

Aleksander'dan İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümelilerin Önceliği ve Sonralığı

The Huge Problem Inherited from Alexander to Avicenna: Priority and Posteriority of the Universals

Hasan AKKANAT^a

^aAnkara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Polatlı İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İslam Felsefesi ABD,
Ankara, TÜRKİYE

Received: 16.04.2020
Accepted: 10.07.2020
Available online: 20.08.2020

Correspondence:
Hasan AKKANAT
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Polatlı İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İslam Felsefesi ABD, Ankara,
TÜRKİYE/TURKEY
hakkanat@gmail.com

ÖZ Aristoteles, “*İkinci Analitikler*” ve “*Metafizik*” adlı eserlerinde ‘tümel anlam’ın pek çok şeye bizzat ve doğrudan yüklendiğini, “*Ruh Üzerine*” eserinde ise hayvan gibi genel anlamların var olmadığını, var olsa bile ikincil/sonradan bir anlam olduğunu belirtirken “*Kategoriler*”de ise hayvan cinsinin türlerden önce gelerek onları kurduğunu iddia eder. Bu bariz tutarsızlık Aleksander’ı “*On the Metaphysics* ve *Quaestiones*” adlı eserinde ‘tümel’i ve ‘tümel anlam’ı yeniden düşünmeye sevk etmiş ve tikellerden idrak edilen genel anlamların aklın düşünmesi esnasında var olduklarını, düşünmediğinde ise ortadan kalktıklarını ileri sürmüştür. Böylece Aleksander, Aristoteles’in ifadelerini daha müphem bir hale getirmiş ve orta çağlara büyük bir problem bırakmıştır. Günümüz Aleksander uzmanlarından Tweedale, Sharples ve Sirkel Aleksander’in söylemlerini çözümlemeye çalışmışlar, ancak problemde son sözün söylenemeyeceğini itiraf etmişlerdir. Yalnız Tweedale problemin çözümü için İbn Sînâ’nın eserlerinin görülmesi gerektiğini ve çözümün orada bulunabileceğini söylemektedir. İbn Sînâ ilgili meseleyi süregelen büyük problemlerden birisi olarak görür ve “*el-Burhân*”, “*el-Medhal*” ve “*el-İlâhiyyât*”ta çözüm içerikleri önerir. *el-Burhân*’da hayvan tümelinin hangi anlamda kurucu unsur olabileceğini ve tekilerden önce gelebileceğini incelerken, diğer iki eserinde tümelilerin önceliği ve sonralığını tartışmaya açar.

Anahtar Kelimeler: Tümel; orta çağ tümel teorisi; tümelilerin öncelik-sonralığı; Aleksander; İbn Sînâ

ABSTRACT In his “*Posterior Analytics*” and “*Metaphysics*”, Aristotle states that ‘the universal meaning’ is by itself and directly predicated to many different objects, and in his “*De Anima*” that the general meanings such animal do not exist, or posterior if they exist, while he claims in his “*Categories*” that the animal, as a genus, comes before the kinds and constitutes them. This clear incoherency drives Alexander to reconsider ‘the universal’ and ‘the universal meaning’ in his “*On the Metaphysics*” and “*Quaestiones*” and claims that the general meanings apprehended from the particulars exists when the intellect understands them, but they are removed when the intellect does not think of them. Alexander, thus, makes the expressions of Aristotle more vague and leaves this huge problem to the medieval ages. Today’s experts of Aristotle, such as Tweedale, Sharples and Sirkel, attempt to analyze the expression of Alexander, but they admit they cannot say the final word. However, according to Tweedale, it is necessary to see Avicenna’s works to solve this problem. Avicenna regards this issue as one of the big problems and offers some content of solutions in his “*al-Burhân*”, “*al-Madkhal*” and “*al-Ilâhiyyât*.” He examines in which sense the universal animal may be a constituent factor and comes before the particulars in *al-Burhân* while he brings the priority and posteriority of the universals up to for discussion in the other two works.

Keywords: The universals; medieval theory of the universals; priority and posteriority of the universals; Alexander, Avicenna

EXTENDED ABSTRACT

I will present, in this study, by rational arguments and interpretative analysis, the problem that ‘the universal animal’ causes in predicate logic after Aristotle. Expressing clearly in his *Posterior Analytics* and *Metaphysics* that the universal meaning is a content holding of every case and in itself and as such, Aristotle argues, in *De Anima* 402b 8, that there is nothing so called *universal* animal, even if there is, it can be a secondary meaning. This unusual expression of Aristotle seems to imply adequately at first sight that the universals are some empty generalizations predicated to quiddities, and thus have no real contents. This implication causes Alexander of Aphrodisias to rethink of the universals and then to put the emphasis of ‘existing as one and the same thing in many’ on the content of universal. The Aristotelian definition of the universal as ‘being predicate of many things’ seems the same, in this stage, as Alexandrian version implying ‘to exist as one and the same thing in many,’ but if we consider the meaning of the universals and its ontological status, we can see both contents have many problems: Does the universal animal, predicated of many things, have the same and one meaning for each living being having different souls? Does the universal animal have the same meanings and functions when it is both predicated of horse and human being? (Aristotle gives a negative answer to this question.) It occupies the philosophers’ mind after Alexander that the universal animal, as a secondary meaning, must come after the human beings on the one hand, and it must also come before the human beings, in terms of being one of two constituent predicates of them, on the other hand. How does a universal come both before and after its own content? How can it be both the constituent and additional predicate of the same content? Based Alexander’s statements about universality in *Quaestiones*, Tweedale, Sharples, and Sirkel take an opportunity for solving the problem by distinguishing ‘universal’ and the ‘universal meaning.’ Tweedale states that Alexander’s opinions of the universality are the same as Avicenna’s, thus he implies that someone who wants to comprehend Alexandrian universals must see the Avicennian texts on the universals. From this point, my rational arguments and interpretative analysis begin to discuss Avicennian suggestions for solution of the problem: It seems that Avicenna suggests three-stage solution: (i) to distinct the physical body (*al-jism*) that is matter (PBm) from the one that is a genus (PBG), (ii) and to analyze some attributes of animal, such as ‘rational’ and ‘perceiver’, both as form (*al-sūrah*) and as difference (*al-fasl*) separately, (iii) and to constitute an animal applying to many by predicating gradually attributes of physical body that is matter. PBm is a matter we can predicate length, width, and height only, that is, it is like a meaning hayūlā we can predicate some different meanings. If we predicate those different meanings of it, then we will acquire PBg. Now, if we take PBm as animalness and we predicate powers of the soul of it, it becomes PBg predicating of many things. For example, if we predicate the nutritive, appetitive, reproductive, sensory and locomotive powers of PBm, it becomes PBg, predicating of many things, such as horse, dog, bird and fish. And then if we predicate power of thinking of PBg, it becomes human being, predicating of many individuals of human species. Thus, it becomes PBm at the first stage, and PBm becomes PBg (all animals except human being) at the second stage, and then PBg becomes human being at the three stage. If PB is taken as a matter, not as genus, it comes before both animals and human beings, because it is not possible for human being to exist without animal body. The universal animal is secondary in terms that it comes to the mind from living animal in the external world but it is primary in terms that it comes before PBm and PBg.

Aristoteles (m.ö. 322) “*İkinci Analitikler*” ve “*Metafizik*” adlı eserlerinde ‘tümel anlam’ın pek çok şeye ‘bizzat’ ve ‘doğrudan’ yüklenen bir muhteva olduğunu açıkça belirtmesine karşın, *Ruh Üzerine* 402b 8’de ‘tümel hayvan’ diye bir şeyin var olmadığını, var olsa bile ikincil/sonradan bir anlam olduğunu iddia eder. *Ruh Üzerine*’nin bu sıra dışı çıkışı, ilk bakışta, tümellerin hakiki içeriklerden yoksun ve ayrıca mahiyetlere eklenen boş genellemeler olduğunu yeterince ima ediyor gözükmektedir. Bu ima Aleksander’ı (M.S. 209?) (İskender el-Afrudisi) tümeller üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiş ve neticede onu ‘tümel’in mefhumuna ‘pek çok şeyde bir ve aynı olarak bulunma’ vurgusunu yerleştirmeye zorlamıştır. Tümelin Aristotelesçi anlamı olan ‘pek çok şeye yüklenme’ özelliği, bu aşamada, Aleksandercı versiyonu olan ‘pek çok şeyde bir ve aynı olma’ niteliğiyle uyumlu gözükebilir; çünkü tümel anlamın pek çok şeye bizzat yüklenmesi, onların hepsinde bir ve aynı olması anlamına gelir. Ne var ki bakışımızı tümellerin mahiyetini ve ontolojik statüsünü içine alacak denli genişlettiğimizde, her iki tarifte de bulunan muhtevanın bir dizi problemle malul olduğunu görürüz: Acaba pek çok şeye yüklenebilen ‘hayvan’ tümeli, farklı ruhlara sahip canlılarda bir ve aynı anlama mı gelmektedir? Mesela insana yüklenen ‘hayvan’ ile ata yüklenen ‘hayvan’ tümeli bir tek anlama ve aynı işlevlere mi sahiptir? Aristoteles bu soruyu elbette olumsuz yanıtlayacaktır. Ayrıca ‘tümel hayvan’ın bir yandan ‘insan’ mahiyetinden sonra geldiği iddiası, öbür yandan da -iki kurucu yükleminden birisi olması bakımından- ondan önce gelmesi gerektiği iddiası bir ikileme dönüştürerek Aleksander’dan itibaren filozofların zihinlerini fevkalade meşgul etmiş görünmektedir: Bir tümel kendi muhtevasından hem önce hem sonra nasıl gelebilir? Onun hem kurucusu hem de eklentisi nasıl olabilir? Günümüz

uzmanlarından Tweedale, Sharples ve Sirkel, Aleksander'ın *Quaestiones*'taki tartışmalarından hareketle 'tümellik' ile 'tümel olan hakikat' i birbirinden ayırmak suretiyle Aleksander'daki problemin çözümüne yönelik iyi bir çıkış yakalamışlardır. Diğerlerinden farklı olarak Tweedale, "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals" adlı makalesinde Aleksandercı çözüm önerisinin İbn Sînâ'yı yeterince ikna etmediğini ve dahası hem Aleksandercı tezi hem de probleme getirmeye çalıştığı çözümü anlama yolunun İbn Sînâ külliyyatından geçtiğini belirtir. Makalemizde problemin çözümüne yönelik girişimleri değerlendirdikten sonra Tweedale'in yarım bıraktığı konuya geri dönerek İbn Sînâcı çözüm içeriklerini analiz edeceğiz.

1. PROBLEMİN MAHİYETİ

Ruh Üzerine'nin başlangıç cümlelerinde Aristoteles, ruhun mahiyetini hangi cins yahut tümel yüklem altında tanımlayabileceğini belirlemek üzere bir soruşturma başlatır:

"Yapılması gereken ilk şey, kuşkusuz, ruhun hangi yüksek cins altına girdiğini ve ne olduğunu; demek istediğim, onun belirli bir şey olup olmadığını, yani cevher, nitelik, nicelik ya da belirlediğimiz diğer kategorilerden birine dâhil olup olmadığını belirlemektir. Ayrıca onun bilkuvve (*dunamei*) varolan şeyler arasında mı yoksa bilakis bir çeşit fiil (*entelekheia*) mi -ki bu ayırım son derece önemlidir- olduğunu araştırmalıyız. Yine [ruhun] bölünebilir mi yoksa bölünemez mi olduğunu; bütün ruhların aynı tür olup olmadığını, eğer değilseler değişik ruhların birbirinden acaba tür olarak mı yoksa cins olarak mı farklı olduğunu da incelemeliyiz, zira günümüzde ruha dair tartışmaların ve incelemelerin sadece insan ruhuyla sınırlı olduğu görülmektedir. Şu meseleyi atlamamaya özen göstermeliyiz: hayvanın (*zôon*) bir tek tanımının olduğu gibi acaba ruhun da bir tek tanımı mı vardır yoksa at, köpek, insan ve tanrıda olduğu gibi her bir ruhun ayrı bir tanımı mı vardır? Hayvan tümel olarak ya varolmayan bir şeydir ya da varsa bile mantıksal bakımdan ikincil/sonra gelen (*histeron*) bir şey olarak görülmelidir. Bu, diğer başka genel yüklemlemlerle (*kategorôito*) de alakalı olarak ortaya çıkabilecek bir sorundur."¹

Farklı yapıdaki ruhların ortak bir tanımı² için cins yerini tutacak genel bir yüklem arayışına başlaması, Aristoteles'i ciddi bir problemle karşı karşıya getirir: Bütün ruhlar aynı tür altında toplanabilir mi? Aynı tür altında toplanmak, aynı mahiyetin muhtevasına, dolayısıyla bir tek tanıma dâhil olmak demektir. Bu ise birbirine bağlı izafi iki durumu ortaya çıkarır: (i) Eğer ruh bir cins olarak alınır, onun farklı türlere, dolayısıyla farklı mahiyetlere ve tanımlara ev sahipliği yapması kaçınılmaz olacaktır. (ii) Eğer ruh hakiki bir tür olarak alınır, yalnızca farklı tekillere ev sahipliği yapacak olduğundan mahiyeti ve dolayısıyla tanımı değişmeyecektir.

¹ Aristotle, *De Anima*, with translation, introduction and notes by Robert Drew Hicks, Cambridge University Press 1907, 402a 23-402b 9. Aynı metnin Ross ve Barnes'tan derlediğim bir başka çevirisi de şudur: "İlkin kuşkusuz ruhun hangi yüksek cinsten muhtevi olduğunu, ne olduğunu, belirlemek gerekir; acaba o, belirli bir şey, bir cevher, nitelik, nicelik ya da tasnif ettiğimiz diğer kategorilerden biri midir? Ayrıca ruh bilkuvve var olanlar sınıfına mı aittir yoksa aslında henüz bilfiil olmamış mıdır? Sorularımıza vereceğimiz yanıt büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca ruhun bölünebilir ya da parçasız olup olmadığını, mevcut bütün [ruhların] aynı tür olup olmadıklarını, aynı tür değilseler [ruhun] bu değişik suretlerinin tür mü yoksa cins mi bakımından farklı olduklarını da incelemeliyiz. Ruhla ilgili günümüze kadar yapılan tartışma ve incelemelerinin insan ruhuyla sınırlı olduğu görülmektedir. Şu soruyu atlamamaya özen göstermeliyiz: Ruh, tıpkı hayvan gibi, açık olan bir tek tanımla tanımlanabilir mi yoksa ruhun her bir çeşidi için, at, köpek, insan ve Tanrı'da yaptığımız gibi, ayrı bir tanım mı oluşturmamız gerekir? (Öyleyse bu ikincil durumda tümel, [yani] hayvan -ve dolayısıyla diğer bütün 'genel yüklemlemler'- ya hiçbir şeydir ya da ikincil/ilave (posterior) olacaktır."

² Aristoteles'te farklı ruh tanımları için bkz: Robert Bolton, "Aristotle's Definitions of the Soul: "De Anima" ii, 1-3", *Phronesis*, 1978, Volume: 23, Issue: 3, ss. 258-278.

Birer tümel olan türlerin somut tekillere doğrudan; birer tümel olan cinslerin ise türlere doğrudan, tekillere de dolaylı olarak yüklem yapıldığını, bununla birlikte hem türlerin hem de cinslerin tümelliğini akılda kazandıklarını hatırla tutarak metne geri dönelim. Aristoteles'in metinde 'hayvan' örneğini vermesi, dikkatleri çekmek istediği konu açısından oldukça önemlidir: Hayvan, Porfirius ağacındaki mevcut konumunda bir cinstir. O, bir yandan farklı 'ayrımalar' içermesi dolayısıyla çeşitli mahiyetlere ve tanımlara ev sahipliği yapmakta, öte yandan ihtiva ettiği bu çeşitliliğe rağmen yalnızca bir tek tanım içerisinde dile getirilmektedir: "Beslenen, büyüyen, üreyen, iradesiyle hareket eden ve tikelleri idrak eden canlı." Acaba "[i] hayvanın bir tek tanımının olduğu gibi ruhun da bir tek tanımı mı vardır yoksa [ii] at, köpek, insan ve tanrıda olduğu gibi her bir ruhun ayrı bir tanımı mı vardır?" Cümlelerin birinci bölümünde hayvanın bir tek tanımının olması, Aristoteles'i izlersek, onun ya mahiyet ve tanımı birbirinden farklı türlere ya da mahiyeti ve tanımı aynı olan (ve yalnızca arazlarla farklılaşan) tekillere yüklenebilecek bir tümel olduğu anlamına gelir. Acaba 'ruh' da bütün ruhlulara yüklenen bir tümel olabilir mi? Cümlelerin ikinci bölümünde ise ruhlu olan her bir türün kendisine has bir tanımının olması, onlara dair bir cinsin atanmasını gerekli kılacaktır. Acaba cinsler dış dünyadaki tekil gerçeklikleri temsil edebilir mi ya da gerçekten var olabilir mi? "Hayvan, tümel olarak, ya var olmayan bir şeydir ya da varsa bile mantıksal bakımdan ikincil/sonra gelen (histeron) bir şey olarak görülmelidir. Bu, diğer başka genel yüklemelerle (kategorito) de alakalı olarak ortaya çıkabilecek bir sorundur." Tümel bir anlam olarak, özellikle de bir cins olarak alındığında hayvanın (zoon)³ dış dünyada varlığı yoktur, bu nedenle o, ontolojik olarak bir gerçeklikten yoksundur, zihin dışında var değildir. O, yalnızca zihinde var olabilir, ama dış dünyadaki bir tekilden duyulandıktan sonra. İşte bu açıdan hayvan, İbn Rüşd'ü izlersek,⁴ tekillere eklenen bir anlamdır, dolayısıyla tekillerden sonra gelmektedir.

Gerek kendi anlam çerçevesi dikkate alındığında gerekse şarihlerin açıklamalarına bakıldığında Aristoteles'in metindeki izahları oldukça açık gözükmektedir: Dış dünyadaki tekillerden gelen anlamlar birincil, onlara eklenen anlamlar ikincildir. Mesela 'insan' anlamı birincil, ona ilave edilen 'çok', 'tümel' veya 'hayvan' gibi anlamlar ikincildir. Oldukça vazih olan bu açıklamalar, ne var ki, *Kategoriler*'de cinsin birincil ve öncelikli bir anlam olduğunu ileri sürdüğü satırlarla çelişiyor gözükmektedir:

'Zamandaş' terimi, öncelikli ve en uygun şekilde, oluşları bir diğeriyle aynı zamanda olan şeyler için kullanılır; çünkü bu gibi hallerde ne biri öncedir ne de diğeri sonradır. ... Aynı cins içerisinde birinin diğeriyle ayrıldığı ve ona karşıt olduğu türlere doğası bakımından zamandaş denir. ... Söz gelimi 'kanatlı' türü, 'karasal' ve 'suda yaşayan' türlerle zamandaşdır. Bunlar aynı cinsten bulunuyorken birbirlerinden ayrılmışlar ve birbirlerine karşıt olmuşlardır; çünkü ... bunlardan

³ Metinde hayvan sözcüğü ζωον/zoon ile karşılanmaktadır ama bu sözcük Aristoteles metinlerinde hem 'canlı' hem de 'hayvan' anlamına gelmektedir. Oysa İslam mantık düşüncesi açısından bakıldığında bu iki kavram iki ayrı cinsi oluşturur: Canlı (*el-hayy*), hayvanın (*el-hayevân*) cinsidir. İbn Rüşd şerhlerinde canlı anlamına gelen 'el-hayy' sözcüğünü kullanır. Polansky ise hem canlı (*living thing*) hem de hayvan (*animal*) sözcüğünü kullanmakla birlikte ağırlıklı olarak hayvan sözcüğünü dikkate almaktadır. Roland Polansky, *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press Cambridge 2007, s.47. Öte yandan İshak b. Huneyn çevirisinde (*Fî'n-Nefs*, terc. İshak b. Huneyn. thk. A. Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, trz., s.4), el-Ehvânî çevirisinde (*Kitâbu'n-Nefs li Aristûtâlis*, çev:A.F. el-Ehvânî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye 1949, s.5) ve ayrıca İbn Sînâ'nın tartışmalarında hayevân sözcüğünü kullandıkları için biz de 'zoon'u incelememizde 'hayvan' olarak çevirdik ve tartıştık. İslam mantık felsefesinde 'hayvan' ve 'canlı' arasındaki farklar için bkz: Aytekin Özel, "İnsan Tanımında Kullanılan Hayvan Sözcüğünün Canlı Olarak Çevrilememesinin Gereklileri", *Felsefe Dünyası*, 2017, sayı: 66, ss.5-19.

⁴ İbn Rüşd *Telhi'ste* şöyle belirtir: "Dedi ki: Bir tanımı olan tümelin anlamı, örneğin canlı, ya nefis dışında mevcut bir şey değildir ya da mevcut olsa bile somut tekillin anlamından sonra gelir." İbn Rüşd, *Telhi'su Kitâbi'n-Nefs*, tahkik: A. Ivri, Kahire 1994, 402b 3-7; Büyük Şerh'te ise şöyle söyler: "Tanımlama, ortak/tümel şeyler aklın dışında da varmış gibi türlere ve cinslere nispet edilemez. Canlı (*el-hayy*) da geneldir, yani gerçekte bir şey olmayıp, varlığı şeylerin varlığından sonra olur." İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebîr li Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*, Latince'den Arapçaya çeviren: İbrâhîm el-Garbî, Beytu'l-Hikme, Tunus 1997, s.31; Ayr. karşı: İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by R. Taylor, Yale University Press, London 2009, s.10.

hiçbiri bir diğerine göre önce ya da sonra değildir. ...Ama cins, türlerden önce gelir; çünkü [cins ve türler] varoluş sıralamasında birbirilerine evrilemez: Eğer 'suda yaşayan hayvan' türü varsa, 'hayvan' cinsi vardır ama aksine 'hayvan' cinsi varsa 'suda yaşayan hayvan'ın olması zorunlu değildir.⁵

Son iki satırda Aristoteles cinslerin türlerden önce geldiğini, bir hayvan türü varsa aynı şekilde zorunlu olarak bir hayvan cinsinin varolacağını, eğer hayvan cinsi varsa şu ya da bu türün olmasının zorunlu olmayacağını, çünkü cinslerin salt olarak türlerden önce geldiğini açıkça belirtmektedir. Bu durumda *Ruh Üzerine*'deki "ya varolmayan bir şeydir ya da ikincildir/sonra gelendir" ifadesinin iması bizim anladığımız gibiyse, Aristoteles ciddi bir sorunla karşı karşıya kalıyor demektir: 'Hayvan' cinsi, insan türünün iki kurucu yükleminden birisi olmak bakımından hem tekil hem de tür insandan önce gelmesi gerekirken nasıl olur da insana eklenen ya da ilave edilen ikincil bir anlam olabilir? Eğer 'hayvan' cinsi ikincil/ilave bir anlam ise, o halde nasıl oluyor da türleri yahut tekilleri önceliklemetedir? Bu soru Aristoteles sonrası, özellikle Aleksander'dan itibaren tartışılmaya başlandığında filozoflar tarafından çözümlü oldukça zor bir mesele olarak görülmüş ve tartışılması gerekenler listesinin başına eklenmiştir.

Geçen yüzyılda Tricot'un *De Anima* şerhinde yaptığı doyurucu izahlar bize Aristoteles'in maksadı konusunda belirli bir bakış açısı kazandırabilir. Tricot, Aristoteles'in *Kategoriler* ile *Metafizik*'in 1018b 7'den itibaren devam eden satırlarına dayanarak bir ilke belirler: "Önce ve sonranın girdiği yerde, diğer deyişle özler [yani cevher] hiyerarşisinin olduğu her yerde, nesnelere ortak cinsi yoktur."⁶ Tricot, *Ruh Üzerine*'nin 402b 1-8'deki pasajın da bu ilke çerçevesinde değerlendirmemiz gereken bir metin olduğunu belirtir. Tricot'un sözünü ettiği cevher hiyerarşisi, gerçekte Porfirius ağacındaki en yüksek cins olan cevherden en alt türler olan insan, at ve köpeğe kadar sarkan tümeller hiyerarşisinden başkası değildir. Bu hiyerarşide bir cins kalkarsa, alttaki türlerden hiçbirisi kalmaz; ancak türlerden birisi kalkarsa, onun cinsine herhangi bir etkisi olmaz. Tricot'un vurguları bundan sonra başlar: (i) Eğer birbirine bağlı bir terimler serisinde ilk terim diğerlerinin hepsinden önce olursa, onun kalkması diğerlerinin de kalkmasını gerektirir. Bu durumda ilk terimi izleyen seri, yani geri kalan terimlerin tamamı, sonradır. (ii) Ayrıca Aristoteles'in (a) cevherleri/mahiyetleri ve adları aynı olanlar için kullandığı 'eşanlımlı', (b) sadece adları aynı olanlar için kullandığı 'eşadlı' ve (c) bu ikisi arasında yer alan "pros hen legomenon" dediği şeydir. Onun bir başka Aristoteles şarihi Robin'den yaptığı iktibasa göre bu sonuncular özel bir türün eşadlılarıdır, adlar topluluğunun varlık nedeni bu eşadlı olan şeylerdir. Eşadlılar bir mahiyete bağlı olurlar ve türler bu mahiyetin altında toplanabilirler.

Tricot'un Robin'den hareketle ulaştığı sonucun elbette Aristoteles külliyyatında, özellikle *Metafizik*'te oldukça güvenilir referansları vardır ve Tricot bu sonucu Aristoteles'in ruh kavramına da uygular: Ruh, farklı ruhların cinsi değildir. Farklı ruhlar gerçekte birbirine bağlı ve düzenli bir şekilde daha basit olandan daha mükemmele doğru ilerleyen bir seri oluştururlar. En mükemmeli, kendisinden öncekilerin varlığını zorunlu kılar, çünkü onların üzerine yükselmektedir. Bu nedenle ruh bir cins olamaz ve böylece ortak bir tanımı yapılamaz. Aristoteles'in ruhu 'hayvan'a nispetle anlatmaya

⁵ Aristoteles, *Categories*, (trans. E.M. Edghill), *The Works of Aristotle* içerisinde, (ed. D. Ross), Oxford University Press, 1950, 14b 24-15a 7.

⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Kitap Yay., İstanbul 2000, s.5, dipnot: 30. Özcan'ın yaptığı bu çeviri, J. Tricot'un 1934 yılında Grekçeden Fransızcaya yaptığı şerhli çeviriye dayanmaktadır. Tricot ilgili dipnotta meseleye dair kayda değer izahlar vermektedir. Aşağıdaki başlığa kadar yapacağım iki paragraf tutan açıklamalar, 30. Dipnottaki Tricot'un izahlarından mülhem olacaktır.

çalışması, onun yukarıdaki ilkeyi ruha da hamletmeye çalışmasından kaynaklanır: Eğer insan, at ve köpek ruhu ayrı ayrı türlerse, onlardan birisine uygun düşen ‘hayvan’ ya eşadlı olacaktır, ki bu onun hiçbir şey olmadığı anlamına gelir ya da en iyi ihtimalle bir pros hen legomenon olacaktır; yani hayvan onlara ortaklaşa söylenen bir cins olmadığından ikincil/sonra olacaktır.

2. ALEKSANDER’İN ÇÖZÜM ÖNERİSİ

Konunun klasik dönem İslam felsefesindeki problematik yapısını anlamak için en uygun adım, Aleksandercı ‘tümel’in muhtevasını çözümledikten sonra tümel anlamların var oluş tarzlarını açıklığa kavuşturmadır. Tümelliği ve tümel anlamları değişik eserlerinde inceleyen Aleksander hem *Quaestiones*’ta hem de *On Aristotle’s Metaphysics*’te tümellerin bir yandan tikellerden alınan⁷ diğer yandan da tikellere yüklenen⁸ genel akledilirler olduğunu belirtir. Bir başka deyişle tümeller, Aleksander açısından hem dış dünyadaki tekillerden kazanılan hem de o tekileri bilebilmek için onlara yüklem yapılan genel kavramlar olmaktadır. Bu durumda genel akledilir olmak bakımından tümelliğin ne olduğu, tümellerin nerede ve nasıl ortaya çıktığı ve tekillere tümel olarak nasıl yüklendikleri önem kazanmaktadır. Aleksander tümelin ‘her şeyde bir ve aynı anlam’ olduğunu belirtmesine karşın, Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’de yaptığı çıkışlar nedeniyle, *Quaestiones*’ta ruh sözcüğünün tekillere yalnızca eşadlılıkla yüklenebileceğini belirtir. Eşadlılık, tarifi gereği, adları aynı ama zatları farklı olan en az iki şey arasındaki ilintisel bir ilişkiyi belirtir. Eşadlılıktan farklı olarak (her şeyde bir ve aynı anlam olan) tümel kavramlar hem zata hem de adı aynı olan tekillere yüklenmelidir. Ruhun, mukavvim unsuru olduğu ‘hayvanlık’la ilişkisi ayrılmaz ve zorunlu olduğuna göre, Aleksander ‘genel hayvan’ın eşadlı bir sözcük olduğunu, dış dünyada genel hayvan diye bir hakikatin bulunmadığını, ‘genel’ ifadesinin akıldaki belirli bir hakikate iliştilen anlam olduğunu söyler. Bu durumda genel hayvan, insan ya da at türleri için öncelikli değil, formel ve ikincil bir anlama sahip olacaktır. Ne var ki o, *On Aristotle Topics*’te de ‘bir öznenin zatında bulunan şeyin ya cins ya da ayırım’⁹ olduğunu söylerken, dolaylı olarak hayvan cinsinin türlerin ya da tekilerin kurucu ve birincil bir anlam olduğunu yeterince ima eder.

Uzmanlara göre Aleksander’la gün yüzüne çıktığı düşünülen bu problem, bu aşamada ‘tümellik’ ile tümelliğin eklendiği ‘anlam’ı birbirinden ayırmakla çözüme kavuşturulabilir görünmektedir: ‘Tümel olma’ yahut ‘tümellik’ vasfı ayrı bir şeydir, bu vasfın kendisine iliştilendiği ‘hakikat’ ayrı bir şeydir. ‘Pek çok şeyde bir ve aynı olarak bulunma’ niteliği olan tümellik, bizatihi bir şey olmayıp, belirli bir hakikate ilişir.¹⁰ Hayvan mahiyetinin anlamı ise “büyüyen, beslenen, üreyen, idrak eden ve iradesiyle hareket eden”dir. Dış dünyada yalnızca bir tane somut tekili bulunması halinde bile ‘hayvan’ın var olmadığı düşünülemez. Buna karşın hayvan birkaç tekilde yahut farklı türlerde de bulunacak olursa, ‘pek çok şeyde bir ve aynı’ olma niteliği zihinde ona da ekleneceğinden tümel olur. Bu nitelik, dış dünyadaki tekillerde bizatihi ve gerçek tarzda bulunan bir şey değil, ‘hayvan’ anlamına iliştilen ilave bir sözcüktür. Aleksander’ın yorumuna göre, Aristoteles ‘hayvan’ı cins yapabilmek için ‘tümel’i ‘hayvan’a

⁷ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics 3*, 218.8-10.

⁸ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics 3*, trans. by A.Madigan, Cornell University Press, London 1992, 180.5-6; *Quaestiones 1.1-2.15*, trans. by R.W.Sharpley, Cornell University Press, London 1992, 859.3 vd., (Eseri gelecek atıflarda *Quaestiones 1* olarak kısaltıyorum.)

⁹ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Topics*, (trans. J. M. Van Ophuijsen), London 2001, 38.3-4.

¹⁰ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 1*, 23.25.

eklemiş ve böylece ‘tümel hayvan’ı elde etmiştir.¹¹ Böylece Aleksander hayvan gibi genel sözcüklerin öncelik-sonralık problemini tümeller konusuyla ilişkilendirerek tartışmaya ayrı bir sayfa açar.

‘Tümellik’ ile tümelliğin iliştiği ‘mahiyet’in birbirinden farklı şeyler olduğunu dile getiren yukarıdaki ilginç yorumu izlediğimizde, kendisine tümelliğin ilişmediği bir mahiyet, dış dünyada gerçekten var olsa bile akıl onu değerlendirmeye alana dek ‘kendinde bir anlam’ olabilecek ve o, tümellik şartını taşıdığında, yani ‘pek çok şeyde bir ve aynı anlam’ olduğuna hükmedildiğinde tümel, tür ya da cins olarak iş görebilecektir. Söz gelimi ‘hayvan’ cins olarak alınacaksa, onun hem ‘tümellik’i hem de ‘hayvanlık’ı içerecek ve böylelikle pek çok türe yüklenebilecek bir anlama sahip olması gerekir. Eğer Aleksander hakkında yaptığımız bu değerlendirme doğruysa bir başka problemler baş gösterecektir:

i. Tümel ve kendinde mahiyet/anlam birbirinden farklı şeylerdir.

ii. Tümel, pek çok şeyde bir/aynı olma niteliği iken, hakikat de ‘kendinde anlam’dır.

iii. ‘Tümel’ salt olarak zihinde iken, ‘kendinde anlam’ dışarıdaki tekillerden gelir.

iv. ‘Hayvan’, ihtiva ettiği bedensel yetilerin fonksiyonu itibariyle, at ve insanda eşit dereceli bir anlama sahip değildir. Kaldı ki ruh zaten bitkisel, hayvanî ve insanî açıdan farklı işlevlere sahiptir.

v. ‘Tümel hayvan’ bir yönüyle dış dünyadaki tekile ilave bir anlamdır, bir yönüyle pek çok tekile eşit dereceli yüklenemeyen bir anlamdır, bir başka yönüyle de hayvan altına giren türlerin ya da tekillerin kurucu yüklemidir, yani hayvan (ki bu ‘maddî suret’ yahut ‘cins’ demektir) olmadan ne dış dünyada ontik bir hakikat olarak ne de zihinlerde epistemik bir mahiyet olarak belirecektir.

vi. Öyleyse genel kavramlar, özelde tümel hayvan, zihindeki ‘kendinde anlam’dan önce midir yoksa ona ilave midir? Genel kavramlar farklı tekillere eşadlı olarak mı söylenmektedir yoksa eşanlamlı olarak mı söylenmektedir?

Aleksander’ın çözümünde ortaya çıkan bu problemlerin nasıl anlaşılması gerektiğini geçtiğimiz yüzyılda önde gelen Aleksander uzmanlarının detaylıca analiz ettiklerini görüyoruz. Özellikle tümellere dair kritik araştırmalarıyla tanınan Tweedale, Aleksander’ın külliyatındaki *Ruh Üzerine* ve *Quaestiones*’taki paralel metinler üzerinden tümellerin ontolojik ve epistemolojik yapısını analiz ettiği “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”ta konunun problematiğine yönelik analitik bir okuma yapar. *Ruh Üzerine* 90.2-8’de Aleksander dış dünyada bulunan maddi suretlerin akledilir hale geldiğinde onların ontik statülerinin farklılaşacağını söyler: Tekil suretler soyutlanarak akılsal suretlere dönüştüğünde ve akıl da artık onları düşünmediğinde, bu suretlerden varlıkları akla bağlı olanlar bir akıl olamazlar. Maddi şeylerde somut tarzda varlığı bulunan genel-tümel şeyler, akla konu olduğunda genel ve tümel haline gelebilir: Düşünülebildiklerinde akıl olurlar, düşünülmezlerse de yok olurlar. Kendilerini düşünmekte olan akıldan ayrıldıklarında ortadan kalkarlar.¹² Aleksander, Tweedale’i izlediğimizde, bir yandan tümellerin varlığının tekillere bağlı olduğunu, öbür yandan da tümellerin düşünülmeden var olmayacağını yeterince ima etmektedir ve böylece birinci durumda tümel hayvanın dış dünyada bir şekilde var olduğunu, ikinci durumda da tümelin varlığının akılsal idrakin bitmesiyle sonlanacağını kabul etmemizi istemektedir. Dolayısıyla haklı olarak sorar Tweedale: “*Bu [ikincisi] ile tümele tikel-maddî objelerin ekstra-mental dünyasında bir varoluş veren naif realizm nasıl bağdaştırılabilir?*”¹³

¹¹ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones I*, 24.1-4.

¹² Martin Tweedale, “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”, *Phronesis*, 1984, Volume: 29, Issue:3, s.281.

¹³ Tweedale, “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”, s.282.

Sorunun cevabı için *Quaestiones*'taki “*tümel, zatî anlamda belirli bir şey olmayıp, bir şeye ilişendir*”¹⁴ söylemini ve müteakip satırları izlediğimizde tümelin tekillerden sonra geldiği fikrini açıkça görebiliriz: Dış dünyada bir tek hayvan varolsaydı bile genel ve tümel hayvan var olurdu; ancak cins olarak hayvan için onun yüklenebileceği pek çok tekil örneği gereklidir. Tweedale, Pines'ten yaptığı alıntılar eşliğinde, Aleksander'ın burada da tümelin ve genel şeylerin sonradanlığını göstermeye çalıştığını belirtir.¹⁵ Ama öbür yandan tümel ve genel şeyler, tikellere göre öncedir. Acaba ‘genel’ ve ‘tümel’ sözcükleri birbirinden farklı muhtevalar içerebilir mi? Tweedale açısından Pines'in verdiği olumlu yanıt, *Quaestiones*'la tutarlı bir şekilde okunamaz;¹⁶ çünkü bir mahiyetin tümelliği ve genelliği o mahiyetin eklentisi olup, o mahiyetten sonra gelmektedir. Söz gelimi Güneş gibi yalnızca bir tek taşıyıcısı bulunan bir doğa, ‘tümel’ ya da ‘genel’ olmaksızın varolabilir; ancak tanımlanabilir bir doğa var olmadıkça tümel ya da genel var olmayacaktır. Bu doğa kendi altındaki tekillerden herhangi birisinden önce de gelir; çünkü o, söz konusu tekillerden herhangi birisi ortadan kalksa bile varolabilir ama tekillerin özünü oluşturan bu doğa olmadıkça o tekiler de var olmayacaktır.¹⁷

Tweedale Aleksandercı okula mensup olduğunu düşündüğü bir Arapça risaleye ve *Kategoriler Şerhi*'ni referans aldığımızda tümel hayvan ile pek çok şeye yüklenebilen hayvanı birbirinden ayırmamız gerektiğini söyler. Bir tek somut tekili var olsaydı, tümel yahut cins olan hayvan var olmazdı ama o tekilden alınan hayvan o tekile elbette yüklem yapılabilirdi. Acaba ‘tümel tabiatı’ ‘tabiat’tan, ‘tümel hayvan’ı ‘hayvan’dan ayıran bir kriter olabilir mi? Tweedale açısından ‘tümel hayvan’ ile ‘hayvan’ arasında aslında bir fark yoktur.¹⁸ Hayvan kendinde bir tabiat iken, ‘tümel hayvan’ pek çok tekile yüklem yapılan bir tabiattır. Hakikaten ‘hayvan’ ile ‘tümel hayvan’ aynı şey olabilir mi?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için Tweedale, Gareth Matthews'in Aristotelesçi literatüre kazandırdığı “arazsal bileşim”i (*kooky object*) dikkate alarak Aristoteles'in ‘müzişyen’, ‘müzişyenlik’, ‘Mingus’ ve ‘müzişyen Mingus’ arasında belirlediği ayrıma yönelir. Varlığı sadece Mingus’a bağlı olan ‘müzişyen’, varlığı pek çok tekil müzişyene bağlı olan ‘müzişyenlik’ten farklıdır. Öte yandan müzişyen özelliğini kaybetmesi halinde bile Mingus hâlâ yaşıyor olacağından, müzişyen ve Mingus birbirinden ayrılmalıdır.¹⁹ Öyleyse ‘müzişyen’in belirli bir tekille, ‘müzişyenlik’in de pek çok tekille var olması, ‘müzişyen’ özelliğinin de Mingus’un gelip geçici bir arazi olması kaçınılmazdır. Öyle görünüyor ki ‘tümel hayvan ya hiçbir şeydir ya da ikincildir’ ifadesinin Aleksandercı yorumuna göre, Aristoteles bu ifadesinde arazsal bir şeye, bir eklentiye işaret etmektedir: ‘hayvan,’ dış dünyadaki tekil örneklerinden önce gelmek suretiyle onların kurucusu iken, ‘tümel hayvan’ da hariçteki pek çok tekil hayvan örneğinden kazanılan ve dış dünyada birden fazla tekili bulunmadığında da son bulan zihinsel bir genellemedir.²⁰

Aleksander'ın görüşlerine dair bir diğer çözüm önerisi “Alexander of Aphrodisias on Universals” adlı çalışmasında Aleksander'ın *Ruh Üzerine* şerhi ile *Quaestiones*'taki iki pasajı karşılaştırarak yorumlayıcı bir analiz yapan Sharples'in açıklamalarından yer alır. Aleksander'ın pasajlarında birbirini izleyen ‘genel’ ile ‘tümel’in aynı anlama geldiğini ileri sürerek çözümlemesini ‘tümel’ sözcüğü üzerinden

¹⁴ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones I*, 24.5-6.

¹⁵ Tweedale, “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”, s.290.

¹⁶ Tweedale, “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”, s.293.

¹⁷ Tweedale, “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”, s.293-294.

¹⁸ Tweedale, “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”, s.295.

¹⁹ Tweedale, “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”, s.295-296.

²⁰ Tweedale, “Alexander of Aphrodisias’ Views on Universals”, s.296.

yapan Sharples, *pek çok tekil örnekte bilfiil bulunan tümel* (tümel^b) ile *bir şekilde bulunan tümel* (tümel^a) birbirinden ayırmanın çözümün ilk adımını oluşturacağını düşünür. Aleksander'ın metinlerde açıkça bulunmayan bu ayrıma göre, tümel^a, somut objelerin genel suretleri olup, bu sureti akıl somut-maddî eklentilerden soyutlayarak idrak edebilir.²¹ Tümel^b ise pek çok tikelde varolması bakımından dikkate alınan bir hakikattir. Dolayısıyla tümel^b daima tümel^a olanı kapsamı içine alır. Böylece Sharples, Aleksander'ın *Ruh Üzerine* 90.2-8'ini detaylı analizlerle iki alternatif okumaya tâbi tutar:

(1) Maddeleşmiş suretlerin durumuna gelince, dediğim gibi, bu suretler -düşünülür olduğu zaman bir akledilir olarak var olabiliyorsa- birer düşünülür olmadığında onların hiçbirisi akıl olmaz. (2) çünkü tümel ve genel şeylerin (3) maddeleşmiş tikellerde varlığı vardır (4) ancak onlar maddesiz düşünülüklerinde genel ve tümel durumuna gelirler ve düşünülükleri anda akıldırılar. (5) Eğer onlar düşünülmezse artık yokturlar. (6) Bundan dolayı kendilerini düşünmekte olan akıldan ayrıldıklarında -eğer varlıkları düşünülür olmada yatıyorsa- ortadan kalkarlar.

Birinci okumaya göre, (2)-(6) arası tümel^b olana uygulanabilir. Yalnız *Quaestiones*'taki paralel metinler, (4)'ün 'akledilir olanın doğrudan tümel olması' görüşüne onay vermemektedir. Sharples'ın daha problematik gördüğü ikinci okuma, suretlerin akla bağlı şekilde var olduklarını ima etmektedir ki, maddi suretlerin akıldan bağımsız olduğunu belirten (1-4) de bu okumaya onay vermemektedir. Burada iki okumanın problematiği de 'suretlerin varlık bakımından değil de tümel olmaları bakımından akla bağlı' olduğu fikri dikkate alınarak aşabilir: 'tümel' eklentisi, dış dünyadan gelen bir suretin maddi eklentilerinden soyutlanıp bir akledilire dönüşünce ona eklenen arazsal bir şeydir. Arazsal olarak eklenen şeyin kendisi tümellik iken, tümelliğin eklendiği şey de tümel anlam olabilir.²²

Meselenin çözümüne Sharples yukarıdaki metinde geçen bir ilginçliği açıklayarak başlar: "*Tümel ve genel şeylerin ... maddesiz düşünülükünde genel ve tümel durumuna*" geldiğini söyleyen (2)-(4) numaralı cümleler iki farklı şekilde okunabilir: Birincisine göre, dış dünyadaki somut tekillere bağımlı var olabilen genel ve tümel olanlar, onlardan yalnızca düşünce ayrılabilirler. İkincisine göre, 'genel ve tümel durumuna gelirler' ifadesinin hakiki delaleti, 'genel ve tümel olarak idrak edilebilecek duruma gelirler' olarak dönüştürülebilir.²³ Böylece ilk okumayla tümellerin düşünceye olmadığı zaman var olmayacakları, ikinci okumayla da tümellerin düşünülmediğinde akıl olmalarının sonlandığı sonucuna ulaşırız. En tabii Grekçe okuma şekli, Sharples açısından, birincisidir, yani tümellerin düşünülükü zaman var olacaktır.²⁴ Ne var ki tümellerin yalnızca düşünülükü zaman ortaya çıkacağını ima eden bir iddia, tikellerde beliren tümel ve genel doğayı onlardan nasıl idrak edebileceğini açıklayamayacaktır. Kaldı ki Aleksander *Quaestiones*'ta sadece maddesel eklentilerle birbirinden ayrılan somut tekillerde ortak tabiatın hep aynı olduğunu söyler.²⁵

Aleksander'ın ifadelerini bir üçüncü yorumlama teşebbüsü, *Quaestiones*'ın tümeli araştırdığı metinlerinden²⁶ yola çıkarak yukarıdaki iki inceleme üzerine inşa ettiği "Alexander of Aphrodisias on Universals" adlı makalesinde bir suretin doğası gereği tümel olmadığını ve onun kendi 'tümellik'inden önce gelmesi gerektiğini ileri süren Sirkel'dan gelir.²⁷ Bu iddianın gerekçesi, Sirkel

²¹ Robert W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis*, 2005, Volume: 50, Issue: 1, s. 44-45.

²² Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", s.47.

²³ Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", s.48.

²⁴ Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", s.49.

²⁵ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones I*, 7.30-8.5.

²⁶ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones I*, 23.25-29; 24.9-16.

²⁷ Riin Sirkel, "Alexander of Aphrodisias on Universals", *Journal of the History of Philosophy*, 2011, Volume:49, Issue: 3, s.302-303.

açısından, ‘ruh’un tümelliğini kendi türlerinden sonra gelmesiyle kazanmasıdır. Ama bu durumda tümel ruhu kaldırdığımızda altındaki türleri ve tekilleri de kalkar mı? Sonra geldiğine göre kalkmamalıdır. Buna karşın Sirkel’in tümel (*ta katholou*) ile genel şey (*to koinon*) arasında herhangi bir ayrıma gitmemesi,²⁸ onu çözümsüz olarak gördüğü bu problem karşısında bazı çelişkiler belirlemeye itmiştir: Eğer tümel dış dünyada hem önce gelmesi hem de sonra gelmesi gerekiyorsa, onun hem özsel hem de ilintisel olması gerekir.²⁹ Yine akılda ortaya çıkan bir suretin tümelliğinden önceki hali problematiktir.³⁰

Üç düşünürün de şimdilik *Quaestiones*’ta biri ad diğeri de tümel söylenen iki sözcüğü açıkça ayıramadıklarını ve iki sözcüğün tarifler ve yüklem mantığında eşdeğer fonksiyonlarının bulunmadığını saptayamadıklarını söylemek mümkün gözükmektedir. O halde *Ruh Üzerine* 90.2-8’in (Sharples’in Grekçe aslıyla çevirdiği) pasajına yeniden dönmemiz gerekecektir:

“Cismanî suretlerin durumuna gelince, dediğim gibi, bu suretler -düşünülür olduğu zaman bir akledilir olarak var olabiliyorsa- birer düşünülür olmadığında onların hiçbirisi akıl olmaz. Çünkü tümel ve genel şeylerin cismani tekillerde varlığı vardır ancak onlar maddesiz düşünülüklerinde genel ve tümel durumuna gelirler ve düşünülükleri anda akıldır. Eğer onlar düşünülmezse artık yokturlar. Bundan dolayı kendilerini düşünmekte olan akıldan ayırdıklarında -eğer varlıkları düşünülür olmadıkça- ortadan kalkarlar.”

İlk cümle, cisimlerde bulunan somut suretler düşünceye konu olduklarında onların bir akledilir ve akıl olduğunu söyler. Düşünce konusu olmadığında ise onların hiçbirisi akılda bulunmayacaktır. İkinci cümle, tümel ve genel şeylerin somut tekillerde maddi tarzda varlıklarının bulunduğunu, düşünceye konu olduklarında akılda yer aldıklarını ve akıldayken genel ve tümel halde var olduklarını belirtir. Üçüncü cümle, düşünce konusu olmadıklarında onların fiilen düşünülmediğini, sadece akılda ortaya çıkarlar düşünülmediğinde onların bilfiil varlığından söz edilemeyeceğini ifade eder. Cümledeki tümel (*ta katholou*) ve genel şey (*to koinon*), Aleksander gibi bir Yeni Platoncu söz konusu olduğunda, dikkatli okunması gereken iki ayrı sözcük olarak karşımıza çıkabilir. Tümel olan sözcükler yüklem yapıldıkları türlere ya da tekillere hem adını hem de anlamını eşit derecede verir. Buna mukabil genel olan sözcükler yüklem yapıldıkları türlere ya da tekillere bir nitelik ekler, ama o hepsinde eşit seviyede değildir. Mesela tümel ‘insan’ bütün bireylerde eşit dereceli bir anlama ve ada sahiptir ama genel ‘kültürlü’ sözcüğü bütün insanlarda eşit seviyede değildir. ‘Tümel insanlık’ ve ‘genel kültürlülük’ün insan düşüncesi haricinde bir karşılığı yoktur, onlar sadece düşüncede ortaya çıkar ve eğer birileri onu düşünmüyorsa, bilfiil varlıkları bulunmaz. Bunun yanı sıra salt insanlık ve salt kültürlülük kadar ‘tümellik’ ve ‘genellik’ de zihin haricinde bulunmaz.³¹ Tümellik, pek çok tekilde bir ve aynı olarak bulunabilme özelliğidir. ‘Türlük’ ve ‘cinslik’ de pek çok tekilde bir ve aynı olarak bulunduğu için yalnızca bir tabiata zihinde ilişebilir. Nitekim *Ethical Problems* genel yahut cins hazzın iyi, kötü ve kendi içerisinde ayrımlı bir şey olmadığını söyler. Zihinde bütün değerlendirmelerden vareste olarak alınabilen salt haz, dış dünyadayken iyi ya da kötü olabilir. Aynı şekilde davranış bütün

²⁸ Sirkel, “Alexander of Aphrodisias on Universals”, s.305.

²⁹ Sirkel, “Alexander of Aphrodisias on Universals”, s.303.

³⁰ Sirkel, “Alexander of Aphrodisias on Universals”, s.314. Konunun detaylı tartışması için bkz: Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, Karahan Kitapevi, Adana 2016, 128-148.

³¹ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 1, 24.11.

değerlendirmelerden vareste tutulduğunda akılda mutlak bir anlama dönüşür ama dış dünyada davranışlar iyi yahut kötü olarak zuhur eder.³²

İşte bu bakış Aleksander'a hayvanın tümelliğini yorumlayabileceği bir çıkış yolu kazandırır: Mutlak olarak alındığında hayvan bütün değerlendirmelerden vareste olarak bir, çok, akıllı, dişi değildir. Ancak hayvan dış dünyada kurucu bir anlam olmak ve bütün hayvan tekillerinde bir ve aynı olarak bulunmak bakımından onlardan önce gelmelidir. Bunun yanı sıra tekil hayvanlardaki hayvan anlamının idrakiyle birlikte zihinde ortaya çıkar ve ona orada tümellik, tümel olması yönüyle de cins eklenir.

Yine de her genel kavram için aynı durum söz konusu değildir; çünkü bazı genel anlamlar pek çok tekile eşdeğerli (*muvâta'e*) ya da *kademeli/eşadlı* (*muşekkek*) olarak söylenebilir. Kademeli, Tricot'un pros hen legomenon dediği anlamdan başkası olmayıp, bir tür öncelik-sonralığa tabidir. İslam düşünce tarihinde kademeli/eşadlılar için verilen örnek genellikle 'varlık'tır. Varlık farklı mahiyetlere eklenen bir sıfat olmakla birlikte onu tümel olarak almamız mümkün değildir; çünkü o, Tanrı'ya ve diğer varlıklara söylenmesi aynı derecede değildir. Öyle görünüyor ki, Aristoteles'in farklı türler için belirlediği 'ruh' da bu şekildedir; çünkü ruh, belirli bir hakikat olmak bakımından ağaçta, kedide ve insanda eşdeğerli bir anlamda bulunmaz. O halde bütün ruhlular için cari 'bir ve aynı' anlam değil, yalnızca eşadlılık geçerli olacaktır. Böylece Aleksander, Aristoteles'in *hiçbir şeydir* ifadesinin bir cins olmak bakımından '*genel ruh*'un eşadlı, *ikincil* ifadesini de ruhun bütün ruhlulara eşdeğerli söylenmemesi nedeniyle kademeli olduğu görüşündedir. Genel ruh gibi eşadlı genel kavramlar doğal olarak zihinde kendi tekillerinden sonra gelirken, belirli bir türe özgü '*ruh*'un o türün tekillerini kuracağından onlardan daha önce gelmelidir. Eşadlı doğalar, türlere özgü niteliklere sahip olması nedeniyle, kademe kademe farklılaşır. Mesela ruhun bitkisel bir tanımı, hayvansal bir tanımı ve nihayet insanî bir tanımı vardır. Eğer insanî ruhu önceleyen ruhlardan birisi ortadan kalkarsa, insan ruhu da ortaya çıkamaz.³³ Öyle görünüyor ki ruhu farklı itibarlarla değerlendirme teşebbüsü İbn Sînâ'nın çözüm önerileri arasında yerini alacaktır.

3. İBN SİNÂ'NIN ÇÖZÜM ÖNERİSİ

Yukarıda yükleme konusunda kısmen değindiğimiz meseleyi açarak İbn Sînâ'nın görüşlerine geçebiliriz. Eşdeğerli ve kademeli yükleme İslam felsefesinde tartışılarak isimlendirilmiş ve Müslüman düşünürler tarafından felsefi literatüre dâhil edilmiş kavramlar olarak görünmektedir. Eşdeğerli yükleme değişik türlere ya da tekillere hem doğrudan hem de tam olarak yüklenmesi bakımından 'tümeller' teorisi içerisinde incelenebilecek bir konudur. Kademeli yükleme ise değişik türlere ya da tekillere hem eşadlı olarak yüklenmesi hem de yüklenen anlamı farklı seviyelerde hak etmek bakımından tümellerden ayrılır; çünkü terimin yüklendiği türler ya da tekiller topluluğu kendi içinde homojen bir yapıda değildir. Tweedale, Sharples ve Sirkel'in gözden kaçırdıkları birinci husus, bu iki yükleme türünün birbirinden ayrıldıkları noktaları tespit edememeleri; ikinci husus, bir zatı dış dünyada ya da akılda kuran mukavvim parçalar ile o zata sırf akılda yüklenen ikinci akledilirleri ayırt edememeleri ve nihayet tümellerin önceliği ve sonralığını bu karışıklık üzerinde tartışmış olmalarıdır.

³² Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems*, (trans. R.W.Sharples), London 1990, 124.1-12.

³³ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones 1*, 23.13-16.

el-Burhân'daki ifadelerden anladığımız kadarıyla İbn Sînâ öncesinde de büyük tartışmaların yaşandığı meselenin İbn Sînâ döneminde de aynı hararetle tartışıldığı ve büyük bir problem olarak adlandırıldığını görüyoruz:

Büyük problemlerden (*işkâlen azîmen*) birisi de [i] hayvanın, iddia ettiğimiz gibi, insanın cisim olmasının nasıl sebebi olabileceğidir. Çünkü insan cisim olmadıkça hayvan da olmayacaktır. [ii] Ve [yine hayvanın,] insanın duyumlayıcı olmasının nasıl sebebi olabileceğidir. İnsan duyumlayıcı olmadıkça hayvan da olmayacaktır. Çünkü cisimlik ve duyum insanın varlık sebebidir. Bir şey var olmadıkça varlığının bağlı olduğu şey de var olmayacaktır. [iii] Yine cisim anlamı nefis anlamına eklenince o ikisinden biri değil, ikisinin toplamı hayvan olur. O halde cisim nasıl olur da hayvana yüklenir? Aynı şekilde insan hayvana nasıl yüklenip de birin ikiye yüklenmesi gibi olabilmektedir?³⁴

Metinde işaretlediğimiz üç hususu çözümlenmeye geçmezden önce hayvan ve insanın tanımına dair bazı önemli hatırlatmaları yapmamız faydalı olacaktır. Hayvanın tanımını onun iki kurucu yüklemiyle, cinsi olan 'canlı' (*hayy*) ve ayrımı olan 'büyüyen, beslenen, üreyen, iradesiyle hareket eden ve duyumlayan' ile yapabiliriz. İnsanın tanımını da iki kurucu yüklemiyle, cinsi olan 'hayvan' ve ayrımı olan 'akıllı' ile yapabiliriz. İbn Sînâ metindeki tartışmayı bu iki tanım çerçevesinde sürdürür:

(i) İnsanın cinsi 'hayvan' terimi iken 'cisim' ayrıca insana nasıl yüklenebilir ve onun nasıl varlık sebebi olabilir? Çünkü cisim olmadığı takdirde canlı, hayvan ve dolayısıyla insan da olmayacaktır.

(ii) Bir ayrımı da duyumlayan olan hayvan hangi anlamda insanın duyumlayıcı sebebi olabilir? Hayvan varsa insan duyumlayıcı olabilir, dolayısıyla hayvan, insandan önce gelecektir. Ancak böyle bir söylem, Aristoteles ve Aleksander'in söylemleriyle çelişecektir.

(iii) Hayvanın varlık sebepleri cisim ve nefstir, bu ikisi bir araya geldiğinde hayvan ortaya çıkar. Acaba bu durumda cisim hayvana nasıl yüklenebilir?

Soruların ima ettiği problemler, çoğu kez birbirinin yerine kullanılsa da aralarında ince farkların bulunduğu madde ile cins arasındaki farkın belirlenmesiyle çözüme kavuşturulabilir:

Bunların tamamı [i] madde olan cisim ile [ii] cins olan cismi, [iii] 'düşünen' ve 'duyumlayan'ı suret veya parça olarak ve ayrıca ayrım olarak [ayrı ayrı] bildiğimizde ve [iv] bunlardan da madde ya da suret anlamında olanın kesinlikle yüklenemeyeceği, tek başlarına bizzat orta terim olarak değil, tersine illetler nasıl orta terim olarak alınıyorsa o şekilde –ve yine ileride açıklayacağımız tarzda– alınabileceği ortaya konulduğunda çözüme kavuşacaktır.³⁵

Pasaj cismi bizden madde ve cins olarak iki farklı tarzda değerlendirmemizi ve yine düşünen ve duyumlayan gibi özellikleri de suret ve ayrım olarak iki farklı tarzda değerlendirmemizi istemekte, nihayet 'madde olan cisim' ile 'suret olan anlamı' yükleme işlemi dışında tutmamızı istemektedir. O halde konumuzla ilgili olarak cismin madde ve cins anlamları arasındaki farkı *el-Burhân*'daki açıklamalar eşliğinde inceleyelim.

(i) *Madde olmak bakımından cisim*

Cisim 'uzun, geniş ve derin cevher' şeklinde, sırf bu anlamda, bunun dışındaki bir anlam buna dâhil olmaması şartıyla ve "ona bu [anlamın] dışında duyum ya da beslenme gibi bir anlam katılacak

³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, (thk. Ebu'l-'Alâ Affî), (İbrâhîm Medkûr Neşri), Kahire 1956, s.99.

³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.99.

olsaydı, ‘cisimlik’e ilave bir yüklem olarak ‘cisimlik’in dışında olurdu” tarzında alındığında, alınan bu [anlam] madde olan cisimdir.³⁶

Madde olmak bakımından cisim için pasajın belirlediği şart, cismin yalnızca ‘üç boyutlu cevher’ olarak alınması ve ondan başka bütün anlamların çıkarılması. Esasen ‘üç boyutlu cevher’ ifadesi madde nedeniyle cisimde içkindir ve cisim dış varoluştaki üç boyutlu maddenin zatî bir parçasıdır. İbn Sînâ’nın pasajdaki ilk hedefi madde olan cismin salt anlamını belirlemektir, ki böylece zatî olan ve önce gelen anlam ortaya çıkacaktır. Böylece o, sadece hayvana ait olan duyum ve beslenme gibi ilave anlamları maddeden çıkardığında cismin anlamına ulaştığını düşünür. Bir sonraki adımda İbn Sînâ’nın hedefi madde olan cisme hayvanda muhtevi olan anlamları ilave etmek için yukarıdaki şartı kaldırmak olacaktır.

(ii) Cins olmak bakımından cisim

Cismi uzunluk, genişlik ve derinliği olan cevher şeklinde, kesinlikle başka bir şeyin girmesine karşı çıkmamak şartıyla alsak, ‘cisimlik’i yalnızca bu boyutlarla tasavvur edilmiş bir ‘cevherlik’le sınırlandırmayıp, tersine -hususî [varlığını] kuran bin anlam ve suretle bulunsa bile- cevherlik olduğu gibi kalsa ve o [‘cevherlik’in] beraberinde veya [‘cevherlik’te] ilgili boyutlar olsa ama cismin sahip olduğu gibi toplamın da üç boyutu olsa ve toplamla -yani bileşenlerin tamamı- bir cevher olduktan sonra üç boyutlu olsa ve -eğer orada bileşenler varsa- bu bileşenler o cevherin hüviyetine - bu cevherlik boyutlarla tamamen ermeden- dâhil olsa, nihayet tamamlanmış bir şeyin dışında kalan bu anlamları o [‘cevherlik’e] katsak, alınan bu şey de cins olan cisimdir.³⁷

Bu pasaj da madde olan cisimden ‘başka anlamın dâhil olmaması’ şartının kaldırılmasını istemektedir: Uzunluk, genişlik ve derinliği baki kalmakla birlikte cevherin üç boyutu tamamen ermeden önce ona zatında bulunabilecek bazı anlamlar katmak. Dikkat edilmesi gereken husus, anlam ilavesinin cevhere onun üç boyutlu bir madde olarak bütünüyle belirmezden önce yapılması gerektiğidir. Anlam ilavesi üç boyutlu bir madde olarak beliren bir cisme yapılacak olursa, bu anlamlar o cismin yalnızca arazları olabilir. Oysa ilave edilen anlamların ilk aşamada zatî olması, üç boyut tamamlandıktan sonra da ona ayrılabilir veya ayrılmayan anlamların katılması gerekmektedir. Böylece ortaya çıkan cisim, kendisini tür ya da cins olarak değerlendirebileceğimiz pek çok doğanın zatı konumuna gelecektir. Şimdi yukarıda yaptığımız son iki iktibasın genel bir değerlendirmesini yapabiliriz:

Madde olmak bakımından cisim, muhtevasında yalnızca üç boyutun bulunduğu ve diğer anlamların çıkarıldığı cevherdir. Üç boyutluluk, cevhere üç boyutluluktan sonra dâhil edilen farklı suretlerin somutlaştırdığı bir tabiatın yalnızca parçası olabilir.³⁸ Söz konusu suretler, cins tabiatının ayrımları olarak alındığında, ona yüklem yapılabilir demektir. Ama bu aşamada cinsin bir cisimde tezahür etmiş olması gerekir. Mesela dış dünyada ‘hayvanlık’ ile ‘akıllı’dan oluşan bir tabiatımız olsun: Ali. Ali’nin üç boyutlu cevherlik özelliği onun maddî yönüne karşılık gelir. Bunun yanı sıra Ali’nin dış ve iç idrak yetileri ve çeşitli organları yanında akıllılık sureti de vardır. Akıllı hayvandan oluşan toplam bileşim, yani Ali, salt ‘üç boyutlu cevher’ değildir. Üç boyutlu cevher, ondan bir parçadır. Salt üç boyutlu cevher, yani madde olmak bakımından cisim, bileşiğin bir parçası olması nedeniyle pek çok şeye yüklem yapılamaz. Öyleyse bileşiğin zatını kurması nedeniyle zatı önceleyen mukavvimler üç boyuttan sonra

³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.99.

³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.100.

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.100.

katılan anlamlardan ayrıştırılmalı ve onlar zatın mahiyetini değil de varlığını kuracak unsurlar olarak görülmelidir. Böylece ‘madde olmak bakımından cisim’ olarak alınan hayvanlık, yalnızca “cisimlik, beslenme ve duyumlama olması şartıyla hayvan olarak” alındığında insanın maddesi olur.³⁹ Bu itibardaki hayvan, adına ister madde olmak bakımından cisim isterse madde olmak bakımından hayvan diyelim, bir bileşik olan insanı önelemekte ve ondaki suretlerin maddesini oluşturmaktadır.

Cins olmak bakımından cisim ise kendisine birtakım anlamların katıldığı cins olmaktadır. Bu itibardaki cins, madde olmak bakımından cisim ile nefsten birleşen her bir ferde yüklem olur: Bitkisel nefis ile bitkinin vücudu, hayvansal nefis ile atın vücudu, insanî nefis ile insanın vücudu ayrı ayrı cevherleri oluşturur. Madde olmak bakımından hayvana, hayvan cinsi zihinde ve hariçte tam olarak belirmezden evvel nefislerin muhtevaları katılınca, bu bileşik anlam çokluğa yüklem olur:

“Eğer [hayvan] -cismin cins yapıldığı anlamdaki- cisim olması koşuluyla alınsa, bu ‘hayvan’daki [muhtevi] anlamlar içinde duyu ve [duyu dışındaki] -isterse düşünme ya da düşünmenin mukabili olan ayırım (*fâsl*) olsun- başka suretler cevaz yoluyla bulunsa (ve bu durum da o [toplam suretlerden] birinin kaldırılmasına ya da onlara bir şey konulmasına karşı çıkmak yerine, o [suretlerden] herhangi birinin [hayvanın] hüviyetinde varolmasına imkân tanıyacak tarzda olsa) ama orada o [suretlerle] birlikte beslenme, duyu ve hareket etme özelliği zorunlu olarak bulunup, bunların dışındakilerin bulunup bulunmaması zorunlu olmasa, işte bu da cins anlamındaki hayvandır.”⁴⁰

Madde olmak bakımdan cisim, cins olarak alınan hayvana evrilmesi neticesinde, bünyesine türleri alabilir: Üç boyuta ‘beslenme, duyumlama ve iradesiyle hareket etme’ sıfatlar katıldığında elde edilen bu anlam pek çok hayvan ferdine yüklenebilecek bir cinse dönüşür. Böylece “*bir fazlalık olmaması şartıyla madde olmakta, bir fazlalık olması şartıyla tür olmakta, duruma müdahale etmeyip fazlalıklardan her birinin ... olmasını mümkün görmekle de cins olmaktadır.*”⁴¹ Bir başka deyişle, evvela üç boyut alınmalı, ki bu, madde olmak bakımından cisimdir; ikinci olarak üç boyuta ‘beslenme, duyum ve iradesiyle hareket etme’ sıfatları katılmalı, ki bu, cins olmak bakımından cisimdir; nihayet ‘akıllı’ ayrımını dâhil edilmesi gerekir ki, bu da cinsin insan türüne dönüşmesi demektir. Kısaca ilkin madde olmak bakımından cisim, sonra cins olmak bakımından cisim ve nihayet bu cinsin yükleneceği türler ortaya çıkmaktadır.

O halde geriye dönerek İbn Sînâ’nın büyük probleme yönelik çözümünü ortaya koyabiliriz. Hatırlayalım ki Aleksander, problemi birisi öncelik-sonralık diğeri de tümeller meselesine atfı bulunan iki alana taşımıştı. Birinci sıradaki öncelik-sonralık problemine yönelik İbn Sînâcı çözüm önerisini şu şekilde belirleyebiliriz: Cisimlik, cins anlamında değil de madde olarak alındığında hem hayvan cinsinden hem de hayvan (at, koyun, kedi vb.) ve insan türünden önce gelir.⁴² Çünkü insanın hayvan cinsi olmadan ortaya çıkması, hayvan cinsinin de madde olan cisim olmadan ortaya çıkması imkânsızdır.⁴³ Öyleyse zatî öncelik bakımından ilkin hayvanın maddesi, sonra ilave anlam itibarlarıyla cinsi ve nihayet diğeri anlam itibarlarıyla türleri belirlemektedir. Böyle bir izahın yine de hayvanın hariçteki tekilerinden duyu idraklerinin soyutlamasıyla insan aklında ortaya çıkan tümelliğiyle bir ilişkisinin olmadığını, aksine onu hariçteki tekilerini önceleyen ve onları hariçte var kılan soyut zatı

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.100.

⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.100.

⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.101.

⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.101.

⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, s.102.

bakımından aldığını unutmamak gerekir. Esasen bu izah, Porfirius ağacında cinslerden türlere doğru ilerleyen ve her önce gelen cinsin kendisinden sonrakileri kurduğu bir varlık hiyerarşisine racidir. Her cins, zatı bakımından kendinden sonra gelen diğer cins veya türlerin maddesi ve varlık sebebidir, dolayısıyla bir cinsi kaldırmak altındaki türlerin varlığını ortadan kaldırmak demektir. Bir hayvan hakikati olmadığı takdirde, onun ihtiva ettiği türler de olmayacaktır. Demek istediğim, cisim cinsini kaldırdığımızda altında yer alan canlı ve cansız cisimler, hayvan cinsini kaldırdığımızda da insan ve diğer hayvan türleri ortadan kalkar. Bu hiyerarşide *cins olarak atanmış anlamlar* kendi altındaki sıralanan türlerin maddesi olmak bakımından onlardan önce gelmelidir.

İkinci sıradaki tümeller problemine yönelik çözüm ise İbn Sînâ'nın ve sonrasında takipçilerinin üzerinde hassasiyetle durdukları anlamın tümelliği, özelde ise ikinci akledilirler hakkındadır. İbn Sînâ külliyyatında *el-Burhân*'ın dile getirdiği tümellik tartışmaları ve onların *el-Medhal* ve *el-İlâhiyyât*'taki paralel metinleri problemin çözüm için ideal ipuçlarına sahiptir: Tümellik, akıldaki akledilir suretlere aklın tasavvur edebilmek üzere iliştiirdiği bir eklentidir. Söz gelimi soyut akledilir suret olan atlık kendinde bir anlam olup, tanım ve tümelliği ayrı ayrı şeylerdir. Atlık mahiyetinin tanımında onun tümelliği yoktur.⁴⁴ Bu mahiyetin tümel hale gelebilmesi "*onun yalnızca ya dış varlık ya da [dış varlığa] uygun bir tevehhümle yüklem yapılacağı tikellere herhangi bir nispetinin bulunmasıyla mümkündür.*"⁴⁵ Atlık mahiyeti tasavvurda pek çok şeyin iştirakine elverişli hale gelince, tümel bir anlam olur. Bu durumda doğal olarak ilkin atlık tabiatının akılda bulunması ve sonrasında aklın ona tümelliği iliştiirmesi gerekir. İbn Sînâ, kendinde mahiyet ile tümel mahiyet ayrımını *el-Medhal*'de hayvan cinsini merkeze alarak yapar. Kendinde mahiyet olarak hayvan;

"İster ayânda var olsun isterse nefste tasavvur edilsin kendinde bir anlamdır. O, kendinde genel veya özel değildir. ...Kendinde hayvan, zihinde hayvan olarak tasavvur edilen bir şeydir ve o, hayvan olarak tasavvur edilmesi bakımından, yalnızca hayvan olur. Onunla birlikte bir de onun genel, özel veya başka şekilde olduğu tasavvur edilirse, beraberinde 'hayvanlık'a arız olan, hayvan oluşuna ilave bir anlam tasavvur edilmiş olur."⁴⁶

Çeşitli tekil hayvanlardan, söz gelimi Ali, Ali'nin atı ve kedisinden duyumla akla ulaşan hayvan suretleri, akılda kendinde bir anlam olarak 'hayvan'ı meydana getirir. Dikkat edilmesi gereken nokta, hayvan anlamının tabii bir anlam olması, yani ilkin dış dünyada bulunması ve oradan akla gelmiş olmasıdır. Kendinde mahiyet olarak hayvan, sırf hayvan olması bakımından dikkate alındığında, tümel veya tikel değildir, genel veya özel değildir, cins veya tür değildir, tersine kendinde bir anlamdır. Onun tümel yahut genel olabilmesi için sırf zihinde bulunabilecek ilave bir anlamın, yani 'tümel' ya da 'genel' anlamın ilave edilmesi gerekir. Çünkü hayvanlık ayrı bir şeydir, tümel ya da genel olmak ayrı bir şeydir. Eğer hayvanlık suretine zihinde 'pek çok şeye nispetinin bulunması' ilişirse, yani akıl hayvanlık mahiyetini zatı bakımından birbirine benzeyen pek çok tekile yüklerse, "genellik" (*el-'umûm*) hayvanlığa ilişmiş demektir.⁴⁷ Ancak zihin dışında elimizle gösterebileceğimiz tümel hayvan yoktur, maddesi hayvan olan somut tekiller vardır. Bu açıdan bakıldığında, tümel ya da cins hayvanın zihin dışında hakiki bir gerçekliği yoktur, dolayısıyla o, dış dünyadaki somut tekillerine nazaran ikincil olur.

⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-İlâhiyyât*, (*The Metaphysics of The Healing*), A Parallel English-Arabic text, (trans. Michael E. Marmura), Utah 2005, s.149.

⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Medhal*, (metin ve çeviri: Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2006, s.21. (Metnin Arapçasından faydalandım, çeviriler şahsıma aittir.)

⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Medhal*, s.58-59.

⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ':el-Medhal*, s.59.

Ortaya çıkmış oluyor ki, hayvan cinsi kendi türlerinin maddesi olmak bakımından onlardan zat bakımından önce gelmelidir. Bu yönüyle o, hayvan bünyesindeki türlerin ve tekillerin mukavvim maddesidir. Öte yandan hayvan tümeli, hayvan suretinin akılda duyum sonrasında ortaya çıkması nedeniyle hariçteki tekillere nazaran ikincil olurken, ona iliştilen tümellik yahut genelliğin akıldaki ikincil/sonradan sağlanması ve tümel hayvanın hariçte bilfiil varlığı olmaması nedeniyle dış gerçeklikten yoksun olmaktadır. Aristoteles'in 'tümel hayvan' diye bir şeyin var olmadığı, var olsa bile ikincil/sonradan bir anlam olduğunu iddiasına yönelik İbn Sînâcı çözümün bu olduğu görülmektedir. Tweedale, Sharples ve Sirkel'in Aleksander'daki probleme yönelik çözüm önerilerindeki gerekçelerin, İbn Sînâ'nın izah ettiği iki meseleyi birbirine karıştırmaları nedeniyle, problemi çözmekten çok çözümsüzlüğe ittiği görülmektedir.

SONUÇ

Aristoteles'in bir yandan *Kategoriler*'de cins gibi tümellerin türlerden önce gelmesi gerektiği, diğer yandan *Ruh Üzerine*'de ise farklı ruhları içine alan tümel bir anlam olamayacağını, tümel hayvanın ise ya hiçbir şey ya da ikincil olması gerektiğine dair birbiriyle uzlaştırılmaz görünen bu iki iddiası, onun önemli şarihlerinden olan Aleksander'ı bu kritik problem üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. (i) Farklı ruhların genel ve tümel bir tanımının olmaması, (ii) tümel olarak alınabilecek anlamların tekillere göre sonradan oldukları ve boş kavramlara karşılık geldiği, buna karşın (iii) cins konumundaki tümellerin, tekillerin zatındaki kurucular olmak bakımından onlardan önce gelmesi gerektiği, problemin karmaşıklığını ve birbiriyle ilişkili birden fazla meseleye atfının bulunduğunu göstermektedir. Aleksander Aristoteles'i izleyerek farklı ruhların tümel bir kavram altında bir araya gelemeyeceğini, çünkü onların arasında tümellik değil eşadlılık ilişkisinin geçerli olduğunu belirtmiştir. İkinci olarak o, tümellik ile tümel tabiatı birbirinden ayırmış, tümelliğin bir tabiata zihinde eklenen bir sıfat olduğunu, ortaya çıkan tümel tabiatın hariçte somut olarak bulunamayacağını ve sırf bu nedenle onun ikincil veya sonradan olduğunu belirtmiştir. Eğer dış dünyada belirli bir tabiat yoksa, onun zihinde tümel tabiatı da bulunamaz. Eğer dış dünyada belirli bir tabiat varsa, onun zihinde tümel bir tabiatının bulunması zorunlu değildir ama birden fazla örneği varsa, zihin o tabiata tasavvurda tümelliği ekler. Üçüncü olarak tümel tabiatlardan cins olanlar, kendi türlerinin maddesi olmak bakımından türlerinden ve tekillere önce gelmelidir. Günümüz Aleksander uzmanlarından Tweedale, Sharples ve Sirkel'in *Questions* ve *On Aristotle's Metaphysics*'te Aleksander'ın imalarını anlamak üzere yaptıkları çözümler, her ne kadar detaylı analizler içermekle birlikte, anılan probleme yenilerini eklemekten başka bir şey yapmamış, hatta Tweedale meseleyi çözümlenmenin en iyi yolun İbn Sînâ metinlerini görmek olduğunu belirtmiştir. Hakikaten İbn Sînâ ilgili problemi *el-Burhân*'da tümeller meselesinin çözüme kavuşturulması gereken büyük problemlerden birisi olarak görür. O, ruhlar arasındaki farklılığın karıştırılmasını cismin hakikatine dair eksik incelemelerden kaynaklandığını belirterek cismi madde ve cins olmak bakımından ikiye ayırır: Madde olmak bakımından cisim yalnızca üç boyut iken, cins olmak bakımından cisim kendisinde farklı anlamların aldığı bir bileşik olmaktadır. Mesela hayvan, madde olmak bakımından alındığında, üç boyut iken; cins olmak bakımından alındığında hayvan ilkin at veya koyun gibi türlerin ayrımları eklendiğinde ayrı bir ruhu, insan türünün ayrımı eklendiğinde de insan türünün ortaya çıktığını belirtir. At ve insana hayvanlık cinsi bir tümel olarak yüklenebilir, çünkü o, her iki türün de maddesi konumunda olup, görünen farklılık yalnızca ayrımları (yahut suretleri) açısından. Bu açıdan bakıldığında hayvan tümeli, türlerinin ve tekillere maddesi, yani mukavvimi

olmak bakımından onlardan önce gelmelidir, aksi halde hariçteki tekilerinin varlığı gerçekleşmez. Tümelilerin sonra gelmesi meselesinde Aleksander'ı izleyen İbn Sînâ, tümellik ile tümel tabiatı birbirinden ayırır: Dış dünyadaki tekil tabiatlar birer akledilir olarak akla geldiğinde, akıl onlara tümellik vasfını ekler. İbn Sînâ açısından tümellik, Aleksander'dan farklı olarak, akledilir tabiatın tasavvurda pek çok şeyin iştirakine elverişli olmasıdır. Eğer tabiat bu şarta uygunsa ona tümellik ilişir, dolayısıyla tümellik ikincil akledilirler grubundan olduğundan hariçte tümel tabiat bulunmaz. Mesela tümel hayvanın dış dünyada varlığı yoktur, yalnızca hayvan tabiatıyla kaim tekiler vardır. Akıl dış dünyadan kazandığı o tekil tabiatlara tümellik eklediği zaman tümel hayvanı elde eder.

KAYNAKÇA

- Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümelier*, (İbn Sînâ Ekseni Bir Çözümleme), Karahan Kitapevi, Adana 2016.
- Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems*, (trans. by R. W. Sharples), London 1990.
- , *On Aristotle's Metaphysics 3*, (trans. by Arthur Madigan), Cornell University Press, London 1992.
- , *Quaestiones 1.1-2.15*, (trans. by R. W. Sharples), Cornell University Press, London 1992.
- , *On Aristotle Topics*, (trans. by J.M. Van Ophuijsen), London 2001.
- , *Ethical Problems*, (trans. by R. W. Sharples), London 1990.
- Aristotle, *De Anima*, with translation, introduction and notes by Robert Drew Hicks, Cambridge University Press 1907.
- , *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Kitap Yay., İstanbul 2000.
- , *Fî'n-Nefs*, (çev. İshak b. Huneyn), (thk. Abdurrahman Bedevî), Dâru'l-Kalem, Beyrut trz.
- , *Kitâbu'n-Nefs li Aristûtâlis*, (çev. Ahmed Fuad el-Ehvânî), Dâru İhyâ'îl-Kutubî'l-Arabiyye 1949.
- , *Categories*, (trans. E. M. Edghill), *The Works of Aristotle* içerisinde, (ed. D. Ross), Oxford University Press, 1950.
- Bolton, Robert, "Aristotle's Definitions of the Soul: "De Anima" ii, 1-3", *Phronesis*, 1978, Volume: 23, Issue: 3, pp. 258-278.
- Demirci, Mehmet Fatih, *İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ün. S.B.E., İstanbul 2012.
- İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebîr li Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*, (Latince'den Arapçaya çeviren: İbrâhîm el-Ğarbî), Beytu'l-Hikme, Tunus 1997.
- , *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, (translated and with introduction and notes by Richard Taylor), London: Yale University Press 2009.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-Burhân*, (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), (İbrâhîm Medkûr Neşri) Kahire 1956.
- , *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, (*The Metaphysics of The Healing*), A Parallel English-Arabic text, (trans. Michael E. Marmura), Utah 2005.
- , *eş-Şifâ:el-Medhal*, (metin ve çeviri: Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2006.
- Özel, Aytekin, "İnsan Tanımında Kullanılan Hayvan Sözcüğünün Canlı Olarak Çevrilememesinin Gerekçeleri", *Felsefe Dünyası*, 2017, sayı: 66, ss. 5-19.
- Polansky, Roland, *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Sharples, Robert W., "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis*, 2005, Volume: 50, Issue: 1, pp. 43-55.
- Sirkel, Riin, "Alexander of Aphrodisias on Universals", *Journal of the History of Philosophy*, 2011, Volume:49, Issue: 3, pp. 297-314.
- Tweedale, Martin, "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals", *Phronesis*, 1984, Volume: 29, Issue:3, pp. 279-303.