

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA (ö. 428/1037) TÛMELLER SORUNU VE
MÂHIYET İLİŞKİSİ

NACİYE ÖZKAN

YÛKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET HARMANCI

KONYA-2023



T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Naciye Özkan		
	Numarası	18810201168		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/ İslam Felsefesi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	İBN SİNA'DA (ö. 428/1037) TÛMELLER SORUNU VE MÂHİYET İLİŞKİSİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı

İmzası



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Naciye ÖZKAN		
	Numarası	18810201168		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/ İslam Felsefesi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	×	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI		
Tezin Adı	İBN SİNÂ'DA (ö. 428/1037) TÜMELLER SORUNU VE MÂHİYET İLİŞKİSİ			

Bir varlık filozofu olarak İbn Sînâ varlık-mâhiyet teorisiyle beraber kendinden sonra gelecek olan tüm düşünürlerin felsefî, kelmî ve tasavvufî sistemlerine etki etmiştir. Bu çalışmada mutlak mâhiyetin tabîi tümel ile olan özdeşliği ispat edilerek bu özdeşliğin Ortaçağ'da büyük bir sorun olarak addedilen tümeller sorununun İbn Sînâ tarafından yapılmış çözümlerindeki etkisi ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çalışma İbn Sînâ'da mâhiyet itibarları ve tümel sınıflandırmaları üzerine kurulmuştur. Ayrıca tümel ve mâhiyet ilişkisinde aklî tümelin, tümellik arazi açısından zihinde mâhiyetin özdeşi olması sebebiyle zihinde mâhiyet-dış dünyada mâhiyet özdeşliğinde aklî tümelinde zikredilebileceği savunulmaktadır. Neticede zihnî varlık demek dış dünyada mâhiyet olan muhakkak mâhiyetin zihinde mâhiyete yani mücerret mâhiyete özdeş olması anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Tümeller Sorunu, Üç İ'tibar Teorisi, Tabîi Tümel, Mutlak Mâhiyet, Zihnî Varlık.



T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Naciye Özkan		
	Student Number	18810201168		
	Department	Department of Philosophy and Religious Sciences/Department of Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doctoral Degree (Ph.D.)	<input type="checkbox"/>	
	Supervisor	Asst. Prof. Mehmet HARMANCI		
Title of the Thesis/Dissertation	The Problem of Universals and The Relationship of Quiddity in Ibn Sina			

As a philosopher of existence, Avicenna influenced the philosophical, theological and mystical systems of all thinkers who would come after him, together with the theory of existence and essence. In this study, by proving the identity of the absolute essence with the natural universal, the effect of this identity on the solutions of the universals problem, which was considered a major problem in the Middle Ages, was tried to be revealed. The study is based on the reputations of essence and universal classifications in Avicenna. In addition, it is argued that in the relation between the universal and the quiddity, the rational universal can be mentioned in the mental universal in the identity of quiddity in the outside world, since the mental universal is identical with the quiddity in the mind in terms of the universality accident. As a result, mental existence means that the absolute quiddity, which is the quiddity in the external world, is identical to the quiddity, that is, the abstract quiddity, in the mind.

Key Words: Ibn Sina, Universals Problem, Three İ'tibari (Mentally-positated) Theory, Natural Universals, Quiddity as Unconditioned (Quiddity in Itself), Mental Existence.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	v
ÖNSÖZ	vi
BİRİNCİ BÖLÜM	1
İBN SÎNÂ'DA MÂHIYET VE ÜÇ İ'TİBAR TEORİSİ.....	1
1. 1. Mâhiyet Teorisine Genel Bir Bakış ve Mâhiyetin Varlık Tarzları.....	1
1. 1. 1. Kendinde Mâhiyet (Mutlak Mâhiyet).....	5
1. 1. 2. Dış Dünyada Mâhiyet (Muhakkak Mâhiyet).....	11
1. 1. 3. Zihinde Mâhiyet (Mücerret Mâhiyet)	13
İKİNCİ BÖLÜM.....	16
İBN SÎNÂ'DA TÜMELLERİN TASNİFİ VE TÜMELLER SORUNU.....	16
2. 1. Tümellere Genel Bir Bakış ve Tümeller Tasnifi.....	16
2. 1. 1. Tabîî Tümel (Kendinde Hayvan)	25
2. 1. 2. Mantıkî Tümel (Cins).....	26
2. 1. 3. Aklî Tümel (Cins Hayvan).....	26
2. 2. Tümeller Sorununun İbn Sînâ Tasnifleri Bağlamında Değerlendirilmesi	29
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	43
İBN SÎNÂ'DA TÜMEL VE MÂHIYET İLİŞKİSİ	43
3. 1. İbn Sînâ'da Tabîî Tümel ve Mutlak Mâhiyet Özdeşliği	43
3. 2. İbn Sînâ'da Muhakkak Mâhiyet İle Mücerret Mâhiyet (Aklî Tümel) Özdeşliği Yahut Zihnî Varlık.....	60
SONUÇ	75
KAYNAKÇA.....	77

KISALTMALAR

Age.: Adı Geçen Eser

Agm.: Adı Geçen Makale

Akt.: Aktaran

Bkz.: Bakınız

C.: Cilt

Çev.: Çevirmen

Ed.: Editör

İSAM: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

ö.: Ölüm Tarihi

s.: Sayfa

S.: Sayı

ss.: Sayfa Sayısı

Thk.: Tahkik Eden

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

YEK: Yazma Eserler Kurumu

ÖNSÖZ

Tümeller sorunu, Antik dönemle bağlantılı olarak özellikle Ortaçağ'da tartışılmış bir felsefe sorunudur. Tümellerin, biri zihinde diğeri ise dış dünyada nasıl bulunduğu ile ilgili iki farklı boyutu bulunmaktadır. Zihinde bulunmaları epistemolojik boyutunu, dış dünyada bulunmaları ise ontolojik boyutunu oluşturmaktadır. Antik dönemde Platon ve Aristoteles ekseninde temelleri atılan tümeller ancak Porphyrios'a gelindiğinde sorun tam şeklini almıştır. Ortaçağ'da ise farklı yorumlarla beslenen mesele, İslam Felsefesine sistemli bir şekilde ilk kez Fârâbî tarafından dâhil edilmiştir. Fakat Fârâbî'nin bakışı Aristoteles'in tümeller görüşünün İslam felsefesine yorumlanarak yansıtılması şeklinde kabul edilmektedir. Tam da bu noktada İbn Sînâ'nın tümeller sorununa getirdiği çözümler göze çarpmaktadır. İbn Sînâ tümeller sorununa net çözümler bulabilmek için metafizik sisteminin zeminini oluşturan varlık-mâhiyet ayrımını kullanmıştır. Bu ayrımla beraber ortaya çıkan mutlak (kendinde) mâhiyet görüşü oldukça işlevseldir. Çalışmamızda sunulan verilerin ve ulaşılan sonuçların tamamı mutlak mâhiyet fikrine odaklanmıştır. Mutlak mâhiyet fikri İbn Sînâ sonrası dönemde özellikle 13-14 ve 17. yy'da oldukça önemsenmiştir.

Çalışmamız üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölümde İbn Sînâ'nın mahiyeti algılayış biçimini ve üç i'tibar teorisi olarak adlandıracağımız mâhiyet sınıflandırmasını varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında inceledik.

Akabinde ikinci bölümü yani mahiyeti ilişkilendireceğimiz tümeller sorununu ve iki farklı tümeller sınıflandırmasını açıklamaya çalıştık. Bu bölüm, sınırlandırma olarak sadece "sorun"ların tasvir ve izahını yapmaya çalıştığımız bir bölüm olarak şekillendi.

Çalışmamızın ana meselesini açıklayacağımız son bölümde ise İbn Sînâ ekseninde tümel-mahiyet ilişkisini ortaya koymaya çabaladık. İlk başlığımız tabî tümel-mutlak mahiyet özdeşliğinin ispat edilmesi ve bu özdeşliğin tümeller sorunundaki yerini açıklamak üzerinedir. Özdeşliğin varlığının sağlamasını yapmak için özellikle İbn Sînâ sonrası düşünürlerin görüşlerini sunmaya gayret ettik. Bu bölümün ikinci başlığında ise tümel-mahiyet ilişkisini muhakkak mâhiyet-mücerret

mâhiyet özdeşliği bağlamında aklî tümel ilişkisiyle ortaya koyduk. Neticede zihnî varlığın var olmasının imkânının bu özdeşliğin bir sonucu olduğunu ifade etmeye çalıştık.

Araştırma boyunca desteklerini esirgemeyen danışmanım Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI'ya teşekkür ederim. İlim yolunda maddi manevi daima yanımda olan aileme, yakınlarıma ve öğrencilerime şükranlarımı sunarım.

Naciye ÖZKAN

KONYA



BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SİNÂ'DA MAHİYET VE ÜÇ İ'TİBAR TEORİSİ

1. 1. Mâhiyet Teorisine Genel Bir Bakış ve Mâhiyetin Varlık Tarzları

Mâhiyet kavramı İbn Sînâ tarafında metafizik bir kavram olarak kullanılmıştır. İbn Sînâ'da mâhiyet dediğimizde kastedilen kendinde mâhiyettir.¹ İbn Sînâ varlık-mâhiyet ayrımındaki varlığı zorunlu kavramıyla, mâhiyeti ise mümkün kavramıyla eşleştirmektedir. İbn Sînâ sonrası bu eşleştirme ile teori sürekli eleştirilse dahi bu teoriden vazgeçilememiş ve bütün gelenekleri etkilemiştir.² Özellikle Fahreddin er-Râzî³ (ö. 606), İbnü'l Arabî⁴ (ö. 638), Sühreverdî⁵ (ö. 587) bu teoriyle oldukça ilgilenmiş, eleştirmiş ve geliştirmişlerdir.⁶

Varlık-mâhiyet ayrımı ve mâhiyet teorisinden bahsetmek meselenin temelini oluşturmak açısından önemlidir. Varlık ve mâhiyet gerçekten birbirinden ayrı mıdır yoksa ikisi arasındaki bu ayrım yalnızca kavramsal bir ayrım mıdır, soruları zemini teşkil etmektedir. Varlık kavramı beraberinde yokluk kavramını da düşünmeyi gerektirdiği için bir şeyin varlık sahasında olup olmadığı konuşulduğu vakit ortaya çıkan bir problemdir. Her dönemde her gelenekte felsefenin temel konusu varlık olmuştur. Çünkü bir şey hakkında konuşabilmek için önce onun varlığını ispat etmek gerekmektedir.⁷

¹ Ömer Türker, "Mâhiyet Teorisi", *Metafizik İslam Düşüncesinde Teoriler -2* (Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar), (Haz. Ömer Türker), 1. Baskı, Ketebe, İstanbul, 2021, s. 686.

² Türker, *age*, ss. 686-687

³ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.331.

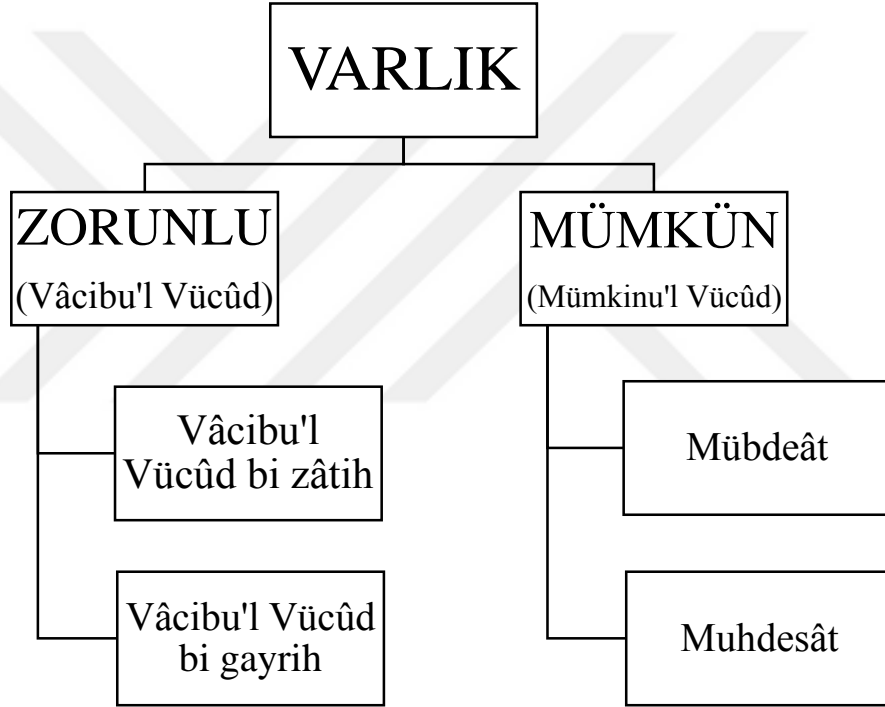
⁴ Ekrem Demirli, "İbn Arabî ve Sadreddin Konevî", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. Cüneyt Kaya) İSAM, İstanbul, 2013, s. 526.

⁵ Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 170.

⁶ Böylece İbn Sînâ'nın Kelam ilmine varlık-mâhiyet meselesi itibarıyla etkisini de dile getirmek doğru olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelama Etkisi*, 1. Baskı, OTTO, İstanbul, 2015. Agil Şirinov, *Nasiruddîn Tûsî'de Varlık ve Uluhiyyet*, 1. Baskı, İSAM, İstanbul, 2011.

⁷ Kemal Göz, "İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet Kavramları", *dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, Güz 2018, C. 6, S. 12, ss. 358-359

Bir nesne varlık ve mâhiyetten oluşmaktadır. Varlık ve mâhiyet bir nesne meydana getirirler fakat varlık veren mâhiyet değildir. Çünkü mâhiyet varlıksal değildir. Varlık veren tam illettir.⁸ Tam illet ve nakıs illet ayrımının temel sebebi ise “illiyet sürecine tanrısal iradeyi dâhil etme teşebbüsü”⁹ olarak kabul edilmektedir. Jon McGinnis, İbn Sînâ’nın felsefesini yorumlarken “zorunlu varlığın bütün mevcudatın tam illeti olarak sayıldığını” dile getirmektedir.¹⁰ Yani tam illetten kasıt zorunlu varlık olan Tanrı’dır. Varlık-mâhiyet ayrımını net bir şekilde ortaya koyabilmek adına mâhiyet teorisi zorunlu-mümkün¹¹ varlık ayrımıyla geliştirildiği için öncelikle zorunlu-mümkün varlık kavramlarına değinmemiz icap etmektedir.



İslam düşüncesi geleneğinde varlık genelde zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu varlık, varlığı kendi zatından olandır. Mümkün varlık ise varlığı başkası vasıtasıyla olandır.¹² Mümkün varlıkların varlığı başkasından olduğu için sebepler zinciriyle bağlıdır. Lakin bu zincir bir noktada nihayete ermelidir.

⁸ Salih Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2020, s. 289.

⁹ Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’da Ebheri’ye Tam İlet Nakıs İlet Ayrımı”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 4/1, Ekim 2017, s. 69.

¹⁰ Jon McGinnis, *Avicenna (Great Medieval Thinkers)*, Oxford, Oxford University Press, 2010, s. 199.

¹¹ Mümkün varlık literatürde “olurlu” varlık olarak da kullanılmaktadır.

¹² George F. Hourani, “İbn Sînâ’ya Göre Zorunlu ve Mümkün Varlık”, (Çev. Birgül Bozkurt), *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Aralık 2010, C. 13 S. 37, s. 147.

Mümkün varlık zinciri zorunlu bir varlıkta nihayete ermediğinde teselsül gerçekleşir ve bu da batıldır. Yani zorunlu varlığın yokluğu imkânsızdır.¹³

Zorunluluğun iki temel çeşidi vardır. Özü gereği zorunlu varlık (*Vâcibu'l Vücûd bi zâtih*) ve özü gereği olmayan (*Vâcibu'l Vücûd bi gayrihi*) varlıktır. Özü gereği zorunlu olan varlık Tanrı iken başkasıyla zorunlu olan varlık âlemdir.¹⁴ Özü gereği zorunlu olan Tanrı'dan başka her varlık mümkün varlıktır. Âlem ârizî bir zorunluluğa sahiptir. “Ârizî zorunluluk, zâtî imkân demektir.”¹⁵

İbn Sînâ mümkünleri de ikiye ayırmaktadır. Varlığının imkânı zatından olan (Mübdeât) ve varlığının imkânı başkasından olan (Muhdesât) mümkün varlıklardır. Mübdeât, akıllar ve diğer maddesiz-mekânsız yaratılan mümkün varlıklarken, muhdesât ise mahsûsât ve şehâdet âlemini içine almaktadır.¹⁶

Zorunlu-mümkün varlık kavramlarını tanıtmadan önce tam illetin varlık veren olduğunu ve yine tam illetin zorunlu varlık olan Tanrı'dan başkası olmadığını da ifade etmiştik. Fakat varlık-mâhiyet ayrımına bu zorunlu varlık dâhil edilmemiştir. Çünkü tam illet olan Tanrı'nın varlık ve mâhiyetinin zihinde, kavramsal düzeyde dahi ayırtılamayacağı bu sebeple de Tanrı'nın varlığının sırf varlık olduğu ifade edilmiştir.¹⁷ Çünkü ona varlık verecek başka bir illet mevcut değildir.¹⁸ Zorunlu varlık dışında diğer varlıkların mâhiyet ve varlığı ayrı olduğu halde, zorunlu varlığın mâhiyet ile varlığı birdir.¹⁹

İbn Sînâ tam da bu sebeple mâhiyet ile mümkün, varlık ile zorunlu kavramını eşleştirmiştir. Mâhiyeti ile varlığı ayırtılabilenin mümkün varlık olduğunu belirginleştirmiştir. Sırf varlığa ise zorunlu varlık denerek aklın onun varlığını kabulünün zorunluluğuna da dikkat çekilmektedir.²⁰

Netice olarak meseleyi toparlarsak Tanrı'dan ayrı bir “Tanrılık” mâhiyet mevcut değildir. Tanrı'nın varlığına sonradan ilişen bir sıfat da mevcut değildir.

¹³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, (Çev. İsmail Hanoğlu), Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 50-51/147; George F. Hourani, *agm*, s. 147.

¹⁴ Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, ss. 131-132

¹⁵ Aydın, *age*, s. 132.

¹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ss. 50-51/165.

¹⁷ Hüseyin Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları*, S.1, 2003, s. 4

¹⁸ Ömer Mahir Alper, “İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), 1. Baskı, Grafiker, Ankara, 2017, s. 185.

¹⁹ İbn Sînâ, “er-Risâletu'l-Arşîyye”, *Risaleler*, (Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu), Kitabiyat, Ankara 2004, s.48

²⁰ Atay, “agm”, s. 4

“O’nun mâhiyeti varlığının kendisi olduğundan, mümkün varlıklarda olduğu gibi, O’na sonradanlık ilişmemiştir.”²¹ Yani asıl olanı varlık kabul edersek mümkün varlıklara mâhiyetleri daha sonra ilişmektedir.²² Zıttı şeklinde asıl olanı mahiyet kabul edersek varlık sonra ilişmemektedir.²³ Mâhiyetin var oluş tarzlarını incelerken mümkün varlıkları ve ilişkilerini açıkça aktarmaya çalışacağız.

Felsefe tarihinde varlık meselesi üzerine var olan görüşler genelde varlıkçılar (existentialists) ve mâhiyetçiler (essentialists) olarak ikiye ayrılmaktadır. Ayrım nesnede varlığı ve mâhiyeti öncelemeye göre yapılmaktadır. Nesnede varlığı önceleyenler varlıkçılar, mâhiyeti önceleyenler ise mâhiyetçilerdir. İbn Sînâ ise bu iki gruba da dâhil değildir. Filozof varlık ve mâhiyeti “zamandaş” olarak kabul etmektedir. Yani varlık ve mâhiyet eş zamanlı olarak birleşerek hariçte somut varlığı meydana getirmektedir.²⁴ Mâhiyet hem mantıksal hem de metafiziksel açıdan değerlendirilebilmektedir. Mâhiyet teorisinin bu kadar geniş bir etki alanına sahip olması varlığın felsefede basit-mürekkep, tümel-tikel, tam-nakıs, cevher-araz, illet-malul, vacip-mümkün, kuvve-fiil gibi ikili kavramlar etrafında değerlendirilmesi sayesinde.²⁵

İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (el-Medhal)* isimli eserinde sıra itibariyle öncelikle mâhiyet kavramına yer vermektedir. Biz de bu sırayı takip ederek İbn Sînâ’nın görüşlerini konu bütünlüğü içerisinde aktarmaya çalışacağız. İbn Sînâ mâhiyete ilk kez *Mantiğa Giriş* eserinde yer vermektedir.

“Şeylerin mâhiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olur, kimi zaman da tasavvurda (düşünce) olur, Dolayısıyla mâhiyetler üç şekilde değerlendirilir. Birincisi mâhiyetin iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine ilişkinlerine izafe edilmeksizin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mâhiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mâhiyete dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilişecektir. Üçüncüsü ise mâhiyetin tasavvurda bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mâhiyete, onun zihindeki varlığına özgü vaz’etme,

²¹ Alper, “agm”, s. 185

²² Varlığın asaletine dair görüş için bkz: Salih Aydın, *Molla Sadra’da Mâhiyet Felsefesi*, 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 37.

²³ Mâhiyetin asaletine dair görüş için bkz: Salih Aydın, *age*, İstanbul, s. 261.

²⁴ Atay, “agm”, s. 4

²⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, (Çev. Kübra Şenel), 1. Baskı, Kabalıcı, İstanbul, 2013, ss. 190-191.

yükleme, yüklemdeki tümellik, tikellik, yüklemdeki zatilik, arâzîlik gibi ileride öğreneceğin arazlar ilişecektir.”²⁶

İbn Sînâ'ya göre eşyanın mâhiyeti üç şekilde var olmaktadır. Dış dünyadaki varlıklarda, zihinde (tasavvurda) ve bu iki varlık mertebesine dâhil olmadan değerlendirilmektedir.²⁷ Dış dünyadaki mâhiyete bi'sartı şey veya bi'sartı vücûdî, zihindeki mâhiyete bi'sartı lâ şey veya bi'sartı âdemi, bu iki varlık mertebesine dâhil olmayan kendinde (mutlak) mâhiyete ise la bi'sart şeklinde isimlendirmeler mevcuttur. Mâhiyet dediğimizde asıl kastedilen kendinde mâhiyettir.²⁸ Açıklamaya hazırlık olarak örneklendirelim.

- Dış dünyadaki mâhiyet → bi'sartı şey → Siyah bir çanta düşünüyorum.
- Zihindeki mâhiyet → bi'sartı lâ şey → Sarı olmayan bir çanta düşünüyorum.
- Kendinde mâhiyete → la bi'sart → Rengi önemli değil. Herhangi bir çanta olabilir.²⁹

1. 1. 1. Kendinde Mâhiyet (Mutlak Mâhiyet)

Kendinde mâhiyet; salt mâhiyet, mutlak mâhiyet, sırf mâhiyet veya sırf soyut anlam olarak da isimlendirilmektedir.³⁰ Aynı zamanda la bi'sart olarak da anılmaktadır. Kendinde mâhiyetin asıl mahalli hakkında İbn Sînâ'da net bir bilgi bulunmamaktadır. Asıl mahallinin zihin olabileceğini söyleyenler olduğu gibi, zihin olmasının yanlış olduğunu dile getirenler de mevcuttur. Müteahhirûn Eş'ari kelamcılar kendinde mâhiyetin mahallinin zihin olmaması gerektiğini çünkü zihinde de arazların ilişkisi gerektiğini ifade etmektedirler.³¹ İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserinde kendinde mâhiyetin Tanrı'nın lütfuyla var edildiğine dair pasajı³² da kendinde mâhiyetin asıl yeri zihin midir yoksa tanrısal alan mıdır, sorusunu akıllara getirmektedir. “Canlı olmak bakımından salt canlı nefsu'l emr'de mevcuttur”³³ şeklindeki iddialar Tanrısal alan fikrini kuvvetlendirmektedir.

²⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (el-Medhal)*, (Çev. Ömer Türker), 2. Baskı, Litera, İstanbul, 2016, s.18

²⁷ İbn Sînâ, *age*, s.18

²⁸ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, 1. Baskı, Karahan Kitabevi, Adana, 2016, ss. 290-300.

²⁹ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya (İbn Sînâ'nın Metafizik Delili)*, Endülüs, İstanbul, s. 136-137.

³⁰ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, s. 290.

³¹ Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, s 292.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera, İstanbul, 2017, s. 181.

³³ Erdem, *age*, s. 136.

İbn Sînâ Mtümeli tanımladıktan sonra tümel olmak bakımından tümel ile tümelliğin iliştiği şey olması bakımından tümelin birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtmektedir.³⁴ Tümellik ve tümel birbirinden farklı şeyler olmakla birlikte tümelliğin iliştiği şeyin zikrettiğimiz kendinde mâhiyet olduğu çok açıktır.

“Buna göre tümel, ‘tümel’ olması yönünden bir şeydir, tümelliğin iliştiği bir şey olması yönünden de (başka) bir şeydir. Tümel olması yönünden tümel, söz konusu tanımlardan birisinin delalet ettiği şeydir. Ama tümel, insan veya at olduğunda, burada tümellik anlamından başka bir anlam daha vardır ki o da *atlık*’tır. Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez çünkü atlığın tümelliğin tanımına muhtaç olmayan fakat tümelliğin iliştiği bir tanımı vardır. Çünkü o kendinde yalnızca atlıktır. Çünkü o atlığa dâhil olmak hatta sadece atlık olması yönünden, ne birdir, ne çoktur, ne dış dünyaya mevcuttur, ne nefste mevcuttur, ne de bunlardan herhangi birinde bilkuvve ve bilfiil mevcuttur. Aksine birlik, atlığa ilişkin bir sıfattır ve atlık, bu sıfatla tek olur.”³⁵

Çünkü tümelin at veya insan gibi kavramlar olduğunu fakat tümelin iliştiği şeyin ise atlık olduğunu ifade etmektedir. Atlığın bir veya çok olmadığını, hariçte veya nefste bulunmadığını, bunların hepsinin ancak atlığa ilişkin sıfatlar olduğunu³⁶ belirterek mâhiyete kısaca giriş yapmış ve mâhiyetin “ne olmadığını” söyleyerek “ne olduğunu” anlatmaya çalışmıştır. *Metafizik* eserinde mâhiyet üzerine konuştuğumuz ilgili yer bize aslında mâhiyetin ilişkinleri olmadan ne olduğunun söylenemeyeceğini göstermektedir. Birlik, çokluk meselesi ise oldukça açıktır. Kendinde mâhiyetin insanlık, hayvanlık, atlık gibi kavramlarla ifade edildiği ve kavramlardan da anlaşılacağı üzere onlara birlik ve çokluk isnad edilememektedir. Birlik ve çokluk insanlık ifadesinin kendisi değil bir ilavesidir.³⁷

Yine aynı şekilde atlığın genel (zihinde-tümelleşmek) ve özel (hariçte-ferdileşmek) olmasını sağlayan ilişkinlerden bahsederek iki varoluş tarzı olan dış dünya (hariç) ve zihnî (nefs-tasavvur) alana işaret etmektedir. Çünkü kendinde mâhiyet ancak dış dünyadaki arazlar iliştikten sonra özel ve zihnî arazlar iliştikten sonra da genel olabilmektedir.³⁸ Fakat “atlık, kendinde yalnızca atlıktır” diyerek kendinde mâhiyetin

³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 173.

³⁵ *age*, s. 173

³⁶ *age*, s. 173

³⁷ *age*, s. 174.

³⁸ Akkanat, *age*, s. 291.

tek başına var olabileceğini de ifade etmektedir.³⁹ Zihindeki varoluş tarzından bahsederken nefis kavramını kullanmaktadır. Yeri geldiğinde söyleyecek olsak da belirtmekte fayda var. Zihinde mâhiyet meselesine değinirken filozof, okuyucuyu *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs* eserine yönlendirmektedir.⁴⁰

Kendinde mâhiyeti filozofun deyimiyle anlatmak gerekirse mutlak mâhiyet bir veya çok değildir, hariçte veya zihinde değildir, genel veya özel değildir, şahıs, tür veya cins değildir. Bunların hepsi ona ilişen sıfatlardan ibarettir. Kendinde mâhiyet tüm bu ilişenleri kabul edebilecek bir zemin gibidir. Aynı zamanda herhangi bir mâhiyet bu sıfatlarla nitelenmiş olsa bile salt kendi olması yönünden nitelenen değildir.⁴¹ Varlık alanına göre arazlar kendinde mâhiyete ilişse bile onun zatını tek başına değerlendirmek mümkündür. “...Çünkü başkasıyla birlikte olan zatı da kendi zatıdır.”⁴² Bunlar iliştiğinde dahi o mâhiyet düşmez veya dönüşmez.⁴³

Kendinde mâhiyetin *la bi 'şart* veya *bi-la şartı şey'in ahar* olarak anıldığını da ifade etmiştik. Bu ifadenin kullanım sebebini metin üzerinden inceleyelim. “...Bu nedenle ‘canlı, canlı olmak itibariyle, **başka bir şey şartı olmaksızın soyuttur** demek ile ‘canlı, canlı olması itibariyle başka bir şey olmaması şartıyla soyuttur’ demek arasında bariz bir farkın bulunması gerekir.”⁴⁴

”ولهذا المعنى يجب أن يكون فرق قائم بين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر، وبين

أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شيء آخر.”⁴⁵

Alıntıladığımız ilgili pasajda İbn Sînâ'nın “başka bir şey şartı olmaması” ifadesiyle kastettiği kendinde mâhiyettir. Çünkü kendinde mâhiyet daha öncede belirttiğimiz gibi herhangi bir sıfat almamış, ona hiçbir araz ilişmemiştir. Bu demek oluyor ki kendinde mâhiyet herhangi bir varlık seviyesinde bulunmak zorunda değildir ve hiçbir koşul barındırmamaktadır. Yani kendinde mâhiyet kendi özü itibariyle saftır, salttır. Kendinde mâhiyet gerekli ilişenler iliştiği durumda dış dünyada ve zihinde

³⁹ İbn Sînâ, *age*, ss. 173-174

⁴⁰ *age*, s. 184.

⁴¹ *age*, s. 174.

⁴² *age*, s. 177.

⁴³ *age*, s. 179.

⁴⁴ *age*, s. 179.

⁴⁵ *age*, s. 179.

bulunabilmektedir. Fakat mâhiyetin zihinde iki bulunuş şekli olduğunu kabul edenler vardır.⁴⁶ Bunlardan ilki üzerine konuştuğumuz şartsız olarak bulunma hali olan kendinde mâhiyet diğeri ise zihinde olmak (zihnî ilişenlere sahip olmak) dışında başka bir şey şartı olmaması gereken zihinde mâhiyettir.⁴⁷ Bu ikisi arasındaki temel iki fark bulunmaktadır.

1. Kendinde mâhiyetin zihnî ilişenler dâhil hiçbir ilişeni mevcut değildir.
2. Kendinde mâhiyet yalnızca zihinde bulunmak zorunda değildir. Dış dünyada da bulunabilmektedir.

Kendinde mâhiyete dış dünyanın şartları ilişse dahi o kendi özüyle kendi zatıyla dış dünyada mevcuttur.⁴⁸ Sadece ilişenler kendinde mâhiyeti kuşatmışlardır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre “Kendisine dıştan bitişen bin şartla bile olsa, kendiliğinde ve hakikatinde başka bir şey şartı olmaksızın bulunur. O halde, canlı salt canlı olmaklığıyla dışta mevcuttur. Bu durum onun ayırık olmasını gerektirmez, bilakis o, kendinde ilişen şartlardan yoksun olarak dışta mevcuttur.”⁴⁹ Kendinde mâhiyetin zatına herhangi bir şey ilişmese de mâhiyetin kurucu unsurları olan cins ve fasıl hiçbir varlık tarzında ve alanında mâhiyetten ayrılamamaktadır.⁵⁰ Çünkü bir mâhiyeti kuran unsurlar onun özel varlığını oluşturmaktadır.⁵¹ Cins maddeye, fasıl sûrete tekabül etmektedir. Fakat İbn Sînâ⁵² da ve literatürde cismin ne zaman cins ne zaman madde ne zaman fasıl ne zaman sûret olduklarına dair belli ayrımlar mevcuttur.⁵³ Konumuzu dağıtmadan kısaca bu ayrımları açıklamaya çalışacağız.

Burada bizim temel olarak sorduğumuz soru “cismin madde olmak itibarı ile cismin cins olmak itibarı arasındaki fark nedir?” sorusudur. Cismi sadece kendisi olarak düşünersek madde olarak ele almış oluruz ve itibarı da bi şart-ı la (âdemi) olmuş olmaktadır. Fakat cismi hiçbir eklenti olmaksızın, şart koşulmaksızın düşünersek bu

⁴⁶ Kendi mâhiyetin asıl mahallinin zihin olduğunun düşünülmesi sonucu ortaya çıkan bir ayrımdır. Mâhiyeti Tanrısal alanda değerlendirmeler de mevcuttur. Mâhiyetlerin yaratılmışlığı için bkz: Sadreddin Konevi, *Konevi ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, (Çev. Ekrem Demirli), 1. Baskı, Kapı Yayınları, 2014.

⁴⁷ Akkanat, *age*, s. 288-289. İlgili başlıkta zihinde mâhiyet ayrıntılı olarak anlatılacaktır.

⁴⁸ İbn Sînâ, *age*, s. 179.

⁴⁹ *age*, s. 180.

⁵⁰ Türker, “agm”, s. 681

⁵¹ “agm”, s. 683.

⁵² İbn Sînâ, *Metafizik*, ss. 188-194

⁵³ Aydın, *age*, ss. 391-400

defa cismi “altındaki fertlere nispetle” ele almakla birlikte bu cisim o fertlerin cinsi olmuş olur ve itibarı da la bi şart olmaktadır. Var olan cismi insan olarak kabul edelim. İnsana madde olarak baktığımızda yalnızca bir parçasını kastetmiş oluruz ve bu yüklem öznenin tamamına yüklenmez. Yani “parça bütüne hamledilemez.”⁵⁴

Kısaca “herhangi bir külli mâhiyet, bir şartı koşma gibi olumlu ve bir şartı kaldırma gibi olumsuz hiçbir şart olmaksızın (la bi şart) ele alınırsa cins olur, başka şey olmamak şartıyla ele alınırsa (bi şart-ı la) ele alınırsa madde olmuş olur.”⁵⁵ Ek olarak “cins ile madde zaten bir, fakat farklı açılarla iki şeydirler. Sûret la bi şart ele alınırsa fasıl, aynı şekilde fasıl da bi şart-ı la ele alınırsa sûret olur.”⁵⁶

Mâhiyetin kurucu unsurları (cins-fasıl) mâhiyetin bekası düşünüldüğünde kaldırılmadığı halde mâhiyetin levazımları kaldırılabilir. Daha sonra yeniden eklenebilir.⁵⁷ Neticede anlaşıldığı üzere bir şeyin mâhiyetinde var olan kurucu unsurlar bir illet sebebiyle var değildir. Aksine dış dünyada varlığa çıkmak bir illetin eseridir. Hem hariçte hem zihinde varlık bulmak çeşitli koşullar ve illetlerin beraberliğiyle meydana gelirken kendinde mâhiyet ise şartsız olduğu için bir illetin eseri değildir. Yani dış dünyadaki ve zihindeki mâhiyetlerin kurucu unsurlarına ilişkinleri de dâhildir. Fakat onlar da illet olan kurucu unsurlar ortadan kalkınca mâhiyetler de ortadan kalkarken, kendinde mâhiyette bir yok olma mümkün değildir. Varlık ve yoklukla anılamaz. Var olduğunda varlık veren illetten (tam illet) sadece varlıkla nitelenmeyi alır ve yine yoklukla anılamaz. Aslında varlık veren bir şeye varlık vererek yalnızca o şeyin mâhiyetinin var olmasını murad etmiştir.⁵⁸

Ayrıca kendinde mâhiyet öncelik olarak da diğer itibarlardan farklıdır. İbn Sînâ’ya göre dış dünyadaki arazlarla bulunan bi’sartı vücûdî’den öncedir. “Şu halde arazlarıyla birlikte alınan canlı, doğal şeydir. Zâtıyla alınan canlı ise varlığı, basitin bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan öncedir.” Aynı zamanda kendinde

⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 189; Aydın, *age*, ss. 392-393.

⁵⁵ Aydın, *age*, s. 393.

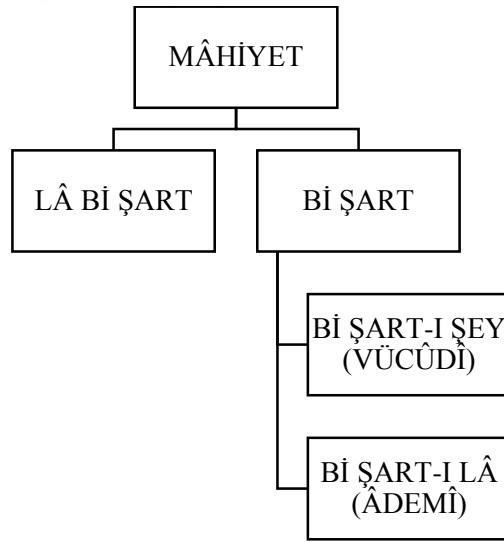
⁵⁶ Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Bidayetü’l-Hikme*, 13. Baskı, Müessesetu’n-Neşri’l-İslami, Cemaatu’l-Müderresin, Kum, 1413, s. 60.; Akt: Aydın, *age*, s. 287.

⁵⁷ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, (Thk. Muhammed M. Bağdâdî), Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, Beyrut, 1990, s.142.

⁵⁸ Türker, “agm”, s. 681

mâhiyetin varlık sebebinin Tanrı'nın lütfu olduğu da dile getirmektedir.⁵⁹

Kendinde mâhiyetin ne olmadığını anlatmak onun ne olduğunu anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu sebeple kendinde mâhiyetin birçok fertte aynı şekilde var olamayacağını belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü eğer iki fertte de mâhiyet birebir bulursa her iki fertte de zıtlıklar meydana gelecektir. Bir ferdin mâhiyetine ilişkinler diğerine de ilişmek zorunda kalacaktır. Bir kişinin hem âlim hem cahil olması mümkün değildir.⁶⁰ Yani fertlerdeki mâhiyet, zat itibariyle değil tanım itibariyle birdir.⁶¹ Ayrıca akıl, kendinde mâhiyeti sadece kendi olduğu ilk versiyonunda değil her zaman düşünebilmektedir. Çünkü kendinde mâhiyet, kendisine ilişkinlerden soyutlandıktan sonra da düşünülebilir forma ulaşmaktadır. Soyutlanmadığında da ilişkinler zatına ilişmediği için kendi olarak düşünülebilmektedir.⁶² Kendinde mâhiyet başlığını nihayete erdirmeden İbn Sînâ sonrası la bi şartın ikiye taksim edilmesi ve sebeplerinden kısaca bahsetmek istiyoruz. İbn Sînâ sonrası felsefe ve kelam eserlerinin büyük çoğunluğunda mâhiyetlerin itibarlarına (değerlendirme) dair taksimler mevcuttur. Konuyu tek başına yeni bir bakış açısıyla ele alan ilk kişinin Nasîruddîn Tûsî (ö. 672) olduğu iddia edilmektedir.⁶³



⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 181.

⁶⁰ Akkanat, *age*, s. 293.

⁶¹ Aydın, *age*, s. 387.

⁶² Akkanat, *age*, s. 292.

⁶³ Murtaza Mutahharî, *Dürûs fi'l Felsefeti'l-İslamiyye Bühus Müvessaa fi Şerhi'l-Manzume*, (Çev. Abdülcebbar er-Rıfai), Tahran, s. 258; Akt: Aydın, *age*, s. 285.

Daha önce İbn Sînâ'nın *Medhal*'de anlattığı şekilde mâhiyet üç şekilde değerlendirilmektedir. Fakat burada mâhiyete öncelikle zihinsel bir ayrım getirilmektedir. Mâhiyet zihinde ya hiçbir şart koşulmaksızın ya da şartlı olarak bulunmaktadır. O sebeple öncelikle la bi şart (şartsız ele alış) ve bi şart (şartlı ele alış) olarak ikiye ayrılmaktadır. Daha sonra bi şart kendi içinde de ikiye ayrılarak arazların iliştiği iki mâhiyet tarzı olan bi şart-ı şey (varlıksal şartlı ele alış) ile bi şart-ı la (yokluksal şartlı ele alış)'yı göstermektedir.⁶⁴

İbn Sînâ sonrası⁶⁵ bu tasnifle beraber yaygın yeni bir bakış açısı daha oluşmuştur. Yeni yaklaşıma göre la bi şart yani şartsız ele alış dahi “gizli” bir şart koşturmaktadır. Bu sebeple “varlıksal ve yokluksal herhangi bir şart koşturmak şartını” barındıran la bi şartın yalnızca vücûdî ve âdemi ele alış veya var oluş kaydından uzak kalmasının yeterli olmadığı aynı zamanda “mutlakiyet” kaydından da uzak ele alınması gerektiğine karar verilmiştir. Eğer yeni bir ele alış ortaya koyulmamış olursa bu üçlü itibarın tasniflendiği mahal var olmamış olur ki bu da doğru değildir. Çünkü bir bütün kendi parçasına eşit değildir. Aynı sebepten tasnif edilme yeri olan maksiminde de kendi kısımlarından biri olmaması gerekmektedir. Neticede kısımlanan yer olan mâhiyet la bi şart-ı el-maksim olarak adlandırılmaktadır. Maksim olan mâhiyet (külli tabîî), la bi şart el-maksim iken mutlak (kendinde) mâhiyet ise la bi şart kısmî olarak isimlendirilmektedir. Yani la bi şart ikiye ayrılmıştır ve yeni bir ele alınış durumu ortaya çıkmaktadır.⁶⁶ Ayrıca “Mutlak mâhiyet görüşünün en önemli sonuçlarından biri, İbn Sînâ sonrasında "nefsül-emr" kavramını üretecek şekilde derinleştirilmesidir.”⁶⁷

1. 1. 2. Dış Dünyada Mâhiyet (Muhakkak Mâhiyet)

Dış dünyada mâhiyet, kendinde mâhiyete hariçteki arazların ilişmesiyle dış dünyada mâhiyetin varlık bulmasıdır. Arazlar ilişse bile kendinde mâhiyet başka bir şeye dönüşmez ve ortadan kalkmaz.⁶⁸ Kendinde mâhiyet için dış dünya yeni bir varlık

⁶⁴ Aydın, *age*, ss. 285-286.

⁶⁵ İbn Sînâ sonrası mutlak mahiyet görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2020, s. 121.

⁶⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihâyet'ul-Hikme*, 13. Baskı, Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, Cemaatu'l-Müdeerrisin, Kum, 1413 s. 74; Akt: Aydın, *age*, s. 287.

⁶⁷ Türker, “agm”, s. 685.

⁶⁸ Akkanat, *age*, s. 294.

alanıdır. Çünkü neticede varlık alanlarını (Tanrısal alan hariç) mâhiyetler meydana getirmektedir.⁶⁹

Dış dünyada mâhiyet, mahlût mâhiyet, muhakkak mâhiyet, mukayyed mâhiyet, bi şart-1 şey ve bi şart-1 vücûdî olarak da isimlendirilmektedir. Bi şart-1 şey ifadesini İbn Sînâ ilk kez *Metafizik* eserinde kullanmıştır. “Bir şey olma şartıyla”⁷⁰ anlamına gelmektedir. Metafizik eserinde “**Başka bir şart olmaksızın** soyut olarak canlıya gelince, onun dışta varlığı bulunmaktadır”⁷¹ ifadesiyle dış dünyada mâhiyet açıklanmaktadır. Başka bir şart olmaksızın yani ancak dış dünyaya ait bir şey olma şartıyla bulunması gerektiği ifade edilmektedir.

”وأما الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان“⁷²

Kendinde mâhiyet hariçte var olabilmek için “metafizik bir illete” ihtiyaç duymaktadır. Mâhiyetin dış dünyada varlık kazanması demek “fiziksel sebeplerin maddeyi hazırlaması” demektir. Yani mâhiyetin var olması demek illetin var olması demektir.⁷³ Ayrıca mâhiyet dış dünyada hem cismani hem de soyut olarak tahakkuk edebilmektedir. Eğer cisim olarak var olmuşsa tasavvur edebilmek için soyutlamaya ihtiyaç varken, soyut olarak tahakkuk etmişse buna gerek yoktur. Çünkü zaten soyutlanamaz ve sadece etkileriyle bilinebilmektedir.⁷⁴

Bir önceki başlığımızda kendinde mâhiyetin şartsız olduğunu ve kendi olarak bulunduğunu belirtmiştik. Dış dünyada mâhiyet ise dış dünyaya özgü arazların mâhiyete ilişmesi anlamına gelmektedir. İbn Sînâ’ya göre bu arazlar, arazları taşıyacak olan mâhiyetin özüne ilişmemektedirler. Arazlar ve sıfatlar yalnızca o mâhiyeti kuşatmaktadır.⁷⁵ Çünkü “insanlık, salt insanlık olması yönünden” nitelenen değildir.⁷⁶ İbn Sînâ’da tümellik ve şahsilik varlık alanlarına göre mâhiyete ilişkin arazlardandır. Mâhiyetin dış dünyada bulunabilmesi için gereken arazlar da mâhiyetin şahsi bir varlık olarak bulunabilmesi için gereken arazlardır. Çünkü dış dünyada

⁶⁹ *age*, s. 285.

⁷⁰ Türker, “agm”, s. 685.

⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.179.

⁷² İbn Sînâ, *age*, s.179.

⁷³ Türker, “agm”, ss. 682-683.

⁷⁴ “agm”, s. 684.

⁷⁵ İbn Sînâ, *age*, s.179.

⁷⁶ *age*, s.174.

mâhiyetlerin tümel olmaları imkânsızdır. Neticede bu alandaki mâhiyet şahsiyet olarak varlık bulmaktadır.⁷⁷

Akkanat, İbn Sînâ'nın *Mantığa Giriş* isimli eserinde şahıs için gerekli olan üç şey olan "türsel tabiat, ayrılan ve ayrılmayan arazsal özellikler ve duyulur maddeyi" ortaya koyarak dış dünya için gereken ilişenleri incelemektedir.⁷⁸

Türsel tabiat, İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te bahsettiği "türün tür olması bakımından mâhiyeti vardır" ifadesindeki cins ve ayırmadan oluşan mâhiyettir.⁷⁹ Ayrılabilen ve ayırlamayan arazlardan⁸⁰ ayrılabilenler, varlık alanlarına göre ilişen ancak varlık alanından soyutlanırken ayrılan arazlardır. Ayrılmayan arazlar ise her türde bulunan ve her türe ilişen arazlardır. Duyulur madde ise özünde madde bulunan fertler için geçerlidir.⁸¹ Yani dış dünyada bir varlığın şahıs olarak bulunabilmesi için diğer varlıklarla ortak olan maddeye ihtiyacı vardır. Bu varlığı insan olarak kabul ederseniz kendi türünden olan canlılarla aynı maddeye sahip olmalıdır ancak şahıs olabilmesi için farklı bir ayrımı da barındırmalıdır.⁸² Sonuç olarak bir fert ortaya çıkmaktadır.

Herhangi bir mâhiyet dış dünyada cisim olarak var olduğunda, varsayılan mâhiyet artık bir ferde dönüşmektedir. Önemli olan nokta ise şahıs olan bu varlıkta, varlık insan olduğu takdirde kendisinde bulunan insanlık mâhiyetinin özüne dış dünyaya ait hiçbir araz ilişmemektedir. Yani kendinde mâhiyeti dönüştürme gibi bir imkân bulunmadığı için yalnızca bu açıdan kendinde mâhiyet dış dünyadadır.⁸³

1. 1. 3. Zihinde Mâhiyet (Mücerret Mâhiyet)

Zihinde mâhiyet, kendinde mâhiyete zihindeki (tasavvur) arazların ilişmesiyle zihinde sûretlerin varlık bulmasıdır. Kendinde mâhiyeti hem dış dünyada hem de zihinde ilişkili mekânın ilişenlerinden soyutlayarak düşünebiliriz. Yani zihinde hem ilişenleriyle zihinsel mâhiyet hem de eklentilerden soyutlanabilecek kendinde mâhiyet

⁷⁷ Aydın, *age*, s. 322.

⁷⁸ Akkanat, *age*, s. 296.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera, İstanbul, 2004., s. 638. Ayrıca türün, cinsi nasıl kendinde barındırdığına dair daha geniş bilgi için bkz: Akkanat, *age*, s. 296.

⁸⁰ "Özel ayırım, hassa; genel ayırım da genel arazdır. Hassa, ayrılmaz arazdır. Genel araz ise ayrılabilen arazdır." Ayrıntılı bilgi için: İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 64. Akkanat, *age*, s. 298

⁸¹ Akkanat, *age*, s. 296.

⁸² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 33-35

⁸³ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 180.

mevcuttur. Bu ikisi birbirinden ayrı değildir. Kendinde mâhiyet zihnîni ilişkinleri tarafından kuşatılmış şekilde düşünüldüğünde ona zihinde mâhiyet deriz, eğer ilişkinlerden bağımsız düşünürsek de kendinde mâhiyet dememiz uygun olmaktadır.⁸⁴

İbn Sînâ, *Metafizik* ve *Mantiğa Giriş* eserlerinde zihinde mâhiyetten bahsetmektedir. Zihnî ilişkinlerden de açıkça bahseden filozof bu üçlü mâhiyet değerlendirmesinden olan zihinde mâhiyetle birlikte Antik Yunan felsefesinde üzerine düşünülmemiş yeni bir varlık anlayışı ortaya koymaktadır. İlerde bahsedeceğimiz zihnî varlık anlayışını Platon'un idealarıyla ilintileyen isimler de mevcuttur.⁸⁵

Zihinde mâhiyet aynı zamanda mücerret mâhiyet, bi şart-ı la veya bi şart-ı âdemi olarak da anılmaktadır. İbn Sînâ *Metafizik* eserinde "...Bu nedenle 'canlı, canlı olmak itibarıyla, başka bir şey şartı olmaksızın soyuttur demek ile '**canlı, canlı olması itibarıyla başka bir şey olmaması şartıyla soyuttur**' demek arasında bariz bir farkın bulunması gerekir."⁸⁶ cümlesinin ikinci kısmında başka bir şey olmaması şartıyla ifadesinde zihinde mâhiyetten bahsetmektedir. Başka bir şey olmaması şartıyla ifadesi zihin dışında, zihnî olmak dışında başka bir şey olmamak anlamına gelmektedir.

"ولهذا المعنى يجب أن يكون فرق قائم بين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر، وبين أن نقول: إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شيء آخر."⁸⁷

Zihinde mâhiyetin eklentilerinden İbn Sînâ *Mantiğa Giriş*'de açıkça bahsetmektedir.

"Üçüncüsü ise mâhiyetin tasavvurda bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mâhiyete, onun zihindeki varlığına özgü **vaz'etme, yükleme, yüklemedeki tümellik, tikellik, yüklemedeki zatilik, arâzîlik** gibi ileride öğreneceğin arazlar ilişecektir. Çünkü dıştaki varlıklarda zatilik, arâzîlik, bir şeyin mübtada ve haber olması, öncül ve kıyas olması vb bulunmaz. Şeyler hakkında düşünmeyi ve onları bilmeyi istediğimizde, zorunlu olarak şeyleri tasavvur etme ihtiyacı duyarız. Bu durumda şeylere zorunlu olarak tasavvurda bulunan haller ilişir ve biz özellikle de düşünce ile bilinmeyenleri elde etmeyi amaçlıyorsak ve bu da bilinenlerden hareketle

⁸⁴ Akkanat, *age*, s. 299.

⁸⁵ Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı (Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)*, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2010.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 179.

⁸⁷ *age*, 179.

oluyorsa kaçınılmaz olarak şeylerin tasavvurda sahip olduğu bu halleri dikkate alma gereği duyarız.”⁸⁸

Netice olarak görüyoruz ki İbn Sînâ'ya göre zihinde mâhiyete, zatilik-arâzîlik, tümellik-tikellik, yükleme ve vaz'etme yani “özne-yüklem olma dolayısıyla da önerme, öncül ya da kıyas olma gibi nitelikler ilişmektedir”.⁸⁹

Bu dört ayrı araz grubu da İbn Sînâ'nın *Mantiğa Giriş* eserinde anlatılmaktadır. Mâhiyet hem mantıksal hem metafiziksel-ontolojik bağlamda değerlendirilebilen bir mesele olmasına rağmen zihinde mâhiyet mantık ilmiyle oldukça bağlantılıdır. Mantık ilminin ilimler sınıflandırılmasında yalnızca bir alet ilmi olmasından çıkarılmasını sağlayan mesele zihinde mâhiyettir. Zihinde şeylere tümellik, tikellik, özne-yüklem olma, arâzîlik, zatilik gibi arazların ilişmesi düşünüldüğünde mantık artık felsefenin bir parçası olarak kabul edilmektedir.⁹⁰

⁸⁸ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 18.

⁸⁹ Akkanat, *age*, s. 300.

⁹⁰ Hacı Kaya, “İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet Ayırımının Epistemolojik Bağlamı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3/2, 2013, s. 58.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SİNÂ'DA TÜMELLERİN TASNİFİ VE TÜMELLER SORUNU

2. 1. Tümellere Genel Bir Bakış ve Tümeller Tasnifi

Tümeller bir sorun olarak Antik Yunan'dan günümüze kadar tartışılmış bir meseledir. Sürecin başından beri tümeller meselesi farklı biçimler almış, farklı sorulara maruz kalmış ve dönüşmüştür. Zeminde Aristoteles'in Platon'un (m.ö 347) idealarını eleştirmesi neticesinde dönüşerek Orta Çağ'daki halini almıştır. Orta Çağ felsefesinde ise tümeller ve idealar arasında bir aynılığın olup olmadığı tartışılmıştır. Tümeller ve idealar arasında bu aynılık fikri ortaya atıldıktan sonra tümellerin dış dünyadaki varlığı sorgulanmaya başlanmıştır.⁹¹ Her ne kadar Aristoteles'in fikirleri Platon'un idealarıyla ilişkilendirilse de Muallim-i Evvel, Platon'un iddia ettiği görüşleri değiştirerek yeni bir fikir ortaya koymaktadır. Bazı Platon araştırmacıları filozofun sistemine göre tümellerin doğrudan idealar olabileceğine dair bir görüşü savunmaktadırlar.⁹² Tekiller ise onların birer yansıması ve kopyasıdır. Fakat Aristoteles neredeyse bu görüşün tam zıttı bir görüş öne sürmektedir. Ona göre tekiller hakikidir, tümeller ise tekillerden soyutlanarak elde edilen anlamlardır. Yani tümellerin dış dünyada sayıca çok olan tekillerin soyutlanarak zihinde bir tek anlam olarak kabul edilmesi ve bahsedilen tekillerin hepsini kapsayabileceği ifade edilmektedir.⁹³ Çalışmamızın bu başlığında tümeller sorununa bir giriş mâhiyetinde tümelin tanımı, mantık ve metafizikteki bağlamı ve İbn Sînâ'nın tümel kavramını eserlerinde nasıl sınıflandırdığını anlamaya çalışacağız.

⁹¹ Mehmet Fatih Demirci, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. İsmail Kara), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı*, İstanbul, 2012. s. 10

⁹² "Platonik formların (ideaların) sanki onlar yalnızca tümeller ya da tümellerden biraz daha fazla bir şeylermiş gibi ele alındığını görmek sıkça rastlanan bir durumdur: bu görüş başka bir yerde eleştirilmiş olmakla birlikte, konu Platon felsefesini inceleyen araştırmacılar için büyük bir önem taşımaktadır. David Ross'un Platon'un *İdealar Kuramı* adlı kitabında örneklenen görüştür, "idealar kuramının özü", der Ross, "kendilerine verilecek en iyi adın muhtemelen 'tümeller' olduğu bir entiteler sınıfının var olduğu olgusunun bilinçli olarak tanınmasında yatar." R.S. Bluck, "Platonik Formlar Birer Tümel Midirler?", *İdealar Kuramı (Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)*, Der. Ahmel Cevizci, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, 1999, s. 101.

⁹³ Hasan Akkanat, "Tümeller Teorisi", *Metafizik İslam Düşüncesinde Teoriler -2 (Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar)*, (Haz. Ömer Türker), 1. Baskı, Ketebe, İstanbul, 2021, s. 720.

Tümel (külli) için pek çok tanım yapılmaktadır. Terim olarak tümel Latince kullanımları *universals (universalis)* kelimesinden gelmektedir. Yunancada ise Platon ve Aristoteles tarafından farklı kullanımları mevcuttur. Platon tarafından *eidōs (idea)* olarak kullanılırken Aristoteles ise *to katholous* kavramını seçmiştir.⁹⁴ Ansiklopedik olarak “Türün altındaki fertleri ifade eden lafız ve bu lafızın gösterdiği varlık anlamındaki felsefe ve mantık terimi” şeklinde ifade edilen tümel, sözlük manası olarak da tamamı, hepsi anlamına gelmektedir.⁹⁵ Tümel mantık ilmi bağlamında tanımlarsak İbn Sînâ’nın *Mantiğa Giriş* ve *Kategoriler* isimli eserlerinde birbirine yakın tanımları temel almamız gerekmektedir. *Mantiğa Giriş* eserinde filozof tümel betiminin “onun çokluğa söylenmesini”⁹⁶ gerekli kıldığını yani tümelin çoğa söylenen olduğunu ifade etmektedir. *Kategoriler* eserinde de tümel “çok şeye söylenen” olarak tanımlanırken⁹⁷, *Danışname-i Ala-i*’de ise “tümel, birçok şeye aynı anlamda ortak olarak söylenebilen şey” olarak kabul edilmektedir.⁹⁸

Fakat *Mantiğa Giriş* eserinde dikkat çekici bir husus bulunmaktadır. İbn Sînâ tikel ve tümel çeşitli örnekler vererek anlatmaktadır. Bu örneklerden birinde insan lafzının nefiste bir anlamı olduğunu ve bu anlamın “Zeyd, Ali, ve Halit’e” aynı derecede söylenebileceğini ifade etmektedir. Çünkü onların hepsi insandır. Daha sonra yirmi üçgen ayakla kuşatılan küre lafzını, güneş ve ay lafızlarını tümel tanımlarken örnek olarak vermektedir. Bu örneklerin akabinde tümel açıkladıktan sonra bu anlamın mantıkta ancak bu kadar açıklanabileceğini ve bu ilim içindeki sınırlarını açıklamaya çalışmaktadır.⁹⁹ Şu ifadeleri zikretmektedir:

“Birinci kısma tümel (külli) denir... Sen biliyorsun ki kimi lafızlar, birinci kısımda olduğu gibidir ve kimi anlamlar ise birinci kısmın anlamında olduğu gibidir. İşte nefiste bu anlamdan anlaşılan şeyin, örtüştüğü çok şeye, benzer (mütaşakıl) bir nispetle nispet edilmesi imkânsız değildir. Bu nispetin nasıl olduğu ve pek çok şeyin ortak olduğu tek anlam olması bakımından bu anlamda ortak olan şeylerin zatlarında bir varlığın olup olmadığı ve özetle senin zihninde olandan başka hariçte ve ayrık bir

⁹⁴ William L. Reese, “Universals”, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Humanity Books, New York, 1999, s. 795.

⁹⁵ Ömer Mahir Alper, “Külli”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulli> (10.06.2023).

⁹⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 32-34.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler (Mekûlât)*, (Çev. Muhittin Macit), Litera, İstanbul, 2014, s. 35.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Danışname-i Ala-i*, (Çev. Murat Demirkol), 1. Baskı, YEK, İstanbul, 2013, s. 22.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 33

varlığının olup olmadığı veya zihinde nasıl meydana geldiği mantıkçı olmak bakımından senin işin değildir. Çünkü bunları incelemek başka bir sanatın veya iki sanatın işidir.”¹⁰⁰

İbn Sînâ burada ilerde ayrı bir başlıkta inceleyeceğimiz tümellerin sorunlarından biri olan tümelin zihin dışında bulunup bulunamayacağı meselesinin mantık ilmi tarafından çözülemeyeceğini bu gibi sorunların farklı iki sanatla yapılabileceğini söylemektedir.¹⁰¹

Filozofun mantık ilmi bağlamında tümel tanımını incelediğimize göre metafizik tanımları da ekleyerek İbn Sînâ'nın tümel tanımında bütünlüğe ulaşmamız gerekmektedir. İbn Sînâ tümel hakkındaki en genel tanımları *Metafizik* eserinde yapmaktadır. Filozofa göre tümel üç şekilde kullanılır:

“ (i) *İnsan* gibi, pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denir. (ii) Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir. Örnek olarak *yedigen evin* anlamını verebiliriz. Çünkü o, doğasında çok şeye söylenmek bulunduğu için tümeldir. Fakat bu çokluğun ve hatta birisinin bile bulunması şart değildir. (iii) Tasavvurunun çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlama tümel denir; ancak bir sebebin engellemesi durumunda çok şeye söylenmesi engellenir ve bir delil de o sebebi gösterir. Buna örnek olarak *güneş* ve *yeri* verebiliriz. Çünkü güneş veya yer olarak düşünölmeleri yönünden, zihin onun anlamının pek çok şeye bulunabilmesini menetmez. Şu var ki bir delil veya kanıt gelir de onunla bunun imkânsız olduğunu öğrenir. Bu durumda onun imkânsızlığı, tasavvurun kendisinden değil, dış bir sebepten kaynaklanır. Bütün bunlar şu tanımda toplanabilir: *Tümel, tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şeydir*. Mantık'ta kullanılan tümelin ve benzerlerinin bu tümel olması gerekir.”¹⁰²

Bu üç farklı tanımla değerlendirmek gerekirse ortak noktaları çokluğa söylenebiliyor olmak ve tasavvurun bu çokluğa söylenilmesini engellemiyor olmasıdır.¹⁰³ Verilen örneklerin bilfiil olma ve hariçte çok olarak bulunma şartını sağlamadıkları ortadadır. İnsan hem bilfiil var olan hem de hariçte pek çok varlıkla

¹⁰⁰ *age*, s. 34.

¹⁰¹ Ömer Türker'in yaptığı çeviride bu kısma dipnot olarak iki sanatın metafizik (ilahiyat) ve psikoloji (Kitab'un-Nefs) olduğunu belirtmektedir. Bkz: İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 142.

¹⁰² İbn Sînâ, *age*, ss. 172-173.

¹⁰³ İbn Sînâ'nın tasavvur anlayışıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Selman Doğan, “İbn Sînâ'da Tümeller ve Gazzali'nin Eleştirileri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Gürbüz Deniz), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı*, Ankara, 2022.

örtüşen bir örnektir. Yedigen ev örneği ise oldukça farklıdır. Bilfiil var değildir fakat pek çok şeye yüklem yapılabilmektedir. Fakat İbn Sînâ'ya göre bu çokluğun hariçte var olmasına da lüzum yoktur. Yalnızca tasavvurda çok şeye söylenmesine engel bulunmaması yeterlidir. Son tanımımızdaki güneş ve yer örneğinde ise zihin, güneş ve yerin çok şeye yüklenmesini engellememiş olmasına rağmen farklı bir sebep bunun var olmasını imkânsız hale getirmektedir. Yani güneş ve yerin çokluğa yüklenmesi tasavvur sebebiyle engellemediği için tümel kabul edilirler fakat onların çokluğa yüklenmesi hariç bir sebep tarafından ortadan kaldırılmaktadır.

“Bütün bunlar şu tanımda toplanabilir: Tümel, tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şeydir. Mantık ilminde kullanılan tümelin ve benzerlerinin bu tümel olması gerekir.”¹⁰⁴ Yaptığı üç tanımla son olarak böyle bir cümleyle toparlayarak bu tanımdaki tümelin mantıkta kullanılan tümel olduğunu dile getirmektedir. Buradan İbn Sînâ'nın felsefesi içerisinde tümel anlamıyla ilgili bir bütünlüğün var olduğunu görmekteyiz.

Burada kısaca tümelin tasavvurundan bahsetmemiz gerekmektedir. “Tümel, tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şeydir.” ifadesini zemin olarak tasavvurun çok şeye söylenmeyi nasıl engellediği ve bu engelin bir ölçütü olup olmadığını inceleyeceğiz.

Tasavvur, Meşşâî düşüncede hem tekilin hem de tümelin idrak edilmesini kapsamaktadır. Tekil soyutlanıp duyusal idrakle idrak edilirken, tümel şeyler için ise aklî idrak devreye girmektedir. Yani tasavvur etmek idrak etme fiillerini kapsamaktadır. Daha açık anlatmak gerekirse her iki idrak aşamasında da idrak edilen, var olduğu idrak aşamasına kendi sûretini vermektedir. Duyusal idrak vasıtasıyla var olan tekil şeyin sûreti, akıl aşamasına geldiğinde tümel şeyin sûretini vermektedir.¹⁰⁵ Yani “tasavvur edilen anlam akla sûretini verir” ve akıl bilfiil düşünme aşamasına geçmektedir. Biz tasavvur etmeyi bilfiil düşünme olarak kabul edip ifade edebiliriz. Bunun neticesinde de tasavvurda engellenmenin bilfiil düşünememek olduğu ortaya

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 173.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs*, (Haz. Mehmet Zahit Tiryaki), TÜBA, Ankara, 2021, s. 300.

çıkılmış olmaktadır. Bilfiil düşünmekten kasıt da tekil sûretleri tümel anlam olarak düşünmek ve pek çok tekile yüklemektir.¹⁰⁶

Fakat “neticede şöyle bir tablo karşımıza çıkıyor: Mantıkta tümel, yüklem olması bakımından ele alınmaktadır ve mantığın konusu ikincil makuller olduğuna göre, ikincil makuller tümel olarak kabul edilmelidir ve mantık bu tümelleri konuya nispeti bağlamında ele almaktadır. Fakat bu tümellerin ontolojik ve epistemolojik olarak statüsünü belirleyen mantık değil, metafizik ve nefis ilmidir.”¹⁰⁷

Ayrıca yaptığımız ilk tümel tanımından¹⁰⁸ da görüldüğü üzere tümel aslında bir lafız, bir şey veya bir anlamdır. Tümelin anlam olması ile ilgili bir soruşturma yapmamız meseleyi doğru aktarmamızı sağlayacaktır. İbn Sînâ’ya göre *el-Burhan*’da “tümel, fertlerin her birine bütün zamanlarda ve ilk olarak yüklenendir. Bu nedenle tümel (tabiat), üç şartın bir araya gelmesiyle mümkün olur.”¹⁰⁹ Daha önce *Mantiğa Giriş* eserinde de tümel için anlam kavramının kullanıldığını ifade etmiştik.¹¹⁰ Anlam ve tabiatın aynı şey olup olmadığı ve hatta bu iki kavrama ek yeni bir kavramın tümeli tanımlamak için kullanılmasına dair bir inceleme yapmak tümelin ne olduğuyla ilgili bize daha net bilgiler verebilecektir. Meşşai filozofların kendi sistemleri içerisinde farklı kavramları¹¹¹ tabiat ile ilişkilendirdiği bilinmektedir. Bunlardan bizim için en önemli olanı sûrettir. Çünkü İbn Rüşd’de tabiata sûret deme imkânının bulunduğunu ifade etmektedir.¹¹²

Bu noktada da anlam, tabiat ve sûretin bir olup olmayacağına odaklanmamız icap etmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs* eserinde sûret idraki ile anlam idraki arasındaki farkı açıklarken anlamı akılsal sûret ile ilişkilendirmektedir.¹¹³ Netice olarak sûret ve tabiat nitelendirmesini anlam sıfatıyla aynı kabul edebilmekteyiz.

¹⁰⁶ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, s. 316.

¹⁰⁷ Doğan, *age*, ss. 30-31.

¹⁰⁸ “Türün altındaki fertleri ifade eden lafız ve bu lafzın gösterdiği varlık anlamındaki felsefe ve mantık terimi” Bkz: Ömer Mahir Alper, “Küllî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulli> (10.06.2023).

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (el-Burhan)*, (Çev. Ömer Türker), Litera, İstanbul, 2006, s. 129, İbn Sînâ, *el-Mantik- III el-Burhan*, (Thk. Ebu’I-Ala ei-Afifi, Tkd. İbrahim Medkur), Mukaddimetu n-Naşir El- Afifi, ss. 144-145

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 34

¹¹¹ “Heyula, sûret, her bir şeyin zâtı, durağanlığa yol açan şey, cisimlerdeki yönetici güç.”

¹¹² Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, s. 309.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, s. 108-110.

Tümel anlamlar mantıkta beş tümel olarak isimlendirdiğimiz cins, tür, ayırım, hassa ve genel arazdır.¹¹⁴ İbn Sînâ'ya göre mantık ilmindeki beş tümel, tümel olmak bakımından tümelden farklıdır. Çünkü beş tümel kendi kaplamına aldığı tekil şeyler sayesinde böyle bir anlama sahip olmaktadır.¹¹⁵ “Bu bakımdan beş tümelin her biri kendinde tümel değil onlarda ortak olan şeylere nispetle tümeldir.”¹¹⁶ Yani beş tümel ile tümel olmak bakımından tümel arasında nispet açısından fark vardır.¹¹⁷ Bunun yanında bir de tümellik kavramından bahsetmemiz ve bu ikisini belirginleştirmemiz gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ Metafizik eserinde yaptığı tümel tanımlarından sonra tümeli, tümel olması yönünden ve tümelliğin iliştiği şey olması yönünden ayırmaktadır.

“Buna göre tümel, ‘tümel’ olması yönünden bir şeydir, tümelliğin iliştiği şey olması yönünden (başka) bir şeydir. Tümel olması yönünden tümel, söz konusu tanımlardan birisinin delalet ettiği şeydir. Ama tümel, insan veya at olduğunda, burada tümellik anlamından başka bir anlam daha vardır ki o da atlık’tır.¹¹⁸ Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez, çünkü atlığın tümelliğin tanımına muhtaç olmayan fakat tümelliğin iliştiği bir tanımı vardır. Çünkü o kendinde yalnızca atlıktır.”¹¹⁹

“Tümellik, soyut akledilirlere zihinde iliştirilen mantıksal bir eklentidir.”¹²⁰

Aynı zamanda tümellik, beş tümelden birisidir ve iliştiği anlama pek çok şeye söylenebilecek bir nispet kazandırır.”¹²¹ Yani tümellik bir “şey” değil bir araz bir eklentidir. Tümelliğin iliştiği şeye ise “tümel şey” denir. Tümellik soyut akledilirlere ilişir ve o akledilir artık pek çok şeye söylenmeye başlandığında tümel şey olur.¹²² Burada göstermek istediğimiz mesele İbn Sînâ'nın mantıkta var olan beş tümel anlam ile tümelliğin iliştiği şey olay ‘tümel şey’in farkını ortaya koymaya çalışmaktır.

¹¹⁴ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 15. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 70.

¹¹⁵ İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller*, 1. Baskı, Araştırma Yayınları, 2011, s. 63.

¹¹⁶ Doğan, *age*, s. 80.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 38.

¹¹⁸ Burada zikredilen atlık, çalışmamızın ilk bölümünde yer verdiğimiz kendinde (mutlak) mâhiyettir.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.173.

¹²⁰ Akkanat, *age*, s. 307

¹²¹ *age*, s. 311.

¹²² Aydın, *age*, s. 384.

Tümellik, bir anlama (ki biz bu anlamı mâhiyet¹²³ olarak da kabul ediyoruz) iliştiği vakit onu önce tümel terim (lafız) haline getirir nihayetinde anlam genişler ve ortaya çıkan şey de tümel anlam olmaktadır.¹²⁴ Tümelin anlam mı, terim (lafız) mı olduğuna dair bir araştırmanın yapılma sebebi onun birçok şeye söylenebilme özelliğini ortaya koymak içindir. Çünkü tümel zihinsel bir anlam olduğu için çok şeye yüklenebilmektedir.¹²⁵ Bu bahsi doğrudan *Metafizik*'te de görmek fayda sağlayacaktır.

“Doğanın dış dünyada bilfiil tümel olarak var olması, yani tek başına her şey için müşterek olabilmesinin imkânsızlığı belli olmuştur. **Tümellik, bir doğaya ancak doğa zihnî tasavvurda gerçekleştiği zaman ilişebilir.** Doğanın zihinde nasıl gerçekleştiğini anlamak için Kitabı'n-Nefs'te belirttiğimiz şeyleri düşünmen gerekir. Binaenaleyh nefste bilinen insan, tümel olandır, onun tümel oluşunun sebebi ise nefste bulunmak değil, mevcut veya mevhum pek çok varlığın hükmünün onda tek bir hüküm olmasına göredir.”¹²⁶

Burada bir noktaya açıklık getirerek tümelin “pek çok şeye” yüklenmesi meselesine giriş yapabiliriz. Öncelikle sorulması gereken “tümeller hangi varlıklara yüklem olabilirler?” sorusudur. Mâhiyet bölümünde de bahsettiğimiz gibi İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde zorunlu ve mümkün şeklinde bir ayırım mevcuttur. Zorunlu varlığın Tanrı olduğu malumumuz olmakla birlikte mümkün varlıkları ise ay-üstü âlemdeki ayrık akıllar ve ay-altı âlemdeki varlıklar oluşturmaktadır. Bu iki sınıfın birbirinden farkı varlıklarının maddeyle olan bağlantıları üzerinedir. Ayrık akıllar varlıklarını maddeyle kazanmazken ay-altı âlemdeki varlıklar ise maddi varlıklardır. Tanrı basit bir varlıktır. Çokluk hali yoktur. Bu sebeple o herhangi bir şeylerin(cins ve fasl) birleşiminden oluşmamaktadır. Yani bir tanımı bulunmamaktadır. Bu sebeple zorunlu varlık olan Tanrı ancak bu açıdan tümel değildir.¹²⁷ Ayrık akıllar ise varlıklarını maddeden almadıkları gibi çokluğa söylenmesi mümkün değildir. Tür olarak değil fert olarak mevcutturlar. Yani tanımlarını ifade edecek cins ve fasla sahip değildirler. Neticede ayrık akıllarda tür ve cins olabilen mümkün varlıklar gibi tümel

¹²³ İbn Sînâ, *Metafizik* eserinde anlamı, mâhiyet veya soyut akledilir olarak da ifade etmektedir.

¹²⁴ Akkanat, *age*, s. 311.

¹²⁵ *age*, s. 312.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 184.

¹²⁷ Tanrı kavramsal düzeyde tümel olarak kabul edilebilir. Çünkü tasavvurda çokluğa söylenebilmektedir. Lakin Tanrı'nın salt varlığı olarak ele aldığımızda dıştaki varlıkların çokluğuna söyleme gibi bir durum mevcut değildir. Yani Tanrı aynı *Metafizik*'teki güneş örneği gibi tümel kabul edilebilmektedir.

olamamaktadırlar. Fakat tasavvurda tümel olmaları engellenmemektedir. Son olarak ay-altı âlemdeki maddi varlıklardan bahsetmek gerekirse onlar bir tanım verebilecek cins ve faslı oluşturabilmektedirler. Çokluk hali mümkündür.¹²⁸

Daha önce bilfiil düşünmekten kastın tekil sûretleri tümel anlam olarak düşünmek ve pek çok tekile yüklemek olduğunu ifade etmiştik. Aynı şekilde kendinde mâhiyetin tümel hale gelmesi “onun yalnızca ya dış varlığa ya da (dış varlığa) uygun bir tevehhümle yüklem yapılacağı tikellere herhangi bir nispetinin bulunmasıyla mümkündür.”¹²⁹ Burada tümelin “pek çok şeye” yüklenmesi noktasındaki “pek çok şey”in sadece dış dünyadaki tekil varlıklar olmadığına dair bir söylem mevcuttur. Dış dünyaya uygun versiyonlarının da “pek çok şeye” karşılık gelebileceği belirtilmektedir. Aynı zamanda “pek çok şey”in yapısı bakımından dış varlıklardan olmadığı ancak kaynağının dış varlıklar olabileceği ifade edilmektedir. Burada “pek çok şey”in sadece “zihinsel tasavvurlar” olabileceği ve tümele dair her şeyin zihinde var olması gerektiği anlaşılmaktadır.¹³⁰ Zaten tümelliğin ancak zihinde ilişen bir araz olduğunu, mâhiyete dış dünyada tekillik arazının iliştiğini belirtmiştik. Yani tümel olmak zihinde olmayı gerektirmektedir. Neticede tümel bir anlamdır ve biz bu anlamı başka zihinsel anlamlara söylemekteyiz.¹³¹ Şu şekilde de ifade edilebilir temel bir tane anlam belirliyoruz bu tümel anlam oluyor diğer anlamları da bu tümel anlamın içine dâhil edilecek anlamlar olarak kabul ediyoruz.

Pek çok şeyin kaynağının dış dünya olduğunu ifade etmiştik. Bu dış dünyadaki nesnelere soyutlanan anlam kendisine tümellik ilişmeden önce birincil akledilirlere dâhil olan bir anlam iken, kendisine tümellik iliştikten sonra ortaya çıkan tümel anlam ise ikincil akledilirlere dâhildir.¹³² İbn Sînâ'nın “insan” örneğine göre düşünürsek soyutlanmış olan tabî (doğal) insan birincil akledilirlere, kendisine tümellik iliştikten sonra tümel insan haline gelmiş olur ve ikincil akledilirlere dâhil edilmektedir.¹³³

¹²⁸ Mehmet Fatih Demirci, *age*, ss. 25-26.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 29-30.

¹³⁰ Akkanat, *age*, s. 313.

¹³¹ Akkanat, *age* s. 314.

¹³² Akkanat, “Tümeller Teorisi”, s. 720.

¹³³ İbn Sînâ, *Metafizik*, ss. 182-184.

Nihayetinde tek tek var olan insan fertlerinin soyutlanmış anlamına tümellik ilişerek, tek tek var olan bütün insanların ortak mâhiyete ulaşılmış olmaktadır. İşte bahsettiğimiz bu ortak mâhiyete “türsel mâhiyet” denmektedir.¹³⁴ “İbn Sînâ, türsel mâhiyette bir olanların dış dünyada şahıslara yüklendiğini kabul etmektedir.”¹³⁵

Soyutlanmayla bağlantılı yaptığımız bu yorumla beraber neden soyutlama yapıldığına dair bir noktayı daha ifade etmeliyiz. Bir anlamın pek çok anlamla aynı aklî tasavvurda bulunması için her yeni gelen anlam aynı önceki gelen anlamlar gibi “şahsi olan nispetlerden” arındırılmış olmalıdır. Çünkü duyusal idrak neticesinde tekiler şahsi nispetleriyle tasavvur edilmektedir. Daha sonra akıl bu şahsi nispetleri soyutlamaktadır ve aklî nispet ortaya çıkmaktadır.¹³⁶ Bir de *el-İşarat ve't-Tenbihat* çerçevesinden bakmaya çalışalım.

“Dolayısıyla anlam, bu halde birbirinden farklı olan birçok şey üzerine söylenmez. Öyleyse insan, hakikati tek/aynı olması bakımından; dahası kendisinde çokluğun farklılaşmadığı temel hakikati bakımından duyulardan başkasıdır; dahası o, sırf akledilirdir/makuldür. Bütün tümellerin hali de bu şekildedir.”¹³⁷

Hasan Akkanat’ın bu pasaja yaptığı yorum meseleyi açıklamaktadır. “İnsanın, zihinde ortaya çıkan bir tek hakikat olduğunu, içine diğer tekilerin insanı konulduğunda onun farklılaşp çoğalmayacağını ve bütün tümellerde durumun bu şekilde olduğunu belirtmektedir.”¹³⁸ İbn Sînâ’ya göre her tekilde (Ali, Ayşe ve Fatma) farklı şahsi nispetler, maddi eklentiler mevcut lakin hepsindeki salt insan anlamı bir araya getirildiğinde bir çoğalma meydana gelmektedir. Çünkü insan anlamı yalnızca insandır, ilişeni yoktur.¹³⁹

Tümelin anlaşılabilmesini için gerekli tanımları ve ayrımlarını yaptığımızı göre nihayet tümellerin sınıflandırılması üzerine konuşabilme imkânımız hâsil olmaktadır. İbn Sînâ mâhiyete uyguladığı taksimi tümellere de uygulamaktadır.

¹³⁴ Akkanat, “Tümeller Teorisi”, s. 721.

¹³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, ss. 92-93; Doğan, *age*, s. 60

¹³⁶ Akkanat, *Klasik İslam Felsefesinde Tümeller*, s. 317.

¹³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşarat ve't-Tenbihat)*, (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera, İstanbul, 2005, s. 125.

¹³⁸ Akkanat, *age*, s. 317.

¹³⁹ *age*, s. 318.

“Söz konusu beş anlamın anlaşılmasında “bunların bir kısmı doğaldır, bir kısmı mantıkîdir ve bir kısmı da aklîdir” demek adet olagelmıştır. Bazen “bunların bir kısmı çokluktan öncedir, bir kısmı çoklukta, bir kısmı da çokluktan sonradır” denir. Bunu (doğal, aklî ve mantıkî oluşlarını) incelemeyi de her ne kadar beş tûmelin tamamı için geçerli iseler de cins ve tür incelemesiyle bağlantılı yapmak adet olagelmıştır.”¹⁴⁰

Öncelikle İbn Sînâ'nın Mantiğa Giriş eserinde bu iki sınıflandırmayı birlikte vermesi bize bu sınıflandırmaların birbirleriyle bir uyumları olup olmadığı meselesini ortaya çıkarmaktadır. Var olan bir görüşe göre “bir paralellik kurulup tabî kullînin çoklukta önce, mantıkî kullînin çoklukta ve aklî kullînin de çoklukta sonra ile aynı olduğu iddia edilebilmektedir.”¹⁴¹ Lakin bu paralelliğin net olmadığı iddiası da mevcuttur. Marmura'nın ifadesine göre İbn Sînâ'nın bu iki tasnifinin birbiriyle özdeş kabul edilmesi doğru değildir çünkü aralarındaki ilişki belirsizdir.¹⁴² İbn Sînâ meseleyi soyutlanmış bir anlam üzerinden aktardığı için biz de aynı şekilde taksimi bir anlam (mâhiyet) üzerinden yapmaya çalışacağız.

2. 1. 1. Tabî Tümel (Kendinde Hayvan)

Kendinde salt hayvan anlamı bir mâhiyettir. Yalnızca kendinde bir anlamdır. Bu anlam da aynı kendinde mâhiyet gibi genel veya özel, bir veya çok değildir. Sadece kendinde bir anlam olmasına rağmen bu kendinde hayvanı bir mâhiyet olarak hayvanlık şeklinde de ifade edebiliriz. Ona ilave yeni bir tasavvur verilmektedir. Yani genel veya özel olduğu tasavvur edilebilmektedir.¹⁴³ İbn Sînâ Mantiğa Giriş eserinde bu konudan şu şekilde bahsetmektedir.

“Doğal olan canlı olması bakımından canlıdır. Canlı olması bakımından canlının makulüne, cinsliğe ait nispetin verilmesi mümkündür. Çünkü o zihinde bir makul olarak meydana geldiğinde, onun cins olduğunu düşünmek mümkündür... Onların ‘doğal cins’ sözleriyle kastettikleri, zihinde cins olması mümkün olan doğal şeydir.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 79.

¹⁴¹ Demirci, *age*, s. 33.

¹⁴² Michael E. Marmura, “Avicenna’s chapter on universals in the isagoge of the shifa”, *Islam Past and Present Challenge: Studies in Honour of W. M. Watt*, (ed. T. Welch ve P. Cachia Edinburg), Edinburg, 1979, s. 39-43.

¹⁴³ Akkanat, “Tümel Teorisi”, s. 725.

Fakat bu şey, doğal şeylerde cins değildir, çünkü o, varlıkta kendisinin dışındaki doğal şeylerden bu anlama farklılaşır.”¹⁴⁴

İbn Sînâ'nın tabîî tümel görüşünün Yahya b. Adi'den (ö. 364) ve etkilenilerek oluşturulduğuna dair iddialar bulunmaktadır. Çünkü Yahya b. Adi'nin tümellerin yalnızca zihinde ve hariçte değil aynı zamanda farklı bir varlık tarzında da bulunabileceğini düşündüğü ifade edilmektedir.¹⁴⁵

2. 1. 2. Mantıkî Tümel (Cins)

Eğer kendinde hayvana yani hayvanlık anlamına cins tümelini iliş­tirir, ilave edersek bu kendinde hayvan anlamı hariçteki tüm hayvanlara yüklem olabilecek hale gelmektedir. Bunun neticesinde cins tümeli kendinde hayvandan bağımsız olarak “tek başına mantıkî tümel olur ve böylece mantıkî cins adını almaktadır.”¹⁴⁶ *Mantiğa Giriş*'deki mantıkî cins açıklamasına bakalım.

“Öncekiler cins anlamına mantıkî cins adını vermişlerdir. Onun mefhumu şudur: O 'o nedir' sorusunun cevabında tür bakımından farklı çok şeye söylenendir. Bu mefhumda canlıdan ibaret olan bir şeye ve başka bir şeye işaret bulunmamaktadır. Mesela ak'ın kendinde bir makulü vardır ve bu makulle birlikte onun elbise veya odun olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Onunla birlikte onun elbise veya odun olduğu düşünül­düğünde ise ak'ın ona eklediği bir şey düşünülmüş olur. Aynı şekilde bir'in de kendinde bir makulü vardır. Fakat onun insan veya ağaç oluşu, onun makulünün dışındadır ve bir oluşunun ona eklediği bir şeydir. İşte mantıkî cins budur.”¹⁴⁷

2. 1. 3. Aklî Tümel (Cins Hayvan)

Mantıkî tümelde, cins tümeli tabîî tümel olan kendinde hayvana iliş­iyordu ve iliş­en cins, mantıkî tümel olarak adlandırılıyordu. Aklî tümel ise tabîî tümel olan kendinde hayvan cins tümelinin iliş­mesiyle beraber kendinde hayvanın artık anlamının genişlemesi neticesinde bu hayvana cins hayvan denmektedir ve bu cins hayvanın kendisi aklî tümel olmaktadır.¹⁴⁸

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 81.

¹⁴⁵ Wahid M. Amin, “Kutbüddin er-Râzî ve Tümeler Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeler Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi”, *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 5/2, Ekim, 2019, s.

¹⁴⁶ Akkanat, “agm”, s. 725.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, ss. 80- 81.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, ss. 91-92, Akkanat, “Tümeler Teorisi”, s. 725.

“Akılda cins olan canlıya gelince bu, doğal cinsin makulüdür (yani onun akılda tasavvur edilen halidir). Makul-soyut cinslik ise akılda karar kılmış olması bakımından yine makul cinstir ancak mantıkçının incelediği şeylerden bir şey olması bakımından mantıkî cinstir. Her ne kadar bu mantıkî cinsin yalnızca akılda varlığı bulursa da onun aklî olmasından anlaşılana, mantıkî olmasından anlaşılana gerekmez. Çünkü onun aklî olmasından anlaşılana anlam, mantıkî olmasından anlaşılana başkadır. Çünkü aklî olmasından anlaşılana anlam, mantıkî olmasından anlaşılana anlamın gereği ve ilişkidir. Zira bu ikisinin dikkate alınışlarının farklı sana açıklandı.”¹⁴⁹

İlk bölümde ayrıntılı bir şekilde mâhiyetleri anlatmıştık. İbn Sînâ’ya göre bu mâhiyetlerin üç varlık tarzı olduğunu da belirtmiştik. Bu mâhiyetler zihinde olduğunda kendisine tümellik ilişen niteliklerdi. Filozofumuza göre tümellik de aynı iliştiği nitelikler gibi bir niteliktir. Fakat diğer niteliklerden belli farkları mevcuttur. Tümeller doğrudan hariçte bulunmazlar. Onlar ancak dış dünyada bulunurken fertlerin tümellikleri olarak bilinebilmektedirler. Yani dış dünyada tümel olarak değil fertlerin tümellikleri olarak var oldukları kabul edilmektedir. Bu zikrettiğimiz tümel niteliklerin örnekleri olarak kabul edebileceğimiz fertler üzerinden tümel nitelikler idrak ediliyor ve bu akledilen tümel nitelikler bildiğimiz üzere aklî tümel olarak anılmaktadır.¹⁵⁰ Başka bir deyişle canlı soyutlanarak zihinde makul olarak bulunmaktadır. Aklî sûret olarak isimlendirilen bu makule tümellik ilişmektedir ve nihayetinde bu aklî sûret ‘tümel şey’ olarak kabul edilmektedir. Bu aklî sûretin tümel olması hariçteki fertlere olan nispetiyedir.¹⁵¹

Tümellerin bahsettiğimiz şekilde akledilebilmesi, dolaylı olarak idrak edilebilmesi için bu tümel niteliklerin farklı olarak bil kuvve bir şekilde zihinde bulunmalıdır. İbn Sînâ bu duruma yani tümellerin bil kuvve bulunmasına da daha önce anlattığımız gibi mantıkî tümel ifadesini kullanmaktadır.¹⁵² Netice olarak tümeller dış dünyada mevcut değilken fertlerin niteliği olarak mevcutturlar. Burada aklımızı bir soru kurcalayabilir. Bir nitelik nasıl hem fert hem tümel olabilmektedir?¹⁵³ Bu mümkün müdür? Bu soruya Marmura’nın yorumuyla yanıt verebiliriz. “Canlı

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, ss. 81-82.

¹⁵⁰ Demirci, *age*, s. 32.

¹⁵¹ Doğan, *age*, s. 80.

¹⁵² İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 38.

¹⁵³ Demirci, *age*, s. 31.

kendinde bir anlam, onun tümel veya cins olması başka bir anlam, cins olan bir canlı olması diğer bir anlam”¹⁵⁴ olarak kabul edilebildiği için mümkündür.

Bu sınıflandırmaya ek olarak bir de çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra olarak üçlü farklı bir sınıflandırma daha mevcuttur. Bu sınıflandırma İbn Sînâ öncesi Ammonios (ö. 242) tarafından yapıldığına dair iddialar vardır.¹⁵⁵ İbn Sînâ bu sınıflandırmayı *Mantiğa Giriş* eserinde ifade etmektedir.

“Bazen makul sûret, dış dünyada var olan sûretin meydana gelmesinin bir şekilde sebebi olur; bazen de dış dünyada var olan sûret, makul sûretin bir şekilde sebebi olur yani dış dünyada meydana geldikten sonra akılda meydana gelir. Mevcut şeylerin tamamının Allah'a ve meleklerle nispeti, bizim katımızda yapay şeylerin, yapay nefse nispeti gibi olduğundan doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati, Allah'ın ve meleklerin ilminde çokluktan önce mevcuttur. Doğal şeylerden her bir makul, tek bir anlamdır, sonra bu anlamlar, çoklukta varlık kazanırlar. Böylece çoklukta meydana gelirler ve çokluktan hiçbir şekilde birleşmezler.¹⁵⁶ Çünkü dış dünyada genel olan bir şey yoktur, bilakis yalnızca tefrik (ayırma) vardır. Sonra çoklukta varlık kazandıktan sonra bir kez daha bizde makul olarak meydana gelirler. Ancak onların çokluktan önce hangi şekilde oldukları, çoklukla çoğalan veya çoğalmayan tek bir malum zat olarak mı yoksa kendi başlarına var olan idealar olarak mı var oldukları hususuna gelince bu incelememiz onun için yeterli değildir ve bunu başka bir ilim incelemektedir.”¹⁵⁷

İbn Sînâ'ya göre tümeller bir anlamdır. Bu anlamların da üç çeşit varlığı vardır.

1. Çokluktan ve dış varlıklardan önce (Faal akılda)
2. Çokluk halinde, dış varlıklar yani fertler halinde (Hariçte)
3. Çokluktan ve hariçten sonra, dış varlıklardan çıkarılarak elde edilmiş halde (Zihinde)¹⁵⁸

¹⁵⁴ Michael E. Marmura, “Quiddity and universality in Avicenna”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1992, s. 79

¹⁵⁵ Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, (çev. Michael Chase), Bloomsbury, New York, 2019, ss. 42, 5-21.889. Akt.: İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2020, C. 6, S. 2, s. 28.

¹⁵⁶ *Mantiğa Giriş'in (el-Medhal)* çevirisinde bu pasajla ilgili bir dipnot verilmektedir. “Yani söz konusu anlamlar, dış dünyada varlık kazandığından tek tek şeylerde varlık kazanırlar ve bunlardan biri pek çok şeyde var olur. Fakat pek çok şeyde var olan anlamların akılda düşünülen hali bir tek olmasına rağmen dış dünyada tek bir anlam değildir.” İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 143.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 84.

¹⁵⁸ Aydın, *age*, s. 319.

Bu sınıflandırmadan da anlaşılabilceği üzere tümel anlamlar hariçteki çokluk halinde bulunan varlıklardan elde edilmektedir. Şu ibareye açıklık getirmede fayda görüyoruz. “Doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati, Allah’ın ve meleklerin ilminde çokluktan önce mevcuttur.” Buraya bakıldığında Platon’un bağımsız idealar anlayışıyla örtüştüğü düşünölebilmektedir. Lakin İbn Sînâ’nın Tanrı’nın ilmine bakış açısı Platon’un görüşleriyle uyuşmamaktadır. Ayrıca Platon’u eleştirmektedir.¹⁵⁹ Bunun yanında *Mantiğa Giriş*’in zikrettiğimiz kısımdan sonra konuya dair belirli bir açıklama mevcut değildir. Yani Platon’un idealarıyla bir ilişkilendirme yapılmamıştır.¹⁶⁰

Neticede tümellerin elde edilişiyile alakalı İbn Sînâ’nın temel görüşünü bize bu ayrımın verdiğini görmüş bulunuyoruz. Bu noktada İbn Sînâ’nın iki farklı tümeller sınıflandırmasıyla çözmeye çalıştığı sorunlar ve bunun tümeller tarihindeki etkisini göstermek istiyoruz.

2. 2. Tümeller Sorununun İbn Sînâ Tasnifleri Bağlamında Değerlendirilmesi

Bir önceki başlıkta filozofun iki farklı tümeller tasnifini *Mantiğa Giriş* eseri üzerinden ifade etmiştik. Bu sınıflandırmalar Antik Yunan’dan günümüze kadar ulaşmış tümeller meselesinin temel üç sorununa çözüm üretmek ve tümeller sorunu etrafında şekillenen üç farklı tümeller yaklaşımına yeni bir bakış açısı sunmak amacıyla İbn Sînâ tarafından ortaya koyulmuştur. Şimdi tarih içerisinde bu sorunların aldığı şekiller ve getirilen çözümler üzerinde durarak İbn Sînâ etkisini gözlemlemeye çalışacağız.

Tümeller sorunu Ortaçağ’ın en önemli tartışmalarından birisidir. Tartışma tümellerin “nesnel gerçekliğiyle” ilgilenmekteyken temelde zihin ve dış dünya arasında bir bağlantı kurmaktadır. Tümellerin nesnel gerçekliğine dair arayış soyut ve somut varlıklar arasında bir ilişki var etmeyi sağlamaktadır.¹⁶¹ Farklı filozoflar tarafından ele alınmış olsa da üç ana sorun¹⁶² etrafında toplanmaktadır. Filozofların varlık görüşleri, tümeller sorununa olan çözümlerini ve bakış açılarını etkilemiştir.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 281.

¹⁶⁰ İbrahim Halil Üçer, “agm”, s. 33.

¹⁶¹ Kutsi Kahveci, “Felsefeye Yeniden Dönüş: Tümeller Tartışması Üzerine Düşünceler”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 67, s. 364.

¹⁶² Bu başlığın ilerleyen kısımlarında üç sorun üzerine konuşulacaktır.

Meselenin başlangıç noktası Platon'un "madde-form sorununu çözmek üzere geliştirdiği"¹⁶³ ideaları¹⁶⁴ ve Aristoteles'in idealar üzerine yaptığı eleştirileri olarak gösterilse de aslında ilk dile getiren Porphyrios'tur. Daha sonra Boethius, Anselmus, Albertus ve Ockhamlı William gibi isimler de Batı Ortaçağ tarihinde skolastik dönemde tümeller üzerine çalışmış isimlerdir.¹⁶⁵

Platon'un idealarının tümeller meselesinde önem arz etmesinin sebebi bilginin ve duyulur olanın kaynağı olarak kabul edilmesidir. Yani ideaların hem ontolojik hem epistemolojik iki farklı zemini bulunmaktadır. "İdealar, duyulur üstü gerçekliklerdir. Duyumlanamayan, sonsuz, ezeli, ebedi yapılardır. İdealar düşünülür olanlardır. İdealar düşünülür olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan, tam tersine diğer bütün şeylerin var olmak için kendisine gereksindiği yapılardır."¹⁶⁶ İdea ezeli ve ebedidir. Kesin bilginin koşuludur. İdeanın vereceği bilgi asıl bilgidir ve insan ideayı ruhu aracılığıyla bilebilmektedir. İdea, Platon felsefesinde her şeyi birbirine bağlayan ve tüm sistemi taşıyan temel yapıdır. İdealar Platon'a göre dış dünyanın, duyulur olanların anlaşılmasını sağlamaktadır. "Tekil, tümel aracılığıyla kavranmaktadır." Asıl bilgiyi veren idealar aynı zamanda Platon felsefesinin tümelleridir. Bu sebeple asıl bilgi tümele ait bilgidir. Platon nesnel, bilimsel bilgiye ancak tümeller vasıtasıyla ulaşılabileceğini ifade etmektedir.¹⁶⁷

Bu noktada Aristoteles'in eleştirisinden bahsetmek uygun olacaktır. Aristoteles'in Platon'u eleştirdiği en önemli nokta ideaların tümeller ile özdeş olduğunun kabul edilmesidir. Bu eleştiriyi *Metafizik* eserinde sunan Aristoteles, Platon ile asıl bilginin tümelin bilgisi olduğu noktasında birleşmektedir. Platon'a göre idealar duyulurların varlık nedeni olarak görülürken, Aristoteles'e göre idealar duyulurların varlık nedeni olamazlar. Yine Platon düşüncesinde idealar bilginin ve bilinmenin sebebiyken, Aristoteles'e göre ideaların duyulur varlıklara bir faydası yoktur. Bilinmeleri bakımından da yararları bulunmamaktadır. Yani Aristoteles nezdinde

¹⁶³ Kahveci, "Felsefeye Yeniden Dönüş: Tümeller Tartışması Üzerine Düşünceler", s. 364.

¹⁶⁴ İdealar hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz: Platon, Devlet, (Çev. Salahaddin Eyyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.

¹⁶⁵ Betül Çotuksöken, "Tümeller Tartışması: İlk Çözüm Denemeleri", *Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2022, s. 22.

¹⁶⁶ Çotuksöken, "agm", s. 23.

¹⁶⁷ "agm", ss. 24-25.

duyulur nesnelere düşünülür olan ideanın bağlantısını kurmak imkânsızdır.¹⁶⁸ Aristoteles'e göre tümeller nesnelere bağımsız değildir.¹⁶⁹ Görüldüğü üzere Aristoteles, Platon'dan farklı olarak tümellerin hariçteki nesnelere bağımsız şekilde kendi gerçekliklerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Aristoteles'e göre tümeller tikellerin içindedir. Bu noktada Platon'un tam karşısında bulunan Aristoteles gerçek olanın tikeller olduğunu söylemektedir. Hariçteki nesnelere dünyasının bir yansıma olmadığını da eklemektedir. Yani Aristoteles'e göre bilgi hariçteki dünyadan elde edilmektedir.¹⁷⁰ Fakat "Aristoteles hiçbir zaman tümeller tartışması adı altında bir araştırma yapmamış fakat konuya ilişkin sorunlara çözüm aramıştır."¹⁷¹

Aristoteles ve Platon bağlamında tümellerin Antik geçmişine giriş yaptığımızı göre tümellerin gerçek anlamda sorun olarak sunulmasından bahsedebiliriz. Öncelikle tümeller meselesinin temeli Porphyrios'un (ö. 304), Aristoteles'in *Kategoriler* eserine giriş mâhiyetinde yazmış olduğu *İsagoci*'ye dayanmaktadır. Porphyrios ilk defa bu eserinde tümeller meselesini konu edinmiştir lakin ortaya koyduğu sorunları çözmediği görülmektedir. Porphyrios'un *İsagoci* eserinde zikrettiği üç ana sorun:

"İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlının yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre var olup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım."¹⁷²

1. Tümeller (cins ve tür) dış dünyada mevcut mudur yoksa sadece zihinde mi bulunmaktadır?
2. Dış dünyada mevcutsa cisimsel midir, değil midir?
3. Cisimsel değilse duyulurdan ayırık mıdır, yoksa varlığı onların içinde midir?¹⁷³

Porphyrios bu sorulara cevap vermemiştir. Fakat onun yazdığı *İsagoci* eserinde kullandığı kavramlar kendinden sonra devam edecek olan tümeller tartışmalarının

¹⁶⁸ Çotuksöken, "agm", s. 27.

¹⁶⁹ Kahveci, "agm", s. 364.

¹⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev), 5. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 21-23.

¹⁷¹ Kahveci, "agm", s. 365.

¹⁷² Porphyrios, *Isagoge (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş)*, (çev: Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 31

¹⁷³ Aydın, *age*, s. 320.

terminolojisini oluşturmuştur. Batı Ortaçağ düşüncesinde ise tümeller tartışmasını net bir şekilde başlatan isim Boethius'tur (ö. 524). Aristoteles ve Porphyrios'un eserlerine giriş çalışmaları yazan Boethius'a göre tümel "aynı anda birden çok şeye ortak olan şey" demektir.¹⁷⁴ Porphyrios'un bu sorulara açıkça cevap vermemesi üzerine kendisinden sonra pek çok tartışma meydana geldi. Bu tartışmalar neticesinde de üç farklı düşünce akımı oluştu. Bunlar: Realizm, nominalizm ve konseptüalizmdir.

Realizmin özünü Platon'un tümel olarak ifade ettiği ideaların gerçek, dış dünyadaki bireylerin ise ideaların bir yansıması olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Bu görüşler Platon'un *Devlet* eserindeki mağara alegorisi çerçevesinde işlenmektedir.¹⁷⁵

Realizme göre tümeller hem dış dünyada hem de zihinde bulunmaktadır. Aynı zamanda hem zihinden hem de hariçten bağımsız bir kendi mevcut olan tümellerin dış dünyadaki nesnelere önce var olduğu da düşünülmektedir. Bu düşünceye göre aslolan zihnî formlar (sûret) olduğu bu sebeple de dış dünyadaki tikellerin tümellere bağımlı oldukları da ifade edilmektedir. Tümeller ve tikeller arasında bir karşılaştırma yapılacaksa tümellerin gerçek ve tikellerden daha önce var olduğu söylenmektedir.¹⁷⁶ "Tikeller yani bireysel varlıklar, dünyamızın Demirurgas tarafından ideler örnek alınarak yaratılmasına kadar var değildir. Dolayısıyla dünyamızdan önce var olan şeyler sadece tümellerdir."¹⁷⁷ Temsilcileri olarak Saint Augustinus (ö. 430) ve Aziz Anselmus'u¹⁷⁸ (ö. 1109) zikredebiliriz.

Nominalizm, Roscelinus (ö. 1125) tarafında başlatılmış bir tümeller yaklaşımıdır. Tümellerin nesnel bir gerçekliğinin bulunmadığını ve tümellerin "basit bir sözsüz ses" olduğunu ifade etmektedir. Yani tümel kavramlar zihinsel adlardır.¹⁷⁹ Courtenay'a göre nominalizm fikrinde tümellerin zihin dışında bulunmaları için bir gereklilikleri yoktur. Onlar birer addır. Aynı zamanda tümeller tartışması çerçevesinde

¹⁷⁴ Kahveci, "agm", s. 367.

¹⁷⁵ Mustafa Bingöl, "Üç Ana Düşünce Akımı Bağlamında Tümeller Problemi", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 2, Ağustos, 2021, s. 541.

¹⁷⁶ Kahveci, "agm", s. 365.

¹⁷⁷ Kahveci, "agm", ss. 364-365

¹⁷⁸ Aziz Anselmus Tarziye Teorisi (cisimleşme dogması) için Bkz: Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, 5. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 255.

¹⁷⁹ Bingöl, "agm", s. 542.

nominalizmin konuşulmasını sağlayan kişinin ise Ockhamlı William olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁰

Konseptüalizm Peter Abelard'ın (ö. 1142) görüşleriyle ilişkilidir. Abelard ile ilişkilendirilmesi üzerine konseptüalizmin değiştirilmiş bir nominalizm olduğu düşünülmüştür.¹⁸¹ Bu akımın nominalizm bağlantılı kabul edilme sebebi nominalizmin kurucusu Roscelinus'un hiçbir "mantık" çalışmasının günümüze ulaşmaması ve ona dair bilgileri ancak öğrencisi Abelard tarafından ulaşıyor olmamızdır.¹⁸² Abelard Batı Ortaçağ düşüncesinde tümeller konusundaki sentezlemenin ve çözümlemenin önemli bir ismidir. "Tümeller konusunda Roscelinus'un kaba nominalizmiyle Chempeaxlu William'ın¹⁸³ aşırı realizmi arasında orta bir yol tuturmuştur."¹⁸⁴ Abelard ortaya koyduğu çözümle tümeller sorununu ontolojik konumundan çıkarıp mantık ve epistemoloji bağlamında da konuşulmasını sağlamıştır.¹⁸⁵ Abelard'a göre tümeller realistlerin düşündükleri gibi zihinden bağımsız gerçekliklere sahip olmamakla birlikte nominalistler gibi birer sözden de ibaret görülmemelidir.¹⁸⁶ Netice olarak Abelard'a göre tümel iki şekilde var olmaktadır. "Ortak bir benzerlik olarak tikellerde ya da bireylerde ve zihnî dikkatini söz konusu benzerlik üzerine yoğunlaştırmasının sonucunda oluşturulan bir kavram olarak insan zihninde var olmaktadır."¹⁸⁷ Porphyrios'un sorularına Abelard'ın cevapları:

"Birinci soru, cins ve türlerin var olup var olmadıklarıyla ilgiliydi. Buna, onların apaçık bir olgu olarak, fiilen var olan şeyleri adlandırmaya yaradıkları ve dolayısıyla, katıksız bir biçimde boş olan düşüncelerin konuları olmadıkları karşılığı verilmelidir. Bununla birlikte, onların adlandırdıkları şeyler, tekil isimlerle adlandırılan kendi kendileriyle aynı şeylerdir. Fakat yine de, onların, biraz önce açıkladığımız gibi, sadece zihinde yalıtılmış, çıplak ve saf olarak var oldukları bir anlam vardır.

¹⁸⁰ William J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism*, Brill, Leiden-Boston, s. 15.

¹⁸¹ Bingöl, "agm", s. 543.

¹⁸² Antony Kenny, *Ortaçağ Felsefesi (Batı Felsefesinin Yeni Tarihi)*, C. II, 2. Baskı, Küre Yayınları, 2011, s. 58.

¹⁸³ Abelard'ın yaşadığı dönemde realist tümel fikirleri savunan bir isim.

¹⁸⁴ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 459.

¹⁸⁵ age, s.463.

¹⁸⁶ age, s.466.

¹⁸⁷ age, s.468.

İkinci soru, "onların cismani mi, yoksa gayrı cismani mi oldukları" sorusuydu... Tümel terimler, (işaret ettikleri şeylerin doğasından dolayı) hem cismani ve (tümeller her ne kadar ayrı bireyleri adlandırsalar da, bunları bireysel ya da belirlenmiş olarak adlandırmadıkları için, bu şeylerin gösterilme veya anlamlandırılma tarzından dolayı) hem de gayrı cismanilerdir.

Üçüncü soru olan "onların duyuşal şeylerden ayrı olarak mı yoksa duyuşal şeylerde mi var oldukları" sorusu, onların (tümellerin) cismani olmadıkları kabulünden çıkan bir sonuçtur... Buna göre, tümellerin, dışsal formları sayesinde duyuşal olan şeylerin içsel tözünü gösterdikleri ölçüde, duyuşal şeylerde var oldukları söylenir. Onlar duyuşal alanda fiilen var olan bu aynı tözü göstermekle birlikte, doğası gereği duyuşal şeyden ayrı olan bir şeye işaret ederler.¹⁸⁸

Abelard'ın çözümleri hakkında bu kadar geniş bilgi vermemizin sebebi yaptığı çözümlerinin, açıklamalarının İbn Sînâ'nın tümeller yaklaşımıyla büyük oranda benzerlik göstermektedir. Çünkü "Batı Ortaçağ felsefesinde bu üç yaklaşımı uzlaştıran Abelard'ın çözümü bütünüyle İbn Sînâ'nın bir başarısı olarak kabul edilmektedir."¹⁸⁹ Aynı zamanda tümeller üzerine yorumları bulunan çağdaş felsefecilerden Martin Tweedale, İskender Afrodisi'nin tümeller hakkındaki çalışmalarının asıl varisinin İbn Sînâ olduğunu dile getirmektedir.¹⁹⁰ Farklı kaynaklarda da Abelard ve Gazzali (ö. 505) arasında konseptualizm bağlamında böyle bir ilişkilendirme mevcuttur.¹⁹¹ İbn Sînâ ve Abelard bağlantısını kurmadan önce kısaca Kindî (ö. 252) ve Fârâbî'nin (ö. 339) tümeller anlayışına da değinerek hem tarihsel bir bütünlük yakalamanın hem de İbn Sînâ'nın İslam düşüncesinde beslendiği zeminin görülmesi işimize yarayacaktır. Kindî *İlk Felsefe Üzerine* eserinde varlık konusunda bir ayrımda bulunmaktadır.

"Gerçekten de algılar, duyu algıları ve aklın algıları olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Çünkü varlık tümeler ve tikellerden ibarettir. Tümel derken, türlere nisbetle cinsleri, şahıslara nisbetle türleri kastediyorum. Tikellerden kastım da türlere nisbetle şahıslardır. Maddeye bağımlı tikel bilgiler duyuşalın alanına girer. Cinsler ve türler ise duyu ve duyu algılarının alanının dışındadır. Onlar insan nefsinin güçlerinden bir gücün alanına girer ki ona insan aklı derler. Duyu organları da şahısları algılar;

¹⁸⁸ Cevizci, *age*, ss.468-469.

¹⁸⁹ Aydın, *age*, s. 320.

¹⁹⁰ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, s. 356.

¹⁹¹ Nihat Keklik, "Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri", *Felsefe Araştırmaları*, 1, s. 8.

dolayısıyla zihinde duyu verileri olarak tasarlanan ne varsa hepsi duyu organlarına bağlı bu gücün bu organları kullanması sonucunda meydana gelmiştir.”¹⁹²

Varlık kavramını tümeller ve tikeller olarak ayıran Kindî'nin tümelleri ontolojik bir boyutta gördüğü aşikârdır. Bu ayrımı ifade ettikten sonra tümeller ve tikelleri, duyu-akıl bağlamında değerlendirmiştir.¹⁹³ Ona göre tümellere dair bilginin duyularla elde edilenlerin akılda ortaya çıkmasıyla, tikellere dair bilgilerinde duyularla elde edildiğinden bahsetmektedir. Neticede tümelleri aklî, tikelleri hissi varlık olarak kabul etmektedir. Bunun yanında tümeller meselesini “çoklukta birlik” görüşü çerçevesinde de ele almaktadır.¹⁹⁴ “Tümellerin duyular vasıtasıyla meydana geldiği fikri Aristoteles'in ortaya koyduğunu tümel görüşü ile uygunluk göstermektedir.”¹⁹⁵

Kindî'ye göre tümeller bir açıdan sonsuz varlıkları temsil eden birer lafızken diğer taraftan ise kendi düşüncesindeki sonlu varlıklara işaret etmektedir. Görüldüğü üzere tümelleri söyleyen ortak kavram olarak kabul eden Kindî, bu ortaklığı “lafızda ortaklık” ve “anlamda ortaklık” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Anlam ortaklığı aynı zamanda manevi ortaklık olarak da isimlendirilmektedir.¹⁹⁶ Kindî aynı Aristoteles gibi hakikate dair bilginin tümel bilgi olduğunu dile getirmekle birlikte tümeller meselesine yeni katkıda da bulunmuştur. Beş tümel görüşüne “şahıs” tümelini de ekleyerek farklı bir sistem öne sürmüştür. Fakat kendisinden sonra bu fikir karşılık bulamamıştır.¹⁹⁷

Fârâbî'nin tümeller incelemesi ise epistemoloji, ontoloji ve mantık alanlarında ayrı ayrı şekillenmiştir. Mantık alanı çerçevesinde tümel tanımı *Kitâbü'l-Ĥurûf* eserinde mevcuttur. “Makuller/tümeller lafızlara delalet ediyor olmaları, tümel olmaları, yüklem ve konu olmaları, birbirleriyle tarif edilmeleri, kendilerinden sorulması, kendileri hakkında sorulana cevap olmaları bakımından mantığın

¹⁹² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, Klasik, 2017, ss. 12-13.

¹⁹³ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 12.

¹⁹⁴ İrfan Görkaş, “Kindî Metafiziğinin Temelleri”, *ERDEM*, Aralık 2021; S.81, s. 52.

¹⁹⁵ Beheşti Zehra Kubilay, “Fârâbî ve Thomas Aquinas Felsefesinde Tümeller”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, (Danışman: Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım), *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı*, 2019, s. 22.

¹⁹⁶ Görkaş, “Kindî Metafiziğinin Temelleri”, s. 53.

¹⁹⁷ Beheşti Zehra Kubilay, *age*, ss. 22-23.

konularıdır.”¹⁹⁸ *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)* eserinde ise daha geniş bir tanım mevcuttur.

“Tümeller iki çeşittir: Konularının tümünün zatlarını tanıtan, konunun zâtı dışında bir şeyi asla tanıtmayan ki bu tümel cevherdir, bazı konuların zatlarını ve diğer konuların zatları dışındaki şeyleri tanıtan ki bu tümel arazdır. Tekiller de iki çeşittir: Konusu olan, konusunun zâtı dışındaki şeyleri tanıtan, konunun zatını asla tanıtmayan ki bu tikel arazdır ve konunun zatını asla tanıtmayan, zâtı dışında bir şeyi asla tanıtmayan ki bu tikel cevherdir. Özetle, cevher bir konunun zâtı dışında bir şeyi asla tanıtmayan şeydir. Bu nitelikte olan iki çeşittir: konularının hepsinin zatlarını aynı anda tanıtan ki bu tümel cevherdir ve bir konunun zatını asla tanıtmayan ki bu tekil cevherdir. Özetle, araz herhangi bir konunun zâtı dışında bir şeyi tanıtır.”¹⁹⁹

Fârâbî bu eserde tümel ve cevheri özdeşleştirmektedir.²⁰⁰ *Kitâbü'l-Hurûf* eserinde de aynı özdeşleştirme bulunmaktadır.²⁰¹ Fârâbî felsefesinde cevherin²⁰² duyulur olmayan varlıklar için söylendiği ayrıntısı da bu noktada önemlidir.²⁰³ Burada Fârâbî'nin tümeller görüşünün yalnızca zihnî olması hatta duyulurlardan tamamen bağımsız Platoncu bir idea çerçevesinde değerlendirilmesi filozofun cevher görüşünün tamamen anlaşılmadan yorumlanması sebebiyle erken bir sonuç olarak görülecektir. Cevher görüşü çok boyutlu olduğu için bu nokta çalışmamız içerisinde açıklığa kavuşturulamayacaktır. Mantık çerçevesi dışında da tümelin farklı tanımları mevcuttur. *Uyûnü'l-mesâ'il*'de “tümel olan, çoklukta olan ve çoklukla teyit edilendir. Tümellerin tikele referansı ve ilişkisi, cinslerin ve türlerin fertlere referansı gibidir”²⁰⁴ ifadesi yer almaktadır. Fârâbî'nin alıntılıadığımız ifadesi için yapılan bir yorum meseleyi çok net bir şekilde açıklamaktadır.

“Fârâbî burada genel uygun olarak tümeli birden fazla tikele yüklem olabilme özelliğine sahip olan şeyler olarak ifade etmenin yanı sıra tikeller gibi kimi durumlarda bulunan kimi durumda bulunmayan şeyler gibi olmadığını da ifade etmiş

¹⁹⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbü'l-Hurûf)*, Litera, İstanbul, 2008, s. 8.

¹⁹⁹ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)*, (Çev. Ali Tekin), Klasik, İstanbul, 2021, ss. 18-19.

²⁰⁰ Kubilay, *age*, s.28.

²⁰¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 42.

²⁰² Fârâbî felsefesinde cevher için Bkz: Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 45.

²⁰³ Mehmet Fatih Demirci, “Fârâbî’de Küllîlerin Mâhiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi”, *dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, Bahar 2019, C. 7, S. 13 s. 40.

²⁰⁴ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesail (Felsefî Meselelerin Kaynağı)*, (Çev. Şerife Gürel), İnsan Yayınları, 2021.

olmaktadır. Ayrıca akledilir olma özellikleri ile tümellerin sürekli olan ve sürekli aynı şeyler olarak var olan değişmeyen şeyler olduğu anlaşılmaktadır.”²⁰⁵

Geldiğimiz noktada Fârâbî'nin tümellere bakışını çok daha net görebilmemizi sağlayacak en önemli şey tümelleri zihin, dış dünya ve dilsel boyutlarda incelemek olacaktır.²⁰⁶ Lakin bu kadar geniş bir inceleme çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu sebeple daha görünür ve gerekli noktaları içine alarak aktarmaya çalışacağız.

“İlk baştan beri açıklığa kavuştu ki, burada duyuyla idrak edilen duyulurlar vardır, bu duyulurlar içinde benzer ve farklı şeyler vardır. Birbirlerine benzer olan duyulurlar ortak oldukları tek bir makul anlamda benzerdirler ve bu anlam, benzerlerin tamamı arasında ortaktır ve her birinde düşünülen diğerinde de düşünülür. Çok şeye yüklenen bu makul anlama "tümel" ve "genel anlam" denir. Duyulurun kendisine gelince tek olan, çok şey arasında ortak bir sıfat olmayan ve kendisine kesinlikle başka bir şey benzeyen her anlam, şahıslar ve aynlar diye adlandırılır. Tümellerin tamamı, cinsler ve türler olarak adlandırılır. Öyleyse lafızların bir kısmı, türlere ve cinslere, özetle tümellere delalet eder, bir kısmı da aynlara ve şahıslara delalet eder.”²⁰⁷

Bu ifade hem dilsel hem de ontolojik anlamda tümelin en kapsamlı Fârâbî tanımlamalarından biridir. Yani Fârâbî'ye göre bir şeye tümel denebilmesi için “ayniyet” şartını sağlaması gerekmektedir.²⁰⁸ Bunun yanında Fârâbî'nin iki farklı tümeller ayrımı mevcuttur. Bunlarda ilki sayısal ve türsel açıdan yapılan ayrımdır. Bu ayrım ilişkin arazlar bağlamında yapılmaktadır. Akledilirlere hariçte bazı arazlar iliştiği ve bu arazların “sayı bakımından” bir olan akledilirlerde herhangi bir değişimin olmadığı fakat “Tür olarak bir akledilirlere ilişkin arazlar ise devamlı değişir ve farklılaşırlar.”²⁰⁹ Zihin dışında varlık kazanmaları için bu durum zaten bir zorunluluktur. Diğer ayrım ise tabiî ve iradi tümeller ayrımıdır. Tabiî tümelleri Fârâbî insan iradesinden bağımsız şekilde mevcut olan tümeller olarak, iradi tümelleri de insan zihnî dışında var olabilmesi ve arazların ilişebilmesi için insan iradesine ihtiyacı olduğunu ifade ederek ayırmaktadır. İradi tümellerin medeni ilim kapsamında konuşulduğunu da ifade etmektedir.²¹⁰ Fârâbî tümelleri ontolojik varlığı ve onlar

²⁰⁵ Kubilay, age, s.29.

²⁰⁶ Demirci, “Fârâbî’de Küllîlerin Mâhiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi”, s. 37.

²⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 77.

²⁰⁸ Demirci, “Fârâbî’de Küllîlerin Mâhiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi”, s. 39.

²⁰⁹ “agm”, s.42.

²¹⁰ “agm”, s.42.

hakkında bilgi elde edilmesi bağlamında konseptüalist bir tutum sergilerken aynı zamanda tümellerin Fa'al akılda var olduğunu da kabul ederek katı realist bir bakış açısına da sahip olduğunu göstermektedir. Yani Fârâbî'nin tümeller görüşünü bu ikisi görüş arasında konumlandırmak gerekmektedir.²¹¹

Tarihsel anlamda tümelleri kısmen aktardığımız göre tam olarak bu noktada İbn Sînâ'nın çözümlenmeleri ve tasniflerini açıkça konuşabiliriz. Bilindiği üzere İbn Sînâ *Mantiğa Giriş* eserinde tümellerin varlık tarzlarını ve varlık alanlarını vermiştir. Bir önceki başlıkta da aktardığımız gibi tabîî, aklî ve mantıkî olarak bir grup sınıflandırma ardından da çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra olmak üzere üçlü yeni bir sınıflandırma daha eklemiştir. Çokluk zemin alınarak yapılan sınıflandırma Ortaçağ düşüncesinde tümeller üzerindeki ayrışmayı çözmektedir.

İbn Sînâ tümellerde öncelik-sonralık ayrımı üzerine yorum yaptığı eserlerinde²¹² tümel olarak cinsi kullanmaktadır. Cins tümeli üzerinden anlatılan her şey diğer tümeller içinde geçerli kabul edilmektedir. Yapılan bu açıklama bize tümellerin tikellerden bağımsız bir varlığının olup olmadığı üzerine konuşabilme fırsatı vermektedir. Yani tümellerin dış dünyada bulunma şeklinin soyut bir bulunma şekli olmayacağı ve ancak somut bir varlığa bürünerek var olmalarının mümkünlüğüne dair yapılan araştırmadır. Bu meseleyi “büyük sorun” olarak *el-Burhan*'da ele alan İbn Sînâ araştırmayı madde ve cins arasında yaparak madde olan cisim ve cins olan cisim üzerinden meseleye açıklık getirmeyi amaçlamaktadır.²¹³ Netice olarak İbn Sînâ, madde olan cismin, hayvan (cins) olan cisimden önce geldiğini aynı zamanda da hayvan cinsinin de kaplam bakımından insan türünden önce geldiğini ifade etmektedir. Bunun ifade edilme sebebi insan türünün tanımında var olan faslın ortaya koyulabilmesi için cinsle ihtiyaç duyulması gerekmektedir. Çünkü insan fasıl ile hayvandan ayrılmaktadır. Bu durum da tümel olan hayvanın, tikel olan insandan önce var olması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer böyle düşünülmezse dış dünyada ki fertlerin zatını kuran cinsin olmaması nedeniyle faslının işlevsizleşeceği dolayısıyla bir tanımı olmayacağı bu sebeple de o fertlerin ancak hayali birer varlık olarak

²¹¹ Kubilay, *age*, s. 62.

²¹² *Mantiğa Giriş (Mantiğa Giriş)* ve *II. Analitikler (el-Burhan)* eserleri

²¹³ İbn Sînâ, *II. Analitikler (el-Burhan)*, s. 79.

görüreceği belirtilmektedir. Yani “hayvan cinsi vardır demek, tümeller dış dünyada soyut olarak vardır demektir.”²¹⁴

Bahsettiğimiz nokta akıllara Platon idealarını getirmektedir. İbn Sînâ, Platon ile tümellerin mutlak varlığı konusunda aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat ayrıştıkları nokta mutlak tümel varlığın aslının dış dünyadaki varlıklarda mı yoksa zihindeki sûretlerde mi olduğudur. Platon’a göre idealar duyuusal varlıklardan bağımsızken İbn Sînâ bu görüşü kabul etmemektedir.²¹⁵

Bunun yanında çokluk üzerine yapılan tümeller sınıflandırılmasında aslında biz tümellerin dış dünyada somut olarak var olamayacaklarının ifade edildiğini görmüştük. Tümeller çokluktan önce Tanrı’da soyut olarak ve de çokluktan sonra da insan zihninde soyut olarak bulunmaktaydı. Çoklukta ise somut yapılar olarak dış dünyada bulunmaktaydı. Farklı bir açıyla bakarak durumu daha açık hale getirebiliriz. Eğer soyut hayvan cinsinin kendi kaplamı altına giren türlerden her yönden (zattaman) önce geldiğini kabul edersek bu o türlerin faslı taşıyabilecek bir cevherlerinin var olabileceği hayali bir varlık olarak kabul edilmeyecekleri anlamına gelmektedir. Dış dünyadaki fertlere baktığımızda da hayvan cinsinin onlardan zatt bakımında önce geldiğini kabul ederek sorunu çözmek mümkündür. Çünkü dış dünyadaki fert var oldukça onun cinsi ve faslı da onunla beraber sürekliliği devam edecektir. Böylece tümel olan hayvan sadece bir ad olarak kabul edilmekten kurtulmuştur. “Çünkü hayvan fertlerin zatlarının kurucu unsurlarındandır ve İbn Sînâ’ya göre zatlar ve bileşenleri birer cevherdir.”²¹⁶

İbn Sînâ bu sorunun çözümüyle beraber farklı sorunlarla da ilgilenmiştir. Bunlardan ilki bilgi elde etme sürecimizin dış dünyadan yani tikellerden mi yoksa zihinde olan tümellerden mi başladığına dair bir araştırmadır. Çünkü tikeller duyuusal olanlarla iç içe ve onları temsil ettikleri için bilgi elde etme sürecinin salahiyeti sebebiyle bu mesele sorun olarak ilk kez İskender Afrodisi tarafından ortaya koyulmuştur. Aristoteles ise bu konuyla alakalı çelişen iki görüşü sunmaktadır. *İkinci Analitikler* eserinde önce türleri sonra cinsleri öğrendiğimizi ifade ederken *Fizik*

²¹⁴ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, ss. 360-361.

²¹⁵ Demirci, “İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi”, s. 183.

²¹⁶ Akkanat, *age*, s. 361.

eserinde ise “kişinin aklına ilk gelen anlamın cinsler olduğu ve yine ilk olarak cinsler yani tümellerden hareket ettiği ifade edilmektedir.”²¹⁷

İbn Sînâ'nın görüşü ise *İkinci Analitikler*'deki görüşe benzemektedir. Filozof, tümelleri önce duyusal varlıklardan tikel olarak algıladığımızı daha sonra da kendine ilişen arazlardan soyutlanarak tümel olarak idrak edilmektedir. İnsan aklının soyutladığı duyusal varlıkları tümel şekilde idrak etmelerini sağlayan Fa'al akıldır. Soyutlama ve nihayetin tümel bilgi elde etme süreci fa'al aklın feyzi olmaksızın mümkün kabul edilmemektedir. Bu tümelleri idrakle tasavvur ve tasdik olmak üzere iki tür bilginin elde edilebileceği ifade edilmektedir. Tasavvur, hariçteki duyulur varlıkların hakikatini bilmemizi sağlayan bilgi olarak kabul edilirken tasdik ise varlıklar hakkında hüküm veren bilgidir. Neticede “tümel bilginin nihâî hedefi en son bir türdür (nevü'l-envâ). Tümel bilgimiz bu son noktada durur; dolayısıyla bizim fertler hakkındaki bilgimiz, sadece onların türsel tabiatlarını tümel olarak idrâk etmektir ve bundan öteye gitmez.”²¹⁸ Diğer bir sorun ise Gazzali'nin de İbn Sînâ'yı eleştirdiği epistemoloji bağlamındaki Tanrı'nın tikelleri tümel tarza bilmesine dair araştırmadır. Bu araştırma oldukça geniş olduğu ve temel tezimiz için gerekli olmadığından İbn Sînâ'nın yaptığı tümeller sınıflandırmaları arasında bir ilişkinin olup olmayacağını konuşmaya çalışacağız.

Değinmek istediğimiz nokta İbn Sînâ'nın tümeller için yaptığı iki sınıflandırmanın mantıkî tümel dışında birbiriyle ilişkilendirilebileceğine dair görüştür. Zikrettiğimiz duruma göre çokluktan önce var olan tümel diğer sınıflandırmadaki tabiî tümel ile çokluktan sonra gelen tümel aklî tümel ile ilişkilendirilirken çoklukta bulunan tümel ise çokluktan önce var olan tümel gibi tabiî tümel kategorisi altında birleştirilmektedir.²¹⁹ Yani görüldüğü üzere iki sınıflandırma arasında bu versiyonda bir ilişki kurulmasının mümkün olduğuna dair iddialar mevcuttur. Aynı zaman çalışmamızın daha önceki başlıklarında bu ilişkilendirmenin gerçekleşmemesi gerektiğine dair düşüncelerin varlığından da bahsetmiştik.²²⁰ Lakin bu iki sınıflandırmanın birbiriyle mantıkî tümel dışında örtüştüğü kanaatini

²¹⁷ *age*, s. 368.

²¹⁸ Demirci, *age*, ss. 184-185.

²¹⁹ Üçer, “agm”, s. 32.

²²⁰ Çalışmamızda s. 25.

taşıymaktayız. Ayrıca bu iki sınıflandırmayı buluşturma sebebimiz tezimizin son bölümünde açıklayacağımız tümel-mâhiyet ilişkilendirmesini ve tümeller sorununun mâhiyetler bağlamında nasıl çözüme kavuşturulduğunu ortaya koymak için zemin oluşturacaktır. Aynı zamanda İbn Sînâ'da tümel tanımları üzerinden sınıflandırmalar konuşulabilmektedir.

“İnsan gibi, *pek çok şeye bilfiil yüklem olan* anlama tümel denir. Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir. Örnek olarak yedigen evin anlamını verebiliriz. Çünkü o, *doğasında çok şeye söylenmek bulunduğu için tümeldir.*”²²¹

Burada tümelin pek çok şeye yüklem olmasından, pek çok şeye söylenmesinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda “İnsan gibi, pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denir.” ifadesinde insan gibi nesnelere dış dünyada bilfiil bulunduğunu ve onlara bilfiil yüklem olduğunu da belirtmektedir. Şimdi burada tümelin pek çok şeye yüklenmesi ve söylenmesiyle kastedilen tümel aklî tümeldir. Çünkü bilindiği üzere aklî tümel çokluktan sonraki tümeli temsil etmektedir yani dış dünyadaki nesnelere soyutlanmış sûrete tümellik iliştiği zaman meydana gelen tümeldir. Bu tümel pek çok şeye söylenebilmektedir. Bunun yanında dış dünyada bilfiil bulunanlara yüklem yapılan şeye tümel adlandırılması yapıldığından da bahsedilmektedir. Burada tümelin dış dünyada bilfiil bulunanlara yüklem olması demek tümelin de dış dünyada nesnelere özdeşleşmeden tek tek fertlerde bulunması demektir. Yani tabî tümelin hariçteki şeylerle özdeşleşmeden bu tanım açısından dış dünyada bulunabileceği ifade edilmektedir. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz çokluktan önce ve çoklukta bulunan tümelin tabî tümel kategorisi altında birleştirilme sebebi budur.²²² Görüldüğü üzere tümelin İbn Sînâ'da hariç ve akıl olarak iki farklı bulunma alanı mevcuttur ve İbn Sînâ tabî tümelin dış dünyada mevcut olduğunu kabul etmektedir. Son olarak toparlamak gerekirse İbn Sînâ'nın tümeller sorunununda çözüme ulaşmak için yaptıklarını maddeler halinde sıralayalım:

1. “Pay alma” terminolojisinden uzaklaşıp Aristotelesçi “yüklemleme” terminolojisini benimsemiştir.²²³

²²¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 182.

²²² Üçer, “agm”, s. 33.

²²³ “agm”, s. 29.

2. Platoncu ideaları ve Yeni Platoncu “akla içkin idealar” fikrini dışladı.²²⁴
3. Yeni Platoncu “ilahi akli sûretler teorisi”nden uzaklaştı ve kendinde mahiyet fikrini oluşturdu.²²⁵

Çalışmamızın temel tezini ifade eden tümeller çözüm kısmını son bölümde ayrıntılı açıklayacağız.

²²⁴ “agm”, s. 29.

²²⁵ “agm”, s. 30.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İBN SÎNÂ'DA TÜMEL VE MÂHIYET İLİŞKİSİ

III 1. İbn Sînâ'da Tabîî Tümel ve Mutlak Mâhiyet Özdeşliği

Çalışmamızın ana tezini ortaya koyacağımız bu bölümümüzde amacımız ilk bölümde genişçe yer verdiğimiz kendinde mâhiyet (mutlak mâhiyet) ile ikinci bölümde üzerinde durduğumuz tabîî tümelin özdeş olup olmadığını ve gerekçelerini anlatabilmektir. Bu araştırmanın iki önemli sebebi bulunmaktadır. İlk sebebi İbn Sînâ'nın tümeler sorununu çözmesinde tabîî tümelin yani başka bir ifadeyle mutlak mâhiyetin dış dünyadaki varlığının temellendirilmesinin önemidir. Kısacası sorunun çözümünün zeminini bu özdeşlik ve onların dış dünyada karşılık bulmaları oluşturmaktadır.²²⁶ İkincisi ise özellikle 13. ve 14. yy dönemlerinde İslam düşünürleri tarafından İbn Sînâ'nın tümeler ve mâhiyetler hakkında yorumlarda bulunduğu eserlerine dayandırılarak tabîî tümel ve mutlak mâhiyet arasında tam bir özdeşliğin mi yoksa yalnızca bir ilişkisinin mi, var olduğu üzerine tartışılmış olmasıdır.²²⁷ Ayrıca 17. yy.'da Molla Sadra'nın (ö. 979) başlatıcısı olduğu Hikmet-i Mütealiyye ekolüyle tabîî tümel-mutlak mâhiyet özdeşliği daha da belirginleşmiştir.²²⁸ Yani İbn Sînâ sonrası filozoflardan bir kısmı tabîî tümel ve mutlak mâhiyet arasında bir özdeşlik olduğunu düşünmüş ve eserlerdeki ilgili yerleri bu şekilde yorumlamıştır. Diğer bir kısım düşünürler ise özdeşliği reddetmiş ve bu ikisi arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Yorumları da bu yönde gelişmiştir. Aynı zamanda bu bölümün ikinci başlığında da aklî tümel ve zihinde mâhiyet ilişkisini muhakkak mahiyet ve mücerret mahiyet özdeşliği yani zihnî varlık çerçevesinde incelemeye çalışacağız. İbn Sînâ'nın zihnî varlık görüşü kendisinden sonra oldukça önem verilmiş bir meseledir.

Tümel ve mâhiyet ilişkisini konuşmadan önce kısa bir bilgi vermek istiyoruz. İbn Sînâ'nın Platon'un idealar düşüncesini reddedip yerine farklı bir görüş getirmesiyle beraber bu fikrinin özgün olmadığı sadece Aristoteles düşüncesinin ayrıntılı versiyonu olduğu ifade edilmiştir. Lakin İbn Sînâ sorunlara çözüm bulmakla kalmamış bir varlık-mâhiyet ayrımı teorisini ortaya koymuş ve metafizik bağlantılı her

²²⁶ Amin, "agm", s. 30-31.

²²⁷ Bu bölümde zikredilen özdeşliği ve ilişkiyi savunan isimlerden ve eserlerinde bahsedilecektir.

²²⁸ Ahmet Pirinç, "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, S. 47, s. 185.

meseleyi bu teorisiyle ilişkilendirmiştir. “İbn Sînâ tümel kavramı üzerine incelikli bir yeniden değerlendirme sunmaktadır. Bu girişim, öncelikle İbn Sînâ’nın saf olarak şeylerin mâhiyetlerinin, onlara ilişkin diğer tüm özelliklerden ve niteliklerden yalıtılmış bir şekilde tasavvur edilebileceğini kavraması üzerine kurulmuştur.”²²⁹

Bilindiği üzere İbn Sînâ hem tümeli hem de mâhiyeti sınıflandırmıştır. Eserlerinde bu iki kavram üzerine yaptığı açıklamalarda tabîi tümel ve mutlak mâhiyet üzerine yaptığı yorumlar yer yer benzerdir. Bu benzerliğin sebebi “İbn Sînâ açısından tümelin anlamının üç düzlemde ele alınabilecek olmasıdır. İlk bölümde de bahsettiğimiz gibi bunlar: (i) Bir şey olması şartı ile (bi şart-ı şey) (ii) Bir şey olmaması şartıyla (bi şart-ı la şey), (iii) Bir şey şartı olmaksızın (la bi şart-ı şey)” dır.²³⁰ Zikredilen bu üç düzlemde değişmeyen, arazlarla özdeşleşmeyen ana noktası mutlak mâhiyettir. İlk iki bölümde genişçe açıkladığımız bu sınıflandırmalardan kısaca bahsetmek gerekirse filozof mâhiyeti kendi içinde mutlak mâhiyet, dış dünyada mâhiyet ve zihinde mâhiyet olmak üzere üçe ayırmıştır. Mutlak (kendinde) mâhiyet zihindeyken kendisine tümellik (zihnî tüm arazlar) ilişkin, dış dünyadayken de şahsilik (hariç tüm araçlar) ilişkin bir zemindir. Kısacası mutlak mâhiyet ilişkinleri olmadan üzerine konuşmamızın neredeyse imkânsız olduğu bir meseledir. Bunun yanında *Metafizik* eserinde “atlık, kendinde yalnızca atlıktır”²³¹ diyerek kendinde mâhiyetin tek başına var olabileceğini de ifade etmektedir. Arazlar ilişse dahi kendinde mâhiyetin özünde yine kendisi olduğu ve dönüşmediğini ifade etmiştik. İşte bu durum kendinde mâhiyetin dış dünyada da var olmasını sağlamaktadır. Eğer mutlak mâhiyet ve tabîi tümel özdeşliği netleşirse mutlak mâhiyet dış dünyada bulunduğu için özdeşi olan tabîi tümel de dış dünyada bulunacaktır. Böylece tümeller sorunu bu özdeşlik sayesinde çözülmüş olacaktır. Ayrıca mutlak mâhiyetin dış dünyadaki varlığı da zikrettiğimiz dönemlerdeki filozoflar için önem arz etmektedir. Dış dünyada mâhiyet, kendinde mâhiyete ferdiliğin iliştiği mâhiyetken, zihinde mâhiyet ise tümelliğin iliştiği mâhiyettir.

²²⁹ Amin, “agm”, s. 22.

²³⁰ Engin Erdem, age, s. 135.

²³¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 173.

Tümeli ise İbn Sînâ iki farklı sınıflandırmayla sunmuştur. İlki tabîî tümel, aklî tümel ve mantıkî tümeldir. İkincisi ise çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra olarak ifade edilen tümeller sınıflandırmasıdır. Tabîî tümel, İbn Sînâ'nın ifadesine göre "canlı olmak bakımından canlı" olarak kabul edilmektedir. Mantıkî tümel bu canlıya ilişecek cins tümeli olarak görülürken aklî tümel ise bu iki tümelin birleşimi olan cins canlıdır. Diğer bir sınıflandırma ise çokluktan ve dış varlıklardan önce (Faal akılda); çokluk halinde, dış varlıklar yani fertler halinde (Hariçte); çokluktan ve hariçten sonra, dış varlıklardan çıkarılarak elde edilmiş halde (Zihinde) bulunan tümelleri öncelik sonralık sıralamasına alan bir düzendir.

Kısaca sınıflandırmaları ve geçmiş bölümlerin ana noktalarını açıkladığımızı göre meseleyi ifade etmeye başlayabiliriz. İslam düşüncesi literatüründe mâhiyetle ilgili farklı tanımlamalar ve ayrımlar mevcuttur. Kavramsal olarak genel ve özel mâhiyet şeklinde bir ayırım daha mevcuttur. Özel mâhiyet "Bu, 'o nedir?' sorusuna verilen cevaptaki mâhiyettir. İkincisi olan genel manadaki mâhiyet ise bir şeyi o şey yapan şeyi yani onun en temel hakikatini ifade eden anlamındaki mâhiyettir."²³² Tabîî tümel ile özdeşliğini konuşacağımız ve İbn Sînâ'nın eserlerinde bu imaya konu olan mâhiyet özel anlamda mâhiyettir.²³³

İbn Sînâ'nın *Mantiğa Giriş* ve *Metafizik* eserlerinde tabîî tümel ve mutlak mâhiyeti aynı kabul ettiğine dair imalar bulunmaktadır. Öncelikle *Mantiğa Giriş* eserinde İbn Sînâ mâhiyetleri açıklarken bahsettiği ilk mâhiyet için "iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine ilişenlerine izafe edilmeksın, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir."²³⁴ ifadesini kullanmaktadır. Buradaki "kendi olmaklığı bakımından" ifadesi bizim için önemlidir. Yine *Mantiğa Giriş* eserinde tabîî tümel için "doğal olan ise canlı olması bakımından canlıdır." ifadesini kullanan İbn Sînâ burada da zikrettiği şeyin yalnızca "kendisi" olduğunu, kendi olmaklığı bakımında değerlendirildiğini göstermektedir. Metafizik

²³² Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mâhiyet> (10.06.2023).

²³³ Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 121, 126-127, Muhammad U. Faruque, "Mullā Şadrā on the Problem of Natural Universals", *Arabic Sciences and Philosophy* 27/2, Eylül 2017, s. 279.

²³⁴ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 18.

eserinde ise kendinde mâhiyet için,

“Ama tümel, insan veya at olduğunda, burada tümellik anlamından başka bir anlam daha vardır ki o da atlık’tır. Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez çünkü atlığın tümelliğin tanımına muhtaç olmayan fakat tümelliğin iliştiği bir tanımı vardır. Çünkü o kendinde yalnızca atlıktır.”²³⁵

Mutlak mâhiyeti yine yalnızca kendisi olarak değerlendirdiğini ifade eden “o kendinde yalnızca atlıktır” şeklinde bir söylemi bulunmaktadır. Yani İbn Sînâ eserlerinde tabiî tümel ve mutlak mâhiyeti “kendisi olmaklığı bakımından” değerlendirmeye dâhil etmiştir. Tümel ve mâhiyetler arasındaki ilişkiyi bir tabloyla göstermemiz faydalı olacaktır.

Kendinde Mâhiyet	Tabiî Tümel	Çokluktan Önce
Hariçte Mâhiyet	Tabiî Tümel (Çoklukta bulunan ortak doğa)	Çoklukta (Çokluktaki tümel)
Zihinde Mâhiyet	Aklî Tümel (Çokluğa söylenen ortak doğa)	Çokluktan sonra

Verdiğimiz bu tablo söylediklerimizin ve söyleyeceklerimizin çok daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Tablodaki “ortak doğa” kavramı İbn Sînâ’nın *Metafizik* eserinde bahsettiği “türsel mâhiyet”tir.²³⁶ En önemli nokta “bulunma” ve “söylenme” ifadeleridir. İbn Sînâ burada tabiî tümeli iki şekilde kullanmıştır. Mutlak mâhiyet dış dünyadaki fertlerle özdeşleşmeden hariçte bulunmaktadır. Bu durum da şunu bize açıkça göstermektedir ki tabiî tümel ve mutlak mâhiyet özdeşliği akabinde tabiî tümel, çokluktaki tümel anlamıyla dış dünyada bulunmaktadır. Aklî tümel anlamıyla ise zihindedir. Görüldüğü üzere tabiî tümel hem kendinde mâhiyette hem de hariçteki mâhiyette yer almaktadır. Bunun sebebi tabiî tümel ve mutlak mâhiyet özdeşliğinin yanında mutlak mâhiyetin hariçteki fertlerin zatında bulunmasıdır. Yani kendinde mâhiyet, “dıştaki fertler içinde ortak bir şekilde bulunup şeyi ne ise o olarak var kıldığında *tabiî külliye*, akılda bulunup şeylere ortak bir şekilde söylendiğinde *aklî*

²³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 173.

²³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 180. Çalışmamızın 24. Sayfasında açıklamıştık.

*küllîye dönüşür.*²³⁷ Tanımı gereği ise tabîî tümele uygundur. Aklî tümele dönüşür ifadesinden kasıt ise aklî tümelin tabîî tümel ve mantıkî tümelin birleşiminden oluşması sebebiyle bünyesinde tabîî tümeli bulundurmasıdır. Yani aklî tümelde tabîî tümel mevcuttur.

İbn Sînâ bu ifadeleriyle Porphyrios'un tümeller sorunu olarak dile getirdiği üç sorunun ilk ve son sorusu olan "Tümeller (cins ve tür) dış dünyada mevcut mudur yoksa sadece zihinde mi bulunmaktadır?", "Cisimsel değilse duyulardan ayrıktır mıdır, yoksa varlığı onların içinde midir?" sorularına cevap vermiştir. Tümellerin dış dünyada var olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanında "varlığı onların içinde midir?" sorusu, mutlak mâhiyetin (tabîî tümel) hariçteki fertlerin zatlarında bulunduğu ifadesiyle cevaplanmış olmaktadır. Görüldüğü üzere mâhiyetler sınıflandırması (üç i'tibar teorisi), tümeller sorunun çözülmesinde oldukça etkilidir.²³⁸

Porphyrios'un sorduğu ilk soru tümeli ontolojik açıdan sorgulayan bir soruyken tümeller meselesi aslında epistemolojik bir boyutu da bulunmaktadır. Tümelin zihinde bulunma şekli epistemolojik bir araştırmadır. Çünkü orada bilgi ve bilinen üzerine konumlanmış bir varlık alanı mevcuttur. Bilindiği üzere dış dünyadaki varlığı ise ontolojik bir araştırmadır ve bu mâhiyetin de dışta konumlanmasını içermektedir. Burada da "bilgi ve bilinenin örtüşmesi" meselesi mevcuttur.²³⁹ Örtüşmeden kasıt ise mutabakattır. Tümelin dış dünyadaki fertler ile örtüşmesi İbn Sînâ felsefesinde mutabakat olarak adlandırılmaktadır.²⁴⁰ "Aynı şekilde, bu sıfatla birlikte atlığın başka pek çok sıfatı daha vardır ki, bunlar atlığa dâhildirler. Bu durumda atlık, tanımıyla *pek çok şeyle örtüşmesi şartıyla, genel olur.*"²⁴¹

²³⁷ Üçer, "agm", s. 33. Her ne kadar ilgili makalede mâhiyetlerin birbirine dönüştüğüne dair bir ifade zikredilse de biz dönüşür ifadesini doğru bulmuyoruz. Çünkü zat olarak bir dönüşme mevcut değildir.

²³⁸ Wahid M. Amin de burada ulaştığımız sonucu kendi makalesinde önemli bir mesele olarak belirtmiştir. Bkz: Wahid M. Amin, "agm", s. 30.

²³⁹ Ziya Erdinç, "13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabîî Tümel-Mutlak Mâhiyet İlişkisi", *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam Ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, s. 40.

²⁴⁰ Kutbüddin er-Râzî'nin Tümeller Risalesi'nde de aynı ifadeler İbn Sînâ'yı doğrulayarak geçmektedir. "Aksine tümelin tikelleri arasında ortak olmasının anlamı, onun tikellerinden her biriyle örtüşmesidir (mutabakat)." Bkz: Kutbüddin er-Râzî, *Risâle Fî Tahkîki'l-Küllîyyât (Tümeller Risalesi ve Şerhleri)*, (Çev. Doç. Dr. Ömer Türker), 1. Baskı, YEK, İstanbul, 2013, s. 20.

²⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

Atlık burada kendinde mâhiyettir. Pek çok şey hariçteki fertlerdir. Mutlak mâhiyetle hariçteki fertler örtüşürse, mutlak mâhiyetin “genel” olacağı ifade ediliyor. Genellikten kasıt ise tümelliktir.

Soru işareti kalmaması açısından bir noktaya daha değinmek istiyoruz. İbn Sînâ eserlerinde yer yer tümelin zihinde olabileceğini ifade ederken diğer taraftan mutlak mâhiyetin (tabîî tümel) dış dünyadaki tikellerin bir parçası olduğunu fakat bir başka şeye dönüşmeden özünü koruduğunu da söylemiştir. Yani tikelleri yalnızca tikeller olarak görmez aynı zamanda bir insanda (fert) bulunan maddeyle (dış dünyadaki arazlar) insanlık mâhiyetinin birleşimi olarak görmektedir.²⁴²

Bu kısımda ontolojik olarak bahsedilen nokta belirli bir insan dış dünyada bir fert veya nesneyken aynı zamanda onda yalnızca kendi başına düşünülebilen insanlık mevcuttur.²⁴³ Yani zat açısından değerlendirirsek insanlık zihin dışında da mevcuttur.²⁴⁴ Bu iddianın delili *Metafizik*'te mevcut olmasına rağmen insanlık mâhiyetinin doğrudan zat olarak bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Tartışma sebebi yine *Metafizik*'te geçen bir pasajdır.

“Bizzat tek bir anlamın pek çok şeyde bulunması mümkün değildir. Çünkü Amr'daki insanlık tanım anlamıyla değil zatıyla Zeyd'de de bulunsaydı, mâhiyeti Zeyd'e kıyasla bilinen arazların dışında, kaçınılmaz olarak bu insanlığa Zeyd'deyken ilişen şeyler Amr'da iken de ona ilişirdi. Beyaz olmak, siyah olmak veya bilmek gibi insanın zatında yerleşik şeylere gelince, onların insanda yerleşmesi insanı görelî olmaya muhtaç yapmaz. Çünkü insan bildiğinde, bu bilgiyle ancak bilinene nispetle görelîdir. Bu ise, bilhassa cinsin türlerdeki durumu türün fertlerden durumu gibi olduğunda, tek bir zatta zıtların bir araya gelmesini gerektirir ve dolayısıyla tek bir şahıs düşünen ve düşünmeyen olmakla nitelenir. Hiçbir selim fitrat sahibi, tek bir insanlığın aynı anda Amr'n arazları ve Zeyd'in arazları tarafından kuşatılmış olabileceğini düşünemez. Şu halde, insanlığa başka herhangi bir koşul olmaksızın baktığında, bu görelîliklere kesinlikle bakmamalısın, çünkü onlar sana açıkladığımız gibidir.”²⁴⁵

²⁴² Amin, age, s. 31.

²⁴³ Bu iddia 14. yy İslam düşünürleri tarafından eleştirilmiştir. İlerleyen sayfalarda aktaracağız.

²⁴⁴ Ğulamhüseyn İbrahimi Dinani, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni, C. I* (Çev. Tahir Uluç), 1. Baskı, Ketebe, 2019, s.34.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, ss. 183,184.

Görüldüğü üzere ilgili yerde “insanlık”ın zat olarak değil tanım olarak var olabileceği ifade edilmektedir. Bu da tümelin dış dünyada asla bulunamayacağı yalnızca zihinde olabileceği iddiasına bağlanmaktadır.

“Şu halde, doğanın dış dünyada bilfiil tümel olarak var olması, yani tek başına her şey için müşterek olabilmesinin imkânsızlığı belli olmuştur. Tümelik, bir doğaya ancak doğa zihnî tasavvurda gerçekleştiği zaman ilişebilir. Doğanın zihinde nasıl gerçekleştiğini anlamak için Kitabun-Nefs'te belirttiğimiz şeyleri düşünmen gerekir.

Binaenaleyh nefste bilinen insan, tümel olandır, onun tümel oluşunun sebebi ise nefste bulunmak değil, mevcut veya mevhum pek çok varlığın hükmünün onda tek bir hüküm olmasına göredir.”²⁴⁶

Aslında alıntıda dikkat edilirse tümel-mâhiyet ilişkisi zihinsel kategoride çok net ifade edilmiştir. Bunun yanında bu yorumlarla tabiî tümel-mutlak mâhiyet özdeşliğinin ve dış dünyadaki varlıklarının temellendirilmesi imkânsız hale gelmiştir. Fakat İbn Sînâ ilgili yerin devamında meseleyi i'tibarlar açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur.

“Bir şey, farklı itibarlarla cins ve tür olabildiği gibi, aynı şekilde, farklı itibarlarla tümel ve tikel de olabilir. O halde bu sûret, herhangi bir nefste nefsin sûretlerinden **herhangi bir sûret olması yönünden tikel; daha önce açıkladığımız üç yönden birisine göre, pek çok şeyin onda müşterekliği yönünden ise tùmeldir ve bu iki durum arasında herhangi bir çelişki yoktur.** Çünkü **tek bir zata pek çok şeye izafetle bir ortaklığın ilişkisi imkânsız değildir.** Çünkü çokluktaki ortaklık, ancak izafetle olabilir ve izafet pek çok şahsa ait olduğunda ortaklık olmaz. Dolayısıyla pek çok izafet sayıca tek zata ait olmalıdır. Sayıca bir olan zat ise, böyle olması yönünden, hiç şüphesiz şahsidir. Nefsin kendisi ise, bu sûreti, o nefste veya ondan başka bir nefste bulunan diğer sûretle birleştiren başka bir tümel tasavvur eder. Çünkü bütün bunlar, nefste bulunmaları açısından tek tanımla tanımlanırlar.”²⁴⁷

Bir sûret farklı yönlerden değerlendirildiğinde hem tikel hem de tümel olarak görülebilmektedir. Tümelin var olabilmesi ve pek çok şeye söylenebilmesi için yapılacak izafetin tek bir zata yapılması gerektiği belirtilmiştir. Yani sûret bu açıdan ferttir. Fakat nefis, zikrettiğimiz şahsi sûreti buna benzer başka sûretlerle “kendisinde” birleştirmeye çalışır. Nihayetinde tümel tasavvur edilir. “Çünkü bütün bunlar, nefste

²⁴⁶ İbn Sînâ, *age*, s. 184.

²⁴⁷ *age*, s. 184.

bulunmaları açısından tek tanımla tanımlanırlar.” ifadesinde İbn Sînâ alıntı boyunca bahsettiği her aşamanın nefste tek bir tanımla ifade edilmesi gerektiğini anlatır. Yani sûretin bir açıdan tikel bir açıdan tümel diğer bir açıdan şahsi kabul edilmesi nefste tek bir tanım altında ifade edilmektedir. Bu da aslında filozofun tanımdan kastının ne olduğunu bize gösterirken tümelin dış dünyadaki varlığını temellendirmedeki sıkıntıyı ortadan kaldırmaktadır. Ek olarak zaten metnin devamında bu açıklamaya dayandırılarak tümelin dış dünyadaki konumu konuşulmaktadır.

“Çokluğa ait genel anlamların çokluktan ve akli tasavvurlardan soyut varlıklarının mümkün olup olmadığı ise, daha sonra söz edeceğimiz bir konudur. **Bu bağlamda 'tümel doğa dış dünyada mevcuttur' dediğimizde, bu tümellik yönüyle tümel olması bakımından değil, tümelliğin iliştiği doğanın dışta bulunuşunu kast ederiz.** Şu halde söz konusu şey, doğa olması yönünden bir şey, kendisinden tümel bir sûretin akledilmesine muhtemel bir şey olması yönünden de bir şey, bilfiil düşünülmesi yönünden bir şey, bizzat bu madde ve arazlara değil de o madde ve arazlara bitişmiş olsaydı başka bir şahıs olurdu hükmünün hakkında doğruluğu yönünden de bir şeydir. Bu doğa, birinci değerlendirmeye, dışta mevcuttur, ikinci, üçüncü, dördüncü değerlendirmeye ise, dıştaki bir tümellik olarak bulunmaz. **Bu değerlendirme, tümellik anlamında sayılırsa, o doğa tümellik ile birlikte dışta mevcuttur.** Bizim sözünü ettiğimiz tümellik ise, ancak nefste bulunur.”²⁴⁸

Görüldüğü üzere burada dört tip değerlendirme mevcut. İlk değerlendirmedeki “doğa olması yönünden bir şey” olan tümelin dış dünyada bulunduğunu diğerlerinin ise bulunmadığını ifade edilmektedir. Buradaki “doğa”dan kasıt ise mutlak mâhiyettir. Bunu da *Metafizik*'teki şu pasajla delillendirebiliriz.

“Şu halde arazlarıyla birlikte alınan canlı, doğal şeydir. Zatiyla alınan canlı ise varlığı, basitin bileşikden önce olması gibi doğal varlıktan öncedir denilen doğadır; o, varlığı, ilahi varlık olarak belirlenen şeydir, çünkü canlı oluşu itibarıyla onun varlığının sebebi, Tanrı'nın lütfudur. Canlının madde ve arazlarla birlikte bu şahıs olması ise, her ne kadar Tanrı'nın lütfuyla olsa bile, tikel doğadan kaynaklanır.”²⁴⁹

Burada ilk satırda bahsedilen “doğal şey” dış dünyadaki tikel varlıklardır. Daha sonra ise bu doğal varlıktan önce olan bir şeyden bahsedilmektedir. Varlığının sebebi ancak ilahi bir lütuf olarak kabul edilen bir canlı konu olmaktadır. Kendinde

²⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 186.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 180.

mâhiyetten bahsettiğimiz ilk bölümde bu mâhiyetin varlık alanının zihin mi yoksa Tanrısal alan mı olduğunu tartışmıştık. Netice olarak Tanrısal alan olduğunu ortaya koymuştuk. Aynı zamanda tümellere dair bilgi de Tanrı tarafından faal akıl aracılığıyla verilmektedir. “Her ne kadar Tanrı'nın lütfuyla olsa bile, tikel doğadan kaynaklanır.” ifadesi de zihindeki tümelin varlığının ancak tikellerle bağlantılı olabileceğini akıllara getirerek doğa kavramının mutlak mâhiyet yani özdeş kabul ettiğimiz tabii tümel olma ihtimali artmaktadır.

İbn Sînâ'nın eserlerinden aktardığımız altı farklı pasaj ve alıntıda özdeşliğe imkân sağlayan deliller bulduk ve aktardık. Bulduğumuz delillerin özdeşliğe işaret edip etmediğini görebilmek için şimdi bu özdeşlik imasının 13. ve 14. yy yansımalarına kısaca göz atabiliriz. İbn Sînâ'nın ifadelerinin nasıl yorumlandığı çalışmamız için önem arz etmektedir.

İlk olarak felsefi kelamın kurucularından olan Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'nın metinlerindeki özdeşlik meselesine olan yorumunu konuşmalıyız. Özdeşlik meselesi İbn Sînâ'da çok açık ve sistemli değilken Fahreddin Râzî'nin yorumları daha nettir.

Öncelikle Fahreddin Râzî ve İbn Sînâ arasında tümel ve mâhiyet konularına dayanan pek çok mesele çerçevesinde ayrılıkların mevcut olduğunu ifade etmeliyiz.²⁵⁰ Nefs görüşü itibarıyla tamamen İbn Sînâ'dan farklı düşünen Râzî, insan nefsinin maddeden bağımsız olmadığını düşünmektedir.²⁵¹ “*Erbain* ve *Metâlib*’deki taksiminde Râzî, nefsin hakikatinin cisim olduğuna ilişkin görüşlere yer vermektedir.”²⁵² Bunun yanında Râzî'nin bilgi üzerine görüşleri de tümeller açısından da değerlendirilebildiği için önemlidir ve bu görüşleri de İbn Sînâ'dan farklıdır. Bilginin zihnî bir bağlantı yani bir izafet olduğunu ileri sürmektedir. Râzî'nin İbn Sînâ'dan ayrıldığı bu noktalar onu zihnî varlığın reddi fikrine götürmüştür. Râzî, her ne kadar zihnî varlığı kabul etmese ve zihnî sûretlerin soyut olmadıklarını düşünse de

²⁵⁰ Üçer, “agm”, s. 37.

²⁵¹ Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati –Mücerret Nefs Görüşünün Eleştirisi”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, (ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer), İLEM, Ankara, 2019, s. 139.

²⁵² Ziya Erdiç, “Teftâzânî’nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 7/2, Ekim 2021 s. 163. İlgili makale Fahreddin Râzî’nin konuyla ilgili görüşlerini zemin teşkil ederek sunmaktadır.

tabiî tûmelin yani lâ bi-şartı şey olan mutlak mâhiyetin varlığını kabul etmektedir.²⁵³ Bununla beraber İbn Sînâ'nın *Mantiğa Giriş* eserindeki ifadelerini tabiî tûmel ve mutlak mâhiyet özdeşliği olarak yorumlamaktadır.

Fakat tabiî tûmel konusunda da Râzî ve İbn Sînâ arasında şöyle bir ayrım vardır. İbn Sînâ'ya göre tabiî tûmel asıl tûmelken, Râzî'ye göre ise mantıkî tûmel asıl tûmeldir. Aynı zamanda Râzî'nin bu görüşünü Urmevi (ö. 682), Kâtibi (ö. 675), Ebherî (ö. 663), Huneci (ö. 646) ve Tûsî gibi isimler benimsemiş ve şekillendirmiştir. Râzî kısmen İbn Sînâ'da da bulunan parça-bütün ilişkisi deliliyle tabiî tûmel ve mutlak mâhiyetin hariçte mevcut olmasını delillendirmektedir.²⁵⁴ Karşılaştırmalı olarak görmek gerekirse İbn Sînâ'da öncelikle tûmel çerçevesinde parça-bütün ilişkisine bakalım.

“Bu şeyleri anladığında, bütün ve parça, tûmel ve tikel arasındaki farkı anlamak kolaylaşır. Bu fark şudur: Bütün, bütün olması bakımından ancak şeylerde; tûmel ise, tûmel olması bakımından sadece tasavvurda bulunur. Bütün parçalarıyla sayılır ve her parça onun varlığına dâhildir. Tûmel ise, parçalarıyla sayılmaz ve tikeller onun varlığına dâhil değildir. Aynı şekilde bütünün doğası kendisindeki parçaları var etmez, aksine onlardan var olur. Tûmelin doğası ise, kendisindeki parçaları var eder. Bütünün doğası asla kendi parçalarından bir parça olmaz, *tûmelin doğası ise tikellerinin doğasının bir parçasıdır.*”²⁵⁵

“Tûmelin doğası tikellerin doğasının bir parçasıdır” ifadesi tûmelin pek çok şeye söylenebilirliği (aklî tûmel) üzerinden bir parça ve bütün ilişkisi olarak değerlendirilebilmektedir. Aynı zamanda *Metafizik* eserindeki farklı bir pasajda da konuya değinilmektedir.

“*Başkasıyla birlikte olsa bile, canlının zatının dikkate alınması mümkündür, çünkü başkasıyla birlikte olan zati da kendi zatıdır.* Zira onun zati, zati nedeniyle ona aittir. Başkasıyla birlikte olması ise, ona ilişkin bir durumdur veya insanlık ve canlılık gibi doğasının ayrılmaz bir niteliğidir. İşte bu itibar, yalnız bileşikten, parçanın bütünden önce gelmesi gibi, varlıkta arazlarıyla birlikte fert olan canlıdan veya dış dünya veya akıldaki tûmel canlıdan önce gelir. Bu varlıkla o ne cinstir, ne

²⁵³ Üçer, ”agm”, s. 38

²⁵⁴ Ziya Erdiç, “13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabiî Tûmel-Mutlak Mâhiyet İlişkisi”, ss. 41-42.

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, ss. 186-187.

türdür, ne şahıstır, ne birdir, ne de çoktur; *bilakis bu varlıkla yalnızca canlı veya insandır.*²⁵⁶

Burada bahsedilen ise görüldüğü gibi mutlak mâhiyet (tabîî tümel) başka bir şeyle birlikte olabileceği ve fakat zatının değişmeyeceği vurgulanmaktadır. Demek ki mutlak mâhiyet fertlerin içinde bulunduğu için dış dünyadaki varlığı kesindir. Râzî'nin yorumu da aynı minvaldedir. Râzî tabîî tümel ve mutlak mâhiyet özdeşliğini kabul ettiği için aslında ikisinin de dış dünyadaki varlığının temellendirilmesi aynı olmaktadır. “Lâ bi-şarti şey canlı, mevcuttur. Çünkü dıştaki mevcudun bir parçası olduğundan o da dışta mevcuttur.”²⁵⁷ Görüldüğü üzere Râzî de İbn Sînâ ile aynı düşünmektedir. Lakin bunun yanında bir nokta daha vardır. Râzî'ye göre bir türün tabiatında o türün fertlerini ortak kılan bir ortak değer var olduğunu ifade etmektedir. Râzî'nin bu iddiasının yani bir ortak değer varlığının ve bu varlığın da hariçte bulunmasına dair gerekliliğin sebebi *Mülâhhas* isimli eserinde zihnî varlığı reddetmesidir. Yani ortaklığı sağlayacak tek varlık alanı dış dünya ve hariçteki varlıklardır. Fakat *Mebahis*'de ise zihnî varlığı kabul etmektedir. Bu sebeple orada böyle bir çaba gözlemlenmemektedir.²⁵⁸ Fahreddin Râzî'nin görüşleri hakkında kısaca bilgi verdiğimiz göre kendisinden sonraki filozoflara ve takipçilerinin tutumlarına geçebiliriz.

Râzî sonrası tabîî tümel ve mutlak mâhiyetin özdeşleştirilmesinde bir sorunun ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Mantıkî tümelin (tümellik) tabîî tümele iliştiği ve neticede aklî tümelin ortaya çıktığını söylemiştik. Bu cihetten bakıldığında tabîî tümel ve mutlak mâhiyeti özdeş kabul edersek bu durumda mantıkî tümel mutlak mâhiyete ilişmiş olmaktadır. Çelişki ise mutlak mâhiyetin öz itibariyle tümel veya tikel olmayacağı fikri sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Tümellik ne hariçte ne de zihinde varlıktan ayrı olarak tek başına bulunamamaktadır. Zihinde de muhakkak ilişkisi gerekmektedir. Çünkü tümellik eğer mâhiyete (mücerret mâhiyet) ilişen bir araz olarak değil de ayrıca salt kendi zatı olarak zihinde bulunsaydı bu defa o tümelliğe de tümellik ilişkisi gerekecektir. Nihayetinde bu durum teselsül halini alır ve sonsuza kadar gider.

²⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 177.

²⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, (thk. Ahad Ferâmerz Karamelikî, Âdîne Asgarînejad), *İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık*, Tahran, 2003, Krş: Şehid Ali Paşa, 1730, 49a.

²⁵⁸ Ziya Erdiç, “13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabîî Tümel-Mutlak Mâhiyet İlişkisi”, s. 43.

Bu da mantıksızdır. Yani tümellik muhakkak ilişmek zorundadır.²⁵⁹ Daha sonra bu sorun Kutbüddin er-Râzî²⁶⁰ (ö. 766) ile yeni bir İbn Sînâ yorumunun var olmasını sağlayacaktır.

13.yy düşünürleri olarak zikredeceğimiz Huneci, Kâtibi²⁶¹, Ebheri, Tûsî²⁶², Urmevi²⁶³ gibi âlimler tabiî tümel ve mutlak mâhiyetin hariçteki varlığını temellendirirken Fahreddin Râzî'nin kullandığı parça bütün ilişkisi delilini tercih etmektedirler. Aynı zamanda özellikle özdeşlik bahsinde la bi'şart-ı şey ifadesini kullanmaktadırlar. Bu delilde mutlak mâhiyetin (tabiî tümel) bütününe yalnızca bir parçası olduğunu ifade ederken aynı zamanda tümel olduğu için bütüne (pek çok şeye) yüklenebilmesi de bir çelişki doğurmaktadır. Fakat bu durum zikrettiğimiz görüşü savunan düşünürler için bir problem değildir. Onlara göre parça bütüne yüklem yapılabilir. ²⁶⁴ Dikkat çekici olan bir başka isim ise Nasîrüddîn Tûsî'dir. Fahreddin Râzî'nin eserlerini yorumlayarak görüşlerinin şekillenmesini sağlamış olan Tûsî, İbn Sînâcı bir isim olarak kabul edilebilmektedir. Üzerine konuştuğumuz özdeşliği İbn Sînâ'nın görüşlerine dayandırarak kabul etmekte, tabiî tümelin dış dünyadaki varlığını da reddetmemektedir.²⁶⁵ Fakat Râzî'nin parça-bütün delilini eleştirmektedir. Çünkü parçanın bütüne yüklem yapılabileceğini düşünmemektedir.²⁶⁶

“Mâhiyet bazen de lâ bi-şartı şey olarak dikkate alınır. Bu dışta mevcut olan tabiî tümeldir. Bu itibarla alınan mâhiyet, **şahısların bir parçası olup kendisi ile kendisine eklenenden meydana gelmiş bütüne doğru olarak söylenir.** Mâhiyete ilişkin tümele mantıkî tümel denilir. Mâhiyet ile bu tümelin toplamına ise aklî tümel denilir. Mantıkî ile aklî tümel zihni şeylerdir.”²⁶⁷

²⁵⁹ Aydın, *age*, s. 180.

²⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Kutbüddin Râzî, *Şerhü'l-Metâli*, (nşr. Usâme es-Sâ'idî), Menşûrâtu Zevî'-Kurbâ, Kum, 1395.

²⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi*, (Thk. Ve Çev. ve Şerh. Ferruh Özpilavcı), Litera, İstanbul, 2017.

²⁶² Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, (thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman), Dârü'l-Ma'rifetü'l-Câmiyye, İskenderiye, 1996.

²⁶³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hasan Akkanat, “*Kadı Sıraceddin El-ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, 2006.

²⁶⁴ Ziya Erdiñç, “13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabiî Tümel-Mutlak Mâhiyet İlişkisi”, s.48.

²⁶⁵ Erdiñç, “agm”, s.51.

²⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, (thk. Süleyman Dünya), Dârü'l-Me'ârif, Kahire, 1960.

²⁶⁷ Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, s.74.

Fakat görüldüğü üzere *Tecrid* eserinde Fahreddin Râzî’yi destekleyerek parça-bütün delilini kabul etmektedir. Aynı zamanda İbn Sînâ’nın tümel ve mâhiyet sınıflandırmalarını benimsediği söylenebilir. “Mâhiyete ilişkin tümellere mantıksal tümel denir, bileşiğe ilişene ise aklî tümel denir. Her ikisi de zihinseldir. Bu üç itibar, her ma’kul mâhiyetin tahsilinde gereklidir.”²⁶⁸ “Son cümlede Tûsî, mâhiyetin üç itibarına işaret ediyor gibi gözükse de tümelin üç itibarına işaret ettiği üzerinde tüm şârihler ittifak etmektedir.”²⁶⁹

Kısaca kelamcılarının tutumlarını açıklamak gerekirse Semerkandî²⁷⁰ (ö. 702) ve dönemdaşı olan birçok kelâmcı bu özdeşliği ve tabiî tümelin dıştaki varlığını kabul etmemektedirler. Lakin mutlak mâhiyetin dıştaki varlığını temellendirmektedirler. İşraki filozoflar²⁷¹ ise bu özdeşliğin sistemli versiyonunu sunan Râzî’nin görüşüne karşı çıkmaktadırlar. Varlık-mâhiyet ayrımına dair olan teoriyi de yok saydıkları için onlara göre tümeller dışta bulunamaz. Dışta bulunanların sadece “hüviyetler” olduğunu düşünürler.²⁷² İşrakilerin bu görüşleri yeni İbn Sînâcı yoruma kapı aralamıştır.

Zikrettiğimiz isimlerden sonra 13. ve 14. yy sürecinde yeni bir İbn Sînâ yorumu getirilmiştir. Bu dönem daha çok kelami eğilimler altında, yer yer İbn Sînâ’dan uzaklaşan fakat her daim İbn Sînâ etkisi gözlemlenen bir dönemdir.²⁷³ Fahreddin Râzî’nin özdeşlik sistemini reddeden bu görüş İbn Sînâ metinlerini farklı yorumlamaktadır. İbn Sînâ metinlerini baz aldıkları için bu düşüncenin yeni bir İbn Sînâ yorumu olarak görülebileceği iddiasını dile getirmek önemlidir. Yeni yorum çerçevesinde zikredilebilecek isimlerden²⁷⁴ en önemlisi Kutbüddin er-Râzî’dir.²⁷⁵ Her

²⁶⁸ Tûsî, *Tecridü’l-akâid*, ss. 73-75.

²⁶⁹ Ayşe Betül Tekin, “Tûsî’nin Tecridü’l-İtikad’ı Ve Şerhlerinde Varlık Ve Mâhiyet”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Muhittin Macit), 2013, s. 178.

²⁷⁰ Şemsüddin Semerkandî, *Kıstâsu’l-efkâr düşüncenin kıstası*, (çev. thk. Necmettin Pehlivan), YEK, İstanbul, 2014, ss. 108-109.

²⁷¹ Şihabüddin Sühreverdî (ö. 1191) ve Şehrezûrî (ö. 1288) gibi isimlerin konu hakkında yorumları bulunduğu belirtilmektedir.

²⁷² Şihabüddin Sühreverdi, *Hikmetü’l-İşrak*, İz Yayıncılık, Tahir Uluç, 2019, İstanbul, s. 36, Şemseddin Şehrezuri, *Hikmetü’l-İşrak Şerhi*, Tahir Uluç, Ketebe, 2021, Ketebe, İstanbul, s. 55.

²⁷³ Eşref Altaş, “İbn Sînâ Sonrası Felsefi Gelenek. İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik”, *İslam Düşünce Atlası II*, (ed. İbrahim Halil Üçer), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 611.

²⁷⁴ İsfahânî (1349), İcî (1355), Kutbüddin Râzî, Teftâzânî ve Cürçânî’nin (1413)

²⁷⁵ Kutbüddin Râzî’nin eleştirileri Ochamlı William’ın düşüncelerine benzetilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Amin, agm.

ne kadar Kutbüddin er-Râzî kelami etkiler altında ve İbn Sînâ'nın "metafizik gerçekçiliğinden" kısmen uzaklaşmakta olan bir tutum görsek de açık bir şekilde İbn Sînâ izleri görmek mümkündür. Metafizik gerçekçilikten kasıt ise,

"Klasik manasıyla metafizik gerçekçilik, şeylerin sadece varlık ve özlerinin bizim idrakimizden bağımsız bir şekilde var olduğunu savunmaz, aynı zamanda bu özleri bilebileceğimizi ve o özlerle ilgili konuşurken kullandığımız ifadelerin de bir ad ya da sırf kavram olmanın ötesinde gerçekten dışta mevcut olan şeylere işaret ettiğini iddia eder."²⁷⁶

Metafizik gerçekçilik İbn Sînâ'nın tümeller sorununa sunduğu bir çözüm olarak adlandırılabilir. Fakat daha sonra bu durum İbn Sînâcı farklı isimler tarafından dahi sorun olarak görülmeye başlanmıştır. Bu sebeple de metafizik gerçekçilikten uzak yeni bir yorum getirilmeye çalışılmıştır. "İbn Sînâcılarının giderek uzaklaştığı söylenen metafizik gerçekçilikle de âlemdeki şeylerin hem mevcudiyetinin hem de ne iseler o şekilde varoluşlarının bizim onları düşünmemizden bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini savunan görüşü kastedilmektedir."²⁷⁷ Kısaca 13 yy. sonrası İbn Sînâcılığında daha çok "zihinselci" bir düşünce sistemi gelişmiştir. İbn Sînâ ile bağı koparmadan yeni bir çözüm sunulmaya çalışılmıştır.²⁷⁸

İlgili dönemin İslam düşünürleri, Fahreddin Râzî ile beraber kabul edilen özdeşlik fikri yerine tabiî tümel ve mutlak mâhiyetin birbirinden farklı olduğunu fakat birbirleriyle ilişkileri bulunabileceğini düşünmüşlerdir. Bu görüşü ilk ifade eden isim ise Isfahani'dir (ö. 749). Isfahani'ye göre mutlak mâhiyet bir "tabiattır".²⁷⁹ Tümelde bu tabiatın akıldaki sûretidir. Bu yorumla beraber mutlak mâhiyetin "kendiliğine" zeval gelmemiş ve bir çelişkiye düşülmemiş olacaktır. Yani tümelliğin iliştiği şeyin aklî bir sûret olduğu bu sebeple de dış dünyada bulunamayacağını ifade etmektedirler. Mantıkî tümeli de ikincil akledilir olarak görürler. Neticede onlara göre " tabiî tümel, kendisine tümelliğin ilişmesi bakımından mutlak mâhiyettir."²⁸⁰

Isfahani dışında meseleyi biraz daha geniş ele alırsak 14. yy âlimlerine göre tümellerin dışta bulunması imkânsızdır. Bu sebeple tabiî tümelin mutlak mâhiyete

²⁷⁶ Üçer, "agm", s. 24.

²⁷⁷ "agm", s. 24.

²⁷⁸ "agm", s. 24.

²⁷⁹ Daha önce belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'da mâhiyeti "doğa" olarak adlandırmaktadır.

²⁸⁰ Ziya Erdiç, "13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabiî Tümel-Mutlak Mâhiyet İlişkisi", s. 54-55.

özdeş olması mutlak mâhiyetin de dış dünyada bulunmasını engelleyecektir. Bu sebeple özdeşliği reddederler. Bu filozoflara göre mutlak mâhiyet dış dünyada var olmalıdır. Ortaya koyulan yorum ise tabîî tûmelin dış dünyada ancak “yüklendiği” fertlerin hariçte var olmasıyla gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.²⁸¹ Mutlak mâhiyet dış dünyadaki varlığı içinde benzer bir görüş savunulmaktadır.²⁸² Genel olarak bu dönemde tabîî tûmelin dıştaki varlığı hakkında üç görüş mevcuttur. Bu görüşler Kutbüddin er-Râzî'nin *Tümeller Risalesi*'nde görülebilmektedir.

“ (i) Tûmelin dışta bulunmasıyla “dıştaki bir şey, akılda meydana geldiğinde ona tûmellik ilişir” demek isteniyorsa bu doğrudur ve bunu inkâr etmek mümkün değildir. (ii) Yok, eğer “dıştaki bir şeye dıştayken tûmel demek doğrudur” demek isteniyorsa, bu durumda tûmel kelimesiyle “tasavvurunun kendisi, (çok şey arasında) ortaklığını engellemeyen” anlamı kastediliyorsa bu da doğrudur; (iii) şayet tûmel kelimesiyle “çok şey arasında ortak olan” anlamı kastediliyorsa, onun dışta bulunmadığında hiçbir kapalılık yoktur. Çünkü dıştaki her mevcut, somuttur ve hiçbir somut da çok şey arasında ortak değildir.”²⁸³

Görüldüğü üzere üç farklı hariçte bulunmadan bahsedilmektedir. İlk ikisinde tûmelin dış dünyada var olması doğru kabul edilmekteyken sonuncu versiyonun ise hariçte bulunamayacağı söylenmektedir. Risalenin şerhlerinde de açıklamalar mevcuttur.

“Yazarın sözü şuna delalet etmektedir: Eğer tûmelin dışta var olmasıyla kastedilen dıştaki bir şey akılda meydana geldiğinde ona tûmellik ilişir demekse bu doğrudur. İster tûmellik, tasavvurunun kendisinin ortaklığın gerçekleşmesini men etmemesi, isterse çok şey arasında ortaklık olsun durum değişmez. Fakat bunda şu sorun vardır: Onun tasavvuru somutlukların ondan soyulmasından sonra ortaklığın gerçekleşmesini men etmez. Ama bu, mutlak olarak böyle değildir. Yine somutlukların ondan soyulmasından sonra hakikî olarak ortaklık anlamında tûmellik ona ilişmez. Evet, ona birden çok şeye yüklenmeyi mümkün kılan mutâbakat ve nispet anlamında tûmellik ilişir. Belki de yazar, ortaklığı bundan ibaret görmüştür. Nitekim ilk kuralda söyledikleri bunu desteklemektedir. Fakat yazarın bu kuraldaki sözü onunla uyuşmamaktadır. Bununla birlikte yine de işaret ettiğimiz üzere sorunsuz

²⁸¹ Bu görüş ve yorum aynı versiyonda tabîî tûmel için İbn Sînâ'da da mevcuttur. Bkz: İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 187. “Tûmelin doğası tikellerin doğasının bir parçasıdır.”

²⁸² Ziya Erdiç, “agm”, s.57-59.

²⁸³ Kutbüddin Râzî, *Risâletü Tahkîki'l-Külliyât (Tümeller Risalesi)*, s. 24.

değildir.”²⁸⁴

“Üçüncünün ise imkânsızlığı açıktır. İkinci neden şudur: Tümel doğa, eğer dış dünyada var olsaydı dıştaki mevcut ya salt doğadan ibaret olurdu ya da başka fertlerle birlikte doğa olurdu. Birincinin olmasına imkân yoktur. Aksi halde şahıs bakımından bir olan şeyin farklı mekânlarda bulunması ve zıt sıfatlarla nitelenmesi gerekirdi. Bunun ise yanlışlığı açıktır. İkincinin olmasına da imkân yoktur. Aksi halde iki mevcut ya tek bir varlıkla ya da iki varlıkla var olurdu.”²⁸⁵

Şerhlerde de ortaya koyulduğu üzere tümelin dış dünyada var olabileceğini göstermektedir. Sadece son şık olan tümelin dış dünyada bulunmayacağı belirtilmiştir. Hariçteki mâhiyet yani muhakkak mâhiyet ile mutlak mâhiyet arasında ayrışmanın yalnızca zihinde olduğu için mutlak mâhiyet dış dünyada bulunmaktadır. Yani aynı üç görüşten biri olan tabîî tümelin dıştaki varlığının hariçteki fertler üzerinden temellendirilmesiyle benzer şekilde ortaya koyulmaktadır. Kısacası bu görüşün sahibi dönem âlimleri mutlak mâhiyeti hariçteki fertlerin bir “parçası” olarak görmemektedirler. Aksine onlar mutlak mâhiyeti dıştaki ferdin kendisiyle aynı kabul etmektedirler. Umum-husus delili olarak kabul edilen bu düşünce mutlak mâhiyeti “umumi”, muhakkak mâhiyeti ise “hususî” kabul etmektedir. Böylece umum, hususa yüklem yapılabilmektedir. Fakat bu düşünce tarzında da yine mutlak mâhiyetin kendiliğine zeval geldiği düşünülebilmektedir.²⁸⁶

İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’de ise mutlak mâhiyet hariçteki fertlerin bir parçası olarak değerlendirilmekteydi. Yani parça-bütün delili yerine umum-husus delili getirilmeye çalışılmıştır. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât* ve *Ta’dilü’l-mi’yâr* isimli eserlerinde parça-bütün delilini reddetmiştir.²⁸⁷ Tûsî sonrası düşünürler de bu eleştiriyi geliştirerek ilerlemişlerdir. Onlara göre parça bütüne yüklem yapılamaz. Çünkü “bir şeyin diğerine yüklem yapılabilmesi için varlık yönünden bir, mefhum yönünden farklı

²⁸⁴ Molla Hanefî Şemseddin Muhammed et-Tebrîzî, “Şerhu Rısâleti Tahkîki’l-Külliyât”, *Rısâleti Tahkîki’l-Külliyât*, ss. 78-80.

²⁸⁵ Emîr Hasan er-Rûmî, “Şerhu Rısâleti Tahkîki’l-Külliyât”, *Rısâleti Tahkîki’l-Külliyât*, s. 122.

²⁸⁶ Ziya Erdiç, “agm”, s. 59.

²⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, (thk. Süleyman Dünya), Dârü’l-Me’ârif, Kahire, 1960. Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, “Ta’dilü’l-mi’yâr fî nakdi Tenzîli’l-efkâr”, *Mantık ve mebahisu’l-elfâz*, (thk. Mehdi Muhakkik - Toshihiko Izutsu), Müessese-i Motaleât-ı İslâmî-i Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran-Montreal, 1974.

olmaları gerekmektedir.”²⁸⁸ Bu noktayla alakalı en net açıklamalardan biri Seyyid Şerif Cürçânî’nin (ö. 816) *Şerhu’l-Mevâkıf* eserinde mevcuttur. Oldukça ayrıntılı olduğu için sadece görüşleri ve mâhiyetin varlığın bir parçası olmadığını ifade ettiği kısmı aktaracağız.²⁸⁹

“Bu meselede üç görüş vardır. Çünkü varlığın mâhiyetin bir parçası olduğunu kimse söylememiştir. Bu durumda varlık ya hepsinde yani hem Zorunlu hem de mümkünde mâhiyetin kendisidir ya hepsinde ona zâittir ya Zorunlu’da mâhiyetin kendisi iken mümkünde ona zâittir ya da bunun aksidir. Bu son ihtimali de kimse iddia etmemiştir. Dolayısıyla görüşler üçle sınırlıdır.”²⁹⁰

Her ne kadar 14. yy düşünürleri genel olarak Fahreddin Râzî’nin özdeşlik fikrini ve parça-bütün delilini kabul etmeseler de İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726) gibi bazı isimler özdeşlik fikrini savunmaya devam ettiği iddia edilmektedir.²⁹¹ Nasîrüddîn-i Tûsî’nin *Tecrîdü’l-i’tikâd* isimli eserine şerh yazan düşünürlerden biri olan İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin görüşlerini kısaca aktarmak istiyoruz.

“O mâhiyeti mâhiyet olması bakımından ele almaktır, itibarlardan soyutlanması bakımından değil. Canlı olması bakımından canlıyı ele almak gibi. Bu lâ bi-şartı şey canlıdır. O tabîi tûmeldir. Çünkü şeylerin tabiatlarının kendisi ve hakikatleridir. Bu tümel, dış dünyada mevcuttur ve hariçteki her mevcudun parçaları da hariçte mevcuttur. Şu canlı da mevcut şahıslardan bir parçadır. O ondan birleşen toplamı doğrulayandır.”²⁹²

Başka bir şarih olan İranlı filozof Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî’nin (ö. 912) bu konu hakkındaki görüşlerine de daha sonraki dönemin seyrini görmek açısından kısaca bakmak istiyoruz. Lahici tümelleri İbn Sînâ’nın metafizik eserinden doğrudan alıntı yaparak ifade etmektedir. İbn Sînâ sonrası ortaya çıkan tümel görüşlerinde tümel çoklara mutabakat mı yoksa pek çok şey arasında ortaklık mıdır, tartışması yapılmıştır. Lahici bu ikisine de tümel denileceğini fakat İbn Sînâ’nın çoklara mutabakatı kabul etmediğini belirtmektedir.²⁹³ “Bununla birlikte *Tecridü’l-İtikad*’ın tüm şarihleri tabîi

²⁸⁸ Erdinç, “agm”, s. 56.

²⁸⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, (Çev. Prof. Dr. Ömer Türker), C.1. YEK, İstanbul, 2021, ss. 498-531.

²⁹⁰ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C.1. s. 498.

²⁹¹ Erdinç, “agm”, s.57. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cemâlüddîn el-Hasen İbnü’l-Mutahhar Hillî, *Keşfu’l-murâd fi şerhi Tecrîdü’l-i’tikâd*, Müessesetu’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, Beyrut, 1988,

²⁹² Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s. 70. ; Akt: Tekin, *age*, s. 176.

²⁹³ Tekin, *age*, ss. 177-178.

tümelin hariçte mevcut şahısların bir parçası olduğunda hem fikirdir.”²⁹⁴ Zaten Nasîrüddîn-i Tûsî’de *Tecrîdü’l-i ‘tikâd* eserinde bu görüş savunulmaktadır. *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât* ve *Ta’dilü’l-mi’yâr* isimli eserlerinde ise bu görüşü reddetmiştir.

Nihayet İbn Sînâ’nın tabiî tümel ve mutlak mâhiyet özdeşliğinden kastının ne olduğunu, İbn Sînâ sonrası düşünürlerin bu özdeşlik hakkındaki değerlendirmelerini aktardık. Görüldüğü üzere İbn Sînâ’nın metinlerinden anlaşılan görüşün hem kendi okumalarımızdan hem de zikrettiğimiz filozoflarında fikirlerinden hareketle özdeşlik fikrinin daha sonra gelişmiş olan mutlak mâhiyet-tabîî tümel ilişkisi fikrine göre ağırlıkta olduğunu gözlemlemekteyiz. Kutbüddin er-Râzî’ye gelinceye kadar özdeşlik fikrine karşı çıkan isimler olmuşsa da bu fikri sarsacak kadar kuvvetli argümanlar öne sürülmemiş bu sebeple parça-bütün delili, özdeşliği reddeden isimler tarafından dahi kullanılmıştır.

Özdeşlik fikrinin yanında mutlak mâhiyet ve tabîî tümelin aynı şey olmadığı lakin muhakkak bir ilişkisi bulunduğu hatta mutlak mâhiyetin tabîî tümele “dönüştüğüne” dair iddiaları da sunmaya gayret ettik. Bu fikirler de mutlak mâhiyet ve tabîî tümelin birlikte çalışılması gereken iki olgu olduğuna dair tezimizi desteklemektedir. Şimdi mâhiyet ve tümelin farklı bir cihetten ilişkisini irdelemeye çalışacağız.

III 2. İbn Sînâ’da Muhakkak Mâhiyet İle Mücerret Mâhiyet (Aklî Tümel) Özdeşliği Yahut Zihnî Varlık

İbn Sînâ’nın yapmış olduğu varlık-mâhiyet ayrımı ve mâhiyetin i’tibarlarından çalışmamızın ilk bölümünde bahsetmiştik. Üçüncü bölümde ilk olarak mutlak mâhiyet-tabîî tümel ilişkisinin versiyonlarını aktardık. İkinci başlığımızda da bu zemin üzerinden zihnî varlığı mâhiyet-tümel ilişkisi üzerinden konuşmaya çalışacağız. Öncelikle ifade etmeliyiz ki kendinde mâhiyet fikri, varlık-mâhiyet ayrımının bir neticesidir.

Aristoteles ve İbn Sînâ arasındaki süreçte net bir varlık-mâhiyet ayrımı mevcut değildir. Her ne kadar Fârâbî’de nüvelerini kısmen bulsak da sistemli bir teori olarak İbn Sînâ’da mevcuttur. İbn Sînâ’ya göre metafizik ilminin konusu varlıktır. Bundan mütevellit İbn Sînâ’nın başlangıç noktası varlıktır ve varlık-mâhiyet ayrımı daha

²⁹⁴ *age*, s. 178.

sistemli ve kuşatıcıdır. Aynı zamanda İbn Sînâ mâhiyeti yalnızca mantık çerçevesinde değerlendirmemiş ona yeni bir alan oluşturmuş ve mâhiyeti “şey”²⁹⁵ kavramı içerisine de almıştır.²⁹⁶ Farklı düşünürler tarafından varlık-mâhiyet ayrımının İslam metafizik düşüncesinin temeli haline geldiği ifade edilmiştir.²⁹⁷

İbn Sînâ varlığı bulunduğu varlık sahaları üzerinden taksim ettiğinde ortaya üç tür varlık çıkmaktadır. "Falan hakikat ya dış dünyada veya nefslerde veya mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur."²⁹⁸ Bunlar:

1. Mutlak Varlık
2. Haricî (Aynî) Varlık
3. Zihnî Varlık

Başlığımız ve çalışmamız gereği kısaca zihnî varlık için önemli olan haricî varlıkla soyutlama meselesini ve mutlak varlığı aktarıp ardından zihnî varlığın tümel-mâhiyet ilişkisini ve İbn Sînâ'daki konumunu konuşacağız.

Mutlak varlık soyuttur, tüm arazlardan azadedir, kendi başınadır, varlığı için bir başka şeye ihtiyacı yoktur, insanın algı düzeyinin dışındadır ve ancak akıl yoluyla tanınabilmektedir. Her ne kadar varlık üç şekilde konuşulsa da insan yeti itibariyle sadece zihin ve dış dünyayı algılayabilmektedir. Kısaca mâhiyet bölümünde anlattığımız Zorunlu Varlık'tır. Mutlak varlık değerlendirmemiz ve varlığın üzerine konuştuğumuz üç saha doğrudan ilk bölümde çalıştığımız mâhiyetleri hatırlatmaktadır. Çünkü varlık verici olmamalarına rağmen Tanrısal alan hariç varlık alanlarını mâhiyetler meydana getirmektedir.²⁹⁹ İşte bizim bu başlıkta açıklamaya çalıştığımız nokta da budur. Mutlak mâhiyet hangi varlık alanına çıkarsa o varlık alanlarının arazlarını alıp var olmaktadır. Dış dünyadaki bir insan veya nesne hem mutlak mâhiyet hem de dış dünyanın arazlarından oluşmaktadır.³⁰⁰

²⁹⁵ “Şey” ve “Şey’iyye” kavramları için bkz: Robert Wisnovsky, “Şe’iyye mi Sebebiyye mi?”, *İbn Sînâ Metafizigi*, (çev. İbrahim Halil Üçer), Klasik, İstanbul, 2020, s. 209.

²⁹⁶ Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi: Tarih Ve Problemler*, (ed. Cüneyt Kaya), 6. Baskı, İSAM, İstanbul, s. 628.

²⁹⁷ Izutsu, *age*, s. 129.

²⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 29.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 27. Aydın, *age*, s. 285.

³⁰⁰ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, ss. 46-47.

Haricî varlık, dıştaki varlık demektir. Yani zihin dışında bulunan varlık anlamına gelmektedir. Aynı zamanda haricî varlık için aynı varlık ifadesi de kullanılmaktadır. “Ayn, şey ve obje demektir.”³⁰¹ “O halde açıktır ki kendisinden haber verilen *şeyin nefste herhangi bir varlıkla mevcut olması* gerekir. Gerçekte haber, nefsteki mevcuttan, *dolaylı olarak dış dünyadaki mevcuttandır.*”³⁰² İbn Sînâ burada hem zihnî varlık hem de haricî varlıktan bahsetmektedir. Dış dünyadaki mevcuttan kasıt haricî varlıktır. Zihnî varlığın haricî varlığa bağlılığı da ortaya koyulmuştur. Mâhiyetin i'tibarları üzerine konuşurken dış dünyada mâhiyetten de bahsetmiştik. Dış dünyada mâhiyet, kendinde mâhiyetin hariçteki arazların ilişmesiyle dışarda bir fert/şahıs olarak bulunması demektir. Zaten bilindiği üzere İbn Sînâ'nın varlık sahaları, mâhiyet ayrımlarıyla örtüşmektedir. Filozof eserlerinde haricî varlığı zikrettiği veya onu çağrıştıran kavramlar kullandığı pasajlarda muhakkak zihnî varlığa işaret etmeye gayret etmiştir. Haricî varlığı kısaca tanımlama sebebimiz zaten çalışmanın bu başlığı gereği haricî ve zihnî varlığın birbirleriyle ilişkisi üzerine de durulacak olmasıdır. Zihnî varlığa dair felsefî bir zeminde değerlendirme yapabilmek için bazı sorular sorulmuştur.³⁰³ Bizde çalışmamız bağlamında bazı soruları temel alacağız.

1. Zihnî varlık, haricî varlığın bir yansıması mıdır? Yoksa bu varlıklar birbirinden tamamen bağımsız mıdır?
2. Zihnî varlık ile haricî varlık birbirinden farklıysa bu farklılığın sebebi mâhiyetler midir?
3. Zihnî varlık epistemolojik açıdan mı değerlendirilmelidir?
4. Zihnî varlıkların hepsi muhakkak dış dünyada var olmuş mudur?

Bu soruların sayısı konuyu ele alış şeklimize göre artıp azalabilmektedir. Konunun ulaştığı noktaları gösterebilmek adına bu soruları vermeyi gerekli bulduk. Varlık zihinde bulunduğu zaman kendisine zihin sahasına göre arazlar ilişmektedir. Bunlar tümel, tikel, zat, bir gibi arazlardır. Bu arazlar zihin dışında bulunan nitelikler

³⁰¹ Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 53.

³⁰² İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 32.

³⁰³ Ömer Mahir Alper, “Nefsteki Süretten Zihindeki Varlığa: İslam Filozoflarının Zihnî Varlık Kavramını İcadı”, *Varlık ve Zihin (İslam Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş)*, Klasik, İstanbul, 2021, s. 15.

değildir.³⁰⁴ Bilindiği üzere tümel, tümel olmak bakımında dış dünyada mevcut değildir. Bu açıdan yalnızca zihinde mevcuttur. Eğer bu açıdan da tümel dış dünyada bulunursa haricî varlık ve zihnî varlık arasında bir fark kalmayacaktır. Zihnî ve haricî varlığın aynı olmasının çelişik olduğu ortadadır.³⁰⁵ Haricî varlık insan aklının algılama düzeylerinde duyuşal alana, zihnî varlık ise akledilir alana aittir. Yani zihnî varlık akledilir bilginin elde edildiği zeminde yer almaktadır.³⁰⁶

İbn Sînâ'da zihnî varlığın temellerini görebilmek için İbn Sînâ öncesi tarihsel sürece kısaca bakmalıyız. Antik Yunan düşüncesinde zihnî varlık pek tabi nefş/ruh üzerine ortaya koyulmuş görüşlerin birer nüvesidir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* (De Anima) eserinde zihnî varlığa işaret eden ifadeler mevcuttur. Bu söylemler İslam filozofları üzerinde de etkili olmuştur. Aristoteles'e göre natık nefş dış dünyadaki varlıkların sûretlerini alabilmektedir. Bu süreçte natık nefş ilgili nesnenin somut özelliklerini almamaktadır. Yani Aristoteles burada soyut bir varlıktan bahsetmektedir.³⁰⁷ Aristoteles şarihlerinden İskender Afrodisi ve Themistius'un (ö. 387) konuyla ilgili yorumları bulunmaktadır. Çalışmamız gereği zikredilen şarihlere ver vermeyeceğiz.³⁰⁸

Doğrudan İbn Sînâ öncesi İslam filozoflarına göz atmak gerekirse bu noktada Kindî de zihnî varlığa işaret edebilecek idrak edilen duyulur nesnelere dair bilgiler bulunmaktadır.³⁰⁹ Belirtilen eserde Kindî duyulur varlıkların sûretleri olduğunu ve sûretlerin de nefste bulunduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Bunu açık bir şekilde *Risale fil'l-akl* (Akıl üzerine) eserinde görebiliriz.³¹⁰ Zikrettiğimiz pasajla ilgili bir ayrıntı vermek istiyoruz. "Nefş, cisim ve bölünebilen bir şey değildir. Sûret nefstedir, nefş ise bir tek şeydir, başka bir şey değil. Dolayısıyla yüklemelerin (nefsin edindiği

³⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Necat*, ss. 15-16.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 175.

³⁰⁶ Ayşe Kasımoğlu Şirin, "Zihnî Varlık Kavramının İbn Sînâ Felsefesindeki Temelleri", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer), İstanbul, 2019, s. 49. Hüseyin Atay, *age*, s. 51.

³⁰⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), 2. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 187, 429a10-14.

³⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Mahir Alper, "Nefsteki Sûretten Zihindeki Varlığa: İslam Filozoflarının Zihnî Varlık Kavramını İcadı", s. 20-21.

³⁰⁹ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ss. 12-13

³¹⁰ Kindî, "Risale fi'l-akl (Akıl Üzerine)", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, Klasik, 2017, ss. 33-35.

bilgilerin) başkalığı başkalık sayılmaz.”³¹¹ Dikkat edilirse bu kısımda bilgi ve bilinen özdeşliğine dair bazı imalar göze çarpmaktadır.³¹² Her ne kadar Kindî’de zihnî varlığa işaret eden ifadeler bulunsa da “bir varlık tarzı olarak aklî ya da zihnî varlık ayırımından söz etmek mümkün görünmemektedir.”³¹³ Zihnî varlığın bir kavram ve varlık düzeyinde sistemleştirilerek ele alınmasında Fârâbî etkisi mevcuttur. Kindî doğrudan varlık ayırımı olarak zihnî varlığa yer vermediği gibi Fârâbî’de zihnî varlık kavramını kullanmamaktadır. Fakat zihnî varlığa gösterebilecek izler bulmak mümkündür. Fârâbî *Şerhu’l-İbare* eserinde ilk defa hariçteki varlık kavramını kullanmıştır. Hariçteki varlığı nefsin dışındaki varlık olarak telakki eden Fârâbî doğal olarak nefste bir varlığın bulunabileceği fikrine zemin hazırlamıştır.³¹⁴ Fârâbî, *Peri Hermeneias* (Yorum Üzerine)’daki bir pasajı belirginleştirerek şerh etmiş ve bu kategorik ayırımı zihnî varlık için bir tür zemin olmuştur.

“Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır.”³¹⁵

Fârâbî bu kısmı ve devamını şerh ettikten sonra dörtlü bir kategori oluşturmuştur. Şerh edilen kısım da Fârâbî’nin şerhinde de dil felsefesi merkezli bir metin ortaya koyulmuştur. “(i) Duyulurlar ve bir bütün olarak nefsin dışındaki varlıklar, (ii) bunlara ilişkin nefsteki akledilirler, tasavvur edilenler ve hayal olunanlar, (iii) lafızlar, (iv) yazılar.”³¹⁶ Burada görüldüğü üzere “nefsin dışındaki varlıklar”dan ve “nefsteki akledilir, tasavvur edilen ve hayal olunanlar” dan bahsedilmektedir. Yani Fârâbî aslında burada bir tür zihnî ve hariçî varlık ayırımı ortaya koymaktadır. Benzer ifadeleri *Kitabu’l-Huruf*’da da görmekteyiz.

“Yine *nefiste duyulurlardan meydana gelen bu makuller*, nefiste meydana

³¹¹ Kindî “agm”, s. 34.

³¹² Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine (Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme)”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 1/1, Ekim 2014, ss. 35-50.

³¹³ Ömer Mahir Alper, “agm”, s. 27.

³¹⁴ Fârâbî, *Şerhu’l-İbare: Peri Hermeneias Büyük Şerhi*, (trc. Ferruh Özpilavcı), Litera. Akt.: Alper, “agm”, s.27.

³¹⁵ Aristoteles, *Peri Hermeneias (Yorum Üzerine)*, (Çev. Saffet Babür), 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 16a5-10.

³¹⁶ Alper, “agm”, s. 27.

geldiğinde bunlara nefiste olmaları bakımından bir takım eklentiler ilişir. Bu eklentiler bir kısım makullerin cins olmasını, bir kısmının tür olmasını ve bir kısmının diğerleriyle tarif edilmesini sağlar.”³¹⁷

“Böylelikle ilk olarak *nefistekine delalet eden lafızlar* meydana gelir. *Nefistekiler ise nefsin dışındakilerin misalleri ve taklîdidir.* "İlk olarak" dedik, çünkü makul anlamların birbirinden ayrılması, nefsin dışında bulunmaz ve yalnızca özel olarak nefiste bulunur... Lafızlar, *nefsin dışındakilerden ziyade nefisteki makullere benzerler.*”³¹⁸

Cevher üzerine konuşurken de “nefsin dışında olması bakımından makullerden” bahsetmektedir.³¹⁹ Defalarca nefsin dışında meydana gelenlerden bahsetmiştir ki bu hariçteki varlığa işaretir. Aynı zamanda “nefsin dışında bir mâhiyetin var olması”ndan da bahsetmektedir.³²⁰ Fârâbî nefis ve mâhiyet çerçevesinde soyut olan varlıklardan bahsederken zikrettiğimiz çalışmanın ilerleyen kısımlarında bunlara zihin kavramını da eklemiştir.

“Zira mevcut, varlığı talep edilen şeyde yüklemidir ve şey de kendisi hakkında "mevcut mudur?" denilen konudur. Burada mevcut ile bu lafız söylenildiğinde *zihinde tasavvur edilen şeyin, nefsin dışındaki bir şeye mutabakatı kastedilmektedir.* Dolayısıyla sorunun anlamı "acaba nefiste onun lafzından anlaşılın şey, nefsin dışında mıdır değil midir?" şeklindedir. Çünkü doğruluğun anlamı, nefiste tasavvur edilen şeyin, olduğu gibi nefis dışında olmasıdır. O halde burada varlık ve doğruluğun anlamı birdir.”³²¹

“Diğer ilimlerde ise, kendilerine delalet eden lafızlardan ve zihinde onlara ilişkin zikredilen arazlardan soyutlanmış olarak, *zihin dışındaki şeylerin* makulleri olmaları bakımından alınırlar. Fakat insan, o haller sayesinde bilinir hale gelmeleri için bunları o hallerle almaya mecbur kalır. Bunlar bilindiklerinde ise o hallerden soyutlanmış olarak alır.”³²²

Görüldüğü üzere Fârâbî zihnî varlık kavramına³²³ oldukça yaklaşmıştır. Hariçteki varlık kavramı bu varlık ayrımında büyük rol oynamıştır. Nefsin dışındaki

³¹⁷ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, s. 5.

³¹⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, s. 17.

³¹⁹ Fârâbî, *age*, s. 41.

³²⁰ *age*, s. 54.

³²¹ *age*, s. 142.

³²² *age*, s. 8.

³²³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, Litera, 2018, İstanbul. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1990.

ve nefsin içindeki ifadeleri de bu ayrımı belirginleştirmiştir. Nihayet Fârâbî, İbn Sînâ için yeterli bir temel oluşturmuştur. Bizde çalışmamız için zemin oluşturduğumuza göre şimdi İbn Sînâ'nın eserlerinde zihnî varlık kavramının ilk sistemli nüvelerine bakmaya çalışalım.

İbn Sînâ'da zihnî varlığa dair araştırmamızı *en-Necat, İlahiyat, el-İşarat ve't-tenbihat, el-İbare, el-Makulat* ve *el-Medhal* eserleri üzerinden yapacağız. Öncelikle *en-Necat* eseriyle konuya giriş yapalım.

“Bir şey ya var olan bir *ayndır*, ya da *vehimde veya akılda olanlardan alınmış olan var olan bir sûrettir*. Bu ikisi, milletler ve bölgeler arasında farklılık göstermezler. Ya da vehimde veya akıldaki sûretin ifadesine delalet eden bir lafızdır. Yahut da lafza delalet eden bir yazıdır. Bu ikisi de milletler arasında farklılık gösterir. Dolayısıyla yazı, lafız ve lafız da vehmi veya aklî sûrete delalet eder ve *bu sûret de dış dünyada var olanlara delalet eder*.”³²⁴

Bu pasajda daha çok zemini dil felsefesinin oluşturduğu kavramlar mevcuttur. Daha önce Fârâbî'nin *Peri Hermeneias*'ı şerh ettiği *Şerhu'l İbare*'de bu versiyonda bir ifadelendirme mevcuttu ve bizde daha önce bunun karşılaştırmasını yapmıştık. Burada hem hariçteki varlıktan hem de vehim ve akıldaki sûretten bahsedilmiştir. Sûretten kasıt zihnî varlıktır. Oradaki vehmi ve aklî ayrımını açıklamak gerekirse nefste var olan sûretler ya mücerrettir ya da gayri mücerrettir. Mücerret olanlar aklîdir. Gayri mücerret olanlar vehmidir. Gayri mücerrette altıgen daire örneğini verebiliriz.

İbn Sînâ'nın “bu ve benzeri yaklaşımlarını aslında zihnî varlığın ispatı yönünde ilk adımlar”³²⁵ olarak görebiliriz. Ayrıca alıntıda “şey” kavramı üzerinden konuşulmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere “şey” kavramı İbn Sînâ metinlerinde oldukça yer verilen bir kavramdır. Metafizik eserinde “şey” lafzı üzerine “şey, kendisinde haber verilendir”³²⁶ ifadesini kullanmaktadır. “Başka bir ifadeye göre de şey, ya aynî olarak vardır ya da vehimde veya akılda ondan (aynî varlıktan) alınarak sûret olarak vardır Bu ikinci ifadede şey ile kastedilen şeyin bir anlamı olan mâhiyet veya kendisinde mâhiyettir.”³²⁷ Haber verilenden kasıt ise onun mevcut olmasıdır.

³²⁴ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 17.

³²⁵ Alper, “agm”, s. 30.

³²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 30.

³²⁷ Yakup Özkan, *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Öz*, 1. Baskı, Bilgesina, Ankara, 2021, s. 73.

Pasaja bakalım.

“‘Şey, kendisinden haber verilendir” denilmesi doğrudur. Bununla beraber “Şey mutlak olarak madum olabilir” hükmü, incelenmesi gereken bir meseledir. Şayet “madum” ile *dış dünyada yok olan* kast edilmişse, bu mümkündür. Çünkü “şey” *zihinde sabit olduğu halde, dıştaki şeylerde yok olabilir*. Başka bir şey kast edilmişse, yanlıştır ve ondan kesinlikle haber verilemez; bilinmesi ise yalnızca *nefste tasavvur edilmiş olmasından* ibarettir. Ama *dıştaki bir şeyi gösteren bir sûret olarak nefste tasavvur edilmiş olması*, asla söz konusu değildir. Habere gelince, çünkü haber, daima *zihinde varlık kazanmış bir şeyden* olabilir. Mutlak madumdan olumlama ile haber verilemez; olumsuzlama ile haber verildiğinde ise, kuşkusuz *zihinde herhangi bir şekilde var kılınmıştır*. Çünkü “o” sözümüz bir işaret içerir; zihinde hiçbir şekilde sûreti bulunmayan maduma işaret edilmesi ise imkânsızdır. Şu halde madum hakkında “şey” nasıl olumlanabilir ki?”³²⁸

Pasajda dış dünyada yok olan, zihinde sabit olan, nefste tasavvur edilmiş, dıştaki bir şeyi gösteren zihnî tasavvur, zihinde varlık kazanmış, zihinde var kılınmış ifadeleriyle zihnî ve haricî varlık ayrımı açıkça gözler önüne serilmiştir. Burada İbn Sînâ “bir şey olarak ma’dumdan haber vermenin şartının onun, dış dünyada olmasa da zihinde bir varlığının olması gerektiğinden hareketle zihnî varlığa ilişkin bir temel oluşturur.”³²⁹ Diğer bir pasajda da cevherin mâhiyeti üzerinden zihnî varlık temellendirmesi mevcuttur.

“Buna karşı şöyle deriz: Cevherin mâhiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mâhiyetine aittir. Çünkü o mâhiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mâhiyettir. Yani bu mâhiyetin *dış dünyadaki varlığının* bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikle akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz yani *'akılda bir konuda olmaksızın var olmak cevherin tanımı değildir. Onun tanımı, akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır.*”³³⁰

³²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 30.

³²⁹ Alper, “agm”, s. 31.

³³⁰ İbn Sînâ, *age*, s. 126.

İbn Sînâ'nın bu pasajda “akıldaki varlıkla dış dünyadaki varlık ayırımına dayandığına kuşku yoktur.”³³¹ *Mantiğa Giriş (el-Medhal)* eserinde de yine zihni varlığı temellendirebileceğimiz ifadeler bulmak mümkündür.

“Harekete konu olmaları mümkün olacak şekilde var olanlar, iki kısma ayrılır. Çünkü bunların (a) ya gerek *dış varlıkta* gerekse de *vehimde* belirli bir maddeden soyutlanmaları mümkün değildir, *insanlık ve atlık sûreti* gibi; (b) ya da belirli maddeden soyutlanmaları varlıkta değil ama *zihinde* mümkündür.”³³²

Kitabu'ş-Şifa'nın Mantık kısmındaki *el-İbare* ve *el-Makulat* eserlerinde de yine zihni varlığa yer verilmiştir. İlgili pasajlara göz atalım.

“Olumlamanın hakikati, yüklem için varlığına hükmetmektir... Dahası zihin, şeyler hakkında olumlamayla şöyle hükümde bulunabilir: Onların, kendinde ve varlıklarında yüklemi bulunmaktadır ya da onlar zihinde yüklemli olan mevcut olarak akledilir. Tabii bu, onların sadece zihinde bulunmaları bakımından değildir; aksine var olduklarında da, bu yüklem onlar içinde var olacağı yönünde bir hükümdür. Dolayısıyla bir şeyin hüküm anında sadece *zihinde varlığı* olursa bu durumda şöyle dememiz imkânsız olur: Mesela A için mevcut bulunan B, zihinde değildir; aksine nefsi'l-emirdedir.³³³ Mamafih o nefsi'l-emirde mevcut değildir. Öyleyse nasıl olur da onun için bir şey var olur.”³³⁴

“Cevher sana sunduğumuz üzere *dış dünyada ya da vehimde*, ancak ve ancak kendisine varlığın gerektiği mâhiyetiyle cevherdir; yoksa o, dış dünyada mevcut olması bakımından cevher değildir... Şüphesiz *dış dünyada şahıslar/fertler* cevherdir. *Küllî akledilen de cevherdir*. Zira külli akledilen hakkında “ O, bir mâhiyettir ki onun dış dünyadaki varlık durumu ve tarzı bir konuda olmamaktır” sözü doğru ve geçerlidir.”³³⁵

İbn Sînâ'nın zikrettiğimiz eserlerinde iki tür varlık ayırımı olduğunu açıkça görmüş olduk. Son olarak *el-İşarat ve't-Tenbihat* eserine de göz atarak filozofun zihni varlık kavramının temellendirilmesindeki önemini görmüş olacağız.

³³¹ Alper, “agm”, s. 32.

³³² İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 16.

³³³ Nefi'l-Emr hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Recep Duran, “Nasır Tûsi'nin Nefsi'l-Emr Risâlesi İsbâtu'l-Aklî'l-Küllî”, *Dört Öge Dergisi*, S. 9, Nisan 2016, ss. 37-50.

³³⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: el-Mantık: el-İbare*, nşr. Mahmud el-Hudayri, Kahire, Darü'l-Katibi'l-Arabi li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 1970, ss. 79-81. Akt: Alper, *Varlık ve Zihin*, ss. 61-62.

³³⁵ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: el-Mantık: el-Makulat*, nşr. G. C. Anawati, Sa'id Zayid vd., Kahire, El Hey'etü'l Amme li Şu'uni'l Metabi El- Emiriyye, 1378/1959, s. 94-95. Akt: Alper, *Varlık ve Zihin*, s. 62.

“Bir şeyi algılamak, o şeyin hakikatinin algılayıcı özne yanında canlanıp şekillenmesi, algılayıcının da onu görmesidir.”³³⁶ Dolayısıyla; 1) ya o hakikat, onu algıladığı zaman algılayıcının dışında olan şeyin hakikatinin kendisidir ki bu ihtimal yanlıştır, çünkü bu takdirde *dışarıda ve somut gerçeklikte bilfiil varlığı olmayan şeyin hakikatinin var olması gerekir*. Nitekim pek çok geometrik şekil, benzer şekilde –geometride varsayıldığı zaman– pek çok imkânsız varsayım, hiçbir şekilde gerçekliği olmayan şeylerdendir. 2) Ya da algı, o şeyin hakikatinin misalinin algılayıcının zatında onunla (mâhiyet) bakımından hiçbir farklılığı olmaksızın canlanıp şekillenmesidir. Geri kalan seçenek de budur.”³³⁷

İbn Sînâ’da zihnî varlık diye bir kavramın ortaya koyulduğunu açıkça metinleri üzerinden göstermenin akabinde temel olarak bu başlıkta savunduğumuz görüşü konuşabiliriz. Çalışmamızın bu başlığında haricî varlıklardan soyutlanan “sûretin” (mâhiyetin), kendisine eşit/özdeş olan bir “sûretin” zihinde var olduğunu savunuyoruz. Yani soyutlandığı için zihinde bulunan sûretin, hariçteki nesnenin mâhiyetiyle özdeş olması gerektiğini ifade etmeyi amaçlamaktayız. Kısacası dış dünyadaki soyutlanan varlığın mâhiyeti ile soyutlanmış olan zihnî sûretinin mutabakatını kabul etmek zihnî varlık kavramının yani zihinde bir varlığın mevcut olduğunun ortaya konması demektir.

Meseleyi İbn Sînâ’nın bilgi ve idrak anlayışı üzerinden değerlendirdiğimizde daha net anlaşılabilirliğini umuyoruz. İbn Sînâ’ya göre iki farklı idrak türü bulunmaktadır.³³⁸ Bunlar duyusal ve aklî idraktır. Duyusal idrak iç ve dış duyularla neticede elde edilen tikel sûretleri kapsarken, aklî idrak ise faal aklın feyzini ve tümel sûretleri kapsamaktadır. Zihin soyutlama yaparken yani sûreti dış dünyaya dair tüm arazlardan ayırırken duyulardan faydalanmakta tikel sûretleri elde etmektedir. Lakin tikel sûretler İbn Sînâ düşüncesinde tek başına gerçek ve asıl bilgiyi temsil etmemektedir. Önemli olan fa’al aklın müdahalesi olarak görülmektedir. Burada da karşımıza İbn Sînâ felsefesindeki bazı sorunlar çıkmaktadır. “Makullerin nefiste

³³⁶ Hasan Melikşahi’ye göre “Pek çok kimse algıyı nefsanî nitelik kategorisinden sayar ve tanımlı hakkında şöyle söyler: Algı, bir şeyin sûretinin zihinde hâsıl olmasıdır. Bir grup, algıyı edilginlik kategorisinden sayar ve onun açıklamasında şöyle der: Bilgi, zihnî dış şeylerin sûretinden etkilenmesinden ibarettir.”

³³⁷ Hasan Melikşâhî, *El-İşârât ve’t-Tenbihât Şerhi* (İşaretler ve Tembihler), (Çev. Tahir Uluç), Ketebe, İstanbul, 2021, s.154.

³³⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. Baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 117-169.

soyutlamayla mı yoksa faal akıldan gelen feyizle mi oluşturulduğu³³⁹ sorusudur. Aslında tikel sûret ve tümel sûret farkı bize bu soyutlama ve feyz hakkındaki ilişkiyi vermektedir. Burada meseleyle alakalı yapılabilecek en mantıklı açıklama nefsin soyutlama yoluyla tikel sûretleri duyu algılarından alması ve neticede bu sûretlere binaen faal aklın tümel sûretleri feyiz yoluyla sunmasıdır. Yani kısacası soyutlama yoluyla zihin kendini tümel sûretlerin feyzine hazırlamış olmaktadır. Bu görüş İbn Sînâ'nın idrak düşüncesi üzerinden soyutlama ve feyiz ile ilgili yorum yapan iki gruptan³⁴⁰ birine aittir. Anne-Maria Goichon ve Dag Nikolaus Hasse'nin ortaya koyduğu bu görüş mesele açısından gerçek bir çözüm olarak görülebilmektedir. Tümel sûretler bu açıdan tikel sûretlerle bağlantılıdır. Bu noktada iki farklı zihnî varlık varmış gibi düşünülüp kabul edilebilmektedir. Nitekim örnekleri mevcuttur.

“Tümelin zihin dışında varlığı söz konusu değildir. Zihin dışında bulunan varlıkların da zihinde anlamları mevcuttur. Dolayısıyla iki farklı zihnî varlık ortaya çıkar. Biri zihin dışında varlığı bulunmayan kavramlar, diğeri de zihin dışında varlığı bulunan şeylerin zihinde de anlamlarının bulunması ve algılanmasıdır.”³⁴¹

Burada görüldüğü üzere iki farklı zihnî varlıktan bahsedilmektedir. Biri duyu yoluyla elde edilmiş tikel sûretler ki dış dünyada örnekleri mevcuttur. Diğeri ise tümel olmak bakımından tümel sûretlerdir. Feyiz yoluyla elde edilmişlerdir ve bu tümeler dış dünyada karşılığı bulunmayan aynı zamanda ikinci bölümde bahsetmiş olduğumuz aklî tümelerdir. Bulduğumuz noktada meseleyi bir de zihinde mâhiyet açısından değerlendirip aklî tümel, zihinde mâhiyet ve dış dünyada mâhiyet ilişkisi ortaya koymaya çalışacağız.

Zihinde mâhiyet başlığında aktardığımız üzere zihinde mâhiyet, kendinde mâhiyete zihindeki (tasavvur) arazların ilişmesiyle zihinde sûretlerin varlık bulmasıdır. Aklî tümel ise tabî tümel olan kendinde hayvan cins tümelinin (mantıkî tümel) ilişmesiyle beraber kendinde hayvanın artık anlamının genişlemesi neticesinde bu hayvana cins hayvan denmektedir ve bu cins hayvanın kendisi aklî tümel

³³⁹ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 2. Baskı, İSAM, İstanbul, 2019, ss. 45-46.

³⁴⁰ İlk grup Fazlurrahman, Davidson, Bilal Kuşpınar ve Hidayet Peker tarafından oluşturulan önemli olanın feyz olduğunu savunun gruptur. İkinci grup ise Anne-Marie Goichon ve Dag Nikolaus Hasse'nin ortaya koyduğu ve bizim desteklediğimiz görüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, ss. 49-51.

³⁴¹ H. Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafiziği*, 2. Baskı, Dergâh, İstanbul, 2015, s. 38.

olmaktadır. Görüldüğü üzere tabîi tümel olan mutlak mâhiyete tümellik ilişiyor ve aklî tümel meydana geliyor. Aynı zihinde mâhiyetin sûretlerin varlık kazanmasındaki doğrultuda olduğu aşikârdır. Zihinde mâhiyet, arazların ilişmesiyle varlık bulmuş bir sûretken aklî tümel de tümellik ilişmiş bir sûrettir. İkisine de tümellik arazı ilişmektedir. Yani aklî tümel ve zihinde mâhiyet özdeştir diyebiliriz. Zihinde mâhiyet ve aklî tümel arasındaki ilişkiyi açıkladığımıza göre aslında aklî tümel ve dış dünyadaki mâhiyetin ilişkisine de kapı aralamış olduk. Nihayetinde zihinde mâhiyet ve dış dünyada mâhiyet özdeşliğine (mâhiyet olmak açasından) bağlı olarak zihinde mâhiyet-aklî tümel ilişkisi ve dış dünyada mâhiyet-aklî tümel ilişkisiyle birlikte farklı iki tümel-mâhiyet ilişkisini de ortaya koyma imkânı bulmuş olduk. şimdi bu özdeşlik, zikredilen ilişkiler ve zihnî varlık eksenini daha da açaabiliriz.

Öncelikle dış dünyadaki mâhiyet olan muhakkak mâhiyetle zihindeki mâhiyet olan mücerret mâhiyet özdeşliğini ifade etmeliyiz. Bu özdeşlik mâhiyet olmak bakımından gelişen bir özdeşliktir. Her ne kadar İbn Sînâ felsefesinde ifade edilen “nefişteki makulün dıştaki nesnenin mâhiyetine tekabül ettiğini söylemek”³⁴² bir sorun olarak görölse de kabul edilmektedir. Öncelikle neden sorun olduğunu üzerinde duralım. Eğer hem dış hem de zihindeki mâhiyetleri aynı kabul edersek dış dünyada var olan yağmuru ele alalım. Yağmur dış dünyadaki gibi zihinde de aynı şekilde varlık bulmamaktadır. Yani yağmuru bilmekle yağmurun var olması farklı şekilde gerçekleşmektedir. Bu da bir sorun olarak kabul edilmiştir. Lakin İbn Sînâ bu soruna bir cevap vermiştir.

“Mıknatıs taşının hakikati, onun demiri çeken bir taş olmasıdır; Mıknatıs insanın avucunun cisminde bitiştiğinde onu çekmez, bir demirin cisminde bitişik olduğunda ise onu çeker. Ama bundan dolayı 'mıknatısın hakikati avuçta ve demirde farklıdır' denilmesi gerekmez. Aksine mıknatıs onlardan her birisinde aynı nitelikte bulunur; bu nitelik, onun demiri çekme özelliğine sahip bir taş olmasıdır. Mıknatıs avuçta iken bu özellikte olduğu gibi, demirde bulunurken de bu niteliktedir. İşte şeylerin mâhiyetlerinin akıldaki durumu da böyledir. Akıldaki hareket de bu özelliktedir. Onun akılda bir konuda bulunması, akılda dış dünyada bir konuda olmayan bir mâhiyet olmadığı hükmünü geçersizleştirmez.”³⁴³

³⁴² Türker, *age*, s. 93.

³⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 127.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ mâhiyetleri buldukları mahalle göre değerlendirmiştir. Muhakkak ve mücerret mâhiyet özdeş olsa da mahalleri bakımından farklılaştıklarını ortaya koymuştur. Yani asıl amaç mâhiyetlerin özdeş olmasını engelleyecek bir durumun var olmadığını göstermektir. Her ne kadar verdiği örnekte mıknatıs, bulunduğu mekân değiştiği halde mıknatıslığını kaybedip değişmiyorsa nefsin de tüm mâhiyetler durumu buna benzemektedir. Neticede “aynı mâhiyet, dışta bir cisim olarak bulunurken nefiste aklî bir sûret olarak bulunmaktadır. Bu aklî sûret, dışta tahakkuk eden mâhiyetin gölgesi veya misali değil kendisidir.”³⁴⁴ Yani bu iki mahiyetin özdeş kabul edilme sebebi mutlak mahiyetin hem zihinde hem de dış dünyada bulunduğu alanın arazlarıyla kuşatılmış olsa dahi zat itibariyle hala mevcut olmasından kaynaklanmaktadır. Burada tanım olarak mahiyet-sûret aynîliğinden bahsederek de bu meseleye farklı bir açıdan daha kanıt getirebiliriz. İbn Sînâ’nın *Kitâbu’l Hudûd* eserinde “mahiyet olarak sûret”³⁴⁵ tanımlaması mevcuttur. “O şeyin parçası olmaksızın bir şeyde bulunan ve o olmaksızın bu şeyin kâim olmasının imkânsız olduğu her mevcuda sûret denilir.”³⁴⁶ “İbn Sînâ’nın buradaki sûret tanımı, aslında aslında maddeye nispetle sûrete işaret eder. Sûret maddede onun bir parçası olmaksızın bulunur ve madde sûretten bağımsız bir şekilde mevcut olmaz.”³⁴⁷ Dış dünyadaki varlığın sûretinin zihindeki mahiyetle özdeşleşmesinin İbn Sînâ’nın sûret tanımlarından birinde mahiyetle aynileştirmesinin de etkisinin olduğunu görebiliriz. Nihayet özdeşlikten kastımız anlaşıldığına göre meselenin tümel ve mâhiyet ilişkisi boyutuna geçebiliriz.

“Mücerret Mâhiyet (zihnî varlık); dışta fert olarak tahakkuk etmiş mâhiyetin dıştaki eklentilerinden soyutlanmış, zihinde bir akledilir olarak meydana gelmiş halidir. Bu anlamıyla mâhiyet, zihindeki akledilirle özdeştir ve “Zihnî Varlık” olarak adlandırılır.”³⁴⁸ Aklî tümelin, zihinde mâhiyetin ilişen arazlar açısından özdeşi olabileceğini ifade etmiştik. Bu demek oluyor ki her nasıl zihinde mâhiyet doğrudan zihnî varlık olarak kabul edilip dış dünyadaki mâhiyete de özdeş kabul ediliyorsa, aklî

³⁴⁴ Türker, *age*, s. 95.

³⁴⁵ İbrahim Halil Üçer, *Sûret, Cevher ve Varlık*, 1. Baskı, Klasik, İstanbul, 2017, s. 61.

³⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’l Hudûd*, (Çev. Aygün Akyol, İclal Arslan), 2. Baskı, Elis Yayınları, 2019, Ankara, s. 32.

³⁴⁷ Üçer, *age*, s. 61.

³⁴⁸ Şirin, *age*, s. 55.

tümel de “tümellik arazi” açısından zihnî varlığa özdeştir.³⁴⁹ Ayrıca İbn Sînâ'nın Metafizik eserinde geçen “Tümelin doğası tikellerin doğasının bir parçasıdır”³⁵⁰ ifadesi de aklî tümel açısından iddiamızı destekler boyuttadır. Aynı zamanda tikel-tümel sûretlerle zihnî mâhiyetin özdeşi olması açısından da dış dünyadaki mâhiyet olan muhakkak mâhiyetle bir ilişkisi olduğu düşünmekteyiz. Yani dış dünyada mâhiyet ile zihinde mâhiyet özdeşliğini kendinde mâhiyet üzerinden de değerlendirme imkânımız mevcuttur. Çünkü kendinde mâhiyet hem zihinde hem de dış dünyada bulunduğu alanın arazlarıyla çevrelenmiş fakat özdeşleşmemiş halde bulunmaktadır. Bu özdeşleşme veya örtüşmenin önemi zihnî varlığın kabulünü etkilemektedir. Çünkü “zihnî varlık sorunu tam da söz konusu örtüşmenin keyfiyetine dair bir tartışmadır.”³⁵¹ Ayrıca aklî tümel açısından değinmemiz gereken bir nokta daha mevcuttur. Aklî tümel dış dünyada varlığı bulunmayan tümelleri de kapsadığı için ma'dum konusuna da açıklık getirilmesini sağlamıştır.³⁵² Zihni varlıkla alakalı savunduğumuz bu görüş İslam düşüncesi içerisinde temellenmiş var olan üç zihni varlık görüşünden³⁵³ birine tekabül etmektedir.³⁵⁴ Bunlar:³⁵⁵

1. Mahiyetlerin Özdeşliği Teorisi
2. İzafet Teorisi
3. Şebeh Teorisi

“Zihinde oluşan tasavvur, mahiyetlerin bizzat kendilerinin varlığıdır”³⁵⁶ şeklindeki görüş filozofların savunduğu mahiyetlerin özdeşliği teorisi. Biz de bu başlıkta mahiyetleştiren özdeşliği teorisi üzerinden mücerret mâhiyet aklî tümel

³⁴⁹ İbn Sînâ'nın *el-Hidâye* eserinde geçen bir bahsi “zihnî varlığın tümel (külli) anlamıyla ispatı” şeklinde isimlendirmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, (thk. Muhammed Abduh), 2. Baskı, Mektebetü'l Kahireti'l-Hadise, Kahire, 1974, s.250.

³⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 186.

³⁵¹ Ömer Türker, *Varlık Nedir? (İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru)*, 4. Baskı, Ketebe, İstanbul, 2021, s. 96.

³⁵² Sercan Yavuz, “Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Muteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme”, *ATEBE Dergisi*, S. 8, Aralık, 2022, s. 74.

³⁵³ Murat Kaş, “Zihnî Varlık Teorisi”, *Metafizik İslam Düşüncesinde Teoriler -2 (Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar)*, (Haz. Ömer Türker), 1. Baskı, Ketebe, İstanbul, 2021, s. 679.

³⁵⁴ Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-İ Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 138.

³⁵⁵ Görüşleri en son aktarma sebebimiz meseleyi tümel-mâhiyet ilişkisi olarak ele almak ve tartışmanın neticesini sadece İbn Sînâ eserleri bağlamında ortaya koyabilmektir. Böylece tartışma sonucunda mahiyetlerin özdeşliği teorisini zaten açıklamış olacaktık.

³⁵⁶ Pirinç, “agm”, s. 131.

özdeşliğine bir kapı açmaya çalıştık. İbn Sînâ sonrası dönemde ise zihnî varlık üzerinde yapılan değerlendirmeler özellikle Fahreddin er-Razi ile Nasîrüddin et-Tûsî ekseninde yeniden şekillenmiştir. Çalışmamız gereği daha dar bir alanı benimsediğimiz için kelami felsefe ve İbn Sînâcı düşünürlerin fikirlerini zihnî varlık etrafında toparlamak ancak ayrı bir çalışmanın konusu olabilmektedir.³⁵⁷



³⁵⁷ Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 4/3, Ekim, 2018.

SONUÇ

Tümeller sorunu bilindiği üzere Ortaçağ'dan günümüze kadar farklı yorumlar ve çözümlerle gelmiş bulunmaktadır. Tümeller sorunu üzerine yapılan çözümlerden biri de İbn Sînâ'da göze çarpmaktadır. Her ne kadar varlık ve özellikle tümeller sorunu üzerine daha önce bütüncül çalışmalar yapılmış olsa da bu çalışmalarda tümeller sorununun, mâhiyetlerle bağlantısına dikkat çekme gibi ana bir gaye güdülmemiştir. Bu çalışmaya başlarken İbn Sînâ'nın tümeller sorununa getirdiği çözümlerin mâhiyetlerle bağlantısı ortaya koyulmak istenmiştir. Çözümler aynı zamanda yeni metafizik teorilere de kapı aralamaktadır.

Çalışmamızda zikrettiğimiz meseleyle alakalı beş farklı tespitimiz bulunmaktadır. Tespitlerin hepsi mutlak mâhiyet fikri çerçevesinde ele alınmaktadır. İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımını geliştirmesiyle tabiî tümel-mutlak mâhiyet özdeşliğinin net bir şekilde tümeller sorununu çözüme kavuşturduğunu ve filozofun tümeller sorununu çözmek için mutlak mâhiyet fikrini ortaya koyduğunu tespit ettik. İlgili çözümde özdeşlik sağlandığı takdirde tümelin dış dünyada bulunabileceğini ifade ettik. Böylece hem tümeller sorununun çözümünü hem de ilgili özdeşliğin gerçekten var olduğunu ve bulunma sebebini tespit etmiş olduk.

Bunun yanında tabiî tümel-mutlak mâhiyet özdeşliğine ve doğal olarak tümeller meselesine bağlı iki farklı sonuca daha ulaştık. İslam düşüncesi içerisinde zihnî varlık teorilerinden biri olarak kabul edilen mâhiyetlerin özdeşliği teorisinin hem dış dünyadaki (muhakkak) mâhiyet hem de zihindeki (mücerret) mâhiyetin özdeşliği olduğunu ve bu özdeşliğin her iki mahalde de mutlak mâhiyet sayesinde var olduğunu ortaya koyduk. Neticede bu özdeşliğin doğrudan zihnî varlık kavramının oluşmasını sağladığını tespit ettik. Bunun akabinde mâhiyetlerin özdeşliği fikrinin tabiî tümel ve mantıkî tümelin birleşimi olan aklî tümelin, tümellik arazi açısından zihinde mâhiyete özdeş olduğu sonucuna vardık. Bu sonuç bizi aklî tümelin doğrudan zihnî varlık olacağı fikrine ulaştırdı.

Böylece İbn Sînâ sisteminde mâhiyet kavramının tümel ve zihnî varlık meselelerinin zemini olduğunu görmüş bulunmaktayız. Zihnî varlık fikri tümel-mâhiyet ilişkisinin epistemolojik boyutunu, tümeller sorunu ise ontolojik boyutunu oluşturmaktadır. Tabiî tümel-mutlak mâhiyet, muhakkak mâhiyet-mücerret mâhiyet

ve aklî tümel-mücerret mâhiyet olmak üzere üç farklı özdeşlik fikrine ulatık. Bu zdelik fikirleri bizi tümellerin dış dünyada bulunabileceği, aynı zamanda tümellerin duysal varlıklardan ayırık olmadığı ve tmellik arazı açısından aklî tmelin (zihinde mâhiyet) zihnî varlık olması gerektiği neticesine ulatırdı. İslam düşüncesi içerisinde İbn Sînâ etkisinin varlık-mâhiyet ayrımıyla güçlendiği yönündeki düşüncelerimizi de son olarak burada vurgulayabiliriz.



KAYNAKÇA

AKKANAT, Hasan, “Tümeller Teorisi”, *Metafizik İslam Düşüncesinde Teoriler -2 (Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar)*, (Haz. Ömer Türker), 1. Baskı, Ketebe, İstanbul, 2021.

_____, Hasan, “Kadı Sıraceddin El-Ürmevî Ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Bayraktar), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Anabilim Dalı*, Ankara, 2006.

_____, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, 1. Baskı, Karahan Kitabevi, Adana, 2016.

ALPER, Ömer Mahir, “İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), 1. Baskı, Grafiker, Ankara, 2017.

_____, Ömer Mahir, “Küllî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kulli> (10.06.2023).

_____, Ömer Mahir, “Nefsteki Sûretten Zihindeki Varlığa: İslam Filozoflarının Zihnî Varlık Kavramını İcadı”, *Varlık ve Zihin (İslam Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş)*, Klasik, İstanbul, 2021.

ALTAŞ, Eşref, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati –Mücerret Nefs Görüşünün Eleştirisi”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, (ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer), İLEM, Ankara, 2019.

_____, Eşref, “İbn Sînâ Sonrası Felsefî Gelenek. İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik”, *İslam Düşünce Atlası II*, (ed. İbrahim Halil Üçer), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul.

_____, Eşref, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

AMİN, Wahid M., “Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ’nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 5/2, Ekim, 2019, ss. 21-54.

AMMONİUS, *Interpretation of Porphyry’s Introduction to Aristotle’s Five Terms*, (çev. Michael Chase), Bloomsbury, New York, 2019.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev), 5. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.

_____, *Peri Hermeneias (Yorum Üzerine)*, (Çev. Saffet Babür), 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.

_____, *Ruh Üzerine*, (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), 2. Baskı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.

ATAY, Hüseyin, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları*, S.1, 2003.

_____, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

AYDIN, Salih, *Mâhiyet Felsefesi*, 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2020.

_____, *Molla Sadra'da Mâhiyet Felsefesi*, 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.

BİNGÖL, Mustafa, “Üç Ana Düşünce Akımı Bağlamında Tümellem Problemi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Ağustos, 2021, S. 2, ss. 539-546.

CEVİZCİ, Ahmet, *İdealar Kuramı (Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)*, 2. Baskı, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi*, 5. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

COURTENAY, William J., *Ockham and Ockhamism*, Brill, Leiden-Boston.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev. Prof. Dr. Ömer Türker), C.1. YEK, İstanbul, 2021.

ÇAPAK, İbrahim, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümellem*, 1. Baskı, Araştırma Yayınları, 2011.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, “Tümellem Tartışması: İlk Çözüm Denemeleri”, *Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, ss. 21-48.

DEMİRCİ, Mehmet Fatih, “Fârâbî'de Küllîlerin Mâhiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi”, *dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, Bahar 2019, C. 7, S. 13. Ss. 53-86.

_____, Mehmet Fatih, “*İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi*”, Yayınlanmış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. İsmail Kara), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı*, İstanbul, 2012.

_____, Mehmet Fatih, *İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi*, 1. Baskı, DBY Yayınları, İstanbul, 2022.

DEMİRLİ, Ekrem, “İbn Arabî ve Sadreddin Konevî”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. Cüneyt Kaya) İSAM, İstanbul, 2013.

DİNANİ, Ğulamhüseyin İbrahimi, *İslam Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni*, C. I (Çev. Tahir Uluç), 1. Baskı, Ketebe, 2019.

DURAN, Recep, “Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi İsbâtu'l-Aklî'l-Küllî”, *Dört Öge Dergisi*, S. 9, Nisan 2016, ss. 37-50.

DURUSOY, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. Baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012.

EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, 15. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2019.

ERDEM, Engin, *Varlıktan Tanrı'ya (İbn Sînâ'nın Metafizik Delili)*, Endülüs, İstanbul.

ERDİNÇ, Ziya, “13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabii Tümel-Mutlak Mâhiyet İlişkisi”, *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam Ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları.

_____, Ziya, “Teftâzânî’nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 7/2, Ekim 2021, ss. 157-194.

ER-RÂZÎ, Fahreddîn, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, (Thk. Muhammed M. Bağdâdî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1990.

_____, *Mantıku'l-Mülâhhas*, (thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî, Âdîne Asgarînejad), İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdik, Tahran, 2003

ER-RÂZÎ, Kutbüddin, *Risâle Fî Tahkîki'l-Külliyât (Tümeller Risalesi ve Şerhleri)*, (Çev. Doç. Dr. Ömer Türker), 1. Baskı, YEK, İstanbul, 2013.

_____, *Şerhü'l-Metâli*, (nşr. Usâme es-Sâ'idî), Menşûrâtu Zevi'-Kurbâ, Kum, 1395.

ER-RÛMÎ, Emîr Hasan, “Şerhu Rîsâleti Tahkîki'l-Külliyât”, *Rîsâleti Tahkîki'l-Külliyât*, 1. Baskı, YEK, İstanbul, 2013.

FÂRÂBÎ, *Harfler Kitabı (Kitâbü'l-Hurûf)*, Litera, İstanbul, 2008.

_____, *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)*, (Çev. Ali Tekin), Klasik, İstanbul, 2021.

_____, *Şerhu'l-İbare: Peri Hermeneias Büyük Şerhi*, (trc. Ferruh Özpilavcı), Litera.

_____, *Uyunu'l-Mesail (Felsefi Meselelerin Kaynağı)*, (Çev. Şerife Gürel), İnsan Yayınları, 2021.

FARUQUE, Muhammad U., “Mullâ Şadrâ on the Problem of Natural Universals”, *Arabic Sciences and Philosophy*, S. 27/2, Eylül 2017.

GÖRGÜN, Tahsin, "Mâhiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mâhiyet> (10.06.2023).

GÖRKAŞ, İrfan, “Kindî Metafiziğinin Temelleri”, *ERDEM*, Aralık 2021; S.81, ss. 41-62.

GÖZ, Kemal, “İbn Sînâ’da Varlık-Mâhiyet Kavramları”, *derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, Güz 2018, C. 6, S. 12, s. 358-371.

HARPÛTÎ, Abdüllatif, *Tenkihu'l Kelam fî Akaidi Ehli'l İslam (Kelam İlmine Giriş)*, (Thk ve Çev. Fikret Kahraman-İbrahim Özdemir9, TDV Yayınları, Elazığ, 2000.

HİLLÎ, Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdu'l-i'tikâd*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1988.

HOURANI, George F., “İbn Sînâ’ya Göre Zorunlu ve Mümkün Varlık”, (Çev. Birgül Bozkurt), *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Aralık 2010, C. 13 S. 37, ss. 145-156.

IZUTSU, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

İBN SÎNÂ, “er-Risâletu’l-Arşıyye”, *Risaleler*, (Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), Kitabiyat, Ankara 2004.

_____, *II. Analitikler (el-Burhan)*, (Çev. Ömer Türker), Litera, İstanbul, 2006.

_____, *Danışname-i Ala-i*, (Çev. Murat Demirkol), 1. Baskı, YEK, İstanbul, 2013

_____, *el-Mantık- III el-Burhan*, (Thk. Ebu’I-Ala ei-Afifi, Tkd. Dr. İbrahim Medkur), Mukaddimetu n-Naşir El- Afifi.

_____, *en-Necât*, (Çev. Kübra Şenel), 1. Baskı, Kabalıcı, İstanbul, 2013

_____, *et-Ta’likât*, (Çev. İsmail Hanoğlu), Elis Yayınları, Ankara, 2019

_____, *İşaretler ve Tembihler (el-İşarat ve’t-Tenbihat)*, (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera, İstanbul, 2005.

_____, *Kategoriler (Mekûlât)*, (Çev. Muhittin Macit), Litera, İstanbul, 2014.

_____, *Kitâbu’l Hudûd*, (Çev. Aygün Akyol, İclal Arslan), 2. Baskı, Elis Yayınları, 2019, Ankara.

_____, *Kitabu’ş-Şifa: el-Mantık: el-İbare*, (nşr. Mahmud el-Hudayri), Kahire, Darü’l-Katibi’l-Arabi li’t-Tıba’ati ve’n-Neşr, 1970.

_____, *Kitabu’ş-Şifa: el-Mantık: el-Makulat*, (nşr. G. C. Anawati, Sa’id Zayid), Kahire, El Hey’etü’l Amme li Şu’uni’l Metabi El- Emiriyye, 1378/1959.

_____, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera, İstanbul, 2017

_____, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, (Haz. Mehmet Zahit Tiryaki), TÜBA, Ankara, 2021

_____, *Mantığa Giriş (el-Medhal)*, (Çev. Ömer Türker), 2. Baskı, Litera, İstanbul, 2016.

_____, *Metafizik I*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera, İstanbul, 2004.

JANOS, Damien, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2020.

KAHVECİ, Kutsi, “Felsefeye Yeniden Dönüş: Tümellem Tartışması Üzerine Düşünceler”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 67, ss. 363-375.

KASIMOĞLU ŞİRİN, Ayşe, “Zihnî Varlık Kavramının İbn Sînâ Felsefesindeki Temelleri”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof. Dr. İlhan Kutluer), İstanbul, 2019.

KAŞ, Murat, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazarıyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 4/3, Ekim, 2018, ss. 49-81.

_____, “Zihnî Varlık Teorisi”, *Metafizik İslam Düşüncesinde Teoriler -2 (Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar)*, (Haz. Ömer Türker), 1. Baskı, Ketebe, İstanbul, 2021.

KÂTİBÎ, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer, *Şemsiyye Risalesi*, (Thk. Çev. Şerh. Ferruh Özpilavcı), Litera, İstanbul, 2017.

KAYA, Hacı, “İbn Sînâ’da Varlık-Mâhiyet Ayırımının Epistemolojik Bağlamı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, S. 3/2, 2013

KAYA, Veysel, *İbn Sînâ’nın Kelama Etkisi*, 1. Baskı, OTTO, İstanbul, 2015.

KEKLİK, Nihat, “Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri”, *Felsefe Araştırmaları, Felsefe Arkivi*, S. 1, ss. 1-25.

KENNY, Antony, *Ortaçağ Felsefesi (Batı Felsefesinin Yeni Tarihi)*, C. II, 2. Baskı, Küre Yayınları, 2011.

KILIÇ, Muhammet Fatih, “İbn Sînâ’da Ebheri’ye Tam İlet Nakıs İlet Ayırımı”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 4/1, Ekim 2017, ss. 69-90.

KİNDİ, “İlk Felsefe Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, Klasik, 2017.

_____, “Risale fi’l-akl (Akıl Üzerine)”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul, Klasik, 2017.

KONEVİ, Sadreddin, *Konevi ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, (Çev. Ekrem Demirli), 1. Baskı, Kapı Yayınları, 2014.

KUBİLAY, Beheşti Zehra, “Fârâbî ve Thomas Aquinas Felsefesinde Tümelles”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım), *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı*, 2019.

MARMURA, Michael E., “Avicenna’s chapter on universals in the isagoge of the shifa”, *Islam Past and Present Challenge: Studies in Honour of W. M. Watt*, (ed. T. Welch ve P. Cachia Edinburg), Edinburg, 1979.

_____, Michael E., “Quiddity and universality in Avicenna”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1992.

MCGİNNİS, Jon, *Avicenna (Great Medieval Thinkers)*, Oxford, Oxford University Press, 2010

MELİKŞÂHÎ, Hasan, *El-İşârât ve’t-Tenbîhât Şerhi (İşaretler ve Tembihler)*, (Çev. Tahir Uluç), Ketebe, İstanbul, 2021.

MOLLA HANEFÎ, Şemseddin Muhammed et-Tebrîzî, “Şerhu Rısâleti Tahkîkî’l-Küllîyyât”, *Rısâleti Tahkîkî’l-Küllîyyât*, 1. Baskı, YEK, İstanbul, 2013.

MUTAHHARÎ, Murtaza, *Dürûs fi’l Felsefeti’l-İslamiyye Bühus Müvessaa fi Şerhi’l-Manzume*, (Çev. Abdülcebbar er-Rıfai), Tahran.

ÖZDEN, H. Ömer, *İbn Sînâ-Descartes Metafiziği*, 2. Baskı, Dergâh, İstanbul, 2015.

ÖZKAN, Yakup, *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Öz*, 1. Baskı, Bilgesina, Ankara, 2021.

ÖZPİLAVCI, Ferruh, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, Litera, 2018, İstanbul.

PLATON, *Devlet*, (Çev. Salahaddin Eyyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.

PİRİNÇ, Ahmet “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık (Vucud-İ Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 2, ss. 131-162.

_____, “Mâhiyetin İ’tibari Olması Bağlamında Üç İ’tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, December 2019, S. 47, ss. 181-209.

PORPHYRİOS, *Isagoge (Aristoteles’in Kategorilerine Giriş)*, (çev: Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

REESE, William L., “Universals”, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Humanity Books, New York, 1999.

SEMERKANDÎ, Şemsüddin, *Kıstâsu’l-efkâr -Düşüncenin Kıstası-*, (çev. thk. Necmettin Pehlivan), YEK, İstanbul, 2014.

SÜHREVERDÎ, Şihabüddin, *Hikmetü’l-İşrak*, İz Yayıncılık, Tahir Uluç, 2019, İstanbul.

ŞEHREZURÎ, Şemseddin, *Hikmetü’l İşrâk Şerhi*, Tahir Uluç, Ketebe, 2021, Ketebe, İstanbul.

ŞİRİNOV, Agil, *Nasiruddin Tûsî’de Varlık ve Uluhiyyet*, 1. Baskı, İSAM, İstanbul, 2011.

TABÂTABÂÎ, Muhammed Hüseyin, *Nihâyet’ul-Hikme*, 13. Baskı, Müessesetu’n-Neşri’l-İslami, Cemaatu’l-Müderrisin, Kum, 1413

_____, Muhammed Hüseyin, *Bidayetü’l-Hikme*, 13. Baskı, Müessesetu’n-Neşri’l-İslami, Cemaatu’l-Müderrisin, Kum, 1413

TEKİN, Ayşe Betül, “*Tûsî’nin Tecridü’l-İtikad’ı Ve Şerhlerinde Varlık Ve Mâhiyet*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Muhittin Macit), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı*, İstanbul, 2013.

TOSUN, Mehmet Selman, “*İbn Sînâ’da Tümel ve Gazzali’nin Eleştirileri*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Gürbüz Deniz), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı*, Ankara, 2022.

TÛSÎ, Ebû Ca‘fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed, “*Ta‘dîlü’l-mi‘yâr fî nakdi Tenzîli’l-efkâr*”, *Mantık ve mebâhisü’l-elfâz*, (thk. Mehdi Muhakkik - Toshihiko Izutsu), Müessese-i Motaleât-ı İslâmî-i Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran-Montreal, 1974.

_____, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, (thk. Süleyman Dünya), Dârü'l-Me'ârîf, Kahire, 1960.

_____, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, (thk. Süleyman Dünya), Dârü'l-Me'ârîf, Kahire, 1960.

_____, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed, *Tecrîdü'l-akâid*, (thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman), Dârü'l-Ma'rifetü'l Câmiyye, İskenderiye, 1996.

TÜRKER, Ömer, "Mâhiyet Teorisi", *Metafizik İslam Düşüncesinde Teoriler -2 (Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar)*, (Haz. Ömer Türker), 1. Baskı, Ketebe, İstanbul, 2021.

_____, Ömer, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi: Tarih Ve Problemler*, (ed. Cüneyt Kaya), 6. Baskı, İSAM, İstanbul.

_____, Ömer, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine (Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme)", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 1/1, Ekim 2014, ss. 35-50.

_____, Ömer, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 2. Baskı, İSAM, İstanbul, 2019.

_____, Ömer, *Varlık Nedir? (İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru)*, 4. Baskı, Ketebe, İstanbul, 2021,

TÜRKER-KÜYEL, Mübahat, *Fârâbi'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1990.

ULUÇ, Tahir, *Sühreverdi'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

ÜÇER, İbrahim Halil, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümelilerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C.6, S. 2, ss. 23-66.

_____, *Sûret, Cevher ve Varlık*, 1. Baskı, Klasik, İstanbul, 2017.

WISNOVSKY, Robert, "Şe'iyye mi Sebebiyye mi?", *İbn Sînâ Metafiziği*, (çev. İbrahim Halil Üçer), Klasik, İstanbul, 2020.