

İbn Sînâcî Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış-Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi [*]

Avicennian Scientific Universal and the Criticism of the Wrongly Attributed Remarks about It

HASAN AKKANAT 

Ankara Hacı Bayram Veli University

Received: 30.04.2020 | Accepted: 30.06.2020

Abstract: Realizing that using of species meanings and definitions only as the subjects in the propositions of scientific inquiries constitute an impediment for epistemological improvements, Avicenna explains his conditions for the proposition of scientific inquiry that he will use in all sciences, in the first four chapters (al-fasl) of the Second Section (al-makalah) in *al-Burhan* which he methodically analyzes universality of the meaning, the universal predication, and the universal scientific proposition. According to Avicenna, the universal, as the subject in scientific propositions, must be predicated 'directly' to the essence of 'each one' of the participants in thought for 'all times' but not be necessary for any individual among them to exist outside, and even if it does, it must exist as the only one and be the same as the universal meaning in the mind, as the universal of the Sun. He uses such a uni-versal in his scientific inquiries, but more importantly, he designates this type of universal as the one by which God knows the particulars. In the article, I analyze some discussions and criticisms about the theory by the content of the universal specified by *al-Burhan*.

Keywords: Universal, particular/individual, universal way, God's knowledge, Avicenna.



Giriş

İbn Sînâ'nın 'tikelleri tümel tarzda bilme' teorisi, içerdiği kavramların atıf problemleri nedeniyle, alanın uzmanlarını uzun zamandır farklı açıklamalara ve çıkarımlara yöneltmiştir. Adı geçen tümelin bazen salt tümel olduğu bazen de türler ve cinsler olduğu ileri sürülerek tek tek tekilerin ve onların sürekli değişen hallerinin bu tür tümelerle nasıl bilinebileceği tartışılmış ve yapılan izahlara göre ortaya teorinin anlaşılmalığı ile tutarsızlığı arasında uzanan bir yorumlar hiyerarşisi çıkmıştır. Tikelleri tümel tarzda bilme, esasen, burhânî biliş tarzı olup akılsal idraki olanlar için genel epistemolojik ilkedir, dolayısıyla o, *el-İlâhiyyât*'ın sonuç önermeleri ve örneklerinden değil, *el-Burbân*'ın ilkelerinden araştırılmalıdır. *El-Burbân*'ın bilimsel araştırma metodolojisi, özellikle anlamın tümelliği ve tümel yükleme meselelerinde *el-Kıyâs*'ın Aristotelesçi çizgisinden uzaklaşarak Aleksandrosçu (İskender el-Afrudîsi) bir forma evrilmektedir. İbn Sînâ bütün bilimsel araştırmalarında, ki buna tanrısal sıfatlar da dahildir, bu yeni tümel anlamı ve tümel yüklemesini kullanacağını açıkça belirtir. Tanrı'nın tekileri kendisi gibi aklettiği tümel de işte bu tümeldir. Teorinin epistemolojik ilkelerini açıklayan *el-Burbân*'ı en azından *Tebâfut*'ü yazdığı sırada göremeyen Gazâlî, teorinin teorik çerçevesini, *Tebâfut*'teki izdüşümlerine bakıldığında, Bağdat meşşâliğinin "tümelleri akıllar, tekileri nefler bilir" ilkesiyle anlamlandırmaya çalışmıştır (Bkz. Adamson, 2017: 141-164). Bütün problem işte bu noktada başlar: İbn Sînâ burhanî araştırma metodolojisini tam da bu ilkeyi saf dışı edebilecek şekilde yeniden tasarlamış ve onu, Aleksandrosçu fikirlerin yardımıyla, akla da tekileri bilebilme imkanı veren bir forma kavuşturmuştu. *El-Burbân*'daki bu makas değişiminden bihaber olan diğer eleştirilenler de hakiki İbn Sînâ'ya Gazâlî'nin *Tebâfut*'te Bağdat meşşâliğine atıfla kurguladığı sahte İbn Sînâ'sından hareketle son derece ilgisiz eleştiriler yöneltmişlerdir. İncelemede *el-Burbân*'ın bilimsel tümelini detaylıca ele alacak, onun tanrısal bilişteki fonksiyonu saptayacak, nihayet *Tebâfut*'ün İbn Sînâ'sına ve ona yöneltilen eleştirilere *el-Burbân*'ın İbn Sînâ'sıyla cevap vereceğim.

1. Tümelilerin Tümel ve Tekil Olarak Tasavvuru

İbn Sînâ'nın bilimsel tavrı üzerine yoğunlaşan kimi uzmanların onun "bilimsel önerme" şablonunu tanım (*el-hadd*) olarak belirledikleri ve eleştiri-



rel mülahazalarını da bu yanlış zemin üzerine bina ettikleri görülmektedir. İbn Sinâ tanımın kesin bilgi verdiğini inkâr etmez, ancak onun tekillerin değişmez bilgisini değil, yalnızca cinslerin veya türlerin zâtî bilgisini verdiği için bilimsel araştırmalarda daha fazlasına ihtiyacı olduğunun farkındadır ve bu farkındalık onu *el-Burbân*'da metodoloji üzerinde yeniden düşünmeye sevk eder. Başlangıç için *el-Burbân* her defasında iyi bir seçenektir. "İkinci Makale"nin "Dördüncü Fasl'ında tümel kavram çeşitlerine dair incelemesini bitirirken İbn Sinâ mahiyetlerin farklı itibarları hakkında bir dizi ikazda bulunur:

İşte bu [tek başına alınan] hayvanlık gibi tabiatın sırf kendisi değil, bilakis [iştirake ve anlam ilavesine engel olmama] itibarının kendisine iliştiği bir tabiattır. Bu [ikincisi] ise, ilave itibar içermeyen kendinde tabiatın daha fazla bir şey demektir. [Burada incelediğim] itibarın, tabiatın [kendinde] itibarından başka olan tümellik itibarı değil de şeyin sırf kendi tabiatının itibarı olduğu zannedilmesin diye bu durum şart koşulmuş ve ona dikkat çekilmiştir (İbn Sinâ, 1956: 36).

Pasaj, her ikisini de kendine özgü birer itibarla ayırdığı iki ayrı anlamdan söz eder: Birisi kendinde mahiyet, diğeri de "iştirake ve anlam ilavesine açık" olma itibarının iliştiği mahiyet.

Birincisi, tabiatın sırf kendisi olmak itibarıyla mahiyet, kendisine ilave edilen bilfiil, bilkuvve, özel, genel, tümel veya tekil eklentileri dikkate almaksızın "*sadece zatına bakarak 'o, sırf o'dur olması bakımından*" (İbn Sinâ, 2005b: 152-153) salt "hayvanlık" ya da salt "insanlık"tır. Salt insan olmak bakımından insan sadece ve sadece "insan"dır ya da hayvan olmak bakımından hayvan sadece ve sadece "hayvan"dır. Başka bir şey şartı almaksızın soyut hayvan olmak bakımından hayvan (*el-hayevânu bi-mâ hüve hayevânun mucerredun bi-lâ şartı şey'in âbar*) ise "*ne özeldir ne de geneldir, aksine o, 'hayvanlık' bakımından sırf hayvandır. Onun 'hayvan olma'sındaki 'hayvan' anlamı, özelin ve genelin anlamından başkadır ve bunlar onun mahiyetine dahil değildir.*" (İbn Sinâ, 2005b: 154). Aynı şekilde sırf hayvan olmak itibarıyla hayvanlık, cins, tür, bir, çok, tekil, tümel, cevher, araz, özne, yüklem, somut veya soyut değildir, iştirake ve anlam ilavesine açık değildir. (İbn Sinâ, 2005b: 152-155, 158). Kısaca "o, sırf o"dur (*huve huve*), kendisi dışındaki somut ve soyut yapılara referansı bulunmayan, sanki bir tür anlam heyûlâsı gibi kendinde şeydir.



İkincisi, çeşitli varlık alanlarında mevcut olabilmesi için kendisinden “o, sırf o”dur itibarının kaldırılmasıyla iştirake ve çeşitli anlam ilavelerine açılan mahiyettir. Bir mahiyetin hariçte “*bir şabıs olabilmesi, türsel tabiata ayrılan ve ayrılmayan arazsal özelliklerin bitişmesi ve onlar için [duyumla] işaret edilebilir bir maddenin taayyünüyle olabilir*”ken (İbn Sînâ, 2005b: 63), zihindeki tasavvuru da “*varlığına özgü -vaz’ ve yükleme, yüklemdeki tikellik ve tümellik, yüklemdeki zâtîlik ve arazîlik gibi- arazlar ilave edilmesi*” (İbn Sînâ, 2006: 8) ile mümkün olabilir; çünkü şeyleri bilmek istediğinde akıl onlara birlik-çokluk, tümellik-tekillik, cinslik-türlük gibi anlamları ilave etmek zorunda kalır (İbn Sînâ, 2006: 8). İlgili anlamlar mahiyete eklendikçe her birisi ona ayrı bir işlev kazandırır. Eklenen anlamlar ise eklendikleri mahiyetten, mesela “hayvanlık”tan farklıdır; hayvanlık ayrı bir anlam, tümellik ayrı bir anlam, tümel hayvan ayrı bir anlamdır. Böylece kendinde mahiyet, aklî tasavvura konu olmak üzere ‘o, sırf o’dur itibarından “o, tümel [anlamdır]”a dönüşümüyle birlikte kendisine ilave edilebilecek pek çok anlamdan ilk dozunu almış olur.

Bir eklenti olarak tümel, mahiyete, *el-İşârât* ve *el-İlâbiyyât*’ın deyimiyile, “tasavvurda iştirake elverişlilik” itibarını kazandırır:

Tümel, anlamının sırf tasavvurunun (*nefsu tasavvuri ma’nâbu*) o [anlamda] bir iştirakin (*eş-şerike*) belirmesine engel olmadığı [şey]dir (İbn Sînâ, 2005a: 6).

[Tümel tariflerinin] tamamı şu şekilde birleştirilebilir: Tümel, çokluğa (*kesîrîn*) yüklenmeye sırf tasavvurunun engel olmadığı [şey]dir (İbn Sînâ, 2005b: 149).

El-İşârât’ın tarifi, bir mahiyete ilişkin “tümellik”in o mahiyeti tasavvurda iştirake elverişli hale getirdiğini açıkça belirtir ki, bu da aklın tasavvurda iştirakine engel olamadığı her mahiyeti tümel olarak alabileceği anlamına gelir. Tarifte geçen sözcükler “anlamın sırf tasavvuru”, “tasavvur”, “iştirak” ve “engel olamama”dır. *Anlamın sırf tasavvuru*, akıldaki mahiyetin –başka bir itibarla değil– sırf kendisinin tasavvuru; *tasavvur*, mahiyetin içeriğinin akılda düşünülmesi; *iştirak*, mahiyetin akılda açtığı ortak anlam alanına katılım; *engel olamama* da aklın, ortak anlam alanına iştirak edenlerin aynı hükümlerle anlam kazanmasına engel olamamasıdır. Dikkat edilmesi gereken şey, iştirakin baştan sona akılda gerçekleşmesidir. Sözelimi “okul” mahiyetinin tasavvurda açtığı anlam alanına, akılda bu mahiyetle anlam kazanabilen her şey girer. Akıl bir gerekçe göstermeden



o alana katılımcı kısıtlaması getiremez ve o alanı yalnızca bir katılımcıya tahsis edemez. Dolayısıyla hakiki tümellik, cins yahut tür olmak değil, mahiyetin tasavvurda iştirake açık olmasıdır. *El-İlâhiyyât*'ın tarifi ise mahiyetin tasavvurda açtığı anlam alanına giren katılımcılara yüklem yapılmasına sırf tasavvurunun engel olmamasını, “tümellik”in mahiyete kazandırdığı aslî işlev olarak görür. Sathî bir okuma iki tarifi birbiriyle örtüştürebilir, ancak ikinci tarifte yer alan ‘tümelin çokluğa yüklenme’ ifadesi, *el-Burbân*'da yeni bir metodolojiyle sonuçlanan *tümel yükleme* tartışmalarına aşına olan bir okuyucuya iki tarifi birbirinden ayırabilecek yeterli sebep olarak görünür. *El-Burbân*'ın tümel yükleme şartlarını incelediği “İkinci Makale”nin “Üçüncü Fasıl”ında İbn Sinâ, *el-Kıyas*'ın tümel yüklemesi ile *el-Burbân*'ın tümel yüklemesi arasında –tümelin anlam ve muhtevasına da doğrudan atıfları bulunan– oldukça önemli ayrımlar çizer ki, önemi itibarıyla ilgili pasaj eksiksiz bir iktibası hak etmektedir:

Kitâbu'l-Kıyâs'ta tüme yüklenen (*el-mekûl ale'l-kull*), tüm zamanlarda olmasa bile, [tümün]¹ ‘her biri’ne yüklenen (*el-mekûl ala külli vâbid*) demektir. *Kitâbu'l-Burbân*'da tüme (*el-kull*) yüklenen ise konunun² zikredilen şartla³ içinde bulunduğu tüm zamanlarda [tümün] ‘her biri’ne yüklenir. Ayrıca *Kitâbu'l-Burbân*'da ‘tüme yüklenen’den anlaşılan ile ‘tümel [yükleme]’den anlaşılan farklılaşabilir; çünkü *Kitâbu'l-Burbân*'da tümel [yükleme], ‘her biri’ne tüm zamanlarda ve ilk/doğrudan (*evvelî*) yüklenendir ki, tümel [yükleme] işte bu üç şartın bir araya gelmesiyle tümel olur (İbn Sinâ, 1956: 135).⁴

Pasaja göre, *el-Kıyâs*'ın “tüme yükleme”si, bir hükmün akıldaki anlama iştirak edenlerin “her bir”ine yüklendiğini ama böyle bir yüklemenin türün tüm fertleriyle değil, ilgili hükme tabi topluluğuyla ve yine hükmün

¹ Tasavvurdaki anlama iştirak eden çokluk.

² Önermenin öznesi.

³ Yüklenen hükümler.

⁴ Pasajın muhtevası esasen Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de yaptığı ve şarihleri tarafından da çokça tartışılan bir incelemeye racidir. İlgili satırlarda Aristoteles, tümel yüklemede, yüklem “*yüklenenlerin her birinde, bizzat ve aynıyla bulun*”masını dikkate alır (Aristoteles, 2002: 73b 27). Ancak ona göre son ikisi aynı anlama gelir: bizzat ve aynıyla yükleme, sözelemi insan gibi bir tümel tekillerine olduğu gibi yüklemedir. *El-Burbân*'da geçip de *İkinci Analitikler*'de yer almayan ‘ilk/doğrudan’ niteliği yine de İbn Sinâ'ya özgü bir yenilik değildir; çünkü Philoponus *On Aristotle Posterior Analytics*'te Aristoteles'in aynılaştırdığı son iki anlamı öğrencisi Theophrastus'un birbirinden ayırdığını ve sonuncu şart olan ‘aynıyla’ yerine ‘ilk/doğrudan’ niteliğini mantık literatürüne dahil ettiğini belirtir. İşte bu üçlü tümel yükleme kriteri, İbn Sinâ'nın da ileri süreceği gibi, Philoponus açısından burhanî bilimlerde kullanılması gereken tümel yüklemedir (Philoponus, 2008: 61.20-35).



süresiyle sınırlı olduğunu belirtir. “Tüm insanlar şöyledir” önermesindeki tüm insanlar (*kullu insân*) ifadesi, tüm insanlara delalet etmediği gibi tümel insana da etmez, çünkü “şöyledir” hükmü yüklem yapılan bir grubun sınırlı zamandaki her biri hakkındadır (İbn Sînâ, 1964: 20), dolayısıyla yüklenen hüküm, zaman ve grupla sınırlı olur. Mesela “her insan *iki ayaklıdır*” hükmü geçerli bir hüküm olmakla birlikte, ilgili hüküm yalnızca bilfiil iki ayaklı insan fertleri var olduğu sürece iki ayaklı fertlerin her biri için geçerli olur ama insan fertleri ortadan kalktığı veya en az bir ayağını kaybettiği zaman hüküm ve yükleme geçersiz olur.⁵

El-Burbân'ın “tümel yükleme” kriterine göre çeşitli hükümler eklenen mahiyet, tasavvurda açtığı anlam alanına iştirak edenlerin ‘her bir’ine, ‘tüm zamanlar’da geçerli olacak şekilde “ilk/doğrudan” yüklenir. İlk/doğrudan ifadesi, hükmün mahiyete *bir tür ya da cins aracılığıyla değil*, doğrudan yüklenmesidir. Mahiyet tümelliğini akılda iştirake açık olmakla, tümel yükleme de tümelliğini hükümlerin tasavvurdaki iştirakçilerin “her biri”ne “tüm zamanlarda” geçerli olacak şekilde yüklemekle temin eder. (Mesela bir mahiyet olarak okul, öğrenci girişine açıktır ama ona *kırmızı formayla giriş* hükmü/şartı getirilirse okul sadece kırmızı formalıların girişine açık olabilir.) Böylece İbn Sînâ *el-Kıyâs*'ın bir türün sayıca sınırlı fertlerine belirli bir süreliğine yaptığı tüme yüklemesini, *el-Burbân*'ın tasavvurda aynı anlama iştirak edenlerin tüm zamanlarda ortaya çıkabilecek her bir ferdinin zatına ilk/doğrudan yaptığı tümel yüklemesiyle değiştirir. İlerleyen sayfalardaki atıfları açısından *el-Kıyâs*'ın tüme yüklemesi ile *el-Burbân*'ın tümel yüklemesi arasındaki farkı şöylece belirginleştirebilirim:

El-Kıyâs'ın tüme yüklemesi: Türsel anlamlar, haricteki tekilerinin tüm zamanlarda aynı kalan özelliğine, mesela insana, ata veya beyaza “türlük” itibarının ilâştirilmesiyle elde edilir. İnsan türünün tekilerine tüm zamanlarda yükleyebileceğimiz hüküm ya “insan”dır ya da “mukavimler”idir. Diğer hükümler türün tamamına değil, onları bir süreliğine taşıyan topluluğun tümüne yüklenebilir, ki bu da epistemik kesinliği temin etmez. Böylece bir *türün* tasavvura konu olan *topluluğunun* (i) tümüne (ii) tür sayesinde dolaylı olarak yüklenen hüküm (iii) o topluluğun her bir

⁵ Hatta Philoponus, insanın mukavvimi olan hayvan tümelinin de Sokrates var olduğu ve ayrıca hayvan olduğu sürece Sokrates'e yüklenebileceğini ileri sürer (Philoponus, 2008: 107.6-26).



ferdi var olduğu ve (iv) ilgili hüküm onlarda bulunduğu sürece geçerlidir. Hüküm (v) ne türün tamamına yüklenir (vi) ne de yüklemesi tümeldir.

El-Burbân'ın tümel yüklemesi: Bir mahiyete tasavvurda çeşitli hükümler eklenebilir. Hükümleri bünyesine alan mahiyet, yani toplam-anlam, tasavvurda kendisiyle anlam kazanan muhtemel iştirakçilerinin her birinin soyut zatına tüm zamanlarda yüklendiği için onların zâtîsi olur (İbn Sînâ, 2006: 24), çünkü onlar her bir iştirakçide zorunlu olarak ortaklaşa bulunur ve onlardan birisi her ne zaman hariçte ortaya çıkarsa, akıldaki müşterek soyut zatına göre somutlaşır. Öyleyse *el-Burbân* açısından, tasavvurdaki *mahiyete* yine tasavvurda iştirak eden (i) her bir ferdin (ii) soyut zatına doğrudan yapılan her yükleme, (iii) o fertler her ne zaman hariçte belirirse geçerli olacaktır.

Bilimsel araştırma metodolojisine de büyük bir açılım sağlayacak olan bu değişikliğin esası, tek cümleyle, İbn Sînâ'nın zamanın şartlarına tabi olmayan değişmez bilgi arayışındır ve onu İbn Sînâ'ya temin edecek olan da *El-Burbân*'ın tümel yüklemesidir. Çünkü mahiyet ve ona yüklenen çeşitli hükümler tasavvurdaki iştirakçilerin zorunlu şartı ise, ikisinin toplamı (mahiyet + hükümler) iştirakçilerin zâtîsi olur. Bir türün tanım önermesinde yalnızca iki zâtî yüklem varken, *el-Burbân*'ın tümel yüklemeye ulaştığı bilimsel önermesinde bütün yüklemeler –tasavvurdaki iştirakçiler arasında ortak olduğundan– zâtîdir, dolayısıyla ilgili önermenin fertlere dair bilgisi de kesin ve değişmez bilgi olur. Eğer *el-Burbân* bilimsel araştırmalarını *el-Kıyâs*'ın bir türsel mahiyetten bu mahiyetin belirli bir topluluğuna yönelik “tüme yükleme”siyle yapacak olsaydı, tüme yüklemenin tasavvurdaki iştirakçilerine tüm zamanlarda geçerli olacak şekilde “iki ayaklı” hükmünü yüklemesi gerekecek ama onlardan birisi bile hariçte tek ayağını kaybettiğinde hüküm geçersiz olacaktı. Bunun nedeni, “iki ayaklı” hükmünün “insan türü”nün zâtîsi olmaması nedeniyle ayaklarını kaybeden kişinin hala insan türü içinde yer alabilmesi ama “tüm”den birisi olması nedeniyle tüme yüklenen hükmü geçersiz kılmasıdır. Bununla birlikte yaptığım açıklamalarda bir pürüz göze çarpmaktadır: *el-Burbân*'ın tümel yüklemesinde mahiyete pek çok hükmün ilişebileceği, dolayısıyla bunların büyük çoğunluğunun arazlar olabileceği göz önüne alınacak olursa, ilişen arazlardan dolayı zihindeki anlam tümelliğini nasıl koruyabilir? Böyle bir soru kendisine Philoponus'un çıkışlarını haklı bir gerekçe olarak alabilir;



çünkü Aristoteles'in *İkinci Analitikler* 74a 4-6'deki ifadelerinden hareketle Philoponus *On Aristotle Posterior Analytics*'te tümel yüklemle alakalı olarak üç tür yanlışın gerçekleştiğini, bunlardan birisinin de "örneğin yeryüzü âlemin merkezindedir, âlem küredir ya da Güneş'in kendine özgü olarak sahip olduğu nitelikler gibi, biricik ve tekil şeyler hakkında burbanlar tesis ettiğimizde belir" diğini söyler (Philoponus, 2009: 72-76). Kürelerin bu niteliklere bizzat sahip olması ve onların sadece kendilerinde bulunması nedeniyle yüklemenin tümel olduğu sanılır ki, aslında öyle değildir; çünkü hakikatte birkaç Güneş ya da Yeryüzü yoktur, dolayısıyla tümel yüklemenin son iki şartı sağlansa da "her bir"i şartı sağlanmamıştır (2008: 72.26-73.9).

Tümel yüklemenin üç şartı da dikkate alındığında Philoponus iddialarında haklı görünse de İbn Sînâ "her biri" şartının içeriğinde Philoponus'la aynı fikirde değildir ve o, ilgili iddialara yaptığı itirazını *el-Burbân*'ın "İkinci Makale"sindeki "Tümeli ve İlkseli/Doğrudan Vermez Zannedildiği Halde Onların Nasıl Verildiği" adlı "Dördüncü Fasıl"ın başlangıç satırlarında dile getirir. Bu satırlar az önce yaptığım ikili yüklem çeşidinin örneği olması, tümelin anlamına dair özgün bir muhteva sunması ve bilimsel tümele uzanan yolda ilk öncülleri vermesi bakımından oldukça önemlidir:

Bazen [tümelin doğrudan yüklenimini] verdiği halde verilmediği sanılır. Mesela "Güneş, merkezin dışındaki bir felekte şöyle şöyle hareket eder. Ay, batıya doğru dönen felekte şöyle hareketle hareket eder. Yer de âlemin (el-kull) ortasındadır" deriz. Elbette buradaki ilişkiler [tasavvurdaki] tüme doğrudan (*evvelî*) yüklenir ama o [ilişenlerin] bu kitabın⁶ şartına göre tümel olmadığı sanılır. Bu zandaki gerekçe, o [kürelerin dış] varlıkta tek olması, [tasavvurdaki] tabiatlarında iştirakin olmaması, dolayısıyla dış varlıkta da pek çok şeye yüklenememesidir. Bu yüzden kürelere [ilişen] yüklemelerin –onlar her ne kadar doğrudan (*evvelî*) yüklense de– tümel olmadığı sanılır. Oysa durum sanıldığı gibi değildir (İbn Sînâ, 1956: 144).

Tümel anlam, kelimesi kelimesine, tasavvurdayken iştirake elverişli olan anlamdır. Çeşitli arazsal hükümlerin yüklendiği güneş mahiyeti, tasavvurda açtığı anlam alanına pek çok iştirakçiyi beklemektedir. Bu haliyle o, "bin tane güneş tekiline söylenseydi bile hükümü ... onların tümünü içerecek" (İbn Sînâ, 1956: 144) tümel bir anlam olur. İlgili hükümlerin eklendiği

⁶ *El-Burbân* Kitabı.



güneş mahiyeti tasavvurdaki iştirakçilerinin her birinin zatına doğrudan ve tüm zamanlarda geçerli olacak şekilde yüklenmeye hazırdır. Bu durumda ortada mahiyetin tümelliğini ve tümel yüklemenin şartlarını bozabilecek ne kalır? Hiçbir şey. Hariçteki tekil ne mahiyetin tümellik şartıyla ne de tümel yükleme şartıyla alakalı bir şeydir. Pasajın da işaret ettiği gibi, Philoponus'un itirazındaki problematik yön, onun güneş mahiyetine yalnızca duyumlanan güneşi koyması, dolayısıyla güneşin tasavvurdaki itibarı ile hariçteki tekilinin itibarını karıştırmasıdır.

Güneş gibi tek üyeli türler için yapılmış olsaydı İbn Sinâ'nın yukarıdaki açıklaması bir dereceye kadar makul karşılanabilirdi, çünkü ilgili türlerin tek üyesinde somutlaşan bütün nitelikler zihindeki mahiyetinin anlamına da dahil olur. Oysa aynı açıklama çok üyesi bulunan türlere kadar genişletilecek olursa, ki *el-İlâhiyyât* ve *el-Burbân*'daki örnekler bize durumun öyle olduğunu söyler, İbn Sinâ bu şaşırtıcı çıkışı için oldukça güçlü gerekçelere sahip olmalıdır. Şaşırtıcı olması (i) çok üyeli türlerin mahiyetlerinin arazları da içerdiği halde tümelliğini sürdürmesi, (ii) ilgili muhtevanın, kendisine iştirak eden tüm fertlerinin tüm zamanlardaki değişen niteliklerini de içermesi ve (iii) o tekillerden yalnızca biri ortaya çıktığı halde zihindeki anlamın tümelliğini korumasıdır. Güneş türü bu şartlara uysa bile çok üyeli türleri bu şartlar altında incelenmek mümkün değildir.

Tümel hakkında önceden sahip olduğumuz Aristotelesçi muhtevayı yansıtmadığı içindir ki İbn Sinâ'nın tümel anlayışı hala kabule şayan gözükmemektedir. Çünkü doğası gereği pek çok hakiki tekile yüklenen (Aristoteles, 1991a: 17a 40-41; 2002: 100a 6; 1991b: 999b 35, 1035b 27, 1038b 10-17, 1035b 18-20) ve onlarda bir ve aynı anlamda bulunan (Aristoteles, 2002: 73b 26, 100a 6) Aristotelesçi tümel anlam, tarifi itibarıyla, tekillere yalnızca ortak anlamların yüklenebileceğini yeterince ima etmektedir. Eğer öyleyse, akıldaki tümel mahiyetin menşei kadar tümellik kriteri ve tümel yükleme itibarıyla de İbn Sinâ Aristoteles'le aynı fikirde değildir.⁷ Bu durumda İbn Sinâ'nın kabul ettiği tümellik ile tümel yükleme

⁷ Bunun temel nedenlerinden birincisi, kanaatimce, Yeni Platoncu düşünürlerin, tümel mahiyetlerin insan zihninde platonik idealar tarzında tekillere ayrı ve kopuk olarak da yer alabileceği fikrine sahip olmalarıdır. Nitekim Philoponus *İkinci Analitikler*'in en tartışmalı pasajı olan tümellerin kazanımı meselesinde aklın soyutladığı tümellerden birininin, tam da Aristoteles'e karşıt biçimde, Platonik idealar olduğunu belirtir (Philoponus,



anlayışını Aristoteles'te değil, Tweedale'in de haklı olarak belirttiği gibi (Tweedale, 1984: 303), Aleksandros'ta aramızda gerekecektir.

Aleksandros, eserlerinde Aristotelesçi tümel tanımlarını kabul etmekle birlikte, özellikle Aristoteles'in *Rub Üzerine*'deki hayvanlık tümeline dair mülâhazalarından (Aristoteles, 1907: 402b)⁸ hareketle tümelin “pek çok şeyde bir ve aynı” olarak tanımlanması gerektiğini belirtir. Dış dünyada birbirinin aynısı olan hiçbir şey olmadığı için, pek çok şeyin bir ve aynı olarak kalabileceği ortam zihindir (Alexander of Aphrodisias, 1992a: 24.10). Bu makul gerekçeyi Aleksandros hayvan kavramına başvurarak temellendirmeye çalışır: Zihindeki “hayvan” ile onun “pek çok şeyde bir ve aynı olma” vasfı aynı şeyler değildir. Bir araz olan tümel, hayvana ilâşerek onu pek çok şeyde bir ve aynı olacak şekilde tümel hayvan yapar (Alexander of Aphrodisias, 1992a: 23.25 vd.). Buna göre hayvan mahiyeti zihinde birincil konumda, tümel ve tümel hayvan da ikincil konumda bulunur. Hayvanın birincil olmasının nedeni, tümel hayvan olmazdan evvel dış dünyada bir tekilde var olması ve ondan sonra zihne gelmesidir. Bu durumda dış dünyada bir tek hayvan ferdi var olsaydı, zihne ulaşan hayvanın tümel olması zorunlu olmazdı ama hiç bulunmasaydı hayvan zihinde ortaya çıkmazdı. O halde o, psikolojik süreçler açısından birincil konumdur. Öte yandan Aleksandros psikolojik süreçler açısından değil de pek çok şeye yüklenebilmesi açısından dikkate alındığında tümel hayvanın tasavvurdaki iştirakçilerinden önce gelmesi gerektiğini, bu durumda da onun bir yüklem olmak bakımından tekillere nazaran birincil konumda olduğunu belirtir (Alexander of Aphrodisias, 1992a: 24.17); çünkü iştirakçiler zihinde tümel hayvan sayesinde anlam kazanarak var olabilir ve tümel hayvan zihinden kalkarsa onlar da ortadan kalkar. Buna karşın hariçteki

2008: 435.28). İkincisi ise Aristotelesçi sistemde insanın tikellerden duyum ve epagoge üzerinden sırf kendi çabasıyla tikellerden kazandığı tümel anlamların, İbn Sinâci sistemde –her ne kadar duyum hazırlayıcı olsa da– faal aklın sayesinde kazanılması, dolayısıyla dış dünyadaki tekillerde bulunmayan ve onlara henüz yüklem de yapılmamış anlamların da akıldan bulunabilme imkanının olmasıdır.

⁸ İlgili pasajda Aristoteles hayvanlık tümelinin tıpkı ruh gibi bir tek tanımı mı yoksa at, insan ve Tanrı'da olduğu gibi farklı tanımları mı olduğunu tartışır: Eğer bir tek anlamı varsa nasıl oluyor da farklı tekillerde farklı yetilere neden oluyor? Eğer farklı bireylerde farklı etkinliklere neden oluyorsa, onu bir tek anlamla onların her birisine yüklem yapabilir miyiz? İşte bu satırlar Aleksandros'la birlikte felsefe tarihinde tümelin yeni anlamına dair oldukça ilginç tanımlara ve yorumlara gebe olmuştur. İlgili tartışmalar bilgi için bkz. Akkanat, 2016: 129 vd.



somut tekilleri eksilir, hatta bir tane kalırsa (Alexander of Aphrodisias, 1992a: 8.15), zihindeki hayvan tümelliğini sürdürür (Alexander of Aphrodisias, 1992a: 24.17).

Aralarındaki olağanüstü benzerliği dikkate alırsak, İbn Sinâ'nın anlamın tümelliği ve tümel yüklemeye dair görüşlerinin kaynağının Aristotelesçi metinler değil, en azından Aleksandrosçu gelenek olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Tümeller meselesinde Aristoteles'i serh ettiğini düşünen Aleksandros'un –tıpkı faal akılda olduğu gibi– yukarıdaki satırlarda da yeni bir yorum getirdiğinin farkında olup olmadığını bilemiyorum ancak tümel anlamın “bir ve aynı olma” özelliğinin akılda belirlediğini ve harici tekillerin bir tane kalana dek eksilmesi halinde bile anlamın tümelliğini koruduğu iddiası İbn Sinâ gibi takipçilerini oldukça cezbetmiş görünmektedir. Öyleyse İbn Sinâ'nın anlamın tümelliği ve tümel yükleme meselesinde Philoponus'a verdiği yanıtı, kapsamını biraz daha genişleterek Aleksandrosçu kriter üzerinden okumam gerekir: Akıl, çeşitli hükümler iliştiirdiği mahiyetin açtığı anlam alanına pek çok şeyin iştirakine engel olamaz. Buna rağmen o hükümleri alan bir mahiyetin hariçte yalnızca bir tek tekili bulunabilir. Aklın yapabileceği tek şey, o niteliklerin *bir bütün olarak* hariçte sadece o tekilde bulunabileceğine dair bir kanıt bularak, ilgili muhtevayı –muhteva hala iştirake açık olmakla birlikte– hariçteki tekiline hasretmektir. Bu ise akıldaki değişmeyen tümel mahiyetin hariçte sürekli değişen tekiliyle örtüşmesi anlamına gelir. Acaba güneşe referansla yapılan bu açıklama diğer tekillere, mesela insan fertlerine uygulanabilir mi? Sorunun yanıtı için ilkin tekillere hangi tarz tümelin uygulanacağını belirlemek gerekir. *El-Medhal*, *el-Burbân*, *el-İlâhiyyât* ve *el-İşârât* mesele hakkında oldukça elverişli öncüllere sahiptir:

(i) Akıldaki tümel mahiyete iştirak bazen bilfiil olabilir; bu durumda iştirakçiler dış dünyada bilfiil bulunmalıdır. Sözelimi insan mahiyeti tasavvur edilirken ona iştirak eden Ahmet, Ali ve Ayşe'nin hariçteki varlıkları bilfiildir. Ancak *el-Burbân* bilimsel araştırma önermelerinde bu tarz tümellere yer vermeyeceğini belirtir (İbn Sinâ, 1956: 144).

(ii) Akıldaki tümel mahiyete iştirak bilfiil değil, bilkuvve ve imkan bakımından olabilir. Bilfiil var olma şartı koşulmadığı için bu tümele tasavvurda iştirak edenlerin birinin bile hariçte var olma zorunluluğu yoktur. Mesela (360'a tam bölünmediği) için kusursuz “yedigen ev” ya da ha-



yali “Anka Kuşu” gibi tümel mahiyetler, tekilleri sırf hayal ve vehim yetilerinde bulunduğu için harici iştirakçiden yoksundur.

(iii) Akıldaki tümel mahiyete iştirak eden çokluk hariçte ne bilfiil ne de imkan bakımından olabilir. Mahiyet tasavvurda çokluğun iştirakine açık olmasına karşın, ona hariçten sadece bir tek tekil katılabilir. İbn Sînâ bu tümel için güneş örneğini, Gazâlî ise imalarından hareketle kapsamını genişleterek Tanrı örneğini verir (el-Gazâlî, 1961: 74). Akla dış dünyada bir tek örneğinin bulunduğu gösteren bir kanıtın gelmesi, tasavvurdaki mahiyetinin de tekil olmasını değil (çünkü anlam tasavvurda iştirake açıktır), onun aynıyla o tekile hasredilmesini gerektirir:

[Dış] varoluşta bilfiil genelliği bulunmadığı gibi genellik imkanına da sahip olmayan şeye tümel denir; ancak akıl o şeyin soyut tasavvuruna sahip olduğundan onda iştirakin belirmesine engel olmaz. Kendisine eklenen bir şey ya da ilave anlam iştiraki engellese ve onun ebediyen bir tane var olacağına işaret etse bile durum değişmez. O tabiatın sırf kendisinin tasavvuru ile sayıca tek olmasının tasavvuru aynı değildir, bilakis [tabiatın sırf kendisinin] tasavvuru o [tabiatın] akılda pek çok şeye söylenmesine engel olmaz (İbn Sînâ, 1956: 146).⁹

Pasaja yönelen dakik bir okuma, Gazâlî’nin de yaptığı gibi, dış varoluşta genelliği bulunmayan ve genellik imkanına sahip olmayan şeyin sadece tekil Güneş değil, herhangi bir tekil olduğunu anlayacaktır.¹⁰ Özdeşlik

⁹ Pasajın paralel okuması, ilerleyen satırlarda da devam eder: “*Sen ‘Güneş şöyle söylerdir.’ diyerek güneş hakkında, sırf güneş olması bakımından hüküm verirken, muhtemel her bir güneş hakkında hüküm vermiş olursun. Ancak bir engel pek çok güneşin bulunmasını ve senin tümel hükmüne –onu tümel yaptığın halde– pek çok [güneşin] iştirakini engeller.*” (İbn Sînâ, 1956: 146).

¹⁰ Zaten İbn Sînâ da pasajın alıntılanmadığım kısmında hayvandan da söz eder. Ayrıca meseleyle alakalı bir probleme burada kısaca temas edebilirim. Tek üyesi bulunduğu tanımlanmayan güneş tümeli ile örneği güneş olarak verilen üçüncü tarz tümeli birbiriyle karıştıran bazı eleştirilenler tam tanımlanmaması nedeniyle duyulan güneşten hakiki bir tümel anlamın kazanılamayacağını, dolayısıyla üçüncü tarz tümelin de hakiki bir tümel olmayacağını ima etmeye çalışmışlardır. İlgili ayrım, İbn Sînâ’nın hassasiyetle belirlediği bazı itibarlar bilinçli ya da bilinçsiz şekilde göz ardı edildiğinde, karıştırılmaya ve müteakip eleştirilerin yanlış öncülleri olarak da konumlanmaya elverişli hale gelebilir. İbn Sînâ her iki halde de güneşin aynı itibarından söz etmediği gibi, üçüncü tarz tümel için de yalnızca güneşi vâzetmiş değildir: (i) Tanımla ilgili olan itiraz psikoloji ve tanımlar mantığına aittir. Mukavvimlerini duyuma saptayamamak, ‘Güneş’ anlamının tüm tasavvuruna engel değildir; çünkü tümellik kriteri bir anlamın tek üyeli ya da çok üyeli olması, tanımlanması ya da betiminin yapılabilir olması, tür ya da cins olması değil, tasavvurda *iştirake açık olma*sıdır. ‘Güneş’ anlamı tasavvurdayken iştirake açıksa hakiki bir tümeldir. (ii) Üçüncü tarz tümel ise tür ya da cins olma, tek üyeli ya da çok üyeli olma, hariçte fertlere sahip olup olmama itibarlarının çıkarıldığı tümel güneş anlamıdır ki, hayvan, beyaz, insan gibi her



ve çelişmezlik ilkeleri gereği, herhangi bir tekilin somut zâtı, toplam nitelikleri bakımından biriciktir, o *bütün* hariçte paylaşımsızdır, yani Ali (belirli bir niteliğiyle değil) toplam nitelikleriyle Veli değildir. Bununla birlikte o tekilin somut zâtında sergilediği toplam nitelikler hariçteki varlıklarından *önce*¹¹ birer hüküm olarak mahiyetine ilişmiş halde akılda vardı ise (ve hatta o hükümlerden biri de ‘hariçte sayıca tek’ olsa bile) o mahiyet tasavvurda iştirake açık olması nedeniyle hala tümel olacaktır. İlgili mahiyetin anlam alanına giren her bir iştirakçinin soyut zâtı doğrudan aynı hükümlerle inşa edileceği için onlardan hangisi ne zaman ortaya çıkarsa, akılda hiç değişmeyen soyut zâtının gereği olarak belirecektir.

Kurgusu itibariyle oldukça tuhaf gözükün ve kabulden çok reddedilmeye daha yakın duran böyle bir tümel anlayışının aslında Yeni Platoncu metodoloji açısından son derece sağlam gerekçeleri vardır: *Birincisi*, doğru ve değişmez bilginin imkanına dairdir. Aristoteles’in *Metafizik*’teki bilimsel araştırma metodolojisine dair beyanlarını şerh ederken Aleksandros, kesin doğrulara ulaşabilmesi için bilimlerin araştırmalarını bozuluşa uğrayan tekillere bağlı olarak değil, ezeli-ebedi tümelere bağlı olarak yapması gerektiğini söyler. Mesela geometri bilimi araştırmasını somut objeler üzerinden yapsaydı, onların sürekli değişmesi veya ortadan kalkmasıyla geometrinin de değişmesi veya ortadan kalkması gerekirdi. Bilimler tekillerle ilgilenmek zorunda kalırsa, incelemelerini yine tümel hükümler üzerinden gerçekleştirir. Nitekim geometri de soyut akledilirlerle araştırma yapar ama yapılan araştırma aynıyla o tekillere de uygun düşer (Alexander of Aphrodisias, 1992b: 199.25-201.4). İlgili meseleyi *el-Burhân*’ın çeşitli pasajlarında tartışan İbn Sînâ da aynı şeyleri söyler. *İkincisi* ise bilimsel araştırmanın imkanına dairdir. Aklın bilimsel araştırma ve sorgulama yapabilmesi için dış dünyanın zorunlu ve olgusal şartlarından varestesiz var sayımlı mülahazalara ev sahipliği yapabilecek daha elastik bir alana ihtiyaç duyması, tümeler teorisinin kurgusuna da yön vermiştir. Mesela tıpcının X hastalığının tedavisi için zihninde farklı maddelerin tasavvuruyla oluşturduğu bileşim, laboratuvarında ilaca dönüşsün ya da dönüşmesin, hastalığı tedavi etsin ya da etmesin, bütünüyle tümel yapıdadır. Tıpcı yalnızca dış

türlü anlam güneş örneği çıkarılarak yerine konabilir. İki güneş anlamı arasında, sestesiz olmaları hariç, hiçbir ortak nokta yoktur.

¹¹ Tümel anlamın tekilini öncelemesi gerekir, aksi takdirde anlam tekil olur.



dünya olgularına bağlı olarak hareket etseydi ya da yalnızca zatî bileşenleri dikkate alsaydı yeni ilacı keşfedemezdi.

Geriye dönersek, kendinde mahiyet, zihinde bulunabilmek için kendisine yapılan tümel ilavesinden sonra, mukavvimi olmamakla birlikte ilk/doğrudan grubuna giren arazsal anlamlardan –“o, o [şeylerdir]” olacak şekilde– ikinci dozunu da almış olur:

Tümel tabiatlar bu üç şekilde söylenir. Sonuncusu, ilk ikisini de içine alır. Bu da aklın, o [tabiatlardan] tasavvur edilen anlamın [pek çok şeyde] müşterek olmasına ya da onun tasavvuruna başka bir anlam ilavesine engel olmamasıdır. (...) Bilimlerde ve öncüllerin konularında işte bu itibardaki tümeli kullanmalıyız (İbn Sînâ, 1956: 145).

İbn Sînâ bilimsel araştırmalara konu olarak üçüncü tarz tümeli alacağını açıkça belirtir. Öyleyse buraya kadar yaptığım izahlar çerçevesinde İbn Sînâ'nın hangi tartışmalarla neyi hedeflendiğini kısaca özetlemem yerinde olacaktır: Onun ana hedefi, tek cümleyle, tek illerin bilgisini de kesin ve değişmez tarzda verebilecek bir bilimsel metodoloji kurmaktır. Bilimsel metodolojide kullanılacak önermelerin dört vazgeçilmezi vardır: Kendinde mahiyet, mahiyetin tümelliği, tümel yükleme, üçüncü tarz tümel. (i) Bilimsel araştırmalar zihinde yapıldığına göre hariçteki örneklerini önermelerde temsil edebilecek özne, mahiyetlerdir. (ii) Temsile uygun hale gelebilmesi için mahiyetler tümellik itibarını alarak tasavvurda çokluğun iştirakine açılır. Böylece tek iller, mahiyetler sayesinde bilimsel araştırmaların konusu yapılır. (iii) Bilimsel araştırmalar konu olarak bazen herhangi bir ‘tümel mahiyet’i bazen de ‘türsel tümel mahiyet’i alabilir. İkinciler türlü şartlarına tabi olduğundan, hakkında verilen hükümlerin hariçteki tek illerle uyuşması kesin değildir; çünkü ilgili hüküm verildiği sırada geçerli olsa bile hariçteki tek illerin değişmesiyle birlikte geçerliliğini yitirir.¹² İbn Sînâ bunu ortadan kaldırmak üzere *el-Kıyâs*'ın belirli bir topluluğa kısa süreliğine yaptığı hüküm yüklemesini *el-Burbân*'ın ‘tümel yükleme’yle değiştirir. Bu değişiklik, hükmün mahiyete hem doğrudan ve tüm zamanlarda hem de iştirakçilerin her birine yüklenmesini gerektirir. Ancak bu durumda da çeşitli hükümlerle özelleşmiş mahiyetin hariçteki varlığı problemi belirir. (iv) Bu problemi aşmak üzere İbn Sînâ bilim-

¹² *El-Kıyâs*'ın kullandığı yükleme esasen beş sanatın her birisinde geçerli ilkeleri barındırır ama bu haliyle o, daha çok, cedel ve hitabet gibi sanatlara kaynaklık edebilir.



sel önermelerine, iştirakçilerinin hariçte birden fazla bulunma itibarı olan birinci tarz tümeli değil, hariçte bulunma zorunluluğu olmayan, bulunsa bile bir tane var olabilen üçüncü tarz tümeli alır; çünkü bu tümelin bilgisi, hariçte beliren tekilinin zatının bilgisiyle aynı olduğundan, onun kesin ve değişmez bilgisini temin eder.

Bu dört aşamalı süreç, çok üyeli türlerin her bir tekilinin zamanla değişen hallerinin tek üyeli bir türün tekilinin bilgisi gibi kesin ve değişmez tarzda nasıl bilinebileceğini araştırır: Bunun için (pek çok tekile atfı olan) bir türsel anlama başvurmak anlamsızdır, dolayısıyla (sürecin sonunda bir tek tekile hasredilecek) bir tümel mahiyetle yola çıkmak gerekir. Bu değişiklik, çok üyeli türlerin her bir tekiline ortaklaşa yüklenen iki zâtî yüklemli tanım önermesinden, –tıpkı güneş tümelinde olduğu gibi– bütün yüklemelerin ortak ve zâtî olduğu bir tanım önermesine geçmeyi gerektirir. Önermeye konan zâtî yüklem, mahiyete tasavvurda iştirak eden her bir ferde tüm zamanlarda doğrudan yüklenen hükümlerdir. Hariçte bu hükümlere uygun bir tekil belirttiğinde, onun zamana bağlı bütün hal değişimleri zâtî yüklemelerinden başka bir şey olmayacağından, akıl onu kesin ve değişmez bir bilgiyle bilecektir.

2. Tekillerin Tekil ve Tümel olarak Tasavvuru

El-İşârât ve el-Burbân, zihindeki tasavvuru bir anlama iştiraki engelliyorsa onun tikel olduğunu (İbn Sînâ, 2005a: 5), yani anlamın hem kendisinin hem de tasavvurunun sayıca bir tek ferdi içerdiğini belirtir (İbn Sînâ, 1956: 145). Her ne kadar ismini ve bazı niteliklerini başka tekiler paylaşırsa da Zeyd'in somut şahsı toplam nitelikleriyle birlikte alındığında, biriciktir. Onun hariçteki şahsî hüviyeti ve iç duygulardaki tekil hali, tasavvurda iştirake açık olmadığından, tekil bilgisi akılda şahsî önermelerle ortaya çıkar. Gerçi ilgili önermelerde ona yüklenen sözcüklerin her biri tümeldir ama Zeyd'in şahsından gelen toplam-anlam yalnızca ona hasredilmelidir.

Bununla birlikte Zeyd'in akılda beliren toplam-anlamının tekil olması gerektiği, sanki (bir önceki başlıktaki) tümel olması gerektiği iddiasıyla çelişiyor gözükmemektedir. Çünkü her iki toplam-anlam da bir tekille sonuçlanmasına rağmen birini tekil diğerini de tümel olarak nitelemek, tutarlı bir açıklama değildir. Üçüncü tarz tümel sadece güneşe hasredilmiş olsaydı, duyumunun aynıyla tümelini de vermesi nedeniyle, onun bir yö-



nüyle tümel bir yönüyle de tikel olduğunu söyleyerek ilgili güçlüğü üstesinden gelebilirdik. Acaba aynı toplam-anlama sahip olmasına rağmen birini tümel diğerini de tekil yapan husus nedir?

Hangi türe ait olursa olsun, bir tekili tekil yapan husus, bütün zatî ve arazsal niteliklerinin maddeyle zamanda somutlaşmasıdır. Akıl henüz sahip olmadığı toplam-anlama ulaşabilmesi için o tekili tüm varoluş süresince duyumlaması ve gelen nitelikleri her defasında o tekili özne olarak yerleştirdiği şahsî önermelerde bekletmesi gerekir; çünkü onun toplam-anlamını hariçte aynıyla paylaşan birisi olmadığından akıl onda başkalarını düşünemez. Yapabileceği tek şey, benzer tekillerden sürekli aynı gelen suretleri tür bilgisi olarak atamaktır ama tür bilgisiyle de o tekilin kesin ve tam bilgisine ulaşamaz. Eğer benzerini bulamaz ve o tekilin tek olduğuna dair bir delile ulaşırsa şahsî önermesini tür bilgisi olarak atar. Bir tekili tümel yapan husus ise hariçteki somut varlığından önce mahiyetine yüklenen hükümlerle soyut zatının akılda inşa edilmiş olmasıdır. Akıldaki tümel soyut zat, hariçteki somut zatın aynısıdır ve eğer biri o tekilin toplam-anlamını hariçten kazanmaya çalışırsa işlem başa döner. Anlamların hariçten akla yönelen hareketi ile akıldan harice yönelen hareketinin farklı itibarlara sahip olması, tekilin epistemolojik hususiyetine dair itibarları da değiştirir. İbn Sînâ incelemesine ikincisiyle hareket edeceğini açıkça belirtir. Tekilleri bilmenin yollarından birisi olarak “tümel tarz” belirli bir tümeli bilmek değildir; aksine bir tümelin kendi tekiliyle akılda aynı suretten anlam kazanmasıdır (*el-eşyâu'l-cuz'riyyetu kad tu'kalu kemâ tu'kalu'l-kulliyât*) (İbn Sînâ 2005a; 166). İbn Sînâ'nın bilimsel araştırmalarda kullanacağını belirttiği üçüncü tarz tümel ise onun metafizik biliminin meselelerden birisi olmak bakımından tanrısal bilgi incelemelerinde de düzenleyeceği öncüllere konu olarak alması gereken tümel, insan, taş, at, masa gibi dış dünyada fiili çokluk itibarına sahip olması gereken tümel-türsel anlamlar değil, *tür ya da cins olma, tek üyeli ya da çok üyeli olma, dış dünyada fertlere sahip olma gibi itibarların dikkate alınmadığı* üçüncü tarz tümel olacaktır. Ancak öncüllerin öznelere çok üyeli türleri değil de bir ferdinin bile var olup olmadığı bilinmeyen muğlak bir mahiyeti koymak, bilimsel olduğu iddia edilen bir araştırmada bilgi adına ne verebilir? İnsanı araştırdığında bile öznesine insanı alamayan bir önerme araştırmacısına insan hakkında ne söyleyebilir?



Soruların ima ettiği tuhafliklar –bu tuhafliklar her ne kadar bazı şeylerin karıştırılmasından neşet etse de– tekilin akılda tümeliyle nasıl bilindiğine dair artık makul bir muhteva kazandırmak suretiyle giderilebilir. Daha önce belirttiğim gibi, İbn Sinâ bilimsel önermelerin öznesine insan, masa veya at gibi mahiyetleri almayacağını söylemez; aksine, bilimsel araştırmalarda tekilerin kesin ve değişmez bilgisine hangi itibardaki tümelin imkan tanıdığını belirginleştirmeye çalışır: (i) tümelin “insan” yahut “güneş” olması ayrı bir değerlendirmeye, (ii) onun “hariçte pek çok tekili bulunma” yahut “hariçte bir tek tekili bulunma” itibarı ayrı bir değerlendirmeye sahiptir. Birinciler, mahiyetin muhtevasıyla; ikinciler de o muhtevanın hariçteki varoluş itibarıyla alakalıdır. İşte İbn Sinâ “1.80 boy, 85 kilo ağırlık, siyah saç, öğretmen, Ali adlı, ... düşünen hayvan” tümeli (A tümeli) ile o tümelin “hariçte tek tekili bulunma” itibarını eşleştirir: Akılda tasarlanan A tümelinin hariçte bir tek tekili ortaya çıkacaktır. Akıldaki A tümelinin muhtevası, düşünen hayvana ilave edilen sayısız yüklemeler toplamından oluşuyordu. Şimdi bu yüklemelerin oluşturduğu toplam anlama akıldaki tümelinden değil de onun hariçteki biricik A tekilinden ulaşmaya çalışırsak, duyum sayesinde akılda hangi veriler ortaya çıkar? Cevap: “1.80 boy, 85 kilo ağırlık, siyah saç, öğretmen, Ali adlı, ... düşünen hayvan.” A tekili yalnızca ve yalnızca A tümelinin muhtevasıyla somutlaştığı için A tekilinden soyutlamalarla ulaşabileceğimiz nihai bilgi, A tümelinin bilgisinden başka bir şey olmayacaktır. Zamanla ne kadar değişirse değişsin, hariçteki somut A zatı, akıldaki soyut A zatının gereklerini icra edebilir. Akıl A tümeline sahip olduğu halde A tekilini mutlaka duyumlamalı mıdır? Hayır, çünkü A tekili, akıldaki tümel hükümleri doğrultusunda somutlaştığından, ondan duyularla gelebilecek veriler, akıldaki hükümlerin haricinde bir şey olmayacaktır. O tekilin verilerini akletmek, akıldaki tümel soyut zatını akletmektir, çünkü her iki halde de akıldaki aynı suret akledilmektedir.

Tekili tümel tarzda akletmenin hikayesi işte bundan ibarettir. Yine de teori hakkında asırlardır yapılan tartışmalar, haklı olarak, ulaştığım sonuçların teyide muhtaç olduğunu söyleyecektir. Acaba akılda yüklenen hükümler hakikaten bir tekilin tüm özelliklerini içerecek şekilde detaylı mıdır? *El-İlâhiyyât* sorunun yanıtını –benzerlerinin *et-Ta'likât* ve *el-Medbal* de de geçtiği– bir örnek eşliğinde verir:



Tekilin (*el-mufred*) tanımına giren her isim, bir sığata işaret eder. Sıfat ise pek çok Şeyde ortaya çıkmaya elverişlidir. Bileşim [yani betim], bu elverişli durumu ortadan kaldırmaz. Çünkü ‘A’ tümel bir anlam olup yine bir tümel anlam olan ‘B’ de ona dahil edildiğinde, o [bileşimde] bir tür özelleşme (*التخصیص/tabsıs*) olması olanaklıdır. Ama bir tümel [diğer bir] tmelle özelleştiği zaman, ‘A ve B’ [bileşiği], yine kendisinde bir ortaklığın bulunabileceği bir tümel olarak kalır. Bunun rneği ‘Şu Sokrates’tir. Onu tanımlayacak olursan ‘O, filozoftur’ dersin. Ama bu durumda onda bir ortaklık vardır. ‘O, teist filozoftur’ desen de ortaklık vardır. ‘Haksız yere öldürülmüş teist filozoftur’ desen aynı Şekilde o [ifadede] bir ortaklık vardır. Diğer yandan ‘O, filan kimsenin oğludur’ desen de burada yine bir ortaklık ihtimali bulunur. ... [Nitelikleri] oğaltıp ‘Şu gün Şu Őehirde öldürülen kimsedir’ desen, tümel tarzda tekillişmesiyle birlikte bu nitelik de [sadece] bir tekile isnat edilmeden pek çok Şeye söylenebilir (İbn Sinâ, 2005b: 188-189).¹³

Pasaj çeşitli arazsal hükümler/sıfatlar eklediği insan mahiyetiyle tasavvurda soyut bir zat inşa etmeye çalışır. Yüklenen sıfatları bir araya getirelim: *Sophoniscus’un oğlu olan Sokrates m.. 399 yılında ve Atina Őebrinde haksız yere öldürülen teist filozoftur*. Ne kadar sıfat yüklenirse yüklensin, genişleyen anlam hem tasavvurda iştirake açık olarak kalır hem de tekil Sokrates’in ezeli-ebedi değişmeyen kesin zâti bilgisi olur. Buradaki hüküm/sıfat yükleme*si el-Burbân*’ın tümel yüklemesine göre yapıldığı için, onun ilkin akılda gerçekleşmesi, sonra da Sokrates’in hariçte somutlaşması gerekir. (Eğer Sokrates somut zatından bilinecek olsaydı, zamanda gerçekleşen hal değişimlerinin duyularla takip edilmesi gerekirdi. Bu ise ortak nitelikler arayışında incelemenin nihai olarak insan türünde sonlanması anlamına gelir. Tutulma rnekleri de aynı değerlendirmeye tabidir.)

¹³ Benzer ifadeler *el-Medbal*’de de yer alır (İbn Sinâ, 2006: 63). Pasajdaki incelemeye bakarak Marmura tümel sıfatlarla inşa edilen bir anlamın tümelliğini koruması nedeniyle tanrısal bilgide tekilin bilgisinin ortaya çıkmayacağını iddia eder. Onun bu itirazı yukarıdaki pasajdan nasıl ıkarıdđını anlamakta hakikaten güçlük çekiyorum. ‘Tümellik’, bir mahiyetin akıldayken iştirake açık olması; ‘tekillik’ de o mahiyetin ilgili hükümler gereğince madde de somutlaşmasıdır. Pasaj boyunca İbn Sinâ’nın incelediği mesele, kendisine ilave edilen her bir hükümle daha da özelleşen mahiyetin hangi sınırlara kadar ‘tümellik’ini koruyabildiğidir. Acaba kendisine bir hayat hikayesi yüklenen insan mahiyetinin akılda açtığı anlam alanı, birden fazla iştirakçi girişine hala elverişli midir? İbn Sinâ’nın cevabı, o alana öyle bir hayat hikayesini belgeleyen herkesin girebileceği, dolayısıyla alanın katılıma hep açık olduğudur. Ne var ki o belgeyi hariçte yalnızca bir tek somut insan getirebilir, ki bu durumda ilgili alan ona tahsis edilir. Pasajda mahiyetin tümelliği ile tekilin bilgisi arasında hiçbir ilişki yoktur.



İbn Sînâ bu biliş tarzını aynıyla tanrısal bilgiye de uygular: “O, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani o [tikelleri] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder.” (İbn Sînâ, 2005b: 288). Buna göre Tanrı, cümlenin içeriğini az önce yaptığım izahlarla birleştirecek olursam, bir yaşam hikayesi iliştiirdiği insan mahiyetiyle tüm zamanlarda geçerli bir soyut zat inşa etmekte, bu soyut zat tasavvurdayken iştirake açık olmakla birlikte ona uygun yalnızca bir tek zatı somutlaştırmakta ve ilmindeki soyut zat ile hariçteki somut zat birbiriyle tıpatıp uyduğundan duyuma gerek kalmadan o tekili hariçteki varlığından önce tüm detaylarıyla bilmektedir. Bu açık izahlara rağmen bir problem daha hala kapalılığını sürdürmektedir. İbn Sînâ’nın şu ana kadar akıldaki tümel mahiyet ile onun hariçteki tekili arasında henüz güçlü bir bağ tesis edemediğini gördük. Elimizdeki formülasyona göre bir tekilin hariçte belirme zorunluluğu yoksa, o halde hariçteki tekiler nasıl olur da akıldaki soyut zatına tıpatıp ve yalnızca bir tane ortaya çıkabilir?

İbn Sînâ’nın ilgili soruya *el-İşârât* ve *el-İlâhiyyât*’ta verdiği cevaplar, bilim insanının bilişi ile Tanrı’nın bilişi arasında bilginin kaynağı bakımından bazı farklılıkları, bilginin hariçteki tekilini inşası bakımından da bazı benzerlikleri hesaba katmamız gerektiğini ima eder. Bilim insanı çoğu bilgisini hariçteki tekilerden kazanır, bu bilgilerden hariçte henüz somut karşılığı bulunmayan yeni bilgiler oluşturur ve onu illiyet sayesinde organlarıyla varlığa çıkarır. Bu durumda Tanrı’nın âlemi ve içindekileri ikinci tür bilgiyle bilmesi gerekir (İbn Sînâ, 2005a 165; 2005b: 291), yani âlemde var olacak her bir şeyin kendine özgü muhtevasını bildikten sonra onu varlığa çıkarmalıdır. Varlığa çıkarma ise organları bulunmayan Tanrı söz konusu olduğunda kısmen farklı düşünülmalıdır:

O, zatını ve kendisinin her var olanın ilkesi olduğunu akledince, kendisinden [sadır] olacak ilk var olanları ve [onlarla] oluşacakları [önceden] akleder. Hiçbir şey yoktur ki O’nun sebebiyle bir şekilde zorunlu olmasın, ki bunu açıklamıştık. Böylece bu sebepler, birbirlerine çarparak [ilerlemesi sayesinde], kendilerinden tikel şeylerin var olmasına neden olur. Evvel de bu sebepleri ve onların mutabakatlarını [önceden] bilir. [Bunu bilince], onların zorunlu olarak ortaya çıkaracağı şeyleri, aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir. Çünkü onu bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. O halde O, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından, yani o [tikelleri] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder (İbn Sînâ, 2005b: 288).



Tanrı, Sokrates'in soyut zatını kuran insan mahiyetiyle (hayvan + akıl) birlikte ona eklediği çeşitli sıfatları/hükümleri, başlattığı zorunlu nedenselliğe birer illet olarak yerleştirir. O nedenlerden her birisi varlık hiyerarşisindeki konumuna gelene dek 'aklı suretler' olarak feleksel akıllar üzerinden faal akla aktarılır. Ayüstü âlemdeki akıllar bu suretlerin içeriğini görmezden gelemeyiz, değiştiremeyiz, onlar üzerinde inisiyatif kullanamazlar ve Tanrı tarafından başlatılan illiyet yaptırımına karşı çıkamazlar. Faal akıl, bir tekilin illiyetle birlikte ulaşan tüm niteliklerinin suretlerini hariçte maddelerine tabeder; çünkü kategorik hareketlerle gerçekleşen değişimler, taşmakta olan illetlerin sürekliliğine mebnidir. İletlerin hariçteki tekileri somutlaştırma ve onlardaki değişimleri gerçekleştirme süreci, sürekliliği bakımından, ayaltı âlemin zamanını/tarihlerini ve mekanını da tayin eder. Bir başka deyişle, tekillerin ve onlardaki değişimlerin ardı ardına gelmesi ayaltı âlemin hem mekânsal yayılımını hem de zamansal yayılımını belirler. Sokrates'in saçındaki uzama, hariçte kendi başına gerçekleşen bir olgu değil, peşi sıra gelen uzama illetlerinin oluşturduğu mekânsal yayılımdır. Yine Sokrates 399 diye bir tarihte ölmez, aksine ölümüyle birlikte diğer bazı olayların tanrısal bilgideki sıradüzeni o tarihi oluşturur. Böylece Tanrı, hariçte somutlaşan Sokrates'in bütün şahsî özellikleri ve değişimlerini, hariçteki varlığından önce çeşitli sıfat-hükümlerle inşa ettiği tümel-soyut zatından bilir ve o hükümleri birer illet olarak ayaltı âleme gönderir. İlahî ilimdeki soyut Sokrates ile hariçteki somut Sokrates'in epistemik açıdan hiçbir farkı yoktur; Tanrı, Sokrates'in sürekli değişen somut zatını kendi ilmindeki değişmeyen tümel anlamından bilir.

Yukarıdaki pasajın devamında İbn Sînâ tutulma örneklerini vermektense başka bir şey yapmaz: Hem çok üyeli türe ait olmaları hem de değişim konu olmaları bakımından ideal örnek olan tutulmalar, eğer akıldaki tümel zatlarından bilinecek olursa akli değiştirmeyiz ama hariçten duyulanacak olursa üç farklı kipte gelen veriler birer suret olarak akli değiştirir. Bir benzeri *el-İşârât*'ta da geçen pasajın tikellerin tümel tarzda bilinmesine dair kapsamı yalnızca bu kadardır ve ilgili kapsamın içeriği *el-Burbân*'ın açıklamaları ve ikazları göz ardı edilerek sırf bu haliyle alınacak olursa, Gazâlî'nin de yaptığı gibi, okuyucuya, atıflarını gerek başka metinlerle gerekse kendi yorumuyla oluşturabileceği oldukça muğlak bir metin olarak gözükür. Bir metne yönelen serbest atıflı okuma, metnin örgüsünü



inşa eden atıfları askıya almak suretiyle, okuyucuya sırf kendi tasavvuruna uygun yeni açılımlar sağlayabilir ve esasen ideal okuma biçimi de budur; ancak aynı okuma tarzı metni anlamak için başvurulduğunda, okuyucuya orada bulunmayan çok sayıda sahte problemi hediye edeceği gibi, metinde hakikaten muhtevi olan problemleri görmesine de engel olacaktır. Bu tarz bir okumanın örnekleri öteden beri tikelleri tümel tarzda bilme meselesinde de gerçekleşmiştir ki, artık bu okumaların işaret ettiği sahte muhtevaya ve onun eleştirisine geçebilirim.

3. Bağdatlı İbn Sinâ'ya Karşı İsfahanlı İbn Sinâ

Tikelleri tümel tarzda bilme teorisi, özellikle Harran ve Bağdat meşşâilerinin “tümellerin akılsal ilkelerde, tekilerin bilgisinin ise feleksel neflerde bulunduğu” tezine karşı İbn Sinâ'nın geliştirdiği ve muhtemelen meşriki düşüncesinin en önemli kısmını oluşturan teoridir.¹⁴ İlgili tezin öncüllerini (i) ‘zâtı sırf akıl olan varlıklar yalnızca tümelleri bilir’ ve (ii) ‘tekilleri yalnızca tikel idrake elverişli feleksel nefler bilir’ şeklinde düzenlersek, ortaya çıkan zorunlu sonuç: *zâtı sırf akıl olan Tanrı tümel anlamları, yani cinsleri ve türleri bilebilir ama ayaltı âlemdeki tekilleri ve onların değişen hallerini bilemez* olacaktır. İbn Sinâ'yı *el-Burbân*'da (Aristoteles'ten ve katı meşşâilerden farklı) yeni bir bilimsel metodoloji kurmak mecburiyetinde bırakan teori, işte bu zorunlu sonucu ortadan kaldırmak için tesis edilmiştir. Ancak tuhaf olanı, İbn Sinâ'nın bütün eserlerinde reddettiği Bağdat meşşâilerinin yukarıdaki iddialarını Gazâlî'nin gerisin geriye İbn Sinâ'ya birer eleştiri olarak yöneltmesidir. Başka kaygılar da taşımakla birlikte Gazâlî'nin bunu yapma nedeni, *el-Burbân*'daki metodolojiyi görememesi, dolayısıyla *Dânişnâme*'nin meseleye dair muğlak pasajlarını Bağdat sokaklarında veya toplantılarında tartıştığı meşşâilerin söz konusu iddialarına atıfla yorumlamasıdır. Bu husus bir dereceye kadar mazur karşılanabilir ama hakkaniyetli davrandığı durumlarda bile Gazâlî'nin okuyucuyu felsefe denilen uğraşın esasen (Bağdat'taki ılımlı deist) meşşâiliğin fikirleri olduğuna, İbn Sinâ'nın onlara katılmadığı noktaların kendi bireysel yorumu olduğuna (ki ‘çoğunluğun haklılığı’, Gazâlî'nin çok sık başvurduğu bir mantık oyunudur), meşşâiler arasındaki farklı fikirlerin İbn Sinâci tezlerin alternatifleri olduğuna ve o fikirlerde bulunan problemlerin İbn Sinâ'nın

¹⁴ İbn Sinâ'nın konu hakkında bazı ikazları vardır (2005a: 194).



tezlerini de bağlaması gerektiğine inandırmaya çalışması, zikrettiğimiz mazerete şerh¹⁵ koymamızı gerektirir. Onun teoriye dair Bağdat meşşâliğinin fikirleriyle telif ettiği sahte İbn Sînâ tasavvurundan hiç kuşku duymayan eleştirilenler ise ilgili teoriyi anlamak üzere en ideal metnin *Tebâfut* olduğunu düşündüklerinden atıfları *Tebâfut*'ü desteklediği ölçüde İbn Sînâ metinlerine müracaat etmişler, teorinin İbn Sînâ külliyyata atıfla yapılan çeşitli analizlerini bile *Tebâfut*'e uygunluğu oranında kabul etmişler, hatta sinevî külliyyatta teoriyle alakalı *-Tebâfut*'ün Bağdatlı İbn Sînâ'sına uymayan- kavramları o muhtevaya uydurmak üzere tahrife varan okumalar dahi gerçekleştirmişler ve böylece İsfahanlı İbn Sînâ'yı yeni bir

¹⁵ Pek çok mantık oyununun sergilendiği sadece bu hususlar bile üç yönden sorgulanmaya muhtaçtır: *Birincisi*, her ne kadar Aristoteles asıl kaynak olsa da İbn Sînâ'nın yetişkinlik döneminden itibaren sahip olduğu meşrûkî fikirlerinin Bağdatlı saf Aristotelesçi fikirlere karşı bir meydan okuma olduğu ve ikisinin aynı düzlemde bir araya getirilemeyeceğidir. *İkincisi*, kelamcı Gazâlî'nin bilim insanı İbn Sînâ'yı tipik bir kelamcı/cedelci refleksiyle eleştiriyor olmasındır. Bilim insanı, çıkarımlarını burhanî ilkelere göre tesis edebilir ve hareket ettiği öncüllere göre çıkarımlarının kesin bilgi olduğuna inanabilir ama kendisine alternatif gerekçeler gösterildiğinde de onları gözden geçirerek yeniden düzenleyebilir. İbn Sînâ bu tutumunu kendi külliyyatının çeşitli yerlerinde 'bana ulaşan budur, bundan başka bir gerekçesi var mıdır bilmiyorum' sözleriyle dile getirir. Bir kelamcı ise çıkarımlarının ilahî metinlerin maksadı olmak bakımından ezeli hakikatler olduğunu, başka alternatiflerin de hayali ve yanlış varsayımlar olduğuna baştan inanır. Gazâlî'nin baştan inandığı hakikatler tartışmaya kapalı iken, İbn Sînâ'nın ulaşabildiği sonuçlar tartışmaya açıktır. Pe-ki, nasıl oldu da İbn Sînâ *Tebâfut*'te bilim insanı kimliğini kaybederek kendini savunmaya geçen tipik bir kelamcı hüviyetine bürünmüştür? *Tebâfut*'ten anladığımız kadarıyla bâtinî düşüncelere destek vermeleri ve toplumsal otoriteleri kadar halifenin yanındaki konumlarını da korumaya çalışmaları nedeniyle Bağdat meşşâilerinin kendilerine gösterilen alternatif gerekçeleri İbn Sînâ'nın otoritesine yaptıkları atıflarla küçümsemeleri, kelam formasyonlu cihat projesini hayata geçirmeye çalışan Gazâlî'yi hayli kızdırmışa benziyor. Bundan sonra *Tebâfut*'ün temel hedefi muhtemel bir hakikati bulmak değil, İbn Sînâ'nın otoritesini sarsmak suretiyle Bağdat meşşâilerinin de toplum ve halife nezdindeki otoritelerini sarsmak olacaktır ki, bunun tek yolu, meşşâilerin gerekçelerindeki haklılık payını – hangi yöntemle olursa olsun– onların tam aksi alternatiflerini göstererek sıfırlamaktır. Gazâlî'nin Bağdat meşşâileri üzerinden İbn Sînâ metinlerine yönelik ve onları okuyuş biçimi işte budur. O, Bağdat meşşâilerinin alternatifler karşısındaki inatçı tutumunu aynıyla İbn Sînâ'ya da hamleder ki, böyle bir husus iyi bir İbn Sînâ okuyucusu için değersiz bir yaftalamadan ileriye geçemez; çünkü İbn Sînâ *et-Tâlikât*'ta bir şeyin saf hakikatinin bilinemeyeceğini, araştırma nesnesine yönelen araştırmacıların her birinin ondan farklı ihtiyaçlar idrak ettiğini ve o lazım gereğince hüküm verdiğini, dolayısıyla fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Alternatif gerekçeler göstermek, hakikati arayan bilim insanına yapılabilecek en büyük iyilik olabilir, hakikati baştan bildiğini inanan Bağdatlı kelamcıya ya da otoritesini kaybetmemeye çalışan Bağdat meşşâilerine değil. *Üçüncüsü*, eğer bir iddianın haklılığı onu çoğunluğun kabulüne, geçersizliği de alternatif gerekçelere bağlı ise, XI. yüzyılda batınlık başta olmak üzere başka mezhepler karşısındaki bir avuçluk eş'arının hazin durumu bir yana, aynı meselede aynı yöntemi kullanan mu'tezilî alternatiflerin de Gazâlîci iddialardaki haklılık payını düşürmesi gerekirdi. Ne var ki kelamcı Gazâlî'nin bunu kabullenmesi mümkün gözükmemektedir.



metodoloji kurmak mecburiyetinde bırakan karşıt iddiaları ondan kabul etmesini istemişlerdir. Dinsel, kültürel, ideolojik, sosyolojik ve psikolojik saiklerinin ayrıca araştırılabileceği bu tuhaf okuma biçimi, bütün gücünü, *Tebâfut*'ün sayfalarında İbn Sinâ kimliğiyle dolaşan sahte bir kahramandan almaktadır. Yaptığım izahlardan *Tebâfut*'ün Bağdatlı sahte İbn Sinâ'sı ile *el-Burbân*'ın İsfahanlı hakiki İbn Sinâ'sının artık birbirinden kesin olarak ayrışması gerektiği yeterince açığa çıkmıştır. O halde asıl soruma geçebilirim: Teori hakkında Gazâlî'nin Bağdatlı İbn Sinâ'ya yaptığı eleştiriler acaba İsfahanlı İbn Sinâ için de geçerli midir ve onlar ilgili teoriyi bir şekilde savunulamaz hale getirmiş midir? *Tebâfut*'ün teori çerçevesinde inşa ettiği sahte İbn Sinâ tasavvurunu besleyen argümanları maddeler halinde tespit etmek ve onları hakiki İbn Sinâcî argümanlarla eşleştirmek, soruya verilecek en makul cevap olarak gözükmektedir:

1- *İbn Sinâ Tanrı'nın ayaltı âlemdeki tekileri nasıl bildiğini açıklamamıştır*: Marmura ve ondan mühlhem Terkan tarafından dillendirilen bu aceleci genellenin (Marmura, 2020: 869), (Terkan, 2017: 91,107,111) İbn Sinâ külliyyatında herhangi bir karşılığının bulunmadığını gördük. İbn Sinâ düşüncesinde tikeli tümel tarzda bilme, akılsal idrake sahip varlıkların genel epistemoloji ilkelerinden biridir ve genel epistemoloji ilkeleri için bakılacak yer ne yazık ki *Tebâfut* veya *Makâsıd* değildir, *Dânişnâme*, *el-İşârât* ve *el-İlâbiyyât*'ın teoriyi örneklediği birkaç satırlık paragrafları değildir, aksine (Philoponus'a ait *İkinci Analitikler* şerhiyle birlikte) *el-Burbân*, *el-İşârât*'ın (şerhleriyle birlikte) mantık ve metafizik kısımları, *el-İlâbiyyât*'ın (Aleksandros şerhiyle birlikte) büyük bölümü, *Dânişnâme*, *et-Ta'likât*, *en-Nefs*'in (Aristoteles ve şerhleri eşliğinde) tümel bilginin kazanımına dair mülahazaları, *el-Medhal*'in (Aleksandros'un *Quaestiones*'i eşliğinde) ilk kitabı ve *el-Mekûlât*'ın (Aristoteles'in *Kategoriler*'ileri eşliğinde) özelde nitelik kategorisidir. İbn Sinâcî epistemolojinin lehinde veya aleyhinde ileri sürülebilecek bir iddia *Tebâfut*'ten veya onun *Dânişnâme*'de belirlediği muğlak pasajlardan değil, bu sekiz kitabın paralel pasajlarından onay yahut atıf almadıkça, hiçbir haklılık payına sahip olamaz.

2- *Tarifi itibariyle akıl başkasını bilmek zorunda değildir*: Gazâlî ve ondan mühlhem Terkan'ın ileri sürdüğü itirazın gerekçesi, maddeden ayrık aklın (dolayısıyla Tanrı'nın) sırf kendisini bilmesinin başkasını da biliyor olmasını gerektirmeyeceğidir (el-Gazâlî, 2000: 126), (Terkan, 2017: 110-111).



Gazâlî'nin psikolojiye dair formasyon eksikliğinden de kaynaklanan bu itirazı, aynı zamanda çok sık başvurduğu bir mantık oyunuyla kendini gösterir: Sadece belirli bir yüklem üzerinden özneye bakma. Oysa vurgu özneye kaydırılırsa illüzyon da ortadan kalkar: akla yüklenen “kendini bilir” yüklemine elbette “başkasını da bilir” yoktur ama konumuz akıldır, *sadece kendini bilir* itibarıyla özelleşmiş bir akıl değil. Eğer *Tebâfut* Aristoteles'in *Rub Üzerine* adlı eserine, onun Aleksandros, Themistios, Simplikios ve Philoponus şerhlerine veya *Kitâbu'l-Hudûd* ile *en-Nefs'e* bir tek atıf yapmış olsaydı, aklın çeşitli *itibarlar*la değişik tariflerinden birinin de ‘bilgi’ veya ‘bilimler’ olduğunu kolaylıkla görebilirdi. İbn Sînâ'dan aşına olduğumuz ilâhî zat-bilgi özdeşliği de buna dayanır ki, zaten Gazâlî yaptığı eleştirinin İbn Sînâ'da bir dereceye kadar işe yaramayacağını anladığı için onu muaf tutar.

3- *Tanrı tekil olarak yalnızca kendisini yabut tam olarak yalnızca ilk akli bilebilir*: Tanrı'nın tekil olarak yalnızca kendisini bilebileceğini ileri süren Adamson'un gerekçesi, Tanrı'nın şeyleri tümel-türsel anlamlarla bildiği, tümel-türsel anlamlar altına girmeksizin bildiği tek şeyin kendi zatı olduğudur (Adamson, 2005: 275). Adamson'un bu gerekçesinin hiçbir geçerliliği yoktur; çünkü *el-Burbân*'nın tümel yüklemesinin hem türsel yüklemeyi iptal ettiğini hem de Tanrı'nın her bir şeyi tekil olarak bilebileceğini yeterince temellendirdiğini gördük. İbn Sînâ'nın Tanrı'sının yalnızca ilk akli bilebileceğini ileri süren Gazâlî ve ondan mülhem Terkan'ın gerekçesi ise, sırf kendisini akledenen Tanrı'nın hem tek hakiki fiili hem de doğrudan ilişki kurduğu malul olarak yalnızca ilk akli bilebileceği, ondan sonra gelenleri bilmesinin zorunlu olmayacağıdır (el-Gazâlî, 2000: 128-129), (Terkan, 2017: 101). Eğer ilk aklın ve sonrakilerin her birinin tekil zatı, ilâhî ilimde inşa edilen soyut zatının hariçteki ferdi olmasaydı ve Tanrı'nın akıllar üzerinden iletildiği (tekillere ait) bilgilerde, Bağdat meşşâilerinin iddia ettiği gibi, feleksel nefesler inisiyatif kullanıyor olsaydı, ilgili gerekçe haklılığını korurdu. Sonrakileri bilme zorunluluğu, Tanrı'nın her bir teklinin tam bilgisine sahip olmasıyla tesis edilmektir. Öte yandan bir failin yalnızca kendi fiilini bilebileceği, yakın ilişkide bulunmadığı objelerden bihaber kalacağı iddiası güçlü bir gerekçeden yoksundur; aksi takdirde değil teorik bilimlerin, bilginin imkânı ortadan kalkardı.

4- *Tanrı tekilleri değil, tümeli veya salt mahiyeti bilir*: Bütün eleştirmen-



ler tarafından dile getirilen bu itiraza göre, İbn Sinâ'nın Tanrı'sı yalnızca salt mahiyeti, mesela salt insanı veya salt hayvanı bilir. O'na izafe edilen tek bilgi, iki kavram arasındaki farkı açıklayamayacağı gibi, tekiler arasındaki farkı da açıklayamaz. Mesela belirli bir insanın şu anki özelliğini, Müslüman yahut kafir olduğunu, bir peygamberin ortaya çıktığını (el-Gazâlî, 2000: 208-211), Zeyd'in dersinin beyaz/solgun olduğunu bilemez (Adamson, 2005: 276). Bu yanlış atıflı eleştirinin muhatabının artık İsfahanlı İbn Sinâ olmadığını biliyoruz.

5- *Tanrı tekileri tekil haliyle bilmez*: Hemen hemen bütün eleştirmenlerin ittifak ettiği bu itirazın gerekçesi, tekilin tümel tarzındaki bilgisinin onun duyulara yansıyan idrakiyle eşdeğer olamayacağıdır. Onların iddialarındaki gerekçeleri sıralarsak, (i) tanrısal bilgide tekilerin sadece salt türsel anlamlarının bulunduğu, (ii) Tanrı'nın bilebileceği en iyi şeyin tekilerin, mesela tutulmanın yalnızca şartları olduğu ve (iii) duyusal idrak yetilerine sahip olamayan Tanrı'nın “olacak”, “oluyor” ve “oldu” kiplerindeki değişimleri duyularla idrak edemediği için dünyada şu an neyin gerçekleşmekte olduğunu bilemediğidir. Bu itirazların muhatabı eğer *Tebâfut*'ün Bağdatlı İbn Sinâ'sı olursa, ilgili gerekçeler bir dereceye kadar ciddi problemlere temas edebilir ama *en-Nefs, el-Burbân, el-İlâbiyyât* ve *et-Ta'likât*'ın İsfahanlı İbn Sinâ'sı olursa, anılan gerekçelerin ciddi seviyede aidiyet problemi olabilir:

(i) İbn Sinâ açısından Tanrı'nın bir tekili, kesinlikle türsel anlamı üzerinden değil, çeşitli hükümlerin/sıfatların inşa ettiği soyut zatından bildiğini, her bir hükmün/sıfatın, o tekilin hariçteki hallerine yahut değişimlerine karşılık geldiğini ve onun hariçteki somut zatının da yalnızca bu anlamlarla varlık kazanabileceğini görmüştük. (ii) Acaba İbn Sinâ'nın ilahî bilgisine hamledilmeye çalışılan ‘tutulma şartları’ ne anlama gelebilir? Tutulma şartlarından maksat tutulmanın tür bilgisi yahut tanımı ise Tanrı'nın türlere ya da tanımlara bağlı olarak bilmediği yeterince ifade edilmiştir. Eğer maksat hariçte gerçekleşmekte olan bir tekili duyulamadığı için bilemiyor olduğu ise bu kayda değmez gerekçeyi aşağıdaki üçüncü şıkta tartışacağım. Eğer maksat Tanrı'nın tutulmaya dair teorik bilgisi ile hariçteki somut tutulma arasında mutlak bir kopukluğun olduğu ise bu gerekçeyi de yine üçüncü şıkta tartışacağım. Eğer maksat Tanrı'nın tutulma öncesinde onu “olacak”, tutulma anında “oluyor” ve tutulma sonra-



sında “oldu” şeklinde –bilmenin bütünüyle göz ardı edildiği– *sırf duyulma* ise, evet, İbn Sînâ açısından böyle bir şey mümkün değildir ama biz Tanrı’nın duyumlayıp duyumlamadığını değil, bilip bilmediğini tartışıyoruz. Eğer maksat biliyor olduğu şeyi bir de hariçte niçin duyumladığı ise hem duyumla birlikte kazanılacak ilave yetkinlik Tanrı’da onulmaz problemlere yol açacak hem de koklama, tat ve temas için mutlak surette organa ihtiyacı olacaktır. (iii) Gazâlî’nin psikolojiye dair yetersiz birikiminden hareketle duyum ve bilgiyi birbirine karıştıran üçüncü itiraza, tartışmaya değmez bulmakla birlikte, başka gerekçelere de kaynaklık etmesi bakımından cevap vereceğim. Klasik psikolojide duyum ve bilgi birbirinin muadili değildir, altını çizerek vurguluyorum, duyum ayrı bir etkinlik, bilgi ayrı bir etkinliktir. Tanrı’nın (duyu organlarından yoksun olması nedeniyle) tekilleri duyumlayamaması, onları bilip bilmemesiyle eşdeğerli değildir; çünkü duyum, bilginin kaynaklarından biridir, bilginin sırf kendisi veya onun tek kaynağı değil. Bilmede asıl olan, şeyin suretine sahip olmaktır ve biz hala Tanrı’nın hariçteki şeyi bilip bilmediğini araştırıyoruz, duyumlayıp duyumlamadığını değil. Dış duyuların aslı görevi, tanrısal akıldan taşarak hariçteki tekil malule suretini tabeden bir illeti, aynı sureti akla da tabetmesi için iç duyulara göndermektir. Tanrısal aklın ilk elden bildiği ve hariçte heyûlâyı tabetmesi için gönderdiği suret, bir kez daha duyumla ve ikinci elden tanrısal akla niçin gönderilmek istenebilir? İnsana özgü ayrıcalıktan Tanrı’yı da faydalandırmak için mi? Oysa bir tekilden duyumla kazanılan suret, Aristotelesçi psikolojide, Tanrı’dan sadır olduğu ilk halinden daha fazla bir muhtevaya sahip değildir. Öte yandan Tanrı’nın duyu organlarına sahip olmadığı için bir tekilin “olacak, oluyor ve oldu” hallerinden şu an hangisinde olduğunu bilemesinin mümkün olmayacağı itirazının muhatabı da hakiki İbn Sînâ değildir. Bu tıpkı bir kuklabazın (üstten bakıldığında içerisi görünmeyen bir kutuda) sarkıttığı iplerle oynatmakta olduğu kuklanın az önce yatma, şimdi oturma ve nihayet ayağa kalkmadan oluşan üç ayrı halini göremediği için onun mevcut eyleminden bihaber olduğunu söylemek gibidir. Eğer verdiğim örnek beklentiye uygun bir cevap değilse, bunun nedeni, itirazın muhatabının İsfahanlı İbn Sînâ olmadığı içindir. Çünkü hakiki İbn Sînâ, tanrısal bilgideki tekillerin ve onların farklı niteliklerinin taşmayla birlikte ayaltı âlemde peşi sıra ortaya çıkışını, zamansal ve mekânsal yayılım olarak görür. Mesela üç kipli evreyi



alalım: 1. evre: Ali'nin "oturacak" olması herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığından hükümsüzdür, çünkü o esnada *Tanrı'dan gelen* "yatma" suretiyle somutlaşmıştır. 2. evre: "oturuyor" olması tanrısal bilgidен taşan "oturma" suretinin somutlaşmakta olan halidir. 3. evre: "oturdu" halinin de fiili gerçekliği bulunmadığından hükümsüzdür, çünkü o esnada "ayağa kalkma" suretiyle somutlaşmaktadır. Fiili olarak yalnızca bir tek suret vardır. Yatma ve peşi sıra ortaya çıkan oturma sureti, arazsal olarak "önce" ve "sonra" algısını oluşturur. Demek istediğim, tekil niteliklerin ilahi ilimden taşıp gelen cevheresel, niteliksel, niceliksel ve yer kaplama hareketleri, ayaltı âlemdeki "önce", "şimdi" ve "sonra" algılarını oluşturur. Eleştirilenlerin ima ettiği gibi zamansal kipler birincil, değişimler de ikincil değildir. Feleksel olanlar da dahil bütün hareketlerin ve suretlerin varlık ilkesi Tanrı ise ve O'dan taşan şeyin ayaltı âlemde defaten varlık bulması gerekiyorsa, Tanrı'nın ayaltı âlemdeki bir tekilin mevcut halini sırf duyulamadığı için bilemeyeceği itirazı İsfahanlı İbn Sinâ'ya hakikaten hangi makul gerekçeyle yöneltilir?

6- *Tanrı kendisindeki tek bilgiyle âlemdeki çokluğu bilemez*: Bütün eleştirilenlerin mutabık olduğu bir başka itiraz, tümellerin, cinslerin, türlerin, tekillerin ve tekillerin sürekli değişen hallerinin tek bilgiye indirgenemeyeceği, dolayısıyla Tanrı'nın bu çokluğu tek bilgiyle bilmesinin mümkün olmayacağıdır. Kast edilen çokluk eğer niceliksel çokluk, yani tanrısal bilginin sözcükler ve önermelerden oluştuğu ise, akılların sözcükler ve önermelerle iş gördüğü söylenemez, aksine sözcükler belirli bir dilin akıldaki "anlam"lar için kurguladığı uzlaşım sal işaretlerdir. Akıl, anlamı konu edinir ki, o, akla tabedilen ve dolayısıyla akıl halini alan surettir. Akısal suretin anlamı bazen hariçte somut bir tekil olarak belirirken bazen de bir ya da birkaç sözcükle dile aktarılır. Akısal suret, ifadesi tek sözcükle yapılan bir anlam olabildiği gibi önermelerle yapılabilen bir anlam da olabilir. Suret, hariçteki somut zatı kendinde bir bütün yapması gibi, akıldayken de kendinde bir bütündür. Mesela hariçteki tekil, sözgelimi elimdeki kalem, birtakım renklere, şekillere ve ebatlara sahip olmasına rağmen, kendi başına bir bütündür. Onun zatı işte odur. Aklın onun herhangi bir parçasına, sözgelimi rengine, şekline veya ebadına yoğunlaşarak sırf o parçayı düşünmesi ve yine onları sözcüklere ve önermelere dökmesi, kalemın hariçteki tekliliğini parçalamaz, oradaki bütünlüğüne zarar vermez.



Ayrıca ilgili kalem hakkında birkaç sayfa yazı yazıldığında, onca sözcüğün ve önermenin nasıl oluyor da bu bir tek bütünden sadır olduğu nedense hiç sorgulanmaz. İbn Sînâ'nın çıkış yolu da işte burasıdır. O, "Ali" ve "beyaz" sözcükleriyle karşılanan anlamın akılda "beyaz Ali" şeklinde tek bir suretle, "uzun boy"un ilave edildiği "uzun boylu, beyaz Ali" anlamının yine bölünemez bir tek suretle ortaya çıktığını söyler. Tıpkı somut kalemde olduğu gibi, sözcüklerin çoğalması akıldaki suretin de parça parça olduğu anlamına gelmez, onun bölünmesini gerektirmez. Akıldaki anlam muhtevasının esneyerek genişlemesi, her defasında bir bütüne tekabül eder. Nihayet muhtevası genişleyen bu suret, insan kapasitesinin üzerine çıkarak söylüyorum, bütün bir âlemi içine alabilir. Âlemlik sureti hariçte kendi bütünlüğü içerisinde nasıl bir tek şey olarak bulunuyorsa, aynı bütünlük ve tekliliğiyle akılda da bulunabilir. O suret akli tabettiği zaman, kendisi de bir akıl olur ki, böylece akıl, sureti düşündüğünde kendini düşünmüş olur. O biricik suretin sayıca çok kavram ve önermelerle tasviri, o sureti de sayıca çok yapmaz.

Sonuç olarak, akıllı varlıkların tekileri değişmez ve kesin bilgiyle bilmesine imkân tanıyan 'tikelleri tümel tarzda bilme teorisi'nin *el-Burbân*'ın İbn Sînâ'sındaki karşılığı ve ona *Tebâfut*'ün Bağdatlı İbn Sînâ'sından hareketle yöneltilen ilgisiz itirazların –her ne kadar muhatabı hakiki İbn Sînâ olmasa da sırf örneklendirmek üzere verdiğim– gerekçeleri bunlardır. Çıkan sonuca göre ilgili teorinin *el-Burbân* ve *el-İlâbiyyât* ikilisinin sunduğu şekliyle *Tebâfut*'te bulunamayacağı ve *Tebâfut*'ün gündemine aldığı şekliyle de İbn Sînâ külliyatında bulunmayacağı açığa çıkmış olmaktadır (Bkz. Özdemir, 2012; Erdoğan, 2014). Dolayısıyla İbn Sînâ'nın teorisini onun kendi eserlerinden değil de *Tebâfut*'ten anlamaya çalışan eleştirilenler de eleştirilerini –her ne kadar farkında olmasalar da– *Tebâfut*'ün Bağdatlı İbn Sînâ'sına yapmışlardır. Bununla birlikte *el-Burbân* ve *el-İlâbiyyât*'taki hakiki İbn Sînâci teori, *Tebâfut*'teki sahtesine nazaran daha az problematik değildir ama o bir başka araştırmancının konusudur.

Kaynaklar

Adamson, P. (2005). On Knowledge of Particulars. *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series, 105, 257-278.

Adamson, P. (2017). Knowledge of Universals and Particulars in the Baghdad



- School. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 14, 141-164.
- Akkanat, H. (2016). *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler: İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Alexander of Aphrodisias (1992a). *Quaestiones 1.1-2.15*. (Trans. R. W. Sharples). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Alexander of Aphrodisias (1992b). *On Aristotle's Metaphysics 2&3*. (Trans. A. Madigan). Ithaca, NY: Cornell University Press
- Aristotle (1907). *De Anima*. (Trans. R. D. Hicks). Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle (2002). *Posterior Analytics*. (Trans. J. Barnes). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (1991a). *De Interpretatione*. (Ed. J. Barnes). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristoteles (1991b). *Metaphysics*. (Ed. J. Barnes). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Erdoğan, Ö. F. (2014). *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali Örneği)*. (Basılmamış YLT). Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Gazâlî (1961). *Mîyârü'l-İlm*. (Tah. S. Duniyâ). Kahire: Dâru'l-Maârif bi-Matar.
- Gazâlî (2000). *The Incoherence of the Philosophers*. (A parallel English-Arabic text; trans. M. E. Marmura). Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- İbn Sinâ (1956). *Eş-Şifâ: el-Burbân*. (Tah. E. A. Afifi). Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye.
- İbn Sinâ (1964). *Eş-Şifâ: el-Kıyâs*. (Tah. S. Zâhid). Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye.
- İbn Sinâ (2005b). *Eş-Şifâ: el-İlâhiyyât: The Metaphysics of the Healing*. (A parallel English-Arabic text; trans. M. E. Marmura). Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- İbn Sinâ (2006). *Eş-Şifâ: el-Medhal*. (Arapça-Türkçe metin; çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sinâ (2005a). *El-İşârât ve't-Tenbihât*. (Arapça-Türkçe metin; çev. A. Durusoy vd.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Marmura, M. E. (2020). Bazı Veçheleriyle İbn Sina'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi



Teorisi. (Çev. H. Akkanat). *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelenek-i*. (Der. R. Alpyağlı). İstanbul: İz Yayıncılık. 855-870.

Özdemir, M. (2012). *Gazzâlî'nin Tebâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*. (Basılmamış DrT). İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Philoponus, J. (2008). *On Aristotle Posterior Analytics 1-1.8*. (Trans. R. McKirahan). London: Duckworth & Co.

Terkan, F. (2017). Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi. *Gazzâlî Konuşmaları*. İstanbul: Küre Yayınları.

Tweedale, M. (1984). Alexander of Aphrodisias' Views on Universals, *Phronesis*, 3, 279-303.

Öz: Bilimsel araştırma önermelerinin öznelinde yalnızca türsel anlamları ve tanımları kullanmanın epistemolojik ilerlemeye engel teşkil ettiğinin farkına varan İbn Sînâ, anlamın tümelliği, tümel yükleme ve tümel bilimsel önermeyi metodik açıdan analiz ettiği *el-Burbân*'ın "İkinci Makale"sinin ilk dört faslında bütün bilimlerde kullanacağı bilimsel araştırma önermesinin şartlarını açıklar. Önermenin öznesi konumundaki tümel, ona göre, tasavvurdaki iştirakçilerinin 'her bir'inin zatına doğrudan tüm zamanlarda geçerli olacak şekilde yüklenmeli ama tıpkı güneş tümeli gibi dış dünyada bir tekilinin var olması zorunlu olmamalı, olsa bile bir tek ve akıldaki tümel anlamının aynısı olmalıdır. O, bu tarz bir önermeyi bilimsel araştırmalarında kullanır ancak burada asıl önemli olanı, yukarıdaki tümeli Tanrı'nın tikeli kendisi sayesinde bildiği tümel olarak belirlemesidir. Söz konusu teori hakkında zamanımıza kadar yapılan tartışma ve eleştiriler, makalede, *el-Burbân*'ın belirlediği tümel muhtevasıyla yeniden analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tümel, tikel/tekil, tümel tarz, tanrısal bilgi, İbn Sînâ.

[¹] Bu inceleme Tübitak 117K326 nolu "El-İşârât ve't-Tenbîhât Şerh Geleneği İçinde Yapılan Felsefenin Gelişim ve Özgünlük Bakımından İncelenmesi" adlı proje desteğiyle yapılmıştır.

