüz'ileri bilmesinin nasıl olabileceğini göstermeye çalışmaktır. Buna rağmen ortaçağ İslâm dünyasındaki önde gelen âlimler tarafından İbn Sînâ, Allah'ın cüz'ileri bilmediğini savunmakla itham edilmiştir.<sup>1</sup> İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bildiği şeklindeki beyanlarını kabul edip,

\* Bu makale daha önce *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (ed. Jon McGinnis, E.J. Brill, Leiden-Boston 2004) içinde yayınlanmış olan "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars" başlıklı makalemin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

<sup>1</sup> Görüşlerini aşağıda tartışacağımız Gazzâlî'nin yanı sıra, İslâm dünyasının önemli simaları da bu kanaattedirler; mesela bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Mu'tesim Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1990, c. II, s. 498-501; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, ed. A. Guillaume, London 1934, s. 223-232. Aynı eserin İngilizce çevirisi için bkz. A. Guillaume (çev.), *The Summa Philosophiae of al-Shahrastâni*, Oxford University Press, London 1934, s. 80-82; İbn Teymiyye, *Der'u Tê'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1981, c. IX, s. 105-106; c. X, s. 184, 191-192'den nakleden: Mustafa Çağrırcı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması," *İslâm Tetkikleri Dergisi*, sy. 9 (İstanbul 1995), s. 109, 111.

onun Allah'ın cüz'ileri bildiği kanaatinde olduğunu savunan düşünürler bulunsa da, bunların nisbeten azınlıkta kaldığı söylenebilir.<sup>2</sup> İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmediği kanaatinde olduğunu düşünenler yalnızca ortaçağ İslâm âlimlerinin önemli temsilcileri değildir. Yakın zamanlarda yaşamış veya hâlen yaşamakta olan pek çok Batılı düşünür ve akademisyen de aynı kanaattedir.<sup>3</sup> Bu yazıda, İbn Sînâ'nın görüşü-

2 Mesela bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârat*, İbn Sînâ, *al-İşârat ve't-Tenbîhât ma'â Şerhi Nasîri'd-Dîn et-Tûsî* içinde, nşr. S. Dünya, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1993, c. III, s. 287-288, 295-297; Celâleddin Devvânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'l-Adudiyeye*, Kahire 1322/1904, s. 113; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.150-164. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ," *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, c. I, s. 502; M. Saeed Sheikh "Al-Ghazâlî: Metaphysics," *A History of Muslim Philosophy*, c. I, s. 608-610.

3 Mesela bkz. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1983, s. 155 ve 228-229; David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sînâ, Maimonides, Aquinas*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN 1986, s. 71-91. Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, J. Vrin, Paris 1951, s. 71-85. Gardet, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bildiği şeklindeki beyanlarına dikkat çeker ve bu beyanlar karşısında Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği suçlamanın temelsiz olup olmadığını sorar (s. 71). Gardet'ye göre İbn Sînâ'nın görüşü ortodoksinin (Ehl-i Sünnet) görüşüne uygun değildir. Yani İbn Sînâ'ya göre, Allah küllî genel niteliklerin ötesinde tek tek her bir cüz'î nesneyi ve hadiseyi biliyor değildir. İbn Sînâ'nın kozmogonisi (âlemin nasıl meydana geldiğine dair sudûr teorisi) ve teolojisi onun görüşünün böyle yorumlanmasını gerektirmektedir (s. 76). Gardet, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın sadece ilk akli doğrudan aracı bir şekilde bildiği kanaatinde. Buna sunduğu gerekçe ise (1) Allah'ın eşyayı onların kaynağı olmak bakımından bilmesi, (2) Allah'ın bilgisinin yaratıcı olması ve (3) Allah'ın sadece ilk akla doğrudan neden olmuş olmasıdır (s. 76-77). Allah'ın ilk aklın dışındaki şeylere dair bilgisi sanki sonuçtan nedene doğru geriye giden bir bilgi gibidir, Allah onları kendi nedenleri aracılığıyla bilir (s. 79-80). Gardet'ye göre İbn Sînâ "Allah her şeyi bilir" gibi cümleleri söylemekle, teorisinin gerçek tazammunlarını gizlemek istemiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği suçlama haklıdır. Bu konuda ayrıca bkz. Beatrice H. Zedler, "St. Thomas, Interpreter of Avicenna", *The Modern Schoolman*, sy. XXXIII (1995), s. 1-18. Zedler, St. Thomas'ın İbn Sînâ'nın görüşüne getirdiği yorumun haklı olup olmadığını tartışır ve değerlendirir. Zedler, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmesi konusundaki anlayışını, kozmogoni, yani onun sudûr teorisi çerçevesinde ele alır. Zedler, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmediği görüşünde genel olarak Gardet ile anlaşır. İbn Sînâ'nın sudûr teorisini ele alarak Zedler şunu iddia eder: "Birden fazla şeyin meydana getirilmesi kenara bırakılmıştır, çünkü birden fazla şeyin bilgisi kenara bırakılmıştır. Bu son öge de ilâhî zatta çokluk gerektirmesin diye bir kenara bırakılmıştır." (s. 6). Zedler'in iddia ettiğine göre, İbn Sînâ "Allah'ın bireysel sonuçları küllî nedenler ✎

ne dair bir klasik bir de modern zamanlardan iki önemli kişinin yorumu incelenecektir. Klasik dönemdeki yorum Gazzâlî'ye, modern dönemdeki yorum ise Michael E. Marmura'ya aittir.<sup>4</sup> Her ne kadar Marmura, İbn Sînâ'nın açıklamasına göre Allah'ın bilmediği cüz'ilerin oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'iler olduğunu açıkça belirtse de, genel

aracılığıyla bildiği” kanaatindedir (s. 10). Ona göre, Allah her şeyin doğrudan ve amaç sahibi yaratıcısı olmadığı için “Allah sadece ilk sonucu bireyselliği içinde bilir” (s. 11). Gardet'nin ve Zedler'in argümanları İbn Sînâ'ya göre, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklar bir yana aslında Allah'ın ilk akıldan başka hiçbir şeyi doğrudan bilemeyeceği şeklinde özetlenebilir ve kısmen Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki eleştirilerini andırır. Bu yazıda Michael E. Marmura tarafından iki-dilli olarak yapılan *Tehâfüt* neşrine başvurulmuştur. Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, ed.-trans.-annot. Michael E. Marmura, Brigham Young University, Utah 1997, s.131-132 (11. tartışma, paragraf 19), s. 145-146 (13. tartışma, paragraf 27). Gardet ve Zedler'in İbn Sînâ'nın metinlerini yorumlama biçimleri bu makalenin sınırlarının ötesinde olmakla birlikte, belirtmek isterim ki, İbn Sînâ Allah'ın birden fazla şeyi O'nun basitliğine bir halel gelmeksizin bildiğini çok açık ve net bir şekilde savunmaktadır. Mesela bkz. *Şifâ, İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-S. Zayed, Imprimeries Gouvernementales, Cairo 1960, 362.17-363.4. İbn Sînâ aynı şekilde Allah'ın sadece ilk aklın değil, fakat her şeyin nedeni olduğunu da iddia etmektedir; bkz. *Şifâ, İlâhiyyât*, 366.8-13, ve yine 402.13-403.1. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmediği kanaati Türkçe literatürde de zaman zaman dile getirilmektedir. Mesela bkz. Mustafa Çağrıncı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, s. 107-112; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 329-341.

4 Oliver Leaman'ın İbn Sînâ'nın görüşünü yorumlayış da başka bir modern yorum olarak dikkate alınmalıdır. Leaman'ın yorumu ana hatlarıyla Michael Marmura'nın yorumuyla uyuşmaktadır; bkz. Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 108-120. Leaman da Gazzâlî'nin filozofları ve bu arada İbn Sînâ'yı Allah'ın cüz'ileri bilmediğini savunmakla suçlamakta haklı olduğu kanaatindedir. Ana hatlarıyla Leaman'nın iddiası şöyledir: İbn Sînâ'ya göre Allah oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'î nesne ve hadiseleri bilmez, her ne kadar İbn Sînâ “Hiçbir şey Allah'ın bilgisinin dışında değildir” dese de (s. 111). Leaman, İbn Sînâ'nın Allah cüz'ileri bir anda bilir, zaman dışı olarak bilir gibi ifadelerinden bu bilginin evrenin temel prensipleri aracılığıyla onun aslı yapısının bilgisinden ibaret olduğu sonucuna varır. Leaman, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın bozuluşa tâbi olan “cüz'ileri büsbütün mümkün oluşları” bakımından bilmediğini, fakat sadece onların “genel, mücerred ve küllî” yönlerini bildiğini, aksi takdirde Allah'ın duyu organına sahip olması gerekeceğini ve mükemmel olmayacağını savurur (s. 112-113). Daha sonra Leaman, aslında İbn Sînâ'nın kendi metafizik öncüllerine dayanarak Allah'ın cüz'ileri bildiğini geçerli bir şekilde iddia edebileceğini belirtir (s. 117). Burada Leaman'ı bekleyen soru şudur: Eğer

olarak hem Gazzâlî hem de Marmura, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri (tekileri ya da bireyleri) bilmediğini iddia etmektedirler. Bu yorum İbn Sînâ'nın görüşünün klasik yorumu olarak kabul edilebilir. Bu yorumu temellendirmek için Gazzâlî ve Marmura'nın ortaklaşa takip ettikleri strateji şudur: İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair açıklamaları" ışığında, onun Allah'ın cüz'ileri bildiğine dair beyanlarını geçersiz sayıp bir kenara bırakmak. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ'nın ilâhî bilginin mahiyetine dair görüşünü ve cüz'ileri nasıl bildiğine dair açıklamalarını dikkate alarak, böyle bir bilginin cüz'ileri içermeyeceğini ispatlamaya çalışmak, buradan hareketle de İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmediği tezini savunmak. İbn Sînâ'nın ilâhî bilginin mahiyetine dair görüşleri ışığında, yine İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair açıklaması, Allah'ın cüz'î hadiseleri ve şeyleri bilişine dair tatminkâr bir açıklama sunmayabilir. Ne var ki bu durum, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'î hadiseleri ve şeyleri bilmediği iddiasını haklı kılmadığı gibi, onun "Allah her şeyi bilir" şeklindeki beyanlarını ciddiye almamayı veya samimiyetsizce söylenmiş sözler olarak kabul etmeyi de gerektirmez.

## I

*Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)* adlı eserinde Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmesine dair görüşünü eleştirmek için özel bir bölüm ayırır. Filozofların Allah'ın kendisinden başka şeyleri bildiğini (11. tartışma) ve hatta kendisini bildiğini (12. tartışma) bile

İbn Sînâ geçerli bir şekilde Allah'ın bütün cüz'ileri bildiğini iddia edebilir idiyse, o zaman neden bu iddiada bulunmamıştır? Bu soruya cevap sadedinde, Leaman şunu söyler: Allah'ın cüz'ileri bildiğini kabul etmeyerek İbn Sînâ "Allah'ın bilme tarzının bizim bilme tarzımızla çok fazla benzer sayılmasından kaçınmaya" çalışmıştır. Leaman'ın yorumladığı üzere, İbn Sînâ'ya göre eğer Allah meydana gelen ve yok olanlar da dâhil olmak üzere bütün cüz'ileri bilseydi, Allah'ın duyu organlarının olması gerekirdi (s. 117). Ne var ki, Leaman'ın sonucu sağlam temellere dayanmaktan uzaktır. Zira her ne kadar İbn Sînâ Allah'ın oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'ilere dair bilgisinin de zaman-dışı olduğunu ve duyu organlarından bağımsız olduğunu söylese de, o hiçbir zaman Allah'ın zaman-dışı ve duyu organlarından bağımsız bilgisinin cüz'ileri dışarıda bıraktığını söylemez; bkz. İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ed. J. Forget, E.J. Brill, Leiden 1892, s. 185 (bundan sonra *İşârât* şeklinde atıfta bulunulacaktır). Tam aksine İbn Sînâ, Allah'ın her şeyi bildiğini söyler. Şayet Leaman, İbn Sînâ'nın Allah'ın küllî bilme tarzının cüz'ileri nasıl içerdiğini tatminkâr bir şekilde açıklamadığını belirtseydi bu doğru olabilirdi.

ispatlamaktan âciz olduğunu göstermeye çalıştıktan sonra, 13. tartışmada Gazzâlî filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ilere dair bilgisi hakkındaki görüşlerini çürütmek için çalışır. Bu tartışma hususen İbn Sînâ'nın görüşleri ile ilgilidir, çünkü Gazzâlî filozoflardan İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri küllî bir bilgiyle bildiğini iddia ettiğini ifade etmektedir. Her ne kadar Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'î hadiseler ve nesnelere bildiğini beyan ettiğini itiraf etse de (13. tartışma, paragraf 1), tartışmanın sonunda İbn Sînâ'ya göre gerçekte Allah'ın cüz'leri bilmediği sonucuna varır.

Gazzâlî'nin filozoflara göre Allah'ın olmuş olan, şimdi olan ve olacak olan şeyleri bilmediğini ispatlamaya çalıştığı bu tartışma oldukça manidardır. Böyle bir bölüm açmak bir bakıma Gazzâlî'nin, felâsifenin temsilcileri hakkında topyekûn ciddi ve inandırıcı bir dinî hüküm verebilme gayretinin göstergesidir. Zira 11. ve 12. tartışmalarda filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın, Allah'ın cins ve tür gibi küllîleri bildiğini, hatta kendini bildiğini ispat etmekten âciz olduğunu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ Allah'ın hem kendini hem de kendinden başka varlıkları bildiği iddiasındadırlar. Fakat Gazzâlî, onların bu iddialarını akli olarak temellendirmekten âciz olduklarını ifade eder. Akli olarak bu görüşün temellendirilememiş olması, sahiplerini dinî bakımdan sorumlu tutmak için haklı bir neden teşkil etmez, sadece akli olarak yeterince mahir olmadıklarını gösterebilir. Bununla yetinmeyen Gazzâlî, 13. tartışmada İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ilere dair bilgisini ele alır. Gazzâlî'nin arzusu, aslında İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bilmediği iddiasında olduğunu göstermektir. Zira o, İbn Sînâ'nın ilâhî bilginin zamandan ve değişmeden bağımsız oluşunun, yine İbn Sînâ'nın yaratma anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, Allah'ın cüz'leri bilmemesini gerektirdiği kanaatindedir. Gazzâlî'nin gözünde, İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisinin zamandan ve değişmeden bağımsız olmasına rağmen O'nun her şeyi bildiğini iddia etmesi bir karışıklığa sebep olmaktadır. Bunun sonucu olarak, Gazzâlî'nin yapmaya çalıştığı şey, İbn Sînâ'nın aslında Allah'ın cüz'leri bilmediği görüşünde olduğunu ispatlamaktır. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bildiği iddiasını ciddiye almak istememektedir, zira eğer İbn Sînâ'nın beyanını ciddiye alsa, bu takdirde felâsifenin bir bütün olarak Allah'ın cüz'leri bilmediği görüşünde karar kıldıklarını savunmak ve bir grup olarak filozoflar hakkında dinî bir hüküm vermek imkansız olacaktır.

Gazzâlî'nin Allah'ın cüz'leri bilmesi konusunda İbn Sînâ'nın görüşüne yönelttiği tenkit iki taraflıdır: (1) Allah'ın cüz'î hadiseleri (olayları) bilmesi ve (2) Allah'ın cüz'î şeyleri (vâkıaları veya nesnelere) bil-

mesi. İbn Sîná'nın, Allah'ın cüz'î hadiseleri, yani her zaman var olmayan, meydana gelip ortadan kaybolan hadiseleri nasıl bildiğine dair açıklamasını sunduktan sonra, Gazzâlî, İbn Sîná'ya göre Allah'ın değişmez olması dolayısıyla, O'nun zaman içinde değişen şeyleri bilmesinin tasavvur edilemeyeceğini iddia eder. Gazzâlî, İbn Sîná'nın Allah'ın cüz'î hadiseleri nasıl bildiğine dair açıklamasını izah etmek için, onun "tutulma" örneğini inceler. İbn Sîná'ya göre Allah değişmez olduğu için, bir güneş tutulması hadisesini, bu hadisenin bütün sıfat ve arazları ile birlikte ezeli ve değişmez bir bilgiyle bilir (13. tartışma paragraf 5). Gazzâlî'nin belirttiği üzere, İbn Sîná'ya göre Allah'ın bir tutulma hadisesine dair bilgisi, o hadiseden önce, o hadise fiilen olurken ve o hadise olup bittikten sonra hiç değişmez ve Allah'ın zatında da bir değişme gerektirmez. Bu bilgi modeli bütün zamansal hadiselere uygulanabilir, çünkü bu tür hadiselerin tamamı nihaî olarak "dairevî semavî harekette son bulan" (13. tartışma paragraf 5) birtakım nedenlerin sonuçlarıdır. Allah her hadiseyi zamandan bağımsız yekpâre bir bilgiyle bilir. Gazzâlî'ye göre bu durumda bir kimse bu açıklamaya dayanarak bir hadise fiilen olurken Allah'ın onun fiilen olduğunu bildiğini söyleyemez. Aynı şekilde, Allah tutulma hadisesi olup bittikten sonra da onun olup bitmiş olduğunu bilmez. Sonuç olarak Allah, bilinmesi için zamansal bir ilişki gerektiren şeyleri -hadiseler böyledir- bilmez, çünkü bunların bilgisi bilen özne ile bilinen nesne arasında zamansal biri ilişki gerektirdiğini savunur. Çünkü zamansal ilişki olmaksızın, hadiseler bilfiil olurken onların fiilen olup olmadığı, ya da onlar olmadan önce onların olacağı veya onlar olup geçtikten sonra onların olup bitmiş olduğu bilinemez. İşte tam da Allah'ı bu zamansal ilişkiden münezzeh saymakla, Gazzâlî'ye göre İbn Sîná Allah'ın cüz'îleri bildiğini de reddetmiş olmaktadır.

Gazzâlî, İbn Sîná'nın Allah'ın bilgisinin küllî tarzda oluşu, yani zamandan bağımsız olduğu ve O'nun zamanlı hadiseleri nedenleri aracılığıyla bildiği şeklindeki öncüllerinin cüz'î hadiselerin bilinmesini sağlamadığını, bunların bilinmesinin bilen özne ile bilinen nesne arasında zamansal biri ilişki gerektirdiğini savunur. Çünkü zamansal ilişki olmaksızın, hadiseler bilfiil olurken onların fiilen olup olmadığı, ya da onlar olmadan önce onların olacağı veya onlar olup geçtikten sonra onların olup bitmiş olduğu bilinemez. İşte tam da Allah'ı bu zamansal ilişkiden münezzeh saymakla, Gazzâlî'ye göre İbn Sîná Allah'ın cüz'îleri bildiğini de reddetmiş olmaktadır.

Gazzâlî, İbn Sîná'ya göre Allah'ın cüz'î nesnelere de bilmediğini iddia eder. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî'nin bu bağlamda göz önüne aldığı cüz'î nesnelere ay-altı âlemdeki cüz'î nesnelere, yani oluş ve bozuluşa tâbi varlıklardır.<sup>5</sup> Gazzâlî, İbn Sîná'nın Allah'ın cüz'î nesnelere

dair bilgisi konusundaki görüşünün, yine onun Allah'ın cüz'î hadiselerine dair bilgisi konusundaki görüşüne benzediği kanaatindedir. Yukarıda Allah'ın cüz'î hadiseleri bilmesine dair sunulan argümana benzer şekilde hareket eden Gazzâlî, Allah'ın nesnelere dair küllî tarzdaki bilgisinin bireylere erişmediğini, onları kapsamadığını göstermeye girişir.

İbn Sînâ'nın Allah'ın nesnelere küllî bir tarzda bildiği kanaatinin altını çizen Gazzâlî, küllî bilme tarzının bilgi konusu olan nesnelere alanını küllî şeylerle sınırladığı kanaatindedir. Yani Allah sadece küllî şeyleri bilir, cüz'î şeyleri veya bireyleri bilmez. Mesela, Allah bir küllî kavram olarak insanı mutlak ve evrensel bir bilgiyle bilir. Allah insanın arazlarını ve sıfatlarını evrensel olarak bilir. İnsanın bir tür olarak beden sahibi olduğunu, bu bedenin bazı organlardan mürekkep olduğunu, küllî olarak insan olmanın kurucu öğelerinin neler olduğunu bilir. Ne var ki, Allah'ın bilgisi akli bilgi olduğu için, Allah tek tek insanların arazlarını bilmez. Tek tek insanlar ancak duyu organlarıyla birbirlerinden ayrılırlar, akılla değil. Çünkü bireylerin birbirinden ayrılmasını sağlamanın temeli o bireylere “bu” veya “şu” diye işaret etmektir. Akıl sadece “küllî yönü ve küllî mekânı” anlar. Buna karşılık bireylere belirli bir yönde işaret edilebilir ve bu işaret etme eylemi esnasında algılayıp işaret eden özne ile algılanıp işaret edilen nesne arasında mekânsal bir ilişki vardır. Allah'ın bilgi objeleriyle mekânsal bir ilişkiye sahip olması mümkün olmadığına göre, Allah'ın cüz'î (tekil) varlıkları bilmesi imkânsızdır (13. tartışma, paragraf 6).

Gazzâlî'nin argümanı şu şekilde kurulabilir: İbn Sînâ'ya göre (1) Allah nesnelere küllî olarak bilir. (2) Küllî bilgi aklîdir, duyu algısına dayanan bilgi gibi değildir. İbn Sînâ'ya ait bu öncüllerden sonra, Gazzâlî buna itiraz olarak şunları ileri sürer: (3) Bireyler veya cüz'î nesnelere bilgisi duyu algısına, onlara işaret edilebilmeye dayanır. (4) Duyu algısı ve cüz'î nesnelere işaret etme mekânsal bir ilişki gerektirir. (5) Allah'ın bilgi nesnelere mekânsal ilişkisi olamaz. Bu durumda, Allah'ın küllî bir tarzda bildiği anlayışını benimseyen İbn Sînâ'ya göre Allah cüz'î nesnelere bilmez.

Burada zikredilen birinci ve ikinci öncüller, İbn Sînâ'nın düşüncelerini yansıtır. Üçüncü öncül Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği temel itiraz noktası durumundadır. Aşağıda Michael Marmura'nın görüşleri tartışılırken göreceğimiz gibi, bu tam da İbn Sînâ'nın dikkat çekmek

5 Michael E. Marmura, “Some Aspects of Avicenna's theory of God's Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society*, sy. 82 (1962), s. 304-306 (bundan sonra “Some Aspects” şeklinde atıfta bulunulacaktır).

istediği noktadır. \_Yani, insanî tecrübe dikkate alındığında böyle bilen özne ile bilinen nesne arasında mekânsal bir ilişki ve en temelde bir duyu verisi bulunmakla birlikte, Allah'ın bilgisi böyle olamaz. İbn Sînâ, böyle bir mekânsal ilişki olmamasına rağmen, Allah cüz'ileri bilir demeye çalışmaktadır. Tartışma konusu tam da bu nokta olmakla birlikte Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair açıklamasının, cüz'ileri bilinemez kıldığını göstermeye çalışmaktadır.

İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'î hadiseleri ve nesnelere *nasil* bildiğine" dair açıklamasını inceleyen Gazzâlî, İbn Sînâ'ya göre "Allah'ın cüz'î hadiseleri de nesnelere de bilmediği" sonucuna varsa da aslında İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'î hadiseleri ve varlıkları bildiğini iddia ettiğinin farkındadır. Ancak Gazzâlî, Allah'ın bilgi objeleriyle zamansal ve mekânsal ilişkileri olmadığı göz önünde tutulunca, İbn Sînâ'nın açıklamasına göre Allah'ın zaman ve mekanla kayıtlanmış olan cüz'ileri bilmediği sonucunun çıkacağını iddia etmektedir. Buradan bir adım ileri giderek, İbn Sînâ'ya göre Allah cüz'ileri bilmez demektir. Gazzâlî her ne kadar İbn Sînâ'nın "Allah cüz'ileri nasıl bilir?" sorusuna verdiği cevabı incelese de, bundan İbn Sînâ'ya göre "Allah cüz'ileri bilir mi?" sorusunun cevabına dair bir sonuç çıkarmaktadır. Ancak, Gazzâlî'nin bu incelemesinden haklı olarak çıkarılabilecek sonuç İbn Sînâ'nın teorisinin Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini tatminkâr bir şekilde açıklamadığıdır. Argümanın kendi içindeki problemlerini dikkate almazsak, böyle bir sonuç Gazzâlî'nin argümanından çıkabilir, fakat onun arzu ettiği sonuç bu değildir. Bunun yerine, Gazzâlî İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmediği sonucunu çıkarmaktadır. Bu ise "nasıl bilir?" sorusunun cevabından "bilip bilmediği" sorununun cevabına bir sıçrama içermektedir. Gazzâlî bu sıçramanın neden meşru olduğuna dair bir açıklama sunmaz. Belki de İbn Sînâ'nın "Allah cüz'ileri nasıl bilir?" sorusuna verdiği cevabı dikkate alarak onun "Allah'ın cüz'ileri bilir" şeklindeki beyanlarını gözardı etmeyi gerektiren haklı sebepler vardır. Ancak bunlar açıkça delillendirilmelidir, varsayılabilmemelidir.

## II

İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmesine dair görüşünün, Gazzâlî'ninkine benzer bir yorumu Michael E. Marmura tarafından yapılmıştır. Marmura'nın İbn Sînâ'nın ilâhî bilgi tasavvurunun anlaşılmasına katkısı son derece kıymetlidir. Marmura'nın bu konudaki iki makalesinden biri hususen İbn Sînâ'nın görüşünü tartışmaktadır,<sup>6</sup> diğeriyse

<sup>6</sup> Michael E. Marmura, "Some Aspects".



Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Allah'ın her şeyi bilen oluşu ve gelecek mümkün varlıkları (*contingents*) bilmesiyle alakalıdır.<sup>7</sup>

Marmura'ya göre, İbn Sînâ bozuluşa tâbi olan cüz'ilerin Allah tarafından bireysel olarak bilinmedikleri kanaatindedir. "Allah tarafından onların sadece genel özellikleri ve küllî tarafları (*aspects*) bilinir."<sup>8</sup> İbn Sînâ'nın görüşünün bu yorumu, Gazzâlî'nin yorumuyla aşağı yukarı aynıdır. Gazzâlî'den farklı olarak, Marmura, İbn Sînâ'nın açıklamasına göre Allah tarafından bilinmeyen cüz'ilerin oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'iler olduğunun altını çizer. Fakat tıpkı Gazzâlî gibi Marmura da İbn Sînâ'nın "Allah cüz'ileri nasıl bilir?" sorusuna verdiği cevaptan hareketle "Allah cüz'ileri bilir mi?" sorusuna nasıl cevap vermiş olması gerektiğini belirlemeye çalışır. Marmura, İbn Sînâ'nın "Allah her şeyi bilir" şeklindeki beyanlarını da dikkate alır ve bu çerçevede kendi İbn Sînâ yorumunun İbn Sînâ'nın bu beyanlarıyla nasıl uzlaştırılabileceğini açıklamaya girişir. Marmura'nın kendi yorumunu gerekçelendirmek için ortaya koyduğu argüman pek de inandırıcı değildir.

Allah'ın küllî bilgisinin her bir cüz'iyi kapsayıp kapsamadığını tespit etmek için Marmura, İbn Sînâ'nın "küllî" terimiyle Allah'ın bilgisi bağlamında ne kastedtiğini izah eder. Marmura, İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisi ile ilgili teorisinin anlaşılmasındaki problemlerin kaynağında İbn Sînâ'nın "küllî" ve "cüz'î" terimlerini kullanımının yattığı kanaatindedir. Marmura, İbn Sînâ'nın kullanımında "küllî" ve "cüz'î" terimlerinin sahip olduğu çeşitli anlamları ayırt ederek, İbn Sînâ'nın görüşünü daha berrak hale getirmek ister.<sup>9</sup> Gerçekten de Marmura'nın "küllî" teriminin semantik kapsamı ile ilgili incelemesi, İbn Sînâ'nın ifadelerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Küllî teriminin anlamlarından birisi, Marmura'nın ifade ettiği üzere, duyusalın (*sensory*) zıddı olarak kavramsaldir (*conceptual*). İbn Sînâ'ya göre Allah'ın bilgisi, aklî olma fakat duyusal olmama anlamında küllîdir.<sup>10</sup> Küllîliğin ifade ettiği diğer

7 Michael E. Marmura, "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston & Lancaster 1985, s. 81-94. Marmura'nın, "Some Aspects" başlıklı makalesi bu konuyu daha detaylı ele aldığı ve "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna" adlı makalede İbn Sînâ'nın görüşüne ilişkin yorumunu değiştirmemiş olduğu için, burada ben Marmura'nın "Some Aspects" makalesini dikkate alacağım.

8 Marmura, "Some Aspects", s. 304.

9 Marmura, "Some Aspects", s. 300.

10 Marmura, "Some Aspects", s. 301.

bir anlam da değişmezliktir. Allah kadim ve değişmez olduğu için onun bilgisi de değişmez olmak zorundadır.<sup>11</sup> İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisi ile alakalı olarak "külli" teriminin anlam sahası içinde değerlendirmek istediği bir başka anlam da birliktir. Allah birincil olarak zatî bilgiye sahiptir, ancak Allah her şeyin kaynağı (*mebde'*) olduğu için, Allah'ın zâtına dair bilgisi O'nun başka şeylere dair bilgisini de içerir.<sup>12</sup> Marmura, ilâhî bilginin küllî olmasının anlamı içine, ilâhî bilginin basit ve yaratıcı oluşunu da dâhil eder. Allah'ın bilgisi yaratıcı olduğu için, bilgi nesnesi ile Allah arasındaki ilişki, insan bilgisindeki bilen özne ve bilgi nesnesi arasındaki ilişkinin tam tersinedir. İnsan, bilgisini bilgi nesnelere elde ederken, Allah kendi dışındaki şeylere dair bilgisini onlardan elde etmez. Tam aksine şeyler, Allah'ın onlara dair bilgisi sebebiyle vardır. Allah'ın bilgisinin basitliği ile alakalı olarak, İbn Sînâ Allah'ın bilgisinin ne zamansal ne de ontolojik bir silsile içerdiğini savunur. Allah her şeyi bir anda (*defaten*) bilir. Allah'ın bilgisinde ne kavramdan kavrama geçen mantıksal, ne de bir hadiseden diğerine geçen zamansal silsile vardır.<sup>13</sup> Şu halde "külli" terimi, İbn Sînâ'nın ilâhî bilgiyle alakalı olarak kullandığı şekliyle, şunları ifade eder: Allah'ın bilgisi (1) akıldır, duyu algısına dayanmaz; (2) kadim ve değişmezdir, zamansal ve değişken değildir; (3) her ne kadar pek çok şeyi ihtiva etse de basit ve birdir; (4) şeyleri yaratandır, onlardan elde edilmiş değildir.

Marmura, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın bilgisinin cüz'lerin küllî nitelikleriyle sınırlı olduğu, cüz'leri tek tek içermediği kanaatindedir. Marmura, Allah'ın bilgisinin kapsamını, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının *İlâhiyyât* kısmına dayanarak tespit eder. *Şifâ*'nın *İlâhiyyât* kısmında, Allah'ın oluş ve bozuluşa tâbi varlıklar hakkındaki bilgisiyle ilgili olarak, İbn Sînâ şunu belirtmektedir: "Bozuluşa tâbi varlıklar cüz'leşmemiş soyut mahiyetleri ve o mahiyetleri takip eden sıfatlar ile kavrandığı zaman, (...) bozuluşa tâbi varlıklar olarak kavranmamışlardır."<sup>14</sup> Başka bir pasajda İbn Sînâ daha açık olarak şöyle demektedir: "[Allah] cüz'leri küllî olacak tarzda (*min baysü hiye külliyyeten*), yani onların sıfatları ile kavrar."<sup>15</sup> İşte bu iki özellik, yani "bozuluşa tâbi varlıkları bozuluşa tâbi olmaları bakımından bilmemek" ve "cüz'leri sıfatları ile bilmek"

11 Marmura, "Some Aspects", s. 301, İbn Sînâ'nın metnine yapılan atfı: İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyyât*, 360.8-10.

12 Marmura, "Some Aspects", s. 302, İbn Sînâ'nın metnine yapılan atfı: İbn Sînâ, *İşârât*, s. 181.

13 Marmura, "Some Aspects", s. 303, İbn Sînâ'nın metnine yapılan atfı: İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyyât*, 362.17-363.4.

14 İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyyât*, 359.7-8.

15 İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyyât*, 360.3.

Allah'ın bilgisinin mahiyeti gereğidir. Yani, ilâhî bilgi zamansal ve değişken olmadığı, duyu algısına dayanmayıp akli olduğu için, Allah bozuluşa tâbi varlıkları bozuluşa tâbi olmaları bakımından bilmez, fakat onları belli niteliklere sahip olmaları bakımından bilir. Bu durumda, eğer küllî ilâhî bilgi cüz'î şeylerin sadece niteliklerini içeriyorsa bu, Allah cüz'ileri tek tek bireyler olarak bilmez demektir.<sup>16</sup>

Yorumunu desteklemek için, Marmura İbn Sînâ'nın cüz'ilere dair epistemolojik tartışmalarını ele alır. Marmura'nın kanaatine göre (1) İbn Sînâ'nın cüz'ilerin küllî bilgisi ile ilgili tasavvuru ve (2) akli bilgi için koyduğu kıstaslar, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın her bir cüz'î nesneyi veya olayı bilmediği sonucunu gerektirmektedir.<sup>17</sup> Birinci olarak, yukarıda ifade edildiği gibi, Allah'ın küllî bilgisi sadece bozuluşa tâbi şeylerin nitelikleri ve genel özelliklerini içerir. İkinci olarak, akli bilgi tanımlara dayanan bilgidir ve bireyler tanımlanamazlar. Tanımların türlerle ait olması hasebiyle, ancak türünün yegâne üyesi olan bireyler akli olarak bilinebilirler. Bozuluşa tâbi bireyler türlerinin yegâne üyesi olmadıkları için, türlerinin tanımı tek tek türün içindeki bireyleri onların bireysel özellikleri ile ayırt etmez. Bireyler sadece tasvir (*resm*) edilebilirler, fakat tasvirler belirli bir bireyin dışındaki bireylere de uygun gelebilir.<sup>18</sup> Şu halde bozuluşa tâbi bireysel şeyler tek tek bilinmezler, zira onlar tanımlanamazlar ve hiçbir tasvir (*resm*) de tek bir bireye mahsus olamaz. Böylece, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın bilgisinin akli olması, akli bilginin tanımlara dayanması ve cüz'ilerin tanımlanamamasından hareketle Marmura, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın oluş ve bozuluş alemindeki cüz'î şeyleri bilemeyeceği sonucuna varır.<sup>19</sup>

16 Marmura, "Some Aspects", s. 303-304.

17 Marmura, "Some Aspects", s. 306.

18 Marmura, "Some Aspects", s. 306-307. Geçici veya bozuluşa tâbi bir bireyin bireysel bir özü vardır, ki bu öz o bireyin zorunlu arazlarından oluşur. Fakat böyle bir birey tanımlanamaz (İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyyât*, s. 245-247). Küllî tasvirler yoluyla bir tanıma ulaşılabilir. Fakat bu tanımlar bireylere değil türlerle uygundur. Bir tasvir ne kadar husûsî (*specific*) olursa olsun, sadece bir cüz'î nesneye uygun olup diğer nesnelere dışarıda bırakacak şekilde tek bir cüz'î nesneyi göstermez. Bozuluşa tâbi bir cüz'î ya da birey, x, "kendisine ait olan bir tasvire (*resm*) sahiptir." Sadece x'e ait olan bu tasvir, x'in başka bir cüz'î şeye, y'ye, nisbetiyle (*isnad*) elde edilir. Bu kendisine veya kendilerine nisbet edilen cüz'iler, x'in bulunduğu zaman veya şartlardır ki, bunlar da akılda birer cüz'î ya da bireysel şey olarak bilinmelidir. Her ne kadar cüz'iler duyu algısıyla bilinseler de, eğer bir cüz'î türünün biricik üyesi ise, bu cüz'î akli olarak (*conceptually*) da bilinebilir. Şu halde Allah, x'in kendisine isnad edildiği y'yi doğrudan doğruya akli olarak bilir ve y aracılığıyla da bizzat x'i akli olarak bilir.

19 Marmura, "Some Aspects", s. 306-308.

Marmura, İbn Sînâ'nın kıstaslarına göre Allah'ın cüz'î hadiseleri bilip bilmeyeceğini tartışıp, bu kıstaslara göre Allah'ın ay-üstü âlemdeki cüz'î hadiseleri bildiğini fakat oluş ve bozuluş âlemindeki bireysel hadiseleri bilemeyeceğini iddia eder. Marmura, İbn Sînâ'nın gökteki güneş ve ay tutulması gibi hadiselerden açıkça bahsettiğinin altını çizdikten sonra, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın bu tür semavî hadiseleri bildiğini ileri sürer. Allah'ın bunları bilmesini sağlayan şey, bu hadiselerin kendileri türlerinin yegâne üyesi olan bireysel varlıklara atfedilebilmesidir. Oluş ve bozuluş âlemindeki hadiseler sözkonusu olduğunda durum farklıdır. Oluş ve bozuluş âlemindeki hadiseler, türlerinin yegâne üyesi olan bireysel nesnelere doğrudan doğruya atfedilemezler.<sup>20</sup> Bunun sonucu olarak, oluş ve bozuluş âlemindeki hadiseler tek tek bilinemezler. Marmura'ya göre, işte bu sebeptir ki, İbn Sînâ Allah'ın cüz'î hadiseleri bildiğini iddia ederken gök cisimlerinin tutulması örneğini özellikle kullanmaktadır. Fakat İbn Sînâ bununla, Allah'ın her türden hadiseyi tek tek bildiğini iddia etmek niyetinde değildir.<sup>21</sup>

Marmura'nın vardığı sonuç, yani İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'î nesnelere veya hadiselerin tamamını tek tek bilmediği sonucu, İbn Sînâ'nın "Allah her şeyi bilir" şeklindeki beyanlarıyla çelişmektedir. "İbn Sînâ'ya göre Allah cüz'îleri bilmez" şeklindeki kendi yorumunu İbn Sînâ'nın "Allah her şeyi bilir" şeklindeki beyanıyla uzlaştırmak için Marmura, İbn Sînâ'nın cümlesindeki "her şey" ifadesini daha gevşek bir anlamda anlamayı teklif eder. Marmura'ya göre "her şey" ifadesi "tek tek her bir şey" olarak anlaşılırsa, bu durumda burada kesinlikle bir çelişki vardır. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri nasıl bildiğine dair açıklamasının sonucu ve yine İbn Sînâ'nın Allah'ın her şeyi bildiği şeklindeki beyanı birbiriyle çelişir. Ancak, eğer "her şey" ifadesini daha gevşek bir anlamda alırsak, bu ifade Allah'ın tek tek her bir şeyi değil de "her şeyin genel olarak fiillerini ve tabiatlarını" bildiği anlamına gelecektir. İşte bu anlamda, Allah'ın her şeyi, oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'îleri bile bildiği söylenebilir.<sup>22</sup>

Marmura, İbn Sînâ'nın Kur'an'daki "yerde ve gökte zerre ağırlığına bir şeyin"<sup>23</sup> bile Allah'ın bilgisinin dışında olmadığı şeklindeki ifadelerini üstünkörü geçiştirmek eğilimindedir. Marmura, İbn Sînâ'nın Kur'anî tabirleri metninde kullanarak, kendi teorisinin ima ettiği sonuçları gizlemek istediğini iddia etmektedir. Marmura'ya göre, İbn

20 Marmura, "Some Aspects", s. 311.

21 Marmura, "Some Aspects", s. 311.

22 Marmura, "Some Aspects", s. 311-312.

23 Yûnus 10/61.

Sînâ Yunan düşüncesindeki ilâhî bilgi tasavvuru ile Kur'ân'daki ilâhî bilgi tasavvuru arasındaki mesafeyi daraltmaya çalışmaktadır. İbn Sînâ ilâhî bilginin alanını ay feleğindeki cüz'ileri de kapsayacak şekilde genişletse de, kendi epistemolojik ilkelerini çiğnemediği ay-altı âleme inemezdi. Marmura cüz'ilerin bilgisine dair epistemolojik tartışmanın önemini hatırlatır ve şu sonuca ulaşır: İbn Sînâ bir filozoftu ve bir çok Müslüman filozof için dinî metinler felsefeye uydurulmalıydı, felsefe dinî metinlere değil. Bu durumda İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmesine dair görüşünün Kur'ânî öğretilere uymasını beklemek lazımdır.<sup>24</sup>

### III

İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'î nesnelere ve hadiselerine dair bilgisiyile ilgili olarak Marmura'nın yaptığı inceleme, Gazzâlî'nin yaptığı inceleme ile aynı varsayımı paylaşır: İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'ileri bilip bilmediği" sorusuna verdiği cevabı belirlemek hususunda, onun "Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiği" sorusuna verdiği cevap belirleyici kabul edilmelidir. Her iki düşünür de, İbn Sînâ'nın "Allah cüz'ileri nasıl bilir?" sorusuna verdiği cevabın, gerçekten cüz'ilerin bilindiğini göstermediğini iddia ederek, İbn Sînâ'nın Allah her şeyi bilir beyanını iptal etmektedir. Böyle bir iddiaya dayanarak ya İbn Sînâ'nın beyanı ciddiye alınmayıp görmezden gelinmekte ya da ona bir art niyet isnat edilmektedir. İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiği sorusuna verdiği cevap tatminkâr olmasa bile bu durum, onun Allah'ın cüz'ileri bilmediğini savunduğunu göstermez. Çünkü İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair açıklamasının başarısız olmasından, "İbn Sînâ'ya göre Allah cüz'ileri bilmez" hükmünü çıkarmak mantıksal olarak geçersizdir.

Bir şeyin "olup olmadığı" sorusunun cevabı onun "nasıl olduğu" sorusuna verilen cevaptan doğrudan doğruya çıkarılamaz. Çünkü varlığa, "bir şeyin olup olmadığına" dair soru "o şeyin nasıl olduğuna" dair sorudan mantıksal olarak öncedir. Mesela diyelim ki, birisi Bursa diye bir şehrin "olup olmadığını" bilmek istiyor. Türkiye'de Bursa diye bir şehrin olup olmadığı sorusuna olumlu cevap verdikten sonra, Bursa şehrinin özellikleri ile ilgili sorular, gerçekte var olan bir şehrin özelliklerine dair sorular olarak anlamlı olacaktır. Diyelim ki birisi Türkiye'de gerçekte var olmayan bir ilin, mesela Mursa diye bir ilin

24 Marmura, "Some Aspects", s. 312.

varlığını farzeder. Kendisine Türkiye’de Mursa diye bir şehrin olup olmadığına ilişkin bir soruya olumlu cevap verir. Bu cevap ışığında Mursa ilinin niteliklerine dair sorular anlamlı olacaktır. Fakat hem Mursa ilinin olup olmadığına dair sorunun cevabı, hem de Mursa’nın nasıl bir şehir olduğuna dair sorunun cevabı sadece varsayımdan ibarettir ve gerçekte durumun nasıl olduğunu göstermez. Eğer gerçekten Bursa diye bir şehir olmasaydı, benzer şekilde, Bursa’nın özellikleri ile ilgili sorular saçma olurdu. Bir şeyin nasıl olduğuna dair soru o şeyin olup olmadığına dair sorunun cevabına göre anlam kazanır; ancak tersi doğru değildir.

İbn Sînâ’nın Allah’ın cüz’ileri “nasıl” bildiğine dair açıklamasının başarısız olması, onun Allah’ın cüz’ileri bilmediğine inanmasını gerektirmez. Farzedelim ki bir İslâm felsefesi öğrencisine İbn Sînâ’nın *Şifâ*’sının *İlâhiyyât* kısmını okuyup okumadığı soruldu. Eğer bu soruya öğrenci olumsuz cevap verirse, o öğrenciden İbn Sînâ’nın *İlâhiyyât* kitabını okumasına dayanarak İbn Sînâ’nın görüşlerinden bahsetmesini isteyemeyiz. Eğer bu soruya, öğrenci olumlu cevap verirse, o zaman o öğrenciye İbn Sînâ’nın *İlâhiyyât*’ındaki teorilerinden bahsetmesini isteyen bir soru yöneltmemiz anlamlı olur. Böyle bir soruya karşılık, o öğrenci İbn Sînâ’nın sözkonusu eserdeki temel teorilerinin ya üç aşağı beş yukarı uygun bir tasvirini sunabilir, ya da onun görüşlerini başka bir filozofun görüşleriyle karıştırabilir. Mesela diyebilir ki, İbn Sînâ’ya göre âlemin zamansal bir başlangıcı olup olmadığı sorusunun aklî olarak cevabı bulunamaz. Böyle bir cevap İbn Sînâ’nın *Şifâ*’nın *İlâhiyyât*’ında gerçekten ileri sürdüğü görüşle çelişir. Burada dikkat çekmek istediğim nokta, o öğrencinin, İbn Sînâ’ya gerçekte ona ait olmayan bir görüşü atfediyor olmasının ne anlama geldiğidir. Bu durum o öğrencinin *Şifâ*’nın *İlâhiyyât* kısmını okumamış olduğunu mu gösterir? Yani İbn Sînâ’nın *İlâhiyyât*’ını okumadığını söylemekten çekindiği için yalan söylediğini mi gösterir? Bu bir ihtimaldir. Yine de bu öğrencinin İbn Sînâ’nın görüşlerinin aşağı yukarı doğru bir taslağını sunamamış olması, onun İbn Sînâ’nın sözkonusu eserini okumamış olmasını ve bu konuda yalan söylüyor olmasını zorunlu olarak gerektirmez. Sözkonusu öğrencinin İbn Sînâ’nın *İlâhiyyât*’taki görüşlerini ana hatlarıyla izah etmedeki başarısızlığına yol açan başka pek çok sebep olabilir. Mesela hafızası zayıf olduğu için okuduğu bazı şeyleri karıştırıyor olabilir, ya da en başında İbn Sînâ’nın metnini dikkatli okumamış ve anlamamış olabilir. Bu örnekten yola çıkarak şu söylenebilir: İbn Sînâ’nın Allah’ın cüz’ileri “nasıl” bildiğine dair

açıklamasının başarısız olduğu, gerçekten cüz'lerin nasıl bilindiğini açıklamadığı gösterilebilir. Fakat onun açıklaması gerçekten başarısız olsa bile, bundan çabucak İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'leri bilmediği sonucunu çıkaramayız.

Kuşkusuz cüz'lerin nasıl bilindiğine dair açıklama, cüz'lerin bilinip bilinmediği sorusuna verilen cevapla büsbütün ilgisiz değildir. İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine dair açıklaması, eğer İbn Sînâ bu sorunun cevabı konusunda suskun olsaydı veya ifadeleri kapak ya da kapalı olsaydı, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'leri bilip bilmediği sorusuna cevap bulmakta kullanılabilirdi. Mesela eğer İbn Sînâ "Allah her şeyi bilir" ve "cüz'ler bilgi konusu olamaz" şeklinde iddia etmiş olsaydı, bu durumda cüz'ler bilgi konusu olmadığı için cüz'leri ne başka varlıkların ne de Allah'ın bildiği iddiasını savunabilirdi. Benzer şekilde eğer İbn Sînâ, Allah'ın cüz'leri bildiğini hassaten belirtmemiş olsaydı veya cüz'leri bildiğine dair çelişkili ifadeler serdetmiş olsaydı, bu durumda İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bilip bilmediği konusundaki düşüncesini belirlemede onun Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine dair açıklamaları dolaylı bir delil olabilirdi. Kendi başına dikkate alındığında İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine dair tatminkâr bir açıklamaya sahip olmaması, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bilmediğini düşünmüş olmasını sadece imkân dâhilinde kılar. Yani buna dayanarak birisinin İbn Sînâ'nın görüşlerini yorumlamada bir çelişkiye düşmeden İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bilmediği kanaatinde olduğunu iddia etmesi mümkün olur. Fakat bu sadece bir imkândır. Mesela denilebilir ki, İbn Sînâ Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğini dikkatle, gerçekten tek tek cüz'lerin nasıl bilindiğini açıklayacak şekilde ortaya koyma ihtiyacı hissetmemiştir, çünkü zaten Allah'ın cüz'leri tek tek bildiğine inanmıyordu. Bu durum iki temel önermede toplanabilir: (1) Bütün cüz'leri tek tek içerecek şekilde cüz'lerin Allah tarafından nasıl bilindiğini açıklayan bir teoriye sahip olmamak. (2) Allah'ın cüz'leri bilmediği şeklinde bir görüşe sahip olmak. Bu iki önerme mantıksal olarak tutarlı ve uyumludur. Fakat birinci önermenin bir kişi hakkında doğru olması, ikinci önermenin de doğru olmasını mantıksal olarak gerektirmez. Gazzâlî'nin ve Marmura'nın argümanlarına dayanarak birinci önermenin İbn Sînâ hakkında doğru olduğunu varsayalım. Buna göre, İbn Sînâ'nın bütün cüz'leri tek tek içerecek şekilde cüz'lerin Allah tarafından nasıl bilindiğini açıklayan bir teoriye sahip olmaması, onun Allah'ın cüz'leri bilmediği şeklinde bir görüşe sahip olmasını gerektirmez. Ama gerçekten İbn Sînâ'nın böyle düşünmüş olmasının mümkün olduğunu

gösterir. İbn Sînâ'nın gerçekten böyle düşünmüş olduğu iddiası, bunun mümkün olduğu iddiasından daha kuvvetli bir iddiadır ve bunu temellendirmek için İbn Sînâ'nın gerçekten böyle düşündüğünü gösterecek başkaca delillere ihtiyaç vardır.

Her ne kadar İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair açıklamasının başarısızlığı İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmediği kanaatinde olmasını sadece imkan dâhilinde kılar ise de, yukarıda zikredildiği üzere Marmura bu durumu İbn Sînâ'nın gerçekten Allah'ın cüz'ileri bilmediğinin bir delili olarak görmek arzusundadır. Ona göre İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair teorisi gerçekten cüz'ilerin bilgisini izah etmez. Buna rağmen İbn Sînâ'nın Allah her şeyi bilir demesi aslında İbn Sînâ'nın gerçek görüşlerinin gizlenmesi amacıyla söylenmiş bir sözdür.

Her ne kadar İbn Sînâ'nın gerçek görüşlerini gizlemek istemiş olması mümkünse de, Marmura durumun gerçekten böyle olduğu kanaatindedir. Durumun gerçekten böyle olduğunu göstermek için Marmura'nın ortaya koyduğu delil kısmen İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair açıklamasının, İbn Sînâ'nın Allah'ın her şeyi bildiği şeklindeki ifadeleriyle çelişki içinde olmasına dayanır. Marmura'ya göre burada bir çelişki vardır ve İbn Sînâ gibi büyük bir filozof böyle bir çelişkiye düşmüş olamaz. Bu bakımdan Marmura Gazzâlî'nin argümanının ötesine geçer. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın her şeyi bildiği şeklindeki ifadeleri karşısında kendi yorumunu gerekçelendirme ihtiyacı duymazken, Marmura kendi yorumunu gerekçelendirme ihtiyacı hisseder. Marmura İbn Sînâ'nın ifadesindeki "her şey" ifadesinin anlaşılma biçimine göre İbn Sînâ'nın sözkonusu iki soruya verdiği cevaplar arasında bir çelişme olmayabileceğini ifade eder. Marmura'nın "her şey" ifadesini kelime anlamında değil, daha gevşek bir anlamda anlamayı teklif ettiğine yukarıda işaret edilmişti. Eğer "her şey" ifadesi "tek tek her bir şey" anlamına alınmazsa bu takdirde hem İbn Sînâ'nın görüşleri arasında bir çelişme olmamış olur, hem de İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmediğini iddia etmek delillendirilmiş olur. Aksi takdirde İbn Sînâ'nın "Allah her şeyi bilir" şeklindeki beyanı ile "Allah cüz'ileri küllî bir tarzda bilir" şeklindeki açıklaması arasında bir çelişki olacaktır. Farzedelim ki Marmura'nın izah ettiği şekilde burada bir çelişki vardır, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair teorisi ile Allah'ın her şeyi bildiği şeklindeki beyanı çelişmektedir. İbn Sînâ'nın görüşlerinde bir çelişki olması pek hoş olmasa da imkânsız bir şey değildir. İbn Sînâ'yı yanılmaz veya her şeyi bilen bir filozof olarak



değerlendirmemiz için herhangi bir sebep yoktur. Marmura'nın İbn Sînâ'ya ait "Allah her şeyi bilir" cümlesindeki "her şey" ifadesini gevşek bir anlamda yorumlaması sırf bir çelişkidenden kaçınmakla gerçekleştirilemez. Dahası, İbn Sînâ'nın Kur'ânî ifadelerle atıfta bulunarak "zerre ağırlığınca bir şeyin bile" Allah'ın bilgisinin dışında kalmayacağını belirtmesi, Marmura'nın "her şey" ifadesini gevşek bir anlamda anlama önerisini temelsiz kılar.

Marmura'nın delilinin ikinci kısmı İbn Sînâ'nın samimi olmayışı iddiasıdır. Yine yukarıda işaret edildiği gibi Marmura, İbn Sînâ'nın "her şey" ifadesini kapalı bir anlamda kullanıp Kur'ânî ifadeleri metnine yerleştirerek, teorisinin tazammun ettiği fikirleri gizlemek istediğini iddia eder. "Zerre ağırlığınca bir şeyin bile" ifadesi, Kur'ân'da Allah'ın bilgisinin tasvir edildiği ifadelerdendir. Marmura, İbn Sînâ'nın Kur'ân ifadelerini metninde kullanmasını teorisinin tazammun ettiği fikirleri gizlemek için yaptığı görüşündedir. Bu hem ispatlanması hem de çürütülmesi çok güç belki de imkânsız bir iddiadır.<sup>25</sup> Fakat şu söylenebilir: Eğer İbn Sînâ'nın ifadelerinden doğrudan doğruya anlaşılan manayı bir kenara bırakmayı zorunlu kılacak bir sebep yoksa gizli bir şey, bir art niyet aramayı gerektirecek yeterli bir sebep yok demektir. Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini tatminkâr bir teori ile açıklayamamış olması, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bildiğine dair ifadelerinden açıkça anlaşılan manayı reddetmeyi zorunlu kılacak bir sebep değildir.

Gerçekten de İbn Sînâ gerçek görüşlerini gizleyerek sırf başkalarını aldatmak için Allah her şeyi bilir görüşünü savunmuş olamaz. Eğer sırf başkalarını aldatmak, şimşekleri üzerine çekmemek için bu iddiaya sahiplenmiş olsaydı, bu konuya eserlerinde fiilen ayırdığı yeri ayırmaz ve bu kadar özen göstermezdi. Oysa İbn Sînâ *Şifa'nın İlâbiyyât* kısmında Allah'ın her şeyi bildiği görüşünü savunmasının yanısıra, bu eserden sonra yazmış olduğu eserlerinde de tutarlı bir şekilde bu görüşü savunmaya devam etmiştir.<sup>26</sup> Hakikaten, İbn Sînâ'nın daha sonraki eserlerinde, Allah'ın cüz'ileri bilmesi ile alakalı daha ayrıntılı açıklamalar ve neden İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bildiği şeklindeki gö-

25 Gizli olanın peşinde koşarak açık seçik olanı bir kenara bırakmak tavrı Müslüman filozofları okumada modern örnekleri de olan uzun bir geleneği temsil eder. Ortaçağ Müslüman filozoflarının metinlerinde gizli olanı ortaya çıkartma arzusundaki modern girişimlere dair bir tartışma için bkz. Leaman, *An Introduction*, s. 182-201.

26 Mesela bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, y.y., 1973, s. 116, 118, 119; *İşârât*, s. 182-183, 185.

rüşünün ciddiye alınması gerektiğini gösteren pasajlar bulunmaktadır. Mesela *İşârât*'ta İbn Sînâ şunu ifade eder:

“Her ne kadar Allah’ın cüz’lere dair bilgisi zamanın ve dehrin üstünde olsa da Allah cüz’leri mukaddes bir şekilde bilir. Zamana tâbi olan cüz’î şeylerin var olması ilâhî kararın (*kazânın*) icrasıyla (*kaderiyle*), yani ilâhî planın uygulamaya konulmasıyla özdeşdir. Eğer bu cüz’î şeyler zorunlu olmasalardı var olmazlardı. Yine eğer onlar Allah tarafından bilinmeselerdi zorunlu olmazlardı.”<sup>27</sup>

\*\*\*

Bu makalede Gazzâlî’nin ve Michael Marmura’nın Allah’ın cüz’leri bilip bilmediği konusunda İbn Sînâ’nın görüşünü yorumlamaları ele alınmıştır. Onların İbn Sînâ’ya göre Allah cüz’leri bilmez şeklindeki argümanlarının iyi temellendirilmemiş olduğu ve İbn Sînâ’ya göre Allah’ın cüz’leri bilmediğini ispat etmekten uzak olduğu iddia edilmiştir. Onların argümanlarındaki hareket noktaları kabul edilse bile, bundan en iyi ihtimalle İbn Sînâ’nın Allah’ın cüz’leri nasıl bildiğine dair başarılı bir teori ortaya koymadığı sonucu çıkacaktır. Hakikaten, onların argümanlarına dayanarak İbn Sînâ’nın Allah’ın her bir şeyi tek tek bildiği görüşüne sahip çıkışını ihmal etmek ya da başka türlü yorumlamaya kalkışmak yersiz olacaktır. Gazzâlî ve Marmura’nın çizgisinin İbn Sînâ’nın bu konudaki görüşünün klasik yorumunu temsil ettiği söylenebilir. Onların argümanlarının geçersiz olduğunun gösterilmesi, Allah’ın cüz’leri bilmesi konusunda İbn Sînâ’nın görüşünün aydınlığa kavuşturulması için önemlidir. Fakat onların kendi yorumlarını desteklemek için kurdukları argümanın iyi temellendirilmemiş olduğunu, dolayısıyla tatminkâr olmadığını göstermek, İbn Sînâ’nın gerçekten Allah’ın ay-altı âlemdeki cüz’ler de dahil olmak üzere her şeyi bildiği fikrine sahip olduğunu ispat etmek için yeterli değildir.<sup>28</sup> Allah’a

27 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 185.

28 İbn Sînâ’nın Allah her şeyi bilir şeklindeki beyanlarını pek fazla vurgulamamak, belki pek ciddiye almamak gerektiğini savunma sadedinde getirilebilecek bir başka argüman şöyledir. Bilginin ve özellikle akli bilgininin ne olduğu konusunda, İbn Sînâ Aristo’yu takip eder ki, buna göre cüz’ler aklen bilinemez. Dolayısıyla her ne kadar İbn Sînâ Allah’ın her şeyi bildiğini beyan etse ve bu çerçevede Kur’ânî ifadeleri aktarsa da, onun bilgi anlayışına göre cüz’ler insanlar tarafından bile aklen bilinemezler; bkz. Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, Cambridge 1999, s. 60. Charlotte Witt bu konuda Aristo’nun görüşünün dikkatli ve ayrıntılı bir analizini sunar; bkz. Charlotte Witt, *Substance and Essence in Aristotle: An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Cornell University

cüz'lerin bilgisini atfederken İbn Sînâ'nın bunu samimiyetle yapıp

Press, Ithaca and London 1989, s. 150-175. Aristo'nun cüz'leri algılama ile küllileri de bilgi ile eşleştirdiği doğrudur; bkz. *Posterior Analytics*, I.81a38-b9; I.87b29-34; *Metaphysics*, 999a24-b3'den nakleden: Witt, *Substance and Essence*, s. 150. Eğer Aristo'nun cüz'lerin bilginin konusu mu, yoksa algının konusu mu olduğu hususundaki görüşünü belirlemede sadece atıfta bulunulan bu yerler ve benzer pasajlar dikkate alınır, o zaman açıktır ki Aristo'ya göre cüz'ler bilinmez fakat algılanır. Ne var ki, bu pasajlar hikâyenin tamamını anlatmaktan uzaktır. *Metafizik* III.6'da Aristo cevherin ilkeleri ile ilgili olarak bir *aporia* (çetrefil mesele) formüle eder ve cevherin ilkeleri küllî midir yoksa cüz'î midir diye sorar. Eğer onların küllî olduğu farzedilecek olursa, bu takdirde onlar cevher olamazlar, eğer onların cüz'î olduğu varsayılacak olursa, bu takdirde onlar bilinemezler. Bilginin küllî olduğu iddiası cevherin ilkesi makamında olan form ya da özün (*essence*) küllî olmasını gerektirirken, cevherin başka varlıklardan ayrı, cüz'î ve bireysel olduğu iddiası formun ya da özün cüz'î ve bireysel olduğunu kabul etmeyi gerektirir; bkz. Witt, *Substance and Essence*, s. 145-148. Her iki iddia da Aristo'nun düşüncesinde önemli yere sahiptir. Birinci iddia sözkonusu olunca, Aristo'ya göre, bilginin konusunun küllî olan olduğu konusunda zaten bir tartışma yoktur. İkinci iddiaya gelince şu ifade edilmelidir: Aristo özlerin ya da formların cevher olduğunu açıkça ifade eder (mesela bkz. *Metafizik* VII.3, özellikle 1028b34-36'dan nakleden: Witt, *Substance and Essence*, s. 148) ve cevherler de cüz'î varlıklardır. Buradaki *aporia*nın çözümü olarak Aristo bilgiyi fiilî ve kuvve halinde (aktüel ve potansiyel) olmak üzere ikiye ayırır. Fiilî olan bilgi bireysel olana, cüz'îye dair bilgidir, kuvve halindeki bilgi ise küllî olanın bilgisidir (Aristo *Metaphysics* XIII. 1087a10-21'den nakleden: Witt, *Substance and Essence*, s. 163). Eğer Aristo'nun öz tasavvuruna dair Witt'in sunduğu yorum kabul edilirse, yani öz deyince Aristo "türsel-özü" değil "bireysel özü" anlar denilirse, birinci dereceden bilinenler bireylerdir, küllîler ikincil olarak bilinirler. Şu halde İbn Sînâ'nın Aristo'nun düşüncesi ile yakın alakası ileri sürülerek, İbn Sînâ'ya göre Allah cüz'leri bilmez, çünkü onlar bilgi konusu değildir demek oldukça güçtür. Zira bizzat Aristo'ya göre cevherler dikkate alındığında cüz'ler bilgi konusudurlar, sadece algı konusu olmakla sınırlı değildirler. Tabii ki bu sonuç kendi başına İbn Sînâ'ya göre de cüz'î olan cevherlerin bilgi konusu olduğunu göstermez. Nicolas L. Rofougaran İbn Sînâ'nın *zât* kavramını Witt'in Aristo'nun "essence" (öz) kavramını yorumlayışı gibi yorumlar. Rofougaran İbn Sînâ'nın *zât* kavramını "bireysel öze" karşılık gelecek şekilde yorumlar, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'leri bildiği görüşünü onun *zât* tasavvuruyla açıklar; bkz. Nicolas L. Rofougaran, *Avicenna and Aquinas on Individuation*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University 2000, özellikle s. 241-261. İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının *De Anima* (*Kitâbu'n-Nefs*) kısmında, İbn Sînâ'nın cüz'lerin aklen bilinip bilinmeyeceğine dair görüşünün Aristo'nun görüşü ile uyumlu olduğunda dair işaretler bulunabilir. Ayrıntılara girmeksizin ve böyle bir görüşün yol açacağı problemleri tartışmaksızın, İbn Sînâ'nın akli bilginin sahasını tür-formlarıyla sınırlı tutmadığını belirtmek isterim. Şüphesiz, İbn Sînâ akli

yapmadığını sağlam bir şekilde temellendirmek için, İbn Sînâ'nın eserlerindeki konuyla ilgili metinlerin daha dikkatle ve yakından incelenmesi gerekmektedir.

---

formun türün tüm üyelerine uygulanabilir olmasının zorunluluğunu vurgular; bkz. M. Marmura (ed.), *Avicenna's De Anima*, Oxford University Press, London 1959, 58.10-12, 61.5-9. Ancak İbn Sînâ gerçekte böyle bir şeyin, yani bir türün tüm örnekleriyle özdeş olabilen tür-formunun, kendi başına var olmadığını da ilan eder. Bu tür-formu dış dünyada, gerçekte, ancak her bir bireyin kendine mahsus olan belirli özelliklerle birlikte vardır. Bireyler sözkonusu olduğunda, akıl hem onların tür-formlarını hem de bireysel özelliklerini bilir ve akıl bireylerdeki sadece o bireye ait olan özelliklerle, o bireyin ait olduğu türün diğer bireyelerine de şâmil olanı, uygun geleni ayırt etmeye muktedirdir: "Duyu gücü, hayal gücüne ve o da, kendi keşiğinde, akla bir form sunduğu zaman, akıl bu formdan bir mana alır. Eğer o [hayal gücü] aynı türe ait ikinci bir form sunarsa, bu form bir öncekinden sadece rakamsal olarak farklıdır. Akıl bundan [ikinci formdan] birinciden farklı yeni bir form almaz, sadece bu ikinci formla birlikte gelen ve sadece bu [ikinci forma] mahsus olan belirli bir araz dışında. [Akıl] onu [aklı formu] bir kere mücerred olarak bir kere de bu arazla birlikte alır. İşte bu sebeple denir ki, Zeyd ve Amr'ın insanlık bakımından bir manası vardır. Fakat bunların bir manasının olması demek, Amr'ın özellikleri ile birlikte olan insanlığın Zeyd'in özellikleri ile birlikte olan insanlıkla aynı ve özdeş olması demek değildir, bir özün ikisine de ait olması demek değildir. (...) Tam askine insanlık var olma bakımından çoktur [tek bir insanlık değil, çok insanlık vardır]. Hariçteki varlıkta [bireyler tarafından] paylaşılan, [ve mesela] bizzat hem Zeyd'in hem de Amr'ın insanlığı olan bir tek insanlık yoktur"; bkz. *Kitâbu'n-Nefs*, s. 236.16-20-237.1-6.

Hakikaten, eğer İbn Sînâ bireylerin akli olarak bilinemeyeceğini savunmuş olsaydı, insan nefsi kendini akli olarak bilemezdi. Zira, her birey için insan nefsi bireyseldir, türün diğer bireyelerinin de ortak olduğu bir varlık değildir. Bu durumda hiçbir insan akıl haline gelemeyiz, akıl, akleden ve akledilen olamazdı. İbn Sînâ'ya göre cüz'ilerin akli olarak bilinemeyeceği iddiası İbn Sînâ'nın açık seçik ifadeleriyle çelişmektedir; bkz. *Kitâbu'n-Nefs*, s. 236.7-8.