

Özdeşlik ve Ayrışma Bağlamında İbn Sînâ'da Bireyleşim Ontolojisi*

Kübra Bilgin Tiryaki^{1**}

Öz: İbn Sînâ felsefesinde bireyleşim meselesi, türsel gerçeğin bireylerdeki tezahüründen hareketle bireyleşimin ontolojik olarak nasıl açıklanacağı sorusuna cevap arar. Bireyleşimin ontolojik yönünün iki veçhesi bulunmaktadır. Bunlardan birisi türün bireylerini kendilerine özdeş kılanın ne olduğudur. Diğeri ise türün bireylerini birbirlerinden hakiki anlamda ayırıştırmanın ne olduğu sorusunun cevaplanmasıdır. Sadece kendiliğın cevaplanması ayrışmayı vermeyeceği gibi, bireylerin ayrışması da onların kendiliklerine ilişkin sorunun cevabı olmaz. İbn Sînâ öncesinde bireylerin kendiliklerinin ne üzerinden açıklanacağı bilhassa Aristoteles felsefesi bağlamında yorumlanmış ve kendiliği verenin madde mi yoksa suret mi olduğu üzerinden tartışmalar yürütülmüştür. Bireylerin birbirlerinden ayrıştırılması ise duysal düzlemde özellikler alanı üzerinden ele alınmıştır. Bu makalenin temel iddiası, İbn Sînâ'nın bireyleşim meselesinin her iki yönünü kuşatacak şekilde mahiyet teorisi ile özgün bir yaklaşım geliştirdiğidir. İbn Sînâ bu teoriyle bireyin kendisine özdeşliğini "kendinde mahiyetin o bireye özgü olarak bulunuşu" ile açıklamakta ve böylece bireyin türün diğer bireylerinden ayrışmasını mümkün kılacak bir özellikler alanı için gerekli zemini oluşturmaktadır. Bireylerin ayrışması ise duysal algı sonucunda "kendisine işaret edilebilir" özellikler alanı üzerinden cevaplanır. Bu özellikler içerisinde ilksel olarak kabul edilmesi bakımından konum (*vaz*) ve mekân (*eyn*) öne çıkar. Bu iddiayı temellendirmek üzere makalede öncelikle bireyleşim meselesine dair İbn Sînâ'nın özgün yaklaşımını veren kendinde mahiyet teorisi ve ikincil isti'dâdlara bağli olarak ortaya çıkan özelliklerin yapısı ortaya konulmaktadır. Böylelikle kendinde mahiyetin, nesneyi bir özellikler yığımlı olmaktan kurtaracak cevheri birliği temin ettiğı, öncelikli olarak konum ve mekânın, ardından diğer duyulur özelliklerin isti'dâd fikri temelinde ayırıştırıcı bireysel yapıyı verdiği öne sürülmektedir. Bu sayede makale, İbn Sînâ'nın mahiyet ve isti'dâd teorileri özelinde bütüncül bir bireyleşim ontolojisi geliştirdiğini iddia etmektedir.

Anahtar kelimeler: Bireyleşim/teşahhus, Tahassus, İbn Sînâ, Kendinde mahiyet, İkincil isti'dadlar, Duyulur özellikler, Konum/vaz, Mekân/eyn.

Abstract: The issue of individuation in Avicenna's philosophy seeks an answer to the question of how individuation can be explained ontologically in light of the realization of species realization on individuals. The ontological aspect of individuation has two aspects. One of them is what makes the individuals of the species identical to themselves. The other is to answer the question of what truly distinguishes the individuals of the species from each other. Just as answering the self alone does not yield dissociation, the dissociation of individuals does not answer the question about their selves. Prior to Avicenna, the explanation of individuals' selfhood was interpreted in the context of Aristotle's philosophy and discussions were conducted on whether it is matter or form that gives selfhood. The differentiation of individuals from each other was handled on the sensory plane through the field of properties. The main claim of this article is that Avicenna developed a unique approach with his theory of quiddity that encompasses both aspects of individuation. With this theory, Avicenna explains the self-identity of the individual with "the existence of quiddity in itself specific to that individual" and thus creates the necessary ground for a field of properties that will make it possible for the individual to differentiate from other individuals of the species. The differentiation of individuals is answered through the field of properties that can be "pointed to" as a result of sensory perception. Among these features, position (*wad'*) and place (*ayn*) come to the fore in terms of being considered primordial. In order to justify this claim, first of all, the theory of quiddity in itself, which gives Avicenna's original approach to the issue of individuation, and the structure of the properties that emerge depending on secondary dispositions (*isti'dâd*) will be revealed. In this way, it will be argued that quiddity in itself provides the substantial unity that will save the object from being a mass of properties, and that first position and place, and then other sensible properties give the distinctive individual structure on the basis of the idea of isti'dâd. In this way, the article will argue that Avicenna develops an integrated ontology of individuation in terms of quiddity and isti'dâd theories.

Keywords: Individuation, Specification, Avicenna, Quiddity in itself, Secondary dispositions (isti'dâd), Properties/aspects, Position (*wad'*), Place (*ayn*).

* Bu makale 2023 yılında Prof. Dr. Ömer Mahir Alper danışmanlığında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığım "İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde İsti'dâd: Türleşme ve Bireyleşim Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı doktora tezimden türetilmiştir. Makalenin anonim hakemlerine, çalışmayı okuyarak fikirlerini benimle paylaşan Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya ve Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer'e teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi. İletişim: k.bilgin610@gmail.com

Giriş

Duyulur dünyada bulunan nesnelerin ontolojik olarak bireysel tahakkuklarının nasıl gerçekleştiğine ilişkin soruya cevap olarak ortaya konulan bireyleşim meselesinin iki yönü bulunur. Birincisi türün bireylerini onların kendilerine özdeş kılan ilkenin ne olduğudur. İkincisi ise türsel anlam bakımından ortak olan türün fertlerini birbirlerinden ayırıştıran şeyin ne olduğu sorusunun cevaplanmasıdır. İbn Sînâ mahiyet teorisi ile bireyleşim meselesinin iki yönüne cevap oluşturacak şekilde bir açıklama geliştirmiştir.¹ Nitekim İbn Sînâ'ya göre bireyin kendisine özdeş olması "kendinde mahiyetin o bireye özgü olarak bulunuşu" ile açıklanmalıdır. Bireysel ayrışmanın nasıl gerçekleşeceği ise ancak bireylerin kendiliklerine ilişkin kabulden sonra gündeme alınabilir. Zira İbn Sînâ'ya göre bireylerin kendiliklerine ilişkin zemin oluşturulmadan hiçbir özellikler bütünüünün bir bireye işaret etmeye imkân vermesinden söz edilemeyecektir. Dolayısıyla bireylerin sahip oldukları özellikler toplamı ancak dışta bir bireyde "kendinde mahiyetin ona özgü olarak bulunuşu" sonrasında, o ferdin diğer bireylerden ayrışmasına imkân verir. Makalede İbn Sînâ'nın bireyleşim meselesinde ki bu çözümünün onun mahiyet ve isti'dâd teorilerinin verdiği imkân ile gerçekleştiğini, konumu (*vaz'*) ve mekânı (*eyn*) önceleyecek şekilde ikincil isti'dâdlara bağlı olarak ortaya çıkan özellikler alanına dair yaptığı ayrışmaları dikkate alacak şekilde ortaya koymayı amaçlıyorum.

Bireyleşim meselesi Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu felsefede tümeller bahsi altında tümel-tikel ilişkileri ve doğal tümel içerisinde yer almıştır. Bu ortaklığın yanı sıra

1 Aristoteles'te bireyleşim meselesini ele alan çok sayıda çalışma olmasına rağmen İbn Sînâ'nın bireyleşim meselesini inceleyen çalışma oldukça azdır. Bunun birkaç istisnasından biri olan doktora tezinde Rofougaran, İbn Sînâ ve Aquinas'ın bireyleşim problemine yaklaşımını incelemiş ve İbn Sînâ'nın Aristotelesçi bir bireyleşim yaklaşımını sürdürdüğünü iddia etmiştir. Bkz. Nicolas Louis Rofougaran, *Avicenna and Aquinas on Individuation* (Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 2000). Yakın zamanlarda yapılmış bir diğer doktora tezi ise maddî cevherler merkezinde bireyleşimi incelemekte ve İbn Sînâ'nın maddî cevher tarafından taşınan özellikler üzerinden bir bireyleşim yaklaşımı geliştirdiğini iddia etmektedir. István Lánckzy, *Individuation of Material Substances in Avicenna's Philosophy* (Budapeşte: Pázmány Péter Catholic University, Doktora Tezi, 2019). İbn Sînâ'da bireyleşim meselesine odaklanan başka bir çalışma ise Amir Hossein Pournamdar tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada yazar İbn Sînâ öncesindeki Meşşâî geleneğin bir bireyleşim yaklaşımı ortaya koymadığını iddia etmektedir. Yazara göre İbn Sînâ tümel anlamın tikelleşmesini ifade eden *temeyyüz* kavramı yerine *teşahhusu* tercih ederek duysal algı üzerinden kurulacak yeni bir tür bireyleşim yaklaşımı geliştirmektedir. Bkz. Amir Hossein Pournamdar, "Avicenna and the Problem of Individuation Valorizing the Individuals", *Arabic Sciences and Philosophy* 35 (2025): 71-106.

Geç Orta Çağ Dönemi'nden başlayarak çağdaş döneme gelinceye değin Aristoteles felsefesinde bireyleşim sorununun nasıl ele alındığına ilişkin cevaplar müstakil bir hat oluşturmaktadır.² Bu müstakil hattın oluşmasının bir sebebi de çağdaş dönemde felsefenin değişen temel ilkeleriyle birlikte yeni bir Aristoteles okumasının ortaya çıkması ve bireyleşim meselesinin kazandığı yeni bağlamları³ Aristoteles'in konuyla ilgili pasajları üzerinden yorumlama isteğidir.⁴

Aristoteles'in ikincil literatür üzerinden gelişen modern yorumculuğunda bireyleşimin maddeden mi yoksa suretten mi kaynaklı olduğu sorusu sorulmuştur. Bu bağlamda her iki görüşü temellendirmek için Aristoteles *Metafizik*'indeki belirli pasajlar yorumlanmıştır.⁵ Yorumcuların geneli bireyleşimin madde üzerinden sağlandığını öne sürerken; daha az sayıdaki bir araştırmacı grubu ise suretin bireyleşimi veren ilke olduğunu ileri sürmektedir. "Aristotle and Individuation" makalesini yazan Cohen'e göre, nesnenin sureti veya maddesi temelinde iki ayrı açıklamaya konu olması aslında iki ayrı sorunun cevabının tek bir sorunun cevabı gibi değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki, bir nesneye bireysel bütünlüğü/birliği ve

- 2 Karl Popper (1902-1994) bireyleşim meselesinin kökenlerini Aristoteles'te aramak yerine, Anaksimandros (M.Ö. 546), Platon (M.Ö. 347) ve Öklides (M.Ö. 275) gibi daha erken dönem düşünürlerde aramak gerektiğini öne sürer. Popper ayrıca bireyleşim ilkesinin kavramsal açıdan ilk olarak Aristoteles'te değil, İbn Sînâ felsefesinde ortaya çıktığını vurgular. Popper, İbn Sînâ sonrasında Latin Ortaçağ'ı içerisinde problemi ele alan Thomas Aquinas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280) ve Duns Scotus (ö. 1308) isimlerine dikkat çeker. Bkz. Karl Popper, "Symposium: The Principle of Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 27 (1953): 97 (1 nolu dipnot).
- 3 Bireyleşim meselesinin çağdaş dönemdeki içerimini ve sınırlarını çizerek ilgili olduğu alt problemler etrafında ele alan bir çalışma için bkz. Jorge J.E. Gracia, *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1988).
- 4 Bireyleşim meselesinde cevher görüşünü kabul eden yaklaşım olarak Aristoteles'e atf yapan bir yorum için bkz. Arda Denkel, *Nesne ve Doğası* (Ankara: Doruk Yayınları, 2003), 26.
- 5 Aristotelesçi bireyleşim erken modern dönem yorumlarından başlayarak çağdaş döneme gelinceye değin oldukça geniş bir literatür içerisinde ele alınmıştır. Temelde madde veya suretin bireyleşimi açıklayan ilke olarak kabul edildiği bu iki yorum hattında, maddenin veya suretin dıştaki nesneye nispetle nasıl anlaşılması gerektiği sorunsallaştırılmış ve iddaiyi ispat ettiği düşünülen pasajlar analiz edilmiştir. Burada değinmediğimiz öne çıkan diğer çalışmalar için bkz. A. C. Lloyd, "Aristotle's Principle of Individuation," *Mind* 79 (1970): 519-529; E. Regis, "Aristotle's 'Principle of Individuation,'" *Phronesis* 21 (1976): 157-166 ; J. A. Smith, "Tode ti in Aristotle," *Classical Review* 35 (1921); Nicholas P. White, "Identity, Modal Individuation, and Matter in Aristotle," *Midwest Studies in Philosophy* 11 (1986): 475-494; J. E. Whiting, "Form and Individuation in Aristotle," *History of Philosophy Quarterly* 3 (1986): 359-377. Daha fazla bilgi için bkz. S. Marc Cohen-C. D.C. Reeve, "Aristotle's Metaphysics," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/> (Erişim: 12 Kasım 2022).

özdeşliğini veren ve onu dışta nesne olarak kabul etmemizi mümkün kılan ilkenin (*principle of unity*) ne olduğu sorusunun cevabında yatar. Bu ilke, aynı türsel surette sahip olan tüm nesneleri türün fertleri olarak kabul etmemizi sağlayan surettir. Öte yandan, dışta belirli bir türe özgü olarak bulunan nesneyi kendi türünün diğer fertlerinden ayıran ilkenin (*principle of individuation*) ne olduğu sorusunun cevabı ise maddedir.⁶ Nesnelerin maddelerindeki farklılaşma onları türsel ortaklıklarından ayırır ve bu, sahip oldukları maddelerde türün sınırlarını koruyan ancak bireysel farklılığa imkân verecek bir ayrışmanın sağlanabileceği yegâne yer olarak ortaya çıkar. Cohen'in vurguladığı üzere, Aristoteles'in bireyleşimi nasıl izah ettiği yönünde geliştirilen suret merkezli yaklaşım, aslında bireyleşim ilkesini açıklamaz⁷; nesnenin birliğini ve özdeşliğini veren şeyin ne olduğu sorusuna cevap oluşturur. Bu sebeple bireyleşimin suret veya madde üzerinden açıklanması hakkında bir ihtilafın olduğundan değil; hangi ilkeye yönelik açıklama yapıldığının belirginleştirilmesi yönünde bir sorunun bulunduğu söz edilmesi gerekir.⁸ Cohen'in de dikkat çektiği üzere Aristoteles'in çokluğun çıktığı zemin olarak maddeye işaret etmesinden hareketle bireyleşim ilkesinin madde olduğu yönündeki cevaplar ağırlık kazanmaktadır. Ancak bilhassa *Metafizik*'te çokluk ve bireylerin birbirlerinden farklı konulara sahip olarak ayrıştığını söyleyen pasajlardan hareketle maddenin bireyleşim ilkesi olduğuna yönelik cevaplar, Sokrates'i Sokrates, Kallias'ı Kallias kılan yani onları kendilerine özdeş hale getiren ilkenin ne olduğu sorusuna cevap verememektedir. Bu durumda bireyleşimin iki yönünden birini teşkil eden ve ayrışmanın zemini olan özdeşlik, bireyleşim meselesinin dışına itilmiş olmaktadır.⁹

6 Aristoteles *Metafizik*'inde bireyleşimi veren ilkenin madde olduğuna delil olarak yorumlanan pasajlar için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2017), 1016b31-1017a3; Aristoteles, *Metafizik*, 1034a4-9. Krş. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ-ba'de't-tabîa*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), II, 284-293; Aristutâlîs, "Makâletu'l-Lâm min Kitâbi Mâ-ba'de't-tabîa", çev. İshak b. Huneyn, *Aristû inde'l-Arab* içinde, haz. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1947), I, 1074a31-38, 8-9.

7 Suretin bireyleşim ilkesi olduğuna dair ana pasajlardan birisi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1071a20-30.

8 S. Marc Cohen, "Aristotle and Individuation", *Canadian Journal of Philosophy* 14/X (1984), s. 42. Cohen'in ilgili tartışmada madde ve suret görüşünü kabul eden yaklaşımların temsilcileri olarak dikkat çektiği isimler Lukasiewicz (1878-1956) ve Anscombe (1919-2001)'dur. Aristoteles'in bireyleşim görüşü ile ilgili yaptıkları tartışmada Lukasiewicz suretin bireyleşim ilkesi olduğunu savunurken, Anscombe maddenin bireyleşimi verdiğini söyler. Bu tartışmanın ayrıntıları için bkz. Jan Lukasiewicz and Anscombe, "Symposium: The Principle of Individuation", 74-77; 89-96.

9 Aristoteles'te bireyleşimi veren ilkenin madde olduğunu kabul eden çağdaş yorumculardan birisi olan David Ross'a göre, filozofun maddenin bireyleşim ilkesi olduğuna dair açıklamaları oldukça

Tüm bu sorunlardan hareketle aslında Aristoteles felsefesinde madde ve sureti dikkate alarak bireyleşim meselesini cevaplandırma amacı bulunmadığı, dolayısıyla ilgili *Metafizik* pasajlarının bu yönde yapılmış yorumlar için yeterli kanıt değeri taşımadığı yönünde itirazlar da yöneltilmiştir.¹⁰

Yeni-Platoncu şârihlerin bireyleşime dair analizlerinin önemli bir kısmı ontolojik bir tartışmadan ziyade bu ontolojinin sonuçları üzerine kuruludur.¹¹ Dolayısıyla Aristoteles'ten tevarüs edilmiş doğrudan bireyleşime ilişkin bir tartışma hattına rastlanmaz. Ancak bilhassa Porphyry'nin *İsagoge*'si ile birlikte doğal tümelle ilişkili bahisler etrafında bireyleşimin ele alındığının söylenmesi gerekir. Porphyry, bireyleri "hiçbir zaman başka bir varlıkta aynı olmayacak olan özelliklerin birleşimi (*ex idiotêtôn sunestêken hekaston*)" olarak tanımlar.¹² Ona göre bireyselliği sağlayan şey, bu özelliklerin biricik birleşimidir. Porphyry'nin Platon'dan tevarüs ettiği "bireyin özelliklerinin salt toplamından ibaret olduğu" yaklaşımı ile Aristoteles'teki maddenin özelliklerin taşıyıcısı olan bir cevher olduğu kabulüne ilişkin telif çabası bulunsu bile¹³ bireyleşimin gerçekçi açıklaması ortaya konulmamaktadır. Zira her bir birey için özel olan bireysel

muğlaktır ve kastedilen maddenin bileşiğe nispetle durumunun ayrıntılı ele alınmasını gerektirmektedir. Ross'a göre Aristoteles'in maddeyi bireyleşim ilkesi olarak görme sebebi, onun en alt türün fertlerinin birincil ve aslı tözler olmalarına -en azından cevherlerdeki öncelik-sonralık meselesinde *Metafizik*'teki bağlam dikkate alındığında- ilişkin kabulde yatmaktadır. En alt türe mensup olan fertlerin ortaklığı surette olduğuna göre onların ayrışmalarını sağlayan ilke maddeleri olacaktır. Dolayısıyla Ross'un vurgusu maddenin bileşiğin maddesi olarak, tahakkuk etmiş bir nesne üzerinden anlaşılması gerektiğidir. Bu noktadan itibaren Ross, Aristoteles'i isim vermeden oldukça İbn Sînâci bir biçimde yorumlar. Ona göre Kallias ve Sokrates suret bakımından birbirleriyle aynı olmakla birlikte maddelerindeki farklılık sebebiyle onlarda tahakkuk etmiş insanlık sureti birbirlerinden farklı olmak durumundadır. Bu durumda Ross'un maddeyi bireyleşim ilkesi olarak kabul ettiği açıklaması, maddeyi suret birlikteliği üzerinden ele almayıp salt maddenin bireyleşim ilkesi olduğunu söyleyen görüşlerden ayrılır. Zira maddenin verdiği imkân ile ona gelen suretin her ikisinin dikkate alındığı, dolayısıyla bileşikteki madde ve bileşikteki suretin birlikte bireyleşim ilkesi olduğu şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Ross bu yorumunun devamında Aristoteles'in meseleyi bu şekilde ele almasının ve tüm bu ayrıntıları kendi sistemi içerisinde düşünmüş olmasının zor olduğunu söylemektedir. bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kılbalcı Yayınları, 2011), 267-268.

- 10 Mary Louise Gill, "Individuals and Individuation in Aristotle", *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* içinde, ed. T. Scaltsas-D. Charles-M. L. Gill (Oxford: Cralendon Press, 1994), 59.
- 11 Richard Sorabji, "Introduction", *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD (Logic and Metaphysics)* içinde (London: Bristol Classical Press, 2012), 26-27.
- 12 Forfiryûs, "İsâgûci", Yunancadan çev. Osman bin Dimeşki, *Mantuku Aristo III* içinde, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1980), 7, 16-24; krş. Porphyrios, *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 39, 7, 16-24.
- 13 Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 (Logic and Metaphysics)*, 165.

bütünlüğün duyuya indirgenmeyecek gerçekliğinin ortaya konulabilmesi için gerekli olan kavramsal ve teorik açıklama Porphyry felsefesinde bulunmamaktadır.¹⁴

İbn Sînâ'ya gelinceye kadar bireyleşim meselesi tümeller sorunu içerisinde doğal tümelin yapısı bağlamında ele alınmış görünmektedir. Öte yandan Yeni-Platoncu şârihler insan fertlerinin bu dünyadaki sürekliliği, ölüm sonrası hayatta bireylerin nasıl devam edeceği ve tecrübenin bireyleşim anlamını verip veremeyeceği gibi daha ikincil sorunlar üzerinden bireyleşimi tartışmışlardır.¹⁵ Müstakil bir ontolojik tartışma olarak bireyleşim meselesinin iki yönünü oluşturan özdeşliği ve ayrışmayı sağlayan bütünlüklü açıklama için İbn Sînâ'nın felsefesi içerisinde geliştirdiği mahiyet ve isti'dâd teorilerinin verdiği imkân ile yaptığı açıklamanın irdelenmesi gerekmektedir.

İbn Sînâ'da Bireyleşimin Doğası: Türsel Anlamın Bireylerde Tahakkuk Etmesi Ne Demek?

Meşşâî bilimsel çerçeveye bağlı olarak İbn Sînâ'ya göre türsel anlam dışta türün bireyleri üzerinde ortaya çıkar. Türün her bir ferdi bu anlamı taşıma hususunda ortakdır. İbn Sînâ bireyleşimi teşahhus (ş-h-s) kavramıyla ifade eder. Teşahhus'un gerçekleşme biçimlerini açıklarken de "tahassus (t-h-s)" ve "tahsis" kavramlarını kullanır. Bir bireyin özelleşmesini mümkün kılan şey, tümel özellikler (sıfât) içerisindeki bir

14 Porphyry'nin bireyleşimi niteliklerin toplamı olarak gördüğü yaklaşımı, kendisinden sonra da bireyleşimi izah etmek için sıklıkla başvurulmuş bir açıklama olmuştur. Porphyry'den sonra Boethius'un da içinde olduğu bazı yorumcular tarafından savunulan bu görüşü Ortaçağ şârihleri "eski görüş (*antiqua opinio*)" olarak adlandırmıştır. Arazlar üzerinden bireyleşimi açıklama yaklaşımı bilhassa 12.yüzyılın ikinci yarısından itibaren ciddi eleştirilere tâbi tutulmuştur. Bilhassa Peter Abelard'ın (ö. 1142) eleştirileriyle birlikte 13 ve 14.yüzyıllardaki felsefecilerin hiçbirinin ilişkilendirilmek istemedikleri bir yaklaşıma dönüşmüştür. Bireyin sahip olduğu üç boyut ve kapladığı mekâna bağlı olarak niceliksel özelliklerini diğer arazlardan ayırarak söz konusu eleştirilerden korunmaya çalışan yaklaşımlar da mevcuttur. Bkz. Martin Mickave, "On The Latin Reception of Avicenna's Theory of Individuation, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde, ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, 2012), 339-340.

15 İlgili tartışmalar için bkz. Plotinus, *Enneads*, 5,7 [18] 1 (1-7), çev. Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators (Logic and Metaphysics)* içinde, 373; krş. Plotinus, *Enneads*, çev. Lyord P. Gerson vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 606, 5,7 [18] 1 (1-7); Proclus, *In Parmenides*, 824,12-825,9, çev. Glenn Morrow-John Dillon, *The Philosophy of the Commentators AD (Logic and Metaphysics)* içinde, 366-367; Proclus, *Commentary on Plato's Alcibiades*, Olympiodorus, 210, 4-16, 27'ten aktaran Olympiodorus, *Life of Plato and on Plato first Alcibiades 1-9*, çev. Michael Griffin (London, Bloomsbury Academic, 2015), 40-41; Proclus, *Commentary on Plato's Alcibiades*, 204, 3-11; 210, 5'ten aktaran Olympiodorus, *Life of Plato and on Plato first Alcibiades 1-9*, 41.

veya birçok özelliğin tikel bir fert üzerinde özelleşmiş bir bütün oluşturmalarıdır.¹⁶ İbn Sînâ teşahhus ve tahassus kavramlarına ilişkin tanımlamaları ve ayrıntılı açıklamaları *Ta'likât*'ta yapar. Aşağıdaki pasajlarda her iki kavramın tanımına ve nasıl farklılıklarına ilişkin net bir açıklamaya ulaşırız:

“Bireyleşmiş olmak (*el-müteşahhus*) bir benzeri bulunmamaktır. İnsan ‘insan olması bakımından’ benzeriyle bulunur ancak bireyleşmiş olması bakımından bulunamaz. Nitekim Zeyd’in bireyleştiği konum (*vaz*) ve mekân (*eyn*) ile Amr bireyleşemez.”

“Özelleşmiş olan (*el-muhassis*) ‘bir şey’in varlığının taayyün etmesi ve benzerlerinden ayrılması demektir. [Bu anlamıyla] *muhasis*, ‘bir şey’in varlığı anlamına gelir. Bireyleşmiş ise (*el-müşahhus*) bir birey olarak bilfiil mukavvim (*takvîm*) ve yaratılmış olmak (*tekvîn*) anlamına gelmektedir.”

“Bireyleşim (*et-teşahhus*), [kendisi dışında] bir başkasıyla ortaklık taşımayan bireyleşmiş anlamlardır. Bu anlamlar konum (*vaz*), mekân (*eyn*) ve zamandır. Diğer sıfatlar ve lâzımlarda ise ortaklık bulunur. Siyahlık ve beyazlık gibi.”¹⁷

İbn Sînâ peş peşe yazdığı her üç talikte özelleşme ile bireyleşim arasını dakik bir şekilde ayırır. Zira ona göre özelleşme (*tehassus*) hem türsel hem de bireysel belirle-nim anlamında kullanılır.¹⁸ İkinci talikte görüleceği üzere özelleşmiş olan, bir şeyin diğerlerinden ayrılması manasındadır. Bireyleşmiş olan ise (*müşahhus*) bilfiil birey olarak dışta bulunmuş olma anlamına gelir. Bir ferdin bireyleşimini sağlayan anlamlar onun sahip olduğu konum, mekân ve zamandır. Bu özellikler türün başka bir ferdine taşınamaması anlamında biriciktir. Özellikler arasında da özelleşme ve bireyleşimi veren olması bakımından konum öne çıkmaktadır.¹⁹ İbn Sînâ neden konumu mekânın ve zamanın önünde tuttuğunu bir *Ta'likât* pasajında vurgulu bir şekilde ortaya koyar. Nesneye nispet edilen şeyler/özellikler, akledilir ve duyulur nispet olarak ikiye ayrılır. Akledilir nispetler ortaklık taşıyan anlamlardır. Duyulur nispet ise kendisi duyulur olmasa da duyulurda ortaya çıkması bakımından bir yerde bulunma halidir (*tahayyüziy-*

16 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Seyyid Hüseyin Musevîyan (Tahran: Müesses-e-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1391), [199].

17 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [529], [530], [531]. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [203].

18 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [236]. İbn Sînâ birçok özelleştirici ilke arasından nihai ilkenin feleklerin irade-li hareketi olduğunu söyler. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [524], [573].

19 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [727]. Maddî suretin ve arazın “bir konuda bulunması” bakımından bireyleşme, bir konuda bulunmaksızın bizatihi kendisiyle bireyleşme veya türü şahsına münhasır gök cisimle- rinde olduğu gibi kendi suretiyle bireyleşmeye dair anlatım için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [270].

ye). Tahayyüz ise mekânsal (*mekânîyye*) ya da konumsal (*vaz'îyye*) olur.²⁰ *Mekânsallıkta ortaklık bulunur. Bir mekân diğerinden mekân olması bakımından ayrıışmaz. Ayrıışma olması için mekâna eklenen bir başka anlam olması lâzım ki o da konumdur (vaz').* Bu durum İbn Sînâ açısından konumun hem zamanı hem de mekânı bireyselleştirmesi bağlamında da yorumlanır. Ona göre zaman kendisine tâbî belirli bir feleğin konumuna bağlı olarak farklılaşır. Mekânın bireyleşiminin ilkesi de konumdur. Zira mekân, bulunuşun kendisine izafe edildiği bir konumsallıkla bir diğer mekândan ayrıışır.²¹ Konum ise bir başka konumdan kendisi dışında bir anlamla değil zâtî olarak ayrıışır. Konumsallıkla bireyleşen bu anlamın tamamlanabilmesi için ise tek bir konumsallığa çok sayıda arazın eklenmesi gerekir. Bu durumda zamansal farklılaşma olmasa da bireyleşim tamamlandığı için bireysel anlam tahakkuk etmiş olur.²²

Bazı pasajlarda konumun yanına zamanı da koyan İbn Sînâ, konumun değişebilirliğinden hareketle oradaki bireyleşim anlamının nasıl devam edeceği veya devam edemeyip iptal mi olacağı sorusunu sorar ancak cevaplandırmaz.²³ İşte *Ta'likât* pasajında sorulan bu sorunun cevabı onun kendinde mahiyet görüşüyle olan ilişkisi üzerinden aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır. İbn Sînâ bireyleşim anlamının nasıl tahakkuk ettiğini soran bir *Mübahasât* pasajında ise konumu akla getirecek şekilde lâzım bir arazın kendinde bireyleşim anlamını veren olmadığını; bilakis dışta bulunması bakımından mahiyet ve ona bağlı olarak ilişen gereğin (*lâhukun lâzımın*) bireyleşim anlamını verdiğini söyler.²⁴ Aslında bu cevap öncelikle mahiyetin dışsal tahakkukunun, ilksel lâzım olan konumu zâtî olarak öncelemesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Nitekim bireylerdeki bireyleşim anlamının sebebi, bizzat onda bu-

20 İbn Sînâ'nın bireyler arasındaki ayrımın bireylere nispet edilecek herhangi bir özellik değil ancak bir yerde bulunma ile olacağına ve bunun da tahayyüz nispeti ile gerçekleştiğine dair *Mübahasât*'taki açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, *el-Mübahasât*, thk. Muhsin Bidafer (Tahran, Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396), 493-494, 1293-1301.

21 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [791].

22 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [376]. İbn Sînâ her ne kadar konumu zatıyla bireyleşimi veren ilke olarak ayırsa da zaman zaman konum ve mekânı birlikte zikretmeye devam eder. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [524], [525]. Cismin "hal"leri olarak kabul edilen siyahlık-beyazlık gibi arazlar ile zaman, mekân ve konumda bulunmanın cisme "nispet"i arasındaki ayrım için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [466]. Aynı vurgu insan fertlerinin izafetler ile bireyleştiği vurgusunda da görülebilir. *et-Ta'likât*, [783]. Türlü bireyleri arasında bir bireyin kendisine özdeşliğinin, onun dıştaki mahiyeti sonrasında tek bir anda ilişen tek bir konum ve o konuma nispetle ilişen özellikler üzerinden sağlandığına ilişkin açıklama için bkz. İbn Sînâ, *Mübahasât*, 261, 575-577.

23 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [788], [790].

24 İbn Sînâ, *Mübahasât*, 262, 581-583.

lunan bireysel tahakkuktur ki²⁵ onu mümkün kılan da mahiyetin dışta bulunuşunun o ferde özgü olmasıdır.

Dışta bulunan bireylerin tanınmasına ve ayrıştırılmasına ilişkin bilgi ise duyumsama yoluyla elde edilir. Türsel anlamın birey üzerinden tahakkuk etmesinin duyumsamaya nasıl konu olduğu, duyumsamayla birlikte yapılacak ayrışmanın mahiyetinin de ayrıca incelenmesi gerekmektedir. İbn Sînâ bu meseleyi metafizik ve fizik bahislerinde oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.²⁶ Bu bağlamda doğadaki oluşta esas amaçlanan şeyin türsel anlamın kendisi olduğunu, fertlerin ise bu türsel anlamı taşımaları bakımından dolaylı olarak amaçlandığını vurgulamaktadır. Nitekim ona göre oluştaki ilsel ve hakikî olan gaye, değişimleri ve süreksizlikleri itibariyle doğrudan fertler değil; türün onlar tarafından taşınan ortak/tümel doğasının tahakkukudur. Peki, fertlerin sürekli olarak oluşup bozulması ve belirli bir ferdin süreksizliğinin yanısıra fertlerin birbirini ardına gelmesi itibariyle bir süreklilik oluşturmalarını ve böylece kesintisiz bir şekilde türün devamlılığını sağlamasını nasıl anlamak gerekir? Böylesi bir açıklamada bireydeki türlik anlamı ile mahiyeti itibariyle tür nasıl ele alınmalıdır? İbn Sînâ aşağıdaki pasajda bu soruların cevaplarını arar:

“Amacın fertlerin sonsuzluğu olduğunu kabul edersek şahısların sonsuzluğu, her şahsın anlamından başka olacaktır. Şahısların birbirini ardına sonsuza kadar gitmesinin nedeni, bir sonsuzluğun diğer sonsuzluğu izlemesi değildir. Öyleyse gerçekte gaye, burada mevcuttur. Bu gaye belirsiz bir ferdin (*şahs münteşir*) varlığıdır veya şahısların sonsuzluğudur. Sonra diğer şahsa, üçüncüye, dördüncüye götüren şahıs, tümel doğanın (*et-tabî'atü'l-külliyye*) değil; tikel doğanın (*et-tabî'atü'l-cüz'îyye*) gayesidir. [Belirli bir şahıs] tikel doğanın gayesi olunca ondan sonra [bir] başka [şahıs] o tikel doğanın gayesi ve amacı olamaz.”²⁷

İbn Sînâ pasajda her bir şahsın “o olması bakımından” bir sonsuzluğundan bahsedilemeyeceğini söyler. Müstakil fertler kendileri itibariyle birim olarak bir sonsuzluk anlamı ifade etmezler. Olan ve bozulan türün fertleri bizatihi o oluş-bozuluşun kendi sürekliliği ve akışı içerisinde adeta oluşun tamamına yayılan ancak kendinde belirlenimi olmayan (*şahs münteşir*) bir süreklilik taşır. Her bir şahıstaki türsel an-

25 İbn Sînâ, *Mübahasât*, 376, 966-967.

26 Tikellerden tümele özelden genele geçişin hangi aşamalarla gerçekleştiği ve tümele ulaşmaya ilişkin hazırlık sağlayan insanî idrak güçlerine dair bir anlatım için bkz. Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 157-173.

27 İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyât*, thk. G. Kanavâtî-S. Zâyed (Kahire: 1960), 290-291, 10-3; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II (el-İlâhiyyât)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 37, 8-19.

lam ise bizatihi onda bulunması itibariyle sadece o ferde özgüdür. Bu sebeple İbn Sînâ tümel doğanın fertte bulunuşunu tikel doğa olarak ifade etmiştir. Bunun nedeni fertteki türsel anlamın, “o fertte bulunması” itibariyle bir ortaklık taşınamamasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ, fertlerin oluşundaki türsel anlamın sürekliliği dikkate alındığında fertten ferde taşınan türsel anlamın kendinde ortak iken; fertte bulunuşu itibariyle ortak olmadığına dikkat çeker.²⁸

Doğada amaçlanan şeyin ne olduğuna ilişkin meselede İbn Sînâ, bireyin neden birey olarak doğada gaye olamayacağını sorunsallaştırır. Ona göre doğada amaçlanan ne mutlak olarak cisim ne de mutlak olarak canlıdır. Doğada aslanan ve bilinmesi amaçlanan, dışta herhangi bir fert olarak taayyün eden türsel doğalardır (*fe-inne'l-maksûde fî't-tabî'ati leyse en-yûcede hayevânun mutlaken ve-lâ cismun mutlaken. Bel en-tûcede tabâi'u'n-nev'yyâti, ve't-tabî'atu'n-nev'yyetu izâ vucidet fî'l-a'yâni kâne şahsen mâ*). Öyleyse amaç türlerin doğalarının dışta fertler olarak bulunmasıdır. Ancak İbn Sînâ şahısların “belirli bir fert” olarak (*eş-şahsu'l-âyn*) doğada amaçlanan olamayacağını; ancak “şu fert” olarak özelleşmiş şekilde o fertte bulunan tikel doğa (*et-tabî'atü'l-cüz'iy-ye*) bakımından amaçlanabileceğini söyler. Doğanın bütünlüğü söz konusu olduğunda bu, anlaşılabilir bir durumdur. Zira türün fertlerinin bizzat o fert olmaları itibariyle doğada amaçlanan olması halinde, o ferdin oluş-bozuluş içerisinde ortadan kalkması varlıkların düzeninde bir eksiklik meydana getirirdi. Böylesi bir eksikliğin ortaya çıkmaması için ferdin varlığıyla amaçlanan, türün doğası olmak durumundadır. Dış dünyada türsel doğa kendisi olması bakımından taayyün etmemiş olsa da yetkin ve tümel gayedir. Dolayısıyla doğada bulunuşu bakımından en iyi bilinen odur.²⁹

İbn Sînâ dışta bulunuşları/taayyün etmeleri itibariyle bireylerin mekânsal olarak öncelik ve sonralıklarını belirleyecek aklî bir ilkenin bulunmadığını söyler. Dolayısıyla bireylerin dışta bulunuşlarının, o birey olarak mekânsal konumlanışını ve

28 Oluş ve bozuluş esnasında ortaya çıkan kesintiliğin bir süreklilik olarak anlaşılmasını sağlayan şey ard ardalık durumudur. İbn Sînâ türün bir ferдинin bozulup diğerinin meydana gelmesi sürecinde değişimde sürekli kalanın, bireylerin ard arda gelmek suretiyle oluşturduğu türsel anlamın sürekliliği olduğunu söyler. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Müctebâ ez-Zârî' (Kum: Müessesetü'l Büstani'l-kitâb, 2013), 300. krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, tercüme ve şerh. Hasan Melikşâhî, Türkçe çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 384. İbn Sînâ *Mübahasât*'ta mizaçta meydana gelen değişimlere rağmen bireysel bütünlüğün nasıl korunduğuna ilişkin soruyu bireyin cevherî birliğinin sürmesi üzerinden cevaplar ve bunun ancak zâtî şuur ile bilinebileceğini söyler. Bkz. İbn Sînâ, *Mübahasât*, 213-214.

29 İbn Sînâ, *Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpıllavcı (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 6, 8-20.

diğer bireylerden ayrışmasını sağlayacak bir mekânsal belirlenime aklî olarak sınırlanamayışı, ona dair ancak nefsin iç ve dış güçlerinin algılaması bakımından bir ayrışma sağlanacağını gösterir. Tam da bu sebeple İbn Sînâ, bireylerin algılama açısından tümellere göre daha iyi bilinebileceğini söyler (*fe-hûneizin tekûnu eş-şahsiyyâtu e'rafu indenâ mine'l-küllîyyâtî*). Zira bireyler içindeki duyumsama kuvvesinde (*el-kuvvetu'l-hâsse*) resmedildikten sonra akıl, bireylerdeki ortaklıkları ve farklılıkları ayırıştırarak onlardaki genel/ortak türsel doğaları ortaya çıkartır.³⁰ İbn Sînâ'nın bu anlatımında bireylerin ayrıştırılmasının tek yolu onların duyuşsal olarak algılanmasıdır.³¹

Duyumsamanın yeterli olmadığı durumda bireye özgü bir belirlenimin tespit edilememesi halinde onun nasıl isimlendirileceğine ve genel anlamların bireye nasıl yüklenileceğine ilişkin meseleler İbn Sînâ tarafından *es-Semâ'u't-tabî'î*'de ele alınır. İç ve dış idrak güçlerinin duyumsaması dikkate alındığında genelden özele doğru giden bir algılama süreci işlemektedir. Ancak yukarıda da vurguladığımız gibi bu duyuşsal bir idraktır ve özelleşmenin son noktası olan bireyleşmeye dair aklî bir kavrayış vermez. İbn Sînâ genelden özele giden idrak sürecini şöyle açıklar:

“Tikellerin idraki duyumsama (*el-hiss*) ve tahayyül etme üzerinedir. [Bu algılama] genel anlama (*en-ma'na'l-âmm*) en yakın olan ilk şeyden başlayarak şahsın tasavvur edilmesidir ki sonunda her açıdan salt birey olması bakımından bireyin tasavvuruna ulaşılır. Bunun nasıl olduğuna ilişkin açıklama şöyledir: Cisim genel bir anlamdır ve cisim olması bakımından “bu cisim” olarak bireyleşir. Canlı da genel bir anlamdır ve cisimden daha özeldir ve canlı olması bakımından “bu canlı” olarak bireyleşir. İnsan da genel bir anlamdır ve canlıdan daha özeldir ve insan olması bakımından “bu insan” olarak bireyleşir. Bu sıralamayı idrak gücüyle (*el-kuvvetu'l-müdrîke*) ilişkilendirip bunda da iki tür arasındaki sıralamaya riayet ettiğimizde genele benzeyen ve onunla en yakın ilişkide olanın daha bilinir olduğunu fark ederiz. Duyumsama ve mütehayyilenin o şeyi “bu cisim” ve “bu canlı” olarak idrak etmediği müddetçe “bu insan” olarak idrak etmesi mümkün değildir. Uzaktan bakıldığında bazen onun bu cisim olduğu idrak edilebilirken; bu insan olduğu idrak edilemeyebilir. [Bu durumda] duyumsamanın da bu açıdan aklın durumu gibi olduğu ve genelle ilişkili olanın duyu açısından da daha bilinir olduğu ortaya çıkmış ve açıklık kazanmıştır.”³²

30 İbn Sînâ, *Fizik I* (*es-Semâ'u't-tabî'î*), 7, 5-18.

31 İbn Sînâ tikel bireydeki akledilir anlamın onun duyulur suretiyle örtüşmesini *Ta'likât*'ta sarih bir şekilde şöyle ifade eder: “Her bir tikel şahıs, duyumsanabilir oluşuyla mutâbık olarak akledilir. (*ve-li-küllî şahsin cüzîyyin ma'kûlun mutâbıkun li-mahsûsihi*). Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [10].

32 Avicenna, *The Physics of The Healing*, çev. ve thk. Jon McGinnis (Provo-Utah: Brigham Young University Press, 2009), 1-11; krş. İbn Sînâ, *Fizik I* (*es-Semâ'u't-tabî'î*), 8, 1-15. Tikellerin illetleri, sebepleri ve gerekleri yoluyla bilinemeceğine ilişkin *Ta'likât*'taki açıklama için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [637].

Genel anlamlar en yüksek cins ve kademeli bir şekilde alt cinsler ve türler arasında aşağı doğru sıralanır. Duyusal algı ilk olarak nesnenin en yüksek cinsi olan “cisim”liğini idrak eder ve ardından alt cins olarak canlılık ve onun ardından diğer ikisine kıyaslandığında daha özelleşmiş bir genel anlam olarak insanlık gelir. Bu sebeple İbn Sînâ da sadece karşıda bir nesne bulunduğuna ilişkin bir idrak durumunda onun “cisim” olduğunun fark edildiğini söyler. Daha detaylı bir duyumsamada o cismin canlı olup olmadığı idrak edilir. Duyumsamanın bir derece daha ayrıntılandığı durumda ise o canlının bir insan veya başka bir canlı türü olduğu anlaşılır.

Nesneye ilişkin ilksel duyumsamada salt cisim oluşunun idrak edilmesi tıpkı akledilir bir anlam olarak tümel-tikel ilişkisinde tümelin daha bilinir olmasına benzetilmektedir. Dolayısıyla orada bir bireyin olduğuna dair ilksel algı, o bireyin, türleşmiş ve bireyleşmiş özel anlamı bakımından değil; onun en genel anlamı olan cisimliliği bakımındandır. İbn Sînâ bireylik üzerinde en genel anlamın idraki olarak gerçekleşen bu durumu “ferdi münteşir” kavramıyla ifade eder. Bu kavram en genel olan cismin belirsiz bir fert üzerinden algılanmasını ifade etmek üzere kullanılmıştır. İbn Sînâ zaman bakımından dikkate alındığında tahayyül gücünün, özelliklerini sınırlandırmaksızın türün bireyine ilişkin idraki duyudan elde edebileceğini söyler. Mesela bir bebeğin tahayyül gücünde ilk resmedilen suret, babası olmayan adamla babasını veya annesi olmayan kadın ile annesini ayırtırmaya imkân vermeyen belirsiz bir erkek ve kadın bireyinin suretidir. Bunun ardından bir ayrım gerçekleşir ve annesi ile babası, onun dışındaki kadın ve erkeklerden “o anne ve o baba” olmaları itibarıyla ayrışır. Ardından yavaş yavaş başka bireyler bebeğin tahayyülünde ayrışmaya başlar. Bebeğin zihninde resmolunan bu hayal, özelleşmemiş mutlak insan bireyidir ve belirlenmemiş olması itibarıyla “belirsiz fert (*şahs münteşir*)” olarak adlandırılır. Bu algının nasıl gerçekleştiğini ve farklı farklı cinslere sahip olan genel anlamların hepsine ancak isim ortaklığı yoluyla (*iştirâku'l-ism*) belirsiz fert denilebileceğini açıkladıktan sonra İbn Sînâ belirsiz birey ile özelleşmiş bireyin nasıl farklılaştığını ele alır:

“...[Bir şeye] ‘belirsiz birey’ denildiği zaman, uzakta bulunan bir bireyin canlı yahut insan oluşu idrak edilmeksizin duyuda cisim olarak resmolunması kastedilir. Bu sebeple onların tamamına belirsiz birey denilmesi isim ortaklığı yoluyla. Belirsiz fert lafzından anlaşılan ilk anlam, kendisine nispet edilmiş türün fertlerinden nasıl olduğu ve hangi fert olduğu belirli olmayan herhangi bir fert oluşudur. Herhangi bir adam veya herhangi bir kadın böyledir. *Buna göre sanki [belirsiz] bireyin anlamı şöyledir*; Tanımda kendisine ortak olanların sayısına bölünmeyen birey, bir türsellik ve sınıfsallık için vaz’ edilmiş olan doğa anlamına katılır ve [böylece] bu iki anlamdan tek bir anlam ortaya çıkar ki o

da özelleşmemiş olan belirsiz bireydir. Sanki o, “Düşünen ölümlü canlı tek bir şeydir” sözümüzün delalet ettiği anlama benzer. [Anlam açısından] bir çokluğa söylenmez ve bu tanımla tanımlanır. *Böylece bireyliğin tanımı, türsel doğanın tanımına göreli olmuş olur (fe-yekânu haddu’ş-şahsiyyeti muzâfen ilâ haddi’t-tabî’ati’n-nev’iyyeti). Özette bu özelleşmemiş bir bireydir (şahsun gayru muayyen). Diğerisi ise “özelleşmiş cisimsel bu birey”dir ve onun bir başkası olması uygun olmaz.* Ancak zihinde derecelenmesi sebebiyle canlılık ve cansızlık anlamına zihinde göreli olarak kabul edilebilir. Kendinde [özelleşmiş bireyliği itibariyle] bu cisimselliğe göreli olması yani iki ayrı anlam olarak kabul edilmeleri mümkün değildir. Birinci anlamdaki belirsiz bireyin varlıkta bu cinsten veya tek bir türden herhangi bir birey olması zihin açısından uygundur. İkinci anlamda ise [özelleşmiş bu bireyin] zihinde bu türün herhangi bir bireyi olması uygun değildir. Bilakis [o birey] bu özelleşmiş biricik olandan başkası olamaz. Ancak zihinde imkân ve derecelenme bakımından ve onların taayyün etmelerine kıyas edildiğinde mesela özelleşmiş/belirli bir cansızlık olmadan özelleşmiş bir canlılığın veya canlılık olmaksızın cansızlığın taayyün etmiş olması mümkündür. Böyle bir hükümden sonra o özelleşmiş şeyin kendinde iki şey olması mümkün değildir. Aksine o, [o anlamlardan] birisi olarak özelleşmiştir.”³³

İbn Sînâ bu pasajda belirsiz birey ile özelleşerek tahakkuk etmiş bireyi dışta ve zihinde bulunuşları bakımından iki açıdan ele alır. Belirsiz fert dışta ve zihinde bulunuşu bakımından farklılaşmaz. Kendisine hangi cins ve tür anlamının söylendiği belirli olmayan bir bireye belirsiz birey denilmektedir. Kendiliği itibariyle tane olduğu için bir çokluk barındırmaz ancak belirsizliği sebebiyle ne olduğu tespit edilemeyen tümel bir anlamı taşır ve ayrıntılı idrake konu olmadığı için tümel anlamlar arasındaki genellik-özellik ilişkisi belirlenemediğinden “belirsiz” olarak isimlendirilir. Tam da bu belirsizlik sebebiyle duyumsanması ve o duyumsamanın resmi birebir örtüşür. Zira oradaki bireyin taşınması muhtemel tümel anlamlar arasındaki derecelenme bilinmemektedir.

Belirsiz birey mutlaka genel anlamlardan birisine nispetle düşünülürken; özelleşmiş olduğu idrak edilen bireye nispetle değil; kendisinin duyumsanması üzerinden idrak edilir. Zihninde bulunuşu itibariyle mesela insanın cisim oluşu veya canlı oluşu düşünülebilir. Ancak özelleşmiş şekilde bireyin idrak edilmesinin ardından, bir de cisim ve canlı oluşun ona ayrı ayrı nispet edilmesi mümkün değildir. İbn Sînâ zihinde genel anlamdan özele doğru gidişi dikkate almadan insan için bu genel an-

33 Avicenna, *The Physics of The Healing*, 9, 2-20; krş. İbn Sînâ, *Fizik I (es-Semâ’u’t-tabî’)*, 9-10, 3-6. Ferdun münteşir’e dair *Burhân*’daki açıklama için bkz. İbn Sînâ, *Şifâ/el-Burhân*, thk. E. A. Afifi (Kahire, 1956), 332; krş. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler (el-Burhân)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 265, 12-21.

lamlardan her biri arasında geçişler yapılacağını fakat bunun belirsiz bireyde olduğu gibi cisim, canlı, türlüğün aynı düzeyde nispet yapılması anlamına gelmediğini özellikle vurgular. Tıpkı bebeğin algısında olduğu gibi orada herhangi bir insan bireyi olduğu algılandıktan sonra onun diğerlerinden anne ve baba olarak ayrıştırılması ise yine duyumsamaya ilişkin ayrıntıda ortaya çıkmaktadır. Duyusal idrakin ötesinde o anneyi o olarak tanımanın nasıl mümkün olduğu sorusu ise başka bir meseledir. Zira duyumsama ve onun zihinde oluşturduğu resim, bireyin o birey oluşunun mahiyetine ilişkin bir idrak vermemektedir.

İbn Sînâ'nın anlatımında belirsiz birey ve özelleşmiş bireyin birbirinden farkı da duyumsamanın ardından tahayyül gücü ile zihinde oluşan resme dairdir. Bireye özgü ayrışmanın nasıl gerçekleştiği, maddesi ve suretinden oluşan bütünün kendisi dışındakilerden nasıl ayrıştığı, o bireyi diğerlerinden ayrı kılan arazî özelliklerin kendinde bir bireysel ayrışmayı verip vermeyeceği sorularını tümel-tikel ilişkisi ve mahiyetin ontolojik konumu bağlamında aşağıdaki başlıklarda ele alacağım.

Bireyleşim Ontolojisi Bağlamında İsti'dâdî Özellikler ve Mahiyet Teorisi

Bireyleşimin iki veçhesinden birisi olan “türün bireylerinin birbirinden ayrışmasının nasıl sağlanacağı” meselesi arazların/özelliklerin mahiyeti, çeşitleri, dıştaki bireye yüklenmesi bağlamında ele alınır. Buradaki temel mesele nesneye ilişen hangi tür özelliklerin türsel ortaklığı verdiği; hangi tür özelliklerin ise bireysel farklılığı sağladığıdır. Türsel ortaklık sağlayan özelliklerin nesnenin maddesine ilişmesinde herhangi bir farklılık olup olmadığının da ayrıca soruşturulması gerekir. İbn Sînâ'nın teorisinde nesnede ortaya çıkacak her türden özellik birincil ve ikincil isti'dâdlara bağlıdır.³⁴ *Birincil isti'dâdlar* kavramsallaştırmasını doğal nesnenin oluşu öncesindeki maddesel hazırlıkların bütünü için kullanmaktayım. *İkincil isti'dâdlar* ise doğal nesnenin dışta bilfiil tahakkuku sonrasında sergilediği özelliklere ve fiillerin meydana gelmesi için yapılan hazırlıklara işaret eder.³⁵ Bu bağlamda ikincil isti'dâdlar doğal

34 İbn Sînâcı doğal isti'dâd teorisinin genel çerçevesi ve Antik-Helenistik felsefi gelenekte nasıl bir dönüşüm yaptığına dair bkz. İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyru' Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015): 35-74.

35 İbn Sînâ bu iki anlamı kuşatacak şekilde türsel ve bireysel farklılaşmaya imkân veren şeyin, türler ve bireyler arasındaki isti'dâd ve imkân anlamının farklılaşması olduğunu söyler. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [5].

ve irâde-ihhtiyar kaynaklı olmak üzere ikiye ayrılır. *Doğal kaynaklı ikincil isti'dâdlar*, unsurların, madenlerin ve bitkilerin sergilediği her türlü duyulur nitelikte ve onlara ilişkin değişimlerde kullanılır. Duyulur nitelikler sahip olunan suretin bir lâzımı/ge-reği olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla sahip olunan surete ilişkin hazırlık olan birincil isti'dâd üzerinden dolaylı olarak açıklanır. Duyulur nitelikler dışta tezahür etmesi itibarıyla ikincil doğal isti'dâdlar kapsamındayken; suretin gereği olması onu oluş öncesi o surete ilişkin hazırlık anlamındaki birincil isti'dâda bağlar. Böylelikle ikincil isti'dâdlar birincil isti'dâdların imkân verdiği bir zeminde ortaya çıkar.

Doğal kaynaklı ikincil isti'dâdlara ilişkin değişimler ise nesnelerdeki niteliksel değişimlerin açıklanması bakımındandır. Ateşin suyu kendisindeki sıcaklık niteliğinin etkisiyle ısıtması için suda ısınmaya ilişkin tam isti'dâdın bulunması gerekir. Oluşu gerektirecek bir isti'dâd olmadığı için ateşin suya teması bitince ısınan suda, ısınma niteliği gider ve su, sîrî doğasının gereği olan soğukluk niteliğine geri döner. Dolayısıyla doğal nesnedeki değişimler de ikincil isti'dâd bağlamında açıklanır. Hayvanların ve insanların suretlerinin gereği olarak ortaya çıkan niteliklerin açıklanması da birincil isti'dâda atıfla gerçekleşir. Hayvanlardaki irade aracılığıyla gerçekleşen hareketin onlarda ortaya çıkartacağı yeni durumlara ilişkin oluşacak isti'dâd ise *irade kaynaklı isti'dâdlardır*. Mesela avlanma niteliğine sahip bir aslanın belirli bir av için hazırlığı ve buna yönelik iradesi nispetinde ortaya çıkan isti'dâdın, ikincil isti'dâd kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Eğitilmeye müsait hayvanlarda ortaya çıkan özellikler de bu kapsamda ele alınabilir. Bir köpeğin eğitilerek av ve arama kurtarma gibi işlerde maharet kazanması böylesi bir duruma örnektir. İnsanın irade ve bilhas-sa ihtiyârıyla yaptığı hareketlerle oluşan isti'dâd ise, nefste ortaya çıkacak niteliklere ilişkin hazırlığı sağlar. Bu bağlamda insanın eylemleri iş-meslek, ahlâk vs. konu olan hal ve melekelerin kazanımına yöneliktir. İnsanda ortaya çıkacak her türden özellik, iradî ve ihtiyârî hareketlere bağlı olarak ortaya çıkan ikincil isti'dâdlar sonrasında ta-hakkuk eder. İbn Sînâ'nın hem türlerin oluşumunda hem de bireylerin ayrışmasında isti'dâd üzerinden her türlü "fiil"i önceleyecek bir hazırlığa dikkat çekmesi onun isti'dâd üzerinden türlerin ve bireylerin bilfiil olmalarına ilişkin bütünlüklü bir açıklama yaptığını ve fiilin her iki durumda da hazırlığın sonucunda "dışarıdan bir fiil kaynağından" gelmesine ilişkin vurgusu bakımından oldukça önemlidir.³⁶

İbn Sînâ özellikler bütünüünün tespitinin bir bireyin tanınması ve ona işaret edilmesi için yeterli olmadığını söyler. Bu kabul onun felsefesinde kurucu kavramlardan

36 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [37].

birisi olan mahiyeti dikkate alarak bir bireyleşim açıklaması yapmasına imkân verir. Mahiyet, bireyleşim meselesinde İbn Sînâ'nın cevabını belirleyen ve haddizatında özellikler alanının bireysel ayrılmaya imkân vermesini sağlayan esas zemindir. İbn Sînâ nesnelerin mahiyetlerini “kendinde, dışta ve zihinde” olarak üç ayrı itibar bakımından inceler. Dışta ve zihinde olan mahiyeti herhangi bir bulunuş haline nispet edilemeyecek “kendinde mahiyet”e bağlar. Kendinde mahiyet görüşü ile İbn Sînâ'nın kurduğu ortak ontolojik zemin³⁷, dışta tikellerde bulunan bir türsel suretin “o bireyde bulunuşu itibarıyla biricik” olmasına ve sureti veya maddesinin gereği olarak ona ilişkin arazların oluşturduğu bütün itibarıyla tekliğine imkân vermektedir.

İbn Sînâ, Aristotelesçi cevher-araz ayrımını kendinde mahiyet ve o mahiyete dışta ve zihinde olmak bakımından ilişkin arazlar çerçevesinde yeni bir bağlama oturtur.³⁸ Böylece tümel ve tikel cevherdeki anlam, mahiyetin ortaklığında birleşmiş ve ona ilişkin farklılıklar dışta ve zihinde olmaya atfedilmiştir. Kendinde mahiyet/mutlak mahiyet (*el-mâhiyyetu min haysu hiye*) dışta ve zihinde olması bakımından ilişkinlerin dikkate alınmadığı bir “kendilik düzlemi”ni ifade eder.³⁹ Dışta bulunması

37 Bu ortak zeminin nasıl kurulduğuna dair açıklama için bkz. Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014): 36-39.

38 İbn Sînâ bu yeni bağlama kendisi de dikkat çeker ve tümel-tikel lafızların daha önceki literatürde yapılan taksiminden ayrılarak kendinde mahiyet teorisi çerçevesinde şekillenen mahiyet teorisini vermesinin ardından tümelin tikele yüklemlemesini buna göre ele alacağını söyler. bkz. İbn Sînâ, *el-Medhal (Mantığa Giriş)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 21, 22-24. Silvia di Vincenzo, *Medhal* metnine ilişkin yaptığı ayrıntılı çalışmasında İbn Sînâ'nın bu metni ile mantığı ontolojiden arındırıp ayrı bir bilim olarak tesis ettiğini iddia etmektedir. Oysa İbn Sînâ ontolojisinin temel teorilerinden birisi olan kendinde mahiyet teorisi temelli olarak tümel ve tikel ilişkisini yeniden ele alması onun tam tersi istikamette bir tercihte bulunduğunu ortaya koymaktadır. Vincenzo'nun söz konusu yaklaşımı için bkz. Silvia di Vincenzo, *Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge* (Berlin: De Gruyter, 2021), LXVII. İbn Sînâ'nın *el-Medhal*'de tümelleri ele alışına dair yapılmış tasviri bir çalışma için bkz. Michael Marmura, “Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his *Shifâ*”, *Islam Past and Present Challenge: Studies in Honour of W. M. Watt* içinde, ed. A. T. Welch-P. Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 34-56.

39 İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet kabulü, Aristoteles'ten itibaren büyük bir aporia olarak felsefi gelenekler içerisinde tartışılan tümellerin önceliği-sonralığı meselesinde, İbn Sînâ'nın kendisinden sonrasını etkileyip dönüştürecek önemli bir yaklaşım olarak görülmelidir. İbn Sînâ'nın tümeller teorisine dair yapılmış sınırlı sayıdaki çalışma, onun kendinde mahiyet görüşünün hem tümellerin kendi içerisindeki öncelik-sonralığın hem de tikel-tümel cevherler arasında öncelik-sonralığın belirlenmesinde kritik bir rol oynadığını göstermiştir. Bu mesele merkezinde Benevich, İbn Sînâ'nın ilgili sorunlara dair çözümünün, çağdaş çalışmalarda söylendiği gibi İskenderci tümeller açıklamasına dahil edilemeyeceği ve burada varlık-mahiyet ayrımı üzerinden kendinde mahiyetin devreye girdiği yeni bir yaklaşımın olduğunu İskender, Yahya b. Adî (ö. 975) ile karşılaştırmalı bir

bakımından mahiyete, dış dünyadaki varlığa özgü arazlar ilisecektir. Bunlar dışta bulunan şeyin maddesi açısından iliseceği gibi sureti açısından da ilismektedir. Suret

biçimde ortaya koymaktadır. Benevich'e göre eğer İskender ve Yahya b. Adî'nin yaptığı gibi tümel doğalar madde aracılığıyla açıklanırsa tümeller tikelleri önceler ancak eğer İbn Sînâ'nın yaptığı gibi cins anlamları üzerinden açıklanırsa tümel doğalar tikellere nispetle ikincil olur. Zira tümel doğanın dışta tek başına bulunması mümkün değildir; ancak bütün bir ferinde bulunabilir. Yazar İbn Sînâ'nın bu yorumuyla dışta birbirinin tıpatıp aynısı olan iki nesnenin birbirinden ayrımının nasıl sağlanacağına yönelik bir çelişki olarak ortaya konulan "*the identity of indiscernibles* (*ayrte-dilemeyenlerin özdeşliği*)" ilkesine karşı olarak dıştaki tikellerin, onlarda bulunan mahiyet itibarıyla biricik olmaları üzerinden bir yaklaşım geliştirilebileceğine dikkat çekmektedir. Yazara göre İbn Sînâ'nın İskender ve Yahya b. Adî'de olduğu gibi tümel doğaların önceliğini kabul etmemesinin sebebi, tümel doğaların dışta ilksel olarak var olduğunu kabul etmenin İbn Sînâ'nın şiddetle reddettiği Platoncu idealarnın dışta tümel zâtlar olarak var olmaları anlamına gelmesidir. Nitekim böyle bir mevcudiyet İbn Sînâcı sistem açısından birçok mahsurun yanı sıra ayırtedilemeyenlerin özdeşliği ile sonuçlanmakta ve farazi çokluğu mümkün kılacak bir açıklama olmamaktadır. Bkz. Fedor Benevich, "The Priority of Natures against The Identity of Indiscernibles: Alexander of Aphrodisias, Yahyâ b. 'Adî, and Avicenna on Genus as Matter", *Journal of the History of Philosophy* 57/2 (2019): 205-234. İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet kabulü üzerinden cins ve madde ayrımı yaparak tümellerin öncelik ve sonralığına dair çözüm geliştirdiğini söyleyen Akkanat ise, İbn Sînâ'nın nihai tahlilde tümellerin sonra gelmesi anlamında İskender'i takip ettiğini söyler. Bkz. Hasan Akkanat, "Aleksander'den İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümellerin Önceliği-Sonralığı", *İslâmî Araştırmalar* 31/2 (2020): 298-314. İbn Sînâ'nın mahiyet yaklaşımı üzerinden yorumladığı tümeller teorisini Kutbuddîn er-Râzî'nin tümeller teorisi ile karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbuddîn er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2020): 23-66. Janos tarafından kaleme alınan *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* adlı eser ilişkili olduğu meseleler etrafında İbn Sînâ felsefesinde mutlak mahiyeti inceler. Eserde mutlak mahiyetin, dışta ve zihindeki mahiyetle ilişkisi, Tanrı'nın bilgisinde mutlak mahiyetlerin bulunup bulunmadığı gibi konular ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Ancak kitabın bütününe sirayet etmiş şekilde yazarın mutlak mahiyete ilişkin kabullerinin İbn Sînâcı felsefe ve özellikle de mahiyet teorisi dikkate alındığında, temel ilkelere uyumsuz olduğu görülmektedir. Zira yazar dışta ve zihindeki varlıkta bulunan mahiyet gibi, kendinde/mutlak mahiyetin de bir varlıksal statüsü olduğunu iddia etmektedir. Bu minvalde mutlak mahiyetin *vücûdü'l-hâss'a* (özel varlık) sahip olması bakımından dışta ve zihinde farklı varlık tarzlarına konu olan varlıktan (*el-vücûdü'l-muhassal*) ayrı bir varlığı bulunduğunu iddia etmektedir. Mutlak mahiyetlerin bu özel varlıkları ise Tanrısal akılda bulunmaktadır (471-472, 487-488, 500-501). Yazarın bu iddiası İbn Sînâ'nın dışta bir zât olarak bulunan tümelleri ve Platoncu idealarnı reddetmesi ile uyumsuz olmasına ek olarak Tanrı'nın mutlak birliğinde mahiyetlerin bulunuşuna da aykırı bir düşünce olarak görünmektedir. İbn Sînâ açısından Tanrı'da veya Yeni-Platoncularda olduğu gibi suretler veya mahiyetlerin ayrıntı akıllarda bulunmasından söz edilemez. Bu anlamda İbn Sînâ'nın mutlak mahiyetlerine varlıksal bir konum atfetmek bizatihi İbn Sînâ'nın mahiyet teorisinin anlaşılması anlamına gelmektedir. Bkz. Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2020). Bu esere dair yazılmış bir değerlendirme makalesi için bkz. Jari Kaukua, "Damien Janos. Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022): 155-169.

bakımından dışta bulunan nesneye ilişenler, kendinde aynı olsa da tek tek bireylerde bulunması bakımından farklılık gösterir ancak bu farklılığı takip etmek her zaman kolay olmaz. Mesela insanlık sureti bakımından insana ilişen gülme hâssası, türün her bir ferinde bulunması bakımından ortak olmakla birlikte; her birinin maddesinde bilfiil ortaya çıkması bakımından farklılaşır.⁴⁰ Zihinde olması bakımından mahiyete ise dışta bulunuşundan farklı arazlar iliştir. Mahiyete zihinde bulunuşu açısından vaz' etme, yükleme (*haml*), yüklemedeki tümellik (*küllî*) ve tikellik (*ciiz'î*), zâtî ve arazî yükleme gibi arazlar iliştir.⁴¹ İbn Sînâ kendinde mahiyetin ne olduğunu ve tümellik anlamının onun tanımına dahil olmadığını atlık mahiyetini örnek vererek inceler; onun zihinde ve dışta bulunuştan nasıl ayrıştığını *el-İlâhiyyât*'ta şöyle ele alır:

“...Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez. Çünkü atlığın tümelliğin tanımına muhtaç olmayan fakat tümelliğin iliştigi bir tanımı vardır. Çünkü o kendinde yalnızca atlıktır. Çünkü o, atlığa dahil olmak hatta sadece atlık olması yönünden ne birdir, ne çoktur, ne dış dünyada mevcuttur, ne nefste mevcuttur ne de bunlardan herhangi birinde bilkuve ve bilfiil mevcuttur. Aksine birlik, atlığa ilişen bir sıfattır ve atlık bu sıfatla tek olur. Aynı şekilde bu sıfatla birlikte atlığın başka pek çok sıfatı daha vardır ki bunlar [dışta bulunması bakımından] atlığa dahildirler. Bu durumda atlık, tanımıyla pek çok şeyle örtüşmesi şartıyla *genel* (*âmm*) olur. Atlık, işaret edilir olan özellik ve arazlarla (*havâss ve â'râz*) birlikte alındığında *özel* (*hâss*) olduğundan, *kendinde yalnızca atlıktır*.”⁴²

Pasajda tümellik ve atlık mahiyeti ilişkisi ele alınırken onun zihinde bulunması bakımından atlık tanımına ilişen ve bu anlamda zihinde bulunması bakımından mahiyetin bir gereği olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu ilişkinin nasıl olduğunun belirginleştirilmesi adına İbn Sînâ, mahiyetin dışta ve zihinde bulunuşlarını, onun kendineliliğinden ayırt eder. Birlik, çokluk, tümel, tikel gibi sıfatlar atlığın tanımının birçok şeye örtüşmesi açısından genel anlamda yani ona ilişkin bilginin zihinde bulunuşu bakımından mahiyete ilişmektedir. Tek tek at fertleri, dışta bulunması

40 İbn Sînâ başka bir yerde bunu şöyle açıklar: “...Arazlar ya doğanın gerekleridir, bu durumda onlardaki çokluk tür bakımından farklılaşmaz veya bu arazlar doğanın gereği olmayarak ona iliştirilmiştir. Bu durumda doğaya ilişmeleri maddeyle ilgili bir nedenle gerçekleşir.” Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 207, 10-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 183, 3-6.

41 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (el-Medhal)*, 7-8, 15-4.

42 İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 196, 4-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 173-174, 10-2. (Pasajda köşeli parantez içindeki kısım bana ait).

bakımından kazandığı özellikler ve arazların algılanması sonucunda işaret yoluyla ayrıştırılarak özelleşirler. Oysa kendinde atlık mahiyetinden söz edildiğinde bu iki bulunuş sebebiyle ilişkin ayrılmayan ve ayrılabilir arazların tamamı bu anlamın dışında kalacaktır. Kendinde mahiyetin salt kendinde olması bakımından bir olması ancak türün fertlerinde bulunuşunun keyfiyeti İbn Sînâ tarafından bu kez insanlık mahiyeti üzerinden şöyle anlatılır:

“Salt insanlık [mahiyeti] oluşu yönünden ona baktığımızda, bu bakışa dıştan eklenen bir şeye bakışı karıştırmak gerekmez. Zira dıştan eklenen bakış karıştığında onu, birincisi “kendisi olmak yönünden ona bakmak” ve ikincisi “ilişenlerine bakmak” şeklinde ikiye böler ve o şey birinci bakış yönünden sadece insanlık olabilir. Bu nedenle birisi “Zeyd’deki insanlık, insanlık oluşu yönünden Amr’daki insanlıktan başka mıdır?” diye sorsa, bu durumda “hayır” demek gerekir. Bunu kabul ettiği için de, “Öyleyse o ve diğeri sayıca birdir” demesi gerekmez. Çünkü bu mutlak bir olumsuzlamaydı ve biz bu olumsuzlamayla insanlığın, insanlık oluşu yönünden sadece insanlık olduğunu kastettik. *Onun [Zeyd’deki insanlığın] Amr’daki insanlıktan başka olması ise, dıştan eklenen bir şeydir.*⁴³ Çünkü bu başkalık, insanlığın dışında olmasaydı, insanlık olması yönünden insanlığın söz gelişi bin olması veya olmaması gerekirdi. Oysa biz bunu çürütmüş ve insanlığı sadece insanlık oluşu yönünden almıştık.”⁴⁴

Bu pasaj İbn Sînâ’nın hem tümellerin dıştaki şeylerde bulunuşuna dair hem de dıştakilerin nasıl bireyleştiğini kendinde mahiyet teorisi üzerinden ele aldığı en önemli açıklamalarından birisidir. İbn Sînâ pasajda dışta bulunması yönünden Zeyd’de ya da Amr’da bulunan insanlıkla mutlak insanlık mahiyetinin birbirinden ayrı ele alınması gerektiğini ve bu anlamda mahiyetin bir mi yoksa çok mu olduğuna yönelik karışıklığın önlenebileceğini söyler.

Kendinde insanlık mahiyeti olması itibarı dikkate alındığında Zeyd ve Amr’daki insanlık tektir. Ancak kendinde insanlık mutlak olarak nazara alındığında böyledir. Zeyd’de bulunması bakımından insanlık mahiyetine ilişkinler ile Amr’da bulunması bakımından insanlık mahiyetine ilişkinler birbirlerinden farklı oldukları için her

43 Zeyd’deki insanlığın “Zeyd’de bulunması bakımından” Amr’dakinden farklı olması her ikisinde bulunan tümel insanlık mahiyetinin kendilerine özgü maddesel hazırlıklarının farklılaşması sonucunda tahakkuk etmesi ile alakalıdır. Türel suretin tahakkukunu mümkün kılan birincil istîdâdın sonucunda fertte ortaya çıkan haller ve arazlara yönelik ikincil istîdâdlar ayrışmayı sağlar. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 183, 6-9; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ/Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA Yayınları, 2021), 414-415.

44 İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 208, 1-5; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 175, 1-11.

iki dışsal bulunuş birbirinden ayrışır. İşte bu anlamda onların her birindeki mahiyet “Zeyd’de veya Amr’da bulunan mahiyet olması bakımından” birbirinden farklıdır.⁴⁵ Böylelikle İbn Sînâ türün bireylerinin çoğalmasını ve birbirlerinden farklı olarak bireyliklerinin ortaya çıkışlarını mahiyetin dışta bulunması bakımından o şeye özgü olarak ortaya çıkan lâzım ve lâzım olmayan arazlara bağlamıştır. Nitekim ona göre eğer böyle olmasaydı kendinde insanlık mahiyetinin “insanlık olması yönünden” çoğalması gerekirdi ve türün bireyleri adedince dışta kendinde insanlık mahiyeti olurdu ki böyle bir şey mümkün değildir.⁴⁶

Nesneye tahakkuk sonrası ilksel olarak ilişen özellikler; belirli bir mekânda, konumda olmak ve cisimlik suretine sahip olması bakımından nesnenin üç boyutluluğa elverişli olmasıdır. Her birine sahip olmak bakımından ortak olan tür fertleri, kendilerine özgü olan boyutları hem kendi parçalarının nihaî oranı hem de diğer cisimlere nispetle konumları ve kapladıkları yer/mekân açısından farklılaşır.⁴⁷ Yukarıda dikkat çektiğim üzere İbn Sînâ konumu (*vaz’*) bu bağlamda diğer ilksel özellikler içerisinde daha ayrıcalıklı bir noktaya taşır ve mahiyetin dıştaki tahakkuku ile birlikte bireyleşimi veren ilkenin konum olduğunu söyler. Nesnenin türsel mahiyeti gereği ona ilişip ayrılamayan özellikler/lâzım arazlar ise türsel olarak ortaklık taşımakla birlikte maddede bulunuşu itibarıyla azlık-çokluk bakımından birbirinden farklılaşır. Bunların dışındaki farklılaşma alanı ise nesne var olduğu müddetçe ona ilişip ortadan kalkma imkânına sahip olan ayrılabilir özellikler/gayr-ı lâzım arazlardır. Bu özellikler alanı bilkuve olarak sonsuzdur. Bu anlamda kuşatılamazlığına nispetle bireyleşimin tespitine imkân verme açısından sorun oluşturur. Bu durum ancak belirli özelliklerle donanmış bireyin “konum”u dikkate alınarak ona “işaret edilebilmesi”ne imkân verir.⁴⁸

45 İbn Sînâ’nın mahiyetlerin o bireyde dışta bulunuşu bakımından farklılaşmasına dair açıklaması özelleşmeye (*tahassüs*) dair yaklaşımı üzerinden de okunabilir. Ona göre bireyleşim insan fertlerinden bir ferdin özelleşmesi yoluyla değil insan anlamının “tek bir anlam (*ma’nen ehadîyyen*)” olarak bulunuşuyla olur. Bkz. İbn Sînâ, *Ta’likât*, [728].

46 İbn Sînâ’nın kendinde mahiyeti “başka bir şey şartı olmaksızın (*lâ bi-şartı şey*)”, zihindeki mahiyeti “başka bir şey olmamak şartıyla (*bi-şartı lâ şey*)”, dışta bulunan mahiyeti ise “bir şey olmak şartıyla (*bi-şartı şey*)” bulunmakla mahiyetin üçlü ontolojik statüsüne ilişkin dair yaptığı ayrıntılı analizi için bkz. İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 201-203; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 177-180.

47 Doğal bir mekâna sahip olan dört unsur, mekânlarının belirli olması bakımından türsel nesnelerden bu anlamda ayrışır.

48 István Lánckzy İbn Sînâ’da maddî cevherlerin bireyleşimine dair yaptığı doktora tezinde çokluğun ilkesinin madde olmasından hareketle bireyleşimi veren nihai ilkenin uzamsal konum olduğunu

Dışta bulunması bakımından nesne incelendiğinde kendinde mahiyetin iki açıdan değerlendirilmesi gerekir: Kendisi olmak bakımından mahiyet ve dışta bulunması açısından ona ilişkinler. Bu iki anlam bir araya geldiğinde dıştaki bir insan ferdinden söz edilebilmektedir. İlk bakışta bu iki parçanın bir araya gelmesi ile dıştaki nesnenin meydana geldiğine dair bir intiba oluşsa da, mahiyet ve mahiyetin ilişkinlerinin eş-düzey şekilde parça olarak kabul edilmemesi sebebiyle bu intibain reddedilmesi gerekir. Çünkü kendisi olmak bakımından mahiyetin “orada bulunması” sebebiyle gerekleri ona ilişmektedir. Bu açıdan mahiyet, ilişkinleri zâtî olarak öncelemeaktadır. İbn Sînâ'nın aşağıdaki pasajdaki açıklaması bireyliğin nerede ortaya çıktığını hem açık hale getirir hem de bir bireyin ancak arazları ile tanınabileceğini ve diğerlerinden ayrıştırılabileceğini söyler:

“Şu var ki, ‘Zeyd’deki insanlık, insanlık oluşu yönünden’ denilmiş olsaydı, ‘O, Zeyd’dedir’ ve ‘O, Zeyd’de olandır’ değerlendirmeleri düşerek, insanlığı insanlık oluşu yönünden dikkate almış olurdu; aksi halde insanlığı Zeyd’de olması yönünden dikkate almış olurduk. Oysa biz onu soyutladık ve salt insanlık olması bakımından dikkate alarak ondan söz ettik. Sonra eğer ‘o’ zamirindeki kinayeyi Zeyd’deki insanlığa döndürürsek, bu imkânsız bir ifade olur. Çünkü ‘O yalnızca insanlıktır’ değerlendirmesiyle, ‘Zeyd’deki insanlık’ oluşu bir araya gelmez. Salt insanlığa döndüğünde ise, Zeyd’in zikredilmesi anlamsızdır. Şu var ki, Zeyd’de bulunmanın kendisine dıştan iliştiği -ki biz insanlıktan Zeyd’de bulunmayı düşürmüştük- insanlığın böyle olup olmadığını kastedebilirsin. Fakat onda da insanlıktan başka bir değerlendirme vardır.”⁴⁹

Zeyd’de bulunan insanlık “mutlak insanlık” olarak dikkate alındığında onun belirli bir fert olan Zeyd’de bulunuşu değil; kendinde insanlık mahiyeti oluşu dikkate alınmıştır. Zeyd’de bulunan insanlık, kendinde insanlık mahiyeti olması bakımındandır denilmesi ise mümkün değildir ve bu pasajda görüleceği üzere İbn Sînâ, Zeyd’deki

söyler. Suret ise maddî cevherin özdeşliği ve birliğinin ilkesidir. Bkz. Lánckzy, *Individuation of Material Substances in Avicenna's Philosophy*, 198. Ben ise nesnenin sahip olduğu tüm özelliklerin temelinde işaret edilebilirliğe konu olması bakımından uzamsal konumun en temel ayırıştırıcı özellik olmasını kabul etmekle birlikte, böylesi bir uzamsallığa imkân veren esas zeminin, mahiyetin dışta bulunması ve ona işaret edilebilirlik olduğunu iddia etmekteyim. Bireyliğin işaret anlamına dikkat çeken bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, [784].

49 İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 199, 1-9; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 175, 12-20. İbn Sînâ *Ta'likât* pasajında suret olmak bakımından suretin ve madde olmak bakımından maddenin tek bir şey olduğunu söyler ve ardından dışta bireyselleşerek taayyün etmenin sebebinin maddedeki istîdâdın imkân verdiği şekilde belirlenmiş olan “bu suret”in belirlenmiş olan “bu madde” üzerindeki tahakkuku olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, [271].

kendinde insanlık mahiyeti anlamı ile Zeyd'de bulunması bakımından insanlık mahiyeti anlamının özdeş olamayacağını söyler. Nitekim burada İbn Sînâ'nın "insanlıktan başka bir değerlendirme vardır" dediği kısım devreye girer. Çünkü Zeyd'de bulunan insanlıktan bahsedilecekse artık kendinde insanlık mahiyeti ile birlikte onun gereklerinin de dikkate alınması beklenir ve Zeyd olarak tahakkuk etmiş ferdin o gereklerle birlikte mevcudiyetinden söz edilebilir. Gerekler ise birey dışta tahakkuk ettiği ve mevcudiyetini sürdürdüğü sürece onun maddesi veya suretine tâbi olarak ilişen lâzım arazlar ve ona ilişip ayrılması mümkün olan gayr-ı lâzım arazlardır.

İbn Sînâ kendinde olması bakımından mahiyet ile mahiyetin o şeyde bulunuşunu, kendinde mahiyetin belirsiz; bir şeyde bulunan mahiyetin ise arazlara işaret vasıtasıyla belirlenmiş olması yönünden ayırır:

"...O insanlık [mahiyeti] adeta işaret edilen veya çokluk bulunmayan bir şey yapılırsa belirsiz olmaz. Bu durumda 'insanlık oluşu yönünden' sözümlüz konunun bir parçası olmaz. Çünkü 'insanlık oluşu yönünden olan insanlık' denildiğinde belirsizlik geri döner. *'İnsanlık oluşu yönünden olan o insanlık'* denildiğinde ise ona işaret edilmiş ve böylelikle insanlığa ilave [olmuş] olur.

Bunu hoş görmemiz halinde sorunun iki tarafı da insanlıktan olumsuzlanır ve kendisi veya başkası olmasının gerekliliği anlamının dışında, onun bir veya çok olarak kendisi veya başkası olması gerekmez. Bu durumda şöyle deriz: *İnsanlık kendisiyle beraber bulunan arazlar nedeniyle "başka" olmalıdır. Çünkü o, ancak arazlarla birlikte var olur. Bu takdirde insanlık, salt insanlık oluşu yönünden alınmaz.* Amr'ın insanlığı, arazlarla beraber olan insanlıktan başka olmadığından bu arazların insan veya insanlık ile onun bir parçası gibi olan lâzım arazların toplamı olması yönünden Zeyd'in şahsında bir etkisi vardır ve yine kendisine mensup olmakla da insanda veya insanlıkta bir etkisi vardır."⁵⁰

50 İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 199-200, 14-11; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 176, 7-19. Başkalığın lâzım ve gayr-ı lâzım arazların mahiyete ilişmesi ile nasıl gerçekleşeceğine dair pasaj için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbühât*, thk. Müctebâ ez-Zâri' (Kum: Müessesetü Büstanü'l-kitâb, 2013), 269-270. İbn Sînâ *Kitâbu'n-Nefs*'te nefsin maddeden ayırık bir cevher oluşu ve kendi zatına ilişkin idrake sahip olması için bedenine veya herhangi bir konumda olmaya muhtaç olmadığını vurgulamak amacıyla meşhur uçan adam istâresini ortaya koyar. Söz konusu farazî deneyi yapacak her bir insan ferdi hiçbir organını, bedeni bütünlüğünü, bir mekânda ve konumda bulunuşunu dikkate almaksızın kendisinin belirli bir insan ferdi olduğunu yani kendisi olduğunu idrak eder ve bundan şüpheye düşmez. Eğer bireyleştirenin ve fertlerin birbirinden ayrılmasını sağlayan maddeleri olduğundan hareketle kişinin farkettiği şeyin kendisine özgü mizâcı olduğu söylenirse bu doğru değildir. Zira kişinin sahip olduğu mizâç ancak ondan etkilenme (*infî'âl*) yoluyla idrak edilir. Kendisinden etkilenilen şey ise etkilenenden (*münfa'il*) ayırdır. Oysa burada tek bir idrakten söz edilmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ, kişinin kendisine özgü bu idrakinin onun maddî bulunuşuna nispet edilecek her türlü arazlardan ayrı, kişinin ta kendisi olmasına tekabül eden bir özellik

İbn Sînâ dıştaki insan bireyinde⁵¹ bulunan mahiyetin, kendinde insanlık mahiyeti bakımından işarete konu olmadığını söyler. Zira bir bireye özgü olarak onda bulunan mahiyet ancak o bireydeki arazlar yönünden, kendisi dışındaki fertlere özgü olan mahiyetten ayrışabilir. Böyle olduğu zaman da ona “kendinde mahiyet olması bakımından işaret edilebilir” denilmez. Aksine “o şeyde bulunması bakımından falanca özellikleri almış mahiyet” denilebilir. Amr’da veya Zeyd’de onda bulunması bakımından olan mahiyet dışında bir kendinde mahiyetten söz edilemez. Ancak kendilerine özgü arazlar onlardan soyutlandığında, dolayısıyla Amr’da ve Zeyd’de olmaklık itibarları dikkate alınmadığında ve mahiyet anlamı bir yerde olmaya nispet edilmediğinde anlam mutlak olarak kendinde insanlık mahiyeti olacaktır. Bu açıdan İbn Sînâ *dışta olması bakımından insanın, salt kendisi olması bakımından insan değil; “insan ve bir şey”* olduğunu söyler. İbn Sînâ “insan”ın her iki durumda onun parçası gibi bulunacağını belirtir: Kendinde “insan” anlamı ve bir şeyde bulunan “insan” anlamı.⁵² Ancak buradaki parça olma halini kavramsal analiz açısından düşünmek gerekir. Aksi halde kendinde mahiyet parça-parça ilişkisi içerisinde olacağı gibi dışta bulunan mahiyet ve onun gerekleri de iki ayrı parça gibi olacaktır ki yukarıda belirtildiği üzere bu mümkün değildir.⁵³

Mahiyetin dışta bulunuşunda nesneye ilişkin özelliklerle oluşturduğu “bütün”ün anlamının yanı sıra kendinde mahiyetin bir şeyde bulunması ile zât olarak bulunması İbn Sînâ tarafından ayrıştırılır. Ona göre bir zât olarak mahiyetin kendinde olduğu haliyle çoğalarak birçok şey arasında ortak olması mümkün değildir:

(*hâsiyye*) olduğunu söyler. Burada dikkate alınacak bir kendilik, dışsallaştırmamayacak şekilde bir idrak anlamını taşımakta ve dışta bulunuş sebebiyle fertlere ilişkin özelliklerden tamamen ayrı olarak, kendinde mahiyetin onda bulunuşunun o ferde özgü olmasına dair bir nispete karşılık gelmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 73.

51 İbn Sînâ dışta bulunan ve kendisine arazların iliştiği insan mahiyetini “doğal insan (*el-insânü't-tabî*)” olarak da isimlendirir. Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 200, 13-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 176, 20-22.

52 İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 201, 4-10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 177, 6-13.

53 İbn Sînâ kendinde mahiyet olması bakımından şeylerin mahiyetlerinin dıştaki nesnelere yüklenebilmesi için onların dışta bağımsız entiteler olarak bulunmasını gerekli kılan, “Canlı oluşu bakımından canlı mevcuttur, dolayısıyla o, [dışta] fertlerden ayrıktır” şeklinde ifade edilebilecek ve kökenini Platoncu tümel suret anlayışında bulan yaklaşıma ilişkin reddini bu konu üzerinden de yineler ve kendinde mahiyetin dıştaki şeylerde kendinde bulunması için başka bir yerde bulunmasının gerekli olmadığını, dışta bulunması bakımından mahiyetin orada bulunmasını önceleyecek şekilde mutlak mahiyetin varsayılmasının mümkün olduğunu söyler. bkz. İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 202-203; 9-10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 178-179, 7-5.

"Bizzat tek bir anlamın pek çok şeyde bulunması mümkün değildir. Çünkü Amr'daki insanlık, tanım anlamıyla değil zatıyla Zeyd'de de bulunsaydı mahiyeti Zeyd'e kıyasla bilinen arazların dışında kaçınılmaz olarak bu insanlığa Zeyd'deyken ilişkin şeyler Amr'da iken de ilişirdi. Beyaz olmak, siyah olmak veya bilmek gibi insanın zâtında yerleşik şeylere gelince, onların insanda yerleşmesi insanı görelî olmaya muhtaç yapmaz. Çünkü insan bildiğinde, bu bilgiyle ancak bilinen nispetle görelîdir. Bu ise, bilhassa cinsin türlerdeki durumu türün fertlerdeki durumu gibi olduğunda, tek bir zâtta zıtların biraraya gelmesini gerektirir ve dolayısıyla tek bir şahıs düşünen ve düşünmeyen olmakla nitelenir. Hiçbir selim fitrat sahibi, tek bir insanlığın aynı anda Amr'ın arazları ve Zeyd'in arazları tarafından kuşatılmış olabileceğini düşünemez. Şu halde insanlığa başka herhangi bir koşul olmaksızın baktığında, bu göreliliklere kesinlikle bakmamalıyım, çünkü onlar sana açıkladığımız gibidir."⁵⁴

İbn Sînâ pasajda mahiyetin dışta bulunan şeylere nispet edilen ve böylece onlara nispetle çoğalan tek bir zât olarak bulunuşu fikrini reddeder. Eğer bir mahiyet zât olarak türün her bir ferdinde bulunsaydı mesela tek bir zât olan insanlık Zeyd'de bulunduğu anda ona hangi arazlar ilişiyorsa aynıları türün bütün fertlerinde de bulunacaktı ki bu durumda türün fertlerinin bulunuşundan söz etmek mümkün olmayacaktı. Bu bağlamda İbn Sînâ dışta bulunan insan zâtına ilişkin ayrılabilir arazların ona ilişmesinin, insan anlamının kendisini görelî yapmayacağını söyler. Her bir insan ferdi bir şeyi bildiği veya herhangi bir arazla donandığı esnada, bilinen o şeye nispet edilen "bilen o insan ferdi"dir. Eğer ilişkinler insan olması bakımından ona ilişmiş olsaydı insanlık mahiyetinin tahakkuk ettiği tek bir zatta birbirine zıt olan arazların ilişkisi mümkün hale gelirdi. Dolayısıyla mahiyet anlamı tek bir zât olarak bulunduğu anda, bir zât olarak bulunma da ona ilişebilecek tüm arazları dikkate almayı gerektireceği için, fertlerde zât olarak bulunan mahiyet ve ona ilişkin arazların tamamında o mahiyete sahip bireyler ortak olacaktır. İbn Sînâ'ya göre bu durumda iki taraflı bir imkân-

54 İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 208-209; 10-2; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*, 183-184, 13-3. İbn Sînâ İşârât'ta insan türünün bir bireyi olan Zeyd'e "O nedir?" sorusu sorulduğunda verilecek cevabın onun mahiyetini ifade eden "O insandır" olduğu; Zeyd'i kendisine özgü kılıp onu diğerlerinden ayıran araz ve lâzımların ise onun mahiyeti üzerine fazlalık olan anlamlar olduğunu söyler. İbn Sînâ Zeyd'e "O kimdir?" sorusunu yöneltmediğini özellikle vurgular. Zira o kimdir sorusu Zeyd'e ilişkin özelleşme ve belirlenim veren lâzım ve arazların mahiyetin dışta bulunuşunun gereği olarak Zeyd'e yüklenmelerine dair bir cevap olacaktır. Zeyd'de bulunan özellikler maddesinde gerçekleşen mizâç ve isti'dâdî hazırlıkla önce insanlık suretinin tahakkuku ile onun lâzımı olan özelliklerin ilişkisi; ardından da yine maddesel durumuna nispetle her tür arazın ilişkisi ile sonuçlanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 11, 16-20; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Müctebâ ez-Zâri'î (Kum: Müessesetü'l-Büstanî'l-kitâb, 2013), 263-264.

sızlık ortaya çıkar. Zira hem mahiyete sahip olan ve her bir fertte zât olarak bulunan şey, birbirine zıt olan arazları bir arada alacaktır hem de tek bir zât olarak kendilerinde bulunan insanlık taşıdığı arazlarla donanmış bir halde olduğu için insanlığa sahip olan Amr ve Zeyd'in sahip olduğu arazlar birbirinin tıpatıp aynısı olacaktır. Diğer özellikleri farazî olarak aynı kabul edilse bile en azından işaret edilebilirliğe imkân veren mekân ve konumları açısından böyle bir şey mümkün değildir. *Tüm bu imkânsızlıklardan dolayı dıştaki mahiyetin zâtî, tek bir anlam olarak dıştaki nesnelerde bulunması fikrinin reddedilmesi ve kendinde mahiyetin kendinde anlamı itibariyle gereklerinden ayrı düşünülmesi zorunludur.*

İbn Sînâ kendinde mahiyetin her tür ilişenden ve gerekten tam olarak soyutlanmış oluşunu ele aldığı *Kitâbu'n-nefs* pasajlarında dışta bulunuşu bakımından mahiyete ilişkinleri iki kategoride değerlendirir:

“...İnsanlık tabiatı, tanımı itibariyle tek bir şey olup ona ‘bu bireyde’ ve ‘şu birey’de mevcut olmak ilişmiştir ve böylece çoğalmıştır. İnsanlık tabiatının bu çoğalması, fertlerin insanlık tabiatı açısından değildir. Eğer onlardaki çoğalmayı zorunlu kılan şey, insanlık tabiatı olsaydı, insan sayıca tek bir kimseye yüklenmiş olarak bulunuyor olmazdı. Eğer insanlık, Zeyd’in insanlığından dolayı Zeyd’de var olsaydı, Amr’da bulunmazdı. Bu durumda, madde olması açısından insanlığa ilişkinlerden (*avâtırız*) biri, [fertlerde] çoğalma ve [fertlere] bölünmenin bu türüdür. Madde olması açısından insanlığa aynı şekilde bu ilişkinlerden başka şeyler de ilişir. O da şudur: *İnsanlık herhangi bir maddede olduğunda belirli bir nicelik, nitelik, konum ve mekânla meydana gelir. Bunların hepsi insanlık tabiatına yabancı şeylerdir. ... İnsani suret zatı gereği kendisine ilişkin bu eklentilerden birinin ilişkmesini zorunlu kılıyor değildir; bilakis madde yönünden zorunlu kılıyordur. Çünkü onunla birlikte olan madde bu eklentileri kendisine eklemektedir.*”⁵⁵

İbn Sînâ yukarıdaki pasajlar içerisinde de ele aldığımız üzere kendinde mahiyetin dışta ve zihinde olması bakımından kendisine ilişkinlerden tam anlamıyla soyutlanmış ve mutlak olarak kendinde olduğunu göstermek için insanlık suretinin fertlerde tahakkuk etmesi ile çoğalmasının bizatihi insanlık sureti sebebiyle olamayacağını izah eder. Zira eğer çoğalma fertlerde bulunan insanlık mahiyeti sebebiyle olsaydı, o zaman insanlığın tek tek fertlere yüklenmesinden söz edilemezdi. Dolayısıyla tek bir fertte veya fertlerin her birinde, bizzat ferdiyeti sebebiyle insanlık sureti bulunuyor olamaz.

55 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 132-135; *Kategoriler (el-Mekûlât)*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayınları, 2010), 89-90, 6-5.

Peki bu durumda Ayşe'de veya Ali'de bulunan insanlık anlamının ona özgü olarak bulunuyor olması ve bu bakımdan insanlığın ortak olmaması nasıl açıklanabilir? Zira insanlık mahiyeti dışta tek bir şey olup da fertler arasında pay edilmiş şekilde bulunuyor değildir. İbn Sînâ'nın çoğalmanın insanlık mahiyetine nispet edilemeyeceğini söylemesi, kendinde insanlık mahiyetinin dışta bulunan her bir fertte, dışta bulunmayı önceleyecek şekilde bir kendinde mahiyetin kabul edilmesi gerektiği fikri ile çelişmez. Nitekim *İbn Sînâ dıştaki fertlerde mahiyetin bulunuşunu o ferde özgü kılacak ve ona ilişen her tür özelliği mümkün kılacak şekilde bir ilk seviye ilişen olarak "konum"u vaz' eder: Mahiyete ilişen "şu Ayşe'de" ve "bu Ali'de" olmak.* İşte bu ilk seviyede bulunan ilişen hem bireyin kendisine özdeşliğini ele alma imkânı veren bir nispet olmakta hem de dışta bulunması bakımından o bireye türün lâzımı veya ayrılabilir arazi olması açısından ilişecek her türlü özelliğin bireye nispet edilmesine imkân veren bir zemin sağlamaktadır. Eğer insanlık mahiyetinin onda bulunuşundan söz edilemeseydi ilk seviyede "şu bireyde mevcut olan insanlık"tan söz edilemeyeceği gibi bireye yüklenebilecek özelliklerden de bahsedilemeyecekti.

İbn Sînâ'ya göre bir özellikler bütününden ancak mahiyetin o bireye özgü olarak bulunuşunun verdiği imkânla "işaret edilebilirlik" aracılığıyla söz edilebilmektedir. Mahiyetin dışta bireye özgü olarak bulunuşu ile birlikte bireyleşimin zemininde yer alan bu işaret edilebilirlik şöyle açıklanır:

"Ferdin fert olması, ancak türün gereği olan ve olmayan arazi özelliklerin (*havâssun araziyyetun lâzimetun ve gayru lâzimetin*) türün doğasına bitişmesi ve türün doğasının, *işaret edilebilir (müşârun ileyhâ)* bir maddesinin belirginleşmesiyle olur. Niceliği ne olursa olsun mâkul özelliklerin türe bitişmesi değildir. Nihayetinde bu özelliklerde somut bir anlama işaret bulunmadığından fert, bu somut anlamla akılda varlık kazanamaz. Sen "Zeyd uzun, kâtip, denizci, şöyle şöyle" deyip de kaç nitelik sayarsan say aklında Zeyd'in fertliği belirginlik kazanmaz; aksine bu niteliklerin hepsinin toplamından oluşan anlam birden çok fertte bulunabilir. Ferdi ancak varlık ve somut (şahsi) bir anlama işaret belirginleştirir.⁵⁶ Şöyle demen gibi: "O falanın oğludur, falan vakitte mevcuttur, uzundur ve filozoftur". Sonra o vakitte, bu sıfatlarda onun bir ortağının bulunmaması rast gelebilir. Bu rast gelmeyi daha önceden de bilebilirsin. Bu bilme, belirli bir kimseye ve belirli bir zamana işaret edilmesi gibi duyu tarafından işaret edilen tarafa yönelen bir idrakte de olur. Bu durumda Zeyd'in fertliği belirginleşir ve bu söz onun fertliğine delalet eder."⁵⁷

56 *el-İlâhiyyât*'taki müfret tikel açıklaması için bkz. İbn Sînâ, *Şifâ/el-İlâhiyyat*, 196, 3-5; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyât)*, 173, 7-9.

57 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (el-Medhal)*, 63, 5-19.

Bu pasaj İbn Sînâ'nın bireyin "o birey olduğunu bilme"nin ancak onun duyumsanması, onda ortaya çıkan özelliklerin oluşturduğu bir "bütün" olarak diğerlerinden ayrıştırarak şekilde "işaret edilebilirlik" üzerinden anlaşılabilirliğini söylediği en açık yerlerden birisidir. Türün doğasının gereği olan hâssalar ve doğanın gereği olmayan arazlar kendinelikleri itibarıyla bir bireye işaret etmez. Bir ferde nispetle söz konusu özelliklerin sayılması, mesela Zeyd'in sahip olduğu özelliklerin sıralanması da onun Zeyd olarak belirginlik kazanmasını sağlamaz. Zira Zeyd dışında başka bir insan ferдинin tıpatıp aynı özelliklere sahip olduğu varsayılabilir.⁵⁸ Bu sebeple İbn Sînâ, bir ferдин o fert olarak belirginlik kazanması ve türünün kendisi dışındaki diğer fertlerinden ayrışmasının ancak onun somut anlama "işareti" ile belirginlik kazanacağını söyler. *Bir kişiye özgü olan ferdiyet, ancak onun halihazırda bulunduğu muvakkat konum ve mekânına yönelecek bir "işaret" ile belirginlik kazanmaktadır.* O ferde ilişen lâzım ve lâzım olmayan özelliklerin başka birinde aynıyla bulunması ihtimali olabileceği gibi böyle bir şey denk gelmemiş olabilir. Ancak denk gelmiş olsa bile İbn Sînâ, işaret edilen bireydeki özelliklerin "işaret edilmesi bakımından" belirli bir zamanda, belirli bir mekânda bulunan o belirli kişiye özgü olması açısından ayrışmanın sağlandığını ve o ferдин bizzat o fert oluşunun belirginleştiğini söyler.

Mahiyetin dışta gerekler ve arazlarla birlikte olması ve bireyleşimi verenin de tam olarak bu toplam olması, dıştaki nesnede biricik olan kendineliliğin o bireye özgülüğünün ve ayrışmasının garantisi olmaktadır.

Yüklemleme Meselesi Bağlamında Bireyleşim: Arazlar Bireye Nasıl Yüklenir?

Mahiyetin dışta bulunuşunun gereği olarak tahakkuk eden ilksel lâzım araz, konum ve mekânı içine alacak "o şeyde bulunma" durumudur. Bu "işaret edilebilirlik" sonrasında nesnenin bireyleşim anlamının lâzım ve gayr-ı lâzım olarak taşıdığı tüm özelliklerin dikkate alınacak şekilde analiz edilmesi gerekir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın arazların bireye yüklenmesini nasıl açıkladığını ve bireysel anlamın bütünlüğüne dair geliştirdiği yaklaşımını inceleyeceğim.

58 Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ diğer lâzım ve arazlara nispetle birincil kabul ettiği konum ve mekân ile bireyleşimin gerçekleştiğini söyler. Bireyleşimi açıkladığı çoğu yerde konum ve mekân birlikte kullanırken bazen onlara zaman'ı da ekler. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, [159].

İbn Sînâ tûmelin tikele yüklemlemesine ilişkin en sarîh açıklamalarını *el-Medhal*'de yapar. Basit lafızları ele alırken İbn Sînâ onların tûmel ve tikel olarak ikiye ayrıldığını söyler. Tikel lafızların anlamlarına dair bir araştırma yürütmediğini zira tikel lafızların sonsuz olduğu için kuşatılamayacağını belirtir. Dolayısıyla lafızlar bahsinde tûmel lafızların bilgisi amaçlanmaktadır. Ancak tûmel bir lafzın tûmel olabilmesi için dışta veya zihinde yüklendiği tikellemelere nispetinin bulunması gerekmektedir.⁵⁹ Yükleme meselesine geçmeden önce İbn Sînâ, tekil tûmel lafızların tikele nasıl yükleneceğini belirginleştirmek amacıyla şeyin mahiyetine delalet eden zâtî tûmel ile arazî tûmeli ayrıştırır. Buradaki ayrışmayı veren şey ise zâtînin, cevherin varlığına değil cevherin mahiyetine delalet eden olmasıdır.

İbn Sînâ basit varlıklarda şeyin zatının onun varlığından ibaret olan tek bir anlamdan oluştuğunu söyler. Bunun dışında madde ve suretten bileşik mevcutlarda ise, şeyin varlığının hakikati/zâtı, bir araya geldiğinde o şeyin mahiyetini oluşturan anlamlardan meydana gelir. Mesela insanın zatına ilişkin anlam; onun cevher olması, uzunluk, genişlik ve derinliğinin varsayıldığı bir uzama (*intidâd*) ve beslenen, iç ve dış idrak güçlerine ve iradeli harekete sahip; akledilirleri idrak edip sanatları öğrenip öğretme melekesi bulunan bir nefse sahip olmasını gerektirir. Tüm bunların bir araya gelmesinden oluşan bütünlük, tek bir zat olan insanın zatıdır. Dışta bulunması itibariyle insana başka anlamları ve sebepleri ortaya çıkartan arazlar ilişir. Bireyleşme ve ayrışmanın ortaya çıktığı nokta da burasıdır. Farklı farklı insan fertleri tarafından taşınan çeşitli arazlar, insan fertlerinin birbirinden ayrışmasını sağlar. Türe özgü hâssalar dışında kalan bu genel arazların hiçbirisi ferdin dışta bulunuşu için zorunlu bir anlam değildir.

Dışta tahakkuk eden her bir insan mahiyetine o insanda bulunması itibariyle niceliksel ve niteliksel arazlar ilişir. Bireyden bireye farklılık gösteren arazlar dışında, türün her bir ferdinde ortak olan hâssalar veya maddesine ilişkin lâzım arazlar bulunur. Bu arazların genel arazlardan farkı, fert mevcudiyetini sürdürdüğü sürece ondan ayrılmayacak olmasıdır. Mesela nâtık nefse sahip olan insan fertlerine bu nefsin bir gereği olarak "gülme" hâssası ilişir. Nâtık nefis maddesine bitişerek insan olduğunda, o maddeye gülmeyi gerektiren "şaşıрма" özelliği ilişir. Benzer şekilde nâtık nefsin maddeye bitişmesi ile onun bir gereği olarak utanma, ağlama, haset etme, yazı yaza-

59 İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş (el-Medhal)*, 21, 9-15.

bilmeye yönelik isti'dâd ve bilgi öğrenebilme gibi arazlar ilişir. Tüm bu lâzım arazlar, düşünen nefsin maddesine bitişerek dışta tahakkuk etmesi ile birlikte onun gereği olarak ortaya çıkar.⁶⁰

İnsanın zatının onun mahiyeti olduğunu söyleyen İbn Sînâ, zâtî ve arazî tümelleri ayrıştırıp açıklamadan önce zat ve zâtî arasında ayırım yapar ve özellikle zâtî lafzında kendisine gelinceye kadar mevcut olan kavram karmaşasını açıklığa kavuşturur. Onun bunu yapmasına imkân veren şey ise, mahiyete ilişkin ayrıntılı kavrayışıdır. Nitekim kendinde mahiyetin ve ona dışta ve zihinde bulunuşu itibariyle ilişkinlerin ne olduğunun anlaşılması da kendinde mahiyete delalet eden ve etmeyenin ayrıştırılmasına bağlıdır.

Zat ve zâtî arasındaki temel ayırım şudur: Tümel lafızlar, bir şeyin veya şeylerin *hakikatine delalet etmesi bakımından mahiyete delalet eden lafızlar ve mahiyete delalet etmeyen lafızlar* olarak ikiye ayrılır. *Mahiyete delalet etmeyen zâtî lafzın temel özelliği, varlığı bakımından zattan önce gelmesi ve tek başına mahiyete delalet edememesidir.* Bu anlamda zâtî lafız mahiyetin parçası olmakta ve tek başına mahiyetin bütününe delalet etmemektedir. Düşünen ve canlı lafızları ayrı ayrı dikkate alındığında bunlardan her biri insanlık mahiyetini oluşturan parçalar olması itibariyle mahiyete delalet etmeyen zâtîler konumundadır. Nitekim İbn Sînâ zâtî lafzına en uygun olan anlamın, mahiyeti kuran anlamları içermesi olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ aşağıdaki pasajda mahiyete delalet eden zâtî ile mahiyete delâlet etmeyen zâtî anlamını insan örneği üzerinden oldukça açık bir şekilde ifade eder:

“Mahiyete delalet eden lâfız zâtî olamaz. Bu bakımdan *insan, insan için zâtî değildir. Fakat canlı ve düşünen, insan için zâtîdir.* İnsan, insan olmak bakımından insan için zâtî değilse aksine tek tek fertler için zâtî ise bu durumda insanın zâtîlik nispeti ya ferdin mahiyetinin hakikatinedir ve bu da aynı şekilde insandır; ya da insanın somutlaştığı bütündür ve dolayısıyla bütünüün tamamı değil bütün olmak bakımından bütünüün kendisinden oluştuğu şeyin bir parçasıdır. Bu durumda tek tek fertler için yalnızca düşünen, canlı, insan ve benzerleri zâtî olmamaktadır. Aksine ferdin rengi, kısa oluşu, falanın oğlu oluşu ve bunun gibi arazi şeyler de zâtî olabilmektedir. Çünkü bunlar bütünüü oluşturan parçalardır. Bu takdirde bir ferdin zâtîsi olması bakımından insan ancak bunun sahip olduğuna sahiptir.”⁶¹

60 İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (el-Medhal)*, 22-23, 1-5.

61 İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (el-Medhal)*, 23-24, 6-10.

Bu pasajdaki kritik ayrım insan lafzının mahiyete delalet etmesi itibariyle zâtın ta kendisi olduğu, bu sebeple zâtî olmadığı; mahiyeti oluşturan parçalar olarak canlı ve düşünen'in ise insan mahiyeti için zâtî lafızlar olduğudur. Peki insan fertlerinde bulunan zâtî insan anlamı, orada ne şekilde bulunacaktır? Onun bir parça olarak bulunduğu söylenebilir mi? İbn Sînâ burada iki ihtimali serimler: (1) İnsanın zâtî olarak bulunuşu doğrudan ferde mahiyetinin hakikatine dairdir. Bu da onun insan olması ile örtüşür. (2) İkinci durumda ise dışta meydana gelen insana ilişkin durumları da kapsayan bir bütüne delalet eder. Bu durumda ferde nispet edilen zâtî insan anlamı, mahiyet ile özdeş değildir. Mahiyete ilişkin diğer şeylerle birlikte bütünün bir parçasını oluşturmaktadır. Eğer öyleyse dışta tahakkuk eden insan ferdine sureti veya maddesi gereği ilişkin lâzım ve genel arazların tamamı zâtî kapsamına girecektir. Zira zâtî ve arazîler bütünü oluşturan parçalar olmaktadır.

İbn Sînâ insan fertlerine delalet etmesi bakımından insanın zâtî oluşunun onlardaki mahiyete özdeş olduğunu ve dolayısıyla parça olarak bulunmadığını kabul eder ve neden ikinci şıkkın olamayacağını ispat eder. Mahiyete ilişkin şeyleri dışarıda bırakan ve mahiyete delalet etsin veya etmesin zâtî tümel anlamın ne olduğuna ilişkin açıklama şöyledir: Tümel lafzın delalette bulunduğu tikele nispetinin ortadan kalktığı varsayıldığında, o tikelin varlığı da ortadan kalkıyorsa ve bunun sebebi biza-tihi o tümel anlamın nispet edilmemesi ise, o anlam şeyin zatının hakikatini veren ve doğrudan hakikat ile örtüşen olsun veya o mahiyeti oluşturan parçalar olsun her ikisi de tümel zâtî lafız olmaktadır. Anlaşılabacağı üzere bunlardan ilki insan fertlerine nispet edilmesi bakımından zâtî tümel olan insan anlamıdır ve mahiyete karşılık gelir. İkincisi ise mahiyete değil mahiyetin parçası olmaya nispet edilir. Düşünen olmayı ve canlılığı ifade eden tümel, zâtî lafızdır. Her biri tek tek mahiyetin parçası olduğu için mahiyete değil; onun parçası olmaya nispet edilir.⁶² Ancak tümel lafzın delalette bulunduğu tikele nispeti ortadan kalksa da o tikel var olmaya devam ediyorsa veya tikel var olduğu müddetçe ondan ayrılmayan, o nispetin ortadan kalkması kendisi sebebiyle değil de kendisinin gereği olduğu başka bir anlamın ortadan kalkması sebebiyle gerçekleşiyorsa bu durumda bu, *tümel arazî lafız* olmaktadır. Tümel arazî lafızlar ise bulunma ve ortadan kalkma keyfiyetlerine göre çeşitlilik arz eder. Dışta bulunuşu itibariyle tikelden kalkan oturma, kalkma, kızarma gibi hızla gelip geçen şeyler veya gençliğin zevali gibi uzun süreye yayılan ortadan kalkmalar böyledir. Dışta değil; ancak vehimde ortadan kalkan arazlar ise siyahideki siyahlık arazıdır. Tikel bulunduğu

62 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (el-Medhal)*, 24, 11-20.

müddetçe ondan ayrılmayan arazî lafızlar ise insanda bulunan şaşırma ve gülme hâssasıdır. İnsan dışta var olmaya devam ettiği müddetçe her iki özelliğin de var olması gerekir. Onların zâil olması ise ancak insan anlamının ortadan kalkması sebebiyle olacaktır.⁶³ Görüleceği üzere öncelikle İbn Sînâ, insan fertlerine delalet etmesi bakımından tümel zâtî anlam ile insanın mahiyetinin bir parçası olması bakımından zâtî olan ancak mahiyete delalet etmeyen tümeli ayrıştırdı. Dışta fertler için zâtî olan mahiyetin, dışta bulunuş itibarıyla fertlere ilişkin genel ve lâzım arazlarla birlikte bütünü oluşturan bir parça olma ihtimalini sorguladı. Ancak *genel ve lâzım arazların, şeyin “ne olduğu” sorusunun sebebi olamayacağından hareketle onların neden zâtî olamayacaklarını ortaya koydu. Dolayısıyla mahiyetin dışta bulunması bakımından parça olup arazlarla tamamlanan bir bütün oluşunu reddetti.*

Tümel Zâtî Lafızlar		Tümel Arazî Lafızlar			
Parça Olarak Zâtî	Parça Değil O Şeyin Ta Kendisi	Genel Arazlar		Mahiyetin Gereği Olanlar	
İnsan mahiyeti için düşünen ve canlı	Fertlere nispet edilmesi bakımından mahiyete delalet eden zâtî anlam: Her bir insan ferdinde bulunan insanlık mahiyeti	Fert dışta mevcutken hızlı veya yavaş ortadan kalkanlar: İnsana oturan, kalkan, kızaran, sararan vb. arazların yüklenmesinde olduğu gibi	Fert dışta mevcutken vehimde ortadan kalkanlar: Siyahi birindeki siyahiliğin gitmesi, uzun boyluların kısa olması gibi	Nesnenin suretinin gereği olanlar (hâssa) ↓ İnsanın düşünen olmasının gereği olarak şaşırın ve gülen olması	Nesnenin maddesinin gereği olanlar ↓ Kargadaki siyahılık, insandaki dik duruşluluk

63 İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş (el-Medhal)*, 24-25, 21-10. Tekil tümel lafız ve tekil tikel lafız, zâtî ve arazî yüklemleme meselesinin *el-Medhal*'deki anlatımı takip eden başka bir aktarımı için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, 5-9.

İbn Sînâ'nın Zâtî ve Arazî Lafızlar Taksimi

Tabloya bakılacak olursa canlı ve düşünen gibi mahiyetin parçaları olan zâtî ve mahiyete delalet eden insan anlamının dıştaki fertlere nispeti ile arazların fertlere nispeti arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Temel ayrım noktası zâtîlere dair her iki nispetin ortadan kalkması sebebiyle ferdin ortadan kalkması ancak arazların fertlere nispeti sebebiyle ferdin zâil olmamasıdır. Genel arazlarda görüleceği üzere onlardan bir kısmı ortadan kalkabilir; mahiyetin dışta tahakkuku gereği ona ilişkin lâzım arazlar ve hâssalar ise fert dışta bulunduğu müddetçe ondan ayrılmaz.⁶⁴

İbn Sînâ *İşârât*'ta hâssaların en üstününün türünün bütün fertlerini kuşatan ve sadece o türe özgü olup türün fertleri dışta bulunduğu müddetçe onlardan ayrılmayanlar olduğunu söyler. *Nesnenin tarifi yapılırken dışta en görünüür ve açık olarak bulunan hâssa tarif için en yararlı olan özelliktir.* Mesela insanın gülen hâssasına sahip olması gibi. Dışta kolayca görülebilir bir tezahür olduğu için gülme, insanın gereği olarak tespit edilebilir. Yalnızca bir türe özgü olmayan özellikler yüklendikleri şeye göre kimi zaman hâssa olurken kimi zaman genel araz olabilir. Mesela yürümek ve yemek yemek, türlerin türüne özgü bir hâssa değildir; canlı olmanın hâssasıdır. Oysa bulunduğu tür için yürümek ve yemek yemek genel arazlar kapsamındadır.⁶⁵

İbn Sînâ hâssa ve arazların bireye nasıl yükleneceği ve bu yüklemlemenin “işaret edilebilirlik” üzerinden bilinebileceğine dair en sarıh açıklamasını *el-İlâhiyyât/5. Makale*'deki türün anlamına ilişkin kısa bir pasajdan ibaret olan beşinci fasılda yapar:

“Tür, hem varlıkta hem de akılda gerçekleşmiş doğadır. Çünkü cinsin mahiyeti cinsi var kılan şeylerle varlık kazandığı için, *aklın bundan sonra yapması gereken onu yalnızca işaretle bilmesidir* ve söz konusu doğa, türlerin türü olarak varlık kazandıktan sonra onun bilinmesinde “işaret”ten başka bir şey talep etmemesidir. Bu durumda da türe, işaret edilen doğanın kendileriyle belirginleştiği hâssa ve arazlardan lâzım olanlar ilişir. O hâssa ve arazlar ya kesinlikle zâtta bir anlam olmaksızın yalnızca göreliliklerdir. Bu görelilikler ise, yalın şeylerin ve arazların özel varlıklarına ilişkin şeylerdir. Çünkü bunların somut bir varlık kazanması, konularına yüklem olmalarıyla ve konuyla somutlaşmaları da doğal suretler -örneğin ateş sureti- gibi dolaylıdır. Veya onlar göreliler üzerine ilave hallerdir. Ancak bunların bir kısmının, söz konusu işaret edilenden kalktığı düşünülse, diğerlerinden başka olan bu işaret edilenin, mevcut olmaması hatta onun gereği olan başkalığı yönünde fesada uğramış olması gerekir. Bir kısmının ise kalktığı düşünülse, bundan ne

64 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (el-Medhal)*, 25, 11-18.

65 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, 15, 1-14.

onun mahiyetinin varlık kazandıktan sonra ortadan kalkması ne de özelleştikten sonra zatının fesada uğraması gerekir; ancak onun diğerlerinden başkalığı ve farklılığı, fesada uğramaksızın diğer bir başkalığa dönüşmüştür. Fakat kimi zaman biz bunu anlamakta zorlanırız ve bu, tam olarak belirginlik kazanmaz. Ama *biz, bildiklerimizden değil; durumun gerçekte nasıl olduğundan söz ediyoruz.*⁶⁶

Pasaj türün hakikati ve ona ilişkin bilginin imkânından türleşme-bireyleşim ilişkisinin nerede ortaya çıktığına, işaret edilebilirlik açısından tür ve bireyleşim anlamında bir ayrışmanın yapılp yapılmayacağına, dışta tahakkuk etmiş bireyin ayrılabilir ve ayrılamaz özelliklerinin onun zâtına nispetine uzanan çok zengin imalar barındırmaktadır.

Türü cins anlamından ayıran temel nokta onun hem dışta hem de akılda gerçekleşmiş olmasıdır. Türün türü yani en alt ve özelleşmiş anlamdaki tür dışta varlık kazandığında sadece “işaret edilerek” bilinmektedir. İşte bu noktada dışta tahakkuk etmiş haliyle işaret edilen türsel doğaya kendisiyle belirginlik kazandığı hâssa ve lâzımlar ilişir. Böylelikle dışta bulunan türsel anlam ile bireyleşim özdeş olarak kabul edilmektedir.

Türün dışta bulunuşu sebebiyle işaret edilebilir ve bilinebilir olmasına yönelik içeriği oluşturan ve bu bağlamda da bireyleşimin ortaya çıktığı zemin olan hâssa ve arazların dışta türsel anlama nasıl iliştiği ve nesne ile ona ilişkinlerin aralarındaki göreliliğin mahiyeti de pasajda ele alınan bir diğer meseledir. Hâssa ve arazlardan 1) bir kısmı kendi zâtında tahakkuk etmiş bir anlam olmayıp sadece bir nesneye görelî kılınmışlardır. Mesela bir nesnenin belirli bir mekâna, zamana, konuma nispet edilmesi tek taraflı bir göreliliktir ve nesneye izafe edilen mekân veya zaman dışta tahakkuk etmiş bir nesnenin başka bir nesneye izafe edilmesi şeklinde gerçekleşmez. Karşılıklı göreliler ise bunlardan farklıdır. Karı-koca, anne-evlat, kardeş-kardeş gibi ilişkiler dışta tahakkuk etmiş iki ayrı insan ferdinin bulunmasını gerektirmektedir. 2) Başka bir grup hâssa ve araz ise böylesi göreliler üzerine eklenmiş hallerdir. Konumda, mekânda ve zamanda bulunma gibi temel izafetlerin ardından bir nesneye ilişmiş pek çok özellik, işaret edilebilir bir zamanda ve mekânda bulunan nesneye sonradan eklenmiş hallere tekabül etmektedir.⁶⁷ Her tür niteliklerin, etki ve edilgilerin bu kapsam-

66 İbn Sînâ, *Metafizik I (el-İlâhiyyât)*, 202, 1-18.

67 İbn Sînâ *Kitâbu'n-Nefs*'te hayali idraki ele aldığı kısımlarda oldukça ayrıntılı bir şekilde birbirinin tıpatıp aynısı olan ve biri büyük bir kareye bitişik olarak karenin sağında bulunan diğeri de

da değerlendirilmesi gerekmektedir ki bu kısım nesneye ilişme imkânına sahip çok geniş bir özellikler alanını kapsar. Nesneye ilişkin özelliklerden 1) şıkında bahsedilen kısım, tahakkuk etmiş nesnenin maddesine veya suretine bağlı olarak ona ilişkin lâzım arazlar ve hâssalardır. Nesne var olduğu sürece onlar da nesneye ilişmeye devam eder. Lâzım araz ile hâssanın içerik itibarıyla taşıdıkları anlam zaman zaman birbiriyle örtüşse de lâzım araz, hâssayı da içine alan daha genel bir anlamdır. Burada ayırışmayı sağlayan temel husus, *hâssanın türün tüm fertlerine yüklenebilir olması*; *lâzım arazların türün bir kısmının maddesinde bulunup diğerlerinde bulunmamasının mümkün olmasıdır*. Mesela siyahilik siyahi olan insan fertlerinin maddelerine tâbi olarak ortaya çıkmakta ve onlar mevcudiyetlerini sürdürdüğü sürece var olmaya devam etmektedir. Ancak insan türünün tamamının böyle bir ten rengine sahip olduğu söylenemez. Maddeye ilişkin böyleleri lâzım arazlarda niceliksel olarak farklılık olabilir. Mesela siyahi tene sahip olan birisi diğerinden daha koyu renkli olabilir. İnsan fertlerinin dışta tahakkuku sonrası maddesine bağlı olarak ortaya çıkan dik durabilme ve geniş turnağa sahip olma gibi özellikler tüm insan fertlerinde ortaktır. İnsan fertleri var olduğu sürece maddelerinde ortaya çıkan bu hâssaların onlardan ayrılması veya birbirlerinden farklılaşması mümkün değildir. Eğer lâzım araz ve hâssaların nesneden kalktığı varsayılrsa, nesnenin de bozuluşa uğrayarak ortadan kalktığının söylenmesi gerekecek; en temelde dışta mahiyetin bulunması ile nesneye ilişkin ve onun diğer nesnelerden ayırt edilerek işaret edilebilmesine imkân veren “başkalık”ı

bitişik olarak büyük karenin solunda bulunan iki küçük kareyi hayali idrakte iki ayrı kare olarak ayırıştırmayı mümkün kılanın ne olduğu sorusunu cevaplamak için ayrıntılı bir argümantasyon geliştirir. Argümandaki diğer şıkların iptaliyle geline nokta elde kalan ihtimaller şunlardır: Karelerin hayalde birbirlerinden ayırışılmasını mümkün kılan ya taşıyıcı maddeleri sebebiyle karelerden birine ilişkin bir arazdır ya da karelik suretinin kendisine intiba ettiği her iki kareliğin maddesi sebebiyledir. Zira karelik suretindeki ortaklık veya suretin gereği olarak ilişkinler ayırışmayı vermemektedir. Ayrışmanın sağlanabilmesi için dışta bulunan tikellere nispet edilecek şekilde onların kendilerine özgü mekân ve konumlarının dikkate alınması gerekmektedir. Sağda olma ve solda olmanın onlardan her birine ilişmesi ve bu mekânın onlardan her birinin büyük kareye nispetle konumları dikkate alınarak hayalde ayrışmalarından söz edilebilir. İbn Sînâ'nın vardığı sonuç ile her iki karenin kendilerine özgü bireylik ve ayrışmalarının tespitinin, ancak bir öznenin onları hayali idrakine konu etmesi ile mümkün olduğu yönündedir. Nitekim İbn Sînâ'nın buradaki argümanı da öznedeki bulunan hayali idrakin ancak bir cisimsel organ/beyinde bulunan bir mütehayyile kuvvesi ile gerçekleştiğini ispat etmeye yöneliktir. İbn Sînâ'nın bireyleşmeyi hayali idrakin sınırları içerisinde ele alması ve fizik nesnenin bireyleşiminin öznedeki bağımsız ele alınma imkânlarını sorunsallaştırması meselenin ayrıntılı olarak tartışılmasını gerektirmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ: Nefs*, 334-343. Söz konusu argümanın başka bir versiyonu için bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, nşr. Macid Fahri (Beirut: Dârü'l-Âfâk'l-Cedîde, 1985), 158-161.

da ortadan kalmış olacaktır. 2) şıkında bahsedilen durumda ise nesneye eklenen herhangi bir arazın ondan ayrılması, o nesnenin bozuluşa uğramasını gerektirmez. Dolayısıyla bu tarz arazlar, dışta tahakkuk eden mahiyetin gereği olarak orada bulunmazlar. Onların nesneden ayrılması, bireyi dıştaki diğer bireylerden ayıran 1) şıkında olduğu gibi zâtî bir başkalığın ortadan kalkmasına yol açmaz. İbn Sînâ bu tür arazî değişimlerin, hangi arazların ortadan kalktığının ve onların yerine başka hangi arazların iliştiğinin idrak eden öznelere nazarında her zaman belirginlik kazanmadığını ve fark edilmediğini söyler. Ancak ona göre burada dikkat çekilmesi gereken kısım bu muğlaklık değil; dışta gerçekleşen vakıanın nasıl olduğunun ortaya konulmasıdır. İbn Sînâ'nın pasajın son kısmında yaptığı bu ayırım onun nesnelerin dışta bulunuşuna ilişkin açıklaması bakımından oldukça kritik bir yerde durur. Nesnede ortaya çıkan arazların orada bulunuşu ile onlara ilişkin idrakin net olmaması arasında yapılan bu ayırım, idrak eden öznenin bağımsız şekilde bireylerin ontolojik olarak varlıklarının gerçek olduğunu kabul etmenin, onlara dair idrak eksikliği ve muğlaklıktan ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

İbn Sînâ'nın hâssalarla ilgili dikkat çektiği bir başka husus hâssaların isti'dâdî olarak farklılaşmayacağını ancak maddede bilfiil bulunuş bakımından farklılık arz edeceğine ilişkin yaptığı önemli ayırımdır. Bu bağlamda İbn Sînâ tıpkı cinste olduğu gibi hâssanın da yüklendiği şeylere eşit olarak yüklemlemediği ve yüklediklerinde herhangi bir fazlalığı ve eksikliği kabul etmediğini söyleyen Porphyry'yi eleştirir.⁶⁸ Surete tâbî olarak ortaya çıkan hâssalar, türün tüm fertlerinde suret ile birlikte sürekli bulunan isti'dâdî hâssalardır (*el-havâssu'l-isti'dâdiyye*) ve onlarda "isti'dâdî bulunuş bakımından" herhangi bir eksiklik-fazlalık sonucu oluşacak bir farklılıktan söz edilemez. Ancak bu isti'dâdî hâssalar türün bireylerinde bilfiil hale geldiklerinde farklılık gösterirler. Zira onların ortaya çıktığı yer de o surete özgü olan maddedir. Madde, böylesi farklılıkları kabul etmeye imkân verir. Mesela şaşırma, gülme, ağlama, utanma gibi haller insanın "düşünen" olmasının bir gereği olarak ancak onun maddesinde bir edilgi olarak ortaya çıkar. İşte suretin gereği olan bu özellikler, herhangi bir insan ferdinde salt insan olması bakımından gülmeye, ağlamaya vs. ilişkin isti'dâdî hâssanın bir fertte bulunuşu ile diğer insan fertlerinde bulunuşu bakımından herhangi bir fark oluşturmaz. Fakat birinin mizâcının yapısı gereği gülmeye daha meyilli iken; di-

68 İbn Sînâ'nın aktarımını yapıp eleştirdiği pasaj için bkz. Porphyryus, *Isagoge*, 16. 4-6'dan aktaran Vincenzo, *Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge (Treatise II)*, 369.

ğlerinin utangaç olmaya daha meyilli olduğu kabul edilebilir. Böylece surete tâbî olan hâssalar da tezahür gösterdikleri maddedeki mizâca bağlı olarak birbirinden daha fazla veya daha az olmayı kabul edebilir.⁶⁹ İbn Sînâ'nın bu yaklaşımından anladığımız şey, hem maddeye ilişen lâzım arazların hem de suretin gereği olan hâssaların, isti'dâdî olarak bulunuş itibariyle olmasa da türün ferdi tahakkuk ettikten sonra onun maddesinde bilfiil olmak bakımından fazlalık ve eksiklik yönünde birbirinden farklılaşabildiğidir. İbn Sînâ özelliklerin ortaya çıkması öncesindeki ikincil isti'dâdî durum ile özelliğin bilfiil halini birbirinden ayrı değerlendirmek gerektiğini söylemektedir.

Nesneye ilişen özellikler alanına dair İbn Sînâ'nın yaklaşımı bireyleşim açıklamasının ana eksenini de ortaya koymaktadır. *Nitekim İbn Sînâ'nın bireyleşimin nereden ortaya çıktığına dair verdiği en güçlü cevap, kendinde mahiyetin dıştaki bireyde bulunması açısından ona mahiyetinin gereği olarak eklenen lâzımların ve arazların "bizzat o bireye özgü olarak bulunduğu" ve dolayısıyla da mahiyetin dıştaki o şeyde bulunması bakımından biricik olduğu üzerine kuruludur.*

Dışta ve zihinde mahiyetin bulunuşuna imkân verecek şekilde bir kendinde mahiyet kabulü, her iki ontolojik durumun birlikte ele alınmasını sağlamasının yanında dışta ve zihinde bulunmak bakımından ilişen özellikler alanının da zeminini oluşturmaktadır. Dışta bulunan nesneye ilişen lâzımların ve arazların bizzat orada bulunuşlarıyla oluşturdukları biricik bütün ancak kendinde mahiyetin orada olmasıyla varlık kazanabilir. Aksi halde bireye özgü özelliklerden bahsedilemez. Dolayısıyla duyuşsal algıya konu olan özellikler alanının değil; o özellikleri mümkün kılan kendinde mahiyetin ve onun dışta bulunuşunun bireyleşim ilkesi olduğunun söylenmesi gerekmektedir.

Sonuç

Aristoteles felsefesinde bireyleşim meselesi Geç Orta Çağ'dan modern ve çağdaş döneme gelinceye kadar farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Yorumcular Aristoteles metafiziği içerisinde bireyleşim ilkesinin madde mi yoksa suret mi olduğu yönünde ihtilaf etmişlerdir. Yeni-Platoncu gelenekten İbn Sînâ'ya süreklilik arz edecek şekilde bir bireyleşim meselesi intikal etmemiştir. Yeni-Platoncu şârihler bireyleşim sorunu-

69 İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş (el-Medhal)*, 90, 1-14.

nu daha alt bileşenler ve tartışmalar üzerinden incelemişlerdir. İbn Sînâ bireyleşimi sağlayan ilkenin ne olduğuna dair madde, suret veya bileşiğin taşıdığı özellikler üzerinden verilen cevaplar yerine kendinde mahiyetin dışta bulunuşu üzerinden temellenen bir bireyleşim açıklaması önerir. Dışta ya da zihinde bulunmak bakımından mahiyete ilişkin her türden arazdan bağımsız olarak değerlendirilebilecek kendinde mahiyet, aynı zamanda dışta ve zihinde bulunuş halinde var sayılmak durumundadır. Yani bir kendinde mahiyet varsayılmaksızın dışta veya zihinde bulunmak bakımından ilişkinlerden de söz edilemeyecektir. Kendinde mahiyeti hem tüm ilişkinlerden bağımsız hem de dışta bulunmak bakımından her bir fertte biricik hale getiren şey, tüm özellikleri önceleyecek şekilde insanlık mahiyetinin “şu Ayşe’de” veya “bu Ali’de” olması durumudur. Kendinde mahiyet dışta veya zihinde bulunmasından bağımsız tek bir şeyken dışta bulunduğu haliyle türün fertlerinin her birinde ona özgü olarak bulunur. Bu bulunuş hali mahiyetin dışta bulunmasının gereği olan konum ve mekân üzerinden “işaret edilebilirlik” ile tanımlanır. Böylece her türden özelliğin bir bireye yüklenmesinin de vasatını oluşturur. İşte bu ilk seviyede bulunan ilişkin ve ona bağlı olan “işaret edilebilirlik”, öncelikle bireyin “o birey oluşuna özgü olma” imkânı veren bir nispettir. Konum-mekân bağımlı “işaret edilebilirlik”, dışta bulunması bakımından o bireye türün lâzımı veya ayrılabilir arazı olması açısından işleyecek her türlü özelliğin bireye nispet edilmesine imkân veren bir zemin olmaktadır. İbn Sînâ için kendinde mahiyetin dışta bulunuşu ve bu bulunuşla birlikte bireye eklenen ayrılabilir ve ayrılmaz özellikler, bireysel bütünlüğü oluşturmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken şey mahiyet ve özellikler toplamının mereolojik bir şekilde değil; mahiyetin ontolojik olarak özellikleri öncelediği ve onlara imkân verdiği şeklinde yorumlanması gerektiğidir. İbn Sînâ özelliklerin statüsünü ise isti’dâd teorisini dikkate alacak şekilde yeni bir yaklaşıma tâbî tutar. Ona göre türe bağlı olarak ortaya çıkan ayrılmaz özellikler olan hâssalar birincil isti’dâdlara; ayrılabilir arazlar bireysel tahakkukun ardından nesnede gelişen ikincil isti’dâdlara bağlı olarak ortaya çıkar. İbn Sînâ birincil isti’dâdların isti’dâd olması bakımından farklılaşmazken bilfiil halde nesnede bulunuş itibarıyla azlık-çokluk bakımından farklılaşacağını söyler. Bu bağlamda nesnenin doğal halindeki özelliklerin, bilkuvve ve bilfiil halde iken türün her bireyinde aynı olacağını söyleyen Porphyry’i eleştirir. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından birincil isti’dâdlar, isti’dâd halinde bireylerde ortak olup fiil halinde farklılaşabilirken; ikincil isti’dâdlar nesnede tahakkuk sonrası ortaya çıktığı için hem isti’dâd hem de fiil durumunda bireyler arasında farklılık gösterir. İbn Sînâ’nın özellikler alanında isti’dâd üzerinden yaptığı bu ayrıntılı analiz nesnelerdeki lâzım arazlar, hâssalar ve

lâzım olmayan arazlar arasındaki farkların belirginleştirilmesine, bireysel farkların tespitine ve isti'dâd halindeki özellikler ile onların fiile gelmesi için dışsal bir etkene ihtiyaç bulunduğunu ortaya koymasına imkân verir.

İbn Sînâ mahiyet teorisi ile hem nesnenin bileşenlerine hem de nesnenin özelliklerine indirgenme tehlikesinden uzaklaşarak nesnenin kendiliğine ilişkin bir açıklama getirmiş olmaktadır. Ayrıca yaptığı ayrıntılı özellikler alanı ayrımı ile maddesi veya suretinin gereği olarak bireyden ayrılamaz ve ayrılabilir özellikleri tespit ederek bireysel ayrışmayı açıklamayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan. "Aleksander'den İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümmelerin Önceliği-Sonralığı". *İslâmî Araştırmalar* 31/2 (2020): 298-314.
- Alexander of Aphrodisias. *Quaestione 1.1-2.15*. çev. R.Q. Sharples. New York: Cornell University Press, 1992.
- Anscombe, Elizabeth. "Symposium: The Principle of Individuation". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 27 (1953): 89-96.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2017.
- Aristutâlîs. "Makâletü'l-Lâm min Kitâbi Mâ-ba'de't-tabîa", çev. İshak bin Huneyn. *Aristu inde'l-Arab* içinde. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1947.
- Avicenna. *The Physics of The Healing*. çev. ve thk. Jon McGinnis. Provo-Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- Benevich, Fedor. "The Priority of Natures against The Identity of Indiscernibles: Alexander of Aphrodisias, Yahyâ b. 'Adi, and Avicenna on Genus as Matter". *Journal of the History of Philosophy* 57/2 (2019): 205-234.
- Cohen, S. Marc. "Aristotle and Individuation". *Canadian Journal of Philosophy* 14/ X (1984): 41-65.
- Cohen, S. Marc-Reeve, C.D.C. "Aristotle's Metaphysics". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>. Erişim: 12 Kasım 2022.
- Denkel, Arda. *Nesne ve Doğası*. Ankara: Doruk Yayınları, 2003.
- Forfiryûs. "İşagüçî". Yunancadan çev. Osman bin Dimeşkî. *Mantıku Aristo III* içinde. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1980.
- Gill, Mary Louise. "Individuals and Individuation in Aristotle". *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* içinde. ed. T. Scaltsas-D. Charles-M. L. Gill, 55-71. Oxford: Cralendon Press, 1994.
- Gracia, Jorge J.E. *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ-ba'de't-tabîa' II*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ. "Kitâbu'l-İnsâf: Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm", *Aristu inde'l-Arab* içinde. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1947.

- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*. çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. tercüme ve şerh. Hasan Melikşâhî. Türkçe çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Müctebâ ez-Zârîf. Kum: Müessesetü Büstani'î'l-kitâb, 2013.
- İbn Sînâ. *el-Medhal (Mantığa Giriş)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. nşr. Macid Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâk'î'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ. *Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)*. çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. *İkinci Analitikler (el-Burhân)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbn Sînâ. *Şifâ/el-Burhân*. thk. E. A. Affi. Kahire, 1956.
- İbn Sînâ. *Kategoriler (el-Mekûlât)*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ/Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Tüba Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. *Metafizik I (el-İlâhiyyat)*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ. *Metafizik II (el-İlâhiyyat)*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *Mübahasât*, thk. Muhsin Bidafer. Tahran: Müessese-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran. 1396.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Seyyid Hüseyin Museviyan. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1391.
- Janos, Damien. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2020.
- Kaukua, Jari. "Damien Janos. Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022): 155-169.
- Lánczky, István. *Individuation of Material Substances in Avicenna's Philosophy*. Budapeşte: Pázmány Pé-ter Catholic University, Doktora Tezi, 2019.
- Lloyd, A. C. "Aristotle's Principle of Individuation". *Mind* 79 (1970): 519-529.
- Lukasiewicz, Jan. "Symposium: The Principle of Individuation". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 27 (1953): 74-77.
- Marmura, Michael, "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifâ.". *Islam Past and Pre-sent Challenge: Studies in Honour of W. M. Watt* içinde, ed. A. T. Welch-P. Cachia, 34-56. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- Mickave, Martin. "On The Latin Reception of Avicenna's Theory of Individuation". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde, ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci, 339-363. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Olympiodorus, *Life of Plato and on Plato first Alcibiades 1-9*. çev. Michael Griffin. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- P. White, Nicholas. "Identity, Modal Individuation, and Matter in Aristotle.". *Midwest Studies in Philosophy* 11 (1986): 475-494.
- Plotinus, *Enneads*. çev. Lyord P. Gerson vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

- Popper, Karl. "Symposium: The Principle of Individuation". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 27 (1953): 97-120.
- Porphyrios. *Isagoge*. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Pournamdar, Amir Hossein. "Avicenna and the Problem of Individuation Valorizing the Individuals". *Arabic Sciences and Philosophy* 35 (2025): 71-106.
- Regis, E. "Aristotle's Principle of Individuation". *Phronesis* 21 (1976): 157-166.
- Rofougaran, Nicolas Louis. *Avicenna and Aquinas on Individuation* Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 2000.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Smith, J. A. "Tode ti in Aristotle". *Classical Review* 35 (1921): 19.
- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD (Logic and Metaphysics)*. London: Bristol Classical Press, 2012.
- Türker, Ömer. "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Ekim 2014): 35-50.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyhu' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015): 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümmelerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2020): 23-66.
- Vincenzo, Silvia di. *Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge*. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Whiting, J. E. "Form and Individuation in Aristotle". *History of Philosophy Quarterly* 3 (1986): 359-377.