

**SADREDDİN KONEVÎ'NİN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ:
İBN SÎNÂ'DA ZORUNLU VARLIK'IN CÜZ'İLERİ BİLMESİ
SORUNU***

*Sadr al-Dîn al-Qunawî's Critique of Metaphysics: Necessary Being's Knowledge of
Particulars according to Avicenna*

M. Cüneyt Kaya**

ÖZET

Bu çalışma, klasik sonrası dönem İslam düşüncesinin iki önemli ismi Sadreddin Konevî (ö. 1274) ile Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) arasındaki yazışmalarda merkezi bir konuma sahip olan Zorunlu Varlık'ın tikelleri bilmesi sorununu, Konevî'nin metafizik eleştirisi bağlamında ele almakta ve eleştirinin hedefinde yer alan İbn Sînâ'nın bu konudaki teorisini irdeleyerek Konevî'nin yaklaşımını analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sadreddin Konevî, Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ, metafizik, Tanrı'nın bilgisi.

ABSTRACT

This article aims to analyze Sadr al-Dîn al-Qunawî's (d. 1274) critique of metaphysics in his correspondence with Nasîr al-Dîn al-Tûsî (d. 1274) on the basis of al-Qunawî's evaluations about Avicenna's view of Necessary Being's knowledge of particulars.

Keywords: Sadr al-Dîn al-Qunawî, Nasîr al-Dîn al-Tûsî, Avicenna, metaphysics, God's knowledge.

* Bu makalenin ilk hali 6-8 Ekim 2011'de Konya'da düzenlenen II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Hem varlığa hem de yokluğa eşit mesafedeki “mümkün” âlemin, var ya da yok olmak için yokluğu var sayılamayan bir “Zorunlu Varlık” a muhtaç oluşunu kabul eden felsefî öğretiler açısından cevaplanmayı bekleyen en önemli problem, Zorunlu Varlık’la mümkün âlemi meydana getiren her bir varlık arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Klasik sonrası dönem İslam düşüncesinin iki önemli ismi Sadreddin Konevî (ö. 1274) ile Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) arasındaki yazışmalarda da önemli bir yer işgal eden bu meselenin, Fârâbî (ö. 950) ile başlayıp İbn Sinâ (ö. 1037) tarafından müttekâmil hale getirilen felsefî ekolü eleştirmek/etkisiz hale getirmek üzere Gazzâlî’nin (ö. 1111) kaleme aldığı *Tehâfütü’l-felâsife*’nin *can alıcı* meşhur üç meselesinden biri olduğu ve yine onun tarafından “Tanrı’nın cüz’ilere dair bilgisi” şeklinde formüle edildiği bilinmektedir. Zorunlu Varlık ile cüz’î varlıklar arasındaki ilişkinin İbn Sinâ tarafından nasıl açıklandığını ortaya koymadan önce, Konevî’nin bu konuda Tûsî’ye yönelttiği itirazları hatırlamak yerinde olacaktır.

Konevî’nin, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyetine dair “filozoflar” a yönelttiği eleştirilere, özel olarak, *Yazışmalar*’ın, filozofların “Birden ancak bir sudûr eder” ilkesini konu edinen “dördüncü soru”nda rastlamak mümkündür. O, bu ilkenin, pek çok soruyu beraberinde getirdiğini ileri sürmektedir: Ayrık akılların varlığı, akıllar arasındaki ilişkinin sebebi, İlk Akıl’dan çokluğun sudûr etmesinin sebebi, akılların sayısı, Tanrı’nın varlıklara tesirinin İlk Akıl aracılığıyla gerçekleşmesi vb. Konevî’ye göre bu ilkeden kaynaklanan bir başka mesele de filozofların “Tanrı’nın bilgisinin, bu bilginin gerekleri ve gereklerinin gerekleri açısından küllî (tümel) bir tarzda bilinenlere iliş[tiğini]” kabul etmeleri, Tanrı’nın bilgisinin cüz’ilere (tikellere) ilişmesini ise reddetmeleridir. Konevî, Tanrı’nın bilgisinin cüz’ilere ilişmesi konusunda filozofların olumsuz bir tavra sahip olmasını, onların Tanrı’nın birliğine zarar vermeden, çok sayıdaki cüz’î ile nasıl bir ilişki içinde olduğunun bilinemeyeceğini ileri sürmelerine ve bunu da “gâibi şâhide kıyas” ilkesine dayandırmalarına bağlamaktadır ki, o, böyle bir kıyasın zayıf ve geçersiz olduğu görüşündedir. Diğer yandan Konevî, filozofların bu konudaki iddialarının hiçbir kesin delile dayanmadığını, Tanrı’nın bilgisinin cüz’ilere ilişmesini inkârlarının temelinde sadece böyle bir şeyi uzak bir ihtimal olarak görmelerinin (*istib’âd*) yattığını belirtmektedir.¹

Her ne kadar Konevî, yukarıdaki eleştirilerini isim vermeden genel olarak “filozoflar” a yöneltse de meseleyi “Tanrı’nın bilgisinin bilinenlere *küllî* bir tarzda ilişmesi” ve “Tanrı’nın bilgisinin *cüz’ilere* ilişmemesi” etrafında ele alması, eleştirilerinin öncelikli muhatabının İbn Sinâ olduğunu göstermektedir. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’taki meşhur pasajda şöyle demektedir:

¹ Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 71-73, 75.

“(...) Bilakis Zorunlu Varlık her şeyi *küllî bir tarzda* (*‘alâ nahvin külliyyin*) akleder ve fakat hiçbir cüz’î şey O’ndan gizli kalmaz. Göklerde ve yerde zerre miktarı hiçbir şey O’dan gizli kalmaz. İşte bu, tasavvur edilebilmesi, doğuştan keskin bir zekâ ve kavrayışın (*karîha*) bahşedilmiş olmasını gerektiren, [nüfuz edilmesi zor] ilginç [meseleler]dendir (*mine’l-acâib*).”²

Tanrı’nın cüz’îleri bilip bilmediği hususunda İbn Sînâ’nın bu açık ifadelerine rağmen Gazzâlî’yle başlayan ve modern zamanlara uzanan süreçte gerek İslâm gerekse Batı dünyasında -bazı istisnaların varlığı da dikkate alınmak sûretiyle- pek çok düşünür/yorumcu, İbn Sînâ’nın ya bu görüşünde samimi olmadığını ya da onu tutarlı bir şekilde temellendiremediğini, hatta felsefi kabulleri açısından tutarlı bir şekilde temellendirmesinin de mümkün olmadığını ileri sürmüştür/sürmektedir.³ Açıkçası, Zorunlu Varlık ile cüz’îler arasındaki ilişkinin, İbn Sînâ’nın tüm eserleri dikkate alınarak, onun tarafından nasıl temellendirildiğini tespit etmek veya İbn Sînâ’nın açıklamaları etrafında oluşan klasik ve modern literatürün tümünü ele alıp bir *faslu’l-makâl* ortaya koymak bu çalışmanın sınırlarını zorlamak anlamına gelecektir. Bunun yerine burada, yukarıda *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’tan iktibas edilen pasajın bağlamı çerçevesinde (VIII.6) İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık’ın cüz’îleri bilip tarzına dair görüşleri ana hatlarıyla ele alıp Konevî’nin tenkit ettiği felsefi yaklaşım biraz daha belirgin hale getirilmeye çalışılacak ve Konevî’nin İbn Sînâcı yaklaşıma alternatif olarak Tanrı ile cüz’îler arasında nasıl bir “ilişki” öngördüğüne işaret edilecektir.

İbn Sînâ açısından meselenin temelinde, Zorunlu Varlık’ın âlemlerle, yani kendisi dışındaki her şeyle ilişkisini belirleyen en önemli sıfatı durumundaki “sırf akıl” oluşu yatmaktadır. Zorunlu Varlık, her açıdan maddeden ayırık olduğu için “sırf akıl”, zâtını aklettiği için “akleden” (*âkil*), aklettiği zâtı açısından da “akledilen”dir (*ma’kûl*).⁴ Zorunlu Varlık’ın zâtında herhangi bir çokluğa yol açmadığını ısrarla belirttiği bu üç özellik, İbn Sînâ’ya göre tüm varlıkların Zorunlu Varlık’tan sudûr etmesinin de en temel ilkesini oluşturmaktadır:

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Sa’id Zâyid, Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsvay, 1363, c. II, s. 359.

³ İbn Sînâ’nın bu konudaki görüşüne dair yaygın kabullere dair ayrıntılı bilgi için bkz. Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 13 (2005), s. 1-2; a.mlf., “Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 20 (2006), s. 99-102. Acar, sözkonusu iki çalışmada İbn Sînâ’nın yaklaşımının kendi içinde tutarlı olduğunu göstermeye çalışırken, Fehrullah Terkan, yakın zamanlarda kaleme aldığı bir makalede, İbn Sînâ’nın, Tanrı’nın cüz’îleri bildiği yönündeki görüşünü, felsefi ön-kabullerine zarar vermeksizin tutarlı bir şekilde savunmasının güçlüklerine dikkat çekmektedir; bkz. “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu-Bildiriler*, İstanbul: İBB Kültür Aş, 2008, c. I, s. 345-356.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 356-358.

“O, zâtını mahzâ akıl ve ilk ilke olarak akleder. Kendisinden varlığa gelen her şeyi de kendisinin onların ilkesi olması açısından akleder. Zâtında, varlığın kendisinden sudûrunu engelleyecek ya da çirkin gösterecek hiçbir şey yoktur. O, kendi yetkinlik ve yüceliğinden iyiliğin taşarak varlık kazanacağını bilir. Bu, O'nun âşik olunan zâtının ululuğunun bir gereğidir. Kendisinden sudûr edeni bilen her varlık, daha önce de açıkladığımız gibi, herhangi bir engel yoksa kendisinden varlığa gelen şeyden aynı zamanda hoşnuttur da. İlk de, bütün varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur. Ancak Gerçek İlk'in öncelikli ve bizâtihi fiili, varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan zâtını akletmesidir. O, varlıktaki iyilik düzenini ve bunun nasıl olması gerektiğini akledendir. Bunu kuvveden fiile çıkan ya da bir akledilenden başka bir akledilene intikal eden bir akılla gerçekleştirmemektedir. Çünkü zâtı, belirttiğimiz gibi her türlü bilkuvvelikten münezzehtir. Binaenaleyh O, bunu tek bir akılla akleder ve varlıktaki iyilik düzenini akledişi, bu düzenin nasıl mümkün olacağını ve ne şekilde olursa akledişinin gerektirdiği tarzda kâinâtın en değerli şekilde var olacağını akletmesini gerektirir. O'nun gerçekte aklettiği, bildiğin gibi, ilim, kudret ve iradedir.”⁵

Zorunlu Varlık-âlem ilişkisini açıklamada İbn Sînâ'nın sıklıkla başvurduğu “inâyet” kavramının tazammunları da Zorunlu Varlık'ın zâtına dair bilgisiyyle yaratması ve yarattıklarını tümüyle bilmesi arasında köklü bir irtibat kurmaktadır:

“Samimi olarak araştırırsan ancak şu sonuca ulaşabilirsin: Külli düzen, geçmiş (*sâbık*) [ilâhî] bilgide, gerçekleşmesi zorunlu ve uygun olan vaktiyle birlikte tasavvur edildiğinde (*temessül*) O'ndan tertibe ve bu tertibin ayrıntısına (*tefâsîl*) göre feyz eder. İşte bütün bunlar inâyettir.”⁶

“İnâyet, İlk'in bilgisinin, her şeyi olması gerektiği şekilde en güzel (*absen*) düzene göre varlığa gelecek bir tarzda kuşatmasıdır. Bu, O'nun zâtı ve bütünü kuşatması sebebiyle zorunlu bir özelliğidir. Bu şekilde mevcûdât bilinene uygun olarak Gerçek İlk'te herhangi bir kasıt ve istek uyanmaksızın en güzel (*absen*) düzende varlığa gelir. İlk'in, bütündeki düzenin doğruluğuna (*savâb*) dair bilgisi, bütün varlığa iyiliğin feyzân etmesinin de kaynağıdır.”⁷

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, kendi zâtına dair bilgisi sebebiyle tüm varlıkların ilkesi ve var edici kaynağı durumunda olduğundan, O'nun, kendisinden sudûr eden varlıklara (*eşyâ*) dair bilgisinin, o varlıklardan kaynaklanması sözkonusu değildir. Zira aksi bir durum, Zorunlu Varlık'ın bilgisinin ve dolayısıyla zâtının, bahsi geçen varlıklar yoluyla, onların etkisi sayesinde var olduğu/varlığını sürdürdüğü anlamına gelecektir ki, bu O'nun “zorunlu” oluşuyla çelişen bir durumdur. Bu noktada İbn

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 402-403.

⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts., c. III, s. 131-132.

⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 298-299.

Sînâ, Zorunlu Varlık'ın, zâtını akletmesi dolayısıyla ilkesi olduğu her şeyi bildiğini vurgulasa da bilginin nesneleriyle ilişkisi noktasında bir ayırım yapmaktadır:

“O, tam/mükemmel varlıkların (*li'l-mevcûdâti't-tâmmе*) somut bireysel varlıklarının (*bi-a'yânihâ*) ilkesiyken, oluş ve bozuluşa tâbi varlıkların ilk olarak türlerinin (*bi-envvâ'ihâ*), bu [tam/mükemmel varlıklar] aracılığıyla da onların cüz'î varlıklarının (*bi-eşhâsihâ*) ilkesidir.”⁸

İktibas edilen metindeki “tam/mükemmel varlıklar” ifadesinin, İbn Sînâ kozmolojisinde ay-üstü âlemi oluşturan ayrıklıklara ve bu ayrıklardan meydana gelen, madde ve nefleriyle birlikte semavî cisimlere işaret ettiği açıktır. Ancak İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın bilgisine konu olmaları açısından tam/mükemmel varlıklar ile oluş ve bozuluşa tâbi varlıklar arasındaki ayırımı daha da belirgin hale getirmeden önce Zorunlu Varlık'ın bilgisiyle ilgili bir ilke daha tespit etmektedir: “Zorunlu Varlık, değişime konu olan [oluş ve bozuluşa tâbi varlıkları], kendi değişimleri içinde değişmiş olarak, zamana bağımlı ve cüz'ileşmiş bir şekilde akledemez.”⁹ İbn Sînâ'ya göre aksi bir durum, yani Zorunlu Varlık'ın zamana bağımlı ve değişime tâbi olan bu cüz'î varlıkları, zamana bağımlılıkları, cüz'îlikleri ve değişkenlikleri içinde bilmesi, O'nun bilgisinin, dolayısıyla da zâtının değişmesine yol açacaktır. Değişime tâbi olan cüz'î varlıkların bu halleriyle Zorunlu Varlık tarafından bilinmesinin, O'nun zaman üstü ve değişimden münezzeh varlığıyla doğurduğu bariz çelişki yanında, İbn Sînâ'ya göre şöyle bir ikileme de karşı karşıyayız: Sözkonusu varlıklar ya soyut mahiyetleri ve bu mahiyetlere ilişkin cüz'ileşmemiş şeyler yoluyla bilinecektir ki, bu, onların, değişkenlikleri içinde bilinmemesine yol açacaktır, ya da madde, maddenin arzuları ve zamanla ilişkili ve cüz'ileşmiş olmaları açısından bilinecektir ki, bu da onların aklî bir bilgiye değil, duyu ya da hayal gücüne konu olmaları sonucunu doğuracaktır. Ne var ki, duyu ve hayal gücüne konu olan varlıklar ancak belirli organlar yoluyla bilinebildiğinden, bunun Zorunlu Varlık hakkında imkânsız olduğu açıktır.¹⁰

Oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î varlıkları soyut ve cüz'ileşmemiş mahiyetleri yoluyla bilmenin onları cüz'î olarak bilme anlamına gelmeyeceği gerçeği ile onları zamana ve maddeye bağımlı cüz'îler olarak bilmenin ancak organlarla gerçekleşen duyuşal veya hayal gücüne dayalı bir idrak olabileceği neticesinde İbn Sînâ, çözümü, Zorunlu Varlık'ın kendi zâtına dair bilgisinin varlık verici özelliğinde bulmaktadır. Buna göre O, kendi zâtını ve zâtının her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden varlığa gelen “ilk varlıklar”ı (*evâile'l-mevcûdât*) ve onlardan varlığa gelenleri bilmektedir: “Zira var olan her şey bir açıdan O'nun sebebiyle zorunlu hale gelmiş

⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

[yani var olmuştur].”¹¹ İbn Sînâ'nın “ilk varlıklar” ifadesiyle, yukarıda “tam/mükemmel varlıklar” şeklinde ifade ettiği, ay-üstü âlemi oluşturan ve oluş ve bozuluşa tâbi olmayan varlıkları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î varlıkların/durumların varlığa gelmesi, ay-üstü âlemdeki ayrık akıllara ve onlardan sudûr eden semavî cisimlerin birbirleriyle olan ilişkilerine bağlıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın ay-üstü âlemdeki ilk ve mükemmel varlıkları bilip de onlardan varlığa gelen cüz'î varlık ve durumları bilmemesi sözkonusu değildir:

“Böylece O, cüz'î varlıkları/durumları (*el-umûru'l-cüz'iyye*) küllî (*küllîyye*) olmaları açısından, yani niteliklere (*sıfât*) sahip olmaları açısından idrak eder. Şayet bu [nitelikler, cüz'ilerde] bireysel olarak belirli hale gelirse, bu, belirli bir zaman veya belirli bir durum açısından meydana gelmiş demektir. Şayet bu durum, nitelikleriyle birlikte dikkate alınırsa onun da [cüz'ilerle] aynı konumda bulunduğu görülecektir. Fakat bu nitelikler, türlerinin tek örneği durumundaki ilkelere dayandığından, onlar bireysel şeylere atfedilmektedir.”¹²

Bu pasaja göre oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î bir varlığın cüz'iliği, onu, türün diğer fertlerinden ve diğer türlerden ayırt eden niteliklere belirli bir zaman ve durumda sahip olmasına bağlıdır. İbn Sînâ, bu niteliklerin her birinin ve onları kuşatan zaman ve durum şartlarının da birer cüz'î olarak ele alınabileceğini ileri sürmekte ve bunların, kendileri de cüz'î olmalarına rağmen türlerinin tek örneği durumundaki ay-üstü âlemi oluşturan ayrık akıllar ve semavî cisimlerden kaynaklandığını belirterek Zorunlu Varlık'ın oluş ve bozuluşa tâbi cüz'ilere dair bilgisinin bu “sebepler” aracılığıyla olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre türlerinin yegâne üyesi olan ay-üstü âlemdeki cüz'î varlıklar Zorunlu Varlık tarafından hem cüz'î varlıkları hem de cüz'î nitelikleriyle birlikte *aklî* olarak bilinebilirken aynı durum türlerin birden fazla cüz'î üyeye sahip olduğu ay-altı âlem için sözkonusu değildir.¹³ İbn Sînâ bu düşüncesini, güneş tutulmasına dair verdiği meşhur örnekle desteklemeye çalışmaktadır: Şayet bir kimse göklerin tüm hareketini bilirse bu, onun her bir tutulma hadisesini ve bunların cüz'î olarak gerçekleşişini ve son erişimi de bildiği anlamına gelecektir. İbn Sînâ'ya göre bu kimsenin bilgisi, benzer pek çok tutulma hadisesi için geçerli olduğundan *küllî* bir bilgi olup herhangi bir duyusal gözleme dayanmayan tam anlamıyla *aklî* bir bilgidir. Ne var ki, İbn Sînâ, tutulmaya dair bu *küllî* bilginin cüz'î tutulmaların fiilî varlığını gösterme noktasında yetersiz olduğunu, bunun ancak o cüz'î tutulmayla ilgili duyusal gözlemlerle mümkün olacağını belirtmektedir.¹⁴

Küllî ve aklî bilgi, cüz'î ve duyusal olanın bilfiil var olup olmadığını, varsa nasıl var olduğunu gösteremiyorsa, İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın cüz'ileri bildiğini nasıl

¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 360.

¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 360.

¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 360-361.

iddia edebilmektedir? İbn Sînâ kendisi açısından asıl meselenin, cüz'î şeylerle dair bilginin bilende değişime yol açıp açmadığı sorusu olduğunu vurgulamaktadır: “Zira bizim buradaki amacımız başkadır: Cüz'î şeyler bilende bir değişiklik meydana getirecek şekilde nasıl bilinip idrak edilir ve onlar bilende herhangi bir değişikliğe yol açmaksızın nasıl bilinip idrak edilir?”¹⁵ Tutulma örneğini takiben İbn Sînâ, bir kim-
senin var olduğu haliyle ya da her zaman var olduğu var sayıldığında tüm tutulma durumlarına dair bilgiye sahip olmasının, onun mutlak ve soyut anlamda tutulmayı bildiği anlamına gelmeyeceğini, bilakis bu kişinin var olan her tutulma olayını bileceğini ve tutulmanın bilfiil var ya da yok olmasının onun bilgisinde herhangi bir değişikliğe yol açmayacağını ileri sürmektedir. Zira zamana bağlı olmayan bu aklî bilgi, tutulma gerçekleşmeden önce de, tutulma gerçekleştiği sırada da ve tutulma sonrasında da doğruyu ifade edecek bir özelliğe sahiptir.¹⁶ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın ne kendisinin ne de yönetiminin zamana bağımlı bir özelliğe sahip olmadığını hatırlatarak O'nun değişen zamana göre yenilenen hüküm ya da bilgisinden söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Tutulma örneğinin de gösterdiği üzere, tüm cüz'î tutulma hadiselerinin sebeplerini ve gökyüzündeki tüm hareketleri kuşatan bir bilginin, zorunlu olarak bu sebeplerin sonuçlarını da içereceğini savunan İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her şeyin ilkesi durumundaki zâtına dair bilgisinin, tüm ayrıntısı (*tafsîl*) ve hiyerarşik düzeniyle (*'alê't-tertib*) kendisinden varlığa gelen *her şeyi* kuşattığını tekrar vurgulamakta ve cüz'îlerin varlığına yol açan ve Zorunlu Varlık'ın onları bilmesine aracılık eden sebeplerin, sadece O'nun bildiği “gaybın anahtarları” (*mefâtihu'l-gayb*) durumunda olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

eş-Şifâ: el-İlâhiyyât’ın ilgili bölümü çerçevesinde İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın cüz'îlere yönelik bilgisi hakkındaki açıklamalarına dair yukarıda ortaya konan tasvirin ardından, bu aşamada, Konevî'nin konuyla ilgili eleştirilerini daha yakından incelemek ve bu vesileyle onun, Tanrı'nın cüz'îlerle ilişkisini nasıl açıkladığına işaret etmek gerekmektedir. Her şeyden önce Konevî, Gazzâlî gibi filozofların/İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisi hakkında ortaya koydukları öğretiyi, onların tekfirini gerektiren bir husus olarak ele almamaktadır ve onun bu tavrında, Râzî tarafından geliştirilen yaklaşımın izleri açıkça görülmektedir. Konevî açısından bu meselenin çözümü için daha köklü bir kabulden hareket etmek gerekmektedir: Tanrı'nın zâtına özgü olan bilgisinin -küllî ya da cüz'î şeklinde bir ayırım yapmaksızın- bilinenlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu akıl yürütme (*nazar*) ve kıyas yöntemleriyle bilebilme imkânsızdır.¹⁸ İbn Sînâ özelinde filozofların Tanrı'nın bilgisiyile ilgili görüşlerini herhangi bir gerekçe göstermeden reddetmeye imkân veren bu ilkenin sağladığı güvenlik şemsiyesi altında hareket eden Konevî, *nazar* ve *kıyas* karşısında bu konuda

¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 361.

¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 361.

¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 362.

¹⁸ Konevî, *Yazışmalar*, s. 74.

bize bilgi sağlayacak tek yöntem olan *zevk* neticesinde Tanrı ile varlıklar arasında iki tür ilişki bulunduğunu belirtmektedir. Birinci ilişki şekli, tertip ve vasıtalar aracılığıyla gerçekleşmekte olup levh-i mahfuzdan başlayıp insan türüne kadar uzanan bir seyir takip etmektedir. İkinci ilişki tarzı ise vasıtasız irtibattır ki, buna göre her varlık ile Tanrı arasında herhangi bir aracının varlığını gerektirmeyen özel bir ilişki/irtibat (*vech-i hâs*) sözkonusudur. Konevî'ye göre bu irtibat, Tanrı'nın zâtı itibarıyla her şeyin zâhir ve bâtını kuşatması ve onlarla birlikte olmasından kaynaklanan bir durumdur ve nebiler, veliler ve muhakkikler dışında insanların çoğu Tanrı ile varlıklar arasında böyle bir vasıtasız ilişki olduğunu bilmemektedirler. Konevî, filozofların bu özel ilişki tarzını anlayamadıklarını ve Tanrı ile varlıklar arasında sebepler ve araçlar dışında bir ilişkinin bulunmadığını ileri sürdüklerini ifade ederek, onların anlayışlarındaki bu kıtlığın, böyle bir şeyin var olmadığı anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Konevî'ye göre filozoflar böyle bir irtibatı bilmeseler de başkaları, yani kendisinin de içinde olduğu “*ehbullah*tan bir grup” bunu bilmekte ve müşâhede etmektedirler ki, keşfi bilgi yanında dinî öğretiler de (*şeriat*) bu ilişkinin varlığını teyit etmektedir.¹⁹

Konevî, sudûr teorisinin gerektirdiği sıkı sebeplik ilişkisinin (determinizm) yerine Tanrı ile varlıklar arasında doğrudan doğruya gerçekleşen özel irtibatı açıklamak üzere, filozofların ileri sürdüğü şekliyle, Tanrı'dan ilk olarak varlığa gelenin O'nun gibi bir akıl değil, bütün varlıkların ortak olduğu “genel/ortak varlık” (*vücûd-ı âmm*) olabileceği ihtimalini ortaya atmaktadır. Ona göre bu sayede Tanrı'nın varlık feyzinin, filozofların ileri sürdüğü üzere, öncelikle ilk akla ve onun vasıtasıyla diğer akıllara ve nihayet insana ulaşmasını ileri sürmek yerine tüm varlıklar herhangi bir başka varlığın aracılığı olmaksızın doğrudan doğruya Tanrı ile irtibatlı hale getirilmektedir. Konevî yine de “aracılar”ın varlığını ve Tanrı ile varlıklar arasındaki ilişkiyi anlamada oynadıkları rolü göz ardı etmekten geri durmaktadır. “Aracılar”ın, mahiyetlerin istidatlarını tamamlayan şartlar olduğunu belirten Konevî, mahiyetlerin iki tür istidatının bulunduğunu, bunlardan birincisinin Yaratıcı'dan kabul edilen ve bilfiil varlığa çıkış öncesindeki istidat, diğerinin ise mahiyetlerin her bir ferdinin gerekleri (*lâzım*) açısından bilfiil var oluşla birlikte varlığa gelen istidat olduğunu ifade etmektedir. Birinci anlamdaki istidatların yaratılmamış, başlangıçta Yaratıcı'dan kabul edilmiş; ikinci tür istidatların ise yaratılmış (*mec'ûl*) olduğunu vurgulayan Konevî'nin, bu iki tür istidat hakkındaki açıklamalarının, *a'yan-ı sâbite* kavramına yüklediği anlam ve işlevle doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.²⁰ Konevî, “mümkün varlıkların Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleri” olarak tanımladığı *a'yan-ı sâbiteyi*, varlığın çeşit-

¹⁹ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 180; a.mlf., *Yazışmalar*, s. 74-75. “*Vech-i has*” ve “*vücûd-ı âmm*” kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 223 vd.; a.mlf., *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2009, s. 203-216.

²⁰ Konevî, *Yazışmalar*, s. 72-73.

li mertebelerde kazandığı görünümünün, dolayısıyla farklılık ve çokluğun ilkesi ve kaynağı olarak değerlendirilmektedir.²¹ Bu bağlamda Konevî'nin mahiyetlerin istidatlarına dair ifadelerini şu şekilde yorumlamak mümkündür: Tanrı'nın varlık feyzi öncelikle mümkün varlıkların kendi bilgisindeki hakikatleri anlamındaki a'yân-ı sâbiteye ulaşmakta, ardından bu mahiyetlerden bilfiil varlık sahnesine çıkanlar ise "aracılar" yoluyla bireysel varlıklarının tüm gereklerine kavuşmaktadırlar. Dolayısıyla "aracılar"ın Tanrı ile varlıklar arasındaki rolü oldukça sınırlı olup Tanrı'nın bilgisinin varlıklarla ilişkisi "genel/ortak varlık" açısından hem küllî hem de ayrıntılı (*tafsîlî*) bir tarzda gerçekleşmektedir.²²

Tanrı'nın bilgisinin varlıklarla ilişkisi noktasında filozofların öğretilerinin kesin bir delile (*burhân*) dayanmadığını vurgulayan Konevî, Tanrı ile yaratıkları arasında var olduğuna *zevk* yoluyla ulaştığı "özel ilişki/irtibat"ın imkânsızlığını gösterecek de herhangi bir delilin bulunmadığını ısrarla savunmaktadır. Filozofların, öğretilerini destekleyecek kesin delillere sahip olmamalarına rağmen bu konuda böylesine kesin bir dille konuşmalarına hayret eden Konevî, bunu daha önce işaret edilen "gâibi şahide kıyas" yöntemini kullanmalarına bağlamaktadır ki, açıkça belirtmese de, insanın cüz'ileri bilmesi için gerekli şartların (zaman-mekân, duyu algısı, duyu organı vs.) Tanrı için de geçerli olduğuna yönelik İbn Sînâcî yaklaşımı hedef aldığı âşikârdır. Tanrı'nın bilgisinin "filî, vahdânî ve zâtî" bir bilgi olduğunu belirten Konevî, O'nda herhangi bir çokluğun bulunmadığını, bilgisinin kendisi dışında başka bir şeyin varlığına bağlı olmadığını ifade ederek Tanrı'nın hakikatinin bilinemeyeceği konusunda ittifak olduğunu, dolayısıyla O'nun zâtı yanında bilgisinin mahiyeti ve bilinenlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunun da bizim için bilgi konusu olamayacağını, insanın kendi nefsinde dair bilgisinden hareketle Tanrı'nın zâtı ve bilgisini anlama girişimlerinin de beyhude bir çabadan ibaret olduğunu söylemektedir.²³

Konevî'nin bu eleştirilerine karşılık Tûsî'nin verdiği cevap, İbn Sînâcî yaklaşımın bir savunusundan ibarettir. Tûsî'ye göre filozofların, Tanrı'nın varlıklara bir tesirinin olmadığını, bilgisinin cüz'ilere ilişmediğini ileri sürdüklerini düşünmek, onların sözlerini anlayamaktan kaynaklanmaktadır. Zira Tanrı'nın her varlığın kaynağı olduğunu düşünen filozofların Tanrı ile âlem arasında böylesine bir ilişkisizliği var saymaları imkânsızdır. Tûsî, filozofların bu konudaki temel hassasiyetlerinin zaman ve mekândan münezzeh olan Tanrı'nın, zamana ve mekâna bağımlı cüz'ilerle ilişkisini, O'nun münezzehliğine herhangi bir zarar vermeksizin açıklamak olduğunu belirtmektedir: O, zamanda ve mekânda olmadığı halde zamanda ve mekânda gerçekleşenleri, kısacası âlemde olan biten her şeyi bilmektedir, çünkü O, âlemdeki her şeyin –cüz'iler de dâhil- var edicisidir. Tûsî'ye göre bu konuda filozoflara yöneltilen eleştirilerin sahipleri, Tanrı'nın bilgisinin insanları gibi zamana ve mekâna bağlı

²¹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 190-202.

²² Konevî, *Yazışmalar*, s. 72-73.

²³ Konevî, *Yazışmalar*, s. 76-77.

olduğunu vehmetmektedirler ve aslında filozofları itham ettikleri “gâibi şâhide kıyas” yöntemini kendileri kullanmaktadırlar.²⁴

Gazzâlî, meşhur otobiyografisi *el-Munkız mine'd-dalâl*'de filozofları, Tanrı'nın varlığı ve âlemlerle ilişkisine dair kabulleri açısından üç grupta değerlendirmektedir: (1) Kâinatı var edip yöneten, kâinata olup bitenleri bilen, kudret sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını inkâr eden *debrî*ler (*debrîyyûn*). (2) Her şeyin gaye ve maksadını bilen, hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını kabul eden, ancak O'nun kâinattaki işleyişe müdahale ettiği fikrini reddederek öte dünya hayatını inkâr eden *tabî*'îler (*tabî'îyyûn*). (3) *Debrî* ve *tabî*'îlerin hatalarını ortaya çıkarıp çürüten *ilâhî*ler (*ilâhiyyûn*).²⁵ Her ne kadar Gazzâlî, *ilâhiyyûn* olarak nitelediği ve Sokrat, Eflatun, Aristoteles ve onun Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman takipçilerini dâhil ettiği bu grubun temel yaklaşımı konusunda açık bir ifadede bulunmasa da ilk iki grupla karşılaştırıldığında *ilâhiyyûn*'un ayırt edici vasfını; yaratan, bilen ve kudret sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını ve O'nunla yaratıkları arasında bir tür ilişkinin bulunduğunu kabul etmeleri şeklinde tespit etmek mümkündür. Gazzâlî, *Tehâfüt*'te, kendisine muhatap olarak konumlandığı bu gruptaki filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiye dair öğretilerini yıkıcı bir eleştiriye tâbi tutmakta ve bu görüşler içinden üçünün, sırasıyla âlemin ezeli olduğu, Tanrı'nın cüz'ileri ancak küllî olarak bildiği ve öte dünya hayatının herhangi bir cismânîlik içermeyip mutlak anlamda ruhânî olacağı yönündeki görüşlerinin dinî öğretilerle taban tabana zıt olduğunu ileri sürmektedir.

Bu çalışmanın konusu, yani Zorunlu Varlık'ın âlemlerle, özel olarak da cüz'î varlıklarla ilişkisi açısından bakıldığında İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu öğretinin, onu *debrî* ya da *tabî*'î olarak nitelemeye uygun olmadığı, hatta Zorunlu Varlık ile âlem arasındaki ilişkiye dair yaptığı güçlü vurguyla, *ilâhî* filozoflar içinde bile uç bir noktayı temsil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Aristoteles'in (ö. 322 M.Ö.) varlık değil hareket veren Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'sinin aksine İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tüm âlemin yaratıcısı olduğunu ve O'nun bilgisinin var olan her şeyi kuşattığını ısrarla savunmaktadır.²⁶ İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık ile âlem arasındaki ilişki çerçevesinde; peygamberlik, vahiy, mucize, keramet, rüya, ilham, nazar, âhiret hayatının mevcudiyeti gibi konuları kendi felsefî öğretileriyle uyumlu bir şekilde açıklamak için harcadığı göz ardı edilemez çaba²⁷ da onun

²⁴ Konevî, *Yazışmalar*, s. 128-129.

²⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Salibâ, Kâmil Ayâd, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts., s. 96-99.

²⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 167 vd.

²⁷ İbn Sînâ'nın başta kelâm olmak üzere İslâm medeniyetindeki farklı entelektüel geleneklerin problemlerini kendi felsefî sisteminin bir parçası haline getirişi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafizigi”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, ed.-çev. M. Cüneyt Kaya, Genişletilmiş 2. bsk., İstanbul: Klasik, 2010, s. 31-45.

bu iki varlık alanı arasında sürekli bir ilişkiyi öngördüğünün en açık delili olarak değerlendirilmelidir. İbn Rüşd'ün (ö. 1198) şu ifadeleri, İbn Sînâ'nın yaklaşımını kapsayacak bir genelliktir:

“Bütün bunlara rağmen, görüyoruz ki, Ebû Hâmid [el-Gazzâlî], Meşşâî filozoflara, onların şânı yüce Allah'ın cüz'ileri hiçbir şekilde bilmediği yönünde bir görüş nispet ederek haklarında yanılığa düşmüştür. Bilakis onlar yüce Allah'ın cüz'ileri bizim bilgimize benzemeyen bir bilgiyle bildiğini düşünmektedirler. Zira bizim cüz'lere dair bilgimiz, bilinen şeylerin sebeplisi (*ma'lûl*) durumundadır ve bilinenin sonradan varlığa gelişiyle var olmakta, değişmesiyle değişmektedir. Hâlbuki şânı yüce Allah'ın varlığa (*vücûd*) dair bilgisi bunun mukabilindedir, çünkü O'nun bilgisi, var olan (*mevcûd*) anlamındaki bilinenin sebebidir. (...) Nasıl olur da Meşşâîlerin şânı yüce Allah'ın ezeli bilgisiyle cüz'ileri bilmediği görüşünde olduğunu vehmetmektedir? Hâlbuki onlar, sâdık rüyanın, gelecekte meydana gelecek cüz'î hâdiselere dair uyarılar içerdiği ve bu uyarıcı bilginin, uyku anında her şeyin yöneticisi ve hâkimi olan Ezeli Bilgi'nin etkisiyle insanda oluştuğu görüşündedirler. (...)”²⁸

İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın her şeyi varlığa getiren sebep olarak ister küllî olsun isterse cüz'î olsun bütün var olanları bildiği iddiasını, özellikle de “cüz'ileri küllî olarak bilme”nin mahiyetini açıklamada başarısız olduğu, yaklaşımının birtakım tutarsızlıklar ve pek çok kapalı nokta içerdiği ileri sürülebilirse de benzeri iddiaların, Konevî'nin herhangi bir nazârî temellendirme/delillendirme ihtiyacı duymaksızın ortaya koyduğu “genel/ortak varlık” ve “özel ilişki/irtibat” kavramları için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat öyle görünüyor ki, Konevî'nin düşünce dünyasına nüfuz eden “Doğruluğundan emin olduğumuz pek çok şey hakkında kesin bir kanıt bulmamız mümkün değildir” ilkesi, İbn Sînâ ile aralarında sürdürülebilir bir diyalogun inşasında en büyük engel olarak durmaktadır.

²⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne'l-hikme veş-şerî'a mine'l-ittisal*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1997, s. 102-104.

Kaynakça

- Acar, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 13 (2005), s. 1-24.
- _____, "Allah'ın Cüz'leri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 20 (2006), s. 99-118.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- _____, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009.
- Gazzâlî, *el-Munkız min'e'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ, Kâmil Ayâd, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafiziği", *İbn Sînâ'nın Mirası*, ed.-çev. M. Cüneyt Kaya, Genişletilmiş 2. bsk., İstanbul: Klasik, 2010, s. 31-45.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Sa'îd Zâyid, Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsrev, 1363.
- _____, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisal*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1997.
- Konevî, Sadreddin, *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- _____, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Terkan, Fehrullah, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu-Bildiriler*, İstanbul: İBB Kültür Aş, 2008, c. I, s. 345-356.