

Kutbüddin er-Râzî ve Tümmeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümmeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi*

Wahid M. Amin**

Tercüme: Burak Veysel Erman***

Öz: Tümmeller sorunu felsefedeki en önemli meselelerden biri olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Çeşitli Müslüman düşünürler tarafından tartışılmış olmasına rağmen, ortaya koymuş olduğu *zâtı bakımından mahiyet* kavramıyla uyumlu bir şekilde, tartışmanın belirleyici kavramlarını yeniden yorumlayarak en önemli katkıları gerçekleştiren kişi İbn Sînâ (ö. 1037) olmuştur. İbn Sînâ –doğal tümel olarak da bilinen (*el-külliyü't-tabii*)– koşullanmamış (mutlak) mahiyetin dışındaki tikellerde, bir parçanın bütünde bulunduğu gibi var olduğunu iddia etmiştir. Bu makale İbn Sînâ'nın teorisi üzerine on dördüncü yüzyıl düşüncü Kutbüddin er-Râzî (ö. 966/1364) tarafından yapılan eleştirileri incelemektedir.

Anahtar kelimeler: Tümmeller sorunu, İbn Sînâ, Kutbüddin er-Râzî, doğal tümmeller, doğalar/tabiatlar.

Abstract: The problem of universals has been, and continues to be, one of the most important problems in philosophy. Although discussed by a variety of Arabic thinkers, it was Avicenna (d. 1037) who made the most significant contributions by reinterpreting the crucial terms of the debate in accordance with his notion of quiddity *qua* itself. He argued that a non-conditioned quiddity—also known as the natural universal (*al-kulli al-ṭabii*)—existed in external particulars in the way that a part exists in the whole. This paper examines Quṭb al-Din al-Râzî's (d. 966/1364) criticisms of this theory.

Keywords: Problem of universals, Avicenna, Quṭb al-Din al-Râzî, natural universals, natures.

* Bu makalenin daha önceki bir versiyonu British Society for the History of Philosophy topluluğu tarafından Londra, Kings College'da düzenlenen yıllık toplantıda (24-26 Nisan 2019) sunulmuştur. Konuşmacı arkadaşlarım Andreas Lammer, Anna-Katharina Strohschneider ve Eva Sahr'e yorumları ve yaptıkları eleştirel geri dönüşler için minnettarım. Aynı şekilde John Marenborn'a soruları ve Orta Çağ İslam düşüncesinde tümmeller sorunu ile alakalı mülâhazaları için müteşekkirim.

** Al-Mahdi Institute, UK
İletişim: wahid.amin@almahdi.edu

*** Arş. Gör., Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Ortaçağ İslam düşüncesi uzmanları uzun zamandır İbn Sînâ'nın Platoncu idealar teorisini (*el-müsülû'l-eflâtûniyye*) reddettiğinin ve bunun yerine dış dünyada, kendilerinin örnekleri olan tikellerde var olan doğalar ve özler fikrini açıkça desteklediğinin farkındadırlar.¹ Fakat, her ne kadar İbn Sînâ'nın içkin yahut parça suretler teorisi için, onun Aristoteles'in kendi düşüncelerinin detaylandırılması olduğu iddia edilebilirse de, tamamen indirgemeci bir yaklaşıma karşı uyarmakta yarar var; İbn Sînâ'nın daha özelde ontolojik "tümeller sorunu" olarak adlandırılan meseleye dair incelemesine ilaveten onun tümel doğalara –hem mantıksal hem de metafizik açıdan– yaklaşımı, kendisinden önce gelen kadim düşünürlerin tartışmalarına oldukça az bir benzerlik taşımaktadır. Hiç şüphesiz süregelen tarihî bir geleneğe karşılık veriyor olmasına rağmen, İbn Sînâ söz konusu sorunla alakalı olarak *varlık ve mahiyet* arasında kendi yapmış olduğu ayrımın işaret ettiği fikirleri göz önünde bulundurmuş ve önceki düşünceyi yeniden şekillendirmiştir. Dahası, İbn Sînâ tümel (*el-küllî*) kavramı üzerine incelikli bir yeniden değerlendirme sunmaktadır. Bu girişim, öncelikle İbn Sînâ'nın saf olarak şeylerin mahiyetlerinin, onlara ilişkin diğer tüm özelliklerden ve niteliklerden yalıtılmış bir şekilde tasavvur edilebileceğini kavraması üzerine kurulmuştur. İbn Sînâ'nın tümellerin –ayrık suretler (Platon) yahut tikellerde gömülü tümel benzeri şeyler olmalarına bakılmaksızın– tümel olmaları bakımından dışta varlığını reddettiği doğru olabilirken; o buna rağmen kendinde (*per se*) mahiyetlerin doğal tikellerin parçaları olarak var olduğunu iddia etmiş ve belirli bir takım yalın tasavvurların dışta varlıklarının tamamen reddedilmesine karşı çıkmıştır. İbn Sînâ'nın çözümü, tümellerin haricî (*el-vücûd fi'l-a'yân*) ve zihnî varlıktan (*el-vücûd fi'l-akl*) farklı üçüncü bir çeşit varlığa (*vücûd*) sahip olabileceğini savunan onuncu yüzyıl Ya'kûbî Hristiyan filozof ve kelâmcısı Yahya b. Adî'nin (ö. 363/974) yanında, tümellerin varlığına dair karşıt görünen fikirleri ortaya koyan İskender Afrodisî'nin fikirlerinden kısmen etkilenmiş kısmen de onlara cevap olmuştur.²

- 1 İbn Sînâ'nın doğal tümeller (tek. *el-küllîyyü't-tabîî*) teorisi ve daha genelde küllîler (*universalialia*) kuramına ilaveten, onun fikirlerinin İslami gelenekteki sonraki düşünürler tarafından nasıl karşılandığına dair de hatırı sayılır miktarda akademik çalışma bulunmaktadır. Bkz. Michael E. Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifâ*", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch ve Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 34-56; Michael E. Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna", *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge (New York: SUNY Press, 1992), 77-88; Toshihiko Izutsu, "The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics", *Études Philosophiques* (GIBO, 1974), 131-177; Muhammad U. Faruque, "Mullâ Şadrâ on the Problem of Natural Universals", *Arabic Sciences and Philosophy* 27/2 (2017): 269-302; Raja Bahlul, "Avicenna and the Problem of Universals", *Philosophy and Theology* 21/1-2 (2009): 3-25.
- 2 Bkz. Robert Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis* 50/1 (2005): 43-55; Riin Serkel, "Alexander of Aphrodisias's Account of Universals and Its Problems",

Bununla birlikte, kendisinden sonraki İslam felsefesinde etkili olmuş olmasına rağmen İbn Sînâ'nın söz konusu kadim soruna bulduğu çözüm her Ortaçağ İslam düşünürü tarafından kabul görmemiştir. Aslına bakılırsa, İbn Sînâ'nın düşünceleri ve özel olarak Porfiriyus'tan miras kalan tümmeller sorununa katkıda bulunan antik düşünürlerin etkilerine ve genel anlamda İbn Sînâ felsefesine dair anlayışımızda oldukça büyük bir mesafe kat edilmiş olmasına rağmen, tıpkı Batı'daki emsali Ockhamlı William (ö. 1347) gibi sistemli bir şekilde “ortak doğaların (*common natures*)” varlığını ve doğal tümmellerin tikel örneklerde (*in re*) varlığını reddeden on dördüncü yüzyılda yaşamış Fârisî düşünür Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 966/1364) İbn Sînâ karşıtı cevabına dair neredeyse hiçbir önemli çalışma kaleme alınmamıştır.³ Ayrıca, Râzî'ye odaklanma kararı gelişigüzel alınmış bir karar değildir, zira İbn Sînâ'ya ait doğaların zihin dışındaki tikellerde var olduğu savını eleştirenler arasında, tarihsel süreç açısından bakıldığında İslam tarihinde İbn Sînâ'nın tutumuyla alakalı Kutbüddin er-Râzî'den daha belirleyici olmuş hiçbir şahsiyet yoktur. O yalnızca İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmekle kalmamış, doğal tümmellerin varlığı etrafında şekillenen epistemolojik ve ontolojik sorunlarla alakalı kendisinden sonraki tüm tartışmalar için –ister eleştiri ister destek mahiyetinde olsun– zemin hazırlamıştır. İbn Sînâ'nın fikirlerinin Müslüman Doğu dünyasında nasıl karşılandığına dair halihazırdaki anlayışımızda yer alan bu boşluğu doldurmak adına ilk olarak İbn Sînâ'nın tümmeller kuramının ana hatlarını özetle açıklayacağım. Sonrasında ise dikkatimi, fikirleri bu makalenin çoğunluğunu teşkil eden asıl yazara yönelteceğim.

I. İbn Sînâ ve (Doğal) Tümmeller

Mesele tümmeller sorunu olduğunda problemin ne olduğuna dair açık bir beyanlatla başlamak gelenek haline gelmiştir.⁴ Bu olgu, Ortaçağ ve Antik düşünürlerin “tümmeller sorunu” denilen meseleden her bahsettiklerinde, genelde referans yaptıkları

Journal of the History of Philosophy 49/3 (2011): 297-314. İbn Adî'nin katkısı için bkz. Stephen Menn ve Robert Wisnovsky, “Yaḥyâ İbn 'Adî on the Four Scientific Questions Concerning the Three Kinds of Existence: *Editio Princeps* and Translation”, *MIDEO* 29 (2012): 73-96.

- 3 Kutbüddin er-Râzî'nin İbn Sînâ eleştirileri daha önce Toshihiko Izutsu (“The Problem of Quiddity”) ve Muhammad U. Faruque'un (“Mullâ Şadrâ on the Problem of Natural Universals”) çalışmalarında zikredilmiştir. Fakat her iki çalışma da Râzî'yi çalışmanın odak noktasına yerleştirmemekte, onun yerine İslam tarihi içerisinde daha sonraki dönemlerle ilgilenmektedir.
- 4 Batı bilim dünyasında tümmeller sorununun tarihiyle alakalı fazlasıyla çalışma bulunmaktadır. Detaylı bir döküm için bkz. Alain de Libera, *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Age* (Paris: Éditions de Seuil, 1996). Miadını doldurmuş olmasına rağmen, Meyrick H. Carré'nin *Realists and Nominalists* (Oxford: Oxford University Press, 1967; ilk yayım tarihi 1946) Skolastik felsefe içerisinde realistler ile nominalistler arasındaki tartışmaya dair iyi bir genel değerlendirme sunmaktadır.

şeyin Neo-Platoncu düşünür Surlu (Tyre) Porfiriyus tarafından yöneltilen birtakım sorular olması durumuyla desteklenmiştir. *İsagoci* kitabında, Porfiriyus şu soruları yöneltmektedir:

(a) Cinsler ve türlerin gerçek mi, yoksa yalnızca düşüncelerimizde ortaya çıkan şeyler mi olduğu; (b) gerçeklerse eğer, cisimler mi yoksa gayrı cismani şeyler mi oldukları ve (c) ayrılmı, yoksa duyulur tikellerde onlara bağlı olarak bir gerçeklik kazanma durumunda mı oldukları.⁵

Bu yol gösterici sorular listesindeki ilk soru doğrudan problemin ontolojik doğası denilen tarafıyla ilgilenmektedir; yani buradaki mesele, tümellerin zihnimizin dışında ve düşünülmüş olmaktan bağımsız bir şekilde mi var oldukları yoksa tamamen kavramsal bir doğaya mı sahip oldukları şeklindeki metafizik problemidir. Eğer tümellerin “gerçek” bir varlığa sahip oldukları doğrultusunda karar kılacak olursak, bu durumda ikinci soru bu varlığın ne şekilde olduğunu berraklaştırmaya yöneliktir: Cisimsel varlık veya gayrı maddi varlık. Tümellerin gayrı maddi bir şekilde var olduğunu söylediğimizi farz edersek, bu durumda üçüncü soru bu gayrı maddi varlık biçimini daha da açık hale getirme arayışındadır, yani maddi-olmayan varlıklar olarak tümeller, maddi varlıklarda mı bulunmaktadır yoksa tikel örneklerden ayrı olarak mı var olmaktadır? İbn Sînâ'nın bu sorulara verdiği cevapların hızlı bir özeti şu şekilde olacaktır: Öncelikle, eğer bir kimse cinsler ve türlerle tümel olmaları bakımından tümel tasavvurları (yani çok şeye yüklenebilen kavramları) kastediyorsa, bu durumda bunlar kuşkusuz dışta var olmayacak, tabiri caizse “yalnızca düşüncelerden ibaret” olacaklardır. Diğer taraftan, eğer bir kimse tümel tabiriyle bir tasavvur ya da anlamı (*mefhûm*) ve “yalnızca onu” –yani birden çok şeye yüklenebilme anlamı olmaksızın– kastediyorsa bu durumda İbn Sînâ'ya göre bu zihin dışında var olmaktadır. Gerçek olmalarının yanı sıra böylece haricî varlığa

5 Porphyry of Tyre, “Isagoge”, VI.2.1, çev. ve ed. Paul V. Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), 1. Ortaçağ İslam felsefesindeki tümellerin doğası ve varlığına dair Platon ve Aristoteles düşünceleri arasındaki farkın tipik bir anlatımı on birinci yüzyıl Nastûri düşünürü Ebû'l-Ferec Abdullah b. Tayyip (ö. 980/1043) tarafından *İsagoci* üzerine yazmış olduğu şerhte ortaya konmuştur. “Platon, buna rağmen, cinsler ve türlerin üçlü (aşamalı) varlık sahibi olduğu kanaatindedir: ‘çoklukta önceki’ varlık. Ona göre Tanrı henüz mahlukatını yaratmadan evvel onunla birlikte bulunan suretler vardır [...] Aristoteles, buna karşın söz konusu (Platon’un) görüşleri takip etmedi, onun yerine ilk olarak zikrettiklerimizi takip etti. Yani o doğal cinsler ve türler gibi, suretin ‘çoklukta’ var olduğu görüşündedir. Ayrıca, Aristoteles (Platon’un) bu kuramını kabul etmemektedir; zira o cinslerin ve türlerin var olduğunu kabul etmemekte bunun yerine var olanların duyulur ve belirlenmiş olan bu tekilerden oluştuğunu düşünmektedir. ‘Çoklukta sonra’ olan suret mantıksal cinsler ve mantıksal türlerdir. Bunlar yalnızca nefsin doğal şeylerde bulunduğu benzerliklerden soyutladığı suretlerdir. Aristoteles sadece bunların (yani soyutlanmış suretlerin) cinsler ve türler olduğu kanaatindedir.” Kwame Gyekye, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyip’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge* (Albany, NY: SUNY Press, 1979), 38-39.

sahip mahiyetler, dış duyular tarafından “duyulur olmadıkları (*gayr mahsûs*)” kadar maddi-olmayan bir şekilde var olurlar; böylece dış dünyada hem (a) *gayr-ı cismani* olan (b) hem de yalnızca tümel olması bakımından (*qua*) bir tümel olmayan şeyler bulunmaktadır.⁶ Mahiyet kavramıyla alakalı girift bir biçimlendirme ve mahiyetlerin nasıl değerlendirilebileceğine dair farklı çözümlenme yollarından hareketle İbn Sînâ, sadece söz konusu maddi-olmayan unsurların ayrıık idealar şeklinde bulunma ihtimalini değil, birden çok tikelin, hepsinde ortak bulunan bir suretten “pay alması” düşüncesini de reddetmektedir.⁷ Platoncu ve katılımcı (veya pay almacı) tümel teorilerinin yanlış olduğunu takdir etmek için İbn Sînâ'nın mahiyet kavramıyla alakalı görüşlerinin daha etraflıca açıklanması önemlidir. Zira onun bu konudaki beyanları tümel sorunuyla alakalı yalnızca kendi felsefî anlayışı bakımından değil, aynı zamanda ondan sonra gelen tarihî süreçteki tartışmalar açısından da kritik bir yer teşkil etmektedir.

Uygun bir başlangıç noktası, İbn Sînâ'nın *müşterek fihi*, yani birçok şey arasından ortak yahut onlar tarafından paylaşılan bir tasavvur olarak *tümel* tanımlamasıdır. Fakat bu tanımlama olası bir yanlış yorumlamaya oldukça açıktır. Tam da bu yüzden, İbn Sînâ'ya göre bir tümelin *tek bir şey olarak* birçok tikel tarafından paylaşılan bir şey olmadığını vurgulamak önemlidir.⁸ Diğer türlü bu, bir tek do-

6 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Mahmûd Şihâbi Horosânî (Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1390), IV. Namat, I. Fasil, s. 104.

7 İbn Sînâ'nın Platoncu idealar teorisini reddine dair, bkz. Michael E. Marmura, “Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of his *Healing*”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 359-364. İbn Sînâ'nın öne sürdüğü argümanın düğüm noktası şu şekilde özetlenebilir: İnsan gibi bir tek mahiyet, kendisine ilişkin özellik ve arazlardan soyutlanarak idrak edildiğinde iki şekilde değerlendirilebilir. Bunlardan ilki, koşullanmamış bir mahiyet (*el-mâhiyye lâ bi-şart*) olarak insandır. İbn Sînâ'ya göre bu durum, yalnızca kendisi olarak değerlendirilmesine rağmen, insan mahiyetinin yine de diğer haricî anlamlarla bir arada olabildiğini (yahut olmama ihtimalini) gerektirir. Zihinsel bağlamda konuştuğumuzda onlardan ayrıdır, fakat sahip olduğu haricî özelliklerden ontolojik anlamda zorunlu olarak ayrı değildir. İkincisi ise olumsuz olarak koşullanmış (*el-mâhiyye bi-şarti lâ-şey*) insan mahiyetidir. Tıpkı önceki gibi, insan burada başka bir kavramla birlikte olmayacak kadar soyutlanmış bir anlamdır. Fakat ilkinden farklı olarak insan mahiyeti, sonrasında kendisinden olumsuzlanacak olan başka bir kavramla birlikte akli olarak idrak edilmektedir. İbn Sînâ'ya göre Platoncu'nun hatası şuradadır: O, ikinci durumdaki insanın (yani olumsuz olarak koşullanmış mahiyet) tikel insanların kavramsallaştırılmasıyla yalnızca zihinsel olarak ayrıık suretin oluşmasını değil, aynı zamanda ontolojik varlık kategorisi olarak onlardan ayrı olmasını gerektirdiğini sanmıştır. Böylece Zeyd gibi tikel insanların varlığından ayrıışmış ve kendine has, bağımsız bir varlık kategorisini –Platoncu idealar âlemini– zorunlu kıldığını düşünmüştür.

8 İbn Sînâ'nın işaret ettiği gibi (*el-İşârât*, IV.1, s. 104) (a) tek bir tabiat olarak insanlık ile (b) insanlığın tekil bir örneği arasında yapılması gereken bir ayrım bulunmaktadır. İlki ne bir ne de çokken, sonraki sayılabilir bir şey olma özelliğinden ötürü sayıca birliğe (*el-vahdetü'l-adediyye*) sahiptir. Bu nokta Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) tarafından şu ifadelerle daha açık hale getirilmiştir, “Bir tek hakikat olması bakımından insan, (*min haysu hüve vâhidu'l-hakika*) bir tek insan [örneği] (*el-insânü'l-vâhid*) ile

ğanın aynı anda birden çok mekanda bulunması şeklinde, onun birbiriyle çelişen özellikleri aynı anda barındırması gibi saçma bir sonuca yol açacak bir durumu ima edecektir. Bir örnekle açıklamak gerekirse, hayvan aynı şekilde hem atlar hem de insanlar tarafından paylaşılan ortak bir doğadır. Bu şekilde düşünecek olursak bu, hayvanın aynı anda hem iki ayaklı olan hem de iki ayaklı olmayan olması anlamına gelecektir. İbn Sînâ bir tek tümelin varlığının birçok tikel arasında yayılmış olduğu sanısına kapılan bu görüşü reddetmektedir. Diğer bir deyişle o, katılımcı tümeler teorisinin (*the participatory theory of universals*) daha sonraki Arapça kaynakların İbn Sînâ'nın çağdaşlarından biri tarafından desteklendiğini ileri sürdüğü bir versiyonunu reddetmektedir. Dolayısıyla, bir tek tümelin hem bilfiil bir bütün olması hem de birden çok tikel arasında bölünmemiş olması İbn Sînâ'nın görüşüne göre mümkün değildir. Zira eğer insanlık bir bütün olarak bir şekilde tamamıyla Zeyd ve Amr'da bulunuyor, bununla birlikte aynı anda bütün ve bölünmemiş ise, bu durumda ya yalnızca ikisinden biri tam anlamıyla ve bütün olarak insandır yahut insanlık doğası bütün ve bölünmemiş değildir. Böylece bir tek insanlık doğası diye bir şey olmayacak, birçok birey üzerinden sayıca birden çok insanlık doğası ortaya çıkacaktır.⁹ Her hâlükârda, iki durum da şunu göstermektedir, sayıca bir olan bir doğa aynı anda birçok fertte bulunamaz ve onlar tarafından paylaşılamaz. Fakat, aynı sebepten, İbn Sînâ hayvan gibi bir doğanın kendisi olması bakımından tümel olduğu ve buna bağlı olarak mantık açısından birden çok şeye söylenebilir olduğu düşüncesini de reddetmektedir. Aksi takdirde, her hayvan ferdi, ona göre, daha baştan hayvan olmaları sayesinde çokluğa yüklenebilir olacaktır ki, bu açık bir şekilde imkânsızdır.¹⁰ İbn Sînâ ne birliğin ne de çokluğun ne tümelliğin ne de tikelliğin şeylerin mahiyetlerinin yahut doğalarının kendisine ait olmadığını göstererek artık sade bir şekilde bir şeyin kendi tasavvurunu ona ilişen tüm itibarlardan ayırıştırabilecek ve onu tecrit edebilecektir. Süreç içerisinde tarihî olarak tutunacak bir tabir olan yalın, kendinde mahiyet (*el-mâhiyye min haysu hiye*) kavramını ortaya çıkaracaktır. *Kendinde hayvan* yalnızca hayvandır, bir değil çok da değil, tümel değil tikel de değil. Hatta var olan yahut var olmayan bile değil, yalnızca kendisidir.

aynı değildir. Bunun sebebi, ilkinin anlamına bakacak olursak burada hayvan olması, akıllı olması, bir olması yahut herhangi başka bir şey olması bakımından insan değil, yalnızca bir tek doğa olması bakımından insan söz konusudur. İkincisinin anlamında ise insana birlik ilişmiştir. İlki çokluk arasında ortak iken, ikincisi böyle değildir. Bkz. Nasîrüddin Tûsi, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Hasanzâde al-Âmulî (Kum: Bostân-ı Kitâb, 1391), II, 542-543.

9 İbn Sînâ'nın akıl yürütmesinin bu vechesi üzerine bir inceleme için, bkz. Raja Bahlul, "Avicenna and the Problem of Universals".

10 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, ed. Georges Anawâtî, Mahmûd el-Hudayrî, Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1952), I.12, s. 65.

İbn Sînâ'nın mutlak mahiyetle alakalı şu ana kadarki açıklamaları, onun ontolojik yönünü bir tarafa bırakarak tamamen mahiyetle alakalı epistemolojik değerlendirmelere odaklanmış durumdadır. Aslına bakılırsa, İbn Sînâcı kendinde mahiyet düşüncesini tarihsel açıdan dikkate değer kılan hiç şüphesiz şudur, ona göre bir kimse bir şeyin doğasını yahut mahiyetini, ona ilisebilecek tüm muhtemel keyfiyetleri ve kendinde mahiyet kavramının sınırlarına girmeyen her türlü gereken özelliği göz ardı ederek bir başına (tecrit edilmiş bir şekilde) kavrayabilir. İbn Sînâ'ya göre hiçbir mümkün gerçekliğin mutlak mahiyetinin parçası yahut bir kısmı olmayan varlık (*vücûd*) ve yokluk (*adem*) da bunlara dâhildir.¹¹ Buna rağmen, İbn Sînâ'nın kendisinin de farkında olduğu üzere, bunlar birbiriyle çelişen zıtlar olduğundan *hakikatte* bir mahiyetin ikisinden de beri olduğu anlaşılmalıdır. Zira varlık ve yokluğun ikisinin de aynı anda reddedilmesi yahut kabul edilmesi üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin ihlali demektir.¹² Dolayısıyla mantık açısından bakıldığında her bir mahiyet ancak ve ancak kendisiyse de, bu durum ontolojik açıdan bakıldığında onun ya var ya yok olmasının önüne geçmez. İbn Sînâ'nın kendinde mahiyetlerle alakalı söyledikleri bu yüzden, onun mümkün gerçekliklerdeki varlık-mahiyet ayrımını şekillendirmesinde oldukça belirleyici bir adımdır.¹³

İbn Sînâ tıpkı varlık ve yokluk anlamlarının –mesela– *at* anlamı kendinde değerlendirildiğinde ondan ayrı olmaları gibi tümelin mantıksal anlamını da ayrı olarak değerlendirir. Aristoteles gibi İbn Sînâ da bir tümelin (*el-küllî*) en basit haliyle

- 11 Eğer hayvan mahiyeti kendi özünde varlık (*vücûd*) anlamını barındırıyor olsaydı, bu durumda var olmayan (*ma'dûm*) hiçbir hayvan olmazdı. Benzer şekilde, eğer hayvan mahiyeti yokluk (*adem*) anlamını kendi özünde barındırsaydı, bu durumda hiçbir hayvan var olamazdı (*mevcûd*). Zira özünde var olmayan şey, var olamaz (ya da var olan haline gelemez) çünkü bu şeyin kendisiyle çelişmesi anlamına gelir.
- 12 Bkz. İbn Sînâ, *The Metaphysics of the Healing*, çev. Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), V.1, s. 149. Başka türlü olduğu söylenmediği müddetçe tüm tercümeleler Marmura'dandır. [Makalenin çevirisinde Ömer Türker ve Ekrem Demirli'nin yaptığı tercümeden yararlanılmıştır: İbn Sînâ, *Metafizik*, I-II, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004 —Çevirenin Notu)].
- 13 Şu anda İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımını ele alan oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Bkz. Amos Bertolacci, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis ve David Reisman (Leiden: Brill, 2011), 257-288; Daniel De Haan, "A Mereological Construal of the Primary Notions *Being* and *Thing* in Avicenna and Aquinas", *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/2 (2014): 335-360; Thérèse-Anne Druart, "Shay' or *res* as a Concomitant of 'Being' in Avicenna", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001): 125-142; Olga Lizzini, "Wuğûd-Mawğûd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion in Arabic Philosophy", *Quaestio* 3 (2003): 111-238; Michael E. Marmura, "Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of his *al-Shifâ*" *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. Roger M. Savory ve Dionisius A. Agius (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984): 219-239; Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1-16; Robert Wisnovsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*şay'yya*)", *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000): 181-221.

yalnızca çokluğa yüklenme kabiliyetine sahip olan ne varsa o olduğu iddiasındadır. Fakat Aristoteles'ten farklı olarak o bunun tümel teriminin anlamlarından yalnızca biri olduğunu kabul etmektedir. İbn Sînâ'nın meseleyi ele alışını en iyi şu tarz önermeler incelenerek anlaşılır: "Hayvan bir tûmeldir." İbn Sînâ'ya göre bu tür önermeler üç tasavvurdan meydana gelmektedir: (i) zâtı bakımından konu (örn. hayvan olması bakımından hayvan); (ii) zâtı bakımından yüklem (örn. tümel olması bakımından tümel) ve (iii) önermenin bir bütün olarak tasavvur edilmesi (örn. "Hayvan bir tûmeldir"). Biraz kafa karıştırıcı bir şekilde, İbn Sînâ tümellik kavramını eş-sesli bir biçimde, bahsi geçen üç "tasavvurun" her birine bir tür *tûmel* diyerek kullanır. "Zâtı bakımından hayvan" kavramını bir "doğal tümel (*el-küllîyyü't-tabîî*)" olarak adlandırır ki bu kendi başına düşünüldüğünde yalnızca kendisidir –tümel ya da tikel değil, var olan yahut olmayan değil, vb. Görünüşe bakılırsa *doğal tümel* olarak adlandırılmasının sebebi bu kavramın şeyin doğasına (*tabî'a*), özüne veya mahiyetine işaret etmesidir. Aslına bakılırsa tümellik arazi sonrasında bu işaret edilen öze ilişecektir. Dolayısıyla doğal tümel tabirinden kastedilen gerçekte şu ifadeye benzer bir şeydir: Zihinde kendisine tümellik yüklenen tabiat. "Hayvan bir tûmeldir" önermesindeki yüklem, İbn Sînâ'nın kelimenin tam anlamıyla tümellik kavramı dediği, yani herhangi bir birinci derece kavramın "çokluğa yüklenebilir" olması düşüncesidir. Bununla birlikte çokluğa yüklenebilmek, birinin birinci akledilirleri dış dünyadaki örnekleriyle ilişkilendirilerek elde ettiği bir hüküm olduğu kabul edilirse, kendi üzerine katlanabilir dolayısıyla ikinci akledilir bir tasavvurdur. İbn Sînâ buna "mantıksal tümel (*el-küllîyyü'l-mantıkî*)" der. O, mantıksal tümel olarak adlandırılmıştır; çünkü mantıkçıların kendi aralarında tikellik (*el-cüz'iyye*) kavramıyla birlikte ele aldıkları bağlama uygun tümellik kavramıdır. Son olarak "Hayvan tûmeldir" önermesi zihinlerimizde üçüncü bir kavramsallaştırma uyandırır, bu ise çokluğa yüklenebilir olan hayvan kavramıdır. Bunun daha basit iki kavramsallaştırmadan meydana gelen bir bileşik kavram olmasından ötürü ve ikisinden birinin de ikinci derece bir kavram olduğunu göz önünde bulundurularak tümelleşmiş hayvan, İbn Sînâ'nın deyişiyle bir "akli tûmeldir (*el-küllîyyü'l-aklî*)".¹⁴

Son durumda, İbn Sînâ'ya göre, ne mantıksal ne de akli tümelerin zihin dışında bir gönderimleri yoktur. Onlar zihin dışında var olma imkânı olmayan tamamen zihin-bağımlı kavramlardır. Onların dıştaki yoklukları, yalnızca bir mümkünün yokluğu değil zorunlu bir yokluktur. Dahası, şunun farkında olunmalıdır, İbn

14 Bkz. Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna" ve Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of the *Shifâ*".

Sînâ konu olan kavramı yüklem olan kavramdan soyutlamaktadır: Kendisi olarak hayvan, yalnızca kendisidir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, tümel kavramını hayvana hamlettiğimizde bunun önermenin konusu için bir kazanım olmasının sebebi de budur. Zira o aslında tümel olmak fikrini kendinde barındırmayan bir kavramdır. Yani bu “İnsan düşünendir” ifadesi gibi değildir. Çünkü burada yüklem hâlihazırda konunun parçası olan bir fikri ifade etmektedir. Dolayısıyla tam olarak olmasa da bunun bir anlamda totoloji olduğu söylenebilir. Nitekim tam tanımın ispatının yapılamama sebeplerinden biri de budur.¹⁵ Demek ki hayvanın bir tümel olduğunu (*el-hayvân külli*) söylemek yalnızca anlamlı değil, aynı zamanda tümel kavramının, kendinde hayvan kavramından farklı olduğuna dair de bir göstergedir. Netice itibarıyla hayvan ve tümel birbirine doğru bir şekilde yüklenme ya da yüklenmeme ihtimali olan iki bağımsız kavram olarak kabul edilmiştir.

Kendisi olması bakımından mahiyet kavramını tecrit etmiş olan İbn Sînâ, hayvan gibi bir mahiyetin tasavvur edilebileceği bundan başka iki itibarı ele almak için, kendisine ilişen tüm anlamlardan soyutlanmış yalın mahiyet kavramının ötesine geçer. Böylece İslam geleneğinde hep birlikte “mahiyetin itibarları (*t'ibârâtü'l-mâhiyye*)” olarak bilinen, bir mahiyeti “değerlendirmenin” üç farklı yolunu sıralamış olur. İbn Sînâ bu itibar farklılıkları, bir mahiyetin koşullanıp koşullanmadığını ve ne şekilde *koşullandığını* sorarak biçimlendirir. Böylece koşullanmanın (yahut olmasının) doğasına dayanarak üç farklı biçimini ortaya koyar:

- i. Koşullanmamış (mutlak) mahiyet (*el-mâhiyye lâ bi-şart*).
- ii. Olumlu koşullanmış mahiyet (*el-mâhiyye bi-şart şey*).
- iii. Olumsuz olarak koşullanmış mahiyet (*el-mâhiyye bi-şarti lâ şey*)¹⁶.

15 Bkz. Riccardo Strobino, “Avicenna on the Indemonstrability of Definition”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 21 (2010): 113-163.

16 Bilhassa Safevî ve Safevî sonrası dönemde Şii düşünürler arasında uzayıp giden tartışmalar yer almaktadır. Filozofların yanında hukukçular (*usûlîler*) da söz konusu taksimin başında tam olarak ne bulunduğunu (*maksem*) sorgulamaktadır. Problem bir diğer deyişle şudur: Mutlak, olumlu koşullanmış ve olumsuz koşullanmış mahiyetler şeklinde taksim edilen şey nedir? Söz konusu tartışmaları sürükleyen felsefi saik ise sağlam bir zemine oturtulmuş bir düşünce olan “genel bir kavram kendi kısımlarından biri olamaz (*taksîmü'ş-şey ilâ nefsihi muhâl*)” Kaidesidir. Hal böyle olunca tartışma şuraya varmaktadır, *maksem* ile mutlak mahiyet (*el-mâhiyye lâ bi-şart*) arasında fark var mıdır, eğer varsa nasıl bir fark söz konusudur? Bazı çağdaş İranlı düşünürler arasında popülerlik kazanan standart cevap taksim edilenin (*maksem*) *el-mâhiyye bi-şarti maksemî* ve kısımlarından birinin de *el-mâhiyye lâ bi-şart kısmî* şeklinde mutlak mahiyet olduğudur. Fakat bu da sonrasında doğal tümelin bunlardan hangisi (*maksem* veya onun *kısmı*) olduğu şeklinde can sıkıcı bir soru ortaya çıkarmaktadır. Bu iki seçenektен her birini destekleyen farklı ilim adamları olmakla beraber, diğer taraftan bunların her ikisinin de tümel olarak tanımlanamayacağını düşünenler de bulunmaktadır. Bana en munasip görünen seçenek ise sonraki seçenek, yani doğal tümelin bunlardan hiçbiri olmadığı görüşüdür; *maksem* de değil, onun kısımlarından (*aksâm*) biri de değil. Zira her iki durumda da, yani bir mahiyetin *maksem* olarak yahut

Birinci anlamıyla mahiyet, ilk bakışta İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet (*el-mâhiyye min haysu hiye*) kavramıyla tamamen aynı gibi görünen koşullanmamış (mutlak) mahiyettir (*el-mâhiyye lâ bi-şart*). Her ne zaman kendisi olması bakımından bir hayvan mahiyetine dikkatimizi yöneltsek, aslında zihinlerimizde bilincine vardığımız şey, kendisi olmasının ötesinde hiçbir ilave mefhumun ne varlığı ne de yokluğuyla kayıtlanmamış bir mahiyettir. Dolayısıyla misalen kendinde hayvan tümellik veya tikellikle *koşullanmamış*, yalnızca kendisinden ibarettir. Böylece sanki İbn Sînâ'nın yalın kendinde mahiyet kavramına geri dönmüş gibi görünüyoruz. Buna karşın, mahiyetin ikinci halinde ise bizim dikkate alıyor olduğumuz mahiyet bir zenginlik kazanmıştır ve yalnızca kendisi değildir. O artık kendisinin dışında başka bir kavramla şartlanmıştır (*el-mâhiyye bi-şart şey*), böylece ilk baştaki hayvan kavramında bir genişleme söz konusudur. “Tümel hayvan” veya “memeli hayvan” kavramı kendinde hayvan kavramı değil, dolayısıyla koşullanmamış halindeki mutlak mahiyet de değildir. Aksine o kendisinden öte başka kavramlarla karışmış, böylece onlarla koşullanmıştır; söz konusu örneklerde bu kavramlar tümellik ya da memeli olmaktır.¹⁷

Son olarak üçüncü anlamda mahiyet, misalen “düşünen olmayan bir hayvan” kavramında olduğu üzere hayvan gibi bir mahiyetin bir olumsuzlukla koşullanması durumudur. Burada hayvan kavramı kasıtlı olarak kendisini başka bir mahiyetten ayıracak şekilde belirlenmiştir ve onların birlikte kavramsallaştırılmaları İbn Sînâ'nın lügatinde olumsuz koşullanmış mahiyeti (*el-mâhiyye bi-şart lâ*) ortaya çıkaran şeydir. Bu, kendisi içerisinde bir olumsuzlama barındırması bir yana bırakılırsa, hâlâ asıl mahiyet kavramında bir genişlemeye neden olmaktadır. Konumuz açısından oldukça kritik bir biçimde, İbn Sînâ koşullanmamış haliyle mahiyeti doğal tümel (*el-külliyü't-tabii*) olarak tanımlar. Bu da göreceğimiz üzere, tümeller sorunu denilen problem için İbn Sînâ'nın kendi sunduğu çözümde oldukça önemli sonuçlara yol açacaktır.

Tüm bunlardan sonra, İbn Sînâ'ya göre, tüm haricî varlıklar olumlu koşullanmış mahiyetler ve dolayısıyla tikel gerçekliklerdir. Örneğin Abdullah'ı ele alırsak o insan mahiyetinin, bir tek insan örneği olan Abdullah'ı meydana getirmek için, bir sürü özellik ve ilişenle kayıtlanması neticesinde ortaya çıkmış bir tikedir. Bu bakımdan, hiç şüphesiz İbn Sînâ olumlu koşullanmış mahiyetlerin yalnızca tikel gerçekliklerde (*in re*) var olmakla kalmadıklarına, benzer şekilde onların tikeller olduklarına ve

bir kısım olarak ele alınması, onun kendi olması bakımından mahiyet olarak değerlendirilmesi değildir. Bkz. Izutsu, “The Problem of Quiddity”.

17 Krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ed. Muhammed Takî Danişpazüh (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1985), 536-537; İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.1, s. 152.

bu yüzden kendilerinden ayrı başka herhangi bir şeye yüklenmelerinin mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Fakat asıl soru, daha sonra Porfiryus'a ait tümelles sorunu denilen problemin İbn Sînâ tarafından tadil edilmiş hali olacak olan, doğal tümelin (*el-külliyü't-tabîi*) veya koşullanmamış mutlak mahiyetin de tikel gerçekliklerde (*in re*) var olup olmadıkları meselesidir. Diğer bir deyişle, problemin düğüm noktası "Abdullah bir hayvandır" önermesindeki yüklem dış dünyada herhangi bir şeye işaret edip etmediğidir. Birçok yönüyle aslında tüm sorun doğaların kendilerinin tikelleriyle aralarındaki, eğer böyle bir ilişki varsa, parça-bütün ilişkisi (*mereological connection*) etrafında dönmektedir. Bir yandan kesin bir şekilde tümel olması bakımından tümelin yalnızca zihinde, nesnelere sonra (*post rem*) var olduğu hususunda kararlı iken; diğer taraftan İbn Sînâ doğal tümellesin nesnelere (*in re*) zihin dışında varlığı konusunda da fazlasıyla ısrarcıdır.

İbn Sînâ'nın bu konudaki argümanı en detaylı haliyle *Şifâ: İlähiyyât*'ın 5. Kitap 1. Bölüm'ünde yer almaktadır. Bu bölüm, dış duylular tarafından gözlenen ilk şeyin "bu insan" ve "bu hayvan" gibi tikel şeyler olduğuna dikkat çekerek başlar. Bunların "doğal şeyler" olduğunu söyler –bununla harici şeylerin belirli bir doğal türe ait olduğuna işaret eder. Fakat tikel varlıklar olmalarının yanında, İbn Sînâ sonrasında daha ileri giderek bu doğal şeylerin, kendinde (*per se*) insan ve kendinde (*per se*) hayvanın başka şeylerle bir araya gelerek oluşturduğu birer bütünleşme olduğunu belirtir. Diğer bir deyişle, bizim duylularımız Zeyd'i bir tikel insan olarak algılıyor olsa da, Zeyd'in kendisi yalnızca insandır, fakat Zeyd suretindedir, yani onun maddesi ve kendisine ilişkin arazlarla bir araya gelmiştir:

Burada duylulur bir şey vardır ki o, madde ve arazlarla birlikte canlı veya insandır; işte bu, doğal insandır. Bir şey vardır ki o, kendisine katılan şeyler dikkate alınmaksızın ve gerek bilfiil gerekse de bilkuvve oluşu bakımından bilkuvve genel veya özel, bir veya çok olması şartı olmaksızın, kendi olması bakımından zatı dikkate alındığında insan veya canlıdır. Çünkü canlı oluşu yönünden canlı ve insan oluşu yönünden insan, yani kendisine ilişkin başka şeylere yönelmeksizin anlam ve tanımı dikkate alınan canlı ve insan, yalnızca canlı veya insandır.¹⁸

Kendi başına bu pasaj iki yoldan biri tercih edilerek yorumlanabilir. Epistemolojik olarak ele alınırsa, birisi İbn Sînâ'nın tüm söylemek istediğinin şu olduğunu iddia edebilir, idrak edilmesinin ardından bir insan ferdi (yahut hayvan ferdi), *zihinde* "bu insanı" bireyselleştiren her ne varsa tamamı dışarıda bırakılarak dikkate alınır ve bu şekilde tasavvur edilebilir. Böylece sonrasında geriye yalnızca soyutlanmış insanlık

18 İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.1, s. 152-153.

(veya hayvanlık) kavramı kalacaktır ki bu haddizatında ne tikel ne de tümel değildir. Öte taraftan, İbn Sînâ'nın daha güçlü, ontolojik bir yargıda bulunduğu iddia edilebilir: Şöyle ki, "bu insan" nesne itibarıyla (*in re*) insan ve başka şeylerin birleşimidir. Dolayısıyla söz konusu şeylerin kendilerinde, başka şeylerle beraber olsa da insan dediğimiz bir şey vardır ki yalnız başına düşünüldüğünde yalnızca kendisidir.

Bu yorumlardan hangisi doğru olursa olsun, her şeye rağmen her iki senaryoda da sabit olan şudur, İbn Sînâ'nın gözünde insanlık kavramını başka herhangi bir şeyle ilişkisi olmaksızın yalnızca kendisi olarak "dikkate almak (*itibâr*)" mümkündür. O şöyle der: "Başkasıyla birlikte olsa bile, canlının zatının dikkate alınması mümkündür, çünkü başkasıyla birlikte olan zatı da yine kendi zatıdır. Dolayısıyla onun zatı ona aittir. Başkasıyla birlikte olması ise, ya ona ilişkin arzı bir durumdur veya doğasının zorunlu bir gerektirdiğidir."¹⁹ Fakat kısa zaman içerisinde anlaşılır ki İbn Sînâ'ya göre hayvanın bu itibarı şeylerin kendilerinde ontolojik bir karşılığa sahiptir ve bu nedenle zatı bakımından hayvan zihin dışında var olmaktadır. Zira yorumları onun epistemolojik bir imkândan ziyade ontolojik bir olayın izahıyla ilgilendiğini göstermektedir. İlk ipucu onun koşullanmamış hayvan suretinin koşullanmış hayvanın bir *parçası* olduğunu iddia etmesinden açığa çıkmaktadır. "İşte bu itibar, yalının bileşikten, parçanın bütünden önce gelmesi gibi, varlıkta arzularıyla birlikte fert olan canlıdan ya da dış dünyadaki ve akıldaki tümel canlıdan önce gelir."²⁰ Bundan ötürü İbn Sînâ'nın doğaların dışta varlığına dair delili, doğal tümelin tikelinin bir parçası olduğu şeklindeki parça-bütün ilişkisel iddiaya dayanmaktadır. Buna göre doğal tümel olmadan tikel var olamaz zira parça olmadan bütün var olamaz.

İbn Sînâ adeta bir kıyas kurarcasına neticeye ulaşmaktadır. Şöyle açıklar:

Fertte mevcut bulunan hayvanın herhangi bir hayvan olması, hayvan olması bakımından hayvanın –belirli bir durumdaki hayvan olması bakımından değil– onda var olmasına engel olmaz. Çünkü bu fert herhangi bir hayvan ise, bu durumda herhangi bir hayvan mevcut demektir. Dolayısıyla herhangi bir hayvanın parçası olan [hayvan olması bakımından] hayvan da mevcuttur.²¹

19 İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.1, s. 153 (Marmura, değiştirilerek alıntılanmış). Göreceğimiz üzere, İbn Sînâ'nın kendisi olması bakımından mahiyeti bu hayvanın bir parçası olarak tavsif etmesi Kutbüddin er-Râzî tarafından problemlili bir iddia olarak karşılanacaktır.

20 İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.1, p. 153.

21 İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.1 s. 153; krş. İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.2, s. 161: "Tümel doğa dış dünyada mevcuttur dediğimizde, bu tümellik yönüyle tümel olması bakımından değil, tümelliğin iliştiği *doğanın* dışta bulunuşunu kastederiz." (vurgular eklenmiştir)

Buraya kadar, İbn Sînâ Porfiriyus'un sorularından ilkinin ve üçüncüsünün yanıtlamış oldu: Cinsler ve türlerin çokluğa yüklenebilir tümmeller olmasına ve bundan ötürü tamamen zihinsel olmalarına rağmen, doğal tümel –yani zatı bakımından mahiyet– dışta varlığa sahiptir; dolayısıyla belirli bir tür tümel zihin dışında vardır. Şeylerin *bir parçası* olarak, şeylerin *içindedir*. İbn Sînâ, *İlâhiyyât* 5. Kitap 1. Bölüm'ün geri kalanında (ve 2. Bölümün bazı kısımlarında) yönünü, tümmellerin tikellerden ayrı olarak var olduğu görüşünü savunan Platonculara karşı bir tartışmaya ve böylece Porfiriyus'un üçüncü sorusunun da ilgili bir yanına çevirir. Yani tümmellerin duyulurların dâhilinde mi yoksa onlardan ayrı olarak mı var oldukları sorusuyla ilgilenir. Fakat doğal tümmellerin doğal tikellerin parçası olarak var olduklarını savunmuş olduğundan, İbn Sînâ zaten hâlihazırda bu soruyu yanıtlamıştır. Bu yüzden burada kendisini iyi kötü cedelci bir tartışmaya vermiştir ki bu tartışma içerisinde Platoncuların tam olarak neden hataya düştüklerini tespit etmektedir.²²

İbn Sînâ *İlâhiyyât* V.1'deki tartışmasını, doğal tümelin, mahiyetlerin madde ile geçici bağlantısına dayanarak, var olduğu söylenebileceği farklı yolları özetlemekle nihayete erdirir. Belirtildiği üzere tikel bir hayvan, hayvan doğasının tikelleştirici arazlar çokluğuna dâhil olmasıyla ortaya çıkan bir bileşimdir. Söz konusu arazlar onun ferdi maddeyle bağından kaynaklanmaktadır ve bu arazlar neticesinde doğal tümelin “çoklukta (*fi'l-kesra*)” var olduğu söylenir. Bu durumda, tikel hayvan İbn Sînâ'nın “doğal şey (*eş-şey'u'tabiî*)” olarak adlandırdığı iken, hayvan doğası zatı bakımından ele alındığında doğal tümeldir (*el-külliyü't-tabiî*). Doğal tümelin varlığı, İbn Sînâ'nın deyimiyile “basit olanın bileşik olandan önce gelmesi gibi, doğal varlıktan önce gelir”.²³ Doğal varlığı bir tarafa bırakılırsa, zatı bakımından hayvan iki başka varlık biçimine sahiptir. Bunlardan bir tanesi doğal şeyin varlığını önceler (“çokluktan önce”) ve diğeri ise ondan sonra gelir (“çokluktan sonra”). İlki, varlık sebebinin İbn Sînâ'ya göre ilahî inayet

22 Daha önce yukarıda onun bu konudaki birtakım açıklamalarını ima etmiştim, bu yüzden İbn Sînâ'nın meseleyi tartıştığı bu kısım üzerine daha başka bir yorum yapmayacağım. Üzerinde durulması ilginç olan İbn Sînâ Porfiriyus'un ikinci sorusuna *İlâhiyyât*'ta cevap vermiyor gibi görünmektedir. Doğal tümmellerin duyularla algılanıp algılanmadıkları ilk bakışta apaçık değildir, zira bazı bütünlerin ancak parçaları algılandığında algılandığı iddia edilebilir. Diğer taraftan, *İşârât*'ta metafizikle alakalı bölümün başlangıç kısımlarında İbn Sînâ tam da bu sorunun üzerine gidiyor gibi görünmektedir. İnsanlık gibi bir doğa birden çok ferde yüklenebilir. Fakat İbn Sînâ onun bu duruma dayanarak duyularla algılanabilir olduğunu savunmanın mümkün olmayacağını iddia etmektedir. Zira duyularla algılanabilir olanın zorunlu olarak maddeye ve bunun sonucu olarak da mekan, konum, belirli bir cisimliliğin boyutları gibi maddenin arazlarına sahip olması gerekmektedir. Fakat eğer durum böyle olursa, insan da aynı şekilde bir tikel olurdu ve çokluğa yüklenebilir olamazdı. Çünkü insan duyularla algılanabilir değildir. Bkz. İbn Sînâ, *İşârât*, IV.1, s. 104. İngilizce çevirisi için bkz. Shams C. Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics & Metaphysics. An Analysis and Annotated Translation* (New York: Columbia University Press, 2014), 119-20.

23 İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.1, s. 156.

(*el-inâyetü'l-ilâhiyye*) olması göz önünde bulundurularak ilahî varlık (*el-vücûdu'l-ilâhî*) olarak adlandırılır.²⁴ Bu varlık biçiminde –İbn Sînâ aynı zamanda doğal tümelin “çokluktan önce (*kable'l-kesra*)” var olduğu söylenen varlık biçimi diye buna işaret etmektedir– hayvan açık bir şekilde maddeden bağımsız bir haldedir ve bundan ötürü tam bir soyutlanmışlık durumundadır. Son varlık biçimi ise, doğal tikellerden doğal tümelin çekilip zihni varlığa çıkarıldığı varlık biçimidir. Bu sayede –bir suretin zihinde var olması şeklinde tanımlanan– *tasavvur* ortaya çıkar. Şeylerin suretlerinin tikellerinden soyutlanmasıyla ortaya çıkmasından dolayı, İbn Sînâ buna doğal tümelin “çokluktan sonra” bulunduğu varlık biçimi olarak işaret eder.²⁵

İbn Sînâ'nın tümeller kuramı için bu kadarı yeterlidir. Ardından gelen üç yüz yıl boyunca ve sonrasında, muhtelif entelektüel çizgilerden gelen ve muhtelif arka planlara sahip düşünürler tarafından İbn Sînâ felsefesinin farklı yönlerine çeşitli yanıtlar verilmiş ve eleştiriler getirilmiştir. Sûfîler, kelâmcılar ve hatta İbn Rüşd gibi farklı metafizik perspektiflere sahip filozoflar İbn Sînâ felsefesini yorumlamış ve ona birtakım yanıtlar geliştirmişlerdir. Fakat, yalnızca çok az bir kısmı onun söylediklerini eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul etmişlerdir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın doğal tümeller kuramına dair en önemli ve etkili eleştiri, ancak on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında, yani İbn Sînâ'nın vefatından üç yüzyıl sonra Fârisî mantıkçı Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) tarafından kaleme alınacaktır. Söz ettiğim bu durum İbn Sînâ'nın doğalar düşüncesinin Kutbüddin er-Râzî'den önce eleştiriye tabi tutulmaması anlamında değildir, kesinlikle eleştirilmiştir. Fakat, neredeyse her bir örneğiyle, İbn Sînâ eleştirmenleri –Gazzâlî (ö. 505/1111) veya Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi şahsiyetler–İbn Sînâcı doğa kavramını pek önemsememiş, İbn Sînâ'nın ikincil nedensellik ve hilomorfizm (madde-suret teorisi) düşünceleri hususunda daha genel meselelere ve eleştirilere yönelmişlerdir. Hatta şeylerin suretlerini kendilerini kabul etmeye hazır maddelerine veren faal aklın varlığı meselesi dahi, mütekellimûn indinde problemlili konumu göz önünden bulundurularak İbn Sînâ'nın doğa kavramını dışarıda bırakmanın dolaylı yollarından biri haline gelmiştir. Bu yüzden Kutbüddin er-Râzî'nin eleştirilerini bilhassa dikkate değer kılan husus, şu durumun farkına varılmasıdır: Kutbüddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'yı eleştirdiği

24 İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.1, s. 156; krş. Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden: Brill, 2007), 108-113; Sari Nusseibeh, “Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars”, *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann (Turnhout: Brepols, 2010), 275-288; Faruque, “Mullâ Şadrâ on the Problem”, 284-285.

25 Yahya b. Adî ve İbn Sînâ'nın eleştirilerindeki ilginç paralellikler için bkz. Marwan Rashed, “İbn 'Adî et Avicenna: sur les types d'existants”, *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: Logica e ontologia nelle interpretazione greche e arabe: atti del convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001*, ed. Vincenza Celluprica ve Cristina D'Ancona (Naples: Bibliopolis, 2004), 106-171.

çalışmalar spesifik olarak doğal tümele düşüncesini hedef almakta, dolayısıyla İbn Sînâ'nın ontolojisinin ve doğa felsefesinin oldukça hayatî bir yönüne dair doğrudan eleştiriler ortaya koymaktadır. Bahsi geçen mevzular ise, en azından ele aldığımız gaye itibarıyla İbn Sînâ düşüncesini çevreleyen diğer konulardan bağımsızdır.

Râzî'nin eleştirileri iki ana eserde yer almaktadır. İbn Sînâcî doğal tümele kuramı Râzî tarafından ilk olarak Sirâceddin Urmevî'nin (ö. 683/1283) *Metâliu'l-envâr* kitabı üzerine yazdığı şerhte (*Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâli'l-envâr* başlığıyla) tanıtılmış ve tartışılmıştır. Hiç şüphesiz söz konusu eser Kutbüddin er-Râzî'nin mantık ilmine en özgün ve en etkili katkısıdır. İbn Sînâ'nın doğal tümele dair açıklamalarını ve onun nesnelere (*in re*) bulunduğuna yönelik delillerini ortaya koyduktan sonra, Kutbüddin şerhinin sürekliliği içerisinde İbn Sînâcî parça-tümele teorisiyle (*part-theory of universals*) alakalı ağır şüpheleri göstermeye koyulur. Ayrıca okurlarını iki kere, konunun daha isabetli bir şekilde incelendiğini (*tahkîk*) söylediği *Risâle fi tahkiki'l-külliyât* başlıklı, daha kısa başka bir eserine yönlendirir.²⁶ Daha fazla değilse bile en azından bir yüzyıl boyunca, Kutbüddin'in eleştirileri ve İbn Sînâ'nın parça-tümele teorisine reddiyesi, Müslüman kelâmcıların doğalar, özler ve mahiyetlerin nesnelere (*in re*) var olmasıyla alakalı tutumlarını etkilemiştir. Onun İbn Sînâ'nın görüşleriyle alakalı çekingen tutumunu ve tümele sorunuyla alakalı kendi bakış açısını hakkıyla idrak edebilmemiz için Râzî'nin yazdıklarını detaylı bir biçimde incelememiz icap ediyor. Râzî kendi düşüncelerini ve sonrasında da hâlihazırda hüküm süren İbn Sînâcî mantık geleneğine dair eleştirilerini ilk olarak Urmevî'nin *Metâliu'l-envâr* kitabına yazmış olduğu şerhte şekillendirdiğinden, ben de tartışmamızın başlangıç noktası olarak bunu esas alacağım. Ayrıca, *Risâle fi tahkiki'l-külliyât* adlı eserine atıflarda bulunacağım. Yalnızca karşılaştırma amacıyla değil, *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâli'l-envâr* eserindeki tartışmaları destekleyen ilave yorum ve delillendirmelere dikkat çekmek amacıyla da bu eserden yararlanacağım. İlerleyen kısımlarda göreceğimiz üzere, nadiren farklılıklar olsa da iki eser genel maksatları açısından bakıldığında iyi kötü birbirleriyle uyum göstermektedir. Bilhassa doğal tümelelerin zihin dışındaki tikelerde var olması şeklindeki İbn Sînâcî görüşün reddedilmesi noktasında bu böyledir.

26 Şu ana dek az bilinen bu eser üzerine çağdaş bilimsel çalışmalar içerisinde çok konuşulmadan geçilmesine rağmen, kendi zamanında, İbn Sînâ sonrası kelâm geleneği içerisindeki bazı tesirli düşünürler arasında büyük bir ilgi uyandırmıştır. Aynı zamanda önemli bazı şerhlerin de konusu olmuştur, en dikkat çekenleri ise iki Osmanlı âlimi Molla Hanefî Tebrîzî (ö. 1495) ile Emir Hasan Rûmî'nin (ö. 1534) kaleminden çıkarılmıştır. Eserin bu iki Osmanlı ilim adamının şerhleriyle birlikte edisyon kritiği yapılmış ve yayımlanmıştır: Ömer Türker, *Risâle fi tahkiki'l-külliyât: Tümele Risâlesi ve Şerhleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013); buradan itibaren *Risâle*. [Bu eserden yapılan alıntılarda eserin Ömer Türker'e ait tercümesinden faydalanılmıştır -Çevirenin notu]

II. Kutbüddin er-Râzî ve *Tümel* Tanımı

On ikinci ve on üçüncü yüzyılda oluşturulmuş çoğu sistematik mantık eserinde olduğu gibi Urmevî tümeler ve tikeller meselesini tartışmaya her bir terimin açık bir tanımını vererek başlar:

Bir anlamın tasavvurunun kendisi [çokluk arasında] paylaşılmasına engel oluyorsa bu durumda o tikeldir (*el-cüzi*). Aksi halde o tümeldir (*el-küllî*) –hayalî örneklerinin zihin dışındaki varlığının imkânsız olmasına veya mümkün olsa bile var olmamasına veya mümkün fakat yalnızca bir tane [örneğin] var olmasına ve bunun yanında başka [örneklerin] mümkün olmasına ya da olmamasına bakılmaz, yine onun örneklerinin sonlu ya da sonsuz olup olmamasına bakılmaz.²⁷

Birtakım teknik tembihler yapılmakla birlikte bu, İbn Sînâ'nın zamanından beri tikeller ve tümeler için kullanılan adeta standart haline gelmiş bir tanımdır.²⁸ Bu tümelerin ve tikellerin tanımlarını oluşturan ontolojik unsurlardan çok, epistemik unsurları öne çıkarmaktadır. Bunlardan ilk olanı, tamamen yalın bir şekilde tasavvuru zihinde onun paylaşılmasına engel olmayan bu mefhumdur. Onun *bilfil* birden çok örnek arasında veya haricî karşılıklarında (tek. *misdâk*) paylaşılıp paylaşılmadığı sorusuna gelecek olursak, bu biraz yersiz bir sorudur. Zira paylaşılabilen fakat buna rağmen zihin dışında varlık kazanması imkânsız olan bir anlam dahi (ör. Tanrı için bir ortak, *şerikü'l-bârî*) –bizim onu bir başına tasavvur etmemiz yoluyla– hâlâ tümel bir anlamdır (*mefhûm küllî*). Benzer şekilde, “kendinde zorunlu varlık” mefhumu da tek bir örneği olmasına rağmen bir tümeldir. Çünkü bir tek örneği olmasının sebebi söz konusu mefhumun tam olarak bir başına tasavvur edilmesinin kendisini birden çok karşılığının olmasından alıkoyması değil, örneklerin sayısını zihin dışında yalnızca bir tek karşılığı olacak biçimde kısıtlayan, tasavvurun dışındaki deliller şeklinde dışsal faktörlerdir.²⁹

Râzî şerhi içerisinde tümelerin anlamlarını ve tanımlarını daha berrak hale getirmeye yardımcı olacak birtakım ilgi çekici (itiraz-cevap üslubunda) değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve en önemlisi denilebilecek olanı *iştirâk* (sözlük anlamı: paylaşım) terimine dair açıklamasıdır. Bu, Yunanca felsefî metinleri Arapçaya tercüme edenlerin Yunanca *methexis* kelimesinin karşılığı olarak kullandıkları bir kelimedir. Felsefî bir terim olarak bu kelime hem epistemik hem

27 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâli'l-envâr*, ed. Ebü'l-Kâsım Rahmânî (Tahran: Müessesese Pazuhâşi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1393), I, 151.

28 Krş. İbn Sînâ, *el-Medhal*, I.8, s. 41; İbn Sînâ, *The Metaphysics*, V.1, s. 149.

29 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 152.

de ontolojik açılardan değerlendirilebilir. Aslına bakılırsa, Râzî'nin şerhinin bu kısmında asıl mesele tümelin tanımı ve dolayısıyla onların yalnızca epistemik özellikleriyle sınırlanmış olmasına rağmen, kendisi *Şerh*'in sonraki bölümlerinde *iştirâk* kavramının (yanlış bir şekilde) ontolojik olarak yorumlanmasını tartışacaktır.

Urmevî tarafından vurgulandığı üzere, tümel teriminin tanımındaki anahtar bir kavram onun “çokluk arasında paylaşılır olması”dır (*müşterek beyne kesîrîn*). Râzî'nin ilk itirazındaki adı verilmeyen eleştirmen söz konusu bu yorumu eleştirmektedir. O “çokluk tarafından paylaşılmak” ifadesinin, yalnızca belirli bir anlamın bilfiil veya farazî olarak ancak ve ancak mutabakat yoluyla çoklukla ilişkilendirilebilirse (*related*) bir tümel olduğu anlamında kullanıldığını açıklamaktadır. Diğer bir deyişle eğer belirli bir anlam birçok şeyle mutabakat ilişkisine sahip olarak düşünülebiliyorsa bu durumda o bir tümeldir; aksi halde o bir tikeldir.³⁰ Fakat birden çok şeyle mutabakat ilişkisine sahip olmak belirli bir düşüncenin tümel olarak vasıflanması için gerekli olan her şey ise, bu durumda şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bundan ötürü yapılan itiraz şu şekildedir:

Eğer bir grup insan Zeyd'i tasavvur edecek olursa, bu durumda onun dıştaki sureti bu gruptaki her bir kişinin zihnindeki zihnî suretle mutabakat ilişkisine sahip olacak ve bundan ötürü Zeyd'i tümel olarak değerlendirmek gerekecektir.³¹

Dolayısıyla bu örneğin göstermeye çalıştığı şey şudur: Eğer Zeyd diyelim ki beş kişi tarafından düşünülüyse, bu durumda dışarıdaki Zeyd söz konusu beş kişinin zihinlerindeki beş Zeyd imajına (ya da zihnî suretine) mutabık olmaktadır (karşılık gelmektedir). Başka bir ifadeyle, her ne kadar söz konusu olan şeyler, beş bireyin zihinlerinde bulunan Zeyd'in zihnî temsilleri olsa da Zeyd'in kendisi yine de birden çok şeyle ilişki içerisinde. Bundan hareketle “çokluk tarafından paylaşılmak” ifadesinin de basitçe çoklukla mutabakat ilişkisi içerisinde olmak anlamına geldiği kabul edildiğinde, bu durumda dış dünyadaki Zeyd, yalnızca bu temele dayanarak tümel olarak tavsif edilmelidir. Verdiği cevapta Kutbüddin uygun bir biçimde şöyle açıklamaktadır:

Paylaşılmak, daha başka bir sınırlandırma olmaksızın yalnızca mutabakat ilişkisinden ibaret değildir. O *zihinde ortaya çıkanın* birden çok şeye mutabakatı anlamındadır.³²

30 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 153; Kutbüddin er-Râzî, *Risâle*, 21.

31 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 153.

32 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 153.

Böyle yorumlandığında, tümel tek yönlü bir mutabakat biçimine sahiptir; zihinsel suret birden çok şeyle ilişkilidir, bir şey birden çok zihinsel suretle değil.³³

Dikkate değer olan şu ki, Râzî'nin söz konusu itiraza verdiği cevap, bir yere kadar *ıştirak* teriminin bu bağlamda şeyler arasında (*fi'l-a'yân*) ontolojik bir paylaşımına delalet ettiği görüşünü boşa çıkarmak için kullanılabilir. Bunun düşünülebileceği iki yol vardır; ya bozuluşa tabi fertlerin, kendisinin taklidi olan tikellerden ayrı bozuluşa tabi olmayan bir tek suretten pay alarak (*müşterek fihi*) kendi türlerinden olma konusunda ortaklaşmaları şeklinde Platoncu anlamda düşünülebilir veya sayıca bir tek doğa ya da mahiyetin birden çok tikel arasında paylaşılması anlamında düşünülebilir. İbn Sînâ bu iki yorumu da reddetmektedir, ve bizim şu anda ilgilendiğimiz eserlerde yalnızca ikinci yoruma karşı argümanlar ortaya koymuş olmasına rağmen bir kimse Râzî'nin de bu şekilde düşündüğünü kabul edebilir.

Yine bu doğrultuda, *Risâle fi tahkiki'l-külliyât*'ta şöyle yazmaktadır:

Bir grup düşünür, mahiyetin çokluk arasında ortaklığının, mahiyetin kendisinin o çoklukta var olması olduğunu sanmıştır. Onların bu zannı yanlıştır. Çünkü ilk olarak bu durumda, bir tek şeyin, birçok mahalde bulunması gerekir. İkinci olarak bu, bir tek şeyin birbirine zıt sıfatlarla nitelenmesine götürür [ör. siyah ve beyaz, soğuk ve sıcak]. Her ikisi de muhaldir.³⁴

Râzî'nin buradaki delillendirmesi İbn Sînâ'nınkinden farklı değildir. Bir tek mahiyet örneğinin bizzat kendisinin birden çok fert arasında paylaşamayacak olmasının sebeplerinden bir tanesi aynı anda birden fazla mekanda bulunacak bir şeyin olmamasıdır. Bu hiçbir şekilde mümkün değildir; çünkü eğer mümkün olsaydı bir tek mahiyet bu durumda birbiriyle çelişen özelliklere sahip olacaktı. Diğer bir deyişle, eğer insanlık aynı anda hem Zeyd hem de Amr'da ortaya çıkan bir tek doğa ise ve faraza Zeyd bir mantıkçı iken Amr ise mantıkçı değilse, bu durumda sayıca aynı doğaya sahip olmalarının neticesinde bir tek doğaya hem “mantıkçı olan” hem de “mantıkçı olmayan” özellikleri aynı anda atfedilecektir ki şüphesiz bu muhaldir.³⁵

Sonuç olarak tümel terimiyle, nesnelere (*in re*) bulunarak, sayıca bir olan fakat dış dünyada birden çok fert arasında paylaşılan mahiyeti ya da doğayı gösteren bir

33 Râzî İbn Sînâ'nın bir görüşünü zikrederek buradaki yoruma ağırlık kazandırır. Söz konusu görüş, onun oldukça yetkin hale gelmiş mutabakat-ilişkisi anlayışını desteklemektedir. Krş. İbn Sînâ, *el-Medhal*, I.V, s. 37, satır 9-10.

34 Kutbüddin er-Râzî, *Risâle*, 21.

35 Krş. Behmenyâr, *Kitâbu't-Tahsil*, ed. Murtaşâ Mutahhari (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 2014), 502.

anlam kesinlikle kastedilmemektedir. Zeyd ve Amr'ın insanlık doğasına "ortaklaşa" sahip oldukları söylenebilir fakat bu onların aynı insan olduğu anlamına gelmez. Onların doğaları elbette ki aynıdır; fakat bu sayıca aynı olmak anlamında değildir. Bunun yerine, onların her biri kendi eşsiz insanlık sureti örneğine sahiptir. Bu suretlerin her biri de kendine has arzulara sahiptir ve böylece her biri onlarla birlikte Zeyd ya da Amr olan fertleri meydana getirirler.

Râzî'nin şerhindeki ikinci itiraz, Urmevî'nin kullandığı *tasavvur* terimine odaklanarak tümel tanımının başlangıçtaki ibaresinin sıhhatini hedef alan bir itirazdır. Eleştirmen, Meşşâî çizgiyi takip ederek tasavvur fiilini "bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkması" olarak tanımlar. Fakat onun görüşüne göre tüm zihinsel suretlerin bir şekilde tümel oldukları göz önünde bulundurulduğunda, tasavvur teriminin tikelin tanımına dâhil edilmesi hatalıdır. Çünkü tasavvur daima tümel bir şeydir. Bir başka deyişle, zihinde ortaya çıkan her türlü mefhum zihinsel bir suret (ki eleştirmen bunun her daim tümel olduğunu iddia etmektedir) olmasından ötürü daha en başından tikel bir suret olmaktan alıkonulmuştur. Burada dolaylı olarak ifade edilen şudur: Tikel mefhum diye bir şey yoktur, yalnızca tümel mefhumlar vardır.³⁶

Râzî tüm zihinsel suretlerin tümel olduğunu düşünmenin hata olacağını açıklayarak bu itirazı reddeder. Ona göre, söz konusu suretler hangi yolla edinildiklerine bağlı olarak tümel ya da tikel olabilirler: Bir duyu organının (*âlet*) aracılığı olmaksızın edinildilerse tümel, aksi takdirde ise tikeldirler.³⁷ Öyleyse kavramların tümel ve tikeller şeklinde çatallanması, doğrudan bu kavramların zihinde meydana gelmelerine neden olan psikolojik süreçlerdeki çatallanmanın bir sonucudur. Tüm duyusal suretler duyu organlarından kaynaklanmaktadır ve netice itibarıyla maddesine ait maddi eklentilerle (*levâhiku'l-mâdde*) ilişkisi bir derece devam etmektedir. Nefs bu suretleri hayal gücü vasıtasıyla idrak eder. Bu güç ise, söz konusu suretler ferdi maddelerinden ayrılmış olsalar da her şeye rağmen duyulur suretlerin mekan, konum ve boyutlar gibi birtakım maddi yönlerini muhafaza etmektedir. Diğer taraftan akletme faaliyetinde (*taakkul*) ise, akledilir suret hiçbir duyunun aracılığı olmaksızın tamamen soyutlanmış bir şekilde idrak edilir. O bu durumda kelimenin tam anlamıyla gayri maddidir. Yalnızca kendisi için olan maddeyle değil aynı zamanda maddi eklentilerle de bağını tamamen koparmıştır. Bu suretlerin nasıl elde edildiğine bakılmaksızın suretleri idrak eden her hâlükârda nefistir, duyular değil.³⁸

36 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 154.

37 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 154.

38 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 154.

Kutbüddin'in adı verilmeyen eleştirmeni tarafından zikredilen son itiraz, Urmevî tarafından yapılan tanımlardaki "kendisi (*nefs*)" kelimesinin aslında lüzumsuz olduğu şeklindedir. Şu ibare: "Tümel, tasavvuru anlamının paylaşılmasına engel olmayandır" eleştirmene göre tam olarak şu tanım kadar uygundur: "Tümel, tasavvurunun *kendisi* anlamının paylaşılmasına engel olmayandır." Dolayısıyla tümel ve tikelin tanımlarındaki *kendisi* sözcüğünden feragat edilebilir.

Küçük bir semantik farklılıktan başka bu iki ifade arasında oldukça az bir fark var gibi görünse de, Râzî bu ilave sözcüğün gerekli olmasının sebebini, onun potansiyel bir ontolojik hatadan dönmeye yardımcı olması biçiminde açıklar. Tümel ve tikellik kavramları şeylerin kendilerinin değil de zihinsel suretlerin arazları olduğuna göre, yanlış bir şekilde şöyle zannedilebilir, zihinsel suretler dış dünyadaki karşılıkları olan gerçekliklere mutabık olduğundan bu gerçeklikler *kendilerinde düşünüldüklerinde* ya tikel ya da tümeldirler. Örneğin zorunlu varlık mefhumu bir tümeldir. Fakat bu onun haricî örneğinin de bir tümel olduğu anlamına gelmez. Aslına bakılırsa bunun karşıtı doğru olmak zorundadır zira bir şeyin zihinsel sureti bir tümel olsa dahi dış dünyada var olan her şey daima tikeldir. Bu nedenle, tanımda paylaşılabilen ya da paylaşılabilen olarak hüküm verilenin daima zihinsel suret olduğundan emin olmak adına, Râzî der ki, mefhumun kendisine vurgu yapmak zaruridir. Zira anlamların tikeller ya da tümeler biçiminde kayıtlanmasında kıstas odur.³⁹

Burada belirtilmesi gereken bir başka husus şudur, söz konusu durum bir anlamın tikellerinin var olup olmadığına bakılmaksızın tümel olduğunu ima etmektedir. Râzî'nin açıkladığı üzere, Urmevî'nin yapmış olduğu tümel tanımına bütün bu tembihleri eklemiş olmasının sebebi budur; bir tümel için zihin dışındaki varlığı imkânsız (*mümteni*) olabileceği gibi⁴⁰ mümkün (*mümkin*) de olabilir. Mümkün olması durumunda ise haricî örnekleri var olabilir⁴¹ veya olmayabilir. Eğer varlarsa, bu durumda örneklerin sayısı bir veya çok olabilir. Sayısı yalnızca birse, bunun sebebi başka örneklerin imkânsız olması⁴² olabilir veya olmayabilir.⁴³ Eğer sayısı çok ise, bu durumda da onlar sonlu⁴⁴ ya da sonsuzdur.⁴⁵ Netice itibarıyla, bireysel karşılıkların zihin dışındaki varlık durumları mefhumların kendilerinin tümel olup olmadıklarına karar verme nokta-

39 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 154-155.

40 Tanrı'nın ortağı (*şeriku'l-bârî*) meselesinde olduğu gibi.

41 Anka meselesinde olduğu gibi.

42 Zorunlu varlık meselesinde olduğu gibi.

43 Başka güneşler meselesinde olduğu gibi.

44 Yedi gezegen meselesinde olduğu gibi.

45 Düşünen nefislerin sayısı meselesinde olduğu gibi.

sında dikkate alınmaz. Râzî'nin ifade ettiği üzere, “tümellikte kıstas, akla göre onun çokluk tarafından paylaşılmasının düşünülebilir olması ve yalnızca mefhumundan hareketle onlara yüklenmesinin mümkün olmasıdır”.⁴⁶ Bu açık bir biçimde tam olarak İbn Sinâ'nın kendisinin yazdıklarında teşvik ettiği düşüncedir.

III. Kutbüddin er-Râzî ve Doğal Tümel Varlığı

Önceki bölümde tümelin tanımı “çokluk tarafından paylaşılmayı” kabil olan herhangi bir mefhum olarak ele alınmıştı. O durumda “paylaşılmak”, mefhumun ilişkilendirilebileceği birden çok karşılık farz etmek yoluyla yalnızca varsayım şeklinde bile olsa, zihinde bir düşüncenin birden çok örnekle ilişkilendirilebilmesi anlamındadır. Bu bölüm ise, İbn Sinâ'nın doğal tümel, mantıksal tümel ve akli tümel şeklindeki üçlü taksimiyle bunlardan hangisinin, eğer biri varsa, dış dünyada zihinden bağımsız bir şekilde var olduğu sorusu hususunda Râzî'nin fikirleri üzerine önemli bir tartışmaya girişmektedir.

Öncelikle, “Hayvan tümeldir” gibi bir önerme bildiren ifadeyi değerlendirelim. Urmevî hayvan mefhumunun tümel mefhumuyla aynı olamayacağını ileri sürmekte ve bu iddiayı savunmak adına iki gerekçe sunmaktadır. İlk olarak, eğer hayvan ve tümel eş-anlamli (yani anlam olarak aynı fakat yalnızca semantik biçim olarak farklı) olsalardı; bu durumda önermenin ilişkilendirilen (*el-munteseb*) konusu, yani hayvan, ilişığının (*en-nisbe*) kendisi, yani tümel olacaktır. Bu da açıkça imkânsızdır, çünkü bir ilişik iliştiği şeylerden biriyle tamamen aynı olamaz.⁴⁷ İkinci olarak, hayvan mefhumu, “tümel hayvan” mefhumu tasavvurunun bir parçasıdır. Ve bu yüzden eğer hayvan ve tümel aynı olsalardı içlemsel anlamda ikisinden biri bütünün bir parçası olamaz, ancak bütünün kendisi olurlardı. Yine bu da açık bir şekilde yanlıştır. Bu yüzden de “Hayvan bir tümeldir” önermesindeki hem konu hem de onun yüklemi, Urmevî'ye göre, farklı mefhumlara sahiptir.⁴⁸

Urmevî buradan şu neticeye varır tümelin iliştiği konu (yani *münteseb*) doğal tümelken, tümellik nispetinin kendisi mantıksal tümeldir. Sonrasında ikisinin birleşiminin tasavvuru ise akli tümeldir. Bu tasnifleri yaptıktan sonra şunları söyleyerek devam eder:

46 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 155; krş. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, ed. Muhsin Bidârfar (Kum: Menşûrât-ı Bidâr, 1428), 124-129.

47 Krş. Efdalüddin Hünecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled El-Rouayheb (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Freie Universität Berlin, 2010), 35.

48 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 179.

Doğal [tümelin] varlığı kesindir. Çünkü hayvan var olan hayvanın bir parçasıdır ve var olan bir şeyin bir parçası olan her şeyin [kendisi de] var olan bir şeydir. Bu durumda onun parçası olan bir şey ya [a] zatı bakımından hayvandır veya [b] bir kayıtlı birlikte odur, bu durumda ise başlangıçtaki duruma dönülür. Sonuç olarak, koşullanmamış hayvan mevcuttur [zihin dışında] ve onun tasavvuru [kendi başına] onu paylaşılmaktan alıkoymaz. Dolayısıyla, doğal tümel [nesnede (*in re*)] mevcuttur.⁴⁹

Urmevî'nin *Metâliu'l-envâr*'ından alınan bu pasajla alakalı yorumlarında ve *Risâle fi tahkiki'l-küllîyyât*'ın içerisinde başka bir yerde Kutbüddin er-Râzî'nin söyleyecekleri, İbn Sînâcî mahiyet kavramının ondan sonraki gelişimiyle ve doğal tümellerin nesnelere (*in re*) mevcut olup olmadığı sorusuyla alakalı oldukça dikkate şayan yankılar uyandıracaktır. Âdet olduğu üzere asıl yazarın ne demek istediğini açıklamaya, ilk olarak zatı bakımından hayvan mefhumunun tikel ya da tümel olmadığını izah etmekle başlar. İbn Sînâ gibi, o da böyle olmasaydı ya tüm hayvanların tümel olup fert olarak hiçbir hayvanın var olmayacağını yahut yalnızca bir tek canlının var olacağını savunur. Fakat her iki seçenek de açıkça saçma olduğundan, sonuçta zorunlu olarak zatı bakımından hayvanın ne bir tümel ne de bir tikel olmadığı ortaya çıkar.⁵⁰

Râzî sonrasında bir şeyi tümel olarak vasıflandırmanın gerçekte ne anlama geldiğini bir kere daha açıklığa kavuşturmak için önemli bir müdahalede bulunur ve şunu belirtir:

Söz konusu durum hayvana dışarıda bir tümel olmanın yüklenmesi değildir. Öyle bir durumda birden çok şeyde var olan [sayıca] bir tek mahiyet olacaktır.⁵¹

Hakikatte gerçekleşen, Kutbüddin şöyle açıklar, zihinde akledilir hayvanlık suretinde bir tek nispetin ortaya çıkmasıdır. Daha sonra insan aklı onu (yani hayvanlık mefhumunu) dışarıdaki birden çok fertle ilişkilendirir. Dolayısıyla akli surette ortaya çıkan araz kendinde (*per se*) tümellik kavramıdır. Hayvanlık ve tümellik arasındaki ilişki, bir parça giysinin beyaz renge nispeti gibidir. Nasıl ki beyaz renk dışarıda bulunan bir parça giysinin haricî bir arazıdır, benzer şekilde tümel arazi

49 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 179-180. Urmevî'nin argümanı İbn Sînâ'nın İlahiyyât V.1'deki argümanının aynısıdır. İbn Sînâcî argümanının aslı birçok on üçüncü yüzyıl düşünürü tarafından onaylanarak zikredilmiştir: Hüneçî, *Keşfü'l-esrâr*, 35-36; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, 167 (Kâtibi) ve Allâme Hillî, *Keşfü'l-murâd fi Şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, ed. Hasanzâde Âmulî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1437), 127 (Nasîrüddin Tûsî).

50 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 180-181.

51 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 180.

akledilir hayvanlık suretinin zihinsel bir arazıdır.⁵² Sonrasında hayvanlık ve tümel-lik arasındaki bir ayrım, Urmevî'nin argümanı kullanılarak gerekçelendirilmiştir: Nispet ve onun müntesebi asla aynı olamazlar.

Nitekim ikisinin tasavvur olarak birbirinden farklı olmak zorunda olmalarının yanında, onların birleşiminden doğan bütünden de farklı olmalıdırlar. Bu doğrultuda, münteseb (yani ilişkilendirilen konu) doğal tümel olarak adlandırılan –söz konusu örnekte hayvanlık, nispet (yani ilişki) mantıksal tümel olarak adlandırılan – söz konusu örnekteki tümellik ve onların birleşiminden meydana gelen bütün akli tümel olarak adlandırılan –söz konusu örnekteki “tümel hayvan”.⁵³

Bununla birlikte, Râzî'ye göre bu müteahhirûn âlimlerin görüşüdür; ancak onların düşüncelerine de itiraz edilebilir. Burası İbn Sînâ'nın zamandan beri bu konu etrafında şekillenmiş geleneğe dair Râzî'nin önemli tenkidinin başlangıcına işaret etmektedir. İlk örnek düşünüldüğünde, eğer zatı bakımından hayvan bir doğal tümel ya da doğal cins ise, bu durumda onun bu şekilde tavsif edilmesi, onun yalnızca hayvan olması durumundan ötürü ortaya çıkmış olmalıdır. Fakat Râzî bunun sorunlu olduğunu düşünmektedir, çünkü bu düşünce her bir hayvan ferdinin bir tümel veya bir doğal cins olduğunu ve her bir türün bir doğal cins olduğunu ima edecektir ki bunların hiçbiri mümkün değildir. Fert olmaları bakımından fertler tümel ya da cins olmadıkları gibi, bir hakiki mantıksal tür (*en-nev el-hakîki*) de bir cins olarak tanımlanamaz.⁵⁴

Daha da önemlisi, Râzî şuna dikkat çekmektedir eğer bir doğal tümel yalnızca bir doğa olmaktan ibaretse, bu durumda tüm cinsler, türler, özel farklılıklar ve arazların bir türün veya başkasının doğası olduğu göz önünde bulundurulduğunda Porfiryusçu beş tümel denilen tümel arasında hiçbir farklılık kalmayacaktır. Bir doğa ve dolayısıyla, bu akıl yürütmeye göre, bir doğal tümel olmak bakımından her biri diğerleriyle tamamen aynı olacaktır.⁵⁵ Sonuç olarak, her iki sebepten ötürü bir kimse herhangi bir doğayı mutlak anlamda ele alarak yalnızca onun bir doğa olmasından hareketle onun bir doğal tümel olduğuna hükmedemez. Onun zihinde cins, tür, özel farklılık (hâssa) vb. biçiminde yüklenmek için hazırlanmış bir doğa olduğu şeklindeki ilave edilmiş ifade de dikkate alınmalıdır. Başka bir deyişle zatı baki-

52 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 181; krş. Kutbüddin er-Râzî, *Risâle*, 21-22.

53 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 180.

54 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 182.

55 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 182; krş. Seyyid Şerif Cürçânî'nin haşiyesi için bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîr*, 169, dpn.1.

mundan hayvan bir doğal tümel olamaz; yalnızca bir konu olarak şekillendirilmiş ve bundan ötürü çok şeye yüklenmeye uygun olan hayvan, henüz bir tümel olarak yüklenememiş olmasına rağmen doğal tümel olarak değerlendirilebilir. Kutbüddin'in ifade ettiği üzere "doğal tümelin hayvan olması doğası itibariyle değil; fakat zihinde ortaya çıkması durumunda birden çok şeye yüklenmesinin uygun olması bakımından hayvandır".⁵⁶

Bu eleştiriden iki önemli sonuç ortaya çıkmaktadır: bunlardan biri mantıkla irtibatlı iken ötekisi ontolojiye dairdir. Mantıksal bir açıdan bakıldığında, doğal tümel mutlak (*simpliciter*) mahiyet, yani *el-mâhiyye min haysu hiye* olarak tanımlanamaz. Zatı bakımından bir mahiyet bir doğal tümel değildir, zira henüz birden çok şeye yüklenme ihtimaline açık hale getirilmemiştir. Zatı bakımından hayvan yalnızca hayvandır ve bu yüzden bir doğal tümel değildir. Ontolojik sonuç ise şu olacaktır, bir doğal tümel, Kutbüddin er-Râzî'nin tanımladığı haliyle, tamamen zihinsel bir nesnedir. Bir kimse bir doğayı, yüklenmeye hazır bir konu olarak değerlendirdiği vakit, yüklenebilirlik kavramı tamamen mantıksal olduğundan, o kimse onu zorunlu olarak zihinde değerlendirmektedir.⁵⁷

Bununla birlikte, bu yeni şekliyle doğal tümel kavramının onu, tamamen aynı olmasa bile, akli tümelle neredeyse aynı hale getirdiği öne sürülebilir çünkü "çokluğa yüklenebilir olmak" bir şeyin doğasına ilişkin bir kayıttır ki birlikte tasavvur edildiklerinde akli tümeli meydana getirirler. Râzî'nin bu itirazla uğraşırken kullandığı yöntem *ârız* kavramının (örnekteki tümellik yüklemi) eş-sesli olarak iki farklı anlamda kullanıldığını belirtmek olmuştur. O bir konuya ilişkin ki bu konu bir doğadır, Râzî'nin söylediğinde göre, bu tümelliğin "bir şeyin içinde ortaya çıkması" ya da "bir şeye yönelik olarak ortaya çıkması" şeklinde anlaşılabilir. Yani, her ne vakit tümellik bir konuya yüklenirse onun ya bir doğaya "yönelik olarak" ortaya çıktığı veya tümelleşmiş bir doğanın akli tasavvurunda ortaya çıktığı söylenebilir. İlk anlamda, tümelliğin bir doğaya yönelik olarak ortaya çıkması doğal tümel biçiminde bir doğayı şart koşmakta iken, ikincisinde tümellik ifadesinin kendisi tümelleşmiş doğa tasavvurunun ve dolayısıyla akli tümelin bir parçasıdır. Dolayısıyla hayvanlığın tümelliğini yüklemekle tümel bir hayvanı tasavvur etmek aynı

56 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 182. Toshihiko Izutsu tarafından belirtildiği üzere ("The Problem of Quiddity", 133), "böylece anlaşılan 'doğal tümel' kavramı doğrudan İbn Sînâcı doğa (*tabiat*) kavramına uzanmaktadır. Fakat –en azından birtakım öncü düşünürüne göre– aralarında bir fark bulunmaktadır, İbn Sînâcı tabiatan anlaşılan tıpkı 'insan' ya da 'hayvan' gibi hiçbir dışsal kayıtlama olmaksızın kendi başına ele alınan yalın mahiyet iken, 'doğal tümel' de aynı mahiyete (insan veya hayvan) işaret etmekte birlikte o tümel olma vasfını edinmeye hazır olarak değerlendirilir."

57 Krş. İbn Sînâ, *el-Medhal*, I.12, s. 66.

şey değildir: ilki henüz tümelleşmemiş bir konuya *yönelik* olarak ortaya çıkan bir tümellik içermektedir, fakat sözünü ettiğimiz konu yakın zamanda akılda yüklemle birleştiğinde bir tümel haline gelecektir, diğer taraftan ikincisi ise tümelliğin “tümel hayvanın” bir parçası olarak düşünülmesini gerektirir. Diğer bir deyişle, bir doğal tümel Râzî'ye göre dış dünyadaki doğal bir tür değildir. Fakat zihinde ortaya çıktığında birden çok şeye yüklenmeye uygun bir doğadır. Râzî'ye göre buradaki can alıcı farklılık şudur, doğal tümel “birden çok şeye yüklenmek” şeklindeki mantıksal arazi kabul etmek için potansiyel bir konu haline gelmiş olmalıdır, fakat doğa olması bakımından doğa ise yalın bir anlam olarak çokluğa yüklenebilmek bir yana mantık bakımından bir konu dahi değildir.⁵⁸

Kutbüddin'e göre netice itibariyle “Hayvan tümeldir” gibi bir ifade, seleflerinin iddia ettiği gibi yalnızca üç tasavvur değil, dört tasavvur barındırmaktadır.⁵⁹ (a) Zatı bakımından hayvan, (b) zatı bakımından tümel ve (c) onların birleşimine ek olarak, Râzî bunların sonuncusunun “tümel” yüklemi için şekillenmiş konu olarak (yani “hayvan”) konu ile öncelenmesi gerektiğini iddia eder.⁶⁰ Bu bahsettiği şey birincisi değil, yani Râzî'ye göre doğal tümel değildir. O bunların sonuncusudur ve netice itibariyle “zâtı bakımından hayvan [beş] tümellerden biri değildir.”⁶¹

Buradaki kritik ayırım ise, Râzî'ye göre dil kuralları açısından bakıldığında “Hayvan bir tümeldir” cümlesi ile mantıksal açıdan konu edilmesi arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bu manevra Râzî'nin şârihleri tarafından takip eden yüzyıllarda uzun uzadıya tartışılacaktır. İbn Sînâ'ya göre mahiyetin koşullanmamış halinde olması, onun bir doğal tümel olarak değerlendirilmesi için yeterli iken; Kutbüddin eleştirel analizi vasıtasıyla ikincisinin aslında tasavvur sürecinin sonraki aşamalarında ortaya çıkan bir düşünce nesnesi olduğunu göstermişti. Bir kimse mevzu bahis cümleyi mantığa konu olması açısından değerlendirmeden evvel onu zatı bakımından dile konu olarak değerlendirmelidir. Dolayısıyla zatı bakımından mahiyet, doğal tümel tasavvurundan önce gelir ve onunla tanımlanamaz. Çünkü bir şeyden önce gelen onunla özdeş olamaz.

58 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 183.

59 Bir önermenin üç mü yoksa dört mü parçası olduğu on dördüncü, on beşinci ve on altıncı yüzyıl mantıkçıları tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır. Bkz. Khaled el-Rouayheb, “Does a Proposition Have Three or Four Parts? A Debate in Later Arabic Logic”, *Oriens* 44/3-4 (2016): 301-331. Bununla birlikte üzerinde durulması ilginç olan *Risâle fi tahkiki'l-külliyât* adlı eserine bakıldığında Râzî kendisiyle ters düşmektedir, zira o orada yalnızca üç tasavvur olduğunu zikretmektedir. Bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Risâle*, 25.

60 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 183-184.

61 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 184. Porfiriyusçu beş tümelin her biri, hiç değilse varsayımsal olarak konuşulduğunda, çokluğa yüklenebilir ve bu yüzden mahiyetle alakalı kavramlar halihazırda tümellik ile koşullanmıştır. Zatı bakımından mahiyete gelecek olursak, Râzî'nin incelemesine göre bu bir doğal tümel değildir. Bu yüzden tümelliği kabul için potansiyel bir konu teşkil etmemektedir.

Fakat Râzî'nin incelemesi ilgi çekici ve tarihsel açıdan önemli olduğunu ispat etmiş olmasına rağmen, ki o doğal tümellerin varlığının yalnızca akılda olduğunu düşünüyor olsa bile, hâlâ doğaların nesnede varlığı sorusuyla yüzleşmek zorunda kalacaktır. Her ne kadar Râzî'nin anladığı haliyle doğal tümel yalnızca zihinsel varlığa sahip bir obje olsa da dilsel olarak konunun kendisi düşünüldüğünde (yani zati bakımından mahiyet) onun hala doğal olarak nesnede (*in re*) ortaya çıkan bir şeyin temsili olduğu iddia edilebilir, aksi takdirde ise onun için artık "bir doğal tümel" demek doğru olmayacaktır. Fakat bu az sonra fazlasıyla açık hale getirilecektir ve burada Râzî'nin dış dünyada fertler halindeki tikellerden başka herhangi bir şeyin varlığı hususunda ne kadar karşıt olduğu dikkat çekicidir.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde tespit ettiği ilk problem, daha önce gördüğümüz üzere, seleflerinin dolaylı olarak ileri sürdükleri doğal tümelin zati bakımından mahiyet olduğu savıyla ilgilidir. Râzî –daha önce zikredilen sebeplerden ötürü– bunun sorunlu olduğunu düşünmektedir. Özetle, zati bakımından hayvan, bir doğal tümel veya doğal cins olmuş olsa, bu durumda onun böyle olması, Râzî'nin deyimiyile, yalnızca onun hayvanlığı sebebiyle olmuş olur. Fakat eğer bu böyleyse, şu halde hayvan olan her bir fert, birer hayvan olmalarının sonucu olarak bir doğal tümel veya doğal cins olmak zorundadırlar ki bunun saçma olduğu aşikardır. Zeyd bir hayvan olabilir fakat gerçeğe bakılacak olursa (*ipso facto*) açık bir şekilde o bir doğal tümel değildir.⁶²

İkinci olarak eğer İbn Sînâ'ya göre bir doğal tümel, bir şeyin doğasına nesnede (*in re*) delalet ediyorsa, bu durumda Râzî'nin gözünden bakıldığında beş Porfiryusçu tümelin arasında bir ayrım kalmayacaktır. Cins, tür, fasıl, hâssa ve arazın tamamı İbn Sînâ'ya göre doğal tümellerdir. Fakat bununla onların basit bir şekilde doğalar olduğunu kastediyorsa bu durumda yalnızca bu kadarı onların aralarında ne gibi farklar olması gerektiğini belirgin kılmak için yeterli olmayacaktır. Öyle görünüyör ki, burada ima edilen türlerin kendi cinsleri olduğu ve bunun tersidir. Nitekim bu açık bir şekilde yanlıştır. Buradaki mesele şöyle, bir doğal tümel öylece bir mutlak (*simpliciter*) doğa olamaz. O zihinde yüklenmeye hazır hale getirilmiş bir doğa olmalıdır. Râzî'nin kendisinin de açıkladığı üzere, "Eğer doğal tümelle kastedilen *tümelliğe konu olarak* doğa ise bunun örneği bir-cins-olmak yüklemine konu olacak biçimde hazırlanmış bir doğa olan doğal bir cinsin durumu gibi olacaktır. Şu halde zati bakımından hayvan bir doğal tümel olmayacak, öyle olması içinse yüklenmekle

62 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 182. Buradaki iddia geçişlilik kanunu üzerine bina edilmiş gibi görünmektedir: Eğer doğası bakımından Zeyd bir hayvansa ve zati bakımından hayvan bir doğal tümel ise, bu durumda doğası bakımından Zeyd de bir doğal tümeldir. Bunun Râzî'nin söylediği kadar sorunlu olduğundan emin değilim.

kayıtlanması gerekecektir (*lâ budde min kaydi'l-urûz*).⁶³ Görünen o ki, Kutbüddin, İbn Sînâ'nın düşüncesinde eleştiri süzgecinden geçirilmemiş ve daha önce kendi selefleri tarafından fark edilmemiş bir özdeşleştirme keşfetmiştir. Açık bir ifadeyle söyleyecek olursak bu, koşullanmamış mahiyet ile doğal tümmelin özdeşleştirilmesidir. Kendisi şöyle der:

Doğal tümel, doğası bakımından hayvan değildir. Bunun aksine o, zihinde ortaya çıktığından çokluğa söylenmeye uygun olması bakımındandır.⁶⁴

Zatı bakımından hayvan yalnızca kendisidir. Fakat bir doğal tümel haline gelmesi için, ne ise o olması bakımından tasavvur edilmesine ilaveten, mantıksal bir konu olarak da tasavvur edilmelidir. Çünkü bu şekilde önerme teşkil eden bir ifadeye yer alabilir ve ancak bu durumda tümellik yüklemine kabul etmeye uygun olabilir.

Fakat bütün bunları söylemekle birlikte Kutbüddin hâlâ sürüncemede kalan doğal tümmellerin nesnelere (*in re*) var olup olmadığı sorusuna, ister İbn Sînâ'nın kastetmiş olduğu anlamda ele alınsın isterse de Râzî'nin kendisinin daha dakik bulunduğu yorum üzerinden, bir yanıt vermek durumundadır. Buna cevap vermek için, Râzî'nin bu soruya dair değerlendirmesinin, on üçüncü yüzyılın önde gelen İbn Sînâ sonrası mantıkçılarından Hûnecî ve Urmevî ile sıkı bağlantıların olduğu bir bağlamda ortaya çıktığını zihnimize bulundurmakta fayda var. Nitekim onların her ikisi de İbn Sînâ'nın *Şifâ İlâhiyyât V.1*'de ortaya koymuş olduğu argümanı takip etmektedirler. Hûnecî tarafından sunulduğu haliyle argüman şu şekildedir:

[Doğal] tümmelin dışarıda tikellerin zımında var olduğuna delalet eden şudur, misalen hayvanın dışarıda var olduğunda hiçbir şüphe yoktur çünkü o dıştaki hayvanın bir parçasıdır. Dolayısıyla "bu hayvan"ın bir parçası olan hayvan ya [i] herhangi bir kayıt olmaksızın zatı bakımından hayvanın aynısıdır veya [ii] bir kayıtla birlikte zatı bakımından hayvanın aynısıdır. Fakat eğer ikinci seçenek doğruysa; o, hayvanı [yalnızca kendisi olması bakımından] kapsayacaktır. Böylece taksim başa dönecek ve en nihayetinde ilk seçenekte son bulacaktır. Dolayısıyla, koşullanmamış olan hayvan zihin dışında mevcuttur. Ve o (hayvan) tasavvurunun kendisi paylaşılmasına engel olmaması bakımındandır. Netice itibarıyla tasavvurunun kendisi birden çok şeye ortak olarak paylaşılmasına engel olmayan bir şey dış dünyada var olmaktadır. Böylece [doğal] tümel zihin dışındaki tikelerde bulunmaktadır.⁶⁵

63 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 182.

64 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 182.

65 Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, 35-36.

Hûnecî'nin doğal tümellerin zihin dışındaki varlığı için kullandığı argüman, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ta izlediği akıl yürütmenin aynısıdır. Dıştaki tikel ilk olarak bir tür mahiyet (bu örnekte hayvan) olarak düşünülür. Bu mahiyete ferdileşmiş tikeli meydana getirmek için birtakım kayıtlar ilişir. Fakat Hûnecî bu tikel ferdin kendisinin zatı bakımından mahiyet ile onun haricî kayıtlarının bileşiminden meydana geldiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, bileşik hayvan var olduğundan, yalın mutlak (*simpliciter*) hayvan kavramı da mevcut olmalıdır. Zira bütün parçası olmaksızın var olamaz.

İbn Sînâ gibi, Hûnecî'nin argümanı da kendinde (*per se*) hayvanın bu hayvanın bir parçası olduğu düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Böylece zaten kendiliğinden (*ipso facto*) tümel olan bir şey zihin dışındaki gerçeklikte bulunmalıdır. Her bir tikel hayvan aynı doğal tümelin yeni bir örneği olduğundan sayıca çokluk vasıtasıyla da olsa, buradaki tümel birden çok şey arasında ortak olan koşullanmamış biçimde hayvan mahiyetidir. Sonuç olarak tüm argüman aslında iki hayati öncüle dayanmaktadır: (a) zatı bakımından mahiyet, doğal tümeldir ve (b) doğal tümel doğal şeyin bir parçasıdır. İlk öncülle alakalı Râzî'nin söyleyeceklerini daha önce görmüş olduğumuzdan, şimdi yönümüzü İbn Sînâ'nın doğal tümelin doğal şeylerin bir parçası olduğu şeklindeki fikri hakkında onun ne düşündüğüne çeviriyoruz.

Başlamadan evvel şunu zikretmekte fayda var, Râzî şerhinde buraya kadar doğal tümellerin parça-tümeller olarak zihin dışında varlığını savunan tüm merkezi şahsiyetleri (İbn Sînâ, Urmevî ve Hûnecî) alıntılanmıştır. Kutbüddin geçmişteki otoriteleri alıntılararak İbn Sînâ'dan beri zihin dışındaki doğalar, mahiyetler ve özlerle alakalı realist anlayışı destekleyen ve birbiri üstüne koyarak gelişen bir geleneğe karşı yapacağı anti-realist eleştiri için zemini hazırlamıştır. Eleştirisine sonucun kendisi ile başlar: "Tümel mevcuttur (*el-küllü mevcûd*)" şeklindeki önerme, bir taraftan, birden çok şey arasında ortak olan bir şey dış dünyada mevcuttur şeklinde anlaşılabilir. Fakat bu, Râzî'nin hemen ardından dikkat çektiği üzere, mantıksal bir anlamdır ve ancak bir doğa zihinde olarak değerlendirildiğinde ortaya çıkar. Bu yüzden, "tümel, dış gerçeklikte mevcuttur" önermesi doğru bir şekilde yorumlandığında şu anlama gelir: "Dış dünyada bir şey var ve bu şey zihinde tasavvur edildiğinde tümelik onda ortaya çıkar."⁶⁶ Dolayısıyla tümel olması bakımından tümelin dışta bir gönderimi bulunmamaktadır.

Fakat bu her ne kadar İbn Sînâ'nın mantıksal ve akli tümeller hakkında kendi açıkça söylediklerine çok yakın gibi görünse de Râzî onun yorumcularının, yani Hû-

66 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 186.

ne'î ve Urmevî'nin, bu düşüncüyü doğal tümele uyguladıkları konusunda ısrarcıdır. Aslına bakılırsa, doğal tümelin tikellerde bulunduğu şeklindeki önermenin kendisi düşünüldüğünde, şeylerin zihin dışındaki doğalarının tam da kendilerinin birden çok tikel arasında ortak olduğunu ifade etmek istiyor gibi görünür. Yoksa onların yalnızca aklın idrakinde ortaya çıkan tasavvurlarını ele alıyor gibi değildir.

Diyelim ki, bunlar İbn Sina'nın kendi düşünceleri değil de onun on üçüncü yüzyıldaki yorumcularının eleştirileri olabilir. Fakat Râzî'nin devamında söyledikleri dolambaçsız bir şekilde İbn Sina'yı hedef alan eleştiriler olarak değerlendirilmek zorundadır. Çünkü, "zâtı bakımından hayvan *bu dıştaki hayvanın bir parçasıdır*" şeklindeki iddianın bizzat kendisi buradaki tartışmanın konusunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla, bundan hareketle zâtı bakımından hayvanın kendisinin dıştaki tikellerde bulunduğu sonucuna varmak açık şekilde döngüsel bir akıl yürütmedir.⁶⁷ Başka bir şekilde ifade edecek olursak, zâtı bakımından hayvanın, bu hayvanın bir parçası olduğu iddiası ispata muhtaçtır. Çünkü zaten varlığı sorgulanan tam da budur. Eğer bu yeterli görülmezse, Râzî koşullanmamış hayvanın nesnelere (*in re*) varlığına karşın hızlıca şekillendirilmiş birbirini izleyen üç diyalektik cevap öne sürmektedir.

İlk olarak zâtı bakımından hayvanın, bu hayvanın zihinde değerlendirildiğinde akılsal bir parçası olduğunun söylendiğini farz edelim. Bu cihetle, zâtı bakımından hayvanın, akli olarak idrak edilen hayvanın bir parçası olduğu doğru olacaktır. Fakat bu durumda bile Râzî şu karşılığı vermektedir: Akli kısımların dış dünyadaki şeylerin kendisine birebir mutabık olması daima zorunlu olan bir durum değildir. Bu yüzden mevcut haliyle argüman noksandır.⁶⁸ Bir şey tahlilî parçaları açısından tasavvurunda bir çokluk barındırırken, dış gerçeklikte onun hiçbir parçası olmaması mümkündür.

İkinci olarak, varsayalım ki akılsal olan tüm parçalar ve taksimlerin zihin dışında gönderimleri olsun. Fakat bu, Râzî'nin gösterdiği üzere körlük gibi kendileri gerçekte olamayacak olumsuz vasıflar ve yokluklarla çürütülmüştür.⁶⁹

Son olarak, neden bu hayvanın olsa olsa yalnızca "birtakım niteliklere" sahip hayvan olması basit bir şekilde doğru olmasın? Diğer bir deyişle, neden daha ileri gidilmiyor ve *niteliklere sahip* bir hayvan var olduğuna göre, *niteliklere sahip olmayan* bir hayvanın da var olması gerektiği hususunda ısrarcı olunmuyor? Neye yarar bilmiyorum; fakat bana öyle geliyor ki Râzî hem modern "çıplak tikeller (*bare par-*

67 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 187.

68 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 187.

69 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 187.

ticulars)” tabirini hem de ortaçağa ait “ortak doğalar (*common natures*)” kavramını reddeden ilk Arapça yazar Ortaçağ düşünürüdür. Aslına bakılırsa, ikinci klasik dönemin önde gelen mantıkçılarından birisi olması vasfıyla o şunu belirtir: Eğer birisi doğaların nesnelere (*in re*) varlığını kanıtlamak için oluşturduğu argümana, “mutlak (*simpliciter*) hayvan, bu hayvanın bir parçasıdır” biçimindeki iddiayla başlayacak olursa, bu durumda neden başka öncüllere ihtiyaç duyulsun ki? Çünkü bu kimsenin ispatlamak istediği şey zaten hâlihazırda bu ilk öncülde savunulmaktadır.

Râzî yalnızca doğal tümellerin haricî varlıklarını değil (ki o bunların yorumlanması gerektiğini düşünmektedir) aynı zamanda koşullanmamış mahiyetleri ve doğaları da tamamen reddetmeye yeltenmektedir. “Aklıma gelen şu ki” der, “doğal tümel zihin dışında hiçbir şekilde varlığa sahip değildir ve dışta var olan ne varsa yalnızca tikeller ve fertlerdir.”⁷⁰ İddiasını desteklemek adına, İbn Sînâ’nın ontolojik parça-teorisine karşı iki ana eleştiri yolu sunar. Bunlardan ilki doğal tümelle alakalı parça-bütün ilişkisel (*mereological*) değerlendirmeler ve doğal tümelin (*ex hypothesis*) yani önerilen hipoteze göre) meydana getirdiği ferdi tikellerle olan ilişkisi üzerine bina edilmiştir. Eğer, İbn Sînâ’ya göre, doğal tümel dıştaki fertlerin bir parçası olarak mevcutsa, bu durumda doğal tümel şu üç durumdan biri şeklinde var olmak zorundadır: (a) ferdin tamamen aynısı olan bir şey, (b) dıştaki ferdin bir parçası ve (c) dıştaki tikelin dışında kalan bir şey. Bunların üçü de anlamsızdır. İlki doğal tikeller arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak ve böylece birbirinden ayrı fertlerin (ör. Zeyd ve Amr) aynı olması gibi saçma bir sonuca yol açacaktır. Eğer Zeyd ve Amr’ın her ikisi de doğal tümel insanın aynısıysa, bu durumda geçişlilik kuralı gereğince Zeyd ve Amr aynı olmak zorundadır ki bu apaçık bir şekilde mantıksızdır.⁷¹ Sonuç olarak, ayırtedilemezler kuralından (*the law of indiscernibles*) tümüyle vazgeçmek zorunda kalınacak ve bu durumda hiçbir şekilde çokluk olmayacaktır.

Öte yandan, eğer İbn Sînâ’nın önerdiği gibi doğal tümeller ferdi tikellerin bir parçasıysa, öyleyse metafizik öncelik ilkesine göre varlıkta parça bütünden önce gelmelidir. İbn Sînâ’nın parça teorisiyle ilgili büyük açmaz ise, her ne kadar doğal tümellerin oluşturdukları şeye ontolojik üstünlüklerini açıkça ifade etse de bunun ne tür bir üstünlük olduğunu hiçbir yerde netleştirmemesidir. Her halükârda Râzî, öncelik teorisini tamamıyla reddeder. Çünkü onun için bu tez, parçanın bütünden başka olduğuna işaret eder ve ontolojik anlamda bütünden başka olan herhangi bir şey mantık açısından bakıldığında bütüne yüklenemez.

70 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu’l-esrâr*, I, 187.

71 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu’l-esrâr*, I, 187.

Doğal tümmellerin doğru kavramsallaştırılması hakkındaki itirazlarının yanında Râzî, İbn Sînâ'nın parça tümmellerinin varlığı teorisini de yüklemeye koşullarına ilişkin üzerinde uzlaşmış ilkelere dayanarak reddeder. Yüklemeye, konu ile yüklem arasında bir dereceye kadar ontolojik bir birlik ima ettiğinden ve dahası, şeylerin ontolojik parçaları o şeylerin kendisine tam olarak yüklenemediğinden, ortaya çıkıyor ki doğal tümel –İbn Sînâ'nın teorisine göre– ferde yüklenemez. Eğer insan olması bakımından insan, Zeyd'in ontolojik olarak ayrı bir parçası gibi değerlendirilirse, o zaman insanlık Zeyd'e hiçbir zaman yüklenemez.⁷² Râzî'nin açıkladığı şekilde bunun metafizik sebebi ise, İbn Sînâ'nın, doğal tümmellerin kendilerinin örneklenmiş tikellerinin parçaları olduğu iddiasıdır. Varlıkta tüm parçalar oluşturdukları bütünlüklere önce gelmelidir, ki sonuç olarak bu da bütünlüklerinden farklı olmalarına işaret etmelidir. Bu bağlamda, farklı olmaları itibarıyla kendilerinin bütünlüklerine yüklenemezler.⁷³ Üçüncü seçeneğe gelince (yani, doğal tümel tikele dışsaldır), bir şeyin mahiyetinin kendinin dışında olamayacağını düşünürsek, bu “açıkça imkânsız”dır.⁷⁴

Râzî'ye göre bir doğal tümmelin, zihnin dışında oluşturması gereken tikellerin dışsal bir parçası olamamasının sebeplerinden ikincisi şudur: Eğer doğal tümel nesnede mevcut olsaydı ya bir şeyin kendi mutlak doğasıyla (*mücerredü't-tabî'a*) başka bir ayırım olmaksızın aynı olurdu (bu durumda, bir şeyin doğası ve onun doğal tümeli bir ve aynı olur) ya da bir şeyin doğası artı bazı diğer ilave niteliklerine işaret ederdi (*et-tabî'a me'a emrin âhar*). İlk ihtimal saçma bir ontolojik sonuca yol yönlendiriyor, şöyle ki sayıca bir tane olduğu varsayılan bir tek doğa (örneğin insan) aynı zamanda farklı mekanlarda birden çok tikelde (örneğin Zeyd ve Amr) bulunabilir. İnsan doğası (*tabîatü'l-insân*) her tikel insanda bulunduğuna göre ve eğer insanlık hepsi için ortak olan sadece bir tek doğa ise ve haliyle sayıca bir tane ise, öyleyse bire ve çoğa ilişkin problemin ontolojik açıdan nasıl bağdaştırılabileceğini görmek zor olacaktır. Eğer tikellerin hiçbiri birbirinin aynısı değilse ya da insanlığın doğası insanlığın her bir tikel örneğinde çoğalmıyorsa, bir insanlık nasıl birçok tikelin sebebi olabilir?

72 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 188.

73 Muhtemelen Râzî'nin eleştirisinin tam da bu yönü sonraki düşünürler arasında büyük miktarda tartışma ve ihtilaf meydana getirmiştir. İbn Sînâ doğal tümeli açıkça dıştaki şeylerin bir parçası olarak tasvir etmiş olmasına rağmen, onun bütünün varlığından başka bir varlığa sahip olup olmadığını açık bir şekilde ifade etmemiştir. Yerimizin kısıtlı olması bu tartışmayı girmeme müsaade etmiyor. Fakat, Râzî'nin pozisyonuyla alakalı benim rastladığım en iyi modern öncesi eleştirisi Abdürrezzâk Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdî'l-keâm*, ed. Ekber Esad Alizâde (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1433), II, 60-69. Lâhîcî'ye göre, doğal tümel akli bir parçadır. Böylece o Kutbüddin tarafından zikredilen eleştirilerden kaçınmaktadır.

74 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 188.

Dahası, Râzî İbn Sînâ'nın "ortak doğalar" a karşı argümanını, aynı türdeki birden çok tikelin bir parçası olarak var olan bir doğal tümelin (burada bundan kast edilen koşullanmamış mahiyettir) birbiriyle çelişen özelliklerin ontolojik bir mahalli olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstererek yine İbn Sînâ'nın doğal tümelin nesnede var olduğu iddiasını çürütmek için kullanmıştır. Eğer Zeyd siyahsa ve Amr beyazsa, her birinin varlığının bir parçasını oluşturan insanlık doğasının "beyaz" yüklemi ve "siyah" yüklemi için eşzamanlı bir mahal olması gerekir. Bu da sayıca bir tek olan doğanın aynı anda hem siyah hem de beyaz olmasına işaret eder ki bu açıkça imkânsızdır.⁷⁵

Bu durumda geriye ikinci seçenek kalır: Doğal tümel sadece kendi kendine bir doğa değildir, onun yerine doğa artı bazı eklenmiş şeylerdir. Fakat, Razi'ye göre bu da imkânsızdır. Eğer her fert (örneğin Zeyd) iki şeyden meydana geliyorsa (yani doğa ve ona ilave başka bir şey daha), bu ikisi ya tek bir varlıktan dolayı ya da iki ayrı varlıktan dolayı var olur. İlk ihtimal reddedilmelidir, çünkü bir tek varlık ontolojik olarak iki ayrı mahallin gerçekleşmesinde yer alamaz (*kıyâmü's-şeyi'l-vâhid bi-mahalleyn muhtelifeyn [...] muhâllun*). Aynı şekilde, eğer gerçekte mevcut olan, doğa ve ona eklenen diğer şeyin bütünleşimi (*mecmû*) ise, aslında mevcut olan bütün halidir, onun ayrı parçaları değil (yani doğa ve ona eklenen şey).⁷⁶

Son ihtimal ise hem doğa hem de ona eklenen diğer şeyin iki ayrı ferdi varlıkları olmasıdır. Her biri kendi ayrı mahallinin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Fakat bu durumda, örneğin parçaları arasında varlık birliği olmaması, mantıksal açıdan şuna işaret eder: Artık her bir parça ayrı olarak ikisinin bütün haline yüklenemez. Böylelikle bütün ihtimaller imkânsız sonuçlara bağlanır. Bu da orijinal önermenin –yani, doğal tümelin zihin dışı tikellerin bir parçası olmasının– yanlış olması gerektiğine ve tersinin doğru olduğuna yönlendirir.⁷⁷

Razi'nin tartışması asgari belirsizlikle sonuçlanmıştır. Hayvanlığın dış dünyadaki kesin varlığının reddedilemeyeceği karşı eleştirisine cevap verirken Razi basitçe şöyle yanıt verir: Kesin olan şudur ki, "hayvan, hayvanın gönderiminin var olması bakımından var olur; var olması lüzumlu olan bir şey olarak değerlendirilmesi şöyle dursun, hayvanlığın doğasının [zihin dışında] var olması reddedilmelidir".⁷⁸ Zihin dışı doğaların ve doğal tümelin reddedilmesi sadece İbn Sînâ karşıtı değil, aynı

75 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 188.

76 Öyle görünüyor ki Razi, iddiasını mahiyetlerin varlıktan önce geldiği savına (*asâletü'l-mâhiyye*) dayandırmıştır. Bu görüş daha sonra Safevî filozof Sadreddin Şirâzî tarafından eleştirilecektir.

77 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 188.

78 Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-esrâr*, I, 188.

zamanda her açıdan Aristoteles karşıtıdır. Bu yüzden, ana akım Meşşâî felsefeden kritik biçimde önemli bir ayrımdır. Razi'nin nesnede doğal tümmellerin varlığını sistematik reddi, İbn Sînâ sonrası düşünce tarihinde takip eden yüzyıllarda sonraki düşünürler üzerinde iz bırakacak oldukça önemli bir noktaya işaret eder. Müteah-hirûn dönem İslam entelektüel tarihinin önemli bir mantıkçısı olarak itibar görmesi sayesinde, İbn Sînâ'nın parça-tümel teorisine karşı bu titiz eleştirisi, yüzyıllar boyunca modern döneme kadar ilim adamlarının geniş çaplı münazaralarını ve tartışmalarını canlandırmıştır. Bununla birlikte, Râzî tümel kavramların zihinsel varlığını reddetmemiştir ve bu sebeple kelimenin dar anlamıyla bir nominalist olarak damgalanamaz. Her şeye rağmen, tüm bu fikirler ve kavramlar zihnin türettiği şeylerdir. Düşünen nefis tarafından aklı olarak üretilmiştir ve hiçbirinin –bu on dördüncü yüzyıl İslam düşünürüne göre– dışsal şeylerin kendilerinde varlıkları yoktur.

Kaynakça

- Bahlul, Raja, "Avicenna and the Problem of Universals", *Philosophy and Theology* 21/1-2 (2009): 3-25.
- Behmenyâr, *Kitâbu't-Tahsil*, ed. Murtazâ Mutahharî, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 2014.
- Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden: Brill, 2007.
- Bertolacci, Amos, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis ve David Reisman, 257-288, Leiden: Brill, 2011.
- Carré, Meyrick H. *Realists and Nominalists*, Oxford: Oxford University Press, 1967.
- De Haan, Daniel, "A Mereological Construal of the Primary Notions *Being* and *Thing* in Avicenna and Aquinas", *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/2 (2014): 335-360.
- De Libera, Alain, *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris: Éditions de Seuil, 1996.
- Druart, Thérèse-Anne. "Shay' or res as a Concomitant of 'Being' in Avicenna", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12 (2001): 125-142.
- El-Rouayheb, Khaled, "Does a Proposition Have Three or Four Parts? A Debate in Later Arabic Logic", *Oriens* 44/3-4 (2016): 301-331.
- Faruque, Muhammad Umar, "Mullâ Şadrâ on the Problem of Natural Universals", *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (2017): 269-302.
- Gyekye, Kwame. *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*. Albany, NY: SUNY Press, 1979.
- el-Hilli, el-Allâme el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, ed. Hasanzâde Âmulî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1437.
- Hüncü, Efdalüddin, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled El-Rouayheb, Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Freie Universität Berlin, 2010.
- Inati, Shams, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics & Metaphysics. An Analysis and Annotated Translation*, New York: Columbia University Press, 2014.
- Izutsu, Toshihiko, "The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics", *Études Philosophiques*, 131-77, GIBO, 1974.

- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Mahmûd Şihâbî Horosânî, Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1390.
- _____, *en-Necât*, ed. Muhammed Taki Danişpazûh, Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1985.
- _____, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*. ed. Georges Anawâtî, Mahmûd el-Hudayrî ve Fuâd el-Ehvânî, Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1952.
- _____, *The Metaphysics of the Healing. A Parallel English-Arabic Text*, giriş, çeviri ve notlandırıcı Michael E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- Lâhicî, Abdürrezzâk, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecridi'l-kelâm*, ed. Ekber Esad Alizâde, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1433.
- Lizzini, Olga. "Wuğûd-Mawğûd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion in Arabic Philosophy", *Quaestio* 3 (2003): 111-138.
- Marmura, Michael E. "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifâ*", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch ve Pierre Cachia, 34-56, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- _____, "Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of his *al-Shifâ*", *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. Roger M. Savory ve Dionisius A. Agius, 219-239. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- _____, "Quiddity and Universality in Avicenna", *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, 77-88, New York: SUNY Press, 1992.
- _____, "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the *Metaphysics* of his *Healing*", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James Montgomery, 350-364, Leuven: Peeters, 2006.
- Menn, Stephen ve Robert Wisnovsky, "Yahya Ibn 'Adi on the Four Scientific Questions Concerning the Three Kinds of Existence: *Editio Princeps* and Translation", *MIDEO* 29 (2012): 73-96.
- Nusseibeh, Sari, "Avicenna: Providence and God's Knowledge of Particulars", *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann, 275-288. Turnhout: Brepols, 2010.
- Rahman, Fazlur, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1-16.
- Rashed, Marwan. "İbn 'Adi et Avicenna: sur les types d'existants", *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe: atti del convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001*, ed. Vincenza Celluprica ve Cristina D'Ancona, 106-171. Naples: Bibliopolis, 2004.
- Râzî, Kutbüddin. *Levâmiu'l-esrâr fi Şerhi Metâli'l-envâr*, ed. Ebü'l-Kâsım Rahmâni, Tahrân: Müessesese Pazuhâ-şi Hikmet-u Felsefe-i İrân, 1393.
- _____, *Risâle fi tahkiki'l-küliyyât: Tümmeller Risâle ve Şerhleri*, ed. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- _____, *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsîyye*, ed. Muhsin Bidârfar, Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1428.
- Serkel, Riin, "Alexander of Aphrodisias's Account of Universals and Its Problems", *Journal of the History of Philosophy* 49/3 (2011): 297-314.
- Sharples, Robert, "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis* 50/1 (2005): 43-55.
- Strobino, Riccardo, "Avicenna on the Indemonstrability of Definition", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 21 (2010): 113-163.
- Spade, Paul Vincent, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
- Tüsî, Nasîrüddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Hasanzâde al-Âmulî, Kum: Bostân-ı Kitâb, 1391.
- Wisnovsky, Robert, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*şay'iyya*)", *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000): 181-221.