

# İbn Rüşd ve İbn Teymiyye’de ‘Bireyin Tanımı’ ya da İslam Düşüncesinde Özgün Bir Konseptüalizm ve Özgün Bir Nominalizm Örneği

Mehmet BİRĞÜL

Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

## Özet

‘Bireyin tanımı’ problemi, ‘birey’in nasıl anlamlandırıldığına bağlı olarak, önümüze çeşitli felsefi meseleler çıkarmaktadır. Bunların tümü, kökeni Platon ve Aristoteles’e uzanan tümeler sorunu ile ilişkilidir. Esasen bu konu etrafında, hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamda çeşitli tartışmalar yapılmıştır. İslam düşünce tarihi açısından, her biri kendine özgü yorum ve konuma sahip iki önemli isim İbn Rüşd (1126-1198) ve İbn Teymiyye (1263-1328), tümel-tikel ilişkisi problemi hakkında, kuşkusuz farklı temeller üzerinde yükselen fikirlerle sahiptir. Bu iki düşünürden İbn Rüşd, Aristotelesçi felsefenin tüm zamanlardaki en büyük isimlerinden biridir kuşkusuz; Selefilğin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan İbn Teymiyye ise bizzat felsefi düşüncüyü inceleyerek felsefeye karşı şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. ‘Birey’in tanımlanması, yalnız kendisi ile özdeş olan ‘birey’i bir tümel olarak kavramak anlamına geleceği için, kendi içinde bir paradoks oluşturmaz mı? İbn Rüşd, bu sorunu tartışmakta ve varolma-varolmama analizi ile

215

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI  
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

cilt 17 sayı 33 (2012/2), 215-239

bir çözüm üretmeye çalışmaktadır. İbn Teymiyye ise, Aristotelyen ontolojiyi eleştirerek, doğrudan doğruya *mahiyet* kavramına dayanan tümel-tikel çözümlemesine ve dolayısıyla Meşşai 'tanım' teorisine hücum etmektedir. Sonuç itibariyle İbn Rüşd, bu orijinal problem hakkındaki analiziyle, özgün bir konseptüalizmin ve İbn Teymiyye ise yine özgün bir nominalizmin ipuçlarını ortaya koymaktadırlar. Elbette her iki düşünürün temel endişelerinde, bir ortaklık mevcuttur: en doğru bilgiye ulaşma metodunu saptamak. Mamafih İbn Rüşd'ün 'varlık' tasavvuru ile İbn Teymiyye'nin 'varlık' tasavvuru arasındaki yapısal farklar, onların epistemik kavrayışlarını da etkilemiş ve başkalaştırmıştır. İbn Rüşd, 'bilimsel bilgi' için zemin oluşturacak zorunlu bilginin peşindedir ve bu yüzden, tıpkı Aristoteles gibi, varoluş içindeki 'zorunluluk'lara odaklanmaktadır. İşte bu yüzden, 'birey'in tanımlanabilirliğinin kesin biçimde gösterilmesi, ontolojik ve epistemik açıdan büyük önem taşımaktadır. İbn Teymiyye ise bir şekilde 'kendinde zorunluluk' ifade ettiğini düşündüğü ve Aristotelesçi tanım teorisinin merkezini oluşturan *özellik* ve *mahiyet* kavramlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. İşte bu noktada İbn Teymiyye, 'birey'in tanımlanabilirliği problemini, tikel-tümel ilişkisi bağlamında eleştiriye tâbi tutarak, kendisi ile özdeş olan 'birey'in varlığı ile 'birey'in özünü meydana getiren ve esasen tanımın elde etmeyi amaçladığı 'mahiyet'i arasındaki bağı tartışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam felsefesi, İbn Rüşd, İbn Teymiyye, Tümel-tikel problemi, Bireyin tanımı, Tanım teoris, Konseptüalizm, Nominalizm.

### 1.

Bu kısa incelemede, Aristotelesçi mantık kavrayışının yapısal kökenleriyle doğrudan ilişkisi bulunan bir problem hakkında, İslam düşünce tarihi açısından, her ikisi de çok farklı pozisyona ve tavra sahip iki düşünürün, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini analiz etmeye çalışacağız. Ayrıca makalemizin sonuna, iki müstakil ek halinde, her birini analiz ettiğimiz iki metnin, İbn Rüşd'ün *Makâle fi Haddi's-şahs* adlı risalesinin ve İbn Teymiyye'nin *er-Redd ala'l-Mantıkıyyîn*'inden sonuç bölümünün çevirisini, okuyucunun doğrudan yararlanabilmesi amacıyla sunacağız.

Problem, özü itibariyle, 'birey'in tanımlanıp tanımlanamayacağına dairdir. Tabii asıl ilginç olan, bu problemin, 'birey' ile kastedilen anlamın mahiyetine göre iki farklı sorun ortaya çıkarmasıdır. İlk sorun, 'birey' ile herhangi bir 'bireysel varolan'ın değil, her bir 'birey'e işaret eden genel bir anlamın kastedilmesi durumunda söz konusu olmaktadır. Bu durumda, özü gereği bireysel olan yani sadece tek bir varolanı imleyen 'birey', bir tümel haline gelmiş ve kavramın kendisinde bir paradoks ortaya çıkmış olmaz mı? Dahası 'birey'i tanımlamak, bütün 'birey'leri özsel bir tümel yani ortak bir tabiat altında birleştirmek anlamına geleceği için, 'yalnız kendisiyle özdeş' olan 'birey' ile apaçık bir çelişki meydana getirmez mi? İbn Rüşd'ün, 'oldukça derin' diye nitelediği bu sorunla ilgilendiğini ve bir cevap üretmeye çalıştığını görmekteyiz.

İkinci sorun ise kendisini 'birey' ile herhangi tikel bir varolanı, örneğin 'bu insan' olarak 'Zeyd'i kastettiğimizde göstermektedir. Eğer bir 'birey'i tanımlıyorsak, 'tanım'ın doğası gereği, elbette tümel ve özsel kavramlar kullanmak zorundayız; bu durumda 'birey'in, sadece kendisiyle özdeş olan bireyselliği nerede kalmaktadır? 'Birey'in bireyselliğini ıskalayan bir tanımın, özsel olduğu nasıl iddia edilebilir? İbn Teymiyye'nin ilgilendiği sorun da işte budur.

Her ikisi de, ilginç bir şekilde, 'bireyin tanımı' ifadesinde birleştirilebilen bu iki problemin, az önce de belirttiğimiz gibi, Aristotelesçi epistemoloji ve ontolojinin kökenleriyle doğrudan ilişkisi olduğu tartışılmaz. Özellikle Batı ortaçağ felsefesinin başlıca tartışma konusu olan 'tümellerin gerçekliği' problemi ile bağlantısı da, üzerinde düşünölmeye değer diğer bir konudur. Zira gerek 'birey'in, tüm bireyleri imleyecek özsel bir tümel halinde kavranması ve tanımlanması, gerek bir 'birey'in tanımlanmasında gözden ırak kalan 'bireysel varoluş', bir şekilde tümel-tikel ilişkisi ve tümellerin, zihinsel ya da zihin-dışı varlığı meselesiyle aynı zemine sahiptir. Mamafih biz, bu meselenin önemine dikkat çekmekle yetinelim ve kısaca tasvir ettiğimiz biçimde, önce İbn Rüşd'ün ve ardından İbn Teymiyye'nin düşüncelerini analiz etmeye çalışalım.

## 2.

İlk olarak, İbn Rüşd'ün, yukarıda belirttiğimiz üzere, özü gereği tikelliği ifade eden 'birey'in tanımlanmasının, kendi içinde anlamsal bir paradoks oluşturup oluşturmadığı sorununu araştırdığımız bir kez daha vurgulayarak söze başlayabiliriz. Bununla birlikte,

tartışılan sorunu daha iyi kavramak açısından, problemin kökeni hakkında kısa bir soruşturma yapmak da faydadan hâlî değildir. O halde, öncelikle böyle bir tartışmanın, Aristoteles'te bulunmadığını yani Stagiralının aklında –tabii eserleri göz önüne alındığında- ‘birey kavramlaştırmasının özünde bir paradoks olup olmadığı’ sorusunun açık bir şekilde söz konusu edilmediğini belirtmek gereklidir. Öyleyse böyle bir soru, İbn Rüşd tarafından niçin tartışılmaktadır? Bu soru nasıl ortaya çıkmış olabilir?

Gerçekten de ‘birey’in, tüm bireyleri içerecek tarzda kavramsallaştırılmasına ve böylelikle tanımlanmasına ilişkin bu sorunun, az ya da çok dolaylı biçimde değil, doğrudan doğruya, açık ve tam olarak İbn Rüşd tarafından ifade edildiğini ve tartışıldığını görmekteyiz. Bu ilginç soru, daha önceki İslam filozoflarında –en azından bir problem olarak- kavranmaz ve gündeme gelmez. Esasen bu durum anlaşılabilir bir şeydir; zira Meşşâiler, temelde, Aristoteles’in kıyas ve tanım teorisinin ilgili hipotezlerini büyük ölçüde kabul ve takip ettikleri gibi ontolojik açıdan da –tabii konumuz bağlamında- muhalif bir tavır sergilemezler.

Bizzat İbn Rüşd’ün sözünü ettiği ve açık biçimde bu probleme hasrettiği makalesinde, sorunun dile getirilişinde ve yanıtlanmasında görülen özenli objektiflik, meselenin derinliğine ve zorluğuna ilişkin kabul, bu sorunun, kendisine öğrencileri ya da felsefeci dostları tarafından yöneltildiği izlenimi vermektedir. Hafife alınmayacak diğer bir ihtimal de, İbn Rüşd’ün, Aristoteles külliyatına yazdığı yorumlar sırasında, böyle bir sorunun gündeme getirilebileceğini fark etmiş olmasıdır kuşkusuz.

Fakat her hâlükârda, üçüncü ve oldukça güçlü bir ihtimal daha var: Kelamcılar –özellikle Gazalî-, Aristoteles’in tümellerle ilgili açıklamasına ilişkin ontolojik ve epistemolojik açıdan bazı temel itirazlar ileri sürmüşlerdir. Nitekim bizzat İbn Rüşd, çeşitli yerlerde bu tür ‘kelamcı itirazları’nı tartışmaktadır. Bunlar içinde meseleyi yalın ve dikkat çekici biçimde ortaya koyan bir pasajda İbn Rüşd, tümellerin zihin dışında bizatihi var olduklarının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan çelişkileri söz konusu ettikten sonra şöyle demektedir:

Bu tümelleri, nefis dışında bizatihi varolan (*kâim*) olarak vaz’ ettiğimizde, böyle saçmalıkların (*muhâl*) hepsi lazım gelecektir. Ne var ki, eğer söz konusu tümeller, bu hâl ile tasarlanmazsa, birisi “O halde [tümeller] doğru (*sâdık*) değil, kurgulanmış (*muhtera*) yanlışlardır. Zira ‘doğru’, *Kitâbu'l-Burhân*’da tanımlandığı gibi ‘zihin dışında olduğu

üzere zihinde varolan'dır" diyebilir. Bu açmaza (*şübhe*) zamanımızdaki birçok kelamcı tutunmuş ve [tümellerin zihin dışında varlığını iptal eden] sözleri, aynen, tümellerin varlığının iptaline taşımışlardır. Oysa bu [tümellerin dış varlığının iptali]nden, onların zannettiği gibi, bilginin (*ma'rife*) de ortadan kalkması gerekmez.<sup>1</sup>

İbn Rüşd'ün söylediği şey oldukça açık: Kelamcılara göre, eğer tümellerin zihin dışında varlığını reddediyorsak, *doğru* kavramının tanımına göre, tümellerin 'yanlış' olduğunu da kabul etmek zorundayız. Zira II. *Analitikler*'de *doğru*, zihindeki bilginin, taalluk ettiği nesnesinin dış dünyadaki bizatihi varlığı ile örtüşmesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Bu durumda, zihin dışında var olmayan tümeller, kendiliğinden 'yanlış' durumuna düşmüş olurlar.

Tahmin edilebileceği üzere, *Tehafütü't-Tehafüt*'teki bazı pasajlar,<sup>3</sup> Gazalî'nin de burada kastedilen birçok kelamcıdan biri hatta birincisi olduğunu ifham etmektedir. Her hâlükârda, ister kendisine sorulmuş ister bizzat kendisinin aklına gelmiş olsun, problemin orijinalliği ortadadır. "Doğru"nun tanımından kalkarak 'tümel'in epistemik değerini itham etmek, açıkçası, o dönemdeki kelami diyalektığın keskin düzeyini göstermektedir. Mamafih 'bireyin tanı-

1 İbn Rüşd, *Risaletü Mâ-ba'de't-tabî'a* (nşr. Cirar Cihami, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1994), s. 78-79.

2 İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan ve tabii İbn Rüşd'ün de elinde olan, *Burhân*'ın Mattâ çevirisinde, "doğru"nun bu tanımını -kelime kelime değil- ancak anlamsal olarak buluyoruz; bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, en-Nassu'l-Kâmil li-Mantıkî Aristû, c. I (çev. Mattâ b. Bişr, nşr. Ferid Cebr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), s. 429-430, 71b18-20,25-6. İbn Rüşd'ün *Tefsîru'l-Burhân*'da kullandığı mütercimi meçhul çeviri için de aynı durum söz konusudur; bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân* (nşr. A. Bedevi, Kuveyt: Silsiletü't-Türâsiyye, 1984), s. 185. Oysa İbn Rüşd'ün, doğru hakkında burada verdiği tanım, aynı lafızlarla *Metafizik Tefsiri*'nde yer almaktadır: "Olumlu ya da olumsuz 'doğru' (*sâdik*), nefis haricinde, nefste nasılsa öylece olandır"; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ-ba'de't-tabî'a* (nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991), I/455, 1011b, 26-27. Bu durum, her ne kadar İbn Rüşd *Burhân*'a işaret etmekte ise de, kanımızca konunun temelde ontolojik karakterini göstermektedir.

3 İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt* (nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l-Maarif, 1969), s. 525-531. Gazalî, burada, sıfatların inkârı konusunu tartışmakta, filozofların akıl yürütmelerinin hayale dayandığını ileri sürerek, bilginin tümellerle elde edilmesi hakkında diyalektik eleştiriler yapmaktadır. İbn Rüşd ise, akıl yürütmede tümellerin merkezî önemini dikkatli ve uzun biçimde izah etmekte, Aristoteles'i izleyerek 'doğru anlamında varlık' ve 'yokluğun karşıtı anlamındaki varlık' ayrımıyla sorunu çözmeye yönelmektedir. Her hâlükârda Gazalî'nin saldırısı, doğrudan bir şekilde ontolojiden epistemolojiye sıçramakta ve felsefenin akıl yürütme metodunu hedef almaktadır.

mi' problemi ile 'tümellerin yanlışlığı' meselesinin arasındaki yapısal benzerlik de hemen dikkat çekmektedir. Tümel hakkında kabul edilen 'zihin dışında varolmama' özelliği, mutlaka sahip olması istenen 'doğruluk' niteliğinin tanımı ile açık biçimde çatışmaktadır; tıpkı, ancak kendisi ile özdeşlik özelliğine sahip 'birey'in, doğası gereği birçok şeyi içeren kendi tanımı ile çatışması gibi. Dolayısıyla 'birey' hakkında, tanımsal bir paradoksun söz konusu olup olmadığı problematiğinin, İbn Rüşd'ün kelamcı diyalektikle mücadelelerinde ortaya çıkmış olması da gayet mümkün ve kabul edilebilir görünmektedir.

### 3.

İbn Rüşd'ün ifadelerini dikkatle izleyerek, problemi güncel biçimde şöyle ifade etmek mümkündür: 'Birey' (شخص), kendisinden başka hiçbir şeyle –mutlak anlamda- benzeşmeyen ve ortaklığı olmayandır. Bu durumda doğal olarak 'birey', temelde, bizatihi dış dünyada belirli ve yalnız kendisiyle özdeş olarak varolan anlamına gelmektedir. Örneğin 'bu insan' ve 'bu at' hakiki anlamda birer 'birey'dir ve dolayısıyla bireylik, özü bakımından bu bireysel varolanlara aittir. Esasen Aristoteles'in ontolojisinin temelini koyduğu 'birey' varolan, kategorilerin de gösterdiği üzere, açık biçimde epistemolojisinin de temelini yerleştirilmektedir. Böylelikle birincil cevher yani 'birey', hem ontik hem de epistemik temeli oluşturmaktadır. 'Tümel'e gelince, kendisi ile özdeş olan ve diğer varolanlarla taşıdığı tüm ortaklıkların gerisinde kavranan bireyin karşıtıdır. Yani 'birey'i birey yapan 'özdeş öz' değil, kendisi dışındaki varolanlarla ortaklık söz konusudur. 'Bu insan' artık 'insan' ve 'bu at' ise 'at' olarak kavranmaktadır. Tanım ise, açık biçimde tümeldir; zira bireyin temel varlıksal ortaklığı yani 'tabiat' esas alınarak yapılır ve böylece tanımlanan şeyi, kendisi yapan mahiyet kavranmış olur.

Özetle, İbn Rüşd'ün, problemi ortaya çıkaran akıl yürütmeye ilişkin açıklamalarını şöylece toparlamak mümkündür:

1. Tanım, belli bir tabiatı ifade eder
2. Tabiat, birden çok varolanı özsel olarak içeren, dolayısıyla tümel bir ortaklıktır.
3. 'Birey'in tanımı 'kendisinden başkası ile benzeşmeyen'dir.
4. Bu durumda 'kendisinden başkası ile benzeşmeyen 'birey', 'bireylik' tabiatı altındaki birçok 'birey'in ortaklığını ifade etmiş olur ki, bu saçmadır.

Bu akıl yürütmenin dayandığı tanım ve öncüllerin tümü, -en azından ilk bakışta- Aristoteles ve tabii İbn Rüşd açısından kesinlikle doğrudur ve itiraz kabul etmez. Ne var ki asıl sorun, öncüllerin doğruluğunda değildir zaten. Nitekim İbn Rüşd, hemen ardından, bu akıl yürütmeyi destekleyen ters akıl yürütmeyi de zikretmekte ve böylelikle 'birey'in tanımlanması halinde ortaya çıkacak mantıksal çelişki tam olarak sergilenmektedir. Bir tabiata delalet eden tanım, -örneğin 'insan'ın, her bir insanı içermesi gibi- tür bakımından 'tek' olan yani aynı mahiyetteki bireylerini içermektedir. O halde 'birey'in tanımı, 'birey'in bireylerini içermiş olmaktadır ve tanımı gereği kendisi ile özdeş olan 'birey'in, birçok bireyleri olduğu kabul edilmiş olacaktır. Tabii yukarıdaki akıl yürütme, *birey* kavramının altındaki tüm bireyler için aynen geçerli olacağından, sonsuza kadar gidilebilecek ve dolayısıyla saçmalığa düşülecektir.

Mamafih asıl açmaz burada karşımıza çıkmaktadır: Eğer 'birey' tanımlanamaz ise, tümel nasıl söz konusu edilebilir? Zira tümel, bireye yüklenen ortaklıktır ve tanımlanamaz 'birey'e herhangi bir yükleme de yapılamayacaktır. 'Birey' olarak 'birey'de, onu kendisi kılan bir tabiatı olmalıdır ki, bunun ardından özsel tümeller yüklenilebilir. Oysa 'birey'e ilişkin tanım, ona, belirli bir tabiatı yüklemeye izin vermemektedir. Bu durumda tümelden ayrıştırılamayan 'birey', tümeli de kavranamaz kılmaktadır. Konuyu daha iyi kavramak için, İbn Rüşd'ün, bu probleme hasrettiği ve burada ele aldığımız makalesinde değil de, *Telhîsu'l-Burhân*'da sözünü ettiği bir başka meseleyi hatırlamak mümkündür. Belirli bir tabiata delalet eden bir 'cins', kendi içinde özsel karşıtlara bölünür: Örneğin 'sayı', ya tek ya çifttir. Teklik ve çiftlik, 'sayı'nın altındaki 'birey'leri yani herhangi 'bir sayı'yı tanımlarken kullanılacak ayrımı belirlemektedir.<sup>4</sup> O halde İbn Rüşd'ün sözlerini şöyle genişletmek de mümkün: Eğer 'varolanlar' söz konusu olduğunda -çünkü varolanda ortaklık/tümel ve ortak olmamak/birey özellikleri vardır- 'birey' tanımlanamazsa, onun varlıksal karşıtı olan tümel nasıl tanımlanabilir? Tıpkı sayı söz konusu olduğunda, 'tek' tanımlanamıyorsa, 'çift'in de tanımlanmasının imkânsızlaşması gibi.

İbn Rüşd'ün gösterdiği canlı ilgiyi haklı kılacak bir açmazla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Fakat filozofumuzun, bu açmaza ilişkin çözümlemesi, ulaştığı felsefî inceliği göstermesi bakımından daha da açıktır.

4 İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân*, s. 50-51.

Öncelikle İbn Rüşd, kavraması gerçekten zor bir mesele olarak telakki ettiği problemin, 'birey'in müşterek bir olgu olduğunu kabul etmekle çözülemeyeceğini açıkça belirtmektedir. Tabii bu cümleyi anlamak için, İbn Rüşd'ün *müşterek* yani *ortak* kavramını hangi anlamda kullandığına dikkat etmek gerekiyor. Çünkü tanım, tümellerle yapılır ve her tümel bir ortaklık ifade etmektedir; ne var ki, her tümelin tanıtımında kullanılması imkânsızdır. Tanıtımda -örneğin 'insan' için, 'canlılık' ve 'düşünme' gibi- özsel ve zorunlu tümellerin kullanılması gerekir. Zira 'iki ayağı olmak' gibi bir tümel, insanlarla kuşları içermesine rağmen, 'insanı insan yapan' ya da 'kuşları kuş yapan' tabiatlarını ifade etmediği için, kesin bilgidен ziyade keyfilik ve indilik taşımış olacaktır.

O halde İbn Rüşd, zaten 'birey'in tanıtımında özgün bir 'tabiat' yani özsel tümeller reddedildiği için; burada, 'müşterek olgu' diyerek, belirli ve özsel bir ortaklığı kastetmiş olamaz. O halde sorunu çözmek için kullanılamayacak 'müşterek olgu', *Telhîsu'l-Makûlât*'ta yani *Kategoriler*'de kullanılan terimsel anlamı işaret etmektedir. Buradaki tanıma göre 'müttefik' ya da 'müşterek' isim yani *homonym*/eşsesli, -Aristoteles'in verdiği örnekle- tıpkı resim olan 'insan' ile bizatihi 'insan' gibi, aralarında tabiat ortaklığı olmayan, özü bakımından farklı olan şeylere delalet etmektedir.<sup>5</sup> Öyleyse İbn Rüşd demek istemektedir ki, 'birey'i ortak bir 'tabiat' altında değil, müşterek/*homonym* kabul ettiğimizde de, sorun halledilmemektedir; zira böyle yaparak, -bir insanın resmi ile bizatihi kendisi arasındaki ayrım gibi- her 'birey'i özü bakımından ayırtmış ve dolayısıyla 'birey'in bireyliğini kurtarmış oluyoruz. Fakat bu durumda, eşseslilikle birleştirdiğimiz 'birey'in tanıtımını elde etme imkânını da ortadan kaldırmış oluyoruz. Zira -'resim insan' ile 'bizatihi insan'da olduğu gibi- her biri ayrı tabiata sahip olduğu için, eşsesliler hakkında özsel bir tanım yapmak mümkün değildir.

Peki, İbn Rüşd'ün çözümü nedir?

Filozofumuz, burada, Aristotelesçi varlık ve bilgi kavrayışına dayanmakta ve tam ters yönden bir çözüm ortaya koymaktadır: Tanım için, ortak bir tabiatın bulunması zorunludur; bu doğru. Fakat ortak tabiatın, sadece olumsal anlamda 'varlık' ile kavranması zorunlu değildir. Bu durumda 'mutlak olarak kendisi ile özdeş' olan 'birey', 'başkası ile özdeş olmamak' bakımından ortak bir tabiata sahip hâle gelmektedir. Bu durumda İbn Rüşd, belirli ve zorunlu

5 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Makûlât* (nşr. M. Bouyges, Beyrut: Daru'l-Maşriq, 1986), s. 6.



bir varoluş sferine ya da tarzına delalet eden 'tabiat'ı, tam tersi biçimde, belirli ve zorunlu bir varolmama haline de eşitlemiş olmaktadır. Bunun anlamı şudur: 'Varlık' ve 'yokluk', aynı anlamda özelliği ve zorunluluğu ifade eder. Bu zorunluluk, hem ontolojiktir hem de epistemolojik. Dış dünyada, bizatihi varolan 'birey'dir ve 'tümel' sadece zihinde –dolayısıyla sadece epistemik anlamdadır. Dolayısıyla 'ontik olan' ile 'epistemik olan'ın örtüştüğü yer, sadece varolanı değil varolmayı da kapsamaktadır.

Acaba İbn Rüşd'ün, son derece orijinal olan problematik saptaması ve ürettiği çözüm, Aristoteles felsefesinden bir taşma olarak kabul edilebilir mi?

İbn Rüşd, 'bireyin tanımı' problemini düşünürken ve cevap ararken, mutlak biçimde Aristotelesçi varlık ve bilgi kavrayışına sahip olduğu için, bu soruya olumlu cevap vermek pek mümkün değildir. Nitekim filozofumuzun, yokluk/*adem* hakkında, *Metafizik*'te yoğunlaşan açıklamaları dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Mamafih İbn Rüşd, Aristoteles'in söz konusu ettiği *tümel-yokluk* kavramını şöyle yorumlamaktadır:

**Yokluğa gelince, o, birkaç bakımdan söylenir: Kendisi hakkında (var) olmayan ve tabiatı hakkında varolan için.** [Söze] kendisiyle başladığı bu bölümlenme, 'yokluk' (*adem*)in kendisine bölümlendiği bölmenin ilkidir. Nitekim herhangi bir şeyin yokluğu ile nitelenen her şey, ya kendisinde varolma özelliği olmayan -aksine kendinden başkasında [varolma özelliği] olanın yokluğudur ya da kendisinde varolma özelliği olanın yokluğudur.<sup>6</sup>

İbn Rüşd'ün buradaki yorumu ile 'bireyin tanımı' problemine ilişkin cevabı karşılaştırıldığında, Aristoteles'in yokluğu ayırtlamaya başladığı ilk aşamanın yani bir şeyde hiçbir zaman varolması mümkün olmayanın yokluğunun, İbn Rüşd tarafından 'birey'in tabiatını belirleyecek biçimde kavrandığı anlaşılıyor. Burada orijinal olan ise, bu tür bir yokluğun, Aristoteles tarafından, esasen ve daima 'varlık' üzerinden kavranılan ve tanımın tek ve temel konusu olan 'tabiat' için bir dayanak biçiminde sunulmasıdır. Tabii bu durumun, 'birey'in tanımlanması problemi hakkında kullanıldığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

İbn Rüşd'ün, 'birey'in tanımı hakkında ileri sürülen açmazdaki mantıksal hatanın, "Tanımı olan her şey tùmeldir" yargısı oldu-

6 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, II/1116. Kalın yazılmış ifadeler Aristoteles'e aittir.

ğunu belirtmesine de dikkat etmek gereklidir. Zira İbn Rüşd, bu yargıyı, “Tanımı olan her şey genel bir anlamdır” şeklinde tashih etmektedir. Böylelikle ‘tümel’ ile ‘genel anlam’ arasında bir ayrım söz konusu edilmektedir. Kuşkusuz ‘genel anlam’ burada bir şeyin özsel olarak varolması ile özsel olarak varolmaması arasındaki ayrımı içerecek tarzda kavranmaktadır. Böylece ‘genel anlam’, ‘bi-rey’in tanımlanmasını mümkün kılan ‘tabiat’ı ifade eden ‘bir şeyde varolması hiçbir zaman mümkün olmayanın yokluğu’na karşılık gelmek üzere yeniden tanımlanmış olmakta, belki daha doğrusu, anlamı genişletilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, ontolojik açıdan ‘tabiat’a dayanak olmak üzere konumlandığı ‘yokluk’ türüne karşılık gelen epistemik bir kavram elde etmiş olmaktadır.

#### 4.

İbn Teymiyye’nin, felsefe ve mantık karşısındaki olumsuz tutumu, İslam düşünce tarihi ile uğraşan herkes tarafından bilinir: Ta-kiyyüddin Ahmed b. Teymiyye’nin en fazla tepki verdiği ve açıkça düşmanlık beslediği hasımlarından biri, belki de birincisi felsefedir. Her ne kadar İbn Teymiyye, kendisinin asıl gayretinin, ‘ilahiyat’ yani metafizik alandaki felsefî fesada karşı olduğunu belirtse de, mantığı da, filozofların akıl yürütme metodu olması bakımından, özellikle eleştirmiş ve bu konuda müstakil eserler kaleme almıştır. Mamafih mantık ve mantıkçıları eleştirmek için yazdığı ana eserinin önsözünde yer alan ve felsefe karşısındaki durumunu ve tavrını ihsas etmesi bakımından ilginç bir pasajda, İbn Teymiyye şöyle demektedir:

Esasen ben, ‘Yunan Mantığı’na zeki kişinin muhtaç olmadığını ve akılsızın da ondan yararlanamayacağını her zaman biliyordum. Lakin önermelerinin, çoklukla onlarda doğruluk gördüğümünden, ‘doğru’ olduğunu sanıyordum. Sonra, bunun ardından, mantık önermelerinden bir grubunun hatalı olduğu benim için açıklığa kavuştu ve bu konuda bir şeyler yazdım. Sonra, İskenderiye’de olduğum sırada, çekinme ve taklit nedeniyle felsefecilere saygı gösterdiğini gördüğüm biri, benimle bir araya geldi ve ben ona, felsefecilerin hak ettiği bazı cehalet ve dalalelerini anlattım. Bu, benim, ögle ile ikinci arasındaki bir oturumda, o sırada mantık hakkındaki bazı açıklamalarıma dair sözlerimi yazmamı gerekli kıldı. Sonra bunun ardından, [eser] tamamlanana kadar birkaç mecliste bunu sürdürdüm.<sup>7</sup> Bu, benim gayretimden olmadı; zira benim

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, üslubundan anlaşıldığı kadarıyla, *Nakzu'l-Mantık* adlı eseri kastediyor olabilir; bkz. *Nakzu'l-Mantık* (nşr. Muhammed b. Abdurrezzak, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, h. 1370).

asil gayretim, metafizikte (*ilahiyat*), onların aleyhine yazdıklarımıydı. Nihayet onların metafizik ve mantıktaki asılları hakkında söylediklerinden pek çoğunun, [aslında] metafizikteki bozuk görüşlerinin asıllarından [kaynaklanmış] olduğunu açıkça anladım. Mesela mahiyetlerin, onların 'özseller' (*zatiyyat*) adını verdikleri sıfatlardan bileştikleri; bilgi [edinme] yollarını, 'burhani [*apodeiktik*] tanım ve kıyaslara –özellikle de tasavvurların kendileriyle bilindiği tanımlara- özgü kılmaları; kıyasın formları ve [kıyasın] maddesi olan kesin bilgiler (*yakiniyyat*) hakkında söyledikleri şeyler gibi.<sup>8</sup>

Bu kısa açıklamada, İbn Teymiyye'nin, mantık hakkındaki eleştirilerinin kökenini okumak mümkün görünüyor: Ehl-i hadisin ve tabii Selefi düşüncenin bu büyük ismi, biraz sonra ayrıntılandıracağımız, ontolojik ve lojik alan arasında kurulu Aristotelesçi eşitlemeyi en nazik noktalarıyla kavramış görünmektedir. İbn Teymiyye, asıl itibariyle eleştirisinin dikkat ve gayretini yönelttiği alan 'metafizik' yani 'varolan olarak varolan'ın bilimi olmakla birlikte, herhalde bu sıradaki incelemeleri sayesinde, filozofların, metafizikteki bazı bozuk görüşlerinin kökeninde, yine metafizikteki yani 'varlık' hakkındaki bazı hatalı ve çelişik hipotezlerin olduğunu keşfetmiştir. Metinde olduğu gibi bıraktığımız 'asıl' kelimesi, bilindiği üzere *el-aslu'l-mevzû*' yani kesinliği nedeniyle burhanda ön kabul oluşturan 'hipotez' anlamına gelmektedir.

Öyleyse İbn Teymiyye, filozofların, metafizikteki hipotezlerinde yakaladığı bazı çelişkilerin, onların kesin bilgiye götürdüğüne inandıkları mantık bilimini de bozduğunu düşünmektedir. Nitekim örnek olarak gösterilen üç maddeye dikkatle bakılırsa, aslında hepsinin aynı konu etrafında öbeklendikleri görülecektir: varolanın kesin bilgisi. Bu ise, Aristotelesçi felsefe göz önüne alındığında, 'ontolojik olan' ile 'epistemik olan'ın kesiştiği kritik alanın sınır taşıdır. Aristoteles *Metafizika*'nın II. Kitabında şöyle der: "*Sonuç olarak, bir şey ne kadar varsa, o kadar hakikidir.*"<sup>9</sup> Dolayısıyla İbn Teymiyye, mantıktan değil de metafizikten başladığı felsefe incelemesinde, öncelikle 'varlık' hakkındaki bilgiyi yani 'hakikat'i ve 'hakikat'i bilme tarzını biçimlendiren, temel birtakım çelişkiler gördüğünü ifade etmiş olmaktadır.

8 İbn Teymiyye, *Kitabu'r-Red ala'l-Mantikiyyin* (Lahor: İdâretu Tercemâni's-Sünne, m. 1976/h. 1396), s. 3-4.

9 Aristoteles, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay., 1996), s. 147, 993b-30.

Bu meselenin bizim açımızdan iki önemi var: İlk olarak, İbn Teymiyye, oldukça ilginç biçimde, mutlak bir Aristotelesçi filozof olan İbn Rüşd ile paralel düşmektedir. Zira İbn Rüşd de, birçok kritik meselede, Fârâbî ama özellikle İbn Sînâ'yı, Aristoteles'ten ayrılarak hem metafizikte hem de mantıkta önemli bazı çelişiklere düşmekle itham etmektedir. Tabii İbn Teymiyye'nin de, felsefe eleştirilerinde asıl muhataplarının Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ olduğu hatırlanınca, söz konusu paralellik daha dikkat çekici hâle gelmektedir. Sözün başında da belirttiğimiz gibi, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin sadece pozisyonları değil, pozisyonlarını belirleyen amaçları arasında da derin farklar vardır. Yine de İbn Teymiyye'nin –biraz sonra göreceğimiz gibi, örneğin varlık-mahiyet ayırımına ve bu ayırımın epistemik sonuçlarına yönelik eleştirileri oldukça ilgi çekicidir; nitekim İbn Rüşd de aynı konu hakkında şiddetli itirazlarda bulunmuştur.

İkinci olarak, bu mesele üzerinden, İbn Rüşd'de olduğu gibi, İbn Teymiyye için de kısa bir orijin soruşturması yapmak ve İbn Teymiyye'nin, İslam düşünce tarihinde daha önce görülmedik biçimde radikal ve derin bir düzeyde, tümelleri ve 'birey'in tanımını niçin sorguladığını sormak imkânına kavuşmaktayız.

İbn Teymiyye'nin, savunduğu Selefi düşünce gereği 'sıfatlar' meselesi hakkındaki titizliği hatırlanırsa, alıntuladığımız pasajda, felsefecilerin bozuk tezleri arasında ilk sırada 'mahiyetlerin özsel-lerden bileştiği' iddiasını zikretmesinin ne kadar anlamlı olduğu anlaşılacaktır. Nitekim ikinci ve üçüncü maddeler de, doğrudan *mahiyet* kavramıyla ilgilidir: Filozoflara göre kesin bilgi edinmenin yegâne yolu olan burhan, ancak özsellerin kavranması ile meydana gelen *tasavvur* ve bu tasavvurun ifadesi olan *tanım* aracılığıyla başlayan bir süreçtir. Tanımlar, burhanın ilkeleri içinde ve bu ilkeler ile akıl yürütmeye dâhil olurlar ve sonuçta ortaya, 'varlık' hakkındaki burhanî yani kesin ve genel-geçer bilimsel bilgi çıkar.<sup>10</sup> Tanım hakkında kullanılan *hadd* kelimesinin, akıl yürütmedeki öncülleri birleştiren ve dolayısıyla akıl yürütmeyi mümkün kılan 'orta terim' (*el-haddü'l-evsat*) için de –kuşkusuz farklı terimsel bağlamda olmakla birlikte- kullanılması, böyle bir işleyişe işaret etmektedir.<sup>11</sup>

10 Tanımın burhandaki işleyişi hakkında nefis bir izah için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, el-Mantık inde'l-Farabî, c. IV (nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), s. 47-48.

11 Kiyasta birleştirilen kavramlara *taraf* adı verilir, tarafları bileştiren ise *hadd-i evsat*tır; bkz. Farabî, *Kitâbu'l-Kiyâs*, el-Mantık İnde'l-Farabî, c. II (nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986), s. 20-21.

İbn Teymiyye'nin "kıyasın formu" ve "kıyasın maddesi" atıfları da doğrudan doğruya I. ve II. Analitikleri işaret etmektedir.<sup>12</sup>

İbn Teymiyye, böylesi bir ontolojik-lojik eşitlemeye temelden karşı çıkmaktadır; çünkü Allah'ı, 'hareket etmeyen hareket ettirici' es-Sebebü'l-Evvel olarak düşünmemekte ve dolayısıyla evreni de, form-madde bileşimi içinde ve bizatihi zorunluluklar etrafında öbeklenen imkânlar halinde kavramamaktadır. 'Vahibu's-suver'i reddedenin, sureti de reddetmesi ne kadar doğalsa, suretin zihindeki 'tasavvurunu' reddetmesi de o derece kaçınılmazdır. Çünkü İbn Teymiyye için "şanı yüce olan Allah, her bir şeyin Rabbi ve sahibidir; her bir bilgiyi (*ilm*) öğreten (*muallim*) ve verendir; Onun kendisi, nasıl ki varolan her bir şeyin aslı ise, onun düşünülmesi (*zıkr*) ve bilinmesi de her bir bilginin ve kalpte düşünülmesinin aslıdır".<sup>13</sup>

## 5.

İbn Teymiyye'nin, 'birey'in tanımlanması hakkındaki itirazlarının temelinde, dış dünyada bizatihi ve yegâne varolanın, 'birey' olduğu kabulü bulunmaktadır. Tabii bu kabul, bizzat Meşşâiler tarafından da paylaşılır. Bilindiği üzere, Aristoteles'in ontolojisi – dolayısıyla epistemolojisi- birincil cevherler üzerine inşa edilmiştir; dış dünyada ve bizatihi varolan sadece bireydir. Aklın işleyişi de aynı şekilde ilerler; hiçbir şeye yüklenmeyen ve daima kendisine yüklenilen birincil cevher, düşünmenin kendisinden başladığı temeldir.

Mamafih, belirttiğimiz gibi, İbn Teymiyye'nin, tanım teorisine karşı itirazlarının temeli de, işte bu kabule dayanmaktadır: Dış dünyada yani asıl anlamdaki varoluşta, sadece 'birey' vardır, mutlak genellik anlamında 'tümel' ise yoktur. Belirli bir tikel, örneğin 'bu insan' varolduğu için *insan* ve *canlı* kavramları vardır; o halde bizim 'insan' ya da 'canlı' gibi tümellerimiz, aslında 'genel ve mutlak' değil, 'bu insan' da belirli, kayıtlanmış ve kendisi ile özdeş olarak bulunmaktadır. İşte asıl sorun buradadır: Mademki, bir şeyin varlıktan aldığı pay ile hakikatten aldığı pay eşittir ve dolayısıyla bir şey ne kadar varsa o kadar hakikattir; varlığını bireye borçlu olan tümel, nasıl olur da birçok bireyi –özünü içerecek tarzda- kuşata-

12 Kıyasın formları, öncüllerin birleştirilme tarzlarını (*te'lîf*), kıyasın maddesi ise bizatihi burhani öncülleri inceler; bunlardan ilki I. Analitikler'in, diğeri ise II. Analitikler'in konusudur; İbn Rüşd, Şerhu *Kitâbi'l-Burhân*, s. 157.

13 İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 34.

bilir? Bu, dış dünyada ve bizatihi varolmayan tümelin, tanımladığı bireyden daha fazla var olduğu anlamına gelmez mi? Bu durumda, daha az varolan ve dolayısıyla daha az hakiki olan tümelin, daha fazla varolan ve dolayısıyla daha fazla hakiki olan bireyin kesin yani hakiki bilgisini verdiği nasıl iddia edilebilir?

Fakat burada İbn Teymiyye'nin bizzat Aristoteles ile değil özellikle İbn Sînâ'nın sistemleştirdiği ve kelimeler üzerinde etki gösteren felsefesi ile mücadele ettiğini hatırlamamız gerekiyor. İbn Teymiyye'nin, eleştirileri için doğrudan hedef aldığı analiz ve kavramlaştırılmaların –örneğin mutlak tümelin, şartla mutlak olan 'aklî' ve şartsız mutlak olan 'tabii' ayrımları gibi- doğrudan İbn Sînâ'dan alındığı hemen anlaşılmalıdır. Fakat asıl, bu itirazın, aslında ilk defa Fârâbî'de açık biçimde gördüğümüz fakat İbn Sînâ ile tam ve mükemmel ifadesine kavuşan 'varlık' ve 'mahiyet' ayrımının kabul edilmesi durumunda tam anlamıyla tahakkuk edeceği, gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin eleştirileri karşısında, Aristoteles'in konumu ayrı bir soruşturma konusu olmalıdır. Fakat doğrusu İbn Teymiyye bu durumun pek farkında görünmüyor ve Aristoteles'i, Fârâbî ile İbn Sînâ üzerinden tanıdığı izlenimini veriyor. Mamafih bu konuyu başka bir incelemeye havale ederek, İbn Teymiyye'nin itirazlarını, bizzat kendi sözleriyle nakledelim:

'Mahiyet' lafzıyla, nefste [zihinde] olan şeyin ve 'varolan' (*mevcûd*) lafzıyla da dışta olanın kastedildiği malumdur. 'Varlık' (*vücûd*) lafzıyla ise hem nefste olan hem de dışta varolan kastedilmektedir. O halde bu ikisiyle, nefse olan kastediliyorsa, 'mahiyet', 'varlık' olacaktır; bu ikisiyle dışta olan kastediliyorsa, 'mahiyet' yine 'varlık' olacaktır. Fakat bunlardan biriyle 'nefste olan' diğeriyle 'dış varlıkta olan' kastediliyorsa, 'mahiyet' 'varlık'tan başka bir şey olacaktır. Onların sözü (*kelâm*), bir mahiyetin, dış varlıkta değil, ancak zihinde sabit olmasını gerektirir; esasen bunun hakkında ne tartışma vardır [dolayısıyla] ne de fayda. Çünkü bu [mahiyet], soyut-konulmuş-kurgu hakkında bir haberdir; zira her bir insan, kendi nefsinde, diğer [bir insan]ın kurguladığından başka bir mahiyet kurgulayabilir. Eğer birisi, [insanın] mahiyeti 'Düşünen canlıdır' diye iddia ederse, diğerinin 'Hayır, gülen canlıdır' demesi mümkündür... Çünkü tüm bunların zımnî anlamı (*mazmûn*), bir kişinin, dış dünyada birbirine benzeyen sıfatlar getirmesi ve nefsinde kurguladığı 'mahiyet'in, ötekiler değil, bunlar olduğunu iddia etmesidir.<sup>14</sup>

14 İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkıyyîn*, s. 67.

Eleştirinin özü açık ve çarpıcıdır: Hakiki anlamda varlık, dış dünyada bizatihi ve kendiyile özdeş bireylerden oluşan dünya ise, her 'tümel'in ve dolayısıyla 'tanım'ların özü olan mahiyetlerin ait olduğu zihinsel varlık alanı, hakiki anlamda varlık sayılamaz. O halde bir 'birey'in hakikati, varlığı bireye muhtaç olan tümel mahiyetle nasıl ifade edilebilir ve filozofların 'mahiyet' dediği zihinsel kurgular, nasıl olur da eşya hakkında kesin bilgi verebilir?

Aslında İbn Teymiyye, modern çağda ciddi biçimde incelenen ve eleştirilen, Aristotelesçi tanım teorisinin temel gediklerinden birini ifade etmekte,<sup>15</sup> fakat bunu, 'birey'in varoluşu ile onun 'hakikat'inin kavranışı arasındaki çizgiyi vurgulayarak yapmaktadır. Özellikle fasl-ı hitâb yani münazarada, karşı tarafı susturan kesin kanıtlamayı ortaya koyarken, Meşşâî tanım sürecini tersine çevirmesinin ve bilinen her şeyin, aslında 'belirli' yani tikel bir bilgi ile bilindiğini, bu tikel bilginin de kayıtlanmamış ve genel bir bilgi değil, olsa olsa böyle bir bilgiden bir pay olduğu ileri sürmesinin nedeni budur. Böylelikle İbn Teymiyye, tüm bireylerini içeren ve toplayan, bireyi olmayan her şeyi de dışarıda bırakan -efradını cami, ağyarını mani- tasavvurun kanıtlanamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü mesela 'bilgi'nin ne olmadığını bilmek, bizde 'bilgi'nin meydana gelmesine bağlıdır -zira bilginin tanımı, 'bilgi' olanları içerecek, 'bilgi' olmayan şeyleri de dışta bırakacaktır-. Bizde meydana gelen 'bilgi' ise belirli ve tikel 'bilgi'dir -zira dış dünyada tümeller yoktur-. O halde mantıkçıların 'tasavvur' dediği ve zihnin, birey varolanlara dair belirli ve tikel 'bilgi'den kalkarak, sayılması ve kavranması imkânsız sayıda bireyin özünü, mahiyetini kavrama sürecinden bahsedilemez. Nitekim bir şeyin yani herhangi bir tikelin bilgisi, o tikeli içeren mahiyeti ifade etmek üzere, söz konusu tikelin dâhil olduğu özsel tümelin yani türün bütün bireylerini toplayan ve bunların dışındaki her şeyi dışlayan bir tanıma muhtaç olmadan bilinebilir.

Felsefî kavramlarla, felsefî olmayan bir dil içinde konuştuğundan, İbn Teymiyye'nin anlatımı biraz karmaşıklaşsa da, ne demek istediği açıkça anlaşılıyor: Filozoflardan alarak irdelediği ikinci örneği yani 'teorik düşünme'nin teorik düşünme ile kanıtlanmasın-

15 Bilindiği üzere, XVII. yüzyıldan itibaren beliren Yeniçağ bilgi ve bilim anlayışı, Aristoteles'in deskriptif tanım teorisine tepki ve eleştiri ile ortaya çıkmıştır; bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık* (İstanbul: Sosyal Yay., 1994), s. 87-93.

daki açıklamayı, kendi lehine bir delil olarak göstermesi, filozofların ileri sürdüğü açıdan, insanın 'varlık' hakkındaki bilgi edinme sürecinde gördüğü bu aksaklığı ortaya koymaktadır. İbn Teymiyye, haklı olarak, filozoflara göre, belirli yani tikel bir teorik düşünce-nin, zorunluluğa dayandığını –çünkü bu dış dünyada varolan tikel ile dairedir -fakat bu 'tikel teorik düşünme'yi özsel olarak içeren ve onunla özsel ortaklığa sahip olmayan diğer tüm 'tikel teorik düşünme'leri dışlayan 'cins'inin doğruluğunun, tikel teorik düşünme'lerle bilindiğini söylemektedir. Dolayısıyla tikelin bilgisi zorunluluğa dayanmakta iken, onu tanımlayan cinsinin bilgisinin dayanağı zorunluluk değil içerdiği tikelin bilgisidir. Bu itiraz doğrudur; zira dış dünyada bizatihi varolan tikeller, kendilerini, insanın duyularına ve zihnine dayatırlar; çünkü 'bu insan'ı gören herkes, neyi göreceğine müdahale edememeksizin, aynı şeyi zorunlu olarak görmektedir. Fakat mahiyeti veren cins ya da ayrımlar, 'bu insan'ın algısında yoktur ve belirli zihinsel işlemler sonucunda, 'bu insan'a dayanarak oluşturulur. Kuşkusuz İbn Teymiyye, burada, 'tikel teorik düşünme' ve onun cinsi olan 'teorik düşünme'yi söz konusu ederek, doğrudan doğruya bilimler sınıflamasını hedef almaktadır. Çünkü herhangi bir tikel ile onun özsel olarak bireyi olduğu tümel yani ait olduğu türü hakkında da, aynı ilişki tarzı geçerli olduğundan, tikel-tümel teorik düşünme hakkındaki itiraz, aynen geçerlidir. Fakat İbn Teymiyye, eleştirisine teorik bilgiyi de örnek göstermekle, 'birey' ile 'tümel' ilişkisindeki çelişkiyi, filozofların bilimler sınıflamasını içerecek tarzda radikalleştirilmiş olmaktadır.

O halde tekrar başa dönüyoruz: İbn Teymiyye, tasavvurun, -bireyin algısına ve kavranmasına bağlı olduğunda- aslında zorunluluğa dayandığı için daha fazla 'var' olanın, zorunluluğa değil de zorunluluğa dayanan 'birey'e dayandığı için daha az 'var' olan ile kavranması anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Doğrusu bu itiraz, üzerinde dikkatle düşünülmesi gereken bir meseledir; özellikle de varlık-mahiyet ayrımını kabul eden felsefî görüş taraftarlarınca.

Tabii kendisinin de belirsiz biçimde ima ettiği üzere, İbn Teymiyye'nin bu itirazı, bireyleri zorunlulukla, bu bireylerin ait olduğu cinsleri ise bireyleri ile bilinen tasavvur ve tasdikler için geçerlidir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin itirazı, özellikle fiziğe dâhil olan birey-cins ilişkilerinde örnekler bulabilir; oysa matematiksel birey-cins ilişkileri, bireyleri de -özleri gereği- salt akılsal ve soyut olduğu için, farklı bir mahiyettedirler. Kısacası, örneğin geometri-deki 'bu nokta' ve 'bu doğru', fiziğin konusu içine giren 'bu insan'



ya da 'bu at'tan, mahiyet itibariyle farklıdır ve bundan dolayı formal tözlerinin yani özlerinin tasavvuru ve dolayısıyla tanımlanmaları da farklı bir süreçte gelişir. Matematik ile fiziğin farklı bilimlerin yani 'teorik düşünme cinsleri' olmalarının nedeni de bu durumdur. Dolayısıyla 'bu insan'ın bilgisindeki zorunluluk, kuşkusuz 'bu nokta'nın bilgisindeki zorunluluktan ayrılmalıdır.

Mamafih bu hususa temas etmeyen İbn Teymiyye, kuşkusuz diyalektik bir tavırla, muhataplarının iki savunma yapabileceğini ileri sürmektedir: İlk olarak, bireyi zorunlulukla ve cinsi ise bireyi ile bilinen olguların, doğal olarak, zorunluluk değil imkân ifade eden tanımlarla tanımlanabileceğini ileri sürmek. İkinci olarak da, bu tür olguların tanıma muhtaç olmadığını iddia etmek. Bu iki savunma da, kolaylıkla reddedilebilir: Zira mantık bilimine göre, -tabii burhanî bilgi söz konusu olduğu için- mümkünlerle tanım oluşturulamaz. Böyle bir tez, kendi hipoteziyle çelişiktir; ikinci iddia yani tanıma muhtaç olmadıkları tezi de, kuşkusuz mahiyeti olan her şeyin tanımı olacağını ifade eden hipotezle çelişmektedir. Sonuçta, İbn Teymiyye'ye göre, ortada bir '*tekâfü-i edille*' yani her ikisi de aynı derecede olan delillendirme söz konusudur; bu durumda onların tanımları var mı? Yoksa tanıma muhtaç değil mi? Karar vermek mümkün olamaz.

İbn Teymiyye, burada, sözün sonunu getirmekte ve tanım meselesinde kendi çözümünü de ortaya koymaktadır: Felsefecilerin düştüğü yanlış, tanımlanmış şeyin formel tözünün kavranması olarak tasarlamalarında. Aristotelesçi varlık tasavvurunun temellerinden birini; cismin, madde ve formdan bileştiği iddiasını reddeden<sup>16</sup> İbn Teymiyye'nin, daha önce de belirttiğimiz gibi, formal töze karşılık gelen 'mahiyet' ve dolayısıyla 'mahiyet'in analitik kavranışı olan 'tanım'ı hangi açıdan eleştirdiği, böylelikle daha mükemmel biçimde görülmektedir. Oysa İbn Teymiyye'ye göre, tanımın amacının, yalnızca tanımlanan ile onun dışındakilerin ayrıştırılması yani temyizi olduğu ileri sürülse, problem ve ikilem ortadan kalkacaktır. Zira bir şeyin -bireyin- temyizi, genel ve özel ile gerçekleşecektir. Tabii ki felsefecilerin tanımı 'mahiyet' üzerine inşa edilmekte iken İbn Teymiyye'nin 'temyiz'i 'gerekirler' ile işlemektedir. Bunun anlamı şudur: Tanım, bizatihi birey varolanın özüne yani formal tözüne ulaşmayı ve hakikati kavramayı hedeflemişken başarısız olmuştur; fakat yine de insan aklı, birey varolanın

16 İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkıyyin*, s. 67.

var-oluşundan ayrılmaz gerekirleri (*levâzım*) kavramak imkânına sahiptir ve yapılacak şey, bireyin, gerekirleri üzerinden diğer bireylerle ortaklık ya da ayrılıklarının saptanmasıdır.

Sonuç itibarıyla İbn Teymiyye'ye göre, Aristotelesçi mantığın tasarladığı tarzda, bireylerin özü yani mahiyetleri üzerinden 'bütün bireylerini toplayan ve bireyi olmayanları dışlayan' tanımın aksaklığının, kökeni olan 'birey'in doğasından kaynaklandığı açıkça anlaşılmaktadır.

Her hâlükârda İbn Teymiyye'nin eleştirileri, oldukça dikkate değer ve üzerinde düşünülmesi gereken itirazlardır. Fakat ne yazık ki, onun vefatının ardından, Müslümanların genel olarak felsefi düşünmeye itibarlarının ve dolayısıyla eğilimlerinin giderek azalmaya başlaması, belki de oldukça verimli geçecek tartışmaların ortaya çıkmasını engellemiştir. Mamafih İbn Teymiyye'nin eleştirileri hakkında genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, birey-tümel ilişkisi açısından, Aristoteles ve tabii İbn Rüşd'ün farkında olduğu oldukça önemli bir hususun, İbn Teymiyye tarafından pek dikkate alınmadığını gördüğümüzü belirtmeliyiz. Bu önemli mesele şudur: 'Birey', kendi içinde bir tümellik ile kavranır; 'bu insan' her an değişim içinde olan birçok niteliklerin ardında, -en azından belli bir zamansal alan içinde- değişmeyen bir öz olarak kavranır. Örneğin birey olarak 'Zeyd', bebekliği, beş, yirmi ya da kırk yaşındaki bireyselliğinin arkasında bulunan ve her an değişen tüm niteliklerinin kendisine bağlandığı bir öz olarak kavranmak zorundadır. Aksi halde 'düşünmek', söz konusu olmazdı. İşte İbn Rüşd'ün şu sözlerindeki anlam da, bu kaçınılmaz hakikati yansıtmaktadır:

Sonsuz olana delalet eden şeyin sınırlı bir tabiatı olmaması ve sınırlı bir tabiatı olmayanın inhisar edilememesi, inhisar edilemeyen de bir şeye delalet etmemesi bakımından, hiçbir şeye delalet etmemiş olur... Her şeyin tek bir şey (özdeş) olduğunu anlamayanın da bir şey anlaması ve bir şey hakkında düşünmesi imkânsızdır.<sup>17</sup>

'Her şey'in, bir 'şey' olduğunun anlaşılması için de, 'bir şey' olarak kavranması yani 'birey'in, değişen ve farklılaşan tüm özel niteliklerinin bütünü olarak, kısacası bir tür tümellekle kavranması zorunludur. İşte bu yüzden, İbn Rüşd için "tümelin varlığı hakkında şüphe yoktur; şüphe, onun tabiatının ne olduğu hakkındadır".<sup>18</sup>

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, 1/360.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, 1/238.

## Ek 1

### 'Birey'in Tanımı Hakkında'<sup>19</sup>

Ebu'l-Velîd b. Rüşd dedi ki:

Bireyin tanımı hakkında ve tanımların –bireyler için değil- ancak tümel olgular için olabileceği hakkında söylenende şüphe edilebilir. Şüphe şudur: Eğer 'birey' için bir tanım varsa, o, tüm bireyleri içeren bir tabiata delalet edecektir. Durum böyle olunca, birey, birden çok [şeyin] kendisine benzediği şeylerden olacaktır. Oysa bireyin tanımında 'birden çok şeyin kendisine benzemediği şey' denilmişti. [Dolayısıyla] bu, mümkün olmayan yanlış bir sözdür. Aynı şekilde birey, üzerine delalet ettiği tür bakımından tek, bireyler bakımından birçok olacak ve birey, bireylere bölümlenecektir; bu ise muhaldir.

Bu bölümlenen hakkında da, kendisi için bir tanım olup olmadığına şüphe edilecek ve ilki hakkında gereken bunun için de gerekecektir. Bu durumda iş ya sonsuza dek sürecek ya da –tikel hakkında bir tanım olmadığı için- bireyin bir tanımı da olmayacaktır. Aynı şekilde birey için bir tanım koymadığımızda ise, bizim için, ne tanımı ile tümelden farklılaşan bir şey ne de birey olması bakımından üzerine yüklenen bir şey olacaktır. Lakin birey olması bakımından üzerine yüklenen bir şey bulduğumuzda –ki bu 'Birey, iki [kendinden başka şey] kendisine benzememek özelliğinde olandır' sözümüzdür- bireyin bir tanımı olduğuna delalet etmiş olur.

İmdi, bu meseleye anlaması zor bir müşkül ilişmektedir. Bu derin şüphe şu sözümüzle de halledilemez: Birey, ortak bir olgudur. Zira (birey) ortak olursa, onun için bir tanım ya da betim (*resm*), [dolayısıyla] toplu olarak, cevheri kavranan ve –ilineksellik dışında- hakkında tasdik olunan bir şey olmayacaktır. Zira ortak isim hakkında, ilineksel olarak doğru bir yüklem varolabilir ise de, özü bakımından doğru bir yüklem varolamaz.

Bu (sorun)un cevabına ilişkin deriz ki: Bireyler hakkında, bir bakıma ortak bir durum vardır. Bu [ortak durum], tümelde varolan ortaklığın yokluğudur (*adem*) ki, bu durum, zihnî-yokluğa ilişkin bir anlamdır. Birçok şeye yüklenen tümellelikle değil, ancak böyle-

19 İbn Rüşd, *Makâle fi Haddi's-Şahs, Kitâbu'l-Mukaddimât fi'l-Felsefe* (nşr. Es'ad Cum'a, Tunus: Merkezu'n-Neşri'l-Câmi'i, 2001), s. 236-239. Çeviri-deki köşeli parantez içinde yer alan ifadeler, sık kullanılan zamirlerin anlamlarını açmak ve dilimizde karşılığı olmayan çeşitli atıf harflerinin kattığı anlamları açıklamak için eklenmiştir.

likle, birey hakkında bir tanımın olması doğrudur. O halde birey için zihinde ortak bir durum olması bakımından –ki bu, tümel hakkında mevcut ortaklığın yokluğudur- birey hakkında bir tanım oldu. Nefs dışında, kendisi hakkında ortak bir tabiatın mevcut olmaması bakımından ise ‘birey’ oldu ve ‘tümel’ olmadı.

Bu görüşteki hatanın (*galat*) vechi, ileri sürülen şu öncüldür: Kendisi hakkında tanım olan her şey, tümeldir. Hâlbuki bu [soru]nda hakikat, kendisi hakkında bir tanım olan her şeyin, genel bir anlam olduğudur. Genellik ise bazen bir tümel olur bazen de tümelin yokluğu. Çünkü tümelin yokluğu da, tümel gibi, birçok şey hakkında mevcuttur. Öyleyse buradaki hatanın vechi, tümel ile tümelin genelde yokluğu arasındaki benzerliktir. Kastım şu: bu ikisinde de bir tek şeyden daha çok şey hakkında mevcut olmaları.

Bu sözden açığa çıktı ki, birey olmak bakımından birey, başka bir birey ile ortak olamaz –zira böyle olsa tümel olurdu-. Ancak bireyler, birbirleriyle, tümelliğin yokluğunda ortaktır ve bu yönden haklarında tanımların olması doğrudur.

Bizim açıklamak istediğimiz de buydu.

## Ek 2

### *Kitâbu'r-redd Ala'l-Mantıkıyyîn'den*<sup>20</sup>

Bunun açıklaması şudur: Kuşkusuz dış [dünya]da ‘belirli insan’, ‘belirli bilgi’, ‘belirli haber’ gibi belirli (*muayyen*) olgular vardır. İnsan ise zaman zaman ‘mutlak bir olgu’ tasavvur eder; ‘mutlak insan’, ‘mutlak bilgi’ ve ‘mutlak haber’ gibi. Bu ‘mutlak’la, bazen bir şartla mutlak olan –ki bu aklî tümeldir<sup>21</sup>- bazen de bir şart olmaksızın mutlak olan –ki bu tabii tümeldir- murad olunur. [Filo-zoflar] ‘bir şart olmaksızın mutlak’ (tabii tümel) hakkında “Acaba dış [dünya]da var mı yok mu” diye çekişmişlerdir. [Onların] tahkiki şudur: O, dış dünyada vardır (*mevcûd*) ama ‘belirli, bireysel (*müşahhas*)’ olarak. Çünkü dış [dünya]da ‘belirli bir insan’ vardır

20 İbn Teymiyye, *Kitabu'r-Red ala'l-Mantıkıyyîn*, s.83-7. Burada bizi asıl ilgilendiren bölüm ‘Fasl-ı Hitab’ olmakla birlikte, tartışmanın mahiyetine dair birkaç bilgiyi ilave edebilmek için, çeviri bir sayfa önden başlatılmıştır. Köşeli parantez içindeki ibareler, oldukça bol kullanılan zamirlerin ya da cümledeki imaların daha rahat anlaşılması için, ya da dilimizde karşılığı olmayan Arapça bazı atıf harflerinin kattığı anlamı göstermek için verilen ifadelerdir.

21 Metinde –herhalde basım hatası olarak- (كل عقل) yazılıdır.

ve onda 'belirli bir canlılık' ve 'belirli bir düşünürlük (*nâtıkıyyet*)' vardır; şu halde onda ancak 'belirli bir bilgi' ve 'belirli bir haber' vardır. Bazıları derler ki: 'Mutlak', 'belirli'nin bir parçasıdır (*cüz*); 'genel' de 'özel'in (*hâss*) bir parçasıdır. 'bu insan'ın ve 'bu canlı'nın varolmasıyla 'insanın isimlendirilmiş'i (*müsemma*) ve 'canlının isimlendirilmiş'i' varolur ki bu 'mutlak'tır.

Bazıları da bunu inkâr ederek der ki: 'tümel mutlak', anlamının tasavvuru, kendisinde ortaklığı men etmeyen ve böylece kendisine birçok tekilin (*ferd*) dâhil olması mümkün olmandır. 'Belirli' (*muayyen*) ise tikeldir (*cüz'î*) ve tasavvuru, kendisinde ortaklığı men eder. O halde 'birçok' nasıl 'azlık'ın bir kısmı olur? Ayrıca –birçok tikelleri içeren ya da içerebilir olan- 'genel' ya da 'mutlak', nasıl olur da –sadece dış [dünya]da varolan 'bu tikel birey'i (*şahs*) içeren- 'belirli tikel'in bir parçası olabilir?

**Fasl-ı hitab (kesin açıklama):** Dış [dünya]da yalnız 'belirli tikel' vardır ve 'genel mutlak' olmasıyla 'genel mutlak' yoktur. 'Belirli tikel' varsa, onda –genel ve mutlak olmayan- 'belirli, özgün ve kayıtlı bir insanlık' olarak 'insan' ve 'canlılık' vardır. Öyleyse 'mutlak'ın, 'belirli'nin parçası olduğu' söylendiğinde, ancak 'genel mutlak' olmamak şartıyla bir parça olabilir. Bunun anlamı, zihnin 'genel mutlak' olan tasavvurunun, dış [dünya]da ancak 'kayıtlı özgün' halde varolduğudur. Bu, "Nefsimde olan, mevcuttur" ya da "yapılmıştır" veya "Nefsimde olan, yapıldı" denilmesi gibidir; bu [sözler]in anlamı: Zihinsel suretlerin, dış [dünya]da varolmasıdır; yani zihindeki suretle mutabakatıdır.

Bu [durum] kavranınca, o halde 'bilinen her şey', ancak 'belirli bir bilgi' ile bilinir. Bu 'belirli bilgi'de, 'mutlak genel bilgi'den pay varsa da, -'mutlak genel' olmakla birlikte- 'mutlak genel bir bilgi' yoktur. İnsan, 'bu insan'ı, 'bu bilgi'yi ve 'bu haber'i tasavvur ettiğinde, 'mutlak genel' olarak değil, ancak 'özgün belirli' olarak tasavvur eder.

Bu [tasavvur] ise mâni câmi –bütün fertlerini kuşatan, başka fertlerin girmesini engelleyen- tümel tanımlananları bilmeyi gerektirmez. Öyleyse 'bilgi olmayan', 'bilginin meydana gelmesi'ne bağlı ise, -onun tasavvuruna değil- ancak 'tikel belirli bir bilginin meydana gelmesi'ne bağlıdır; tıpkı ilk cevapta denildiği gibi.

Eğer "Aynı şekilde, tasavvuruna da bağlıdır (*mevkûf*)" denirse -'mâni câmi mutlak tanımlananın tasavvuru'na değil-, elbette belirli tikel bir olgunun tasavvuruna bağlıdır. Eğer [fertlerini] toplayan, [ferdi olmayanları] dışlayan bir tümel tasavvur edilirse, her-

hangi bir şeye ilişkin bir bilginin varlığı ona bağlı olmadığı gibi, [herhangi bir şeyin varlığı] da ne [bu tümelin] varlığına ne de tasavvuruna bağlı olacaktır. O halde herhangi bir şeyin bilgisi, ‘câmi mâni bilgi’ olan tanımlanana da, bu ‘câmi ve mâni’e ilişkin bilgi olan tanıma da bağlı değildir. Dolayısıyla onun tasavvuruna da varlığına da bağlı değildir.

O [mantıkçı]ların ‘[teorik] düşünme’yi (*nazar*), [teorik] düşünme ile ispatlama hakkında söyledikleri de böyledir. [Teorik] düşünme hakkında denilir ki: [Teorik] düşünmenin cinsinin doğruluğu (*sih-hat*), belirli bir [teorik] düşünme ile bilinir; belirli bir [teorik] düşünmenin doğruluğu ise zorunlulukla bilinir. Öyleyse [burada] kanıt ‘belirli bir [teorik] düşünme’, kendisiyle kanıtlanan ise ‘[teorik] düşünmenin cinsi’dir. Belirli bir [teorik] düşünmenin doğruluğu ise zorunlulukla bilinir.

Tasavvurlar ve tasdiklerden, ‘belirli [ola]n’ı, zorunlulukla ve cinsi de bu ‘belirli [olan]’la bilinenler de bunun benzeridir. Bu [süreç] de özü ile bir şeyi tarif babında değildir.

Eğer ‘tüm bu olguların, mümkün tanımlarla tanımlanmış olduğu’ ileri sürülürse, onların aslına [hipotez] ilişkin [sözü geçen] yıkıcı itirazlar ile reddedilir; ‘onların, tanımlara muhtaç olmadığı’ ileri sürülürse, [yine] onların aslına ilişkin yıkıcı itirazlarla reddedilir. Çünkü onların asıllığı hakkında –ne mümkün olan tanımlarla tanımlanan olduklarını ne de tanımlardan müstağni olduklarını ileri sürmek mümkün değildir. Bunlar tanımdan müstağni değilse, tanıma muhtaçtırlar; tanımlarsa mümkün değildir; o halde bunların tarifi, mümkün olmayanlara bağlıdır ve tariflerinin imkânsız olması gerekir. Oysa [mantıkçıların] bunların bilgisinin, meydana geldiği[ni iddia ettikleri] malumdur; böylece onların iddiasının yanlışlığı bilinmiş oldu.

Şu halde insan, aynı şekilde, ne bunların tanımlarını olumlama (*isbât*) ne de tanımları olduğunu olumsuzlama (*nefy*) bakımından yer tutabilir! Çünkü olumsuzlamayı ve olumlamayı men eden ya da yükselten [akıl yürütmelerin ikisi de] batıldır. Zira ileri sürülen tanımlar, asıllarına ilişkin yıkıcı [itirazlarla] reddedilecektir; oysa o [mantıkçı]ların katında, bunların bir tanımı olduğu sabittir ve dolayısıyla muhakkak bir tanım olmalıdır. Oysa her bir tanım batıldır ve dolayısıyla tanımın, [her seferinde reddedilecek] olumlama ve olumsuzlanması lazım gelecektir.

Bu [açmazı] gerektiren, onların, ‘tanımlananın suretlenmesini (*tasvîr*)’, tanımın amacı kılmalarından başka bir şey değildir.

Oysa eğer 'Tanımın amacı, tanımlanan ile ondan başkalarını ayırmak (*temyîz*)dir' denilseydi her iki görüş de doğru (*hakk*) olacak, [tanımları] olumsuzlama ve olumlama karşıtlığına düşülmeyecek ve o [mantıkçı]ların tanımlarıyla tanımladıkları, o [tanımlanan]la kendinden başkaları arasında ayırım olan tanımlarını ifade edecekti. Ayırım, genelde (*umûm*) ve özelde (*husûs*), tanımlananla örtüşen (*mutâbık*) ile meydana gelir ki, her iki taraf -olumsuzlama ve olumlama- bakımından gerektirir (*mülâzım*).

Gereklere gelince, onlar, tanımlanandan daha genel olurlar; tıpkı gerektirilenlerin (*melzûm*) o [tanımla]nandan daha özel olmaları gibi. Zira gereklilik (*lüzûm*) gerektirden (*lâzım*) daha özeldir; tıpkı gerekirin, gerektirilenlerden daha genel olması gibi. Kuşkusuz 'insan' 'canlı'yı gereksinir; ve 'insan', 'canlı'dan daha özel, 'insan'ın gerekiri olan 'canlı' ise ondan daha geneldir. Tabii 'karşılıklı gerekir' (mütelażım/korelatif) olanlar ise bundan farklıdır; zira onlar, genellik ve özelliğe eşittirler; tıpkı 'insanlık' ile 'düşünenlik' ve 'kişneyenlik' ile 'atlık' ve bunun benzerleri gibi.

Tanımlar, ancak iki tarafta -olumsuzlama ve olumlama- gerekir olanla geçerlidir (*cevâz*), yoksa ne sadece -bazılarının yaptığı (*ittilâk*) gibi- gerekirlerle ne de sadece gerektirilenlerle değil. Sonra da 'örtüşen gerekir'le (*mutâbık mülâzım*), ayırım meydana gelir. Tabii eğer sadece 'isim'le yeterlilik ortaya çıkarsa böyle bir ayırma da ihtiyaç yoktur.

Bunların tanımlardan müstağni olduğunu ileri sürenler, mutlak hakikatlerinin tanımsız tasavvur edilebildiğini belirtmişlerdir. Bu, doğrudur (*hakk*); hatta bütün hakikatlerin mutlağının, tanımsız tasavvur edildiği sabittir. Fakat [tanımda] maksat, 'bu genel ism'in isimlendirilmiş (*müsemma*) ile bundan başkasının arasını ya da bireylerinde birbirine benzeyen genel anlam ile bundan başkasının arasını ayırmaktan ibarettir. Oysa genel olanı, kendinden başkasından ayırmakta, kuşkusuz o [genel ola]nın mutlak hâlde soyutlanmış (*mücerred*) tasavvuru ya da bazı bireylerinin tasavvuru yeterli değildir. Zira mutlak bir anlamı tasavvur etmiş her kişi, onu kendisi ile başkasını ayıran genel olarak tasavvur etmiş değildir. Şu halde [mutlak geneli] ancak özel (*hâss*), kayıtlı ve belirli olarak tasavvur etmişse nasıl olacak? Nitekim bazı konumlarda (*mevzi*) [soruşturma] "O, bir haberdir", "O, bir olgudur" ve "O, bir bilgidir" [denilerek] kesilir. Bazı yerlerde ise [mesela] taklit edende meydana gelen 'örtüşen bilgi' (*mutâbık itikâd*), daha aşağı olanın daha üstün olan hakkındaki işi (*emr*), irade dışı [ortaya çıkan] iş ve bun-

ların benzeri şeylerde, [tasavvurun meydana gelmesi hakkında] şüphe edilmiştir.

O halde tanımın maksadı olan [bireylerini] toplama ve [bireyi olmayanları] dışlama, ancak dışta varolan belirli bireyleri tasavvur ederek meydana gelir; fakat bundan da hakikatin, [birden çok bireyi içeren] toplulukta (*cümle*) tasavvuru meydana gelir. [Hakikati] belirli olarak tasavvur eden, onu, toplulukta ve dolayısıyla kayıtlı olmasıyla tasavvur etmiştir. Öyleyse birisi ‘hakikat’i, onu tariften soyutladığında –hakikat için tarifin [bulunmasının] veya yokluğunun şart koşulmaması anlamında- herhangi bir şart olmaksızın tasavvur edebilir.

Bu ‘mutlak’ın, dış dünyada belirli [birey]in bir parçasından mı yahut –bir şartla mutlak olmak üzere- dış dünyada varolan belirli [birey]lerden mi başka bir şey olmadığı hususunda, bundan önce açıklandığı ve hakkında kesin sözde (*fasl-ı hitâb*) söylendiği gibi, iki görüş vardır.

Öyleyse ‘belirli olgu’, ‘belirli haber’, ‘belirli bilgi’ hakkında tasavvur eden, eşyayı yahut hakikati ‘belirli’ olarak –ne mutlak ne de genel manada- tasavvur etmiş olamaz.

#### Abstract

#### The Definition of the “Individual” in Ibn Rushd and Ibn Taymiyya: The Case of an Original Conceptualism and Nominalism in the Islamic Thought

The problem of description of the individual brings a variety of philosophical issues depending on how the individual can be described. All of them are associated with the problem of universals stemmed from Plato and Aristotle. In this subject, several discussions were made in the ontological and epistemological context. In the history of Islamic thought, two important names, having his own perspective, Ibn Rushd (1126-1198), and Ibn Taymiyya (1263-1328) have different ideas on the problem of universal-particular relationship rising on the different foundations. Ibn Rushd, of course, is one of the biggest names in Aristotelian philosophy at all times. One of the leading figures of Salafism Ibn Taymiyya directed severe criticism against philosophy. May description of the individual constitute in itself a paradox due to it means that an indi-



vidual identical with itself, should be conceived as a universal. Ibn Rushd discusses this issue and tries to produce a solution with existing-non-existing analysis. Criticizing the Aristotelian ontology, Ibn Taymiyya attacks universal-particular analysis depending on the concept of quiddity and then Peripatetic theory of description. As a result, Ibn Rushd puts forth tips of unique conceptualism and Ibn Taymiyya of unique nominalism in the analysis of this original problem. Both of the thinkers, Ibn Rushd and Ibn Taymiyya, aims to gain the method of truth and correct knowledge. However, there are some basic differences between Ibn Rushd's concept of being and Ibn Taymiyya's concept of being; so, these differences of viewpoint in ontological attitude, bring about some basic differences in epistemical attitude. Ibn Rushd's basic problem is the backdrop of scientific knowledge; and for his reason, he focuses on the nature and the necessity. But Ibn Taymiyya refuses any 'itself necessity' and because of this viewpoint, criticizes the concept of 'essential' and 'nature'; of course, the problem of description of individual becomes a very important issue for this controversy.

**Keywords:** Islamic philosophy, Ibn Rushd, Ibn Taymiyya, Problem of universal-particular, Description of individual, Theory of description, Conceptualism, Nominalism.