

PAPER DETAILS

TITLE: Yaratan Bilmezse Kim Bilir? Ibn Sînâ'ya Göre Allah'in Cüz'îleri Bilmesi

AUTHORS: Rahim ACAR

PAGES: 1-23

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2279213>

Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi

Rahim Acar*

Who Else Knows the Particulars, If Not the Creator? Avicenna on God's Knowledge of Particulars

The popular interpretation of Avicenna's position concerning God's knowledge of particulars is that in his opinion God does not know the particulars. Despite Avicenna's apparent emphasis that God knows everything, he did not sound credible to many interpreters. Avicenna's position on the divine knowledge of particulars must be considered in the light of his conception of divine knowledge and its role in the existence of things, as, for Avicenna, divine knowledge of other things is ultimately the sole condition of their existence. Accordingly, Avicenna's explanation of 'how God knows the particulars' provides a successful account of the divine knowledge of particular things and events, if one takes into account Avicenna's explanation of 'how God knows particulars' together with the role he assigns to divine knowledge in the existence of the things.

Key words: Avicenna, Knowledge of Particulars, Divine Knowledge, Creative Knowledge.

İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri bilmesi konusundaki görüşü hususunda ilim adamları birbiriyle çelişen yorumlara sahiptir. İbn Sînâ Allah'ın cüz'îleri bildiğini vurgulamışsa da, okuyucularının ve yorumcularının pek çoğunun bunu inandırıcı bulmamış olması dikkat çekicidir. Bu konuda İbn Sînâ'ya inanmakta güçlük çeken bazı yorumcuları doğrudan ya da dolaylı olarak, İbn Sînâ'nın görünüşte böyle söylese de, gerçekte bunu kastetmiş olamayacağını belirtmektedirler. Bazan İbn Sînâ'nın Allah her şeyi bilir türünden ifadeleri görmezden gelinmekte, bazan da bu ifadeleri sarfederken aslında kendi gerçek görüşlerini gizlemeye çalıştığı iddia edilmektedir. Kısaca, Allah'ın cüz'îleri, özellikle oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'îleri bilmediği iddiası, İbn Sînâ'nın görüşünün yaygın olarak kabul gören yorumudur. Bu yorum, sadece Ortaçağ

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul.

müslüman kelâmcılar arasında değil, hem Ortaçağ hem de modern dönemdeki Batılı filozoflar ve felsefe tarihçileri arasında da yaygın olan yorumdur.¹

Ancak İbn Sînâ'nın, âlemin ve içindeki varlıkların varlığı ile ilgili olarak ilâhî bilgiye yüklediği rol dikkate alındığında, söz konusu rağbet gören yorumun savunulması zor görünmektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ, "Allah her şeyi bilir" derken tümüyle samimi olmalıdır ve Allah'ın her bir şeyi veya hadiseyi bildiğini kastetmiş olması gerekir. İbn Sînâ'nın cüz'ilere dair ilâhî bilgi hakkındaki görüşü, onun ilâhî bilgi tasavvuru ve eşyanın var olmasında bu bilgiye verdiği rol dikkate alınarak incelenmelidir. Zira İbn Sînâ'ya göre Allah'ın eşyaya dair bilgisi eşyanın var olmasının yegâne şartıdır.² Var olan her şey, Allah onu var bildiği için, Allah'ın onu var bildiği tarzda ve şartlarda vardır. Aksi halde hiçbir şey var olmazdı. Burada "her şey" kavramı sadece türlerinin yegâne üyesi olan varlıkları değil aynı zamanda, oluş ve bozuluşa tâbi varlıkları da içermektedir. Tek tek var olan her bir şey, var olmak için Allah tarafından öyle bilinmiş olmak zorundadır.

¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin bu konuya dair klasik tartışması *Tehâfût*'tedir. Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfûtü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik, 2005). Konuyla ilgili Ortaçağ İslâm dünyasındaki tartışmalara örnek olarak bk. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1990), II, 498-501; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, ed. A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), s. 223-32. Aynı eserin İngilizce çevirisi: *The Summa Philosophiae of al-Shahrastâni*, çev. A. Guillaume (London: Oxford University, 1934), s. 80-82; Takyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1981), IX, 105-6; X, 184, 191-92, nakleden Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995), s. 109, 111. Ortaçağ hristiyan filozofları ve teologları arasında da İbn Sînâ'nın görüşüne dair hâkim olan yorum, onun Allah'ın cüz'ileri bilmediği kanaatinde olduğuydu. Meselâ bk. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices, and Glossaries*, ed. Thomas Gilby (New York: McGraw-Hill, 1964-1980), Ia q.14, a.11, a.13; *Summa Contra Gentiles, Book One: God*, çev. A. C. Pegis (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1975), bl. 63-67. Aquinas, İbn Sînâ'yı her zaman açıkça zikretmez. Fakat kullandığı örnekler ve tartıştığı muayyen konular, bilim adamlarını Thomas Aquinas'ın eleştirisinin hedefinin İbn Sînâ olduğunu düşünmeye sevketmiştir. Modern zamanlarda İbn Sînâ'nın görüşünün bu şekilde yorumlanması için bk. Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne* (Paris: J. Vrin, 1951), s. 71-85; Beatrice H. Zedler, "St. Thomas, Interpreter of Avicenna", *The Modern Schoolman*, 33 (1995), s. 1-18; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), s. 149-65; Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", s. 107-12; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), s. 329-41.

² Bu makaledeki temel tez, İlhan Kutluer tarafından daha önce savunulmuştur. Kutluer, ilâhî bilginin yaratıcı oluşuna dayanarak, İbn Sînâ'nın Allah'ın oluş ve bozuluşa tâbi şeyler de dahil olmak üzere her şeyi bildiği görüşünde olduğunu iddia eder. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 150-64. Her ne kadar bu makalede savunulan görüş, Kutluer tarafından da ileri sürülmüşse de, burada dikkat çekilen hususlarla Kutluer'in kitabının bütünlüğü içinde konuyu ele alış birbiriinden farklıdır.

Dahası, İbn Sînâ'nın ilâhî bilgi tasavvuru ve eşyanın var olmasında bu bilgiye verdiği rol dikkate alınır, onun "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine" dair izahı da cüz'î varlıklar ve hadiselerin ilâhî bilgide nasıl ihtiva edildiğini başarılı şekilde açıklar. Yaygın olan yoruma göre, İbn Sînâ Allah'ın cüz'leri bilmediği kanaatindedir. Bu görüşü temellendirmek için dayanılan zemin ise, İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine" dair izahının ilâhî bilginin cüz'leri nasıl ihtiva ettiğini göstermekte başarılı olmadığı iddiasıdır.³ Bu yoruma katılanlar, İbn Sînâ'nın aklî bilginin mahiyeti konusundaki görüşünü dikkate alarak şu iki iddiada bulunurlar: 1. Cüz'iler bilgi konusu değildir, zira bunlar kategorik olarak aklî bilgiye uygun olmayıp algılamaya uygundurlar. Bu durumda cüz'leri, aklî bilgi anlamında, ne Allah bilir ne de insanlar bilir. Allah'ın bilgi nesneleriyle mekânsal ve zamansal ilişkisinin olamayacağı dikkate alınarak ortaya koyulan diğer iddia da şöyledir: 2. Allah oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'leri bilemez. Bu ikinci iddiaya göre, her ne kadar İbn Sînâ'nın aklî bilgi ile ilgili miyârı (kriteri) oluş ve bozuluşa tâbi olmayan cüz'lerin ve onlara doğrudan doğruya atfedilebilen hadiselerin aklen bilinmesine müsaade etse de, oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'leri aklî bilginin dışında bırakır. Buna göre, İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiği"ne dair açıklaması yine onun "ilâhî bilginin bilgi nesneleriyle ilişkisi" konusundaki görüşüyle, yani ilâhî bilginin âlemin var olmasında oynadığı rol ile birlikte göz önüne alınırsa "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiği" hususundaki izahı kesinlikle başarılıdır. Fakat eğer insan zihni ile onun bilgisine konu olan nesne arasındaki ilişkiyi miyâr sayarak, "Allah'ın cüz'leri nasıl bildiğine" dair izahı söz konusu miyâra göre değerlendirirsek, bu durumda İbn Sînâ'dan başarılı bir açıklama beklemek boşunadır.

Eşyanın Varlığı İlâhî Bilgiye Bağlıdır

Allah ve âlem arasında İbn Sînâ'nın tasavvur ettiği ilişki, her şeyin Allah tarafından bilinmesini gerektirir. İbn Sînâ'nın eserlerinde, eşyanın varlığının Allah'ın onları bilmesinin bir sonucu olduğunun belirtildiği pek çok pasaj bulmak mümkündür.⁴ İbn Sînâ eşyanın Allah'tan sudûrunun altını çizer ve bu-

³ Gazzâlî'nin ve Michael Marmura'nın İbn Sînâ'nın görüşünü nasıl yorumladıklarının bir tartışması için bk. Rahim Acar, "Reconsidering Ibn Sina's Position on God's Knowledge of Particulars," *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis (Leiden & Boston: E. J. Brill, 2004), s. 142-56.

⁴ Bu yazıda yeri geldikçe tartışılacak metinlere ek olarak bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. A. Be-devî (Kahire, 1973), s. 116-23, 152-56.

nun cansız ya da tabii varlıkların fiillerine benzetilmemesi gerektiğini belirterek ilâhî bilginin nesnelerin var olmasındaki rolünü vurgular. Yaratıcı ilâhî fiili tabii fiillerden farklı kılan şey ilâhî bilgidir. İbn Sînâ şöyle der:

Her şeyin O'ndan var olması, tabii tarzda [da] değildir ki, böylece her şeyin O'ndan var olması, O'nun bilmesi ve rızâsı dışında olsun. Nasıl böyle olabilir? Zira O kendi zâtını bilen sırf akıldır. Dolayısıyla O'nun, her şeyin zorunlu olarak O'na lâzım olduğunu bilmesi gerekir; çünkü o kendi zâtını sırf akıl olarak ve ilk kaynak (mebde) olarak bilir. Ve O her şeyi kendi zâtından, kendisinin onların kaynağı olmasına uygun olarak bilir ve kendi zâtında onların var olmasını engelleyecek veya onların sudûruna aykırı bir şey olmadığını bilir.⁵

İbn Sînâ'nın ilâhî inâyeti tanımlaması, ilâhî bilginin eşyanın nedeni olduğunu belirttiği başka bir pasajdır. İbn Sînâ ilâhî inâyeti, "yaratıklara ilâhî bilgiye dayanarak varlık vermek" olarak tanımlar. Eşyaya dair ilâhî bilginin, sadece onların birden çok bireye uygulanabilen türleriyle sınırlı olmadığını, fakat nesneler arasındaki tertibi de kapsadığını ifade eder. İbn Sînâ'nın ifadesi, onun sadece zihinde bulunan küllî kavramları değil, var olan şeyleri de kastettiğini açıkça gösterir. Şöyle yazar, İbn Sînâ:

İşaret: İnâyet, ilk'in bilgisinin [yani Allah'ın bilgisinin] her şeyi kuşatmasıdır. Her şeyin bu bilgiye göre olması zorunludur. Böylece her şey en iyi nizamda olacaktır, zira bu nizam O'ndan dolayı ve O'nun her şeyi kuşatmasından dolayı zorunludur. Böylece var olan bilinene en iyi nizam çerçevesinde uygun olur. Fakat bu ilk'te, Hak'ta bir kastın ve talebin olmasını gerektirmez. Her şeyin varlığının tertibine dair ilk'in uygun hali bilmesi, her şeyde iyiliğin taşınmasının kaynağıdır.⁶

Bu mevzuya dair İbn Sînâ'nın eserlerindeki tartışmalardan sadece iki örnek olan yukarıdaki pasajlar, İbn Sînâ açısından Allah'ın eşyayı bilmesinin tâli bir konu olmadığını gösterir. İlâhî bilgi eşyanın Allah'la nihaî ilişkisinin, yani yaratmanın dayandığı zemindir. Varlığa gelen her şey, Allah tarafından bilinmiş olmak zorundadır; zira ilâhî bilgi nesnelerin var oluşunun kaynağıdır. Allah âlemin yegâne yaratıcısı olduğuna göre, eşyanın var olmasını sağlayacak başka bir neden yoktur ve ilâhî bilgi eşyanın kaynağı olduğu için, her şey ilâhî bilgide ihtiva edilmiş olmak zorundadır.

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât I-II*, nşr. G. Anawati vd. (Kahire: Imprimeries Gouvernementales, 1960), IX, 4, s. 402. Krş. Beatrice Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the *De Potentia Dei*", *Traditio*, 6 (1948), s. 121-22.

⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. J. Forget (Leiden: E. J. Brill, 1892), s. 185.

İbn Sînâ'ya göre ilâhî bilgi eşyayı yapan, meydana getirendir, eşyadan elde edilmiş değildir. Bu nokta oldukça dikkat isteyen, çoğu zaman gözden kaçırılan bir noktadır. Allah'ın yaratıklara dair bilgisiyse yaratıkların var oluşu arasındaki ilişkiyi nasıl tasavvur ettiğini izah ederken, İbn Sînâ iki tür bilgi modelinden bahseder. Bu iki model bilen özne ile bilinen nesne arasındaki iki farklı ilişkiye dayanmaktadır. Ya bilgi, hâlihazırda var olan bilgi nesnesinden elde edilmektedir ya da bilen özne önce bilgiye sahiptir ve sonra bu bilgisini gerçek kılar, dış dünyada bu bilgisini gerçeğe dönüştürür. İkinci modeli izah ederken, İbn Sînâ bir mimar ve onun yaptığı bina örneğini verir. Önce mimarın zihninde bir bina planı vardır. Sonra mimar zihnindeki plana uygun olarak bir bina yapar. Dışarıda meydana gelmiş olan bina, mimarın zihnindeki bina planına uyar. Mimar binayı yaptıktan sonra, dışarıda var olan binanın sûreti onun zihninde canlanmış değildir. İbn Sînâ der ki:

İşte her şeyin, ilk akla, zorunlu varlığa nisbeti böyledir, zira O kendisini ve kendisinin zorunlu kıldığı şeyi bilir. Ve çünkü O zâtından her şeydeki iyiliği bilir. Dolayısıyla var olan şeylerin sûretleri (formları), Onun bildiği tertibe uygun olarak, onun kendindeki aklî sûreti takip eder.⁷

Birinci modele göre, bilgi nesnesi bilen öznenen bağımsız olarak vardır. Bilgi, bilinen nesneden kazanılır ve o bilginin doğruluğu bilinen nesneye bağlıdır. İkinci modele göre, bilinen nesnenin var olması bilen öznenin o nesneye dair bilgisine dayanır. Bilgi bilinen nesnenin var olmasının nedenidir. Bilen özne ile bilinen nesne arasında böyle bir ilişkinin geçerli olduğu durumlarda, bilgi bilinen nesneye uymaz, fakat bilinen nesne kendi var oluşunda bilen öznenin o nesneye dair bilgisine uyar. İşte ilâhî bilgiyle Allah'ın bildiği eşya arasındaki ilişki bu ikinci modele uymaktadır. İlâhî bilgi nesnelerden alınmış, kazanılmış değildir, ancak nesneler ilâhî bilgiye göre var olurlar. Bilen özne ile bilinen nesne arasında böyle özel bir ilişki, ilâhî bilginin mahiyetini izah eder ve ilâhî bilginin eşyanın var olmasının nedeni olduğunu teyit eder. Var olan her şey var olmak için Allah tarafından bilinmiş olmak zorundadır.

Buraya kadar erişilen sonuç hem daha açık hale getirilmeli hem de keskinleştirilmelidir. Zira şu âna kadar iddia ettiğim şeyi, eğer tamamı değilse bile, pek çok İbn Sînâ okuyucusu ve yorumcusu kabul edebilir. Denilebilir ki, İbn

⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 7, s. 363. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 181. Krş. David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas* (Indiana: Notre Dame, 1986), s. 72-75, 86-90; Nicolas L. Rofougaran, *Avicenna and Aquinas on Individuation* (doktora tezi, Harvard University, 2000), s. 119-220; Rudi A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden & New York: E. J. Brill, 1995), s. 102-8.

Sînâ'ya göre Allah diğer şeyleri tabii ki genel olarak bilir. İlâhî bilgi, elbette ki Allah'ın zâtına dair bilgisiyle sınırlı değildir. İhtilaf konusu olan şey, ilâhî bilginin her bir şeyi tek tek ihtiva edip etmediği veya onun bazı eserlerle sınırlı olup olmadığıdır. İlâhî bilginin cüz'îleri cüz'îlikleri içinde ihtiva edip etmediği ve ilâhî bilginin oluş ve bozuluşa tâbi olmayan, zaman-mekân şartlarından bağımsız olan şeylerle sınırlı olup olmadığı sorusu bu noktada akla gelebilir.

İbn Sînâ bu tür sorulara hazırlıklı görünüyor. Allah'ın bilgisinin istisnasız her şeyi kapsadığını vurgulama ihtiyacı hisseden İbn Sînâ Allah'ın “kendisinin her şeyin ilkesi” olduğu şeklindeki bilgisinin, bizzat eşyayın bilgisini içerdiğini, sadece onların ilkesi olma ilişkisinin bilgisinden ibaret olmadığını belirtir. *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kısmında, İbn Sînâ şunu ifade eder:

O her şeyin kaynağı (mebde) olduğu için, kaynağı olduğu şeyleri kendi zâtından bilir. Ve O, tam mevcutların (li'l-mevcûdâtî-t- tâmmeti) müşahhas varlığının [doğrudan doğruya] kaynağıdır; oluş ve bozuluşa tâbi mevcutların önce türlerinin ve dolayısıyla da birey olarak varlıklarının kaynağıdır.⁸

Burada İbn Sînâ'nın ifadesi açıkça göstermektedir ki, Allah'ın diğer varlıklara dair bilgisi, “Allah'ın kendisini varlıkların ilkesi veya kaynağı olarak bilmesiyle” sınırlı değildir. Allah, kaynaklık ettiği şeyleri bildiğine ve oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeylerin müşahhas bireyler olarak var olmalarının kaynağı olduğuna göre, Allah'ın onları bildiği rahatlıkla söylenebilir. Oluş ve bozuluşa tâbi mevcutlara gelince, İbn Sînâ Allah'ın onları da bildiğini belirtir. Ancak İbn Sînâ'nın “Allah onların önce türlerinin kaynağıdır, sonra da türleri aracılığıyla onların kaynağıdır” şeklindeki hükmü kapalı bir hükümdür. Yine de bu hüküm, İbn Sînâ'nın oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'î varlıkları da ilâhî bilginin sahası içine katmak istediğini kesinlikle gösterir. İbn Sînâ'nın Allah'tan sudûr eden iki tür silsile olduğunu belirtmesi bu kapalılığı giderir. Ona göre, Allah'tan sudûr eden şakulî ve ufkî ya da dikey ve yatay iki varlık silsilesi vardır:

İşaret: Bildiğin üzere, zorunlu varlığın kendini kendisiyle (zâtehu bi- zâtihi) bilmesi zorunludur. Onun diğer varlıkları onların nedeni olması bakımından bilmesi zorunludur. Onun diğer varlıkları bilmesi onların, ondan gelen şakulî (tûlan) ve ufkî (ardan) bir silsile tertibinde zorunlulukları bakımındandır.⁹

Bu metinde, eğer şakulî (dikey) tertipteki silsile, ilk akılla başlayıp oluş ve bozuluş âlemine kadar gelen sudûr hiyerarşisine tekabül ediyorsa ufkî

⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 359. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 7, s. 364; İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 181.

⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 181.

(yatay) tertipteki silsile oluş ve bozuluş âlemindeki eşyayı gösterir. Bu hü-kümler ışığında, şurası açıktır ki, İbn Sînâ oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'î varlıkları da ilâhî bilginin kapsamına dahil etmek istemektedir.¹⁰

Oluş ve bozuluşa tâbi olan şeyler de dahil olmak üzere, eşyanın var olma-sında ilâhî bilginin oynadığı rol dikkate alındığında, meselâ bir kimse, İbn Sînâ'ya göre, "Allah oluş ve bozuluşa tâbi cüz'ileri bilmez veya bilemez" gibi bir iddia da bulunursa, bunun tazammun edeceği şey şudur: Ya oluş ve bozu-luşa tâbi cüz'î şeyler hiç var olmamıştır ya da oluş ve bozuluşa tâbi cüz'iler ilâhî bilgi nedeniyle değil de, onlara varlık veren başka bir nedenden dolayı vardır-lar. Buradaki "başka neden", elbette ki Allah'tan bağımsız bir şey olmalıdır. Bu ihtimallerden hiçbirinin İbn Sînâ'ya izâfe edilemeyeceği hususu açıktır.

Her ne kadar, cüz'ilerin Allah'ın dışında ve ondan bağımsız bir şey tara-fından yaratıldığı fikrinin İbn Sînâ'ya izâfe edilemeyeceği açık olsa da, İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisinin cüz'ileri de içereceği görüşünü savunmaya hakkı olmadığı şeklinde bir itiraz yükseltilebilir. Bu itirazı iki soru halinde daha be-lirgin hale getirebiliriz. Birincisi, Allah'ın her bir şeyi bildiği iddiası İbn Sî-nâ'nın eşyanın var olmasında ilâhî bilgiye yüklediği işlevle gerçekten uyum-lu mudur? İbn Sînâ'nın kozmogoni teorisi göz önüne alındığı zaman, ilâhî bil-ginin eşyanın var olmasındaki etkinliği sınırlı, her şeyi kuşatmaz gibi görünmektedir. İkincisi, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiği sorusuna verdiği cevap, onun tek tek her bir şeyi kastederek, Allah her şeyi bilir, de-mesiyle tutarlı mıdır?

Birinci sorunun cevabı, İbn Sînâ'nın nedensellik tartışmalarında bulunabi-lir. İbn Sînâ hakiki nedenlerle -ki bunlar zâtî nedenler olarak adlandırılır- ha-zırlayıcı veya uzak nedenler arasında bir ayırım yapar. İbn Sînâ'ya göre arazî veya hazırlayıcı nedenlerden farklı olarak, Allah hakiki nedendir. Arazî ya da hazırlayıcı nedenler, eserlerinin var olmasını temin etmezler, daha ziyade eserlerinin var olması veya meydana gelmesi için gereken şartları hazırlarlar.

¹⁰ Michael Marmura, "şakulî silsilenin" cins ve tür gibi kalıcı şeylere, "ufkî silsilenin" ise oluş ve bozuluş âlemindeki şeylere işaret ettiği kanaatindedir. "En başta, kalıcı bilgi nesnelerinin, cinslerin ve türlerin çokluğu, sonra da zamansal süreçte var olanların çokluğu söz konusudur. [İbn Sînâ] birinciye, şakulî silsile olarak ve ikinciye de ufkî silsile olarak atıfta bulunur." Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particu-lars", *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), s. 302. Cinsler ve türler de "şakulî silsilenin" içine dahil edilebilir. Ancak burada kastedilen "kalıcı nesneler" öncelikle akıllar ve nefisler gibi semavî varlıklar gösteriyor olmalıdır, çünkü fiilen sudûr eden şeyler bunlardır. Kendi başına hiçbir cins veya tür yoktur.

İbn Sînâ'ya göre hakiki nedenler daima eserleriyle birlikte vardır ve onları zorunlu hale getirir.¹¹ Bu birliktelik ve zorunlu hale getirme ilişkisi, nedenler ve eserler arasındaki aslî ilişkilerdendir. Aslında, İbn Sînâ'nın âlemin bir bütün olarak zamansal bir başlangıca sahip olabileceğini reddetmesi de bu nedendir. Allah âlemin hakiki ya da zâtî nedeni olduğu ve kendi başına âlemin var olmasının yeter nedeni olduğu için, âlem yokluktan sonra var olmaya başlamış olamaz. Varlıkların bulundukları varlık sahasına göre onların zâtî nedenleri de değişmektedir. Meselâ şakulî varlık tertibinin üyeleri için zâtî ya da hakiki nedenler, kendilerinden Allah'a doğru dikey olarak giden varlıklar zincirinin üyelerinden ibarettir. Oluş ve bozuluş âlemindeki mevcutlar için zâtî nedenler Allah'tan başlayarak sudûr silsilesindeki onuncu veya faal akla kadar dikey varlık zincirinin üyeleri ve kendisi oluş ve bozuluş âlemine ait olmakla birlikte, herhangi bir eserin veya hadisenin doğrudan doğruya nedeni olan şey ya da şeylerdir. Her hâlükârda nihaî olarak Allah her şeyin, yani hem ay üstü âleme ait olan ve onuncu akılda son bulan dikey varlık silsilesindeki varlıkların hem de onuncu aklın idaresindeki ay altı âlemdeki şeylerin hakiki nedenidir.

Eşyanın var olmasını açıklarken, İbn Sînâ var olanların ya kendi başına ya da bir neden veya nedenler sayesinde zorunlu olduğunu iddia eder. Fâil nedenin nedensel faaliyetine atıfta bulunmaksızın, nedeni olan bir varlığın var olması izah edilemez. Fâil nedenin nedensel faaliyeti olmaksızın, eser var olamaz, ancak var olması mümkündür. Dahası eser nedenine her zaman muhtaçtır.¹² Nedenler ve eserleri arasındaki ilişki, oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeyler ve oluş ve bozuluşa tâbi olan şeyler için farklı farklıdır. Oluş ve bozuluşa tâbi olmayan şeyler madde ve değişimin vasıtalığı olmaksızın vardır; onlar Allah'tan sudûr eden şakulî tertipte kendilerinden önce gelen varlıklardan başka bir nedene ihtiyaç duymazlar. Oluş ve bozuluşa tâbi şeyler ise sadece sudûrun şakulî tertibindeki fâil nedenlerin varlığına bağlı değil, aynı zamanda arazî, hazırlayıcı ve oluş ve bozuluş âlemindeki doğrudan nedenlerine de bağlıdır. Bu arazî veya hazırlayıcı nedenlerden biri harekettir, zira hareket oluş ve bozuluş âlemindeki düzenin müşterek veya koruyucu nedenidir. Hareket aracılığıyla, oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'î şeylerin uzak ya da hazırlayıcı nedenleri meydana gelir ve ortadan kaybolur.

¹¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VI, 2, s. 265.

¹² İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VI, 1, s. 261-62.

Oluş ve bozuluş âlemindeki herhangi bir şey için pek çok uzak ya da hazırlayıcı neden bulunabilir. Ancak fiilen cüz'î bir nesneyi ya da hadiseyi meydana getiren şeyler, onun zâtî nedenleridir. Bu nedenler o nesne veya hadiseyle birlikte olmak zorundadır.¹³ Oluş ve bozuluş âleminden seçeceğimiz herhangi bir varlık veya hadiseyi zorunlu kılan, yani var eden nedenler onun hazırlayıcı ve zâtî nedenlerinin toplamıdır. Meselâ bir yapı ustasının bir bina yaptığını farzedelim. Usta binayı oluşturan malzemenin bina duvarları halinde örülme hareketinin doğrudan doğruya, yani zâtî nedenidir. Faal akıl da binaya formunu ya da sûretini veren zâtî nedendir. Ustanın bu binanın malzemelerini hareket ettirmeden önceki hareketleri, hatta ustanın varlığı bile, binanın var olmasının hazırlayıcı nedenleri arasındadır. Kısaca, her hadisenin veya meydana gelen her şeyin hakiki nedenleri o şeyle birlikte vardır.¹⁴ Şeylerin hakiki ya da zâtî nedenleri, onların oluş ve bozuluş âlemindeki doğrudan nedenlerinin yanı sıra faal akılların sonuncusundan başlayarak bütün semavî varlıkları içine alır ve nihayet ilâhî bilgide son bulur.

Şimdi, meydana gelen şeyler veya hadiseler cüz'iler olduğuna ve Allah da onların zâtî nedenlerinden olduğuna göre, Allah'ın bilgisi genel niteliklerle sınırlı olmadığı gibi dolaylı bir bilgi de olamaz. Eğer zâtî ya da hakiki nedenler eserleriyle birlikte var iseler ve onları zorunlu hale getiriyorlarsa, var olan her şey kendi zâtî nedenleriyle zorunlu kılmış olmak zorundadır. Şayet Allah her şeyin zâtî nedeniyse o takdirde her şeyi zorunlu kılan, yani var kılan Allah'tır. İbn Sînâ'ya göre, nasıl ki bina örneğinde faal akıl, maddî âlemdeki doğrudan nedenlerin yanı sıra -ki bunlar, ustanın hareketlerini ve yapı malzemelerini içerir- o binanın zâtî nedenleri arasındadır, Allah da benzer şekilde, faal akıl da dahil olmak üzere her şeyin zâtî nedenidir. Nedensel zincire göre, nihaî olarak, faal aklı faal akıl yapan Allah'tır. Allah, faal aklın zâtî nedeni olarak, onu varlıkta tutar ve onun nedensel faaliyetini yapmasını temin eder.¹⁵ O halde Allah "her şeyi" zorunlu kılan nihaî nedendir. Buradaki "her şey" tabiri, oluş ve bozuluş âlemindeki şeyleri de içerir. Dolayısıyla onun var olan şeylere dair bilgisi genel veya dolaylı olamaz.

¹³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VI, 2, s. 265-66.

¹⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VI, 2, s. 265.

¹⁵ Zâtî nedenlerin mahiyetiyle ilgili olarak bk. William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton & London: Princeton University Press, 1975), s. 18-25.

Allah'ın Eşyayı Bilme Keyfiyeti

İkinci soruya, yani İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'îleri nasıl bildiğine dair iza-
hının, onun, Allah tek tek her şeyi bilir, önermesine sahip çıkmasıyla bağda-
şıp bağdaşmadığı, sorusuna geçmeden önce, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'î-
leri nasıl veya hangi şartlar altında bildiğine dair mütalaalarına yakından
bakmamız gerekiyor. Aslında İbn Sînâ'nın nedensel izahı, Allah'ın nasıl bil-
diği sorusuna bir anlamda cevaptır. Ancak, nasıl sorusunun cevabı olmak için
çok fazla genel bir açıklamadır bu. Allah'ın cüz'îleri nasıl bildiğine dair İbn
Sînâ daha ayrıntılı mütalaalar sunar. *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kısmında, oluş
ve bozuluşa tâbi şeyler de dahil olmak üzere Allah'ın her şeyi bildiğini belirt-
tikten sonra, Allah'ın hangi anlamda oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'îleri bi-
lemeyeceğini ve hangi anlamda oluş ve bozuluşa tâbi olan şeyler de dahil ol-
mak üzere her şeyi bildiğini mütalaa eder. Burada işaret edilen iki anlam as-
lında yukarıda belirtilmiş olan iki farklı modele dayanmaktadır. Bu iki model,
bilgi nesnesi ve bilen özne arasındaki ilişkiyi zıt tarzlarda kurarlar. Allah'ın
hangi anlamda eşyayı bildiğini anlatırken, İbn Sînâ, ilâhî bilgiye önceliğin ve-
rildiği ve eşyanın varlığının ona bağlandığı bir paradigma kullanır. Allah'ın
eşyayı “bilememesi”ni gerektiren paradigma ise önceliği bilgi nesnelere verir
ve ilâhî bilgiyi ona dayanarak değerlendirmeye çalışır.

İbn Sînâ öncelikle şunu belirtir: Eğer zaman-mekân şartları içinde var ol-
duğu hal üzere eşya bir ölçüt olarak alınırsa, Allah eşyayı bilemez. Merkezî
yeri bilgi nesnelere verip, ilâhî bilgiyi onlarla ilişkilendirmeye çalışmak,
ilâhî bilginin onları nasıl ihata ettiğini izah etmek için elverişli değildir. Önce-
likle, Allah'ın değişen şeyleri, değişen şeyler olarak, onların mâruz kaldığı de-
ğişimi takip edecek tarzda bildiğini söylemek mümkün değildir. Zira böyle bir
bilgide, bilgi nesnesi ile bilen özne arasındaki ilişki, bilen özenin bilgi nesne-
sinden öğrenmesini, bilgi nesnesini yaratmak yerine, ondan bilgi kazanma-
sını gerektirir. Dolayısıyla değişmeye tâbi bir şeydeki her değişikliğe paralel
olarak, Allah'ın ona dair bilgisi de değişecektir.¹⁶ Allah değişmez olduğuna
ve zamandan münezzeh olduğuna göre, Allah eşyayı bu tarzda bilemez. Öte
yandan Allah nesneleri, duyu algısına ve boyutlara dayanan bir bilgiyle de
bilemez. Zira böyle bir bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında mekânî bir
ilişkiyi zorunlu kılar. İbn Sînâ şunu belirtir: “Eğer mahiyet, madde ve arazla-
rıyla, zamanla ve şahıslaşmış halde idrak edilirse” bu şartlarda idrak edilen

¹⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 359.

bir mahiyet “akledilmiş olmaz, hissedilmiş veya hayal edilmiş olur.”¹⁷ Hissedilen veya hayal edilen suretler belirli organlar tarafından idrak edilirler.¹⁸

İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl “bilmediği”ne dair görüşünü zikrettikten sonra nasıl bildiği görüşünü keşfetmeye başlayabiliriz. İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğine dair izahı iki kısma ayrılabilir. İbn Sînâ önce birden fazla bireyi bulunan türlerin üyelerinin nasıl bilindiğini izah eder. Bunlar, oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'î varlıklardır. Daha sonra türlerinin yegâne örneği olan cüz'îlerin nasıl bilindiğini izah eder. İbn Sînâ, Allah'ın oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'ileri küllî olarak, yani aklî bir bilgiyle, değişmez bir şekilde ve nitelikleriyle bildiğini iddia eder.

Dolayısıyla O cüz'ileri küllî bir tarzda [yani aklî bir bilmeye] idrak eder, onların nitelikleriyle demek istiyorum. Eğer söz konusu cüz'î, bir şahıs haline gelmişse, bu birey haline gelmiş olma vakıası belirli bir zaman veya belirli bir hal içindedir. Şayet bu halin nitelikleri mütalaa edilirse, bu halin kendisi de birey haline gelmiş cüz'î şeyin durumu gibidir. Ancak bu hal, her biri türünün yegâne örneği olan ilkelere bağlanabilir. Dolayısıyla söz konusu durum bireysel şeylere irca edilmiş olur.¹⁹

Bu metinde İbn Sînâ, cüz'î varlıkların var olmasını sağlayan hususi şartlar ve zamandan bahsetmektedir, dolayısıyla burada kastettiği cüzî varlıklar oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'îler olmalıdır. Bozuluşa tâbi bir cüz'î varlığı bir birey haline getiren, türünün diğer örneklerinden ve diğer varlıklardan ayıran şey ona mahsus özelliklerdir. Böyle bir cüz'î varlık belirli mekân ve zaman şartları içinde vardır. Ancak buradaki cüz'î şeyin cüz'î bir şey olarak var olduğu mekân ve zaman şartları da ayrıca değerlendirilmekte, onların varlığı ise başka cüz'î varlıklara bağlanmaktadır. Fakat söz konusu bu cüz'îler, varlık türlerinin yegâne üyesi olan cüz'î varlıklardır. Bu durumda, buradaki metinde üç öge tefrik edilebilir. Birincisi, (a) bir cüz'î şey -ki, bu türünün tek örneği değildir- ve bunun var olması bazı şartlar altında kendine has bazı niteliklerle birliktedir. İkincisi, bazı şartlar veya nitelikler (b) vardır; (a) dediğimiz cüz'î varlığın var olması bunlarla yani (b) ile tesbit edilmiştir. Üçüncüsü, türünün yegâne üyesi olan bir başka cüz'î varlık (c) vardır; (b) ve içinde birer cüz'î olarak var olan şeyler bu cüz'î varlığa (c) bağlıdır.

¹⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 359.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 359.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 360.

Cüz'î bir şey olan (a), kendine has niteliklerin toplamı diyeceğimiz (b) ile bir şahıs olarak var olur. Her ne kadar (a) çok sayıda üyesi olan bir türe ait-se de o kendine has niteliklerle, aynı türü paylaştığı ve fiilen var olan veya mümkün olan diğer bireylerden ayrılır. (b)'nin, yani (a)'ya ait olan niteliklerin de birer şahıs olarak tayin ve tesbit edilmesi gerekir, zira nitelikler küllîdir, evrenseldir ve eğer ait oldukları belirli bir şeyden bağımsız olarak ele alınırlarsa, bizâtihi şahısları göstermezler. Dolayısıyla burada söz konusu edilen nitelikler belirli bir şahsa, belirli bir zamanda veya belirli şartlar altında ait olan niteliklerdir. Bir bireyin var olduğu zaman, mekân ve benzeri kayıtlar, o bireyin niteliklerini de şahsî veya biricik nitelikler kılar. Meselâ soluk benizli olmak küllî bir niteliklerdir. Fakat belirli bir şahsın, Ahmet'in veya Mehmet'in "soluk benizli olma niteliği" sadece o şahsa ait bir niteliklerdir. Ayrıca bu şahsa ait bu niteliğin var olmasına neden olan nedenlerin eseri sadece bu niteliklerdir -rakamsal olarak farklı olan ikinci bir nitelik değildir ve olamaz-. Bu niteliklerin varlığı, kendileri türlerinin yegâne üyesi olan şahıslara dayandırılabilir. Bir şahıs veya birey, onu tayin ve tesbit eden, onu hem türünün dışındaki varlıklardan hem de kendi türüne ait olan diğer cüz'î varlık veya olaylardan ayıran bir nitelikler grubuyla diğer cüz'î şeylerden ayrılmaktadır. Bizim ihtiyaç duyduğumuz şey, şahısların neden, onları diğer şeylerden ayıran, kendilerine mahsus özelliklere sahip olduklarını açıklamaktır. Neden bir birey, meselâ Nâmîk Kemal ya da Sultanahmed Camii, kendi sahip oldukları özelliklere sahipler de, o özelliklerden -sadece rakamsal olarak bile- farklı olan özelliklere sahip değiller. Şahısların sahip oldukları özelliklere niçin sahip olduklarının açıklaması, İbn Sînâ'ya göre, o niteliklerin ilkelerinde veya kaynaklarında (c) bulunur. Bahsedilen ilkeler ya da kaynaklar türlerinin yegâne örneği olan varlıklar olup kendileri de cüz'î varlıklardır.

Buraya kadar sunulan mütalaanın ışığında, ikinci sorumuza cevap verebiliriz. Sorduğum soru şuydu: İbn Sînâ'nın "Allah cüz'îleri nasıl bilir?" sorusuna verdiği cevap, onun, "Allah her bir şeyi bilir" şeklindeki beyanı ile tutarlı mıdır, değil midir? Kısaca söylemek gerekirse, İbn Sînâ'nın oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'îlerin nasıl var olduğuna ilişkin açıklaması ile Allah'ın bunları nasıl bildiğine dair açıklaması uyum içindedir. İbn Sînâ'nın kozmolojisi dikkate alındığında, onun bir cüz'î olan (a)'nın var olduğu şartlar olan (b)'nin türlerinin yegâne üyesi olan bireylere bağlanabileceği şeklindeki hükmü rahatlıkla kabul edilebilir. Daha yakından bakacak olursak, İbn Sînâ'nın faal akla ve diğer semavî varlıklara -ki bunlar türlerinin yegâne örneği olan dolayısıyla da aklen bilinen varlıklardır- oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'î

nesne veya hadiselerin meydana gelip meydana gitmesinde biçtiği rol, oluş ve bozuluş âlemindeki eşyanın nedenlerine dayanarak bilinebileceği şeklindeki iddiasını destekler. Herbert Davidson, İbn Sînâ'nın kozmolojisinin oluş ve bozuluşa tâbi şeylerin meydana gelmesine ilişkin kısmını şöyle açıklar: "Faal akıl: 1. ay altı âlemin maddesinin sudûr ettiği nedendir. 2. bitkilerin, hayvanların nefisleri ve insan nefsi de dahil olmak üzere, maddede ortaya çıkan sûretlerin sudûr ettiği nedendir..."²⁰ Faal aklın gayri maddî ve tekil bir varlık olması dikkate alındığında, oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'ilere ait çok çeşitli sûretlerin ortaya çıkışı başka etkenleri de gerektirir. Gök feleklerinin hareketleri bu farklılaştırıcı etkenlerden biridir. "Pek çok feleğin hareketlerindeki farklılık maddeyi muhtelif sûretler [almaya] hazırlar."²¹ Zaman, madde ve sûret, oluş ve bozuluşa tâbi cüz'ilerin var olmasının en temel şartları olarak kabul edilebilir. İbn Sînâ'nın oluş ve bozuluşu izah edişine göre, bunlardan her üçü de türlerinin yegâne üyesi olan bireylere dayandırılabilir. Faal akıl ve gök felekleri, oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'ilerin meydana gelişinin dayandığı nedenleri oluşturlar.

Eğer bozuluşa tâbi olan cüz'iler ve onların şahıs olmasını sağlayan nitelikleri, türlerinin yegâne üyesi olan şahıslara isnat ederek bilinebilirse, bu sonuncular, türlerinin yegâne üyesi olan şahıslar ve onların özellikleri nasıl bilinebilir? Onlar da başkalarına isnat edilerek mi bilinecektir? İbn Sînâ bu türden cüz'î şeylerin kendi başlarına bilinebilir olduğunu, bunları bilmek için bunların nedenlerine başvurmak gerekmediğini belirtir. Bu türden cüz'ilere ait nitelikler de aynı şekilde daha başka bir varlığa ya da nedene başvurmadan bilinebilir. Zira bu türden varlıkların niteliklerinin sadece o nitelikleri gösteren, aklî olarak tayin ve tesbit edebilen bir tasvirinin yapılması mümkündür. Diğer bir ifadeyle, böyle bireylere ait herhangi bir nitelik tasvir edildiğinde, bu tasvir bu bireye ait niteliği aklî olarak gösterebilir. Sadece o niteliğe mahsus olup, onu başka niteliklerden aklî olarak tefrik eden tasvire erişmenin yolu, söz konusu niteliği ait olduğu bireye atfetmektir.

²⁰ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), s. 74-80. Ayrıca bk. Herbert Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator*, 3 (1972), s. 154-58; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), s. 82-94; H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 79-93.

²¹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, s. 78.

Biz şunu söyledik: Böyle bir atfetme, şahsî niteliklerin kendilerine mahsus bir tasvir (resm) ve vasıflandırmanın elde edilmesini sağlar. Eğer [bireysel niteliklerin atfedildiği] bu şahıs akılda da şahsî olan bir şeyse, o zaman tasvir edilen bu şey akılla bilinebilir. Burada söz konusu olan şahıs türünün yegâne üyesi olup başka benzeri olmayan şahıstır, meselâ güneş küresi veya Jüpiter gibi. Fakat eğer bir türün pek çok bireyi varsa, aklın böyle bir şeyi bilme imkânı yoktur, ancak en başında bu nesnenin işaretle (yuşâr) gösterilmesi durumu değiştirir.²²

Şahısların ve onların niteliklerinin bilinmesi, sadece türlerinin yegâne üyesi olan şahsî varlıklara ve onların niteliklerine mahsustur. Oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î varlıklar ve onların nitelikleri için geçerli değildir. İbn Sînâ'ya göre onların tasvirine, sırf aklî bir düzlemde erişilemez. Onların aklî olarak bilinebilmesi mümkün olmakla birlikte, bunun için duyu verisinden hareket etmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, belli bir cüz'î niteliğin tasvirinin, o niteliği küllî olarak değil de sadece ona mahsus olacak şekilde göstermesi için o cüz'î niteliğin türünün yegâne üyesi olan cüz'î ya da bireysel bir varlığa atfedilmesi gerekir; aksi takdirde cüz'î bir niteliğin tasviri, akılda biricik bir cüz'î niteliği göstermez. Bu nokta tartışılması zorunlu noktalardan biridir. Zira İbn Sînâ'nın bu fikri, buna bağlı olarak da sırf niteliklerin tasvirlerine dayanarak cüz'îlerin aklen bilinmeyeceği iddiası, aydınlatıcı olmaktan ziyade kafa karıştırıcı olmuştur. İbn Sînâ'nın bir astronomi uzmanının gök cisimlerinin niteliklerine dayanarak elde ettiği bilgi örneği meşhurdur. Eğer bir astronomi uzmanı gökteki bütün hareketleri bilseydi, bütün cüz'î tutulma hadiselerinin oluşunu ve tutulmanın geçmesini de bilirdi. Astronomun bu bilgisi küllî, yani aklî bir bilgi olacaktır, duyu algısı olmayacaktır, zira astronomi uzmanımız, tutulmaların niteliklerini bilmektedir. Onlar hakkındaki bilgisi gözleme dayanmamaktadır. Astronomi uzmanı mesela şöyle diyebilir: Z_2 zamanındaki güneş tutulması Z_1 zamanından sonra şu kadar sayıda devir olunca, dünyanın ve güneşin birbirlerine göre şöyle bir açıda bulunmalarıyla meydana gelir. Cüz'îlerin niteliklerinden oluşan, gözlem ve deneye dayanmayan böyle bir bilgi küllî bir tarzda bilmedir. "Küllî bir tarzdadır," çünkü burada herhangi bir tutulma hadisesini gösteren bir tasvir, bu hadiseye benzer pek çok tutulma hadisesi için de geçerli olabilir. Eğer bu tasvir, tümüyle aklî bir düzlemde değerlendirilir, dış dünyada ne olup bittiğiyle hiçbir bağlantısı olmazsa, o zaman bu tasvir sadece ve sadece tek bir tutulma hadisesi için geçerli olan, yalnızca onu gösteren bir tasvir olamaz.

²² İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 360.

Bunu [yani tutulmayı] “külli bir tarzda” bilirsiniz, zira burada kasdedilen [yani bu tasvirlerin birlikte gösterdikleri] şeyin, durumu buradakine benzer olan pek çok tutulma hadisesi için uygun olması mümkündür. Ancak başka bir delil sayesinde bu tutulmanın [buradaki tasvirin gösterdiği] tek tutulma olduğunu bilirsin. Fakat bu durum “külli bir tarzda” oluşa engel değildir. Daha önce söylediğimizi hatırlarsan [bunu kabul edersin]. Ancak bütün bunlara rağmen, eğer hareketlerin cüz'î niteliklerini, gözlem yoluyla doğrudan algılamıyorsan (ma'rifet) ve gözlemlerin vakti ile tutulmanın olduğu zaman arasındaki müddeti bilmiyorsan, söz konusu tutulmanın fiilen olup olmadığına hükmetmen yine de câiz değildir. Bu bilgi, hareketlerden belirli bir tanesinin niteliğinin, senin gözlemlediğin hareketin niteliği olduğunu bilmenden (ma'rifet) farklıdır. Aynı ilişki senin bu algınla (ma'rifet), ikinci bir cüz'î tutulma hadisesi arasında da geçerlidir. Zira senin bunu bu tarzda [yani külli bir tarzda] bilmen ve bir şüphe meydana geldiğinde onun fiilen olup olmadığını bilmemen mümkündür. Gerçekten bu tutulmanın durumunu bilmen için gözlem yoluyla kendisine işaret edebileceğin bir şeyin bulunması zorunludur.²³

Burada aktarılan pasaj, cüz'ilerin bilgisi için, şeylerin veya olayların dışarıdaki varlığının dikkate alınması gerektiğini gösterir. İbn Sînâ, zihindeki bir tasvirin dışarıda var olan bir cüz'î şeye veya cereyan eden bir hadiseye karşılık gelmesini tamamiyle imkânsız görmez. Ancak o, bir tasvirin bizâtihi tek bir hadiseye mahsus olmadığını iddia eder. Söz konusu tasvirin belirli bir cüz'î hakkında geçerli olması, yine de tasvire dayalı bu bilginin küllîliğini ortadan kaldırmaz. Ayrıca söz konusu tasvirin cüz'î bir hadiseyi gösterdiğini bilmek, tasvirin kendisinden başka bir şeydir. İbn Sînâ'nın ikinci iddiası tasvirin belirli bir hadiseyi gösterdiğinden, onun hakkında geçerli olduğundan emin olsak bile, o hadisenin fiilen var olup olmadığından emin olamayacağımızdır. İşte bu sebeple, astronomi uzmanı cüz'î hadiseleri bilmek için gözlem yapmak, kendi gözlemi ve bir tutulma hadisesi arasında geçen zaman gibi gerçekte olup biten şeylere atıfta bulunmak zorundadır.²⁴ Dolayısıyla bu örnekte müzakere edilen, sırf tasvirlerden ibaret olup, duyu verilerine dayanmayan bilginin -ki, sırf aklî bilgi böyledir- cüz'ileri veya hadiselerin fiilî durumunu göstermediğidir.

Cüz'ileri Duyu İdraki Olmaksızın Bilmek

İbn Sînâ'nın tasvire dayalı aklî bilginin cüz'î şeyleri bizâtihi göstermediği fikrine dayanarak, ilim adamları İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmediğini ileri sürerler. İbn Sînâ'nın bilgi tasavvuru ve aklî bilgi için koyduğu ölçüt-

²³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 360.

²⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 361.

ler göz önüne alındığı zaman “buna göre Allah cüz’leri bilemez” derler. Geliştirilen argümanı iki sınıfa ayırmak mümkündür. Birincisi daha köktenci ve kapsamlıdır. Bu argüman, İbn Sînâ’nın aklî bilgi tasavvuruna göre, cüz’lerin bilgi konusu olmadığını, dolayısıyla da hiçbir surette bilinemeyeceğini belirtir. Biz insanlar, cüz’leri duyu idrakinin yardımıyla arazî olarak biliriz. Sırf akıl olan Allah ise duyu idrakinden mahrum olduğu için, Allah’ın cüz’leri bilmesi hiçbir surette mümkün değildir.²⁵ İkincisi daha ılımlıdır. Buna göre, Allah sadece oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz’î varlıkları ve hadiseleri bilemez, çünkü bunlar duyu algısından kaynaklanan veriler olmaksızın akılda tayin ve tesbit edilemez.²⁶

Daha köktenci ve kapsamlı argüman, İbn Sînâ’ya göre cüz’ler tanımlanamadığı için bilinemez, diye iddia eder. Hakikaten İbn Sînâ bilgi ve algılamayı (*ma’rifet*) birbirinden ayırır. Her ne kadar İbn Sînâ bilgi tabirini sadece aklî faaliyetin ürünü için değil, aynı zamanda duyu algısının sonucu için de kullanırsa, ikisi arasındaki teknik farkı gözetir. Algılama hissetmeye, duyuya aittir, bilgi ise akla aittir.²⁷ Şahsî olan şeyler, şahsî olmaları bakımından hissetmenin konusudurlar. İbn Sînâ bilgi ile ilgili olarak tanıma da önemli bir yer verir, zira tanımlanamayan şeyler hakkında kesin bilgi de (burhan) olamaz.²⁸ Cinslerin ve türlerin tanımı yapılabilir. Ama bireyler, cüz’î olan şeyler, tanımlanamaz; zira onları kendileri yapan şey, yani onları kendi türlerinin diğer üyelerinden ayırt eden zorunlu arazlarından oluşan bireysel özleri onlardan ayırlamaz.²⁹ Üstelik bozuluşa tâbi bir cüz’î şey fiilen var olduğunda, onun için geçerli kabul edilen tanım doğru olacak, fakat o cüz’î şey bozulup ortadan kalktığında o tanım artık doğru olmayacaktır.³⁰ Dolayısıyla onlar tanımlanmaz ve tanımlanamadıkları için de haklarında burhan olamaz. Onlar hakkında elde ettiğimiz şeyler burhanî bilginin temel nitelikleri olan küllîlik ve zorunluluk niteliklerinden mahrumdur.³¹

İbn Sînâ’nın bilgi için tanımlanabilirlik ve burhanla ispat edilebilirlik gibi şartlar koşmasına rağmen, Allah’ın cüz’leri bilmesi konusunda onun görüşünün

²⁵ Peter Adamson, “On Knowledge of Particulars”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105 (2005), s. 285, 289.

²⁶ Marmura, “Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, s. 304-6.

²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, ed. A. Afifi ve I. Madkour (Kahire: Organisation Generale Egyptienne, 1956), s. 691.

²⁸ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 171.

²⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 245-46.

³⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 247.

³¹ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 118, 170-71.

köktenci ve kapsamlı yorumunu savunmak güçtür. İbn Sînâ'ya göre, Allah cüz'ileri kesinlikle bilmez, zira bunlar bilgi nesnesi değil his nesnesidir demek imkânsızdır. Çünkü böyle bir yorum, Allah'ın kendisinin yanı sıra bizâtihi bilinen semavî akılların varlığını kabul eden İbn Sînâ'nın kozmoloji öğretisiyle de açıkça çelişir. İbn Sînâ'nın bilgi nesneleriyle his nesneleri arasında bir ayırım yaptığı doğrudur. Ancak onun var olan şeyleri (mevcûdat), hariçte var oldukları hal üzere aklen bilinebilenler (*ma'kûlâtü'z-zevâti fi'l-vücûdi*) ve hariçte var oldukları hal üzere hissedilebilenler diye ikiye ayırdığı da doğrudur. Hariçte var oldukları üzere (aklen) bilinebilenler madde ve ona ilişen şeylerden (levâhık) bağımsız olarak var olan mevcûdattır. Dışarıda var oldukları hal üzere ancak hissedilebilir olanlar, o halleriyle doğrudan doğruya (aklen) bilinemezler.³² Bu sahaya ait varlıkların bilinmesi için, bunlar zihinde mütalaa edilir ve hakikatleri, maddeye ilişen şeylerden arındırılır. Bu varlık sınıflarından ilki, bizâtihi aklen bilinebilir olanları oluşturur. İbn Sînâ "mevcûdat" terimini kullandığına göre, burada bizâtihi bilinebilen şeyler küllîler, varlıklara ait genel özellikler değil, müşahhas, cüz'î varlıklardır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre cüz'iler bilgi konusu değil, hissetme konusudur; o halde ona göre, Allah cüz'ileri kati surette bilemez, şeklindeki bir argüman haklı bir gerekçeye dayanmamaktadır. İbn Sînâ'nın metinlerinin bazılarını bu argüman lehinde yorumlayabilmek için diğer bazı metinlerini görmezden gelmek gerekmektedir. Bu argümanı yakın zamanlarda savunan, Peter Adamson da aslında argümanın ihtiva ettiği zorlukların farkındadır. Allah'ın küllî bir kavram gibi olmayıp belirli bir varlık olduğunu ve Allah'ın bilgisinin küllîlerle sınırlandırılmasının Allah'ın kendisini de bilmemesini gerektireceğinin farkındadır.³³ Gerçekten de İbn Sînâ'ya göre, Allah bilgi konusu olmak bakımından küllî kavramlardan farklıdır, bu anlamda cüz'î varlıklarla aynı hükümdedir ve Allah'ın kendini bilmesi İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde önemli bir yere sahiptir.

İbn Sînâ'ya göre cüz'ilerin kayıtsız şartsız bilinemez olduğunu söylemek, onun zatî ve arazî bilgi arasındaki ayırımını da ihmal etmeyi gerektirir. İbn Sînâ'ya göre, cüz'î şeyler hakkında verdiğimiz hükümler arazî bilgi içinde değerlendirilir.³⁴ İbn Sînâ, duyu algısından elde ettiğimiz verilerin yardımıyla cüz'iler hakkında kıyaslar kurabileceğimizi savunur. Onlara dair kıyaslarda duyu verisine ihtiyaç duyduğumuz için, onlara dair bilgi zatî bilgi değil arazî

³² İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 221-22.

³³ Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", s. 291.

³⁴ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 171.

bilgidir. Fakat arazî bile olsa, İbn Sînâ'ya göre cüz'îler bilinebilir. Yine de şu iddia edilebilir: Biz insanlar duyu verileri elde edebiliriz ve cüz'îleri arazî olarak bilebiliriz. Ancak Allah'ın duyu organlarının olması muhaldir ve dolayısıyla Allah cüz'îleri arazî bir bilgiyle de bilemez.

Bu iddia doğru olamaz, zira yukarıda geçtiği üzere İbn Sînâ'ya göre bazı cüz'îler duyu verisine dayanmaksızın bilinebilirler. Arazî bilginin araçlarına sahip olmasa da Allah bazı cüz'îleri bilir. Her ne kadar İbn Sînâ cüz'îlerin tanımlanamayacağını söylese de bazı cüz'î varlıkların kendi türlerine ait tanımlarca birebir gösterilebileceğini savunur. Kendi başına dikkate alındığında, hiçbir bireyin türün tanımı tarafından gösterilemeyeceği doğrudur. Tanımlarda kullanılan tabirler nitelikleri gösterir. Bu nitelikler onları sınırlamak için ne kadar belirgin hale getirilirse getirilsin, yine de çok sayıda bireye atfedilebilir, sadece bir tek cüz'î şeye mahsus olamaz. Fakat, eğer bir birey hakkında doğru olan ne varsa hepsi de bütün tür için geçerliyse, o zaman türün tanımı böyle bireyleri birebir gösterir. İbn Sînâ'nın tabirini kullanacak olursak, "böyle bireyler türün hakikatinin tamamına sahiptirler." Dolayısıyla türün tanımında ne varsa onlarda aynıyla bulunur. Ya da diğer taraftan bakılırsa, onlarda ne varsa türde de o vardır. Böyle bireysel varlıkların yanı sıra, akıl bu varlıklara doğrudan doğruya atfedilebilen hadiseleri de bilir, her ne kadar bu hadiseler gelip geçici şeyler olsa bile. Bu hadiseler, kendilerine ait olan bir tanımla değil, tanımıyla bilinen bir cüz'î varlığa dayandırılarak bilinir.³⁵ Burada söz konusu edilen, türünün tanımıyla bilinen cüz'î varlıklar ve onlara atfedilen hadiseler, güneş ve ay gibi gök küreleri ve onların dönüşleriyle olan hadiseleri içerir. Ancak İbn Sînâ'nın tutulma örneğinde belirttiği gibi, bu tür cüz'îler varlık türlerinin tanımı aracılığıyla bilinebilirse de, bu tanım bizi onların gerçekten var olduğundan ve türlerinin yegâne örneği olduğundan emin kılmaz, ki bu iki şart o türden cüz'îlerin bilgisinde vazgeçilmez öğelerdir. Türün tamamı için geçerli olan tanıma ek olarak bu bireylerin varlığından ve yegâneliğinden emin olmamızı sağlayan başka bir şey olmalıdır. İnsan bilgisinde ek olarak ihtiyaç duyulan bu şey, duyu verisiyle giderilmektedir.³⁶

İlâhî bilginin yaratıcı oluşu, oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î varlık ve hadiseler de dahil olmak üzere her şeyin, Allah tarafından bilinmesi için zorunlu ve yeterlidir. Her ne kadar türlerinin yegâne örneği olan cüz'îler, türlerine ait olan ta-

³⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 246-47.

³⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 246-47.

nımla aklen gösterilebilirse de, onların gerçekten var olması ve türlerinin yegâne örneği olması ile ilgili soruların cevabı türlerinin tanımlarından çıkarılamaz. Bunları Allah'ın bilmesi ancak ilâhî bilginin yaratıcı oluşuyla izah edilebilir. Michael Marmura'nın altını çizdiği üzere, ne aklî idrak fiili ne de aklen bilinen nitelikler bu tür varlıkların türlerinin yegâne örneği olmasını garanti eder.³⁷ Üstelik, aklî idrak ve aklen idrak edilen nitelikler bu tür varlıkların gerçekten var olduğunu göstermez. Hem belirli bir nitelikler kümesinin gerçekten var olan bir cüz'î varlığa ait olduğunu bilmek hem de bu cüz'î varlığın türünün yegâne örneği olduğunu bilmek bu varlığın ne olduğuna dair aklî bilginin dışında delillerle bilinir.³⁸ Marmura, İbn Sînâ'ya göre bu tür cüz'ilerin varlığını ve türlerinin yegâne örneği olduklarını Allah'ın bilebileceğini kabul eder. Bunların varlıkları ve yegâne oluşlarına dair haricî delili İbn Sînâ'nın âlemin var oluşunu izah eden sudûrcu kozmolojisinde bulur.³⁹ Aslında bunun gösterdiği şey şudur: Allah'ın türlerinin yegâne üyesi olan cüz'ileri ve onlara atfedilenleri bilmesini izah ederken bile ilâhî bilginin yaratıcı oluşunu dikkate almak gerekir.

Eğer oluş ve bozuluşa tâbi olmayan cüz'ilerin sudûruna neden olan ilâhî bilginin yaratıcı oluşunu, Allah'ın onları bilmesini izah ederken göz önüne almamız mümkünse, niçin aynı şeyi Allah'ın oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'î varlık ve hadiseleri bilmesini izah etmede kullanamayalım? İlâhî bilginin yaratıcı oluşunu bu sahada dikkate almayı engelleyen şey, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların diğerleriyle aynı kefedeyi değerlendiremeyeceği varsayımıdır. Şöyle bir itiraz buna dayanak olabilir: Oluş ve bozuluş âlemindeki cüz'iler aklî olarak tayin ve tesbit edilemez, zira onların cüz'î bireyler olarak hem zaîî hem de arazî nitelikleriyle birlikte tesbiti duyu algısını gerektirir.

İbn Sînâ'nın aklî bilgi için koyduğu ölçütlerin, Allah'ın cüz'ileri, en azından oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'ileri bilmemesini gerektirip gerektirmediği hususunda karar vermek için duyu algısının cüz'ilerin bilgisinde gördüğü işlevin kesinleştirilmesi gerekir. Duyu algısı bizim bilgimize ne katar? Ne tür bir işlev görür? İbn Sînâ türlerinin yegâne örneği olan cüz'iler ve onlara atfedilen şeyler ile oluş ve bozuluşa tâbi cüz'iler arasında bir fark gözettiğine göre, duyu algısının bizim bu iki gruptan her birine dair bilgimizde farklı bir katkıda bulunması gerekmektedir. Birinci gruptaki cüz'iler söz konusu olduğunda, bunlar aklî olarak tayin ve tesbit edilebilirler. Türlerinin tanımı bunları aklen

³⁷ Marmura, "Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", s. 307-8.

³⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V, 8, s. 246-47, 360.

³⁹ Marmura, "Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", s. 308.

tain eder, zira bunlar türlerinin yegâne üyesidirler. Bu tür cüz'ilere doğrudan doğruya bağlanabilen şeyler de benzer şekilde aklen tayin ve tesbit edilebilirler. Aklî idrakin göstermediği şey, bunların gerçekten var olup olmadığı (meselâ bir güneşin gerçekten olup olmadığı güneş türünün tanımından çıkarılamaz) ve bunların türlerinin yegâne örneği olup olmadığıdır (meselâ sadece tek bir güneş olduğunun bilinmesi, güneş tanımından çıkarılamaz). İbn Sînâ'nın astronomi uzmanı örneğinin gösterdiği üzere, zihnimizdeki türsel tanımın dış dünyada bir örneğinin olduğunu ve bunun yegâne örnek olduğunu, türün tüm özelliklerini, ne bir eksik ne bir fazla gerçekleştirdiğini gösterecek haricî delillere ihtiyaç duymaktayız. Biz, bu iki noktada bize yardım edecek haricî delili duyu algısıyla elde etmekteyiz.⁴⁰ Biz duyu algısına bu noktalarda ihtiyaç duymaktayız, zira dış dünyadaki varlıklar bizim kontrolümüzden ve bilgimizden bağımsız olarak vardır; hadiseler bizim bilgimizden bağımsız olarak meydana gelir ve meydana gider. Biz dış dünyada bir şeylerin gerçekten var olduğunu veya bir şeyin kendi türünün yegâne örneği olduğunu bilmek için dış dünyadan duyu-algısıyla veri toplar ve bu veriler ışığında değerlendirmeler yaparız.

Oluş ve bozuluşa tâbi olan cüz'ilerde durum biraz farklı olabilir, zira bunlar aklen kendi bireysellikleri içinde tayin ve tesbit edilemezler. Bunlarla ilgili bilgimizde de öncelikle, tıpkı türlerinin yegâne örneği olan cüz'iler hakkında olduğu gibi, bunların gerçekten var olup olmadıkları hususunda teminata ihtiyacımız vardır. Bu tür cüz'iler türlerinin yegâne örneği olmadıkları için, türlerinin tanımı bu sahadaki cüz'ileri aklen tayin ve tesbit etmez. Dolayısıyla, türlerinin yegâne örneği olan cüz'ilerden farklı olarak, bunları aklen tayin ve tesbit etmek için onların zatî özelliklerinin yanı sıra, arazî özelliklerini de bilmemiz gerekir.⁴¹ Bu durumda, bu sahadaki cüz'ilerin bilgisi konusunda, hem onların varlığını bilmeye hem de onları aklî olarak tayin ve tesbit etmeye ihtiyaç duymaktayız. Başka bir ifadeyle, oluş ve bozuluşa tâbi cüz'iler hep var olmadıkları için, onların varlık bakımından durumlarını bilmemiz ve onları hem zatî hem de arazî nitelikleriyle tayin etmemiz, böylece de hem başka türlerin bireylerinden hem de kendi türlerindeki diğer bireylerden ayırt etmemiz gerekir. Oluş ve bozuluşa tâbi cüz'ilerin bilgisiyle ilgili olarak duyu algısı bize bu iki konuda haricî delil sağlar.

⁴⁰ İbn Sînâ'ya göre insanın aklî bilgiye erişmesinin ayrıntılı bir anlatımı için bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), s. 125-46.

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 171.

Hangi türden olursa olsun, cüz'lerin varlığından emin olmak, türlerinin yegâne örneği olan cüz'lerin böyle olduklarını bilmek ve eğer türlerinin yegâne üyesi değillerse, onları kendi cüz'î varlıkları içinde aklen tayin etmek duyu algısını zorunlu kılar mı? Eğer buradaki üç işten herhangi biri mutlak olarak duyu algısını gerektirirse, o zaman bunu gerektiren işi Allah yapamaz. Allah duyu algısından münezzeh olduğu için, duyu algısı gerektiren bu bilgiye Allah sahip olamaz, denilmelidir. İnsan bilgisi söz konusu olduğunda, buradaki üç şıkkın da duyu algısını gerektirdiği açıktır. Bunun sebebi ise, eşyanın insan zihninden bağımsız olarak var olmasıdır. İşaret edilen bir cüz'î varlığın hâlâ var olup olmadığı insan zihninden bağımsızdır. Benzer şekilde, bir türün bütün özelliklerini, ne bir eksik ne bir fazla taşıyan tek bir örneğinin olması veya birbirlerinden ayrı özelliklere sahip pek çok örneğinin olması insan zihninden bağımsızdır. Benzer şekilde, oluş ve bozuluşa tâbi olan bir cüz'inin, onu kendi türündeki diğer cüz'lerden ayıracak şu veya bu arazî özelliklere sahip olması da insan zihninden bağımsızdır. Bilgi nesnelerinin insan zihninden bağımsız olması hasebiyle, bilgi nesneleri bizim bilgimizin ölçütüdür. Biz hariçteki duruma dayanarak duyu-algısı vasıtasıyla cüz'lerin bilgisini kazanırız. Cüz'leri bilmemizde, aklî idrakin dışındaki, haricî delilimizin kaynağı işlevini gören duyu algısı, bilgi nesnemizin var olup olmadığı konusunda teminat sağlar. Yine duyu algısından aldığımız veriler sayesinde, bir cüz'inin türünün yegâne örneği olup olmadığını ve eğer değilse onun zatî özelliklerine ek olarak sahip olduğu arazî özellikleri biliriz.

İlâhî bilgide bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ilişki, insan bilgisindeki bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ilişkinin tam tersi olduğundan dolayı, Allah'ın cüz'leri bilmesi için duyu algısı gerekli değildir. İnsan bilgisi söz konusu olduğunda, cüz'lerin var olup olmadıklarından ve türlerinin yegâne üyesi olup olmadıklarından emin olmak için ve eğer türlerinin yegâne üyesi değillerse kendi türsel zatî özelliklerinin yanı sıra sahip oldukları arazî özelliklerle onları aklen tayin ve tesbit etmek için duyu algısı gereklidir. Ancak ilâhî bilgi için böyle bir gereklilik yoktur, zira ilâhî bilginin var olan cüz'lerle olan ilişkisi, insan bilgisinin var olan cüz'lerle ilişkisinin tam tersinedir. Cüz'ler Allah'ın bilgisinden bağımsız olarak var değildirler. Onların varlığı, türlerinin yegâne örneği oluşları ve zatî veya arazî her ne özelliğe sahip olarak var iseler öyle olmaları, tamamen Allah'ın onları bilmesine bağlıdır ve onun eseridir. Allah'ın hem yaratıcı olduğunu kabul etmek hem de cüz'lerin varlığında ve aklen tayin ve tesbit edilmesinde duyu bilgisine ihtiyaç duyacağını öne sürmek, açıkçası saçmadır.

Sonuç

Cüz'ilerin aklen tayin ve tesbit edilmesindeki iki farklı yolun dikkatle birbirinden ayrılması gerekir: Cüz'ilerin ilâhî bilgide tayini ve insan bilgisinde tayini. İnsan bilgisi söz konusu olduğunda, önümüzdeki mesele zihnimizdeki bir özellikler öbeğini gerçekten var olan belirli bir cüz'î varlık veya hadiseyle eşleştirmektir. Aklen temin edilemeyen şey niteliklerini bildiğimiz cüz'î şeyin varlığı ve zihnimizdeki bir nitelikler öbeğinin belirli tek bir cüz'îyi mi gösterdiği, yoksa sadece rakamsal bile olsa farklı bir cüz'î için de geçerli mi olduğudur. Nitelikler aklî olarak kavranabilmekle birlikte, o niteliklerin ait olduğu bireyin varlığı bizden bağımsızdır ve zihnimizdeki nitelikler öbeği ne kadar ayrıntılı olursa olsun, ait olduğunu varsaydığımız bireyden rakamsal olarak farklı olan bir birey için de geçerli olması her zaman mümkündür. Yani bir nitelikler öbeği belirli bir cüz'î varlık veya hadiseyi zorunlu olarak göstermez. Biz hem cüz'ilerin varlığı hususunda hem de belirli bir nitelik öbeğinin belirli bir bireye ait olduğunu temin etmede duyu algısına veya mekân-zaman şartlarına muhtacız. İnsan bilgisinde duyu algısı böyle bir işlev görse de ilâhî bilgide bu iki noktanın hiçbirisi için duyu algısına gerek yoktur. Cüz'ilerin varlığı ve onları hemtûr olan ya da olmayan cüz'ilerden ayıran özellikler, ilâhî yaratma kararı ile tayin ve tesbit edilir.

Bilen ve bilinen arasındaki ilişkiler bakımından ilâhî bilgi ile insanî bilgi arasındaki farklılığa işaret ettikten sonra, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmesi konusundaki mevziinin, burhanî bilgi ile ilgili mantıksal tartışmalarına göre değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini sormak isterim. Bilginin mahiyeti konusunda İbn Sînâ'nın mantıksal tartışmaları öncelikle, tabii karşılanacağı üzere, hâlihazırda var olan dış dünyaya dayanan insan bilgisini ilgilendirir. Fakat Allah'ın eşyaya dair bilgisi, eşyanın dış dünyada var olduğu şartlara bağlı değildir; zira ilâhî bilgi, Allah'tan bağımsız olarak var olan şeylerden "kazanılmış" değildir. İlâhî bilgi eşyayı var oldukları hal üzere var eden, sahip oldukları niteliklerle var eden bilgidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bilmesi konusundaki mevziini, hâlihazırda bilen öznenen bağımsız olarak var olan varlıkların bilgisi için konulan ölçütlerle değerlendirmek uygun değildir. Aklî bilgi konusunda İbn Sînâ'nın Aristo'nun çizdiği yolu ana hatlarıyla takip ettiği söylenebilir. Aristo ise aklî bilgi hakkında mantıksal ölçütler koymuştur. Ne var ki İbn Sînâ'nın bilgi tasavvuru, bir bütün olarak Aristocu kaynaklara irca edilemez. Bunun nedeni Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi ikisinin çok farklı tarzlarda tasavvur etmiş olmalarıdır. Tanrı'nın âleme varlık değil hareket verdiğini kabul eden Aristo'dan farklı olarak, İbn

Sîna'ya göre Allah bütün âlemin yaratıcısıdır. Buna bağlı olarak, Allah'ın âle-
me, yani kendi dışında var olan her şeye dair bilgisini izah etmede İbn
Sîna'nın tercih ettiği model Aristo için söz konusu olamazdı. Bu sebeple İbn
Sîna'nın Allah'ın eşyayı bilmesine dair görüşü, Aristo'nun bilgi için koyduğu
mantıksal miyarla yetinerek anlaşılamaz.