

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**



**TÜMELLER PROBLEMİNİN EPİSTEMOLOJİK
DEĞERİ AÇISINDAN TANRI KAVRAMININ
İRDELENMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman Hazırlayan
Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY Nesibe ÇALDAK**

MALATYA, 2025

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TÜMELLER PROBLEMİNİN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ AÇISINDAN TANRI
KAVRAMININ İRDELENMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nesibe ÇALDAK

Danışman Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY

MALATYA 2025

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY danışmanlığında hazırladığım, “Tümeller Probleminin Epistemolojik Değeri Açısından Tanrı Kavramının İrdelenmesi” isimli bu yüksek lisans tezini yazma aşamasında, bilimsel etik ve geleneğe zıt düşebilecek herhangi bir eylem gerçekleştirmeksizin bu tezin tarafımda yazıldığına ayrıca gerek metin gerekte kaynakça yazımında yönteme uygun şekilde gösterdiklerim bulunduğuna, çalışmanın tüm süreçlerinde bilimsel etik ve bilimsel araştırmaya uygun şekilde davrandığıma dair beyanımdır.

Nesibe ÇALDAK

TEŞEKKÜR

Başta bu tez çalıŐmamda anlayıŐlı ve fedakâr yönüyle benden akademik ve insani anlamda hiçbir yardımını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY'a, tez yazma sürecimde benimle bilgi ve deneyimlerini cömertçe paylaŐan Prof. Dr. Hüseyin Çaldak'a, yüksek lisansa baŐlamam noktasında bana fikir nclg eden ve yazma sürecimde her daim beni yreklendiren sevgili eŐim Halil Faruk ÇALDAK'a, çocukluğumdan itibaren fikirlerime ve isteklerime her zaman önem veren ve beni her daim en güzel Şekilde destekleyen sevgili babam Doğan TAŐCI'ya, sevgisini, desteğini her an en içimde hissettiğim ahlaklı, başarılı ve gayretli kiŐiliĐi ile bana her daim örnek olan sevgili abim Dr. ÖĞr. Üyesi Faik TAŐCI'ya teŐekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

Bu çalışmada, Antik Çağ filozoflarından Aristoteles ve Platon ile ilk defa karşımıza çıkan sonrasında da Orta Çağ filozoflarından Porphyrios ile şiddetini artırarak düşünce tarihinde çeşitli tartışmalar sebep olmuş ve gerçek anlamda ilk defa sorun formuna bu dönemde ulaşılmış olan tümeller problemi konusunun epistemolojik değerini, Tanrı kavramı özelinde sınırlandırarak irdelemeye çalıştık. Tümeller problemi, hakkında uzun yıllar tartışılmış önemli ve derin bir felsefe problemi olmasıyla birlikte Din Felsefesi özelinde de önemli problem alanlarını kapsayan bir konudur. Bu konuyu seçmekteki amacımız, tümeller probleminin Tanrı kavramına bakan yüzü noktasında yapılan tez çalışmalarının hayli az olması ve bunun neticesinde oluşan literatür boşluğuna, çalışmamızla bir nebze de olsa katkı sağlamaktır. Çalışmamızda, nitel araştırma yöntemlerinden olan içerik inceleme ve ikincil veri analizi yöntemleri kullanılmıştır. İçerik inceleme yaparken, tez konusu ve teze konu edilen problemle ilgili çeşitli kitaplardan, ulusal ve uluslararası bilim dergilerinde yayınlanmış makalelerden, ulusal ve uluslararası bilim dergilerinde yayınlanmamış yüksek lisans ve doktora tezlerinden, kitaba dönüştürülmüş yüksek lisans ve doktora tezleri vb. kaynaklardan istifade edilmiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde çeşitli kaynaklardan elde edilen veriler analiz edilirken teze konu olan problemi aydınlatacak şekilde tasnif etme, özetleme ve kategorilendirme veri analizi araçları kullanılmıştır.

Bu tez çalışmamızda, tümeller problemini Tanrı kavramı çerçevesinde ele alarak hem metafizik hem de epistemolojik yönleriyle yeniden değerlendirdik. İncelememiz sonucunda şu temel sonuçlara ulaştık. Tümellerin gerçekliği, Tanrı'nın bilgisine ulaşma imkânını doğrudan etkiler. Tümeller zihinden bağımsız gerçek varlıklarsa (Platon, İbn Sînâ), Tanrı bilgisi aşkın ve evrensel bir yapıya sahiptir. Ancak tümeller sadece zihinsel soyutlamalarsa (Gazzâlî), bilgi bireysel ve sınırlı hale gelir. Tüm bu bilgiler ışığında sonuç olarak diyebiliriz ki, Tanrı'nın bilgisi ile tümellerin varlığı arasındaki ilişki hem bilgi kuramı hem de metafizik açısından merkezi bir konumdadır. Çalışma, bu ilişkinin farklı filozoflarca nasıl ele alındığını göstererek, Tanrı merkezli bir bilgi anlayışının olanak ve sınırlarını ortaya koymuştur. Tanrı'nın bilgisi tümellerde temelleniyorsa, bilgi evrensel ve güvenilirdir; ancak temellenmiyorsa, insan bilgisi yalnızca sınırlı bir temsile dönüşür. Bu bağlamda tümeller problemi, hem Tanrı'nın hem de insan aklının sınırlarını sorgulayan bir temel sorunsal olarak varlığını sürdürmektedir.

Anahtar Sözcükler: Din Felsefesi, Tanrı, Epistemoloji, Tümeller Problemi.

ABSTRACT

In this thesis, we aimed to examine the epistemological value of the “Problem of Universals” a philosophical issue that first emerged with Ancient philosophers such as Aristotle and Plato and later intensified with Medieval thinkers like Porphyry, eventually being formulated as a distinct philosophical problem by focusing specifically on its relation to the concept of God. Although the Problem of Universals has been a subject of extensive philosophical debate for centuries, it also encompasses significant areas of inquiry within the field of Philosophy of Religion. Our main reason for choosing this topic was the noticeable scarcity of thesis studies that explore the connection between the Problem of Universals and the concept of God, and we hope to contribute, even modestly, to this gap in the literature. In our study, we employed qualitative research methods, particularly content analysis and secondary data analysis. During the content analysis, we utilized a range of sources including various books relevant to the thesis topic and problem, articles published in national and international academic journals, master’s and doctoral theses, and theses that have been later published as books. The data obtained from these sources were analyzed using tools such as classification, summarization, and categorization in a way that would help clarify the problem addressed in the thesis. In this thesis, we re-evaluated the Problem of Universals within the framework of the concept of God, from both metaphysical and epistemological perspectives. As a result of our analysis, we reached the following fundamental conclusions: The reality of universals directly affects the possibility of attaining knowledge of God. If universals are real entities independent of the mind (Plato, Ibn Sina), then knowledge of God possesses a transcendent and universal structure. However, if universals are merely mental abstractions (Ghazali), then knowledge becomes individual and limited.

In light of all this information, we can conclude that the relationship between God’s knowledge and the existence of universals is central to both epistemology and metaphysics. By demonstrating how this relationship has been addressed by various philosophers, this study has revealed the possibilities and limitations of a God-centered understanding of knowledge. If God’s knowledge is grounded in universals, knowledge is universal and reliable; if not, human knowledge becomes merely a limited representation. In this context, the Problem of Universals continues to exist as a fundamental problematic that questions the limits of both God and human reason.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Epistemology, Problem of Universals.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ.....	1
1. 1. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
1. 2. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	3
1. 3. Araştırmanın Yapısı ve Metodolojisi.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
TÜMELLER PROBLEMİ	5
1.1. Tümeller Probleminin Tarihine Genel Bir Bakış	5
1. 2. Tümeller Ne İşe Yarar?	14
1. 3. Hakiki Tümel ve İzafi Tümel.....	14
1. 4. Hakiki Tikel ve İzafi Tikel	15
1. 5. Beş Tümel	15
1. 5. 1. Cins Tümeli.....	16
1. 5. 2. Tür Tümeli.....	16
1. 5. 3. Kategori Tümeli	18
1. 5. 4. Ayrım Tümel	18
1. 5. 5. Özellik Tümel	20
1. 5. 6. İlinek Tümel	20
1. 6. Kavramların Gerçekliği Üzerine Ortaya Çıkan Bazı Yaklaşımlar: Adcılık (Nominalizm), Gerçekçilik (Realizm) ve Kavramcılık	21
İKİNCİ BÖLÜM	22
ÇEŞİTLİ DÖNEMLERDE TÜMELLER PROBLEMİ VE DÖNEM	
FİLOZOFLARININ TÜMELLER GÖRÜŞLERİ.....	22
1. 1. Antik Yunan Dönemi Açısından Tümeller Problemi	22
1. 2. 1. Platon'un Tümel Anlayışı.....	29
1. 2. 2. Aristoteles'in Tümel Anlayışı.....	30
1. 2. 3. Porphyrios'un Tümel Anlayışı.....	33

1. 3. Tümellemeler Probleminin İslam Felsefesindeki Bazı Tezahürleri.....	34
1. 3. 1. Fârâbî'nin Tümellemeler Anlayışı	36
1. 3. 2. İbn Sînâ'nın Tümellemeler Anlayışı	43
1. 3. 3. Gazzâlî'nin Tümellemeler Anlayışı.....	46
1. 3. 4. Thomas Aquinas'ın Tümellemeler Anlayışı.....	52
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	60
TÜMELLEMELER PROBLEMİ ÇERÇEVESİNDE TANRI KAVRAMI	60
1. 1. Tümellemeler Problemi ve Tanrı	60
1. 2. Platon'un Tümellemeler Görüşü ve Tanrı	63
1. 3. İbn Sînâ'nın Tümellemeler Görüşü ve Tanrı.....	65
1. 4. Gazzâlî'nin Tümellemeler Görüşü ve Tanrı	70
1. 5. Fârâbî'nin Tümellemeler Görüşü ve Tanrı.....	84
SONUÇ.....	86
KAYNAKÇA	91

GİRİŞ

Tümeller problemi ile Tanrı kavramını birlikte incelemek demek, felsefenin en temel sorunlarından ikisini birlikte ele almak demektir. Düşünce tarihi boyunca bu iki problemin, yüzyıllar içinde hem epistemoloji (bilgi felsefesi) hem de din felsefesi açısından derin ve bir o kadar da karışık tartışmalara sebep olduğunu, rahatlıkla söyleyebiliriz.

“Tümeller problemi nedir?” diye sorarak bir giriş yapacak olursak, bu sorunun muhtemel cevaplarından ilki, tümeller probleminin, felsefenin en kadim metafizik sorunlarından birisi olarak felsefe tarihinde yerini almış olmasıdır. Tümeller problemi, tarihi Aristoteles ve Platon’a kadar dayanan metafizik ve felsefi bir sorundur. Tümeller problemi etrafında cereyan eden tartışmalarda, tümellerin varlığı ya da yokluğundan ziyade, onların nerede oldukları ve tümellere ne şekilde ulaşıldığı yani tümellerin nesnel geçerlilikleri sorununun, tartışmanın ana konusunu oluşturduğu görülür.

Bu bağlamda tümeller probleminin birkaç farklı yönü bulunmaktadır. Bu yönlerden ilkinin, nitelikleri merkeze alarak belirleyebiliriz. Bu nitelikler renk, büyüklük, uzunluk gibi kavramalara karşılık gelen yeşil olmak, kısa olmak, geniş olmak gibi özellikleri ifade eden durumlardır. Nitelikten yola çıkarak tümeller problemini; en geniş ve temel anlamda farklı birçok nesnenin aynı özelliğe nasıl sahip olabildiğinin veya herhangi bir özelliğin, farklı nesnelere nasıl aynı anda var olabildiğinin sorgulanması şeklinde ifade edebiliriz.

Kabaca tarihi seyri içinde tümellerin, niteliklerin açıklanması noktasında zorunlu olduklarını düşünenler realistler olarak adlandırıldığı gibi bunun tam tersi tümellerin; niteliklerin açıklanmasında zorunlu olmadıklarını düşünenler ise nominalistler olarak isimlendirilmiştir. Bu iki grup Orta Çağ düşüncesinde tümeller problemi söz konusu edildiğinde “gerçekçiler” ve “adcılar” olarak anılmışlar ve tümeller konusunu bir problem olarak tartışmışlardır.

Tümeller probleminin bir diğer yönü “beyaz olmak”, “karelik” şeklinde nitelik belirten soyut durumların iyeliklerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılır. Bahsedilen nitelik bildiren terimlerin tek başlarına bir anlamları olup olmadığı, tekil mi yoksa sinkategorematik¹ ifadeler mi oldukları tümeller problemi içerisinde tartışılan konular olmuştur. Bahsettiğimiz bu

¹ Kategorematik ifadeler dış dünya içinde nesnesi var olan ve bunu işaret eden, gösteren önermelerdir. Kategorematik ifadeler hem tekil hem de genel terimlerden oluşmaktadır. Sinkategorematik ifadeler ise kategorematik ifadelerin tam tersi şekilde dış dünyada hiçbir nesneyi göstermemektedir. Nesnel ve tekil özellikler göstermezler.

sorunlara realist ve nominalist düşünürler çeşitli yanıtlar vermeye çalışmışlardır. Verilen yanıtlar beraberinde açıklanamayan farklı sorunları da gündeme getirmiş ve tümeller konusundaki bu tartışmalar günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Biz bu çalışmamızda tümeller problemine epistemolojik açıdan yaklaşmayı deneyerek tümeller probleminin, epistemolojik değeri açısından Tanrı kavramını irdelemeye çalışacağız. Bir mevzuya epistemolojik olarak bakmak demek “nasıl bilebiliriz?” sorusunun cevabını aramak demektir. Herhangi bir konuya epistemik açıdan yaklaşmak demek, o konuya yönelik bilginin insan zihninde nasıl ortaya çıktığını, nasıl oluştuğunu ve bilgi sürecine etki eden durumların tamamını sorgulamak anlamına gelir. Bu çalışmanın amaçlarından birisi de Tanrı kavramının epistemik açıdan tümeller konusuyla bağlantılı olarak ele almaya çalışmaktır.

Yaptığımız bu irdelemeler neticesinde amacımız, tümeller problemi ve Tanrı kavramı hakkında bugüne kadar açıklanmadan kalmış karanlık noktaları aydınlatmak olmayacaktır. Yaptığımız bu çalışmadaki epistemolojik değerlendirmeler, Tanrı kavramını tümeller problemi ekseninde irdelemek ve elde edilen neticeler ışığında Tanrı kavramının bir değerlendirilmesini yapmaktır.

1. 1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Felsefe tarihinin en kadim problemlerinden biri olan tümeller problemi ve tümeller problemi ekseninde Tanrı kavramının epistemolojik değerlendirilmesi, bu tez çalışmasının inceleme konusu olarak belirlenmiştir. Bu tez çalışmasında Aristoteles ve Platon ile başlayan ve Orta Çağda Porphyrios ile şiddetlenen tartışmalar sonucunda ilk defa net bir problem formu kazanan bu problemin epistemolojik değerini, Tanrı kavramı özelinde sınırlandırarak irdelemeyi amaçlıyoruz. Tümeller problemi, tek bir problem değil birçok metafizik, mantık, semantik, matematik ve epistemoloji hatta sanat ve etik gibi alanlara da uzanan çeşitli problemler ağının karmaşık yapısıyla doğrudan ilgili bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı, birbiri ile ilişkili pek çok sorunu içeren tümeller problemini, epistemolojik değeri açısından Tanrı kavramı ekseninde irdelemek olacaktır. Uzun yıllar boyunca tartışılmış önemli ve derin bir felsefe problemi olan tümeller problemi, Din Felsefesi de dâhil olmak üzere birçok farklı disiplin için de önemli problem alanlarını kapsamaktadır. Bu tez çalışmasında ilgili konuyu seçmemizin temel sebebi, tümeller problemini Tanrı kavramı ekseninde epistemolojik bir bakış açısıyla inceleyen din felsefesi alanında yapılmış bir başka yüksek lisans tezi bulunmamasıdır. Bu boşluğu doldurmak ve alana katkıda bulunmak için bu çalışmayı yürütmekteyiz. Çalışmamızın temel katkıları şunlardır: Tümeller probleminin epistemolojik

değerini Tanrı kavramı özelinde inceleyen derli toplu özgün bir çalışma olması, tümeller problemi ile ilgili mevcut literatürü incelikle taraması ve analiz etmesi aynı zamanda tümeller problemi çerçevesinde Tanrı kavramının epistemolojik değerlendirilmesinde özgün yorumlar sunması olacaktır.

1. 2. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu yüksek lisans çalışmasının isminin “Tümeller Probleminin Epistemolojik Değeri Açısından Tanrı Kavramının İrdelenmesi” olması hasebiyle, asıl amacı tümeller problemi ekseninde epistemolojik bakış açısıyla Tanrı kavramını irdelemektir. Çalışmamız felsefi ve teolojik bakış açılarını içermekte, diğer disiplinlerin bilgi ve verileriyle beslenmemektedir. Çalışmamızda Tanrı kavramı ve epistemoloji disiplini, çalışmanın çok uzayarak asıl irdelenmesi amaçlanan noktalardan uzaklaşabileceği endişesiyle, tarihsel tanım ve gelişimlerine yer verilmeden ele alınmış, yalnızca tez konumuza uygun olacak şekilde tümeller problemi çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmış ve bu konuda biraz daha faydacı bir yol izlenmeye çalışılmıştır.

1. 3. Araştırmanın Yapısı ve Metodolojisi

Bu yüksek lisans çalışması yürütülürken nitel araştırma yöntemlerinden olan içerik inceleme ve ikincil veri analizi yöntemleri kullanılmıştır. İçerik inceleme kapsamında, tez konusu ve teze konu edilen problemle ilgili birçok ve farklı kaynaktan yararlanılmıştır. Bu kaynaklar arasında kitaplar, ulusal ve uluslararası bilim dergilerinde yayınlanmış makaleler, yüksek lisans ve doktora tezleri ve kitaba dönüştürülmüş tezler yer almaktadır. Elde edilen veriler, teze konu olan problemi aydınlatacak şekilde tasnif etme, özetleme ve kategorilendirme veri analizi araçları kullanarak analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm giriş bölümü olup tezin amacına, önemine, sınırlılıklarına, yapısına ve metodolojisine bu bölümde yer verilmiştir. Birinci bölüm “Tümeller Problemi” başlığı altında tümeller probleminin tarih içinde ortaya çıkışı, gelişimi, terminolojisi, işlevi, beş tümel ve açıklamaları yer almaktadır. İkinci bölüm olan “Çeşitli Dönemlerde Tümeller Problemi ve Dönem Filozoflarının Tümeller Görüşleri başlığı altında, Yunan Felsefesi ve İslam Felsefesi’nde tümeller ile tümeller problemine yönelik görüşlere ulaşabildiğimiz hem felsefe tarihi hem de din felsefesi açısından önemli bazı filozofların tümeller konusundaki belli başlı görüşlerinin yer aldığı bölümdür. Üçüncü bölüm “Tümeller Problemi Çerçevesinde Tanrı Kavramı” başlığı altında, tümeller ve Tanrı tasavvurları hakkındaki belli başlı görüşleri yine hem felsefe tarihi hem de din felsefesi açısından önemli

filozofların, tümeller problemi ekseninde Tanrı görüşlerine yer vermiş, bu konuları tez başlığıyla uyumlu bir Şekilde analiz etmeye çalışmıştır. nc bölüm olan son bölüm ise, “Tümeller Problemi erevesinde Tanrı Kavramı” blmmzdr. Bu bölümde tümeller problemi çerçevesinde görüşlerine ulaabildiğimiz, din felsefesi ve İslam felsefesi açısından önemli çeşitli filozofların Tanrı kavramı özelindeki görüşlerine yer vermiş bulunmaktayız. Ayrıca bu son bölümümüz içinde yer alan sonuç balığımız çalışmamız neticesinde edindiğimiz bilgileri ve fikirleri tartıştığımız ve ulaşılan sonuçları tezimizin konusuyla bağlantılar kurarak yorumlamaya çalıştığımız bir bölüm olarak dnlmtr.



BİRİNCİ BÖLÜM

TÜMELLER PROBLEMİ

1.1. Tümeller Probleminin Tarihine Genel Bir Bakış

Tümeller tartışmasının odak noktasını, soyut kavramlarımızla dış dünyadaki somut varlıklar arasındaki ilişkinin sorgulanması oluşturur. Bu tartışma bağlamında soyut ve evrensel zihinsel kavram ve tasarımlarımızın gerçekliği ile zihnimizin dışındaki somut ve tikel varlıkların gerçekliği sorgulanmıştır. Kimi dönemlerde ateşli tartışmalara sebep olan bu tip bir sorgulama, daha sonraları Skolastik felsefenin gelişimine katkıda bulunarak Orta Çağa damgasını vuran ve nominalizmin ortaya çıkış sürecinde önemli bir aşama olan tümel kavramlar ve bu kavramların tikel nesnelere olan ilişkisine dair yapılan tartışmalar halini alarak bu konuda birbirinden farklı yaklaşımları ortaya çıkaran bir problem haline gelmiştir (Topaloğlu, 2005: 53).

Tümeller sorunu, özünde tümellerin var olup olmadığı değil, nesnel bir gerçekliğe sahip olup olmadıklarıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, tümellerin varlığı genel olarak kabul edilmiş; ancak onların nerede buldukları ve insanın onlara nasıl eriştiği tartışma konusu olmuştur. Bu problem, var olduğu ileri sürülen tümellerin gerçeklik sorunudur (Hacıkadıroğlu, 1985: 140).

Bu tümeller tartışmasının temellerinin, Antik Çağ felsefesinden daha doğrusu bir Antik Çağ düşünürü olan Platon'un idealer öğretisinden kaynaklandığı söylenilebilir. Tümeller sorununun özünde, Platon'un görünüş ve gerçeklik (madde-form) sorununu çözmek amacıyla geliştirdiği idealer öğretisi ve Aristoteles'in bu öğretiye karşı çıkararak ortaya attığı birtakım düşünceleri yatmaktadır. Platon, birincil özelliklerin nesnelere (tikellere), ikincil özelliklerin ise formlara (tümellere) ait olduğunu düşünmüş ve ikincil özelliklerin bilgisinin idealer dünyasında bulunduğunu ileri sürmüştür. Aristoteles, tümellerin varlığını kabul etmiş ancak Platon'a karşı çıkararak tümellerin nesnelere bağımsız olmadıklarını savunmuştur (Korkman, 2018: 433).

Tümeller tartışmasının önemi, tümellerin nesnel gerçekliğini savunan realizm ile nesnel gerçekliğinin olmadığını ileri süren nominalizm olmak üzere iki temel yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmış olmasından kaynaklanır. Orta Çağ, uzun bir dönem olmasının yanı sıra, içerdiği pek çok düşünür ve düşünce açısından da yoğun bir zaman dilimidir. Bu düşünsel yoğunluk, büyük ölçüde dönemin neredeyse tamamında varlığını sürdürmüş olan tümeller tartışmasıyla bağlantılıdır.

Realizm hem zihinde hem de dış dünyada tümellerin varlığını kabul eder ve bu anlamda düşüncemiz ile dış dünya arasında bir uygunluk görür. Bu anlayışa göre dış dünyadaki nesnelere, zihnimizde keşfettiğimiz evrensel formlara bürünmüştür. Bu anlayışın temellerini atan Platon, ruhlarımızın önceden deneyimlediği ideaların sadece zihinsel soyutlamalar olmadığını, mutlak olup ontolojik gerçekliklerinin bulunduğunu, buna karşılık göreceli olan nesnelere dünyasının ise kendinde gerçek olmayıp bizlere gerçekleri hatırlatan araçlar olduğunu ifade etmiştir (Odabaş, 2018: 51-52). Platon'un bu yaklaşımına göre tikeller, varoluşlarını ve varlıktaki sürekliliklerini tümellere borçludur. Çünkü tümeller tikellerden daha gerçektir. Ayrıca tümeller mantıksal, zamansal ve metafiziksel açıdan tikellerden daha önceliklidir. Örneğin, kâğıt üzerindeki üçgen ve dörtgen şekillerinin asıl kaynağı insan zihnindeki üçgen ve dörtgen kavramlarıdır. Kâğıt üzerindeki üçgen ve dörtgen biçimleri büyütülse, küçültülse veya yırtılıp atılsa bile insan zihnindeki bu kavramlarda bir değişiklik görülmez veya bunlar ortadan kalkmaz. Çünkü bu kavramlar temel, gerçek ve değişmez olan kavramlardır. Kâğıt üzerindeki ise gölge ve görüntüden ibarettir. Görüntüden ibaret olan somut varlıklarda gözlemlediğimiz bireysel nitelikler mutlak gerçekliğe sahip değildir. Bunların ötesinde, aralarında ortak özellikler bulunmaktadır ve bu ortak özellikler esastır. Örneğin kırmızı araba, kırmızı gül ve kırmızı kalem gibi farklı nesnelere, bu farklı nesnelere birbirine bağlayan ortak yönleri önemlidir, bu ortak yönler de fiziksel olmayan kırmızılık bağıdır. Tikeller, yani bireysel varlıklar, dünyamızın Demiurgos² tarafından idealar örnek alınarak yaratılmasına kadar var değillerdir. Dolayısıyla dünyamızdan önce var olan ve gerçek olan şeyler sadece tümellerdir (Topaloğlu, 2005: 53).

Platon'un değişmez, tümel ve bir olan mutlak gerçeği (idealar dünyası); değişken, olası ve tikel olan nesnelere dünyasının ötesinde araması realizmle sonuçlanmış ve bu durum tümeller tartışmasına öncülük etmiştir. Aristoteles ise Platon'dan ayrılarak tümellerin kendi başlarına bir varlıklarının bulunmadığını, buna karşın tikellerin içinde yerleşik olduklarını söylemiş ve bütün realitenin (idea-form, madde ve hareket vb.) tikel varlıklardan oluştuğunu ifade etmiştir. Ona göre gerçek olarak adlandırdığımız alan, belirsiz bir alan değildir. Nesnelere dünyası da gölgelerden ibaret değildir. Saf form olan Tanrı dışındaki her şey için madde, düşünce, kuvvet ve gaye gibi dört temel neden gerekmektedir (Aristoteles, 2018: 20). Bu bağlamda insan, millet, adalet, hayvan ve güzellik gibi soyut tümel kavramlarımız ise, sübjektif düşüncemizin

² Demiurgos, Antik Yunan düşünürü Platon'a göre "iyi" ideası olan düzenleyici Tanrı'nın ismidir.

ürünüdür. Kendi başlarına var olamazlar. Buna karşın gerçekten var olan şeyler, ‘şu at’ veya ‘şu adam’ örneğinde olduğu gibi somut tikel varlıklardır (Topaloğlu, 2005: 55).

Bilginin imkânı sorununu araştıran ve bu imkânı oluş dünyasının dışında konumlandıran Platon’dan ayrılan Aristoteles, bilginin kaynağının fizik dünyada olduğunu düşünmüştür. Ona göre değişmeyen tözler başka bir dünyada var olmazlar; onlar ancak fizik dünyada, nesnelere birlikte bulunurlar. Tözler, fizik nesnede madde ve formun birleşmesiyle oluşurlar. Tümel kavramının Aristoteles’in düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Özellikle Birinci *Analitikler*’de tümel önermelerin doğrulanmasından ve çıkarımdaki yerlerinden bahsedilmektedir. Aristoteles hiçbir zaman tümeler tartışması adı altında bir araştırma yapmamış fakat konuya ilişkin sorunlara çözüm aramıştır. Aristoteles ılımlı realizm hakkında görüşlerini belirtmiş ve bu görüşler, kendisinden sonra Platon realizmine karşı çok ciddi tepkilerin zeminini hazırlamış sonrasında ise yaşanan bu tartışmalar nominalizmin doğuşunu hızlandırmıştır.

Tümeler sorunu hem ontolojik hem de epistemolojik düzlemde, Antik Çağ felsefesine olduğu kadar Orta Çağ felsefesine de damgasını vuran önemli tartışmalardandır. Orta Çağ felsefesinde, dönem boyunca en baskın felsefi tartışma tümeler üzerinedir. Porphyrios (M.S 233-305)’un yorumuyla Orta Çağa aktarılan bu düşünceler, tümeler tartışmasına dair merkezi yaklaşımların da kaynağı olmuştur. Tümeler tartışması, bir sorun olarak asıl şeklini Porphyrios ile kazanmıştır. Porphyrios’un *Isagoge* veya Aristoteles’in *Kategoriler Öğretisine Giriş* adlı eserinde dile getirdiği, zihnimizin ve bilgimizin değeri sorusuna dayanan bu tartışma, şu soruyla başlamıştır: Tümeler gerçek midir, değil midir? Gerçekte bunlar, birçok gerçeklikte ortak olan bir doğayı ve bu gerçeklikleri gösteren düşünceyi de belirleyebilirler. Her şeyden önce, bireysel gerçekliklerin öz yapılarıyla düşüncelerin ve bilimlerin öz yapıları arasında bir karşıtlık var gibi görünmektedir. Deneyim bize, birincilerin (gerçek insanlar gibi) çok sayıda, değişken ve yerel olduğunu, ikincilerinse (insanlık gibi) tek, değişmez, zorunlu ve ölümsüz olduğunu göstermektedir (Timuçin, 1992: 249). Porphyrios’un kendisi tümeler tartışmasına doğrudan katılmamış ancak bu düşünceleri, kendisinden sonra başlayacak olan anlaşmazlığa neden olmuştur. Bu sorunu çözmek için Orta Çağ düşünürleri farklı bakış açıları geliştirmişlerdir.

Bu bağlamda tümeler sorunu, Yeni Platoncu Porphyrios’un Aristoteles’in mantığına yazdığı ek kitap olan *Isagoge* adlı çalışmasıyla Orta Çağ felsefesine girmiş ve Porphyrios’un ortaya attığı sorular ışığında tümeler meselesi şekillenmiştir. *Isagoge*, esasen Aristoteles’in *Kategoriler* adlı eserinin daha iyi anlaşılması amacıyla yazılmıştır. Porphyrios eserin başında Khrysaïros’a hitap eder ve kategoriler öğretisini öğrenmek için cins, ayırım, özellik, tür ve

ilineğin ne olduğunu bilmek gerektiğini, bu nedenle kendisine yüzeysel ve basit bir açıklama yapacağını söyler. Porphyrios tümeller tartışmasının temel sorularını şu şekilde ortaya koymaktadır: “İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da aklın yalın kavramları olup olmadığını; tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu ve son olarak onların ayrı mı yoksa duyulur şeylerde onlara göre var olup olmadıklarını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım. Burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun bulunmaktadır.” (Porphyrios, 1986: 11). Anlaşıldığı üzere Porphyrios, *Isagoge* adlı eserinde üç temel soru belirlemiş ve bu sorular tümeller tartışmasının temel soruları olarak kabul edilmiştir. Bu soruları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Cinsler, türler; kalıcı tözsel gerçeklikler midir, yoksa zihnin yalın kavramları mıdır?
2. Tözsel gerçeklikler ise, bunlar cisimsel mi yoksa cisimsel olmayan bir varoluşa mı sahiptir?
3. Bunlar duyulur şeylerde ve onlara göre mi var olurlar, yoksa onlardan ayrı mıdır?

Porphyrios, ortaya koyduğu bu soruları yanıtlamaktan ziyade, Aristoteles’in *Kategoriler* adlı eserinde geçen temel terimlerin anlamları ve bu terimlerin kendi aralarındaki ilişkileri üzerine incelemelerde bulunmuştur. Yaptığı bu inceleme, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak araştırma alanına ilişkin terminolojide belirleyici bir rol oynamıştır. Özetle Porphyrios, bu sorulara cevap vermekten her ne kadar kaçınmış olsa da onun cins, tür, özellik, ilinek, ayırım hakkındaki açıklamaları, tümeller tartışmasının terminolojisini belirlemiştir diyebiliriz.

Öte yandan Boethius (M.S. 447-524), hem Aristoteles hem de Porphyrios’un eserleri üzerine yazdığı girişlerle, Orta Çağda tümeller tartışmasını başlatmış ve bu konudaki mevcut tartışmaları iyice alevlendirmiştir (Çüçen, 2010: 95). Bu bağlamda Boethius, Orta Çağın ünlü tümeller tartışmasını başlatan ilk düşünür olarak kabul edilir (Cevizci, 2009: 214). Boethius, *Isagoge*’ye yazdığı ikinci yorumda Porphyrios’un belirlediği sorulara Aristotelesçi bir açıklama getirmiştir. Buna göre tümeller, fizik nesnelere ortak olarak bulunurlar. Onlara, deneyimlerin akıl tarafından soyutlanması yoluyla ulaşılır. Boethius, yaptığı mantık çevirilerine yazdığı giriş babından yazılarında, cins ve tür gibi ikinci derece kategorilerin gerçekten birer varlığı var mıdır? diye sorarak tümellerin durumunu tartışır. Cins ve türlerin kendi başlarına bir varlıkları var mıdır? Yoksa onlar sadece zihnin soyutlamaları mıdır? Şeklinde sorulan sorular da bu konuda gündeme gelen bir diğer konuyu gündeme getirir. Ona göre cins ve türler, tikeller içinde

bulunan ortak özellikler olarak vardılar ancak tikellerin dışında bir varlıkları yoktur. İnsan zihni soyutlama gücüyle, tümel kavramları somut bireylerden çekip çıkarabilir. Tümeller, algılanabilir nesnelere bulunurlar fakat maddi nesnelere bağımsız olarak düşünülebilirler. Bu konuda Boethius, Aristotelesçi olmasına rağmen Platon ve Plotinos (M.S 205-270)'un etkisiyle felsefeyi “*tümellerin içinde toplandığı Tanrı zihninin seyrine dalmaktır*” diye tanımlar (Çüçen, 2010: 96).

Boethius'un tümeller tartışması açısından önemi, hem tümeli tanımlaması hem de Aristotelesçi cevapları ortaya koymasındadır. Boethius eserinde tümeli, “aynı anda birden çok şeye ortak olan şey” olarak tanımlamış ve bunun ardından bir şeyin aynı anda birden çok şeye ortak olmasının nasıl mümkün olduğu araştırılmıştır. Aynı zamanda Boethius, Aristotelesçi görüşleri tartışmaya dâhil etmesiyle realizmin kollarından birini oluşturmuştur.

Gerçekten tümel diye bir varlık ya da kavram var mıdır? Eğer varsa nerede ve ne türdür? soruları Orta Çağda da önemli ve merak edilen konular arasında yerini almıştır. Tikelin bilgisinin ya da biliminin olamayacağı, tümel olanın bilgisinin asıl olduğu anlayışının etkisiyle Orta Çağda tümel denildiği zaman, Augustinus (M.S 354-430)'ta olduğu gibi Tanrı anlaşılabilir ve gerçekten var olanın Tanrı olduğu düşünülmüştür (Çotuksöken, 1993: 21). Hristiyan felsefesine göre gerçekten tümel varlık vardır ve o, Tanrı'dır. Tümel varlığın yok olması Tanrı'yı da yok etmektedir şeklinde düşünülür. Aynı şekilde tümel varlık var fakat tekilin içinde demek de Tanrı'yı tekil yaparak cisimleştirmektedir. Tümel varlık gerçekten yoktur fakat tümel denilen kavramlar sadece birer dilsel ya da zihinsel soyutlamalardır diyen görüşte Tanrı'nın varlığını tehlikeli bir duruma sokmaktadır. O halde tümellerin varlığı gerçekten Orta Çağ felsefesi için büyük bir sorundur (Çüçen, 2010: 96).

Bu bakımdan Orta Çağ felsefesi içinde tümeller tartışması konusunda üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Bunlar;

- 1. Katı Kavram Realizmi:** Tümel kavramların, nesnelere önce başlı başına olan sübjektif bir gerçeklikleri vardır. Gerçekten tümeller, tikelden ve insan zihninden bağımsız olarak bir gerçekliğe sahiptir. Bu görüş kendini, Platon felsefesiyle temellendirmektedir. Orta Çağdaki başlıca temsilcileri ise Saint Augustinus ve Aziz Anselmus'tur (M.S 1033-1109).
- 2. İlmli Kavram Realizmi:** İlmli realizme göre tümeller gerçek olmasına rağmen tikellerden ayrı bir varoluşa sahip değildirler. Bu yaklaşıma göre tümeller, nesnelere ilişkileri açısından aşkın (transcendent) değil, içkin (immanent)'dirler. Yani tümel

kavramlar nesnelere içindedirler ve bunlar nesnelere özleriyle ilgili formlardır. Nesnenin dışında ayrıca bir varlıkları yoktur. Var oluşları nesnededir. Bu görüş Aristoteles felsefesiyle kendini temellendirmektedir. Orta Çağdaki başlıca temsilcileri: Petrus Abelardus (1079-1142), Albertus Magnus (1193-1280), Aziz Thomas Aquinas (1225-1274)'tır (Gökberk, 1993: 163).

3. *Nominalizm (Adcılık)*: Nominalizm sözcüğü Latince “ad” anlamındaki “nomen” kelimesinden gelmektedir. Nominalizm, realizmin tam karşıtı olarak tümellerin ne gerçeklikte ne de zihinde bir gerçekliğe ve varoluşa sahip olmadıklarını, onların yalnızca dilde var olabileceklerini savunan görüştür. Nominalistlere göre gerçek olan tikeller (nesnelere)’dir (Russell, 1970: 145-146). Aynı zamanda tümel kavramlar nesnelere sonradır ve bizim sonradan kurduğumuz subjektif kavramlardır. Bunlar sadece nesnelere bizim vermiş olduğumuz isimlerdir (adlardır). Kısacası tümeller, boş bir sesten başka bir şey değildir. Orta Çağdaki başlıca temsilcileri Roscelinus (1050-1125), Ockhamlı William (1285-1347)'dir (Gökberk, 1993: 163).

Katı kavram realizmi, tarihi Platon'a (M.Ö 347) kadar uzanan, tümellerin sahip oldukları gerçekliğin hem dış dünyadaki maddeden hem de akıldan bağımsız şekilde varlığını kabul etmektedir. Bu fikirler neticesinde de tümelleri yalnızca hatırlamamız sonucunda bilebileceğimizi savunur (Kubilay, 2020). İlimli kavram realizmi (konseptüalizm) görüşü ise Aristoteles'e (M.Ö 332) dayandırılır. Konseptüalizm yani ilimli kavram realizmi görüşü, tümeller ile ilgili onların dış dünyadaki gerçekliklerinin hem maddeye hem de akla bağlı olduğunu savunur. Yani tümellerin bilinmelerinin duyu ve akla zorunlu olarak bağılıklarını savunur. Konseptüalizme göre akıl, duyunun elde ettiklerini akıl vasıtasıyla soyut hale getirerek tümelin bilgisini oluşturmaktadır. Bir diğer görüş olan Nominalizm (adcılık) Ortaçağ'da ortaya çıkmıştır. Roscelinus (ö. 1120) ve Ockhamlı William (ö. 1349) nominalizm görüşünü savunan filozoflardır. Nominalizmin ortaya çıkışı Ortaçağ'ın son dönemlerine tekabül eder. Nominalizme göre tümeller, düşünce ve dilde var olabilecek genel terimlerdir. Bu varlığın ortaya çıkabilmesi duyular ve akla zorunlu olarak bağılıdır. Bu noktada konseptüalizmle benzerlik göstermektedir. Nominalizmin konseptüalizmden ayrıldığı nokta ise tümellerin sahip oldukları gerçekliğin maddesel olmadığı yalnızca akıl ve dile bağılı olarak var olduğunu savunmasıdır. Tümeller problemi ile ilgili konseptüalizm ve realizm görüşlerini kabul eden taraflar tartışmalarını ontolojik zemine oturturlarken, nominalistler epistemolojik çalışmalar yapmışlardır (Kubilay, 2020: 21).

Tümellerle ilgili olarak ortaya çıkan katı kavram realizmi ve nominalizm akımları uç noktaları temsil eden ayrı iki kutuptur. Her birinin kabulü farklı olumsuzlukların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Konuyu biraz daha açarak ilerlememiz gerekirse kavram realizminin kabul edilmesi, dini alandaki birtakım temellendirilmelerini kolaylaştırmaktadır. Katı kavram realizmi hâli hazırda var olanı anlamsız hâle getirdiği için dünyadaki dünyaya dair şeyleri ve dünyanın kendisini değersizleştirmektedir. Tüm bunlar bilimsel gelişmeleri olumsuz yönde etkileyen hususlardır. Bu hususlarda nominalizme bakacak olursak işler tam tersi yönde değişmektedir. Nominalist görüş metafizik alana dâhil birçok konuyu yok sayarken, bilimsel her türlü gelişmeyi desteklemektedir. Konseptüalizm (ılımlı kavram realizmi) bu noktada kavram realizmi ve nominalizm arasında tabiri caizse ortayı bulmaya çalışan bir görüş olarak var olmaktadır.

Orta Çağda Platon ve Aristoteles geleneğinden ilk kopuş, XII. yüzyılda Roscelinus ve Abelardus ile başlamıştır. Ockhamlı William ise Roscelinus'la başlayan nominalist anlayışın şüphesiz en büyük temsilcisidir. Tümelleri düşüncenin konusu olarak kabul etmemesi ve entelektüel bilginin objektif değerine karşı şüphecî bir yaklaşım içinde bulunması dolayısıyla nominalizm, kavramcılığın karşısında yer almıştır. Batı düşüncesinde adicılığı sistemli bir şekilde savunan ve din eleştirisinde kullanan Roscelinus ise tümellerin nesne olabileceğini reddederek onların birer sözcük, ses ve boş isimden ibaret olduğunu söylemiş, gerçek olanın sadece tikel varlıklar olduğunu iddia etmiştir. Roscelinus'un tikel olanı kabul ederek tümelleri boş kavramlar olarak nitelemesi, metafiziksel iddiaları ve değişmez ilkeleri bulunan Hristiyanlığı temelden sarsmış, başta Tanrı inancı olmak üzere Teslis ve Asli Günah gibi pek çok dogmanın reddedilmesine zemin hazırlamıştır. Kilise ve kilise öğretilerini gerçek kabul etmeyen Roscelinus, kilisedeki bireyi de ön plana çıkarmış ve asli günah anlayışından ziyade kişilerin bireysel inancını önemsemiştir. Roscelinus' itiraz eden Champeaux'lu Guillaume (1070-1121) ise tümel kavramları esas almış, sestem ibaret olan şeylerin tümeller değil aksine tikeller olduğunu ifade etmiş ve antropolojide gerçek olan şeyin insan türü olduğunu belirtmiştir. Guillaume, insanı sadece birey olarak görenleri yermiş, esasta bütün bireylerin aynı olduğunu ve sadece özlerinin arızî değişikliği ile birbirinden ayrıldıklarını ileri sürmüştür (Weber, 1993: 154).

Tümelleri içi boş kavramlar olarak niteleyen Roscelinus'a kilise tepki göstermiş, 1092 yılında düşüncelerini yasaklamış ve taraftarlarını mahkûm etmiştir. Bu yüzden yaklaşık olarak iki yüz yıl boyunca tümeller konusunda yeni bir gelişme görülmemiştir. Bu dönemde John Duns Scotus'un realizmi ve Guillaume Durand (1230-1296)'ın "var olmak birey olarak mevcut

olmaktır” şeklinde özetlenen realizm karşıtı görüşleri dikkat çekmiştir. XIV. yüzyılda ise Ockhamlı William’la birlikte realistlerle mücadele eden ve onların iddialarını çürütmeye çalışarak Aristoteles mantığını Platoncu gelenekten arındırmayı amaçlayan yeni bir adcı akım ortaya çıkmıştır. Tümellerin realite değil, sadece birbirine benzeyen şeyleri göstermeye yarayan birer işaret ve kelime olduğunu söyleyen William da diğer adçılar gibi gerçek olanın sadece birey olduğunu dile getirerek, bilgi ve inanç, diğer bir deyişle dünya ile kilise arasında bir ayırımıda bulunmuş, bir yandan metafiziğe ve metafizik iddiaları bulunan bilimlere kuşkuyla yaklaşmış, diğer yandan rasyonel teolojinin imkânsızlığından söz etmiştir. William için görülebilen ve bilinebilen realite ancak tikel ve olumsal olan şeylerdir. Bu açıdan Tanrı’nın varlığının ve birliğinin kanıtlanması da imkânsızdır. İnsan için söz konusu olan şey de zaten bireysel inançtır. Bu düşüncelerine rağmen William’ın tümelleri bir kurgu olarak görmemesi ve sonuç itibarıyla inancı reddetmemesi kendisini diğer adıcılardan ayırmıştır (Topaloğlu, 2005: 57). Nominalizme göre tümel kavramlar sadece zihinsel bir tasarımdır ve bir gerçekliği yoktur. Tümeller buharlaşan, uçup giden bir sesten başka bir şey değildir. Bu görüşe göre asıl ve tek var olan tekiler, yani tek tek nesnelere. William’a göre töz, tekil ve bir olduğu için hiçbir tümel de töz olamaz; çünkü tümel zihnin bir yapısı olarak zihindedir. Zihinden bağımsız tümel yoktur. Tümeller zihinsel boyutta kavramlara karşılık gelirler. Aynı şekilde cins ve türler zihnin dışında bulunamazlar. Cins ve tür, nesnelere ne olduğunu veren formlardır, ama kendileri birer öz veya varlık değildirler. Tümel kavramlar, dil ve yazı imleriyle, yani işaretlerle kendilerine varlık bulurlar. Ne zaman bir kavram, bir im veya işaretle kendini bir başka varlığın ifadesi olarak verse, o zaman varlığa sahip olur. O halde tümeller dil ve yazı imleri ve sembolleriyle varlığa gelirler. Tümellerin gerçek varlığı yoktur, onlar dilsel sözcük ve isimlerden ibarettir. Tümellerden söz etmenin ne gereği ne de anlamı vardır (Topaloğlu, 2005: 57). William, varlıklar gereksiz yere çoğaltılmamalıdır diyerek tümellerin varlığını o meşhur usturasıyla kesip atmıştır.

Albertus Magnus, yukarıda bahsi geçen filozoflardan sonraki dönemlerde tümeller probleminin geldiği durumu üç temel kategoriye ayıracak bir sınıflandırmaya gider ve tümel olanın içinde bulunabileceği üç durumdan bahseder. Bunlar, “nesneden önce”, “nesnenin içinde” ve “nesneden sonra” şeklindedir. İlk görüş, tümellerin fizik nesnelere önce var olduğu; ikinci görüş, tümellerin fizik nesneyle beraber var olduğu fikrine dayanır. Üçüncü görüş ise tümellere fizik nesnelere sonra, nesnel bir gerçekliği olmaksızın, uzlaşım yolu ile ulaşıldığını ifade eder. Bu görüşlerden ilki Platoncu, ikincisi Aristotelesçi gerçekçilerin; üçüncüsü ise adçıların (nominalistlerin) tümel anlayışını özetlemektedir. Tümel kavramların

var oluşları konusundaki bu üç temel tartışma, skolastik felsefenin gelişmesindeki üç dönemi de birbirinden ayıran ölçülerdir:

1. Tümler nesneden öncedir (Skolastiğin ilk dönemi).
2. Tümler nesnenin içindedir (Solastiğin yükseliş dönemi).
3. Tümler nesneden sonradır (Skolastiğin son dönemi) (Gökberk, 1993: 163).

Bu bağlamda anlatılanların tümü, dikkatleri tümler probleminin teolojik önemine çekmektedir. Eğer nominalizm benimsenirse Hristiyanlığın (kilisenin) evrenselliği, enkarnasyon, asli günah, teslis, yeniden doğuş, meleklerin varlığı, ekmek ve şarabın Hz. İsa'nın eti ve kanı olduğu gibi konulardaki kabulleri ortadan kaldırmaktadır. Bu özelliği ile nominalizm, Hristiyanlık için son derece tehlikelidir.

Tümler, insan zihninin sistemli bir şekilde çalışması sonucu ortaya çıkmış doğal bir üründür. Tümler problemi felsefe tarihinde İlkçağ Yunan felsefesinden beri tartışılmaktadır. Zamanla Ortaçağ'da bu konu öneminden hiçbir şey kaybetmemiş hatta yeni bir anlayış ortaya koyan yeni metafizik ve ontoloji anlayışlarında daha da fazla öneme sahip olmuştur. Tümler problemi epistemolojik ve ontolojik olarak farklı şekillerde araştırılmış ve farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Ulaşılan farklı sonuçlar felsefe tarihinde birbirinden farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Tüml kelimesinin farklı dillerdeki karşılıklarına bakacak olursak, tüml; Latince'de "universalis", Grekçe'de "katholou", İngilizce'de "universal", Arapça'da ise küllî kavramıyla ifade edilmektedir (Cevizci, 2013: 1546).

Tüml kavramı, Cevizci tarafından şu şekilde tarif edilir: "Tüml, bireysel denebilir birçok şeye yüklenebilen, bir sınıfa ait üyelerin her biri için ortak olan genel durum." (Cevizci, 2013: 1546). Tikel kavramına gelecek olursak, tikel Latince'de "particularis", İngilizce'de "particular", Grekçe'de "en merei" ve "epi meros", Arapça'da "cüz'î" kavramlarıyla ifade edilmektedir (Çiçekdağı, 2018: 222). Cevizci'nin tikel tarifine bakacak olursak tikeli, "bireysel gerçeklere dayanarak, tüm değil bazıyı ifade eden kavram" olarak açıklar (Cevizci, 2013: 1519). Bütün bu açıklamalara göre diyebiliriz ki, "kitap" kelimesi tümeldir, "şu kitap" ise tikeldir.

Metafizik olarak tüml kavramların bir bütünü ifade ettiklerini söylersek, tikel kavramlarında bu bütünün parçalarını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Tekil ifadeler maddelerin, maddesel tözünü ifade ederlerken, tüml kavramlar ise bu maddesel tözlerin benzer yönlerinin

ortak özünü oluşturur diyebiliriz (Çiçekdağı, 2018: 222). Günlük hayatımızda, yaşantılarımız sırasında kullandığımız kavramlara dikkat edecek olursak, bu kavramların bir bölümünü duyularımız ile algılayıp öğrendiğimiz öznel ve somut kavramlar oluşturmaktadır. Bir diğer bölümünü ise diğerleri gibi duyularımız ile algılayamadığımız, soyut ve aynı zamanda akılsal kavramlar oluşturmaktadır. İlk bahsettiğimiz öznel ve somut kavramlar tikeller olurken daha sonra bahsettiğimiz akılsal ve somut kavramlar ise tümellerdir (Arslan, 2018: 110).

Tümellerin varlığı noktasında genel anlamda fikir birliği olmakla birlikte, tümellerin nesnel gerçekliği noktasında ve tümellerin hakkında ne şekilde bilgi sahibi olunabileceği noktasında tartışmalar söz konusudur. Mesela bir kitap örneği üzerinden düşünmeyi deneyelim, önümüzde bir masa olduğunu ve masanın üzerinde üç adet birbirinden farklı renk ve boyutlarda kitap olduğunu düşünelim. Bu kitapların fiziksel anlamda üç farklı nesne olarak orada durduklarını biliriz. Bu üç kitaptan bahsederken “kitap” kavramını kullanırız. Söylediğimiz şekilde bu üç kitap içinde “kitap” kavramını kullanmamız kitapların kendi aralarında bir “birlik” meydana getirmektedir. Peki, ifade ettiğimiz gibi bu kitaplar arasında gerçek anlamda bir birlik yahut herhangi bir ortaklık söz konusu mudur? Aslında şekil, boyut, renk, vs. yönünden birbirinden çok farklı görünen kitaplar nasıl oluyor da ortak bir “kitap” kavramı altında birleşebiliyorlar? Bizim burada bu soruyu sorarak araştırdığımız konu “kitap” kavramının nesnel bir gerçekliğe sahip olup olmadığı mevzusudur. Eğer “kitap” kavramı gerçekliğe sahipse bu gerçeklik nerededir? Gerçekliğe sahip değilse bu kavramın gerçekliğini insan mı oluşturmaktadır? (Çoban, 2017: 1).

1. 2. Tümeller Ne İşe Yarar?

Beş tümel vardır. Bunlardan ilk ikisi olan cins ve tür tümelleri, kavramın ne olduğu noktasında bize bilgi vermektedir. Tümeller, bize, kavram olarak zihnimize var olan bilgileri, bu bilgileri çeşitli formlar olarak ne olduğu noktasında bilgi sağlamaktadır. Beş tümel yardımıyla kavramları herhangi bir karışıklık olmadan hiyerarşi içinde sıralayabiliriz. Beş tümel bize kavramları bilme, onları mahiyetleriyle tanıma ve bu kavramları tanımlama imkânı sunmaktadır (Yıldız, 2020: 5).

1. 3. Hakiki Tümel ve İzafi Tümel

Istılahta tümel kavramı, cüzlerden meydana gelmiş olan şey olarak tanımlanmaktadır. Bu tümel kavramı hakiki tümel ve izafi tümel olmak üzere ikiye ayrılarak incelenir. Hakiki tümel, akılda tasavvur edilen şeyin kendisi olarak kendisine ortak kılınacak şeylere engel olmayan olarak tanımlanırken, izafi tümel ise hakiki tümelden daha genel olan bir ifadedir.

Burada örnek olarak insan kavramına bakacak olursak, insan hakiki tümel olarak tüm insanları içerisinde toplar ve tek tek içine alarak onları geneller, ortaklıklarını engellemez. “Hayvan” ve “canlı” kavramları ise “insan” kavramına göre çok daha genel kavramlardır ve izafi tümele örnek oluştururlar.

1. 4. Hakiki Tikel ve İzafi Tikel

Tikel, hem ondan hem de bir başkasından herhangi bir şeyin olduğu şey olarak tanımlanmaktadır. Tikel kavramı da tümel kavramında olduğu gibi hakiki ve izafi olarak ikiye ayrılmıştır. Hakiki tikel kendisinde ortak olunmasını engelleyen şeydir. Buna özel ismi örnek olarak gösterebiliriz. Örneğin “Nesibe” kavram olarak muayyendir yani kendisinden başkasını ifade etmemektedir. Böylelikle kendisinde bir ortaklık olmasını engellemektedir. İzafi tikele gelecek olursak daha önce yukarıda “insan” ve “hayvan” kelimelerinden yola çıkarak verilen örnekteki gibi genel anlamdaki kavramın altında yer alan kavramlar özel şeylerden oluşmaktadır.

1. 5. Beş Tümel

Beş tümel kavramı ilk olarak Aristoteles tarafından dile getirilmiş olsa da bu kavramları sistematik biçimde ele alan ilk kişi Porphyrios olmuştur. Plotinus’un öğrencisi olan Porphyrios, *Isagoge* adlı eserinde bu kavramları bağımsız bir mantık çalışması olarak incelemiş ve Aristoteles’in *Kategoriler*’ine bir ön hazırlık niteliğinde sunmuştur. Yunanca’da “giriş” anlamına gelen *Isagoge*, Boethius tarafından Latinceye çevrilmiş, daha sonra Arapça, Süryanice ve Ermeniceye de aktarılmıştır. Bu çeviriler sayesinde eser Orta Çağ boyunca büyük etki yaratmış ve yoğun şekilde tartışılmıştır. Aristoteles’in mantığında yer alan beş tümel; cins (genos), tür (eidos), ayırım (diafora), özellik (idion) ve ilinek (sumbebekos) şeklinde sıralanır. Porphyrios, bu kavramları incelerken onların yalnızca zihinsel olup olmadıklarını, fiziksel bir varlıklarının bulunup bulunmadığını ve duyularla algılanabilir nesnelere ilişkilerini sorgulamıştır. İslam filozoflarından Fârâbî, Porphyrios’un belirlediği sıralamayı temel alarak kendi mantık çalışmalarında bu tümeleri açıklamıştır. Tümeler; genellik, özgüllük, içlem ve kaplam bakımından birbirinden ayrılır. Örneğin, “Nesibe canlıdır” ve “Nesibe insandır” önermelerinde, “canlı” daha genel (cins), “insan” ise daha özel (tür) bir kavramı temsil eder. Ayırım ise, aynı cins içinde yer alan farklı türleri birbirinden ayıran temel özelliktir. Mesela, insanın düşünme yetisi, onu diğer canlılardan tözsel olarak ayıran bir nitelik olarak değerlendirilebilir (Özkan, 2011: 5).

1. 5. 1. Cins Tümüli

Porphyrrios, *Isagoge* eserinde “cins” kavramını ayrıntılı bir biçimde ele alır ve bu kavramı üç farklı anlamda tanımlar. İlk anlamıyla cins, tek tek bireylerden oluşan ve bu bireyler arasında belli benzerliklerin bulunduğu bir topluluktur. Bu yaklaşımda hem cins hem de tür, çok anlamlı yani yalın olmayan terimlerdir; çünkü her biri farklı bireyleri kapsayan, kendi içinde birlik gösteren grupları ifade eder. Örneğin, farklı çeşitleri olmasına rağmen tüm kalemler, “kalem” cinsi altında bir araya gelir.

İkinci tanıma göre cins, her şeyin başlangıç noktası ya da kaynağıdır. Bu anlamda, doğrudan üretici olan şey ya da varlığın ortaya çıktığı yer olarak düşünülebilir. Porphyrrios bu noktada, Platon’un Atinalı olması gibi örnekler verir. Aynı zamanda bu tanım, daha soyut bir kaynağa da işaret edebilir. Örneğin, tüm var olanların temelini oluşturan “varlık” ya da canlı-cansız her şeyi kapsayan “töz” cinsi bu anlamda bir kaynak olabilir.

Üçüncü ve en kapsamlı tanımda ise Porphyrrios, önceki iki yaklaşımı bir araya getirir. Bu anlayışta cins, hem belirli bireyleri içeren bir grup hem de o bireylerin türlerinin dayandığı bir ilkedir. Örneğin, kitap olmaklık “kitap”ların bulunduğu yer olduğu gibi, onların ilkesel olarak da bağlı olduğu bir temeldir. Benzer şekilde, “hayvan” cinsi, birçok türü kapsar: köpek, kedi, kuş, insan gibi farklı türler, hem ortak özellikler taşır hem de hayvan olarak aynı cinse ait kabul edilir.

Bu üçüncü tanım, özellikle filozofların ilgisini çekmiştir. Porphyrrios’a göre filozoflar, “cins”i çoğul türleri kapsayabilen genel bir yüklem olarak değerlendirirler. “Hayvan” örneğiyle açıklarsak, bu cins altında pek çok farklı tür yer alır. Ancak türlerin kapsamı daha dar olduğundan, tersi mümkün değildir; örneğin insan türü “hayvan” cinsine yüklenebilir ama “hayvan” cinsi yalnızca insanı kapsamaz. Türler, cinsin içindeki ayrımlar yoluyla oluşur. Örneğin uçuş yetisi “kuş” türünü, düşünme yetisi ise “insan” türünü ayıran özelliklerdir. Sonuç olarak Porphyrrios’un sunduğu bu üç tanım içinde hem varlıkların sınıflandırılmasında hem de ontolojik olarak kaynağın belirlenmesindeki en güçlü yaklaşım, cinsin hem ilke hem kapsayıcı bütün olarak tanımlandığı üçüncü görüştür.

1. 5. 2. Tür Tümüli

Porphyrrios, *Isagoge*’inde “cins” kavramını inceledikten hemen sonra “tür” kavramını ele alır ve türü dört farklı biçimde tanımlamaya çalışmaktadır. Bu tanımların ilkinin, türün bir şeyin biçimi, görünüşü ya da estetik yönüyle ilgili olduğunu söyler (Peters, 1967: 103). Ancak bu anlam, daha çok estetik bir çerçevede değerlendirildiği için mantıksal kavram tartışmaları

içinde belirleyici bir rol oynamaz. Geriye kalan üç tanım ise tür ile cins arasındaki ilişki bağlamında daha anlamlıdır. İkinci tanıma göre tür, belirli bir cinse ait olan, onun içinden belirli ayrımlar yoluyla türeyen kavramdır. Örneğin “insan”, “hayvan” cinsinin bir türüdür. “Akıllı olmak” gibi bir ayırım hayvan cinsine eklendiğinde, insan türü ortaya çıkar. Üçüncü tanım, türü cinsin altında yer alan ve cinsin yüklemi olan kavram olarak açıklar. Bu yaklaşımda tür ile cins arasındaki ilişki karşılıklıdır: türü tanımlamak için cinsin ne olduğunu bilmek gerekir ve aynı şekilde bir cinsin kapsamı da onun türlerine bakılarak anlaşılır. Örneğin “hayvan” cinsinin “insan” ve “kuş” gibi türleri vardır. Hayvan olmak bu türlerin ortak özelliğidir: duyu yetisine sahip canlılar olmak. Bu da cinsin tanımını verir. Dördüncü tanımda ise tür, öz bakımından aynı ama sayıca farklı bireyleri kapsayan bir birlik olarak anlaşılır. Bu tanım yalnızca “en özel tür” için geçerlidir. Porphyrios, bu noktada “töz” kategorisini örnek alarak bir sınıflandırma yapar: En üstteki “töz”ten başlayarak “cisim”, “canlı cisim”, “hayvan”, “insan” ve son olarak bireyler (örneğin Sokrates) sıralanır. Bu yapıda “töz” en genel cins, “insan” ise en özel türdür. “İnsan” artık başka bir türe ayrılmaz; çünkü altında daha genel bir grup yoktur.

Bu hiyerarşideki ara kavramlar ise hem cins hem tür olabilir. Örneğin “cisim”, “töz”e göre bir tür iken, “canlı” “cisim”e göre bir cinstir. Benzer şekilde “hayvan”, “canlı cisim”in türü olurken, “insan”ın cinsidir. Porphyrios bu tür kavramlara “bağlı türler ve cinsler” der; bunlar, hangi kavrama göre değerlendirildiklerine bağlı olarak tür ya da cins olarak adlandırılırlar.

Cins ile tür arasında yüklemlik ilişkisi de önemlidir. Porphyrios’a göre cins, her zaman türlere ve daha alt terimlere yüklenebilir; fakat tür, cinsin yerine geçemez. Çünkü cins, kapsadığı terimlerin tümünü içerir. Örneğin “hayvan”, “insan”a yüklenebilir ama “insan” terimi “hayvan” cinsine yüklenemez. Cinsin kapsamı türden daha geniştir; çünkü tür sadece belirli bireyleri kapsarken, cins hem türü hem de o türün bireylerini içine alır. Bu bağlamda “töz” hem “cisim”e hem “canlı cisim”e hem de “insan”a yüklenebilir (Tredennick & Forster, 1960: 25-27).

Öte yandan bireyler, belirli özellikleriyle türlerden ayrılır. Sokrates’in yüz hatları, sesi ya da yürüyüşü gibi bireysel nitelikleri, “insan” türü içinde kapsamaz. Bu nedenle türler, kendilerinin altında yer alan bireylere yüklem olamaz. Porphyrios, bu ilişkinin tek yönlü olduğunu şöyle açıklar: En genel cins tüm alt kategorilere yüklenebilirken, en özel tür yalnızca bireylere yüklenebilir; bireyler ise yalnızca kendilerine yüklenebilir ve yukarıda yer alan tür ya da cinslere yüklenemez.

1. 5. 3. Kategori Tümelî

Buraya kadar incelediklerimizden anlaşıldığı üzere, yüklem olma durumu özellikle cins ile tür arasındaki ilişkide kendini gösterir ve bu bağlamda cinsin, türü içerdiği ortaya çıkar. Ancak bu ilişkiler ağı içinde “kategori” kavramı üzerinde daha dikkatli düşünmek gerekir. Aristoteles’te ve onu izleyen Porphyrios’ta “kategori”, çoğunlukla “yüklem” anlamında kullanılır. Bununla birlikte kategori, aynı zamanda en genel cinslerden başlayarak en özel türlere kadar uzanan bir sıralamayı da ifade eder. Yani kategoriler, sadece nesnelere değil, onların yüklem olarak yer aldığı mantıksal düzeni de gösterir.

Porphyrios, şimdiye kadar yalnızca “töz” kategorisini detaylı biçimde ele almış olsa da Aristoteles’e göre yüklem olabilecek toplam on farklı kategori vardır. Bunlar: töz (ne olduğu), nicelik (miktar), nitelik (özellik), görelilik (ilişkisel durum), yer (uzam), zaman, durum (bulunma biçimi), sahiplik (nesneyle birlikte bulunma), etkinlik (etken olma) ve edilginlik (edilgin olma) şeklinde sıralanır (Babür, 1996: 25-27).

Her kategori kendi alanında çeşitli türler barındırır. Örneğin nitelik kategorisi içinde “siyahlık”, “sıcaklık”, “eğrilik” gibi farklı özellikler yer alırken töz kategorisi canlı ve cansız varlıkları içerir. Ancak bu kategorilerden hiçbiri diğer bir kategoriye indirgenemez; çünkü her biri tamamen farklı bir anlam alanına sahiptir. Nicelik, bir nesnenin ne kadar olduğunu; nitelik, nasıl olduğunu; görelilik, başka bir şeye göre konumunu; zaman ve yer, bulunduğu anı ve mekânı; etkinlik ve edilginlik ise hareketle olan ilişkisini ifade eder.

Bu nedenle Porphyrios’un belirttiği gibi, bu on kategori tek bir ortak cinsle indirgenemez. Yalnızca daha genel bir kavram olan “varlık” başlığı altında, anlam bakımından ortaklık taşıyan öğeler olarak ele alınabilirler. Ancak mantıksal olarak “varlık” bu kategorilerin cinsi değil, onları birleştiren üst düzey bir terimdir. Dolayısıyla her bir kategori kendi içindeki ayrımlar yoluyla türlere ayrılır ve bu türler de o kategorinin yapısına özgü niteliklerle tanımlanır.

Sonuç olarak kategoriler, yalnızca yüklemelerin düzeni açısından değil varlıkların sınıflandırılmasında temel yapı taşları olarak da işlev görür. Aralarındaki indirgenemezlik ise bu yapısal farklılıklardan kaynaklanır.

1. 5. 4. Ayrım Tümelî

Cins ve tür kavramlarını açıkladıktan sonra Porphyrios, “ayrım” konusuna geçer ve ayrımı üç düzeyde tanımlar. En genel anlamıyla ayrım, bir şeyin başka bir şeyden herhangi bir

farklılıkla ayırt edilmesidir. Örneğin, kurşun kalem ile tükenmez kalem ya da çocukluk ile yetişkinlik arasındaki farklar bu kapsamda değerlendirilir. Burada herhangi bir ölçüt aranmaz; yalnızca fark olması yeterlidir.

İkinci tanımda ise ayırım, bir varlığa özsel biçimde bağlı ve ondan ayrı düşünilemeyen bir farklılıkla yapılır. Örneğin yeşil gözlü biri, kahverengi gözlü birinden bu ayrılmaz nitelikte ayrılır.

Üçüncü ve en özel anlamda ise ayırım, bir varlığı başka bir türden ayıran kendine özgü bir özelliktir. Örneğin insanın ‘akıllı’ olması ya da kuşun ‘uçabilmesi’ gibi. Bu ayrımlar, varlığı sadece niteliksel olarak değil türsel olarak da başkalaştırır.

Porphyrios, bu üç tür ayırım arasında belirgin farklar bulunduğunu ifade eder: Genel ve özel ayrımlar bir varlığı yalnızca niteliği açısından değiştirir. Ancak en özel ayırım, varlığı başka bir tür haline getirir. Örneğin yassı burun ya da yeşil göz gibi özellikler, aynı tür içinde farklılık yaratır. Fakat “akıllı olmak”, bir varlığı hayvan olmaktan insan olmaya taşır; yani onu başka bir tür yapar. Bu şekildeki özel ayrımlar “özgül ayrımlar” olarak adlandırılır (Çoban, 2011: 16). Porphyrios’un ifadesiyle tanımlar, bu özgül ayrımlar sayesinde oluşur (Tredennick ve Forster, 1960: 35). O, *tanımın* (horos), Aristoteles’e göre bir şeyin özünü ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda bir şeyin doğru tanımı, onun ait olduğu cins ile onu diğer türlerden ayıran özgül ayırımın birleşiminden meydana gelir. Örneğin “insan, akıllı hayvandır” tanımı bu yapıyı yansıtır: “Hayvan” cins, “akıllı” ise ayırımdır.

Ayrımlar ayrıca ait oldukları varlıktan ayrılıp ayrılamamalarına göre de ikiye ayrılır. Örneğin sağlıklı olmak, geçici bir durumdur ve varlıktan ayrılabilir. Ancak akıllı olmak ya da yassı burunlu olmak, o varlığın ayrılmaz nitelikleridir. Bu ayrılmaz ayrımlar ise ikiye ayrılır: İlineksel ayrımlar ve kendiliğinden ayrımlar. Porphyrios, bu ayrımların bazılarını türlerin kurulmasında etkili olan temel unsurlar olarak değerlendirir (Çotuksöken, 1993: 5-10).

Özgül ayrımlar, yalnızca bireysel farklılıkları değil cinslerin türlere ayrılmasını da sağlar. Kuşun uçabilmesi, onu hayvan cinsi içindeki bir tür yaparken; insanın akıllı olması, onu başka bir tür olarak tanımlar. Bu özgül ayrımlar sayesinde tanımlar yapılabilir ve her tür, bir cinsin belirli bir ayrımla bölünmesinden meydana gelir (Çoban, 2011: 19).

Sonuç olarak Porphyrios’a göre ayırım, üç düzeyde incelenir. Bunlar; genel, özel ve en özel ayrımlardır. Bunlardan en özel olanı, varlıkları türsel olarak ayırır ve tanımlanabilirliklerinin temelini oluşturur. Ayrıca ayrımların bazıları ayrılabilir, bazıları ise ayrılmaz olup türlerin ve tanımların belirleyici öğeleridir. Hayvan gibi bir cins, potansiyel

olarak birçok türü ve ayrımı barındırır. Akıllı olma ayrımı ise bu potansiyelin insan türünde açığa çıkmasıdır. Porphyrios, ‘ayırım’ konusundan sonra özelliği inceler.

1. 5. 5. Özellik Tümelisi

Porphyrios’a göre “özellik” kavramı, dört farklı anlamda ele alınabilir ve bu anlamlar bir tür ile o türe ait olan nitelikler arasındaki ilişkinin farklı boyutlarını yansıtır.

1. İlk anlamda özellik, yalnızca belirli bireylerde bulunan ama tüm türe yayılmayan bir özelliktir (Çoban, 2011). Bu türden özellikler, bir türün yapısını veya özünü değiştirmez. Örneğin, insan türünde akademisyen veya terzi olmak gibi meslekler bazı bireylerde bulunabilir. Ancak bu özellikler insan türünün tamamına ait değildir ve türün tanımını belirlemez.

2. İkinci anlamda özellik, sadece bir türe ait olan ama o türün bireylerinde her zaman bulunan bir niteliktir. Köpeklerin dört ayaklı olması buna örnektir. Bu özellik, her köpekte görülse de sadece köpeklere özgü değildir. Zira kediler de dört ayaklıdır. Dolayısıyla bu tür özellikler, birden fazla türe ortak olabilir.

3. Üçüncü anlamda özellik, belirli bir zamanda ve sadece o türe özgü olarak ortaya çıkan bir niteliktir. Örneğin, insanların yaşlandıkça saçlarının beyazlaması bu kapsama girer. Bu özellik tüm insanlarda zamanla ortaya çıksa da sadece belirli bir evrede gözlemlenir.

4. Dördüncü ve en özel anlamda ise özellik, her zaman ve yalnızca bir türe ait olan bir niteliktir. Örneğin, köpeğin havlaması veya atın kişnemesi gibi. Bu tür özellikler sadece belirli bir türe özgüdür ve başka hiçbir türde görülmez. Dahası bu özellikler, türe dair bir çıkarım yapılmasını da mümkün kılar. Havlama sesi duyulduğunda onun bir köpeğe ait olduğu anlaşılır. Burada özellik ile tür arasında çift yönlü, belirleyici bir ilişki bulunur.

1. 5. 6. İlinek Tümelisi

Porphyrios, “özellik” kavramını açıkladıktan sonra, ilinek (accidens) kavramına geçer ve bunu iki temel tanımla açıklar. İlk tanımına göre ilinek; bir şeye ait olup ta onun özünü değiştirmeyen, yani o şeyin varlığını sona erdirmeden ona yüklenebilen bir niteliktir. Bu bağlamda ilinekler ikiye ayrılır bunlar ayrılabilir ve ayrılamaz ilineklerdir (Çoban, 2011: 20).

- Ayrılabilir ilinek, geçici olarak bir varlığa ait olan niteliktir. Örneğin, bir insanın oturması ya da uyuması bu türdür. Bu tür nitelikler zamanla değişebilir ve bireyin özünü etkilemez.

- Ayrılamaz ilinek ise sürekli olarak bireyde bulunan, fakat yine de onun özüne dâhil olmayan niteliktir. Örneğin Etiyopyalı bir insanın siyah tenli olması onun doğasında sabit bir nitelik gibi görünse de bu özellik değiştiğinde bile Etiyopyalı olma hali ortadan kalkmaz.

İlineğin ikinci tanımı ise onu daha soyut bir bağlamda ele alır. Bu tanıma göre ilinek; ne cins, ne tür, ne ayırım ne de özellik olan, fakat bir şeye yine de ait olabilen ya da olamayan niteliktir. Yani ilinek, bir şeye yüklenebilen ama onun tanımını oluşturmeyen her tür niteliktir. Bu çerçevede “ayakta durmak” ya da “oturmak” gibi eylemler ilinek sayılır; çünkü bunlar ne bir türdür, ne bir cins, ne ayırım ne de özelliktir. Ancak bir bireye geçici olarak ait olabilirler. Ayrıca Porphyrios bazı ilineklerin, belirli anda mevcut olmasalar bile yine de o türe ait sayılabileceğini ifade eder. Örneğin insan türünde bekâr insanlar bulunmasa da “bekâr insan” ifadesi tür için geçerli bir ilinek olarak kalır. Yani varlığı geçici olarak ortadan kalksa bile, türle ilişkisi bütünüyle sona ermiş sayılmaz (Çoban, 2011: 20-21).

1. 6. Kavramların Gerçekliği Üzerine Ortaya Çıkan Bazı Yaklaşımlar: Adcılık (Nominalizm), Gerçekçilik (Realizm) ve Kavramcılık

Kavram gerçekliği üzerine çıkan görüşleri üç başlık altında inceleyebiliriz. Bu görüşler: Adcılık, kavramcılık ve gerçekçiliktir. Bu görüşlerin ortaya koydukları fikirleri inceleyecek olursak Adcılık yani nominalizm diye bilinen yaklaşımın sahiplerine göre tümel kavramlarla ilgili olarak genelleyebileceğimiz fikirlerin varlığı reddedilir. Adcılara göre yalnızca işaretler ve adlar vardır. Tümeller gerçekte mevcut olmayıp dil içinde varlıklarını sürdürebilirler. Adcıların düşündüğünün tam tersi yönde düşünen bir diğer görüş gerçekçilerdir. Bu yaklaşıma göre tümeller kendi başlarına vardırlar. Temsil ettiklerinin dışında da mevcutturlar ve gerçekçilerdir. Kavramcılık yaklaşımının iddialarına göre ise bu konuda hem adcılarının hem de gerçekçilerin iddia ettiği görüşlerin orta yolu tutulur. Onlar tümellerin hem zihindeki varlıklarını hem de fertlerde var olmalarını kabul etmektedirler (Yıldız, 2019: 5-6).

İKİNCİ BÖLÜM

ÇEŞİTLİ DÖNEMLERDE TÜMELLER PROBLEMİ VE DÖNEM FİLOZOFLARININ TÜMELLER GÖRÜŞLERİ

1. 1. Antik Yunan Dönemi Açısından Tümeller Problemi

Tümeller problemi, felsefe tarihinde ilk kez Antik Yunan'da gündeme gelmiştir. Başlangıçta bilgi (epistemoloji) ve varlık (ontoloji) tartışmaları içerisinde ele alınan bu mesele, zamanla bağımsız bir problem olarak şekillenmiştir. Bu problemin gelişimini anlamak için Platon ve Aristoteles'in yanı sıra onlardan önce gelen Herakleitos ve Parmenides'in görüşlerine de bakmak gerekir. Çünkü bu iki düşünür arasında, sonradan Platon ile Aristoteles arasında da gözlemlenen felsefi bir karşıtlık vardır ki bu, değişim meselesidir. Herakleitos her şeyin sürekli bir değişim içinde olduğunu savunurken Parmenides, bunun tersine hiçbir şeyin değişmediğini ileri sürmüştür. Bu iki zıt görüş, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini derinden etkilemiştir. Platon, değişmeyen gerçeğin "idea"lar dünyasında bulunduğunu söylerken duyularla algılanan dünyanın ise sürekli bir oluş halinde olduğunu kabul eder. Bu yaklaşımıyla Platon, bir yandan Parmenides'in değişmezlik fikrini diğer yandan da Herakleitos'un değişim anlayışını kendi düşünce sisteminde bir araya getirir. Platon'un idealer kuramı, tümeller problemine doğrudan zemin hazırlar. İdealar, tek tek nesnelerin ötesinde, her şeyin özü ve gerçekliğidir. Nesnelere değişse de idealer değişmez. Bu yönüyle Platon, tümelleri bağımsız varlıklar olarak kabul eder. Aristoteles ise Platon'un idealer anlayışına karşı çıkarak "madde-form" öğretisini geliştirir (Arslan, 2018: 101). Ona göre form (biçim), bir nesnenin ne olduğunu belirleyen değişmeyen ilkedir; madde ise bu formun gerçekleştiği değişen unsurdur. Aristoteles'e göre tümeller, nesnelerin dışında değil onlarda içkin olarak bulunur. Sokrates, tümeller sorununa doğrudan olmasa da önemli bir katkıda bulunmuştur. O, felsefesini özellikle ahlaki kavramlar üzerine kurmuş ve genel geçer tanımlar aramıştır. Ancak Sokrates, tümelleri bağımsız varlıklar olarak görmemiştir. Bu yaklaşım Platon tarafından genişletilerek tümellerin gerçek bir varlık alanına sahip olduğu düşüncesine dönüştürülmüştür. Platon'a göre insan, bedeniyle yalnızca duyular yoluyla algılanan "oluş" dünyasıyla, ruhu aracılığıyla ise değişmeyen ve gerçek olan "varlık" dünyasıyla ilişki kurar. Ona göre gerçek bilgi, sadece değişmeyen ve akılsal olan bu "kavranan dünya"da elde edilebilir. Bu yaklaşım, Platon'un "bölünmüş çizgi" benzetmesiyle açıklanır. Bu benzetmede dünya ikiye ayrılır: Görünür dünya (duyusal olan) ve kavranabilir dünya (akılsal olan). Görünür dünya sanılardan ibaretken, kavranabilir dünya ise gerçek bilgiye ulaşılan alandır. Platon'un geliştirdiği bu sistem, tümellerin bağımsız ve değişmez varlıklar olduğu fikrini savunur. Diyalektik yöntemle ulaşılan

bu evrensel kavramlar, en üst düzey bilgiye işaret eder ve tümeller problemi açısından merkezi bir öneme sahiptir.

Tümeller problemi, özellikle Antik Yunan felsefesinde, bilgi ve varlık anlayışının merkezinde yer alan önemli bir tartışmadır. Platon ve Aristoteles bu problemin en önemli iki filozofudur; ancak onların yaklaşımları oldukça farklıdır. Platon'a göre duyularla algılanan dünya sürekli değişim içindedir ve bu durum, gerçek bilgiye ulaşmayı engeller. Gerçek bilgi, ancak değişmeyen, ebedi ve kendi içinde tutarlı olan "idealar dünyası"nda bulunur. Ona göre ruhumuz, bu değişmeyen varlıklarla yani idealarla ilişki kurar; bedenimiz ise sürekli değişen "oluş" dünyasına bağlıdır. Platon, Parmenides'ten etkilenerek duysal dünyanın yanıltıcı, akıl yoluyla kavranan dünyanın ise gerçek olduğunu savunur. Bu anlayışını daha iyi anlatmak için "bölünmüş çizgi" benzetmesini kullanır. Bu analogiye göre dünya ikiye ayrılır: "görünen dünya" ve "kavranan dünya". Görünen dünya, duyular aracılığıyla ulaşılan, yalnızca sanılar ve yansımalarından ibaret olan gerçeklikten uzak bir alandır. Buna karşılık kavranan dünya, akıl yoluyla ulaşılan gerçek bilgiyi içerir. Bu dünya da ikiye ayrılır: varsayımlara dayanan matematiksel bilgiler ve diyalektik yöntemle ulaşılan en yüksek düzeyde bilgi. Diyalektik, duysal deneyim olmaksızın kavramlar arasında akıl yürütme yoluyla bilgi üretme yöntemidir ve Platon'a göre en güvenilir bilgi kaynağıdır (Platon, 2017: 226-229). Platon her ne kadar "tümel" terimini doğrudan kullanmasa da idealar kuramı ile tümellerin varlığına işaret eder. Ona göre örneğin tek tek güzel şeylerin ötesinde bir "güzellik ideası" vardır. Gerçek bilgiye ulaşmak, bu evrensel ideaların bilgisine ulaşmakla mümkündür. Dolayısıyla idealar, tikellerin (tekil nesnelerin) ötesinde, değişmeyen evrensel varlıklar olarak gerçekliğin temelidir. Tikeller ise bu ideaların taklitleridir veya onlardan pay alırlar. Platon'un "Devlet" adlı eserinde masa gibi nesnelerin gerçekliklerini, onların ideal örneklerinden aldıkları vurgulanır. "Kratylos" diyalogunda ise dil ve isimlerin nesnelerin özüyle ilişkisi sorgulanır. Kratylos, doğru isimlerin nesnelerin doğasına uygun olduğunu savunurken Hermogenes isimlerin sadece uzlaşıya dayandığını ileri sürer. Platon, burada dili yalnızca iletişim değil aynı zamanda varlığı ve bilgiyi açıklayan bir araç olarak konumlandırır. Ona göre zihnimizde bulunan ve değişmeyen kavramlar, tümellerin kendisidir. "Phaidon" adlı eserinde Platon, bilginin duyularla değil doğuştan gelen bilgilerin ruh tarafından hatırlanmasıyla (buna anımsama da diyebiliriz) elde edildiğini öne sürer. Bu anlayışta Sokrates'in "doğurtma" yöntemi etkili olmuştur. Platon böylece rasyonalist bir yaklaşım benimseyerek duysal değil akılsal bilgiye öncelik tanır. Platon'a göre bilinebilir olan, ancak gerçekten var olan şeydir. Bu nedenle tümellerin düşünülebilir olması onların varlığını kanıtlar niteliktedir (Platon, 2017: 226-229). Bu görüş,

Platon'un nesnel bir varlık anlayışına sahip olduğunu ve gerçekliğin iki ayrı düzlemde (idealar ve duyuşal dünya) var olduğunu savunduğunu gösterir. Bu bağlamda Platon'un yaklaşımı, duyuşal dünyanın değişkenliğine karşı değişmeyen akılsal gerçekliğin bilgisini ön plana çıkarır. Aristoteles ise tümeller konusunda farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre evrensel bilgiye ulaşmak için önce tekil nesnelere bilgisinden yola çıkmak gerekir. Bilgi, duyuşlar aracılığıyla elde edilir ve ardından soyutlama yoluyla evrensel kavramlara ulaşılır. Bu süreç, onun madde-form öğretisine dayanır. Form, varlığın özüdür ve madde içinde somutlaşır. Bu anlayışa göre form, Platon'da olduğu gibi ayrı bir dünyada değil, doğrudan nesnelere içinde bulunur. Aristoteles, tümelleri birçok varlık için geçerli olan ve onlara yüklem olarak ifade edilen kavramlar olarak tanımlar. Tekil olanlar sayısal olarak bir olan bireylerken tümeller çoklu bireyler hakkında bilgi sağlayan genel kavramlardır. Metafizik eserinde Aristoteles, bilimsel bilginin tümeller sayesinde mümkün olduğunu belirtir. Ona göre bireysel bilgiler sınırlıdır, çünkü sadece belirli bir durumu ifade ederken; evrensel kavramlar tüm bir sınıfı kapsayarak bilimsel genellemeye olanak sağlar. Platon ile Aristoteles'in tümeller anlayışı bu noktada ayrılır. Platon'a göre tümeller (idealar), bağımsız varlıklardır ve gerçek bilgi onlara ulaşmakla elde edilir. Aristoteles ise tümellerin bireylerin içinde bulunduğunu, yani içkin olduklarını savunur. Bilgiye ulaşmak için duyuşal deneyimden hareketle soyutlama yapılması gerekir. Diyebiliriz ki Platon ve Aristoteles, tümeller problemini hem varlık hem bilgi felsefesi açısından ele almışlardır. Platon, ideaları ayrı ve bağımsız varlıklar olarak görürken; Aristoteles, tümellerin tekil varlıklar içinde içkin olarak bulunduğunu savunur. Bu fark, onların epistemolojik ve ontolojik yaklaşımlarını şekillendirmiştir.

Aristoteles'e göre her varlık, iki temel unsurun birleşiminden oluşur: madde ve form. Madde, varlığın fiziksel temelini oluştururken form ona biçim, işlev ve kimlik kazandırır (Aristoteles, 2018: 23). Bir nesnenin formunu anlamak, onun doğasını, amacını ve varlık nedenini kavramak demektir. Bu bağlamda form bilgisi, kişiyi evrensel bilgiye ulaştıran yoldur. Bu anlayış, Aristoteles'in konseptüalizm yaklaşımının temelini oluşturur. Konseptüalizme göre tümeller, yani evrensel kavramlar, soyut ve bağımsız varlıklar değildir; bunun yerine, tekil nesnelere içinde potansiyel olarak var olan özelliklerdir. Başka bir deyişle, evrensel olan ile bireysel olan birbirinden ayrılmaz şekilde iç içedir. Bilgiye ulaşmak için insanın hem duyuşal algılarıyla maddeyi kavraması hem de zihinsel yetileriyle formu idrak etmesi gerekir. Bu, Aristoteles'in bilgi anlayışında duyuşların ve aklın birlikte çalıştığını gösterir.

Aristoteles, algılanabilir (duyuşal) varlıkları ikiye ayırır:

1. Değişen ve yok olan varlıklar – Yani dünyadaki fiziksel ve bireysel nesnelere.

2. Değişmeyen ve yok olmayan varlıklar – Özellikle gök cisimleri gibi sabit ve sürekli varlıklardır.

Daha geniş bir ayrımla Aristoteles, evrendeki tüm varlıkları duyularla algılanabilen ve akılla kavranabilen varlıklar olarak iki ana gruba ayırır. Duyusal olanlar arasında da yine değişen ve değişmeyenler bulunur. Akılsal varlıklar ise ikiye ayrılmaktadır (Aristoteles, 2018: 387):

- Bağımsız akılsal varlıklar ki bunların en yücesi Tanrı'dır.
- Bağımlı akılsal varlıklar, bunlar duyusal dünyaya bağlı olarak soyutlamayla elde edilirler (Özcan, 2011: 30-32).

Bu sistemde duyularla elde edilen bilgi, form sayesinde soyutlanarak evrensel bilgiye dönüştürülür. Dolayısıyla Aristoteles, gerçek bilgiyi ne sadece duyuda ne de yalnızca akılda arar; her ikisinin uyumlu birlikteliğinde bulur.

Platon ile Aristoteles'in varlık anlayışları bazı benzerlikler taşısa da temel yaklaşımları bakımından belirgin farklar gösterir. Her iki filozof da varlıkları iki ana kategoriye ayırır: duyularla algılanabilen ve zihinle kavranabilen varlıklar. Platon'un "bölünmüş çizgi" benzetmesindeki görünür dünya, Aristoteles'in duyusal varlıklar kategorisiyle örtüşür. Ancak Platon, duyusal alanda elde edilen bilgileri yalnızca sanı olarak görür ve bunlara gerçeklik atfetmez. Buna karşın Aristoteles, duyusal varlıkların somut ve gerçek olduğunu savunur. Platon'un kavranan dünya anlayışı ile Aristoteles'in akledilir varlıklar kavramı da ortak yönler taşır: her ikisi de zihinsel çabayla elde edilen hakiki bilgiyi ifade eder. Ancak yöntemsel olarak ayrışırlar. Platon, gerçek bilgiye yalnızca akıl yoluyla, duyulara başvurmadan ulaşılabileceğini ileri sürerken; Aristoteles, duyusal deneyimi bilgi ediniminin vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eder. Ona göre soyutlamalar, duyusal verilerden türetilir ve bu süreç, evrensel bilgiye ulaşmada temel bir rol oynar. Aristoteles'in Platon'a yönelttiği en önemli eleştirilerden biri, Platon'un idealar kuramında algılanabilir varlıklara gerçeklik tanımamasıdır. Platon, duyusal olanla düşünsel olanı kesin çizgilerle ayırırken Aristoteles, bu ayrımı yumuşatır ve her iki alan arasında ontolojik bir süreklilik olduğunu savunur. Bu bağlamda Aristoteles'e göre evrensel kavramlar, bağımsız ve aşkın varlıklar değil tekil nesnelerin içinde mevcut olan formlardır. Aristoteles'in madde-form (sûret) teorisi, hem bireysel (tekil) hem de evrensel (tümel) varlıkların gerçekliğini tanır. Bu anlayış, onun "ilk özler" ve "ikinci özler" ayrımında açıkça görülür: İlk özler, bireyleri ifade eder; bunlar duyularla algılanabilen, fiziksel gerçekliğe sahip olan varlıklardır. İkinci özler ise evrensel kavramlara, yani aklen kavranan soyutlamalara

karşılık gelir. Bu ayrım, sadece bilgi kuramı açısından değil, aynı zamanda ontolojik temellerle de desteklenmektedir. Aristoteles, öğrenmenin ve bilginin oluşabilmesi için duyuşsal algının zorunlu olduğunu, çünkü akledilir olanın duyuşsal olanda yer aldığını belirtir (Aristoteles, 2018: 2013). Duyuşsal biçimlerin içinde yer alan akledilir formlar soyutlandığında, evrensel bilgiye ulaşmak mümkün olur. Bu nedenle Aristoteles'e göre bilgi hem duyuşlarla hem de akılla edinilen bir süreçtir ve bu süreçte her iki alanın da gerçekliğine yer verilir (Özcan, 2011: 19).

Aristoteles'e göre evrensel kavramların bilgisine ulaşmak için duyuşsal algı zorunludur. Genel olanın anlaşılması, ancak tekil nesnelere deneyimlenmesiyle mümkündür. Bu yönüyle Aristoteles, hocası Platon'dan ayrılır; çünkü Platon, bilgiyi doğuştan gelen ve hatırlama yoluyla açığa çıkan bir olgu olarak görürken Aristoteles, bilgiye ulaşmada fiziksel dünyanın ve deneyimin belirleyici olduğunu savunur. Ona göre genel (evrensel) kavramlar duyuşlardan oldukça uzakken tekil kavramlar duyuşlara çok daha yakındır (Aristoteles, 2018: 11). Bu nedenle Aristoteles, bilgiyi edinme sürecinde tekil varlıklardan hareketle genel kavramlara ulaşabileceğini söyler. Bu süreçte duyuşsal algı ilk basamağı oluşturur; akıl ise bu algılar üzerinden soyutlama yaparak evrensel bilgiye ulaşır. Duyuşsal tecrübeler olmadan hem özel hem de genel kavramlara dair bilgi edinmek mümkün değildir. Bilginin oluşumu Aristoteles'e göre şu şekilde gerçekleşir: Duyuşlarla elde edilen algılar bellekte saklanır. Bu algılar tekrarlandıkça deneyim oluşur. Çok sayıda benzer deneyim ise akılda bir örüntü yaratarak evrensel ilkelere ulaşmayı sağlar. Bu ilkeler de bilimsel ve sanatsal bilginin temelini meydana getirir. Aristoteles, bu süreci "soyutlama" kavramıyla açıklar. Yani, çeşitli tekil nesnelere elde edilen duyuşsal veriler, zihinde birleştirilerek genel ve kavramsal bilgiye dönüştürülür. Kısacası, Aristoteles'e göre insanın evrensel bilgiyi elde etmesi; önce duyuşlarla tekil nesnelere algılanması, ardından bu algılar üzerinde düşünerek akılla onları genelleştirmesiyle mümkün olur. Bu yaklaşım, onun bilgi anlayışının hem duyuşsal hem de akılsal temellere dayandığını gösterir.

Aristoteles'e göre bir bireyin öğrenebilmesi ya da anlayabilmesi için duyuşsal algıya sahip olması gerekir. Çünkü bilgi edinimi, doğrudan algılanabilir nesnelere ve duyuşlar aracılığıyla gerçekleşir. Duyuşlar, tekil varlıkların bilgisine ulaşmanın temel şartıdır. Ancak Aristoteles, sadece duyuşsal verilerle evrensel bilgiye ulaşamayacağını, bu verilerin zihinsel süreçlerle işlenmesi gerektiğini vurgular. Duyuşların sağladığı bilgi, zihnin soyutlama yetisiyle kavramsal ve akledilebilir bilgiye dönüşür. Böylece evrensel bilgiye ulaşılır. Bu dönüşüm sürecinde önemli bir aşama daha vardır: hayal etme yetisi (phantasia). Aristoteles'e göre bu yeti, duyuşsal algı ile akıl yürütme arasında yer alır ve ikisinden de farklıdır. Hayal gücü

olmadan yargılama mümkün olmaz; ama hayal gücü de duyuşsal algıdan beslenmeden ortaya çıkamaz. Bu nedenle Aristoteles hayal gücünü, duyuşların ardından ve düşünmeden önce gelen bir yeti olarak konumlandırır. Böylece, evrensel bilgiye ulaşma sürecinde bir sıralama oluşur:

duyuşlar → hayal gücü → akıl

Bu süreçte her bir basamak, diğeri için ön koşuludur; biri olmadan diğeri işlev kazanamaz. Aristoteles, hayal gücünün algılananları zihinde belli bir süre koruyabildiğini söyler. Bu yönüyle hayal gücü, duyuşsal bilginin deneyime dönüşmeden önce zihinde geçici olarak tutulduğu bir alan gibidir. Bu alanda, duyuşlardan alınan veriler soyut formlara dönüşür. Böylece, duyuşsal ve maddesel özelliklerinden sıyrılmış bilgi, evrensel düşüncenin ilk adımını oluşturur.

Aristoteles, bilgi ediniminde duyuşsal algının temel rolünü vurgular. Ona göre bir varlık duyuşsal deneyimden yoksunsa, öğrenme ya da anlama yeteneği de yoktur. Bu bağlamda, duyuş organları tekil varlıkların bilgisine ulaşmak için zorunludur. Ancak Aristoteles'e göre duyuşlar genel kavramlara ulaşmak için yeterli değildir; aklın devreye girmesi gerekir. Genel bilgi, duyuşlarla elde edilen verilerin zihinde soyutlanmasıyla ortaya çıkar. Bu soyutlama sürecini Aristoteles, balmumu metaforu ile açıklar: Nasıl ki bir mühür balmumuna yalnızca iz bırakır, yüzüğün maddesi aktarılmazsa, duyuşlar da nesnelere maddesini değil, formlarını iletir. Duyuşsal algıyla alınan bu izler, bellekte saklanır ve hayal gücü aracılığıyla soyut formlara dönüşür (Aristoteles, 2018: 159). Nesne ortadan kalksa bile bu soyut izler, zihinde varlığını sürdürebilir. Böylece soyut formlar, aklın işleyebileceği evrensel kavramlara dönüşür. Aristoteles, bu sürecin tümevarıma dayandığını belirtir. Duyuşsal deneyimlerden yola çıkarak genel önermelere ulaşmak mümkündür; ancak bunun için aklın aktif olarak devrede olması gerekir. Bu nedenle Aristoteles, tamamen akla dayanan bir "rasyonalist" olarak görülemez. O, bilginin kaynağı olarak hem duyuşlara hem de akla yer verir ve bu yönüyle kavramsalci (konseptüalist) bir duruş sergiler.

Aristoteles'in genel kavramlara ilişkin bir diğeri önemli açıklaması, *Kategoriler* adlı eserinde görülür. Burada varlık, en temel sınıflar altında ele alınır. "Kategoriler" sadece kelimeler değil var olanların doğrudan sınıflandırılmasını da içerir. Aristoteles'e göre yargılar, iki ana unsurdan oluşur: konu (birincil töz) ve nitelik (ikincil töz). Birincil tözler tekil varlıklara, ikincil tözler ise evrensel kavramlara karşılık gelir (Arslan, 2007: 66). İkincil tözler, "cins" ve "tür" olarak ikiye ayrılır. Cins, daha genel olup birçok türe yüklem olabilir; tür ise daha özelleşmiştir (Arslan, 2007: 66). Diyebiliriz ki Platon ve Aristoteles, tümeler konusuna farklı

yaklaşımlar getirir. Platon'a göre tümeller, bağımsız ve değişmez idealar olarak var olurken Aristoteles bu kavramların tekil nesnelere içinde yer aldığını ve akılla kavrandığını savunur. Her iki filozof da tümellerin gerçekliğini kabul etse de onların varlık tarzı ve bilgisine ulaşma yolları konusunda ayrışır.

Platon ile Aristoteles, evrensel bilginin nasıl edinileceği konusunda birbirinden farklı düşüncelere sahiptir. Platon'a göre evrensel kavramlar duyuyla algılanamaz; zihin tarafından hatırlanmak suretiyle kavranır. Bu bağlamda Platon'un bilgi anlayışı, doğuştan gelen ideaların hatırlanması esasına dayanır. Aristoteles ise evrensel bilgiyi, dış dünyadan alınan duyu verilerinin akıl tarafından soyutlanmasıyla elde edilebilecek bir şey olarak görür. Varlık anlayışı açısından da bu iki filozof arasında önemli ayrımlar bulunur. Platon'a göre tüm varlıklar, en yüksek "iyi"den pay alarak oluşmuş tek bir gerçekliğin yansımalarıdır. O, gerçekliği yalnızca idealar alanına verirken duyu dünyayı geçici ve yanıltıcı olarak değerlendirir. Bu nedenle Platon'un evrensel bilgi görüşü aşkın (transandantal) bir yapı taşır. Aristoteles ise varlığı hem zihinsel hem de duyu yönleriyle kabul eder. Duyularla algılanabilen nesnelere de gerçek varlıklar arasında sayar. Onun madde-form (şekil) teorisi, bu yaklaşımının temelini oluşturur ve bu yüzden Aristoteles'e kavramsalci (konseptüalist) bir filozof denebilir (Arslan, 2007: 124-125).

Antik felsefede tümeller (evrensel kavramlar) üzerine en sistemli tartışmaları Platon ve Aristoteles başlatmıştır. Bu konudaki düşünceler, felsefe tarihinde etkili olmuş ve özellikle Porphyrios tarafından derinleştirilmiştir. Porphyrios'un *Isagogi* adlı eseri, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına bir giriş niteliği taşır ve tümeller problemine dair üç temel soru içerir. Bunlardan ilki cinsler ve türler, gerçek ve kalıcı varlıklar mıdır yoksa yalnızca zihinsel kavramlardan mı ibarettir? Bir diğeri, gerçek varlıklarsa, maddi mi yoksa maddi olmayan bir yapıları mı vardır? Ve bu varlıklar duyu nesnelere içinde mi bulunur, yoksa onlardan bağımsız mı var olurlar? (Porphyrios, 1986: 11-17). Bu sorular, tümellerin doğasını anlamak için felsefede uzun süredir tartışılmaktadır. Tümellerin gerçekliği, maddi olup olmadıkları ve algılanabilir nesnelere olan ilişkileri bu sorular etrafında şekillenir. Aristoteles'in yaşadığı dönem, Yunan kültürünün Doğu'ya yayılmasıyla felsefenin geniş bir coğrafyaya taşındığı Helenistik Çağ'dı. Bu süreçte felsefe Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dinlerle temas kurarak önemli dönüşümler geçirmiştir. Tümeller meselesi de bu etkileşimler içinde önemini korumuş ve özellikle Orta Çağ felsefesinde merkezi bir tartışma konusu haline gelmiştir (Taylan, 2014: 97). Dolayısıyla tümeller probleminin İslam düşünce dünyasındaki yansımaları da hem tümeller problemi hem de bizim tezimiz açısından oldukça önemlidir. Onun için

çalışmamızın bu aşamasında tümeller probleminin İslam düşünce tarihi içinde nasıl ele alınıp meseleye hangi açılardan yaklaşıldığı hususuna değinilmeye çalışılacaktır.

1. 2. 1. Platon'un Tümel Anlayışı

Platon'un felsefesinde merkezî bir yer tutan idealar, insanın erdeme ulaşmasında temel bir role sahiptir. Ona göre gerçek bilgi, duyularla değil, ancak ideaların bilgisiyle elde edilebilir ve bu bilgi olmadan erdemli bir yaşam mümkün değildir. Platon'un hocası Sokrates ise, bilgiye büyük önem vermesine rağmen, idealar kavramından söz etmemiştir. Sokrates'e göre insanın mutluluğu bilgiye sahip olmasına bağlıdır; fakat bu bilgi, Platon'un ortaya koyduğu idealara dayalı değildir. Dolayısıyla idealar öğretisi, felsefe tarihinde ilk kez Platon'la birlikte sistematik biçimde ortaya çıkmıştır (Yıldız, 2020: 32). Platon'a göre tümel kavramlara ulaşabilmek için öncelikle tekil varlıkların bilinmesi gerekir. Yani, soyut olanı kavrayabilmek, somut örneklerden yola çıkmayı zorunlu kılar. Örneğin, "Nesibe", "Faruk", "Faik" ve "Bahadır" gibi bireyler üzerinden hareket ederek, bu bireylerin ortak özelliklerinden soyutlanmış olan "insan" kavramına ulaşabiliriz. Bu örnekte de görüldüğü gibi, tekil ve somut kişiler aracılığıyla zihinde soyut bir tümel kavram oluşturulur. Somut varlıklar fiziksel dünyada yer alırken, soyut kavramlar yalnızca zihinsel düzlemde mevcuttur. Platon'un bu yaklaşımı, mantıkta "tümevarım yöntemi" olarak adlandırılan uslamlamaya karşılık gelir.

Platon ile Aristoteles'in bilgi anlayışları, bilginin nihai amacı bakımından farklılık gösterir. Platon'a göre bilginin temel hedefi, varlıkların en yüksek cinsine ulaşmaktır; yani genel ve soyut olanı kavramaktır. Aristoteles ise bilgide esas gayenin, varlıkların en alt düzeydeki türlerine, yani daha özel ve belirli olanlara ulaşmak olduğunu savunur. Ayrıca tümellerin varlık düzlemindeki statüsü konusunda da aralarında ayrım vardır. Platon, tümellerin gerçeklikte, yani duyuların ötesindeki idealar dünyasında bağımsız olarak var olduğunu ileri sürerken; Aristoteles, dış dünyada gerçek olarak var olanın tikeller olduğunu, bizim gözlemlediğimiz şeylerin somut ve bireysel varlıklar olduğunu kabul eder (Yıldız, 2020: 33).

Her ne kadar tümeller tartışması, Porphyrios'un *Isagoge* adlı eserinde sistematik biçimde dile getirilmiş ve Platon'dan yüzyıllar sonra felsefi bir mesele haline gelmiş olsa da, benzer sorgulamalara Platon'un yapıtlarında da rastlamak mümkündür. Platon'un düşünce yapısında, nesnelere bilgi edinme sürecindeki rolü ile kavramların nasıl tanımlanacağı önemli bir yer tutar. Bu bölümde, *Devlet*, *Phaidon* ve *Menon* diyaloglarına odaklanarak, söz konusu sorulara Platon'un nasıl yanıtlar sunduğunu inceleyeceğiz. Bu metinlerin seçilmesinin temel sebebi, ruhun doğası, ölümsüzlüğü, yeniden doğuş ve bilginin mahiyeti gibi konuların bu diyaloglarda

belirgin biçimde ele alınmış olmasıdır. Platon'a göre ruh ile idealar arasındaki ilişki, özellikle yeniden doğuş düşüncesi üzerinden kurulmakta; bu bağ, bilginin mümkünliğini de temellendirmektedir. İnsan zihninin kavramlara ulaşabilmesi, ruhun idealarla kurduğu bu ilişki sayesinde gerçekleşir. Dolayısıyla çalışmamızda, Platon'un yukarıda belirtilen eserleri dışındaki metinlere yer verilmeyecek, araştırma bu üç diyalogla sınırlandırılacaktır. Eserlerin sunumunda kronolojik bir sıra izlenmeyecek; bunun yerine, içerik bakımından Platon'un görüşlerini bütünlüklü biçimde yansıtacak bir yaklaşım benimsenecektir (Çoban, 2011: 30).

1. 2. 2. Aristoteles'in Tümel Anlayışı

Aristoteles, hem Doğu hem de Batı dünyasında en çok bilinen filozoflardan biridir. Bunun temel nedeni, felsefi konuları tutarlı ve sistemli bir biçimde konu edinmesidir (Gökberk, 2016: 69). O, özellikle "cevher" kavramı üzerinden tümel ve tekil ayrımını detaylı biçimde incelemiştir. Aristoteles'e göre cevher ikiye ayrılır: birinci ve ikinci cevher. Birinci cevherler, tekil olan bireyleri temsil eder ve gerçek cevherler olarak değerlendirilir; örneğin, belirli bir insan ya da hayvan gibi somut varlıklardır. Yüklem olarak kullanılmazlar, sadece konu olabilirler. İkinci cevherler ise bu bireylerin ait olduğu tür ve cinslerdir; yani "insan" veya "hayvan" gibi kavramlar, ikinci cevher olarak değerlendirilir ve birinci cevherin içinde yer alırlar (Aristoteles, 2018: 135). Aristoteles, "tek hayvan" ya da "tek kedi" gibi ifadelerle tekil kavramları örneklendirirken; "hayvan" ve "kedi" gibi daha genel ifadeleri tümel kavramlar olarak tanımlar. Ona göre tümeler, tekilleri içinde barındıran daha kapsayıcı yapılardır.

Felsefi yöntemi açısından Aristoteles, tümdengelimci bir yaklaşım benimsemiştir. Ona göre genel ve soyut olan "insan" kavramından yola çıkarak, bu kavrama dahil bireyleri yani tekil varlıkları örneğin "Nesibe", "Faik", "Faruk" tanımlamak mümkündür. Bu bakış açısıyla, tümel olan aracılığıyla tikellere ulaşılabilir (Yıldız, 2020: 7).

Tümeler kavramına ilk sistematik yaklaşımı getiren filozof olarak Aristoteles, bu konuda felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Onun bilgi kuramı ve mantık anlayışı, tümeler tartışmasına hem doğrudan hem dolaylı yanıtlar içermektedir. Ancak Aristoteles'in katkısı yalnızca bu tartışmaya verdiği cevaplarla sınırlı değildir. Özellikle *Birinci Analitikler*'de tümel önermeler ve çıkarımların yapısına dair analizler dikkat çeker (Aristoteles, 2018: 89). Biz ise Aristoteles'in *Yorum Üzerine*, *Ruh Üzerine*, *Birinci Analitikler* ve *Kategoriler* adlı eserlerinde geçen tümel kavramına dair görüşlerini inceleyeceğiz. Bu yapıtlar onun bilgi, ruh ve mantık anlayışını ortaya koyduğu temel eserlerdir. Bu çalışmamızda kronolojik bir sıra değil, bunun yerine tematik bir düzen tercih edilmiştir.

Tümeller konusunu anlamak için önce Aristoteles'in bilgi edinme sürecine ve özellikle ruh anlayışına bakmak gerekir. Çünkü düşünme, onun sisteminde ruhun "düşünen" kısmıyla ilişkilendirilir. Aristoteles'e göre ruh, canlıyı cansızdan ayıran temel ilkedir (Hett, 1957: 413). Canlılık, beslenme, duyuşsal algı ve düşünme yetileriyle anlaşılır. Beslenme yetisi tüm canlılarda, yani bitkiler ve hayvanlarda ortakken; duyuşsal algı hayvanlara ve insanlara özgüdür. Ancak yalnızca insanlar düşünme yetisine sahiptir (Çoban, 2017: 43). Aristoteles bilgi sürecini duyuşsal algıdan başlatır. Duyu yetisi (aisthesis), organlara bağılı olarak çalışır ve dış dünyadan gelen uyarımlarla etkinleşir. Örneğin, köstebek gibi görme yetisi zayıf olan hayvanlarda bile başka duyuşlar işlevseldir. Duyu organları pasif hâlde bekler ve yalnızca dışsal bir etkiyle aktifleşebilir. Aristoteles bu durumu, benzin örneğiyle açıklar: Benzin, dışarıdan bir kıvılcım olmadan tutuşamaz; duyuş organları da benzer biçimde uyarılmadıkça çalışmazlar. Her bir duyuş organının belirli bir nesnesi ve ihtiyaç duyduğu bir aracı ortam vardır. Görme için bu ortam şeffaf bir ortamdır; renkli bir nesne görüldüğünde, aracı ortam tarafından etkilenmiş olan gözde bir iz oluşur. Bu etki, gözün potansiyel durumdan aktüel hâle geçmesini sağlar (Hett, 1957: 416). Ancak bu algı, nesnenin kendisine değil, onun oluşturduğu etkiye yöneliktir. Aristoteles'e göre algılanan şey aslında nesnenin maddesinden bağımsız olan "form"udur (Hett, 1957: 424). Algılama tamamlandığında zihinde bir iz bırakılır; bu iz, imge (phantasma) olarak adlandırılır. İmgeler, nesnelere zihinsel yansımalarıdır. Bu noktada imgelem (phantasia) devreye girer. İmgelem, duyuşlarla akıl arasında bir köprü işlevi görür ve her hayvanda bulunmaz. Bazı hayvanlar yalnızca duyuşlarla tepki veririrken, imgelem sahibi olanlar geçmiş deneyimlerini hatırlayarak daha bilinçli davranabilirler. İnsanda ise imgelem, hem hafıza oluşumu hem de yeni imgelerin üretilebilmesi bakımından önemlidir. Rüya da bu yeteneğin bir ürünüdür (Hett, 1957: 427). Aristoteles, ruhun ikinci yeteneği olan duyumsamanın ardından, üçüncü yeteneği olarak düşünmeyi ele alır. Düşünme, akıl tarafından gerçekleşir ve akıl, düşünürken imgelerle düşünür (Hett, 1957: 431). Aristoteles, düşünmeyi etkin akıl ve edilgin akıl olmak üzere ikiye ayırır. Ancak bu kavramlar, Aristoteles'in eserlerinde yeterince açıklanmaz.

Aristoteles, bilginin fiziksel dünyadan bağımsız bir etkinlik olmadığını belirtir (Hett, 1957: 428). Akıl işlemesi için gerekli olan malzeme, fiziksel dünyadan alınır. Yani, akıl ancak duyuşabilir formların soyutlanmasıyla soyut kavramlara ulaşabilir.

Aristoteles, tümeller tartışmasında yalnızca bilgi değil, aynı zamanda mantık alanında da önemli katkılarda bulunmuştur. Bu konuyu daha iyi anlayabilmek için, özellikle *Kategoriler* ve *Birinci Analitikler* adlı eserlerine başvurmak gerekir.

Mantık, önermelerin yapısı ve çıkarımların doğruluğunu inceler. Aristoteles'e göre dilin işlevi, düşüncelerin ifadesidir. Konuşma ya da yazılı kelimeler, insanın zihinsel süreçlerinin sembolleridir. Farklı dillerde kullanılan kelimeler, düşünceleri ifade etse de bunların zihinsel kökeni her insanda aynıdır. Aristoteles'e göre fiziksel dünyadaki nesnelere, düşüncelerimizin kaynağıdır; bu nedenle dil, dünyayı ifade etmenin bir aracıdır (Cook & Tredennick, 1962: 16).

Aristoteles'e göre bilgi içeren ifadeler, özne ve yüklemden oluşan önermelerdir. Ancak her cümle bilgi taşımaz; yalnızca doğruluğu ya da yanlışlığı sınanabilen ifadeler bilgi değerine sahiptir. Örneğin "insan" kelimesi tek başına bir anlam ifade eder, ancak "insan beyazdır" gibi bir yargıya dönüşmediği sürece bilgi içermez. Bu bağlamda, bilgiye dayalı cümleler önermeler aracılığıyla kurulur. Aristoteles, bu önermeleri anlamlandırmak için "töz" kavramına başvurur. Ona göre töz, en temelde başka bir şeye yüklenmeyen ve bir başkasında bulunmayan şeydir. Bu anlamda bireyler birinci tözlerdir; "tikel adam" ya da "bir at" gibi (Aristoteles, 1962: 24). Buna karşılık, bu bireylerin ait olduğu türler ve cinsler ikinci töz olarak kabul edilir. Birincil tözler yüklem olamazken, ikincil tözler yüklem olabilir çünkü daha genel anlamlar taşırlar.

Cins ve tür, Aristoteles'te hiyerarşik bir düzenle tanımlanır: Cins, türü kapsayan daha geniş bir kategoridir. Örneğin, "canlı" bir cins, "hayvan" bir tür, "insan" ise bu türün bireysel örnekleridir. Bireyler tüm özellikleri kapsasa da, onlara özgü bazı nitelikler yalnızca o bireyde bulunur. Bu nedenle, bireyler tikel, türler ve cinsler ise tümel olarak değerlendirilir (Aristoteles, 1960: 10-15). Aristoteles'e göre bir terim, birden çok varlığa yüklem olabiliyorsa tümel, yalnızca bir varlığı ifade ediyorsa tikel'dir. "İnsan" gibi genel terimler tümel, "Kallias" gibi bireysel isimler tikel sayılır (Aristoteles, 1962: 102). Genellikle önermelerde özne tikel, yüklem ise tümel olur.

Porphyrios'un *Isagoge* adlı eserinde ortaya koyduğu üç temel soruya Aristoteles'in yaklaşımı, tümeller tartışmasında önemli bir zemin oluşturur. İlk soru, cins ve türlerin gerçeklikte var olup olmadığıdır. Aristoteles bu konuda, cins ve türlerin fiziksel nesnelere madde ve formun birleşimiyle birlikte bulunduğunu savunur. Ona göre formlar yani tümeller, maddi varlıklarla iç içe yer alır, ayrı bir alemde değil. İkinci soru, cinslerin ve türlerin cisimsel varlıklar olup olmadığıdır. Aristoteles'e göre tümeller, fiziksel nesnelere somutlaşarak var oldukları için cisimsel bir yapıya sahiptirler. Bu da onları duyularla algılanabilir kılar ve bilgiye ulaşmayı mümkün kılar. Üçüncü soru, tümellerin duyulur varlıklarla birlikte mi, yoksa onlardan bağımsız mı var olduklarıdır. Aristoteles burada Platon'dan farklı bir tutum sergiler. Ona göre tümeller, ayrı bir gerçeklikte değil, duyulur nesnelere bir arada var olur. Madde ve form

birbirinden ayrılamaz; bu nedenle bilgiye ulaşmak da ancak fiziksel dünyaya yönelerek mümkündür. Diyebiliriz ki, Aristoteles'in tümeller konusundaki yaklaşımı, Platon'unkinden temelden ayrılır. Platon tümelleri idealar dünyasında bağımsız varlıklar olarak görürken, Aristoteles onları fiziksel nesnelere birlikte var olan formlar olarak kabul eder. Bu fark, Orta Çağ boyunca süren tümeller tartışmasının merkezinde yer almıştır.

1. 2. 3. Porphyrios'un Tümel Anlayışı

Porphyrios, *Isagoge* adlı eserinde cins, tür, ayırım, nitelik ve ilinek kavramlarını tanımlar ve aralarındaki farkları ortaya koyar. Her ne kadar başta üç temel soruya doğrudan yanıt aramasa da, geliştirdiği kavramsal çerçeve, sonrasında tümeller tartışmasının temelini oluşturur. Porphyrios'un yaklaşımından hareketle, cevabını sorguladığı temel sorulara bakalım. İlk soru, "Türler ve cinsler, gerçek ve kalıcı tözler midir, yoksa yalnızca zihnimizin oluşturduğu soyut kavramlar mı?" biçiminde özetlenebilir. Bu bağlamda, kimi yorumcular Porphyrios'un yalnızca cins ve türleri değil; aynı zamanda özellik, ayırım ve ilineği de bu sorgulamanın içine dahil ettiğini ileri sürer. Çünkü tıpkı cins ve türlerin birden fazla varlıkta ortak olması gibi, özellik, ayırım ve ilinek de ortak nitelikler taşır. Bu nedenle soru şu hale gelir: Tümeller sadece zihinsel tasarımlar mıdır, yoksa dış dünyada gerçek karşılıkları olan varlıklar mıdır? Porphyrios, bu sorudan yola çıkarak düşünsel sürecini, tümellerin fiziksel gerçeklikte yer alıp almadığı sorusuyla derinleştirir. Eğer tümeller yalnızca zihinsel yapılar olarak kabul edilirse, ikinci bir soruya gerek kalmaz. Ancak onların dış dünyada bir varlığı bulunduğu düşünülürse, bu durumda ikinci bir soru gündeme gelir: Tümeller maddi midir, yoksa maddesel olmayan bir varoluş biçimine mi sahiptir? Bu soru, tümellerin fiziksel dünyada cismani bir yapıyla mı var olduklarını sorgular (Çoban, 2011: 30). Eğer tümeller maddi bir varlığa sahip değilse, yani fiziksel dünyada bağımsız bir gerçeklik olarak bulunmuyorlarsa, bu durumda üçüncü bir soru gündeme gelir: Tümeller, duyulur varlıkların içinde mi yer alır, yoksa onlardan tamamen bağımsız bir varoluşları mı vardır? Bu sorunun yanıtı, bizi iki farklı felsefi yaklaşıma götürür. Eğer tümellerin duyulur varlıklarda yer aldığı kabul edilirse, bu düşünce Aristoteles'in töz anlayışına kapı aralar; ancak onların duyulur dünyadan ayrı bir gerçeklik taşıdığı düşünülürse, bu durumda Platon'un İdealar Kuramı devreye girmektedir bu bölümde şimdilik o kadar ayrıntıya girmeyip bu kadarla yetineceğiz.

1. 3. Tümel Problemnin İslam Felsefesindeki Bazı Tezahürleri

Helenistik dönemden itibaren Antik Yunan düşüncesi, İslam felsefesine özellikle Aristoteles'in eserleri aracılığıyla aktarılmıştır. Bu süreçte ilk çevrilen metinler, Aristoteles'in mantık külliyyatı olan *Organon*'un ilk üç kitabı olan "Kategoriler", "Yorum Üzerine (Peri Hermeneias)" ve "Birinci Analitikler" olmuştur. Bunlara ek olarak Porphyrios'un *Organon*'a giriş niteliğindeki eseri *Isagogi* de bu aktarım sürecinde önemli bir yer tutmuştur. *Isagogi*, İslam dünyasında ilk kez İbn Mukaffa (ö. 756) tarafından Arapçaya çevrilerek tanınmıştır (Çapak, 2011: 13). Zamanla *Organon* külliyyatının diğer bölümleri de Arapça'ya çevrilmiş ve böylece Aristoteles'in mantık eserleri, Hristiyan dünyasından önce İslam düşüncesinde sistemli bir biçimde yer edinmiştir. Buna karşılık, Orta Çağ Hristiyan felsefesinde *Organon*'un özellikle İkinci Analitikler'den sonraki bölümleri eğitim müfredatından çıkarılmıştır; çünkü bu kısımlar kilise öğretisiyle çelişebilecek unsurlar barındırıyordu. Bu nedenle, mantık alanında İslam filozofları, Hristiyan düşünürlerden hem daha erken dönemde hem de daha ileri seviyede çalışmalar gerçekleştirme fırsatı bulmuşlardır. Bu bağlamda Aristoteles'ten sonra "Muallim-i Sani" (İkinci Öğretmen) unvanını alan Fârâbî, İslam felsefesinin mantık alanındaki yüksek seviyesini temsil eden önemli bir figürdür (Bayraktar, 2014: 134-135).

Porphyrios'un *Isagogi* adlı eserinin İslam dünyasına çevrilerek kazandırılması, özellikle Kindî ile birlikte yeni bir düşünsel anlayışın önünü açmıştır. Tümel meselesine dair ilk değerlendirmeleri yapan İslam filozofu da Kindî (ö. 873) olmuştur. Ancak bu konuyu sistemli biçimde ele alıp derinleştiren düşünür, Aristoteles'in mantık görüşlerine yaptığı katkılarla tanınan Fârâbî'dir. Fârâbî, tümel sorununu Aristotelesçi bir yaklaşımla ele alarak döneminde yeniden yorumlamıştır.

Bilgi edinme süreci, Fârâbî'ye göre iki temel alana ayrılır: duyuşal ve zihinsel idrak. Bunun nedeni, varlığın hem tikel hem de tümel unsurlardan meydana gelmesidir. Tümel kavramlar bağlamında "cins", "tür"den; "tür" de bireyden daha genel kabul edilir. Özel olan ise bu sıraya göre bireyleri ifade eder. Bireysel ve somut bilgi, doğrudan duyularla ilişkilidir ve maddi varlığa bağlıdır. Ancak "cins" ve "tür" gibi kavramlar, duyuların ötesinde yer alır; onların kavranması, yalnızca zihinsel bir yeti olan insan aklının alanına girer (Kindi, 2018: 131-132).

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde, varlıkları iki temel başlık altında ele alır: evrensel (tümel) ve tikel (özel). Bu yaklaşımı, onun evrensel kavramlara ontolojik bir gerçeklik yüklediğini açıkça ortaya koyar. Kindî'nin bu tümel anlayışı, kavramların algılanış biçiminde

de iki farklı boyut olduğunu ortaya koyar: duyuşsal ve zihinsel. Risalesinde Şu ifadeye yer verir: “Duyuş organları yalnızca tikeli kavrar; bu nedenle, akılda duyuşsal içerik olarak beliren her Şey, duyuş yetisinin bedeninin organları vasıtasıyla işlem yapması sonucunda oluşur.” (Kindi, 2018: 131-132). Bu açıklama, Kindi’nin tikel bilgilerin duyuşlarla, tümel bilgilerin ise bu duyuşlar yoluyla elde edilen verilerin zihinde iŐlenmesiyle akılda meydana geldiğini düŐündüĐünü göstermektedir. Evrensel kavramların doğrudan değil, duyuşsal malzeme aracılığıyla akılda inşa edildiği dŐnesi, Aristoteles’in evrensel bilgiye ulaşma biçimiyle örtüşür. Bu yönüyle Kindi, Aristotelesçi bilgi anlayışına yakın durur.

Kindi, *İlk Felsefe zerine* adlı eserinde, gerçek bilgiye ulaşmanın ancak sebepler aracılığıyla mümkün olduğunu savunur. Ona göre herhangi bir varlığın hem ortaya çıkışı hem de devamlılığı bir nedene dayanır; bu nedenle bir Şeyin z varsa, o Şey zorunlu olarak gerçekliğe de sahiptir. Bu bakış açısı, Kindi’nin bilgi anlayışının neden-sonuç ilişkisine dayandığını ve bu anlamda Aristoteles’in yaklaşımıyla büyük benzerlik taşıdığını gösterir. Aristoteles de *Metafizik* adlı yapıtında, insanları bilge yapanın nedenleri bilme yetisi olduğunu dile getirerek bilgeliği neden bilgisine bağlar. Bu da, onun da gerçek bilgiyi evrensel ilkelerle temellendirdiğini ortaya koyar. Her iki düşünürde de tekil olgular duyuşlar yoluyla bilinebilse de bu bilgilerden güvenilir sonuçlara ulaşmak zordur. Ancak bu tür bilgiler tekrarlandığında ve nedenleri kavrandığında, evrensel bilgiye ulaşılır. Dolayısıyla hem Kindi hem de Aristoteles için güvenilir ve gerçek bilgi, evrensel olanın bilgisidir.

Kindi, Aristoteles’in *Kategoriler* adlı eseri ile Porphyrios’un *Isagoge* adlı yapıtından hareketle, kategori olarak değerlendirilebilecek türlerin kapsamlı bir listesini oluşturmuştur. Bu yaklaşımıyla, Tanrı dışındaki tüm varlıklar hakkında yapılan ifadelerin okluk taşıdığını da vurgulamıştır (Bircan, 2016: 105).

Üzüntüden Kurtulma Yolları adlı eserinde Kindi, evrenin sabit ve kalıcı olmadığını, deĐiŐmezliĐin yalnızca akla özgü olduğunu belirtir. Ona göre duyuşlar aracılığıyla elde edilen hazlar geçici niteliktedir. Kindi, varlığı iki farklı boyutta ele alır: “duyuşsal âlem” ve “akledilir lem”. Duyuşsal leme ait olan, sadece duyuş organlarıyla kavranabilen bilgiler süreksiz ve geiciyken; akledilir lemde yer alan, zihinsel kavramlara dayanan bilgiler ise kalıcılığını korur. Bu ayırım, sonraki dönem İslam filozoflarının da üzerinde durduğu önemli bir konu hâline gelmiştir (Taylan, 2014: 152). Ayrıca Kindi, tümel kavramlara yenilikçi bir katkıda bulunarak klasik beş tümele ek olarak “Őahıs” tmelini de listeye dâhil etmiştir. Böylece tümel sayısını altıya çıkar mıŐtır. Ancak Fârâbî, bu yeni öneriyi benimsememiŐ ve Porphyrios’un geleneksel beş tümel anlayışına sadık kalmayı tercih etmiştir.

1. 3. 1. Fârâbî'nin Tümel Anlayışı

İslam felsefesinde “İkinci Öğretmen” olarak tanınan Fârâbî, kanıtlama teorisinin kurucularından biri olup Meşşai geleneğın Aristoteles'ten sonraki en önemli temsilcilerındendir. Geliştirdiğı felsefi sistem, yalnızca Antik Yunan düşüncesinin izlerini taşımakla kalmaz aynı zamanda İslam kültürünün mevcut ve gelecekteki gelişmeleriyle de uyumlu bir yapı sunar. Felsefesinde özellikle Platon, Aristoteles ve Plotinus'un düşüncelerinden etkilenmiş, bu fikirleri kendi sistemine başarılı biçimde entegre etmiştir (Deniz, 2017: 10-11).

Platon ve Aristoteles ile temelleri atılan tümeler meselesi, Porphyrios'un *Isagoge* adlı eserinde belirli bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu nedenle Fârâbî, bu sorunu daha önceden sınırları belirlenmiş bir tartışma zemini içinde ele alır. Onun tümelerle ilgisi sadece varlık ve bilgi felsefesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda mantık bağlamında da önemli bir yer tutar.

Fârâbî'ye göre bilginin kaynağı ilk aşamada duylardır, fakat duyu verileri sınırlı ve güvenilmezdir. Bu nedenle kesin bilgiye ulaşmak için akla dayalı bilgi tercih edilmelidir. Bu bağlamda o, bilgiyi ikiye ayırır bunlar; *tasavvur* (bir kavramı zihinde canlandırma) ve *tasdik* (o kavramla ilgili hüküm verme)'dir. Ona göre tasavvur, kesin bilginin ön koşuludur (Fârâbî, 2017: 1). Çünkü bir şeyi kavramadan onun hakkında doğru bir yargıya varmak mümkün değildir. Evrensel kavramlar bu sürecin temelini oluşturur ve mantıklı çıkarımların temel taşıdır. Fârâbî'nin bilgi anlayışında evrensel kavramların ve dolayısıyla tümeler sorununun önemi büyüktür. Bu durum, onun mantık ve bilgi felsefesine verdiği önemi ve sistemindeki bütünlüğü ortaya koyar.

Fârâbî'nin eserleri incelendiğinde, mantık alanında son derece geniş ve derin bir birikime sahip olduğu görülür. *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde Aristoteles'in *Organon* külliyyatını sekiz bölüm halinde değerlendiren Fârâbî, bu külliyyat üzerine özetler, açıklamalar ve yorumlar yazmıştır. Ancak Porphyrios'un *Isagoge* adlı eserini *Organon*'a dâhil etmemiştir (Fârâbî, 1999: 62). Fârâbî'nin hem Aristoteles'in mantık metinlerine dair yaptığı açıklamalar hem de kendi kaleme aldığı özgün mantık eserleri, ona “İkinci Öğretmen” unvanını kazandırmıştır. Bu çalışmalar, yalnızca Aristoteles'in daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakla kalmamış aynı zamanda İslam bilimlerinin mantıksal bir temele oturtulmasına da yardımcı olmuştur (Çapak, 2006: 89).

Fârâbî, mantık ilmine giriş niteliğinde pek çok eser kaleme almıştır. *et-Tavtia*, *el-Fusûlu'l-hamse* ve *el-Elfâzû'l-musta'mele fi'l-mantik* gibi eserleri, okuyucuyu mantığa

hazırlamayı ve temel kavramları kazandırmayı amaçlar. Ayrıca *İhsâ'u'l-'ulûm* ve *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* adlı eserlerin mantık bölümleri de bu amaca hizmet eder. Ancak bu iki eser daha çok mantığın gerekliliğini halka anlatmayı hedeflemektedir. Fârâbî'nin bu alandaki önemli çalışmalarından biri de *Isagoce* adlı eseridir. Bu eser, tarihsel bir çağrışım taşıyarak Porphyrios'un *Isagoge*'sine hem isim hem içerik açısından benzerlik gösterir. Ancak Fârâbî, bu metinde sadece Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına giriş yapmakla kalmaz; önerme, tümel ve tekil kavramlar, bileşik ifadeler ve tanım meselesi gibi konuları da detaylı biçimde ele alır. Bu yönüyle Fârâbî'nin *Isagocesi*, Porphyrios'un bıraktığı bazı felsefi boşlukları doldurmayı amaçlamaktadır. Fârâbî, tümeler meselesini yalnızca *Kategoriler* bağlamında değil, daha geniş bir felsefi çerçevede değerlendirmiştir. Bu da onun, mantık ve felsefeye dair yaklaşımının ne denli sistematik ve derinlikli olduğunu gösterir.

Yeni Platonculuğun temel özelliklerinden biri olan Aristoteles ile Platon'u uzlaştırma çabası, hem Porphyrios'ta hem de Fârâbî'de açıkça görülmektedir. Fârâbî, *İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması* adlı eserinde bu konuya değinerek, bazı düşünürlerin Platon ve Aristoteles arasında büyük görüş ayrılıkları olduğunu sandıklarını belirtir. Platon'un *Timaeus*'ta en yüce varlığı akla ve ruha en yakın, duylara ise en uzak olarak tanımladığını; Aristoteles'in ise en yüce özün bireysel yani tikel varlıklar olduğunu savunduğunu aktarır (Bayraktar, 2017: 39-46). Ancak Fârâbî, bu iki yaklaşımın aslında çelişmediğini ileri sürer. Ona göre Aristoteles, tikelleri mantıksal açıdan önemli görür çünkü evrensel kavramlar, duysal verilerden yapılan soyutlamalarla elde edilir. Platon ise evrensel kavramları metafiziksel olarak üstün ve değişmez kabul eder. Fârâbî böylece, iki filozofun evrensel kavramlara farklı açılardan yaklaşmalarının onların görüş ayrılığı gibi algılanmasına yol açtığını ifade eder (Bayraktar, 2017: 39-46).

Fârâbî, *Harfler Kitabı*'nda tümel kavramları; lafızlarla ilişkilendirilmeleri, genellik taşımaları, özne ve yüklem olmaları, birbirleriyle tanımlanabilmeleri, kendilerine sorular yöneltilmesi ve bu sorulara cevap verebilmeleri açısından mantığın konusu olarak ele alır. Ona göre kesin bilgiye ulaşmak için gerekli olan önermeler, özne ve yüklemden oluşur; bu ögeler ise ya tümel ya da tikel anlamlar içerir. *Isagoce* adlı eserinde bu düşünceyi şu şekilde açıklar: Mantıkta kıyaslar, önermelerden; önermeler ise özne ve yüklemden oluşur. Özne ve yüklemi meydana getiren anlamlar da tümel ya da tikel olabilir. Fârâbî'ye göre bir lafzın ifade ettiği anlam, eğer birden fazla nesneyle ortaklık taşıyorsa bu anlam "tümel"dir; sadece bir tek varlığa özgüyse, bu durumda "tikel" olarak tanımlanır. Tümeler ortak özellikler etrafında toplanan çoklukları, tikeller ise bireyselliği sağlayan ayırt edici nitelikleri temsil eder. Ayrıca

Fârâbî, tümel kavramları “özne ve yüklem olarak kullanılan birleşik anlamlar” şeklinde de tanımlar (Aydınlı, 2018: 86). Bu da onun tümelleri hem dil hem de düşünce düzeyinde nasıl ele aldığını göstermektedir.

Fârâbî, tümel ve tikel kavramlarını daha açık biçimde tanımlarken, Aristoteles’in *Kategoriler* eserindeki “cevher” ve “araz” ayrımını temel alır. Ona göre tümeller ikiye ayrılır: İlki, yalnızca konularının özünü ifade eden ve başka bir niteliği tanıtmayan tümel cevherdir. İkincisi, hem özleri hem de öz dışı yönleri tanıtabilen tümel arazdır. Tikeller de benzer biçimde ikiye ayrılır: Biri, yalnızca öz dışı özellikleri tanıtan tikel araz; diğeri ise ne özü ne de öz dışını tanıtan tikel cevherdir. Fârâbî’ye göre cevher, yalnızca bir şeyin özünü tanıtan anlamlardır ve bu bağlamda tümel ve tikel cevher şeklinde ikiye ayrılır. Arazlar ise özü tanıtmayan ama başka bir niteliğe işaret eden varlık biçimleridir. Kategoriler içinde cevheri öz olarak, diğerk dokuz kategoriyi ise araz olarak değerlendiren Fârâbî, *es-Siyasetü’l-medeniyye* eserinde de cevheri, varlığı belirleyen temel yapı olarak diğerk kategorilerden ayırır. Fârâbî’ye göre varlık, bu kategorilere bağlı olarak şekillenir. Gerçekte var olan her şeyin boyut, şekil ve nitelik gibi zorunlu özellikleri vardır. Bu özellikler, doğrudan var olamayıp bir taşıyıcıya bağlı olan ve Aristoteles’in de ifade ettiği gibi doğada bağımsız şekilde bulunmayan unsurlardır. Aynı zamanda bu kategoriler, varlığı hem zihinde inşa eden hem de düşünülebilir kılan temel araçlardır. (Tekin, 2017: 395)

Fârâbî, *Uyûnü’l-mesâ’il* adlı eserinde tümeli, “çokluk içinde var olan ve bu çoklukta doğrulanan şey” olarak tanımlar. Burada tümelin, birçok tikele yüklenebilme özelliğine sahip olduğu belirtilir. Bununla birlikte tikeller gibi gelip geçici değil akledilir ve kalıcı oldukları da vurgulanır. Tümeller, değişmeyen ve sürekli aynı kalan anlamlardır (Tekin, 2017: 397). Fârâbî, “beyaz olan”, “cesur olan”, “fasih olan” gibi ifadelerle tümelin ve tikelin farkını açıklar. “Beyaz olan”, duyuşal dünyada varlığı bulunan bir şey iken “beyazlık” zihinsel ve soyut bir anlam taşır; akılda kavranan ve tikellere yüklem olarak uygulanan bir tümeldir. Fârâbî, tümellerin zihinsel varlıklarını, soyut yapılarını, nasıl oluştuğunu ve ne şekilde kavrandığını açıkça ortaya koyar. Onun sisteminde tümeller, hem mantıksal hem de varlıksal açıdan derin bir felsefi zemin üzerinde değerlendirilmiştir (Bayraktar, 2017: 39-46).

Fârâbî tümel ve tekil kavramları açıklarken, bir lafzın delalet ettiği bütün anlamların tümel ya da lafzî kavramlar olduğunu belirtir. Ona göre bir kavram, birden fazla nesneye yüklenebiliyorsa tümeldir. Tekil kavram ise yalnızca bir varlığı ifade eder ve başkalarına uygulanamaz. Örneğin “insan” ve “hayvan” tümel, “Faruk” ve “bu kedi” ise tekil kavramlara örnek olarak verilebilir (Fârâbî, 2018: 33). Fârâbî, tümelleri analiz ederken Porphyrios’un beş

tümel tasnifinden yararlanır (Çapak, 2007: 113). Ona göre tümeler yalnızca mantık açısından değil tüm bilimlerin temeli açısından da vazgeçilmezdir.

Fârâbî, kesin bilgiye ulaştırıcı öncülleri iki sınıfa ayırır. Bunlardan ilki doğuştan gelen ve çıkarıma dayanmayan öncüller diğeri ise deneyimle kazanılanlardır (Fârâbî, 2017: 5). Doğal yolla elde edilen ön bilgiler, bireyin zihninde bilinçsizce bulunabilir; ancak bu bilgilerin varlığı, onları çağrıştıran bir kelime duyulduğunda fark edilir. Bu noktada Fârâbî, bilgilerin kaynağını doğuştan gelen hazır bilgi değil, doğuştan gelen bilme yetisi olarak tanımlar. Zihindeki evrensel bilgi, ancak duyular aracılığıyla harekete geçer; çünkü insan ancak dış dünyadaki varlıklarla karşılaştığında bilgi edinme süreci başlar (Aydınlı, 2018: 144-145).

Fârâbî'ye göre varlıklar, duyumla algılananlar ve aklî delille bilinebilenler olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrımın temelinde Aristoteles'in madde-form kuramı yatar. Tıpkı Aristoteles gibi Fârâbî de formun ve maddenin birbirinden bağımsız olarak var olamayacağını savunur. Form, maddenin biçim kazanmasını sağlar ve böylece gerçeklik düzeyinde aktüel hale gelir. Fârâbî'nin ifadesiyle, formun amacı maddenin varlığı değil, o maddenin cevherleşmesini sağlamaktır. Bu nedenle bilgi edinimi açısından da esas olan formdur. Bilginin, formların bilgisi olduğu anlayışı, Fârâbî'nin bilgi sisteminde merkezi bir yer tutar. Bu çerçevede Fârâbî'nin felsefesinde "Faal Akıl" kavramı büyük önem taşır. Çünkü ona göre tümelerin hem dış dünyadaki varlığı hem de zihindeki oluşumu Faal Akıl sayesinde gerçekleşir. Fârâbî, akılı Tanrı, göksel akıllar ve insan akılı olmak üzere üç düzeyde değerlendirir. Göksel akılların sonuncusu olan Faal Akıl, ay altı dünyaya etki ederek varlıkların formlarını belirlerken; insan aklının bilgiyi edinmesini de sağlar. Bu bağlamda, Fârâbî'nin tümel anlayışını derinlemesine kavrayabilmek için Faal Akıl kavramını iyi anlamak gerekir.

Fârâbî'nin felsefi sisteminde akıl kavramı merkezi bir yer tutar ve farklı düzeylerde ele alınır. O, akılları üç ana gruba ayırır: Tanrısal akıl (Allah), semavi akıllar ve insana ait akıllar. Bu yapının içinde *potansiyel akıl (bilkuvve akıl)*, *aktüel akıl (bilfiil akıl)* ve *kazanılmış akıl (müstefad akıl)* insan aklının aşamalarıdır. Bunlara karşılık *Faal Akıl*, insani akılla ilişkili olmakla birlikte onun dışında, bağımsız bir düzlemde konumlandırılır. Fârâbî'nin *sudur* (taşma) öğretisine göre Faal Akıl, semavi akıllar zincirinin son halkasıdır ve ayüstü âlemin en alt basamağı, ayaltı âlemin ise en üst düzeyidir. Böylece iki âlem arasında aracı bir konumda bulunur. Aristoteles'ten farklı olarak, Fârâbî Faal Akıl'ı maddi dünyadan tamamen bağımsız, soyut ve müstakil bir varlık olarak değerlendirir (Kaya, 2014: 133). Faal Akıl, bir yandan maddi dünyanın düzenini sağlayan ilkeleri belirlerken diğeri yandan insan aklına evrensel formları aktaran bir kaynak olarak görev yapar. Bu özelliğiyle bilgi edinme sürecinde de belirleyici bir

role sahiptir. Fârâbî'ye göre insan zihninde tümel kavramların oluşması ve bilginin kazanılması doğrudan Faal Akıl'ın etkisiyle mümkün olur. Ayrıca Fârâbî, Aristoteles'in sisteminde eksik bırakılmış olan “madde ile formun birleşmesi” sorununu da Faal Akıl aracılığıyla çözüme kavuşturur. Ona göre maddi varlıkların düzenli ve anlamlı bir yapıya kavuşması, Faal Akıl'ın form verici işlevi sayesinde gerçekleşir. Bu sayede, form ile maddenin birleşimi bir rastlantı değil düzenli ve akli bir süreç haline gelir. Fârâbî'nin bilgi ve varlık anlayışında Faal Akıl hem metafiziksel hem de epistemolojik düzeyde temel bir kavramdır ve tümel bilgilerin kaynağı olarak sistemin anahtar öğelerinden biridir. Fârâbî'ye göre *Faal Akıl*, ayaltı âlemdeki varlıkların form kaynağıdır ve bu yönüyle “el-musavvir” yani şekil verici olarak tanımlanabilir. Dış dünyada bulunan her şeyin formu, oluşmadan önce potansiyel olarak Faal Akıl'da yer alır. Dolayısıyla, hem varlıkların meydana gelişi hem de bilinebilirlikleri Faal Akıl'ın etkisiyle mümkün olur. Ayrıca Faal Akıl, diğer akıllarla kurduğu etkileşim sayesinde formların akledilir hale gelmesini sağlar (Bayraktar, 2004: 61).

Fârâbî, formun oluşumunu üç düzeyde inceler: Formun duyularda, zihinde ve cisimde ortaya çıkışı. Cisimlerde bulunan formlar, duyular aracılığıyla algılanır; bu duyusal imgelerden soyutlanan yapılar ise zihinsel formları oluşturur (Türker, 2019: 337). Ancak zihindeki bu formlar, maddeden tamamen ayrılmış oldukları için, cisimlerdeki formlara göre daha soyuttur. Fârâbî, zihindeki formların maddeden neredeyse bağımsız hale gelmesi nedeniyle, formun en soyut hali olarak düşünülmesi gerektiğini savunur (Fârâbî, 2012: 44-45). Tümel bilginin oluşumunda, duyusal veriler büyük önem taşır. Fârâbî, duyularla algılanan her varlıkta potansiyel olarak tümelin bulunduğunu belirtir. Bu durum, özellikle cevher dışındaki dokuz kategoride kendini gösterir. Örneğin, “bu beyaz” ifadesinde geçen “beyaz” kavramı, ancak bir elbise ya da duvar gibi somut bir nesne üzerinden işaret edilebilir hale gelir (Fârâbî, 2018: 40). Bu da gösterir ki tümeler, tek başına değil tikel olan duyular aracılığıyla kavranabilir. Ancak Fârâbî'ye göre duyular yalnızca ilk bilgiyi sağlamakla kalmaz; aynı zamanda ayırt etme, karşılaştırma ve birleştirme gibi zihinsel işlemler için de temel oluşturur. Bu nedenle tümel bilgilerin oluşum süreci yalnızca zihne bırakılmamalı, duyuların bu süreçteki belirleyici rolü de göz ardı edilmemelidir. Fârâbî'ye göre bilgi, insanın nefsi aracılığıyla iş gören çeşitli yetilerin iş birliğiyle oluşur. Bu süreçte özellikle duyu, hayal ve akıl yetileri temel rol oynar. Fârâbî, duyusal ve hayali imgelerin belirli bir olgunluğa ulaşmasıyla birlikte, bu güçlerin maddeden ayrılmış varlıklar gibi davranmaya başladığını belirtir. Ancak bu durum onların doğasını, yani “heyulani” (maddeye bağlı) yapısını değiştirmez (Fârâbî, 2012: 49). Bilgi ediniminde Fârâbî, her aşamada formun bir soyutlama ile ayrıldığını savunur. Duyularla algılanan nesnelere

formları duyusal yetide, hayal edilenlerin formları hayal yetisinde, düşünülenlerin formları ise düşünsel yetide ortaya çıkar. Bu soyutlama süreci, zihinde tümel kavramların oluşmasına temel sağlar. Ona göre evrensel bilginin ilk adımı, duyumla elde edilen tekil akli kavramlarla atılır. Fârâbî'nin ifadesiyle “*ilk akli kavramlar duyum yoluyla elde edilir ve bunlar tekildir.*” (Fârâbî, 2018: 40). Ardından bu tekil kavramlardan ortak ve evrensel kavramlara geçilir. Düşünsel alanda oluşan form, maddenin etkisinden en uzak olanıdır. Fârâbî böylece Aristoteles'in soyutlama yöntemini kendi sistemi içinde madde-form ilişkisi temelinde yeniden yorumlar. Her iki düşünürde de bilgiye ulaşma süreci, maddeden soyutlanan formların zihinsel formlara dönüşmesiyle gerçekleşir (Türker, 2019: 161).

Fârâbî, tümelin bilgisine ulaşmak için sadece aklın yeterli olmadığını, bu süreçte duyu ve hayal gücünün de etkili olduğunu söyler. Bu bağlamda nefsi oluşturan güçleri “iç” ve “dış” yetiler olarak ikiye ayırır. Beş duyuyu içeren duyu yetisi dış yeti olarak değerlendirilirken; hayal ve akıl gibi zihinsel işlemlerden sorumlu olanlar iç yeti olarak görülür. Dış dünyadan gelen veriler ilk olarak duyularla algılanır, ardından bu bilgiler hayal yetisine aktarılır. Hayal yetisi, duyusal imgeleri hem korur hem de yeniden birleştirir ya da ayırır. Bu işlem sonucunda bazı imgeler doğruyu yansıtırken bazıları gerçekle örtüşmeyebilir (Fârâbî, 2012: 40). Bu da hayal gücünün hem dış gerçeklikten bağımsız imgeler üretebildiğini hem de akla veri sağladığını gösterir. Fârâbî'ye göre hayal gücü, duyu ve akıl arasında bir ara basamaktır. Akıl, bu verileri işleyerek akledilir kavramlara ulaşır. Yani tümelin bilgisine erişilmesini sağlayan asli yeti akıl olsa da duyu ve hayal yetileri bu sürecin hazırlayıcılarıdır (Fârâbî, 2019: 132-138).

Fârâbî, formların anlam kazanmasında duyuları “yakın neden”, Faal Akıl ise “uzak neden” olarak değerlendirir. Çünkü insan doğası gereği duyulara daha yakındır, ancak tüm ayaltı varlıkların formlarının kaynağı Faal Akıldır. Fârâbî'ye göre Faal Akıl, sadece varlıkların formunu vermekle kalmaz; aynı zamanda insan aklının potansiyel hâlinden aktüel hâline geçmesini de sağlar. Bu süreci açıklarken Fârâbî, “ilk bilgiler, duyusal algıların sağladığı hazırlık vasıtasıyla, Faal Akıl'dan gelen feyzin potansiyeli aktüele dönüştürmesiyle ortaya çıkar” demektedir. Yani, duyularla edinilen deneyim bilgisi hazır hâle geldikten sonra, Faal Akıl bu verileri aktüelleştirerek gerçek bilgiye dönüştürür. Fârâbî, bu süreci Aristoteles'teki gibi bir benzetmeyle anlatır: Nasıl ki göz görme yetisine sahip olsa da ışık olmadan göremezse, akıl da Faal Akıl'dan gelen feyiz olmadan hayal gücündeki formları akledilir hâle getiremez. Bu benzetme, Faal Akıl'ın tümel bilginin oluşumundaki dönüştürücü etkisini gösterir.

Tümel bilgiye ulaşmak için insan zihni iki yönlü bir yol izleyebilir: Özelden genele veya genelden özele. Fârâbî, bu süreci beş tümelin yapısında yer alan “cins” ve “tür” üzerinden

açıklar. Zihin, ya türlerden başlayarak cinslere ulaşır ya da cinslerden türlere ayırım yapar. Örneğin, birey zihninde ilk kez bir insan imgesi oluştuğunda, bu onun “insan” kavramını zihninde şekillendirmesine neden olur. Aynı özelliklere sahip başka bireylerin gözlemlenmesiyle bu kavram tümel hâline gelir. Bu tümel kavram zamanla kadın, erkek gibi türlere ayrılabilir. Daha sonra, insandaki bazı temel niteliklerin hayvan gibi başka varlıklarda da gözlemlenmesiyle bu tür, “canlı” ya da “hayvan” gibi daha geniş bir cinsin altına yerleştirilir. Diğer yönden bakıldığında, zihin önce “canlı” ya da “varlık” gibi genel kavramlara ulaşır; ardından bu cins içindeki farklılıkları ayırt ederek “insan”, “kedi”, “at” gibi türleri belirler. Bu kavramsal oluşum süreci aynı zamanda Fârâbî’nin felsefesinde “ikinci akledilirler”in de doğuşunu açıklar. Bu tür kavramlar, doğrudan duyuşal algıya dayanmasa da zihinsel soyutlama yoluyla elde edilen anlamlardır (Akkanat, 2016: 258-259).

Fârâbî, *Harfler Kitabı*’nda, zihinde oluşan ve makullere sonradan eklenen unsurların da birer makul olduğunu belirtir. “Onlar bilinir” ya da “onlar düşünülürler” gibi ifadeler, makullerin zihindeki varlığına yapılan göndermelerdir. Ancak bu tür makuller, dış dünyadaki varlıkların zihindeki yansımaları ya da duyuşal temelli kavramlar değildir. Fârâbî, bu tür zihinsel soyutlamalara “ikinci makuller” adını verir (Fârâbî, 2018: 20). Metin, öncelikle duyular aracılığıyla elde edilen ilk makullerin, zihinsel faaliyet sonucunda farklı bir düzeyde kavramsallaştırıldığını vurgular. Bu ikinci düzeyde kavramlar, artık herhangi bir somut nesneye bağlı olmaksızın, bağımsız olarak düşünülmemektedir (Fârâbî, 2018: 38). Fârâbî, bu durumu “zihin, uzunluk ve genişlik gibi kavramları bağımsız biçimde ayırır” sözleriyle açıklar. Yani zihin, duyuşal nitelikleri temsil eden bu tür kavramlara, somuttan soyutlanmış evrensel anlamlar yükler. Bu bağlamda Fârâbî, Aristoteles’in “birinci cevher” ve “ikinci cevher” ayırımına benzer bir şekilde, makulleri “birinci makuller” ve “ikinci makuller” olarak ikiye ayırır. Birinci makuller, duyuşal varlıkların zihinsel temsilleridir ve sadece tekil bilgi verir; ortak yüklem ya da nitelik taşımazlar. Oysa ikinci makuller, birinci makuller üzerinden zihinsel bir soyutlama ile oluşturulur; kategorilere dayanarak nesnelere yüklenen evrensel kavramları ifade eder. Bu sayede, zihnimiz tekil olgular üzerinden türlere ve cinslere ulaşır. Fârâbî, bu süreci açıklarken, “*bu bir hüküm türünün tamamını kapsar*” (Fârâbî, 2017: 50) der. Bu ifadeyle, her birey için ayrı ayrı bilgi edinme imkânımızın olmadığını; ancak bu bireylerin bağlı olduğu tür ya da cins hakkında genel bilgi edinerek tüm bireyler hakkında fikir sahibi olabileceğimizi belirtir. Böylece ikinci makuller, evrensel bilginin oluşmasında temel rol oynar.

Fârâbî’ye göre akıl tüm varlıkları ve onların zıtlarını algılama yetisine sahiptir; ayrıca nesnelere durumlarını olduklarından farklı biçimlerde tasavvur edebilir. Buna karşılık duyular

organları, yalnızca varlıkları oldukları hâliyle, bütün ya da parça olarak algılar. Akıl ise duyunun sunduğu bilgiler üzerinden hem parçaları hem de bütünü kavrayabilir ve karşıtlıkları da idrak eder (Fârâbî, 2014: 170). Zihin, gerçekte var olmayan nesnelere kurgulama gücüne sahiptir. Bu, zihnin ayırma, birleştirme ve yeniden yapılandırma becerileri sayesinde mümkündür. Fârâbî, insanın hayal gücü ve duyuusal yetilerinin, maddi gerçeklikten bağımsız olarak yeni kavramlar oluşturabileceğini ifade eder. Örneğin pegasus (kanatlı at) gibi hayali varlıklar, zihnin çeşitli gerçek özellikleri birleştirerek oluşturduğu soyutlamalardır (Fârâbî, 2018: 38). Ayrıca Fârâbî, soyutlama ve kavramsal ayırıştırma yetisinin sadece akla özgü olduğunu vurgular. Ona göre bu ayırıştırma faaliyeti, duylardan elde edilen verilerden daha önce gelen ve daha bilinebilir kavramlar üretir. “İnsanlık” kavramı buna örnektir. Dış dünyada gözlemlenebilen “insan” kavramı, bireysel örneklerden türeyen birinci akledilirdir. Ancak “insanlık” gibi kavramlar, ikinci akledilirlerdir ve tür kavramlarından türetilmiş soyut anlamlardır. Bu kavramlar doğrudan dış dünyadan alınmaz; zihnin oluşturduğu, duyuusal olandan bağımsız yapılar hâline gelir (Akkanat, 2016: 257-258). Zihinsel kavramların oluşumunda hem soyutlama hem de ayırıştırma süreçleri yer alır. Bunlardan hangisinin önce geldiği duruma göre değişebilir. Ancak her ikisi de evrensel bilginin zihinde meydana gelmesini sağlayan temel işlemlerdir.

Diyebiliriz ki, Fârâbî’ye göre evrensel bilginin oluşumunda iki temel etken vardır: İlki, duylarla elde edilen veriler; ikincisi ise Faal Akıl’ın etkisidir. Faal Akıl, dış dünyadaki varlıkların formlarını belirlemesi bakımından evrenselin dolaylı kaynağıdır. Ayrıca insan aklını potansiyelden aktüel hâle dönüştürerek zihinsel formların oluşumunu sağlar. Böylece evrensel bilgi, hem duyların aracılığıyla hem de Faal Akıl’ın desteğiyle zihinde şekillenir. Kısacası, Fârâbî’nin bilgi anlayışında duyuusal tecrübe ile aklın soyutlama gücü birlikte çalışır ve bu işleyişin merkezinde Faal Akıl yer alır.

1. 3. 2. İbn Sînâ’nın Tümel Anlayışı

İbn Sînâ, tümel kavramını çok anlamlılık özelliğine sahip bir lafız olarak tanımlar. Bu lafız, birden fazla şeye delalet etme potansiyeli taşır ve bu durum anlamsal ortaklık için bir engel oluşturmaz. Buna karşılık tekil kavram, yalnızca tek bir varlığı ifade eder ve tümelin karşıtı olarak değerlendirilir (İbn Sînâ, 1938: 19-20). İbn Sînâ, *Eş-Şifâ* adlı eserinin Metafizik bölümünde, özellikle beşinci makalenin ilk kısmında, tümeli şöyle açıklar: “Zihinde tasarlanan bir şeyin birçok varlık için kullanılmasına engel olmayan durum.” Bu tanım, tümelin hem zihinsel bir temsile dayandığını hem de çokluğa yönelmiş bir kullanım biçimi sunduğunu ifade eder. İfade edilen lafız, doğrudan ya da dolaylı olarak kategori ya da dış dünyadaki nesnelere

gösterebilir. Burada dikkat çekilen ise “söylenen” kavramıdır. İbn Sînâ’nın kullandığı “söylenen” (el-maḳûl) terimi, yalnızca bir “yüklem”i değil, daha geniş bir anlam kümesini kapsar. Söylenen; bir yüklem olarak sözle gösterilen bir şey olarak, zihinde tasarlanan bir kavram olarak, bir tanım ve bir betimleme gibi farklı anlamları içerebilir. Bu da onun tanımının yalnızca mantıkla sınırlı kalmayıp epistemolojik ve metafizik bağlamlara da uzandığını gösterir (Çelik, 2014: 36). Burada dikkat çeken bir diğer nokta, İbn Sînâ’nın “yüklem” terimi yerine “söylenen”i tercih etmiş olmasıdır. Anlam açısından bakıldığında, “söylenen” ifadesi daha geniş bir kapsam sunarken “yüklem” daha teknik ve belirli bir kullanım alanına sahiptir. Bu bağlamda İbn Sînâ’nın seçimi, tümelin yalnızca mantıksal işlevini değil onun zihinsel ve teorik boyutunu da içine alan daha kapsayıcı bir tanım yapma isteğini yansıtır. Diyebiliriz ki İbn Sînâ’nın tümel anlayışı, zihinde canlandırılan kavramların birden fazla varlığa uygulanabilirliği üzerinden şekillenmiş ve bu kavram hem mantık hem de metafizik düzlemde derin bir çerçevede ele alınmıştır.

İbn Sînâ, *Kategoriler*’in üçüncü bölümünde “söylenen” ve “konuda bulunan” ayrımı çerçevesinde tümel kavramını yeniden ele alır. Öncelikle varlıkların niteliklerini beş bölüme ayırarak inceleyen İbn Sînâ, ardından “içinde bulunma” (*fi*) ve “üzerinde bulunma” (*alâ*) ilişkilerini açıklığa kavuşturur (İbn Sînâ, 2010: 17). Tümel ile tikel arasındaki ilişkiye değinen İbn Sînâ, tümel bir varlığın konu olduğunda tikelin ona yüklem olamayacağını çünkü tikelin doğası gereği belirli bir bireye işaret ettiğini belirtir. Ancak tikel bir varlık konuya, tümelin yüklem olması mümkündür (İbn Sînâ, 2010: 19). Bu bağlamda, “konu üzerine oluş” ifadesi tümelle özdeşleştirilmeye çalışıldığında bunun anlamsız olacağını söyleyerek konulara yüklenen ve konularda bulunan şeyler şeklindeki ayrımın zorlama ve gereksiz olduğunu ifade eder (İbn Sînâ, 2010: 20). Bu nedenle İbn Sînâ’ya göre “çok” ifadesi tümelin yerini tutmaz; çünkü tümel, “çok” olmaktan öte, daha derin bir anlam taşır.

İbn Sînâ’nın tümel tanımında kullandığı bir diğer önemli kavram “tasavvur”dur. Yani zihinde bir kavramı canlandırma. Ona göre bilgi iki biçimde elde edilir: *Tasavvur* (kavramlaştırma) ve *tasdik* (yargılama/onaylama). Her ikisi de hem açık (bedihi) hem de teorik (nazari) olabilir. Bu ayrım, insan ruhunun bilgiyle kurduğu ilişkiyi açıklamak açısından önemlidir. Bilgi elde edebilmek için önce zihinsel bir tasavvura, yani kavrama gücüne ihtiyaç vardır. Çünkü kazanılan her bilgi, önceden var olan bir zihinsel temele dayanmak zorundadır. Bu da açık tasavvur ve açık tasdik bilgisi mümkün kılan ön koşullar olduğunu gösterir (Kaya, 2013: 50).

Teorik tasavvur ve tasdik ise öğrenilmek istenen, henüz bilinmeyen bilgiye yöneliktir. Örneğin:

- (a) Zihinde kavranan ama yargı içermeyen “mevcud” veya “şey” kavramlarıdır (İbn Sînâ, 2004: 27).
- (b) İnsan kavramı gibi örnekler de bu kategoriye girer (İbn Sînâ, 2013: 11).
- (c) “Parça bütünden büyük olamaz” gibi ifadeler yargı içerdiğinden tasdik örneğidir.
- (d) “Her beyazlık arazdır” da yine yargı içeren bir tasdiktir.

(a) ve (b) kategorilerinde olumlu ya da olumsuz bir yargı yoktur; sadece kavramlar zihinde canlanır. (c) ve (d) ise yargı ve hüküm içerir. Ayrıca tasdik gerçekleşmeden önce mutlaka bir tasavvur gerekirken tasavvur tek başına yargıya dönüşmeyebilir. Şüphe de bu noktada tasavvurla başlar ancak bir hükümlerle tasdike dönüşebilir (İbn Sînâ, 2013: 11).

İbn Sînâ’ya göre tasavvurun temelini beş tümel oluşturur ve amacı tanıma ulaşmaktır. Tümel, mantıksal kıyasta dört biçimde yer alır: Tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz. Bu nedenle tümelin yüklem olarak kullanılması, özneye doğrudan ilişkili olmasını gerektirir (İbn Sînâ, 2013: 11). İbn Sînâ’nın “tasavvura engel olmayan” ifadesi, iki farklı biçimde yorumlanabilir. Birinci yorum, açık (bedihî) tasavvurların doğrulanması ya da yanlışlanmasının mümkün olmadığını savunur. Zira bu tür tasavvurlar, insan bilgisinin temelini oluşturur ve bilgi ediniminin başlangıç noktasıdır. Ancak bu durum, şu soruları beraberinde getirir: Bu açık tasavvurların anlamı insan nefsinde nasıl bir yer edinir? Ve bu öncelikli bilgilerin, nefisle ilişkisi ne şekilde kurulur? İkinci yorum ise teorik (nazari) tasavvurun, açık tasavvur ve açık tasdike bağlı olduğunu belirtir. Teorik tasavvurlar, zaman zaman teorik yargılar tarafından geçersiz kılınabilir. Bir düşünceyle ilgili şüphe ortaya çıktığında yeniden tasavvura dönülmesi gerekir. Bu çerçevede, bir tasavvurun dış dünyada gerçekten var olup olmaması önemli değildir. Asıl mesele, o tasavvurun zihinde oluşabilme ve anlamlı olabilme imkânına sahip olmasıdır (İbn Sînâ, 2013: 11). Bu bakış açısından hareketle, İbn Sînâ’nın tümel kavramına yönelik yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: O, tümel terimleri salt ses ya da sözcük olmanın ötesinde anlam yükü taşıyan yapılar olarak ele alır. Buna karşılık tekil terimler, sınırlı kapsamları nedeniyle anlam bakımından derinlikli bir bilgi üretme konusunda yetersiz kalır (İbn Sînâ, 2013: 21). Bu sebeple tümeller, mantık bağlamında yüklem olarak değerlendirilir ve bir özneye yüklenmeleri esas alınır. Mantığın temel ilgisi de bu noktada devreye girer: Tümel ifadelerin işaret ettikleri anlamlar, “ikinci akledilirler” dediğimiz zihinsel kavramlara dayanır. Ancak burada kritik bir ayırım yapılmalıdır: Tümelin, şeylerin özünde gerçek bir karşılığı olup olmadığı, zihinden bağımsız bir varlık taşıyıp taşımadığı gibi meseleler mantığın değil metafizik ve nefis ilminin konusudur. Mantık sadece tümellerin bir özneye yükleniş biçimini,

yani onların dilde ve düşüncede nasıl yapılandığını inceler. Ontolojik veya epistemolojik değerleri ise başka disiplinler tarafından değerlendirilir.

1. 3. 3. Gazzâlî'nin Tümel Anlayışı

Gazzâlî, *Makâsıd* adlı eserinde bazı kavramları lafız yönünden ele alırken, anlam açısından ortaklığa açık olan ifadeleri de analiz eder. Bu çerçevede, tümel kavramını özellikle mevzuya (konuya) nispetle değerlendirir. Tümeleri iki ana kategoriye ayırır. Bunlar: Zatî tümeler (Bir nesnenin özüne dâhil olan, onun mahiyetini belirleyen kavramlardır.) Ve arazî tümelerdir (Varlığın özüne değil, dışsal niteliklerine dair olanlardır.) Gazzâlî'ye göre zatî olan tümeler, anlamı kavramak açısından önceliklidir. Bir şeyin ne olduğunu anlayabilmek için önce zatî tümel bilinmelidir. Diğer yandan arazî tümeler, nesnenin özüne bağlı olmadan da zihinde anlaşılabilir. Yani bu tür kavramlar mevzudan bağımsız şekilde fehmedilebilir (Gazzâlî, 1961: 50-51).

Gazzâlî, filozofların tümel anlayışlarını değerlendirirken onların, tümelin altında yer alan diğer tümeleri öncelikleri görüşünü öne çıkarır. Bu yaklaşım, Gazzâlî'yi filozoflara karşı iki temel eleştiri yöneltmeye sevk eder (Tosun, 2022: 266-270). Birincisi tümeler arası öncelik ilişkisidir. Gazzâlî'ye göre filozoflar, tümeli tikellerin varlık kazanabilmesi için zorunlu bir ön koşul olarak görür. Ancak Gazzâlî, bu önceliği zihinsel ve varlıksal bir düzlemde değerlendirir, yani zamana bağlı bir sıraya göre değil, akli bir ayırım çerçevesinde ele alır. Bir diğeri mahiyetin anlaşılma biçimidir. Gazzâlî, filozofların mahiyet anlayışında varlığı, tüm mahiyetlere dışsal ve sonradan eklenen bir unsur (araz) olarak gördüklerini ifade eder. Bu durum, Tanrı'nın mahiyet ve varlıkla ilişkisinde, filozofların yeterli ve tutarlı bir açıklama sunmadıkları düşüncesine yol açar. Gazzâlî, filozofların kullandığı on kategori içinde yalnızca cevherin zatî olduğunu, geri kalan dokuzunun ise arazî olduğunu vurgular. Böylece varlığın temeline zat değil, araz yerleştirilmiş olur (Tosun, 2022: 266-270). Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin Tanrı'nın mutlak zatıyla olan ilişkiyi kurarken filozoflardan ayrıldığını gösterir. Çünkü Tanrı, zatı bakımından cevher ve araz ayırımlarının ötesinde bir varlıktır; O'nda varlık ile mahiyet arasında ayırım yoktur. Filozofların mahiyeti anlamada düştüğü hatalardan biri de fasıl kavramıdır. Gazzâlî'ye göre fasıl tekil ve sabit değildir; bir tanımın tam olabilmesi için birden fazla fasılın dikkate alınması gerekir. Bu yönüyle Gazzâlî, İbn Sînâ'dan ayrışır ve tanımı Tanrı merkezli, daha kuşatıcı bir yaklaşımla ele alır (Gazzâlî, 1961: 51). Diyebiliriz ki, Gazzâlî filozofların tümel ve mahiyet anlayışlarını Tanrı'nın mutlaklığı ve bölünmez zatı açısından yetersiz bulur. O'na göre Tanrı'nın bilgisi ve varlığı, tüm kategorik ayırımları aşan, zatî ve aşkın bir mahiyet taşır. Ayrıca Gazzâlî, tümelin tikelden önce geldiğini, yani varlık açısından

öncelikli olduğunu savunur. Bir tikelin var olabilmesi için, onu kuşatan tümelin zaten mevcut olması gerekir. Bu sebeple tümel, hem varlık hem de bilgi açısından zorunlu bir öncüllük taşır (Tosun, 2022: 266-270).

Gazzâlî, *Tehâfüt*'ten sonra kaleme aldığı ve filozofların kavramlarını daha açık biçimde incelediği *Mi'yâr* adlı eserinde, özellikle İbn Sînâ'nın tümel tasnifini detaylıca ele alır ve her tür tümel için açıklamalarda bulunur. Ona göre tümel, anlamında başkalarının ortaklığına açık olan, zihinde tasavvur edilebilen bir kavramdır. Gazzâlî, tümelleri üç gruba ayırır: (Tosun, 2022: 266-270).

1. Bilfiil ortaklık içeren tümel (örneğin: “insan”, çok sayıda bireyde fiilen bulunabilir).
2. Bilkuvve ortaklık taşıyan tümel (örneğin: “insan”, yalnızca bir bireyde bulunuyor olsa bile zihinsel olarak başka bireylerde de bulunması mümkündür).
3. Ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık kabul etmeyen tümel (örneğin: “güneş” ve “el-ilah”).

Gazzâlî'ye göre üçüncü tür tümeller, özellikle Tanrı (el-ilah) gibi varlıkları kapsar. Bu tür tümellerde ortaklık, lafzın anlamından değil lafzın kendisine dışsal nedenlerden kaynaklanır. Örneğin “Ali” ismi belirli bir bireyi işaret ederken onun tümelliği “insan” kavramı üzerinden anlaşılır. Ancak “el-ilah” teriminde bu türden bir yüklem-konusal bağ kurulamaz. Burada tümellik, dış bir nedenden (örneğin lafzın kullanım biçimi) doğar (Tosun, 2022: 266-270). Bu analiz üzerinden Gazzâlî, filozofların tümel anlayışına yönelik eleştirilerini geliştirir. Ona göre filozoflar, tümellerin hariçte de bir gerçekliğe sahip olduğunu, fertlerden bağımsız bir mahiyet taşıdığını ileri sürer. Oysa Gazzâlî, tümelin hakikatinin fertlerde tezahür ettiğini savunur. Yani zihindeki tümel ancak bireyler aracılığıyla anlam kazanır. Bu yaklaşım, onun realist tümel görüşlerinden uzak durduğunu ve varlığı ferdin hakikatiyle temellendirdiğini gösteren Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerde tümel kavramı temel bir rol oynar. Bu eleştirileri iki ana gruba ayırmak mümkündür: Bunlardan ilki tümel kavramı etrafında geliştirilen doğrudan eleştirilerdir. Bunu bir başlık olarak düşünürsek altında sayacağımız iki öncülümüz, Tanrı'nın bilgisi ve tikelleri bilmesi meselesi: (Gazzâlî, filozofların Tanrı'nın yalnızca tümelleri bildiği, tikelleri ise bu yolla bildiği iddiasına karşı çıkar. Bu konu, *Tehâfüt*'ün 11–13. meselelerinde tartışılır.) Diğer ise Göksel akılların cüz'ileri bilmesi meselesidir (16. meselede bu bilgi tarzı eleştirilir.) (Tosun, 2022). Bir diğer başlığımız ise tümel kavramının dolaylı olarak kullanıldığı eleştirilerdir. Bunları da, Tanrı'nın birliği meselesi (Tehâfüt 5. mesele El-ilah kavramının tümel olması bağlamında filozofların “birlik” kavramını temellendirmekte yetersiz kaldığı ileri sürülür.) Tanrı'nın benzeri olmaması ve fasl meselesi

(Tehâfüt 7. mesele, bu eleştiriler de “varlık-tümel ilişkisi” başlığı altında ele alınır.) İnsan nefsinin cisim olup olmaması ve cevher kavramı (Tehâfüt 18. Mesele, bu konular kategoriler, ahval teorisi ve tümel başlığı altında sınıflandırılır.) Ve son olarak, Âlemin ezeliyeti meselesi (Tehâfüt 1. Mesele, bu başlık, “tabiat-tümel ilişkisi” ve “cisim-madde-tümel” ayrımlarıyla birlikte değerlendirilir.) şeklinde sayabiliriz (Tosun, 2022: 266-270).

Gazzâlî, bazı eserlerinde varlığı dört temel mertebede sınıflandırır. Bunlardan ilki dış dünyada (hariçte) olan varlık, ikincisi zihindeki varlık, üçüncüsü dildeki varlık ve dördüncü son olarak yazıdaki varlık. Bu mertebeleri açıklarken “ateş” örneğini kullanır. Ona göre ateş, dış dünyada yanan, sönen ve tutuşturucu bir gerçekliğe sahiptir; yani hakiki varlıktır. Zihinde canlandırılan ateş, dıştaki ateşin bir sureti olup onun taklidir. Dilde “ateş” denildiğinde bu, zihindeki surete işaret eden bir ifadedir ve farklı dillerde farklı lafızlarla temsil edilir. Yazıya döküldüğünde ise bu kelime, artık ses değil, harf ve şekillerle ifade edilen bir temsil halini alır. Gazzâlî, bu dört varlık türünün her birinin “varlık” adını taşıdığını ancak aralarında gerçeklik dereceleri açısından farklar bulunduğunu belirtir. Ona göre dış dünyadaki varlık esas ve hakiki varlıktır. Zihindeki varlık, onun bir temsili ya da görüntüsüdür. Dil ve yazı ise bu temsilleri taşıyan ve ifade eden araçlardır. Varlık isminin bu dört düzlemde kullanımı “ismi müşterek”tir; yani aynı kelime farklı anlamlarda kullanılır. Bu bağlamda Gazzâlî’ye göre her bir mertebe, “ateş” kavramını farklı şekilde yansıtır: Hariçte gerçek, zihinde onun taklidi bir suret, dilde bu surete işaret eden lafız ve yazıda ise o lafzın işaret edildiği şekiller. Zihindeki varlık her ne kadar hakikatin izini taşısa da doğrudan hakikatle özdeş değildir (Kaya&Kaya, 2018: 89-91).

Gazzâlî, *Faysal* adlı eserinde varlığı beş farklı düzeyde ele alır. İlk mertebe olan zâtî varlık, ne duyularla algılanabilir ne de akılla kavranabilir; buna rağmen sabit ve gerçek bir varlıktır. Bu türden varlıklar, göklerin ve canlıların var oluşu gibi apaçık şekilde kendilerini gösterir. Bu mertebe, İlcâm’daki dış dünyadaki varlığa (hariçteki varlık) karşılık gelir. İkinci düzey hissî varlık ise yalnızca beş duyu aracılığıyla algılanabilen, fakat maddi bir gerçekliği bulunmayan varlıklardır. Bu tür varlıklar, İlcâm’da yer almaz. Gazzâlî’ye göre hissî varlık anlayışı, onun vahiy ve ilham görüşünün temelini oluşturur; çünkü peygamberler ve veliler, meleklerin özlerini yansıtan güzel şekillerle bu türden manevi tecrübeleri yaşarlar. Üçüncü olarak hayâlî varlık, duyularla algılanmış olan şeylerin zihinde oluşan hayalî suretleridir. Algı nesnesi ortadan kalksa da zihindeki hayalî suret kaybolmaz. Bu tür varlık, İlcâm’daki aklî varlıkla benzerlik gösterse de tam anlamıyla özdeş değildir. Dördüncü mertebe olan aklî varlık, varlıkların anlamlarını, özlerini ve ruhlarını temsil eder. Gazzâlî’ye göre aklî varlık, herhangi bir duyusal ya da hayalî formdan bağımsızdır; yalnızca anlam yönüyle ele alınır. Bu bakımdan

aklî varlık, şeylerin taşıdığı hakikatin kavramsal ve zihinsel yansımasıdır. Son olarak varlığa benzeyen varlık, herhangi bir düzeyde (ne dış dünyada, ne duyuda, ne hayalde ne de akılda) gerçek şekilde mevcut olmayan, ama varlık görünümünde olan şeylerdir. Bu yüzden bu düzey “varlığa benzeyen” adıyla anılır; çünkü yalnızca bir benzerlik izlenimi verir (Gazzali, 2014: 30-32).

Gazzâlî’ye göre “varlık” kavramı, farklı mertebelerde kullanılsa da ortak bir isimle anılır. Bu kullanım, “ismi iştirak” yani ortak adlandırma ile gerçekleşir. Bu da her varlık türünün kendine özgü bir anlam taşıdığını gösterir. Ancak bu durumda şu soru ortaya çıkar: Varlıklar arasında müşterek olan bu anlamlar nasıl ifade edilir? Bu soruya yanıt vermek için Gazzâlî’nin tümel kavramına bakmak gerekir. Gazzâlî tümelleri, varlıkla ilişkili olarak iki şekilde ele alır ve bu tür kavramları “müşterek isimler” olarak değerlendirir. Ona göre tümellerin ilk türü, mutlak anlamda kullanılan tümellerdir. Buradaki “mutlaklık”, ek niteliklerden soyutlanmış, saf anlamı ifade eder. Örneğin “insanlık” (insaniyet), belirli bir kişiye bağlı olmadan, insan olmanın özünü ifade eder. Bu haliyle insan tümeli, ne tek ne de çok olma niteliği taşır; yalnızca insan olma anlamında düşünülür. Bu bağlamda akıl, tümelin sayısal niteliğiyle ilgilenmez; onun anlam yönünü kavrar. Dolayısıyla “insan” kavramı, yalnızca “insan olmak” bakımından ele alınır, fert olma gibi ek durumlar bu kavramdan ayrıdır. Gazzâlî’ye göre bir tümel iki şekilde değerlendirilebilir. Ya “yalın insaniyet” olarak ya da “yalnızca insaniyet” anlamında. İkinci durumda, bu kavramın dış dünyada (hariçte) gerçekliğe sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu gerçeklik, tümelin kendisi olarak değil bireylerde (fertlerde) bulunması şeklindedir. Örneğin, Ayşe ve Fatma’nın her ikisinde de “insaniyet” bulunur. Ancak onların diğer özellikleri (farklı kişilikleri, fiziksel nitelikleri vb.) birbirine zıt olabilir. Bu nedenle onlardaki ortak anlam olan “insaniyet”, dış dünyada tek başına var olamaz; yalnızca zihinde kavranan bir tümel olarak mevcuttur (Gazzali, 1965: 506-512).

Gazzâlî’nin varlık anlayışında kullandığı terimleri tümel kavramı çerçevesinde incelediğimizde, onun tümel yaklaşımına dair bazı temel sonuçlara ulaşabiliriz. Öncelikle Gazzâlî’nin tümeli, varlığa doğrudan değil dış dünyadaki tekil varlıklara (tikellere) dayalı olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda, onun tümeli “hakikat” olarak tanımladığı yerleri de bu hakikatin ancak dış dünyada yer alan tikeller aracılığıyla anlam kazandığını kabul ederek yeniden yorumlamak gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî, tümellere ilişkin metafiziksel bir gerçekliği yani tümellerin kendi başına bağımsız varlıklar olduğu düşüncesini reddetmektedir. Bu yönüyle Gazzâlî’nin, tümellerin zihinsel veya dilsel bir yapıdan ibaret olduğunu savunan realizm karşıtı bir çizgide durduğu söylenebilir. Gazzâlî, İbn Sînâ gibi,

“hakikat” ile “varlık”ı birbirinden ayırır ve tümel kavramlarını da bu ayrıma uygun olarak tikellerin zihinde oluşturduğu anlamlar olarak görür. Onun tasniflerinde “tabîî tümel”e yer verilmemesi, bunun yerine “aklî” ve “mantıkî” tümellere yer verilmesi de bu yaklaşımı destekler. Bu noktada iki olasılık ortaya çıkar: Ya Gazzâlî tümelerin yalnızca kavramsal düzeyde bir gerçekliği olduğunu kabul eder ya da onları yalnızca birer adlandırma olarak görür. Fakat Gazzâlî bu konuda açık ve kesin bir tavır sergilemez. Bu nedenle onun yalnızca tümelin metafizik varlığını reddettiği söylenebilir. Öte yandan onun aklî tümeli, zihinsel kavrayışın bir nesnesi (ma’kûl) olarak reddettiğini söylemek zordur. Gazzâlî’nin filozoflara yönelik eleştirileri de genellikle cedel (diyalektik) yöntemle sınırlı kalır. Yani o, felsefi argümanları bizzat reddetmekten çok, filozofları kendi öncülleriyle çürütmeye çalışır. Bu da onun nominalist bir düşünür değil, daha çok tartışmacı ve eleştirel bir yaklaşım benimseyen biri olduğunu gösterir. Bununla birlikte *Münkız*, *Mışkât* ve *el-İlmü’l-Ledünnî* gibi eserlerinde Gazzâlî’nin hakikati elde etme konusunda insan aklını yetersiz gördüğü, bilgiye ulaşmanın ancak Tanrı’nın lütfuyla mümkün olduğunu savunduğu dikkat çeker. Bu anlayış, onun kavramları yalnızca “ismi iştirak” olarak yani aynı ismin farklı şeylere benzerlik nedeniyle verilmesi gördüğünü ortaya koyar. Neticede Gazzâlî için hakikat, tüm kavramların ve zihinsel inşaların ötesinde, ancak ilahî bir bağışla kavranabilecek aşkın bir gerçekliktir (Tosun, 2022: 275-276).

Gazzâlî’nin varlık anlayışı, onun tümel kavramına yüklediği anlama yakından ilişkilidir. Mi’yâr adlı eserinde Gazzâlî, varlığı kategorilerle birlikte ele alırken, özellikle türlerin fasıllar yoluyla, hâllerin ise arazlar aracılığıyla ayrıştığını belirtir. Ancak bu ayrımın varlığın özüne değil, onun bilgi düzlemindeki kavranış biçimlerine dayandığını söylemek gerekir. Gazzâlî’ye göre varlığın on kategoriye ayrılması, varlığın hakikatine değil, fasıllara yapılan zihinsel izafetlere dayanır. Bu bağlamda fasıl, varlığı hem cins olmaktan hem de fasıl olmaktan çıkaran bir işleve sahiptir. Dolayısıyla Gazzâlî, varlık kavramını mutavatı yani ortak ve değişken bir anlam taşıyan bir kavram olarak görür. Bu nedenle o, cins ve fasıl gibi beş tümelin konusudur. Cevher kategorisi Gazzâlî’nin ilk ele aldığı kategoridir. O, cevheri ikiye ayırır. Tümel cevher ve ferdi cevher. Ancak burada dikkat çeken, onun “tikel cevher” değil “ferdi cevher” ifadesini tercih etmesidir. Çünkü tikel ifadesi, doğası gereği tümelin zorunluluğunu ima eder. Bu da tümelin tikelden önce geldiği izlenimini yaratır. Oysa Gazzâlî’ye göre tümelin var olabilmesi için önce fertlerin mevcut olması gerekir. Bu yüzden ferdi cevher, ontolojik düzlemde tümel cevherden önceliklidir. Buna rağmen ferdi cevherin akledilir hâle gelmesi için bir tümel kavrama ihtiyaç duyduğu ifade edilir. Böylece Gazzâlî,

ferdî cevheri somut varlık (mevcut), tümel cevheri ise zihinsel kavram (ma'kûl) olarak değerlendirir. Diğer dokuz kategori olan arazlar da yine bu ferdi cevher üzerinden tanımlanır. Bu da gösteriyor ki Gazzâlî için varlık, ferdî olanda temellenir. Tümel ve arazlar bu ferdin taşıdığı özellikler olarak ortaya çıkar (Tosun, 2022: 275-276).

Gazzâlî'ye göre külli kavramlar, çok sayıda ferdin ortak özelliklerinden çıkarılır ve bu ortaklığa “mutabakat” adı verilir. Ancak bu mutabakat, doğrudan hakikate değil fasıllar düzeyindeki soyutlamaya dayanır. Bu nedenle fasıl ile varlık arasındaki ilişkiyi iki açıdan düşünmek mümkündür: Birincisi, tümelin varlığa oranla önce geldiği anlayıştır. İkincisi ve Gazzâlî'ye daha uygun olan ise varlığın ferdî düzlemde esas olduğu ve tümelin onun bir gereği olarak ortaya çıktığı yaklaşımdır. Sonuç olarak Gazzâlî, tümeli yalnızca ferdî varlıklara nispetle anlamlı görür. Tümel, dış dünyada bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Ancak fertlerde somutlaşan özelliklerin kavranmasını sağlar. Bu çerçevede fasıllar ve diğer küllîler, doğrudan varlığa değil insan bilgisinin yapısına aittir. Gazzâlî'nin yaklaşımı, tümeleri bilgi üretiminin araçları olarak konumlandırır. Bu da onun kavramları varlığın değil bilginin konusu olarak değerlendirdiğini gösterir (Tosun, 2022: 275-276).

Gazzâlî, tümel kavramını açıklarken tümeli iki ayrı düzlemde ele aldığı görülür. İlk düzeyde tümel, mahiyetle özdeş kabul edilir. Bu bağlamda örnek olarak “mutlak insan” kavramını verir. Mahiyet, bu anlamda ona sahip olan varlıkların zatında bulunduğu için, dış dünyada gerçek bir karşılığı olan bir yapıdadır. Dolayısıyla bu tür tümel, *hariçte mevcut* bir gerçeklik taşır. İkinci düzeyde ise tümel, çok sayıda varlığa ortak şekilde yüklenebilme özelliğine göre tanımlanır. “İnsanlık” kavramı bu anlamda değerlendirilir. Gazzâlî'ye göre bu türden bir tümel, dış dünyada bağımsız bir varlık olarak bulunamaz. Onun varlığı, zihinsel bir mevcudiyetle sınırlıdır. Gazzâlî, fertlerin birbirinden farklı arazlara sahip olmalarına rağmen, insan olma bakımından taşıdıkları ortak suretin zihinde sabit kaldığını belirtir. Bir fert algılandığında, bu algıdan elde edilen suret, diğer fertler için de geçerlidir ve tekrar tekrar yeni bir surete ihtiyaç duyulmaz. Çünkü zihindeki bu ortak iz, tüm fertlerde aynı şekilde bulunur. Bu da gösterir ki bu tür bir tümelin varlığı, yalnızca zihindedir. Hariçte, yani dış dünyada, müstakil bir varlık olarak bulunmaz. Sonuç olarak Gazzâlî, tümelin dış dünyadaki varlığına ancak mahiyet düzeyinde anlam verirken çoklukla ilişkilendirilen, ortak kavranan tümeleri yalnızca zihinsel gerçeklik olarak kabul eder. Böylece tümel, Gazzâlî'nin düşüncesinde hem ontolojik hem epistemolojik yönleriyle iki ayrı boyutta değerlendirilmiş olur (Gazzali, 1965: 512).

Gazzâlî'nin nedensellik konusundaki filozoflara yönelttiği temel eleştirilerin arka planında tabiat kavramının reddi yer almaktadır. Özellikle onun ateşi örnek vererek yaptığı açıklamalar, hem nedensellik anlayışını hem de tümel-tikel ayrımını değerlendirmeye imkân tanır. Gazzâlî, filozofların ateşi yakma fiilinin zorunlu faili olarak görmelerine itiraz eder. Bu görüşe göre ateş doğası gereği yakma özelliğine sahiptir ve bu özellik kendiliğinden etki doğurur. Gazzâlî ise bu yaklaşıma karşı çıkar ve yakma fiilinin doğrudan ateşin tabii yapısından kaynaklandığını kabul etmez. Burada Gazzâlî'nin odaklandığı şey, ateşin tümel kavramı değil, belirli ve somut bir “şu ateş” örneğidir. Ateşin genel anlamda “yanıcılık” niteliğini taşıdığı kabul edilse de, bu nitelik onun “yakma” eylemini zorunlu olarak gerçekleştirdiğini göstermez. Yani yanıcılık, tümel düzeyde ateşe yüklenmiş bir özellikken, yakma fiili bu tümelin doğal sonucu değildir. Bu ayırmadan iki önemli sonuç çıkar: Birincisi, yanıcılık gibi bir nitelik, failliği zorunlu olarak belirlemez. İkincisi ise, yakma fiilinin gerçekleşmesi, ateşin dışında başka bir failin müdahalesini gerektirir. Gazzâlî'ye göre yakma eyleminin gerçek faili, ilâhî iradedir. Böylece ateş, yakıcılık niteliğine sahip olsa da bu fiilin faili olamaz. Diyebiliriz ki, Gazzâlî tümel bir kavram olarak ateşe yüklenen tabiat anlayışını yetersiz bulur. Ateşe ait tümel niteliklerin (örneğin yanıcılık), tikelerde (belirli ateş örneklerinde) zorunlu olarak fiile dönüşmediğini savunur. Bu da onun, tümel kavramları varlık değil bilgi düzeyinde değerlendirip metafizik zorunluluklara karşı temkinli durduğunu ve nedenselliği ilâhî iradeye dayandırdığını gösterir (Gazzâlî, 2009: 167).

1. 3. 4. Thomas Aquinas'ın Tümel Anlayışı

Ortaçağ felsefesinde Tümel Sorunu, bir yandan Platon ile Aristoteles arasında süregelen evrensel kavramların gerçekliği tartışması etrafında şekillenirken, diğer yandan Tanrı'nın varlığı ve çeşitli teolojik meseleleri temellendirmek için önemli bir araç hâline gelmiştir. Hristiyan düşüncesinde evrensellerin önemli bir yer edinmesinin temel nedenlerinden biri, inançla ilgili birçok kavramı açıklamada sağladığı kolaylıktır. Örneğin, “ilk günah”ın tüm insanlar için geçerli kabul edilmesi, bu kavramın evrensel olarak anlaşılması sayesinde mümkün olmuştur. Benzer şekilde, “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh”un tek bir özde birleşmesi de evrensel kavramlarla daha açık biçimde ifade edilebilmiştir (Çiçekdağı, 2018: 226). Kilise, bireysel varlıkların geçici olduğunu vurgulayarak evrensel kavramların gerçekliğini savunmuş; böylece inanç sisteminin ve otoritesinin devamlılığını güçlendirmeyi amaçlamıştır. Teolojik faydaları sayesinde evrenseller, Ortaçağ Hristiyan felsefesi içerisinde önemli bir yer bulmuştur. Bu dönemde felsefi tartışmalarda Aristoteles'in çoğunlukla mantık eserleri ön planda tutulmuşken, Platon'un düşünceleri daha yaygın bir etkiye sahip olmuştur. Bu durumun

temelinde, Ortaçağ felsefesinin Tanrı merkezli yapısı yatmaktadır. Zira Aristoteles'in "hareket etmeyen hareket ettirici" olarak tanımladığı Tanrı anlayışı, Hristiyan inancının müdahaleci Tanrı anlayışıyla örtüşmemektedir. Böyle bir Tanrı tasarımı, Kilisenin otoritesini zayıflatabilecek niteliktedir. Buna karşın Platon'un, her şeyin ondan türediği ve varlıkların pay aldığı bir Tanrı fikri, Hristiyan teolojisine daha uygun düşmektedir. Bu nedenle dönemin ilahiyatçıları ve düşünürleri, metafizik ve Tanrı anlayışında Platon'a yönelmiş, ancak vardıkları dini sonuçları gerekçelendirmek için Aristoteles'in mantık sistemine başvurmuştur (Akyol, 1996: 51-52).

Ortaçağ boyunca, Aristoteles'in "Ruh, beden formudur" görüşü, evrensel kavramlar bağlamında uzun süre geniş kabul görmemiştir. Bu yaklaşım, ruhun bedene bağlı bir varlık olarak değerlendirilmesine yol açtığı için, onun ölümsüzlüğü ile ilgili inançları tehdit edici görülmüştür. Çünkü Aristoteles, ruhun varlığını bedenin varlığına bağlamakta, bu da ruhun bağımsızlığına ve sonsuzluğuna zarar verecek bir anlayış olarak yorumlanmaktadır. Bu nedenle Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde Platon'un ruh anlayışı, daha baskın hale gelmiştir (Akyol, 1996: 62). Bu durum, evrensel kavramlar tartışmasına da yansımış; Platon'un idealer öğretisine dayalı anlayışı, Aristoteles'in maddi gerçekliğe bağlı evrenseller anlayışına tercih edilmiştir. Zira ilahi hakikatleri ve teolojik konuları temellendirmek adına, evrensellerin maddeden bağımsız, değişmez ve ölümsüz kabul edilmesi Hristiyan inancı açısından daha işlevsel olmuştur. Augustinus (ö. 430). gibi erken dönem Hristiyan düşünürleri, bu nedenle Platon'un evrenselci gerçekçiliğini benimsemiştir. Ancak bu dönemde Aristotelesçi düşünceler tamamen terk edilmiş değildir. Boethius (ö. 524)., Aristoteles'in mantık eserlerini ve Porphyrios'un Isagoge adlı eserini Latinceye çevirerek, evrensel kavramlar meselesini yeniden gündeme taşımıştır (Cevizci, 2017: 110). Her ne kadar Isagoge daha önce çevrilmiş olsa da, Boethius'un yaptığı yorumlar, Ortaçağ'da evrensel kavramlar sorununun sistematik biçimde tartışılmasına öncülük etmiştir. Diyebiliriz ki Ortaçağ felsefesinde ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı gibi temel inançlar, çoğu zaman evrensel kavramlar aracılığıyla temellendirilmiştir. Bu nedenle, Platon'un idealer kuramı, Aristoteles'in maddi evrenseller anlayışına göre daha fazla kabul görmüştür. Ancak zamanla, Aristotelesçi çizgiye yeniden yönelimler olmuş ve bu süreçte Thomas Aquinas önemli bir rol oynamıştır.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in görüşleriyle Hristiyan inancını uzlaştırma çabası içinde olmuş, bu doğrultuda İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının etkisiyle Fârâbî'nin fikirlerinden de dolaylı olarak etkilenmiştir (Tarakçı, 2006: 18). Aquinas, Platon'un dualist ruh-beden anlayışına karşı çıkararak, Aristoteles gibi ruhu bedenin formu olarak kabul etmiş ve ruh

ile bedeninin birleşik bir yapıda olduğunu savunmuştur. Meşşai filozoflar gibi ruhun bedende ortaya çıktığını, ancak bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürebileceğini kabul etmiştir.

Bilgi edinme konusunda da Aquinas, Platon'un hatırlama teorisine karşı çıkararak bilgiyi duyularla elde edilen deneyimlerin zihinde soyut formlara dönüşmesiyle açıklamıştır. Evrensel kavramlar konusundaysa Platon'un evrenselleri maddeden ve değişimden bağımsız olarak ele almasını eleştirmiş; duyuşal dünyanın da bilgiye kaynaklık edebileceğini savunmuştur. *Summa Theologica* adlı eserinde, bilginin oluşumunda duyuların ve aklın birlikte işlediğini, ruhun soyutlamayla evrensel bilgiye ulaştığını vurgulamıştır.

Ortaçağ düşüncesinde Platon'un idealar kuramı yaygınlık gösterirken, Thomas Aquinas, Aristoteles'in madde-form anlayışını benimsemiş ve bu çerçevede ruh-beden birlikteliğini savunmuştur. Evrensel (tümel) kavramların yalnızca aşkın bir düzlemde değil aynı zamanda duyuşal dünyada da var olduğunu öne sürmüştür. Aquinas'ın bu görüşleri, Fârâbî'nin etkisiyle şekillenmiş Aristoteles felsefesine olan yakınlığını göstermiştir.

Summa Theologica adlı eserinde Aquinas, ortak doğaların maddeden kaynaklanan bireyselleştirme ilkeleri aracılığıyla çoğaldığını belirtir. Yani maddi varlıkların bireysel özellikler taşıdığı, buna karşın formun türsel kimliği ifade ettiği ve evrensel bilgiye ulaşmada anahtar rol oynadığı dile getirilir. Ona göre bir türün formu maddi koşullardan soyutlanmamışsa, farklı bireyler olarak ayrışması kaçınılmazdır. Ancak, bu türden soyutlandığında, evrensel bilgi mümkün hale gelir (Aquinas, 2006: 496).

Aquinas, Aristoteles'ten esinle, duyuların sağladığı verilerin ötesine geçilerek, akıl yoluyla soyutlamanın gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. Böylece akıl, maddenin bireyselleştirici unsurlarından formu ayırarak nesnelere özüne ulaşır. Formun bu yönüyle evrenselliği temsil ettiği görülür. Aquinas'ın öz (mahiyet) anlayışı da bu çerçevede değerlendirilir. *Varlık ve Öz* eserinin girişinde, varlığı on cinse ayırarak, özün farklı cins ve türlerdeki varlıkların ortak yapısını temsil ettiğini ifade eder. Örneğin "insanlık", insanın özüdür. Her ne kadar tam bir tümel tanım sunmasa da, özün tümel bir yapıya sahip olduğunu dile getirdiği açıktır. Burada kullandığı "öz" kavramı, İslam felsefesinde kullanılan "mahiyet"le paralellik gösterir. Aynı eserde, mahiyetin aklın idrak edebileceği soyut bir yapı olduğunu ifade ederek onun zihinsel bir kavram olduğunu vurgular (Çotuksöken, 2015: 272).

Aquinas'a göre akıl üç temel işlev görür: Önce nesnelere özünü kavrar, ardından bu kavramları birleştirir ya da ayırır ve son aşamada, bu işlemlerden elde edilen bilgilerle yeni sonuçlara ulaşır (Çiçekdağı, 2018: 31). Bu süreç, evrensel bilginin nasıl oluştuğunu açıklayan

zihinsel bir model sunar. Ayrıca Aquinas, Aristoteles'in *Metafizik* eserine atıfla, tümelin maddeden ayrı değil maddeyle birlikte var olduğunu belirtir. Tikelleri ise belirli bir madde ve bireyselleşmiş formun birleşimi olarak tanımlar. Bu görüş, tikel ve tümel ayrımının anlaşılmasında önem taşır (Aquinas, 1955-57: 50). Ona göre ikinci akledilirler tümel kavramları ifade ederken ilk akledilirler, tikel bireyleri temsil eder. Bu sınıflandırma, Fârâbî ve Aristoteles'teki yaklaşımlarla da örtüşmektedir. Thomas Aquinas, Aristoteles'in madde-form öğretisinden yola çıkarak, evrensel bilgiye soyutlama yoluyla ulaşılabileceğini savunur. Maddi varlıkların bireysel oluşları, onların tümel doğalarının ancak akıl yoluyla anlaşılabilceğini gösterir. Böylece Aquinas, hem Aristotelesçi hem de İslam felsefesinden etkilenmiş özgün bir tümel anlayışı geliştirmiştir (Aquinas, 1955-57: 50).

Thomas Aquinas, tümellerin bilgisine dair bir tanımında, "*Tümel, bütüne dair dolaylı olarak bilinir; bu yüzden zihnimiz önce insanı değil, hayvanı kavrar*" (Aquinas, 2006: 579) ifadesini kullanır. Ona göre benzerlik gösteren varlıklar, türsel ve cinsel özellikleri bakımından aynı tümelin altında toplanır. Tümeller, bu bağlamda, benzerlik ilişkisi aracılığıyla zihinde kavranır (Aquinas, 2006: 562). Bu görüş, Fârâbî'nin tümeli benzer niteliklere sahip birden çok şeyin ortak yönü olarak tanımladığı düşüncesiyle örtüşür. Her iki filozofa göre de birden çok varlıkta gözlemlenen benzerlikler sayesinde zihinde ortak kavramlar, yani tümeller oluşur. Fârâbî'nin tümellerin çokluk temelli tanımı, Aquinas'ın hocası Albertus Magnus tarafından da benimsenmiştir. Bu durum, Aquinas'ın İslam felsefesinden, özellikle Fârâbî'den etkilenmiş olabileceğine işaret eder (Hammond, 1947: 11).

Aquinas, *Super Boethium De Trinitate* adlı eserinde, "Tümel değişmeyen bir nitelik taşır, ancak değişime açık varlıklar içinde bulunur" diyerek tümellerin hem soyut ve sabit bir bilgi olduğunu hem de maddi dünyadaki varlıkların yapısında içkin olarak yer aldığını belirtir. Böylece tümelleri değişen nesnelere içinde yer alan, fakat kendisi değişmeyen özler olarak tanımlar. Bu yaklaşım, Aquinas'ın Aristoteles ve Fârâbî ile benzer bir felsefi çizgide olduğunu gösterir. Her üç düşünürde de tümeller, maddi ve tikel varlıklara içkin olarak kabul edilir. Ancak Aquinas, tümellerin "harekete tabi olmadığını" vurgulayarak, onların maddi nesnelere gibi değişime açık olmadığını ifade eder. Böylece tümel, onun düşüncesinde maddeyle birlikte var olan fakat maddi özellik taşımayan bir yapı halini alır (Aquinas, 1953: 5).

Aristoteles'in akli "boş bir yazı tahtası" (tabula rasa) gibi tasvir etmesi, hem Fârâbî hem de Aquinas tarafından benimsenmiştir. Aristoteles'in "akledilir olanlar insanda ancak potansiyel olarak bulunur" şeklindeki açıklaması, bu üç filozofun ortak görüşünü yansıtır. Fârâbî'nin "bilkuvve akıl" terimiyle tanımladığı akıl da bilgiyi edinmeye hazır fakat henüz

işlememiş bir yapıdır. Dolayısıyla bu filozoflara göre insan zihni doğuştan bilgiyle donatılmamış, fakat bilgiye ulaşma yetisine sahiptir (Aristoteles, 2018: 191). Aquinas'ın bilgi anlayışı, bedensel algıya verdiği önemle diğer Ortaçağ düşünürlerinden ayrılır. Ona göre “duyusal algı için dış nesnelere ihtiyaç vardır.” Bu görüş, Aquinas'ın bilginin kaynağı olarak duyuları ve dolayısıyla beden rolünü kabul ettiğini ortaya koyar. Bu yönüyle onun bilgi kuramı, yalnızca akla değil, duyusal deneyime de dayalıdır (Aquinas, 2006: 483).

Thomas Aquinas, bilgi edinme sürecini iki temel aşamada ele alır. İlk aşama, duyular aracılığıyla dış dünyadan veri toplama sürecidir ve bu kısım Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde ayrıntılı şekilde açıklanır. İkinci aşama ise bu duyusal verilerden yola çıkılarak gerçekleştirilen akılsal çıkarımları kapsar. Bu da Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de işlediği mantıksal akıl yürütmeye karşılık gelir (Scott, 1993: 162).

Aquinas'ın bilgiye ulaşma yöntemi, Fârâbî'nin düşüncesiyle benzerlik gösterir. Fârâbî de bilginin kaynağı olarak duyuları görür ve kesin bilgiye ulaşmak için mantığın ve tümel kavramların zorunlu olduğunu vurgular. Bu yönüyle, her iki filozofun da duyusal temelli başlayıp soyutlama yoluyla kesin bilgiye ulaşma çizgisini benimsedikleri söylenebilir (Akyol, 2005: 106-108). Duyulardan elde edilen verilerin bilgi için temel kabul edilmesi, bilginin var olanlara dayandığını gösterir. Aquinas'a göre bilgi, duyularla başlar çünkü ruh, ancak belirli maddelerin formlarını algılayabilir. Bu yaklaşım, Fârâbî ve Aristoteles'te olduğu gibi, maddenin formla birleşerek algılanabilir hale geldiğini ve ancak bu birleşimle bilginin mümkün olduğunu kabul eder. Tümellerin bilgisine ulaşma süreci de duyu yoluyla başlar. Aquinas, “İlk bilinen varlık, aklın dışında bulunan somut bir şeydir” der. Ardından bu somut varlıkların özünün, tümel sayesinde bilinebileceğini ifade eder. Tümel, varlıkların değişmeyen özü olup zihinde akılsal soyutlama yoluyla ortaya çıkar. Bu bağlamda Aquinas, “İnsan başlangıçta varlığı belirsiz biçimde duyumsar ve bilgi, aklın yetisine göre şekillenir” diyerek, aklın ancak soyut olanı bilebileceğini savunur. Aquinas'a göre asıl bilgi, tümelin bilgisidir. Ancak bu bilgiye ulaşabilmek için ilk olarak somut ve tikel varlıkların duyularla algılanması gerekir. Duyular, yalnızca tikelleri bilebilirken, akıl bu tikellerden soyutladığı formlar aracılığıyla evrensel bilgiye ulaşır. Bu süreçte ampirik bilgi, tümelin ön aşaması olarak işlev görür; asıl tümel bilgi ise soyutlamayla elde edilir.

Aquinas, akıl ve duyuların işlevlerini ayırarak bilgi sürecini açıklamaya çalışır. Ona göre duyusal bilgi bedensel organlara bağlıdır, oysa akılsal bilgi bedensel bir araçtan bağımsızdır. Bu farkı açıklarken, “Bilgi benzerlikten doğar; ancak beden, maddi olmayan bir şeye benzeyemez” diyerek bedenın soyut bilgiyi kavrayamayacağını savunur. Ancak, ruh

bedenden bağımsız olsaydı, maddi şeyleri tanıyamazdı. Bu yüzden bilgi, ruhun soyutlama yeteneği ile bedenın duyuşal deneyimi arasındaki etkileşimle oluşur.

Aquinas'a göre varlık ancak kendi türünden olan şeyi bilebilir. Bu görüşe dayanarak, tikel varlıkların bilgisinin bedene, özellikle duylulara bağılı olduğunu belirtir. Zira yalnızca duylular, maddi olanı doğrudan kavrayabilir. Akıl ise maddi şeyleri değil, bu şeylerin formlarını soyutlama yoluyla kavrayabilir (Aquinas, 1951: 622). Bu noktada Aquinas, "Akıl tümeli soyutlamayla bilir" ilkesini ortaya koyar. Dolayısıyla bilgi edinimi, bedenın duyuşal işlevleri ile ruhun soyutlama yetisinin iş birliğiyle gerçekleşir (Aquinas, 2006: 481).

Thomas Aquinas'a göre bilme süreci, kolay ve yakın olandan başlayarak daha soyut ve zor anlaşılır olana doğru ilerleyen bir yapıya sahiptir. Bu süreçte Aquinas, "*Bileşik olanlardan yola çıkarak yalın olana, sonradan bilinenden ilkinin bilgisine ulaşmak gerekir; bu yüzden varlık anlamından hareketle özün bilgisine gidilmelidir*" (Aquinas, 2015: 205-232) diyerek bilgide ilerleme sırasını açıklar. Başlangıç noktası olarak, madde ve formun birleşiminden oluşan ve duylularla kolayca kavranabilen nesnelere alır. Bu yaklaşım, dış dünyadaki varlıkların bilgimizin temel kaynağı olduğunu gösterir. Çünkü duyuşal deneyim, insanın ilk ve en kolay ulaşabildiği bilgi biçimidir. Buna karşın varlıkların özleri, daha derin kavrayış gerektirir ve ancak akıl yoluyla bilinebilir. Dolayısıyla tümeli bilmek, var olanın özünü kavramak anlamına gelir. Bu da bilginin duylulardan akla doğru yönelen aşamalı bir süreçle kazanıldığını ortaya koyar (Aquinas, 2015: 1109). Bu anlayış, Aristoteles'in "yakın sebep" ve "uzak sebep" ayrımıyla da örtüşür. Duylulara yakın olan şeylerin daha kolay algılanabilir olması "yakın sebep" iken, bu algılamaların nedenleri üzerine düşünmek bizi "uzak sebep" olan tümel bilgiye ulaştırır.

Aquinas, bilginin iki yönü olduğunu ifade eder: Biri kendi içinde bilinen ve zihinde doğrudan kavranan bilgiler (ilke), diğeri ise araştırma yoluyla elde edilen, başka bir şey aracılığıyla bilinen bilgiler (terim). İlke, akılda doğuştan bulunan ancak bilgi olarak değil, potansiyel bir yetenek olarak var olan şeydir. Bu yetenek, duyuşal deneyimle birlikte işlevsel hale gelir. Terim ise bir varlığın nedenlerine dayanarak bilinmesini ifade eder. Bu anlamda terim bilgisi, varlığın özüne ulaşmayı mümkün kılar. Aquinas burada, "en son bilinen şeyler doğaları gereği ilk bilinenlerdir" diyerek tümel bilginin sürecin sonunda edinildiğini ama özü itibarıyla en temel bilgi olduğunu belirtir. Aquinas, tümellerin bilgisine ilişkin olarak, "Tümel, entelektüel bilginin başlangıcı değildir. Çünkü kendi doğasında ilk ve daha bilinir olan, bizim için ikincil ve daha az bilinir olandır" diyerek bir ayrım yapar. Tümeller, varlık düzeni içinde öncelikli olmalarına rağmen insan zihninde sonradan kavranırlar. Bu da tümel bilgilerin

doğaları gereği öncelikli, ama biliş sürecinde ikincil olarak edinildiğini ortaya koyar (Aquinas, 2006: 578). Bu düşünceler, Aquinas'ın, bilginin oluşumunu hem duyulara hem de akla dayandırarak temellendirdiğini ve bu süreçte Aristoteles ile Fârâbî'nin görüşlerinden önemli ölçüde yararlandığını göstermektedir.

Thomas Aquinas, Aristoteles ve Fârâbî gibi, varlıkları anlama sürecinde birincil ve ikincil cevher ayrımını benimser. Tıpkı bu iki filozof gibi, tikelleri birincil, tümelleri ise ikincil cevher olarak kabul eder. Ona göre zihinde kavranan türler ikincil cevherlerdir; fakat akıl, bilgiyi öncelikle benzerlikler yoluyla edinir. Akıl, yeni verileri daha önce edinilen bilgilerle karşılaştırır, benzerlik kurar ve bu doğrultuda türsel sınıflandırmalar yaparak bilgiye ulaşır. Bu süreci Aquinas, “Anlaşılan şey, zihinde benzerliğiyle bulunur” ifadesiyle açıklamaktadır. Böylece tikellerdeki ortak doğaların soyutlanması, tümelin zihinde oluşmasını sağlar. Aquinas ayrıca, “ilkeleri ve nedenleri etkilerinden yola çıkarak biliriz” diyerek formun işlevselliğine vurgu yapar. Bu noktada formun, maddeye şekil ve anlam kazandıran etkisiyle bilginin kaynağı haline geldiğini belirtir. Tümeller, Aquinas'a göre bilgide ilkeler konumundadır; ancak bizim zihnimizde ikinci aşamada, yani soyutlama süreciyle bilinir hale gelirler. Öncelikle madde ve formun birleşiminden oluşan somut varlıklar duyularla kavranır; ardından form maddeden soyutlanarak türsel yapı, yani tümel ortaya çıkar. Bu sürece göre tikeller doğrudan duyularla algılanır; tümeller ise zihinsel bir işlemle elde edilir (Aquinas, 2006: 498-499). Bu çerçevede Aquinas, birinci cevherlerin (tikellerin) bilgisine ulaşmanın daha az zihinsel çaba gerektirdiğini, ikinci cevherlerin (tümellerin) ise aklın etkinliğiyle kavrandığını söyler. Bu ayrım, duyusal ve zihinsel bilginin farklı kaynaklardan geldiğini ve insanda hem iç hem de dış bilgi yetilerinin bulunduğunu ortaya koyar.

Aquinas, dış duyulara beş temel duyu organını (görme, işitme, tatma, dokunma, koklama) dâhil eder. Bu organların her biri belirli bir duyu gücüne bağlıdır. Nesnelerin çeşitliliği, Aquinas'a göre duyu güçlerinin farklılaşmasını gerekli kılar. Organların, bu güçleri gerçekleştirebilecek şekilde yaratıldığını savunur; çünkü dış duyular, sadece uygun dışsal uyarıcılar olduğunda işlev görebilir. Örneğin göz, ışık ve görülebilir bir nesne olmadıkça işlevsiz kalır. Bu da dış duyuların edilgin, yani potansiyel bilgi alıcıları olduğunu gösterir (Aquinas, 2006: 521). Bunun yanında Aquinas, dış duyularla sınırlı kalmaz ve İbn Sînâ'dan etkilenecek iç duyular kavramına da yer verir. Beş içsel duyu gücü olarak ortak duyu, hayal gücü, hafıza, içgüdü (vehm) ve düşünme (müfekkire) yetilerini sayar. İçsel duyuların ilk aşaması olarak “ortak duyu”yu kabul eder (Aquinas, 2006: 525). Aristoteles'in *De Anima* eserinden yararlanarak ortak duyunun, farklı dış duyulardan gelen verileri bir araya getirip

bütünlüklü algı oluşturduğunu belirtir. Örneğin, bir nesnenin şekli ve rengi gözle, sesi ise kulakla algılanır; ancak bu duyuşal veriler, tek bir nesneye ait oldukları bilgisiyle birleşerek ortak duyuda bütünleşir (Aquinas, 2006: 525).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜMELLER PROBLEMİ ÇERÇEVESİNDE TANRI KAVRAMI

1. 1. Tümeller Problemi ve Tanrı

Tümel niteliklerin örneklenmesini açıklarken realizm, çoğu düşünür tarafından sonsuz bir gerilemeye (ya da teselsüle) yol açtığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Benzer şekilde, trop nominalizmi de tropların benzerliğini temellendirmeye çalışırken aynı türden bir sonsuz gerileme sorunuyla karşılaşır. Trop nominalizmi, özellikleri, tikellere çevirmek şeklinde tanımlanabilir. Burada troplar, bireyler olarak algılanır. Öte yandan nominalist yaklaşımlar, nitelik taşımanın açıklanması gereken bir durum olmadığını savunur. Bu tür nitelikleri açıklamadan, temel bir olgu olarak kabul ederler. Ayrıca yüklemeleri de anlam bakımından yardımcı, yani sinkategorematik ifadeler olarak değerlendirirler. Bu yaklaşım, yüzeyde sorunu çözüyor gibi görünse de yalnızca tek katmanlı bir ontoloji öne sürmektedir. Ancak duyulur dünyanın ötesinde herhangi bir varlığı tümüyle reddetmek, ilerleyen aşamalarda çeşitli felsefi sorunlara zemin hazırlar. Örneğin böyle bir ontoloji çerçevesinde, Tanrı hakkında anlamlı bir şekilde konuşmak imkânsız hale gelecektir. (Özdil, 2019: 85-86)

İnancımıza göre insan da dâhil olmak üzere çevremizdeki tüm varlıklar, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Aynı yaratıcının eseri olan insan aklı ile evrendeki nesnelere arasında doğal bir uyum bulunmaktadır. Bizler, Tanrı'nın insana ilk olarak tümel kavramları kavrama yetisini verdiğine inanırız. Tanrı, insana çevresindeki varlıkları ve olayları algılama, anlamlandırma ve bu unsurlar arasında ilişkiler kurma gücünü lütfetmiştir. Bu yeti sayesinde insan, dünyayı anlar ve düşünsel bağlamlar kurar. Elbette bu süreçte, insanın doğasından kaynaklanan sınırlılıklar nedeniyle hataya düşme ihtimali vardır. Ancak yine de temel kabulümüz, varlıkların algılanan niteliklere gerçekten sahip olduğudur. Bu nesnel gerçekliğin teminatı ise Tanrının kendisidir. Dolayısıyla var olan her şeyin temel özelliğinin yaratılmış olmak olduğuna ve tüm diğer niteliklerin de bu yaratılmışlık üzerine inşa edildiğine inanırız. (Özdil, 2019: 86) Tanrı'nın yaratma fiili sona ermiş bir olay değil kesintisiz bir süreçtir. O, yalnızca nesnelere değil aynı zamanda bu nesnelere algılayan ve anlamlandıran zihinleri de sürekli olarak yaratmaktadır. Bu süreklilik, varlıkların devamlılığını mümkün kılan temel ilkeyi oluşturur. Aksi takdirde yalnızca töz kavramına dayanarak nesne sürekliliğini açıklamaya çalışmak, zihnin devamlılığı meselesini cevapsız bırakır. Şöyle ki eğer tözlerin, değişen niteliklere rağmen nesnelere aynı kalmasını sağladığını varsayarsak, o hâlde sürekli dönüşen insan zihninin birliği nasıl korunmaktadır? Bu soruya tek başına töz fikriyle yanıt vermek mümkün değildir. Zihni de

bağımsız bir töz olarak kabul ettiğimizde, onun farkında olması gereken başka bir zihnin varlığı zorunlu hale gelir. Çünkü zihin, kendini tamamen yalın bir biçimde kavrayamaz. Böyle bir kavrayış, bir tür nitelik yüklemesini beraberinde getirir. Zihin sürekliliği sağlanmadığı sürece, nesne sürekliliği de güvence altına alınamaz. Bu nedenle, hem zihnin hem de nesnelerin sürekliliğini mümkün kılan bir unsur olarak Tanrı inancı daha bütünlüklü bir açıklama sunar. Bu anlayış, aynı zamanda demet teorisinin karşılaştığı güçlükleri de aşar. Çünkü bu görüşe göre nesnelere, sahip oldukları tüm özelliklerle birlikte her an Tanrı tarafından yeniden yaratılır. Var olmak, yalnızca özelliklerin toplamı anlamına gelmez. İnsan zihni nesnelerin tüm niteliklerini kavrayamasa da Tanrı'nın yaratıcı bilgisi dâhilinde bu nitelikler bir bütün oluşturur. Tanrı'nın bilgisi eksiksizdir ve varlık kazandırıcı bir mahiyet taşır. Dolayısıyla insanın sınırlı bilgisi nedeniyle özelliklere dayalı olarak yapılan eksik tanımlar, bu bakış açısıyla geçerliliğini yitirir. Her ne kadar nesnelerin tüm özellikleri sürekli değişmiyor olsa da insanın yalnızca kavrayabildikleri üzerinden yaptığı tanımlar sürekliliği garanti edemez. Oysa Tanrı, her nesnenin değişen ve değişmeyen tüm yönlerini aynı anda bilir ve yaratır. Bu nedenle varlıkların sürekliliği Tanrı'nın bilgisiyle teminat altındadır. Ayırt edilemeyen nesnelerin aynı kabul edilmesi ise, bu görüş açısından bir problem oluşturmaz. Çünkü eğer iki şeyden söz ediyorsak bu Tanrı'nın onları iki ayrı varlık olarak yaratmış olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla ampirik olarak ayırt edilemez gözükseler bile ontolojik düzeyde birbirlerinden farklıdırlar. Bu fark, en azından Tanrı'nın onları farklı olarak istemiş olması gerçeğinde yatar. (Özdil, 2019: 87)

Nesnelerin nedensel etkileri söz konusu olduğunda, Tanrı tüm nedenselliğin nihai kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bu, ister Tanrı'nın doğrudan yaratma ve yok etme fiillerinden kaynaklanan neden-sonuç ilişkileri olsun, ister taşın camı kırması gibi Tanrı'nın nesnelere yüklediği özellikler aracılığıyla ortaya çıkan etkiler olsun, tüm nedenlerin kökeni O'na dayanır. Tanrı, yalnızca doğru biçimde kavradığımız nedensel bağların güvenilirliğini sağlayan temel değil aynı zamanda hatalı kavrayışlarımızın da doğruya ulaşma potansiyelinin teminatıdır. Başka bir deyişle tüm nedensel ilişkiler, temelde dışsal bir yapıya sahiptir. Bu dışsallığın temelinde ise hem nedenlerin hem de sonuçların yaratılmış olmaları yatar. Yüklem problemine gelince; bir nesneye bir niteliği doğru biçimde atfetmek, aslında o nesnenin Tanrı tarafından yaratılmış haliyle örtüşen bir tasviri gerçekleştirmek anlamına gelir. Bu bağlamda Tanrı, sadece varlığın değil dilsel doğruluğun da temeli olarak görülür. Terimlerin zamanla değişebilmesi mümkün olsa da bu terimlerin dayandığı kavramların, zihnin ötesinde karşılıkları bulunur. Bu karşılıklar, teist düşünceye göre Tanrı'nın bilgisinde yer alan nesnelere dir. Bir yüklemi bir nesneye uygun şekilde uyguladığımızda, aslında Tanrı'nın bilgisinde yer alan nesnelere dir.

durumu ifade etmeyi umarız (Özdil, 2019: 88). Bu bağlamda, “mavilik” ya da “yuvarlaklık” gibi soyut anlam taşıyan terimlerin kökeni de Tanrı düşüncesiyle açıklanabilir. Örneğin “mavilik” kavramı, hem mavi nesnelere yaratan Tanrı’nın iradesine hem de bu nesnelere belirli bir şekilde algılayacak göz yapısını yaratmasına dayanır. Mavi nesnelere birbirine benzemesi ve “mavi” olarak tanımlanmaları, gözümüzün hangi dalga boylarını benzer olarak algılayacağını belirleyen Tanrı sayesinde mümkündür. Bu durumda soyut göndermeye sahip kavramlarımız, aslında Tanrının bilgisinde bulunan nesnel niteliklere işaret eder. Tanrı, varlıkları zihnimizin kavrayabileceği biçimlerde yaratmıştır; nitelikleri hem sınıflandırabileceğimiz tümel kategoriler halinde hem de birbirinden ayırt edilebilir bireysel farklılıklarla var kılmıştır. Böylece insan zihni, hem kavram düzeyinde ortak özellikleri idrak edebilir hem de örneğin turkuaz ile çivit mavisini arasındaki farkı seçebilir. Tümel kavramlar yalnızca zihinsel inşalar değildir; onların Tanrı’nın ilminde, insan anlayışından bağımsız olarak gerçek bir karşılığı vardır (Özdil, 2019: 88).

İslam felsefesi tarihinde tümeler meselesi, özellikle Allah’ın bilgisi ve bu bilginin niteliği çerçevesinde yoğun tartışmalara konu olmuştur. Bu alandaki çalışmaların büyük bir bölümü teolojik karakter taşımaktadır. Konunun öncül araştırmalarından biri olarak William Marmura’nın *Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars* başlıklı makalesi öne çıkar. Bu makale, hem tarihsel önem açısından kayda değerdir hem de sonraki pek çok çalışmaya kaynaklık etmiştir. Marmura’nın ortaya koyduğu görüşler çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştiriler arasında en dikkat çekenlerden biri Hasan Akkanat’a ait olmuştur. Akkanat, *Marmura’nın Tanrı’nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi* adlı çalışmasında, Marmura’nın iki temel iddiasını mercek altına alır. Bunlar: Allah’ın semavi akılları bilip bilemeyeceği sorunu ve tikelleri bilme meselesidir. Aynı bağlamda, Akkanat’ın *Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?* başlıklı bildirisi de konuyu derinlemesine analiz eden önemli bir katkı olarak öne çıkar.

Allah’ın tikellere dair bilgisinin anlaşılması noktasında, Peter Adamson, *On Knowledge of Particulars* adlı eserinde, Allah’ın tikellere dair bilgisini insan bilgisinin yapısıyla kıyaslayarak ele alır. Ona göre insan, tikelleri doğrudan değil ancak tümel kavramlar aracılığıyla kavrayabilir. Bu yaklaşım, Tanrı’nın tikelleri bilme tarzına dair bir model sunar. Adamson’a göre Tanrı’nın bilgisi, insanın tümeler aracılığıyla tikelleri bilmesine benzer şekilde açıklanabilir. Rahim Acar, bu konuya ilişkin dikkate değer iki makale yazmıştır. Bunlar: *Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi* ve *Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi* isimli makalelerdir. İlk makalesinde

Acar, Allah'ın tikellere yönelik bilgisinin nasıl yorumlanması gerektiği üzerine düşünürken ikinci makalesinde Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşatması sebebiyle tikelleri de zorunlu olarak bildiğini savunur. Acar'a göre İbn Sînâ, bunu açık bir şekilde dile getirmese de Allah'ın her şeyi bildiğini kabul eder (Acar, 2005: 99-118). Bu alanda Fehrullah Terkan'ın iki kayda değer çalışmasından da bahsetmek gerekir. Bunlardan ilki Terkan'ın, *Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi* adlı kitap bölümüdür. Bu yazısında Terkan, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin on birinci, on ikinci ve on üçüncü meseleleri ekseninde ele alarak tartışır. İkinci çalışmasında ise İbn Sînâ'nın bilgi anlayışını, gökler-üstü (ay-üstü) ve gökler-altı (ay-altı) âlemler ayrımı bağlamında inceler. Terkan'a göre ay-altı dünyasındaki varlıklar duysal ve zamana bağlı nitelikler taşıdığı için akılla kavranmaları mümkün değildir; bu nedenle Tanrı'nın bu tür tikelleri bilmesinin mümkün olamayacağını öne sürmektedir. Bu çalışmalarda, İbn Sînâ'nın tümellere dair yaklaşımı doğrudan ele alınmamış olsa da bu konuya dolaylı yoldan temas eden başka bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında Kutbüddin Râzî'nin *Tümellerin Tahkiki* adlı risalesi ve bu esere yazılmış iki önemli şerh olan Molla Hanefî ile Emîr Hasan er-Rûmî'nin yorumları dikkat çeken örneklerdir. Râzî, İbn Sînâ'nın meşhur üçlü tümel ayrımını, özellikle de beş tümel bağlamında incelemekte ve şârihler de bu açıklamalarında İbn Sînâ'nın düşüncelerine açık ya da örtük biçimde göndermelerde bulunmaktadır. Bir diğer yandan Muhammad U. Faruque, *Molla Sadrâ on the Problem of Natural Universals* başlıklı makalesinde, Molla Sadrâ'nın tabiî tümel anlayışını İbn Sînâ'nın konuya dair görüşlerini esas alarak ele alır. Faruque, Sadrâ'nın düşünsel yaklaşımını İbn Sînâ'nın fikirleriyle bağlantı kurarak incelemekte ve tabiî tümelin ne olduğu sorusuna açıklık getirmeye çalışmaktadır (Tosun, 2022: 14). Damien Janos ise *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* adlı çalışmasında İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet (mahiyet-i mutlaka) kavramı ile tümeller arasındaki ilişkiyi tartışır. Bu bağlamda Janos, mutlak mahiyetin tabiî tümelle örtüşüp örtüşemeyeceği sorusu etrafında bir analiz sunmaktadır (Damien, 2020: 150-170).

1. 2. Platon'un Tümeller Görüşü ve Tanrı

Platon'un ideaları, kimi zaman kendilerine özgü soyut bir evrende var olan varlıklar, kimi zaman ise Tanrı'nın zihninde yer alan düşünceler şeklinde değerlendirilir. Bu idealar, hem her şeyden bağımsız bir varoluşa sahiptirler hem de bir şekilde tekil nesnelere bulunurlar. Platon'a göre örneğin insanlık gibi soyut idealar, Ahmet, Mehmet gibi tekil varlıklara gönderme yapan isimlerden ayrı olarak soyut idealar dünyasına işaret ederler (Özdil, 2019: 19). Platon'un öne sürdüğü bu katı gerçekçi yaklaşımın yol açtığı bazı sorunlar bulunmaktadır. Örneğin Nesibe, Faruk gibi tekil varlıkların idealar dünyasıyla nasıl bir bağlantısı olabilir? Katı gerçekçi

görüŖe göre biz tümel formları diyalektik yöntemle veya ilahi zihinden bize ulaşan bir aydınlanma aracılığıyla kavrarız. Herhangi bir genel düşünceyi anlamak, zihnimizin bu formlara erişmesi veya Tanrı'nın zihnine nüfuz etmesi anlamına gelir. Platon bu soruyu *Timaos* diyalogunda yanıtlamaktadır. Platon'a göre tekil varlıklar, bir ve aynı olan bu tümel formlardan pay aldıkları için birbirlerine benzerler. Aralarındaki farklılık ise bu pay alma derecelerindeki değişiklikten kaynaklanır. O, bu durumu mühür örneğiyle açıklamaya çalışır. Mührün bıraktığı iz her defasında biraz farklı ve eksik olduğu gibi, bireyler de idealardan farklı oranlarda pay alırlar ve bu durum onların temel nitelikler açısından çeşitlenmesine neden olur (Platon, 2015: 62-63). Platon'dan doğan bu katı gerçekçi anlayış, Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin şekillenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Hristiyan teologlar teslis (üçleme), ilk günah, kilisenin evrenselliği, Evharistiya ayinindeki ekmek ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanına dönüşümü gibi temel teolojik öğretilerini desteklemek için metafizik bir temel olarak bu tür bir realizmi kullanmışlardır. Bu tür bir realizm, üç tekil varlığın tek bir formun özünden pay almasını mümkün gördüğüne göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olan üç ayrı kişiliğin tek bir Tanrısal formun özünden pay alması ve aynı anda hem bir hem de ayrı olabilmelerini mümkün hale getirir. Bu durum da teslis inancı için metafizik bir zemin oluşturmaktadır (Özdil, 2019: 20). Bu bahsettiğimiz bağlamda diyebiliriz ki, sürekli yaptığımız şey şudur: Aynı ismi verdiğimiz farklı nesnelere hepsini kapsayan bir fikir, bir model oluştururuz (Platon, 2012: 336). Tanrı, ister kendi isteğiyle isterse başka bir yolu olmadığı için yalnızca bir tek sedir yaratmıştır ve bu da sedirin kendisi, özüdür. Tanrı, bu türden iki sedir yapmamıştır ve hiçbir zaman da yapmayacaktır (Platon, 2012: 338). Neden mi? Çünkü eğer iki tane yapsaydı, kendiliğinden bir üçüncüsü, bu ikisini birleştiren bir üçüncüsü ortaya çıkardı; asıl sedir, öz sedir bu olurdu, diğer ikisi değil. Aynı şeyi erdemler için de söyleyebiliriz. Ne kadar çok ve birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde ortak bir öz bulunur ki bu da onların erdem olmalarını sağlar. Erdem nedir sorusuna verilecek cevabın doğru olabilmesi ve erdem ne olduğunun anlaşılabilmesi için bu öz dikkate alınmalıdır. Ne demek istediğimi tam olarak anlayabildin mi?... (Platon, 1942: 7). Şimdi bana şunu söyle: Sence dediğin gibi, bazı idealar var ve bunlardan pay alan başka şeyler de onların adını alıyor; örneğin benzerlikten pay alanlar benzer, büyüklükten pay alanlar büyük, güzellikten ve adaletten pay alanlar ise güzel ve adil oluyorlar, doğru mu?... (Platon, 2001: 37-38).

Bütün inançlarımız, gerçekliğin yapısından bağımsız doğru önermeler olarak ele alınabilir. Zira onları belirli diller aracılığıyla önermeler halinde ifade ederiz. Ancak onaylamamız gereken önermeler neticesinde zorunlu gibi görünen nesnelere hakkında yanılgıya

düşmemiz mümkündür. Yanılma olasılığımız olmasına rağmen, dilin tek rehberimiz olduğunu iddia etmek biraz dayatmacı bir görüştür. Dünyanın metafizik yapısını ortaya koyarken, önermelerin ve ifadelerin yegâne dikkate değer kanıt olduğunu kabul etmemiz için yeterli sebep nedir? İnanmakta olduğumuz önermelerin gerektirdiklerini kabul etmek zorunda olsak da bu önermeler, bazı varlıkların ontolojimizde yer alıp almayacağına tek belirleyicisi midir? Dilin ötesinde, metafizik varlıkları varsaymamız için başka olgu ve nesnelere de varlığı açıktır. İki nesneye kırmızı dememizin sebebi sadece onların kırmızı olduğunu söylememiz değil bilakis doğrudan duyuşal deneyimlerimizin onların kırmızı oluşlarına işaret etmesidir. Bir teistte pekâlâ, dış dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ve insanların onun hakkında söylediklerinden bağımsız olarak bazı özelliklere sahip olduğunu düşünmek için bir nedene sahiptir. Onu yalnızca dış dünya hakkında söylediklerimizle veya söyleyebileceklerimizle sınırlamak için yeterli kanıtımız bulunmamaktadır (Özdil, 2019: 24-25).

1. 3. İbn Sînâ'nın Tümeleler Görüşü ve Tanrı

İbn Sînâ, *Medhal* adlı eserinde tümeleleri üçlü bir gruplamaya tabi tutar: Tabiî (doğal), aklî (zihinsel) ve mantıkî (mantıksal) tümeleler. Bu tasnifi geleneksel bir çerçevede sunduğunu belirten İbn Sînâ, aynı zamanda tümeleleri başka bir ayırımla da değerlendirir. Bu ayırım çokluktan önce, çokluk içinde ve çokluktan sonra olan tümeleler şeklindedir. Bu ikinci sınıflandırma, beş tümel üzerinden yapılır ve özellikle de cins ve tür kavramları üzerinden detaylandırılır. İbn Sînâ'ya göre tümel, kendi başına bir anlamdır. Ne bizzat genel ne de bizzat tikel olması zorunludur. Eğer tümel doğası gereği genel olsaydı, bireysel (ferdî) varlıklar tümeli taşıyamazdı. Tikel olsaydı, tümel her ferdin doğasında aynı şekilde yer alırdı. Bu sebeple tümel, zihinsel bir kavramdır ve ancak akılda tasavvur edilir. Onun duyuşal gerçeklik kazanması, dış dünyada bir bireye yüklenmesiyle mümkündür (İbn Sînâ, 2013: 67). Tanrı'nın bilgisi bağlamında bu ayırım, oldukça önemlidir. Çünkü İbn Sînâ'da Tanrı'nın bilgisi, varlıkların özü olan mahiyetlerle ilişkilidir ve bu mahiyetler, Tanrı'nın ilminde tümel düzeyde yer alır. Bu bağlamda aklî tümel, Tanrı'nın ilminde yer alan tümel anlamlara karşılık gelir ve İbn Sînâ'nın varlık teorisinin metafizik yönünü oluşturur. Mantıkî tümel, zihinsel bir işlemin sonucunda oluşur. İnsan zihni, cüz'ilerden elde ettiği ortak kavramları mantık aracılığıyla tümel hâline getirir. Bu tür tümel, dış dünyada değil yalnızca zihinde mevcuttur. Aklî tümel ise, tabiî tümelin zihinde kavranan soyut halidir. Aklî tümel ile mantıkî tümel birbirinden ayrılır. Çünkü mantıkî tümel, yargı ve tanım için gereklidir ve aklî tümelin mantıksal çerçevesini oluşturur (İbn Sînâ, 2013: 50). Tabiî tümel ise tümelelerin en temel düzeyidir. Dış dünyada maddeye bağlı olarak

bulunur. Canlılık ya da insanlık gibi nitelikler, bu düzeydeki tümellerdir. Bu tümel, hem dış dünyada hem de zihinde tasavvur edilebilir bir yapıya sahiptir (Tosun, 2022: 67).

Halil Nimetullah Öztürk, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin tümelleri iki bağlamda incelediklerini bu noktada benzer bir yaklaşım sergilediklerini belirtir. Bu durumu İbn Sina'nın eserlerinden örneklendirmemiz gerekirse, bu iki bağlamı şu şekilde zikredebiliriz: İbn Sina'nın *nefs* başlığı altında akıllar teorisi çerçevesindeki tümeller incelemesi ve *metafiziğindeki*, özellikle neden-sonuç ilişkisi içindeki tümeller incelemesidir. Bu yaklaşıma göre İbn Sînâ'da tümeller şu şekilde sınıflandırılmaktadır diyebiliriz (Öztürk, 2009: 143):

1. Aklî tümel: Tanrı'nın ilminde yer alır, metafizik düzeydedir (ante res).
2. Tabîî tümel: Maddî varlıklarda fiilen bulunur (in rebus).
3. Mantıkî tümel: Zihinsel çıkarımlarla oluşur, varlıkların ardında gelir (post res).

İsmail Hakkı İzmirli de İbn Sina ile benzer bir sınıflandırmayı takip etmiş ve tümellerin bu üçlü ayrımının Tanrı anlayışıyla da doğrudan bağlantılı olduğunu ifade etmiştir.

Bilal Kuşpınar ise İbn Sînâ'nın tümellerini varlık düzleminde değerlendirerek üç farklı boyuta ayırmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz (Kuşpınar, 1995: 92):

1. Tabîî tümel, Faal Akıl'da ezeli olarak bulunur ve türlerin özlerini temsil eder.
2. Aklî tümel, ferdî varlıklarla bağlantılı olup onlarla birlikte düşünülür.
3. Mantıkî tümel, zihinde oluşur ve ferdî gözlemlerden soyutlanarak ortaya çıkar.

Tüm bu ayrımlar, İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışında tümelin yerini anlamak açısından kritiktir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı, tikelleri değil mahiyetleri (yani tümel anlamları) bilir. Bu tümel anlamlar Tanrı'nın ilminde ezeli ve değişmez şekilde yer alır. Bu nedenle Tanrı'nın bilgisi, tümel olanın bilgisiyle özdeştir. Bu yaklaşım, hem epistemolojik hem de ontolojik olarak tümellerin İbn Sînâ felsefesinde merkezî bir rol oynadığını gösterir (Tosun, 2022: 66-68). Bazı modern araştırmacılar da bu çerçeveden hareketle İbn Sînâ'nın realist, konseptüalist ya da nominalist olup olmadığını tartışmışlardır. Onun tümel anlayışı ve Tanrı ile ilişkilendirdiği bilgi anlayışı, bu felsefî yönelimin tespitinde önemli bir kriter olarak değerlendirilmiştir (Tosun, 2022: 66-68).

Tümeller, öncelik ve sonralık açısından iki şekilde sınıflandırılabilir. İlk sınıflandırma, tümelin çokluğa göre konumuna dayanır. Tümeller çoklukla ilişkisi bağlamında çokluktan önce, çoklukla birlikte ya da çokluktan sonra şeklinde olabilir. İkinci sınıflama ise, tümellerin

mertebe, tabiat, üstünlük, zaman, zat ya da nedensellik bakımından ele alınması şeklinde olabilir. Tümellerin, öncelik ve sonralık açısından iki temel biçimde sınıflandırılması şu şekilde olabilir: Birincisi, çokluktan önce, çoklukla birlikte ya da çokluktan sonra oluşlarına göre; ikincisi ise mertebe, tabiat, zaman, zat, üstünlük ve neden ilişkileri çerçevesinde değerlendirilir (İbn Sînâ, 2013: 62). İbn Sînâ, tümelin çoklukla olan ilişkisini açıklarken “cins” kavramını örnek vermektedir. Ona göre canlılık hem zihinde hem de dış dünyada, ona bir anlam atfedildiğinde “canlı” olarak adlandırılır. Bu bağlamda cinsin doğası iki biçimde ortaya çıkabilir: Birincisi, önce zihinde kavranır ve ardından dış dünyada ve çoklukta gerçekleşir. İkincisinde ise dış dünyada var olan bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar (İbn Sînâ, 2006: 61-62). Bu durumda zihindeki form, dış dünyadaki formun nedeni olurken; dış dünyada var olan form da bir açıdan zihindeki formun yansıması sayılabilir. Burada belirleyici olan “makul cinstir; yani akıl ve varlık bağlamında böyle bir ayırım yapılabilir (Tosun, 2022: 187).

İbn Sînâ, mevcutların çokluktan önce, çoklukla birlikte ya da çokluktan sonra oluşunu Tanrı ve melekler açısından bir benzetmeyle açıklar. Buna göre bir sanatkâr önce zihninde bir şeyi tasarlar, ardından onu gerçekleştirir. İbn Sînâ da Tanrı ve meleklerin mevcutlara olan bilgisini bu şekilde tasvir eder. Ona göre doğal varlıkların hakikatleri, Tanrı ve meleklerin ilminde, henüz çokluk meydana gelmeden önce, tek anlamlı ve idrak edilmiş birer gerçeklik olarak yer alır (Tosun, 2022: 188). Ancak bu hakikatler, fiziksel dünyada yalnızca çoklukla birlikte ve çoğulluk içinde var olabilir. Bu noktada akla şu soru gelir: İbn Sînâ’nın bu görüşü, onun Platon’un idealar kuramını benimsediği anlamına mı gelir? Görünüşe göre hayır. Çünkü İbn Sînâ, doğal şeylerin Allah ve melekler katında bireysel varlıklar olarak değil onların bilinen ve idrak edilen anlamları şeklinde bulunduğunu belirtir. Yani bu anlamlar, hakikatin kendisidir ve dış dünyadaki varlıkların gerçekliği de bu anlamlara dayanır (İbn Sînâ, 2013: 62).

İbn Sînâ’ya göre Tanrı zatı gereği âlimdir. Yani ona göre Tanrı’nın ziyade bir sıfatı olmadığı gibi onun âlim olarak nitelenmesi onda bir çokluk meydana getirmez. Bu yüzden onun zatında ilave bir âlimlik sıfatından bahsetmek mümkün değildir. O kendi zatında hem ilim hem âlim hem de mâlumdur. Onun kendini bilmesi için bir nedene ihtiyacı yoktur. O halde onda bilginin araz olması mümkün değildir. Çünkü arazlık bir yönden ziyadelik ifade eder. Hâlbuki onda fazlalıktan ve ilaveden bahsetmek mümkün değildir (İbn Sînâ, 2000: 650). Tanrı’nın bilgisi söz konusu olduğunda İbn Sînâ, bilen ile bilinen arasında bir tür benzerlik olması gerektiğini kabul eder. Bu bağlamda Tanrı’nın ilminin mahiyetini açıklamak için O’nun hem akıl, hem âkil (bilen), hem de mâkul (bilinen) olduğunu ifade eder. Çünkü Tanrı, maddeden ve

arazlardan tamamen mücerrettir. Bu nedenle doğrudan bilinebilir bir varlık, yani mâkuldür. Aynı mücerretliği sebebiyle de akıl ve âkil olandır (İbn Sînâ, 1938: 243-244).

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'da varlık ile mahiyet arasında bir ayırım bulunmaz. O'nun mahiyeti ile "var oluşu" özdeşdir. Bu nedenle O'nda akıl, âkil ve makul ayrımı yapılmaz; bu unsurların tamamı Tanrı'nın zâtında birleşmiştir ve tektir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir çokluk, dışsallık ya da başkalık söz konusu olamaz. O'nun kendisini bilmesi, yine kendi zatı üzerinden, tek ve basit bir şekilde gerçekleşir (Tosun, 2022: 322). Tanrı'nın "âlim" oluşu ise potansiyel (bilkuvve) değil, fiilî (bilfiil) bir özelliktir. Çünkü bilkuvvelik, bir tür imkâna işaret eder ve bu durum Tanrı'nın zorunlu varlık olmasıyla çelişir. Eğer Tanrı'nın bilgisi bir imkâna bağlı olsaydı, O'nun bilgi sahibi olması zâtından değil dışsal bir etkenden kaynaklanırdı ki bu da Tanrılıkla bağdaşmaz. Aynı şekilde, Tanrı'ya "heyulani akıl" gibi bir potansiyel akıl yüklemek de malumun (bilinenin) Tanrı'dan önce gelmesini gerektirir. Bu ise Tanrı'nın mutlaklığına aykırıdır (İbn Sînâ, 2000: 650). Bu bahsettiklerimiz ışığında diyebiliriz ki İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi zorunludur, bilfiildir ve zâtından ayrılmaz. O, bilgisiyile kendisini bilir. Bu bilme de herhangi bir dış etkene dayanmadan, kendi varlığı içinde tamamlanır. Tanrı'nın âlim oluşu onun zâtından kaynaklandığı için, bilgisi de tıpkı varlığı gibi mutlak ve tektir.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi, diğer varlıklardan tamamen farklıdır. Çünkü Tanrı'nın bilgisi zati, bilfiil ve hudûrî (doğrudan varlıkla birlikte olan) niteliktedir. Bu yüzden Tanrı için bilgi, zihinsel bir faaliyet değil doğrudan kendi varlığına içkindir. Tanrı, bir şeyi bilmek için ona yönelmez. Onun bilgisi, varlıkla özdeşdir. Dolayısıyla O'nda ilim, varlık ve yaratma ayrılmaz bir bütündür. İbn Sînâ, bilgi türlerini ikiye ayırmaktadır. Bu bilgi türlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Tümel bilgi, ilme karşılık gelir ve hakiki bilgidir. Bir diğer bilgi çeşidi olan tikel bilgi ise marifet olarak adlandırılır ve ilimden aşağı konumlanır. Bu ayırmadan hareketle Tanrı'nın bilgisi tümel niteliklidir diyebiliriz. Çünkü Tanrı, zaman ve mekân gibi kayıtlarla sınırlı değildir. Ancak bu, Tanrı'nın tikelleri hiç bilmediği anlamına gelmez. Tikeller, Tanrı'nın bilgisinde tümel yönleriyle yer alır. Yani Tanrı tikelleri onların türsel doğaları, sebepleri ve sonuçları bakımından bilir. Bu bilgi, Tanrı'nın tikeller üzerindeki yaratıcı kudretini de kapsamaktadır.

Tanrı'nın tikelleri bilmesi şu açılardan mümkündür diyebiliriz:

1. Tikellerin ortaya çıkmasına neden olan ilk neden O'dur.
2. Tikellerin sahip olduğu sıfatlar (nitelikler) aracılığıyla onları bilir.

3. Tikellerin varlığını sürdüren doğal türlerin bilgisini kuşatır.
4. Zaman, mekân ve sebeplerin tümü Tanrı'nın bilgisinin kapsamındadır.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, tikelleri doğrudan değil, onların ait olduğu tümeller (örneğin insan türünün) aracılığıyla bilir. Bu da şu anlama gelmektedir. Tanrı, ferdî varlıkları (Nesibe, Halil gibi) onların türsel yapılarına göre bilir. Bu bilgi, onların ne zaman ve nasıl var olacağına ilişkin tümel nedenleri kapsamaktadır. Bu bağlamda diyebiliriz ki, İbn Sînâ'nın bilgi anlayışında;

- Tümel ile tikel birbirinden kopuk değildir, biri diğerini anlamlı kılar.
- Tanrı, tikelleri insan gibi dış dünyadan algılayarak değil, onların sebep ve sonuç zinciri üzerinden, yani tümel düzlemde kavrar.
- Tanrı'nın bilgisi maluma (bilinene) bağlı değildir; aksine malum, Tanrı'nın bilgisi sayesinde var olur.
- Tikellerin belirli bir mekân ve zamanda ortaya çıkması, Tanrı'nın bilgisiyle kurulan düzenin sonucudur.

Bu konuştuklarımız ışığında İbn Sina'nın Tanrı görüşü hakkında diyebiliriz ki Tanrı'nın bilgisi çokluğa bölünmez ve zihinsel bir edinim değildir. O zatının gereği olarak her şeyi, tikelleri de kapsayacak şekilde bilir. Bu bilme, tümellerin bilgisidir ama aynı zamanda tikellerin sebep, sıfat ve sonuçları üzerinden de onları kuşatır (Tosun, 2022: 323-327).

İbn Sînâ'ya göre Tanrı (zorunlu varlık), varlıkların hem kaynağı hem de bilgisiyle onları kuşatandır. Bu bağlamda Tanrı'nın ikinci akledilirleri bilip bilmediği ve nasıl bildiği sorusu önemlidir. Tanrı'da bilgi, tıpkı varlık gibi zati ve bilfiildir; yani O'nun bilgisinde sonradan meydana gelen hiçbir şey yoktur. Suretler Tanrı'da sonradan oluşmaz, bilakis Tanrı'dan akledilir olarak taşar (sudur eder). Bu nedenle, Tanrı yalnızca ilk ilkeleri değil, aynı zamanda onlardan doğan ikinci derecedeki kavramları da bilmektedir.

İkinci akledilirler (örneğin cins, tür, illet gibi mantıksal soyutlamalar gibi) İbn Sînâ tarafından aklî tümeller olarak değerlendirilir. Bu bağlamda diyebiliriz ki;

- Tabiî tümel, varlıkta karşılığı olan kavramsal yapıdır.
- Mantıkî tümel, kavramsal analiz sonucu elde edilen düşünsel zorunluluktur.
- Aklî tümel ise insan zihninde oluşan ikinci düzey soyutlamadır.

Tanrı'nın bu akledilirleri nasıl bildiği meselesinde İbn Sînâ şunu belirtmektedir: Tanrı, ikinci akledilirleri onların sebebi olması bakımından bilir. Bu bilgi tarzı, onların Tanrı'dan doğan tümel yapılarla bağlantılı olmasından kaynaklanmaktadır. Diyebiliriz ki Tanrı, ikinci akledilirleri sebep olarak bilir. Çünkü onlar sudur düzeninin bir parçasıdır. Bilfiil ve zati olarak bilir. Çünkü onların varlığı Tanrı'nın bilgisinden ayrılmaz. İnsan zihnindeki varoluşları ve zihinsel soyutlamaya konu olmaları yönüyle de kuşatıcı bir şekilde bilir.

Neticede, Tanrı'nın ikinci akledilirleri bilmesi:

- Onların aklî tümel olmaları,
- Bu tümellerin tabii tümelin makulü olması,
- Ve Tanrı'nın bunların da varlık sebebi olması bağlamında gerçekleşir.

Bu bilgi tarzı, insanın kavramsal soyutlamalarıyla ortaya çıkan anlamlardan farklı olarak, Tanrı'nın zati ve sebep oluşuna dayalıdır. Dolayısıyla Tanrı, ikinci akledilirleri hem ontolojik temelleri hem de zihinsel yansımaları bakımından tümel tarzda ve zorunlu olarak bilir deriz (Tosun, 2022: 323-327).

1. 4. Gazzâlî'nin Tümeller Görüşü ve Tanrı

Gazzâlî, lafızları iki temel gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki tümel lafız (külli) ikincisi ise tikel (cüz'î) lafızdır. Ona göre cüz'î lafızlar, anlamları zihinde canlandığında başka bir bireyle ortaklığa izin vermeyen ifadelerdir. Örneğin “Zeyd” ya da “bu ağaç” gibi ifadeler, yalnızca belirli bir bireyi işaret ettiklerinden cüz'î kabul edilir. Buna karşılık tümel lafızlar, anlamları itibarıyla birden çok bireye uygulanabilme imkânına sahiptir. Yani bu tür lafızlar, doğrudan herhangi bir bireyi sınırlandırmaz ve bu lafızların anlamlarında başkalarıyla ortaklıkta mümkündür (Tosun, 2022: 328).

Gazzâlî, tümelin bu yapısını açıklarken lafzın kendisindeki ortaklığa açıklık getirmek ister. Eğer bir lafzın başka fertlere uygulanmasını engelleyen bir durum varsa, bu engel lafzın kendi anlamından değil dışsal bir bağlamdan kaynaklanmaktadır der. Bu durumu açıklamak için de Arapçadaki “lam-ı tarif” (belirlilik takısı) örneğini kullanır. Gazzâlî'ye göre lam-ı tarif, kullanıldığı bağlama göre iki anlama sahip olabilir bunlardan birincisi: Eğer daha önce belirtilmemiş ya da bilinmeyen bir varlığa işaret ediyorsa bu lafız, cins ismi olarak değerlendirilir ve tümel kabul edilir. İkincisi ise: Eğer bilinen ya da daha önce zikredilmiş bir varlığa gönderme yapıyorsa, bu durumda artık bireysel bir varlığı gösterir ve tümellik özelliğini kaybeder. Gazzâlî, “felek” kelimesini örnek göstererek bir lafzın zihinde tasavvur edilebilmesi

için onun dış dünyada mutlaka mevcut olmasının gerekmediğini belirtir. Bu bağlamda “felek” gibi kelimeler, potansiyel ya da mümkün varlıkları da kapsadıkları için tümel olarak değerlendirilmektedirler (Tosun, 2022: 114). Bu yaklaşımını “Tanrı” (Allah) lafzı üzerinde de uygular. Gazzâlî’ye göre Tanrı ismi, anlamı bakımından tümel olarak değerlendirilebilecek bir yapıya sahiptir. Ancak Allah’ın benzersizliği, bu lafzın başka bir varlıkla paylaşılmasını imkânsız kılar. Bu imkânsızlık, lafzın kendi anlamından değil, Tanrı’nın zâtî özelliklerinden kaynaklanır. Yani Tanrı’nın tekliği, lafzın dilsel yapısından değil, Tanrı’nın doğasına ilişkin dışsal ve metafizik bir hakikatten ileri gelmektedir (Gazzali, 2013: 53-55). Diyebiliriz ki Gazzâlî, tümel ve tikel ayrımını yaparken lafzın anlamını ve bağlamını birlikte değerlendirir. Özellikle Tanrı lafzı gibi kavramlarda, lafzın anlam sınırlarını aşan ontolojik gerçekliklere işaret etmektedir.

Gazzâlî, tümel kavramını üç şekilde sınıflandırır:

1. Bilfiil ortaklığa sahip tümel: Bu tür tümeller, birden fazla bireyde fiilen bulunan anlamlardır. Örneğin, “insan” lafzı, birçok fertte geçerli olduğu için bu sınıfa girer.
2. Bilkuvve ortaklığa sahip tümel: Bu türde, lafzın yalnızca bir bireyde gerçekleşmesi hâlinde bile, diğer bireylerde gerçekleşme potansiyeli vardır. Yani anlam, fiilen değilse bile mümkünlük yönüyle çokluğa açıktır.
3. Ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklığa sahip tümel: Bu kategori, özellikle Tanrı lafzı için geçerlidir. Tanrı, anlamı gereği başka bir varlıkla paylaşılmaz. Bu durum, lafzın yapısından değil, Tanrı’nın zâtına özgü benzersizliğinden, yani lafzın dışında kalan metafizik bir nedenden kaynaklanır. Bu nedenle Gazzâlî, iki Tanrı’nın varlığını aklen imkânsız görür (Gazzali, 2013: 54-55).

Bu üçlü ayrım üzerinden Gazzâlî, şu temel sorulara kapı aralar: Tümel kavramlar zihinsel bir soyutlama mı yoksa varlık dünyasına ait gerçeklikler midir? Tümelin bilgisi, dış dünyadaki varlıklara mı yoksa zihinsel temsillere mi dayanır? Özellikle Tanrı gibi yalnızca tek örneği bulunan kavramlar hakkında hakiki bilgiye nasıl ulaşılır? Bu sorular, özellikle Tanrı’nın bilgisine ulaşma meselesini gündeme getirir. Çünkü Tanrı hakkında tümel bir lafız kullanılsa da onun başka bir fertle paylaşılması, ne bilfiil ne de bilkuvve mümkün değildir. Bu noktada Gazzâlî, Tanrı bilgisinin sadece zihinsel bir tasavvurdan ibaret olmadığını, fakat aynı zamanda zihnin dışında, aklî olarak zorunlu bir gerçekliğe dayandığını savunur. Ancak burada önemli bir epistemolojik problem ortaya çıkar: Eğer zihinde oluşan bir kavram, yalnızca zihnin ürünü ise, bu bilginin dış dünyadaki karşılığının olup olmadığını nasıl anlayabiliriz? Gazzâlî, bu

soruyu duyulur şeylerin zihindeki iz bırakma süreciyle yanıtlamaya çalışır. Zihinde oluşan tümeller, tek tek bireylerden soyutlanan ve onlarla mutabık kalan anlamlardır. Bu anlamlar, bireylerin ortak özelliklerinden oluşan genel temsillerdir. Tanrı örneğinde ise bu mekanizma işlemez. Çünkü Tanrı'nın zıddı, benzeri ya da eşiti yoktur. Zihinde oluşan Tanrı tasavvuru, başka bireylerden soyutlanamaz. Bu yüzden Tanrı'nın bilgisi, sıradan tümellerin bilgisinden farklıdır ve ontolojik olarak zorunlu bir gerçekliğe dayanır. Gazzâlî, Tanrı hakkında elde edilen bilginin yalnızca zihinsel bir soyutlama olmadığını, bilfiil ve zorunlu bir hakikati ifade ettiğini özellikle vurgular. Bu yüzden de diyebiliriz ki Gazzâlî'nin tümel anlayışında Tanrı'ya özel bir konum tanınır. Diğer tümeller, duyular ve aklî çıkarımlarla zihne yansırken; Tanrı'nın bilgisi, varlığının zorunluluğu üzerinden, aklî bir zorunlulukla tesis edilir. Bu bağlamda Tanrı bilgisi, ne sıradan duysal tecrübeye ne de çokluktan soyutlanan kavramsal genelliğe indirgenebilir.

Gazzâlî'ye göre gerçek anlamıyla varlık a'yânda, yani dış dünyada bulunanlara aittir. Buna karşılık, sadece zihinde oluşan kavramsal suretler yani tümellerin ikinci anlamı, ancak ikincil düzeyde anlam kazanır. Tümelin zihindeki bu anlamı, dış dünyadaki bireysel varlıklara uygun düşmek zorundadır. Zihinde oluşan bu suretler, bireylerin ortak yönlerinden soyutlanarak elde edilen temsillerdir ve bu bağlamda insanlık gibi tümel kavramlar ortaya çıkar. Ancak bu tümel kavramların zihinde oluşması, onların dış dünyada aynı şekilde mevcut oldukları anlamına gelmez. Gazzâlî'ye göre bu benzerlik, ittihad (birlik) değil, sadece temsildeki ortaklıktır. Dolayısıyla iki farklı insan, aynı "insanlık" modeline uygun düşer ama bu sadece temsilî bir ortaklıktır. Bu noktada Gazzâlî asıl soruyu ortaya koyar: Zihindeki suretler, yani izler veya temsiller, hakiki bilgiye nasıl dönüşür? Bu soru özellikle Tanrı kavramı bağlamında daha da derinleşir. Çünkü Tanrı hakkında sahip olduğumuz bilgi, duyularla algılanan bir varlık üzerinden değil, aklın hükmüyle oluşur. İşte burada Gazzâlî, insanın hüküm yetisini açıklamak üzere üç ayrı kuvveden söz eder. Bunlar hissî, vehmî ve aklî hüküm kuvveleridir (Gazzali, 2013: 32-35). İnsan dünyaya geldiğinde önce hissî ve vehmî kuvveler işler hâle gelir. Aklî hüküm kuvvesi ise gelişip olgunlaştıkça bu iki kuvveyi düzeltme ve kontrol altına alma kapasitesine sahip olur. Gazzâlî'ye göre bu düzeltme yalnızca mantık aracılığıyla mümkün olur. Akıl, mantık ilkeleriyle donatıldığında hissî ve vehmînin yanıltıcı etkilerini ortadan kaldırabilir (Gazzali, 2022: 23). Gazzâlî, bu bağlamda Tanrı'nın nur olduğunu ve aklın da bu nura ulaşan yegâne araç olduğunu vurgular. Duyu ve vehim, bizi yanıltma potansiyeli taşır. Örneğin güneşi gözle görüp kalkan zannetmek hissî bir yanılgıdır. Vehim ise zaman, mekân ve birliktelik gibi kavramlar üzerinden hakikati yanlış biçimde yargılayabilir. Oysa yalnızca akıl, bu çarpıklıkları fark edebilir (Gazzali, 2017: 70-83). Gazzâlî, vehmin çok kolay

yanlış ve doğruyu karıştırabileceğini, bu nedenle vehmî önermelerin hakikat ayrımı için güvenilir olmadığını savunur. Bu tür önermelerin hakikati sadece Allah'ın lütfettiği kişiler tarafından ayırt edilebilir. Bilginin kaynağı olarak akli merkeze alan Gazzâlî, yine de hakikatin son kertede Tanrı'dan gelen bir nur ile kavranabileceğini ifade eder (Gazzali, 2013: 40-42). Bu yüzden Gazzâlî'de mantık, sadece teknik bir yöntem değil aynı zamanda Tanrı'ya ulaşmak için kullanılan teolojik bir araçtır. Hakikate ulaşma çabasında burhanlar (kanıtlar) ve akli çıkarımlar önemli bir rol oynasa da asıl nihai bilgi, Tanrı'nın nuruyla aydınlatılmış akıl sayesinde mümkündür (Gazzali, 2013: 40-42). Yani Gazzâlî, bilgiye ulaşmada akli esas almakla birlikte onu sadece bir yöntem değil Tanrı'nın hidayetiyle iş gören bir ışık olarak görür. Bu anlayışta Tanrı, hem bilginin kaynağı hem de onun hakikat ölçüsüdür. Böylece mantık, Gazzâlî'nin sisteminde teolojik bir zemine oturur ve akıl Tanrı'nın nuruyla ancak doğru işlev görür (Gazzâlî, 2013: 40-42).

Ne Gazzâlî ne de İbn Sînâ vehmî bilgileri kesin bilginin kaynağı olarak kabul etmez. Ancak Gazzâlî, vehmî önermelerin doğru ile yanlış arasında ayırım yapmayı zorlaştırdığını, bu ayrımı yalnızca Allah'ın özel lütfuyla mümkün kıldığını belirtir. Bu bağlamda akli bilgileri ikiye ayırır: Herkesin kolayca anlayabileceği bilgiler ile yalnızca Allah'ın nuruyla idrak edilebilen hakiki akli bilgiler. Bu görüş, Gazzâlî'nin burhan hakkındaki önceki açıklamalarıyla çelişmez. Çünkü o, kesin bilgi için burhanın zorunlu olduğunu vurgular. Fakat burhanın temel yapı taşları olan tasavvur ve tasdik, mahiyet itibarıyla varsayımsaldır. Bu sebeple Gazzâlî, burhanın da sonuçta duyular yoluyla elde edilen verilerden soyutlandığını ifade eder. Böylece hakiki bilgiye ulaşmanın ancak Allah'ın iradesiyle mümkün olduğu ve bilginin kaynağının doğrudan ilahî kudret olduğu sonucuna varılır. Bu durum, bilgiye ulaşmanın sınırlarını Tanrı'nın lütfuna bağlayarak epistemolojik bir sınır çizer (Tosun, 2022: 135-137).

Tümeller konusundaki farklılıkta ise Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın yaklaşımı ciddi biçimde ayrışır. Gazzâlî, bireysel varlıklardan hareketle tümel kavramların soyutlandığını savunur. Ona göre "Tanrı" gibi kavramların tümelliği, bu lafızların anlamlarında ortaklığı engelleyecek bir unsur taşımamasından ileri gelir. Gazzâlî, Tanrı lafzında bilfiil ortaklığın mümkün olmadığını belirtirken bu imkânsızlığın kavramın kendisinden değil, kavram dışı bir nedenden kaynaklandığını öne sürer. Yani Tanrı kavramının tümel olması, onun mutlak tekliğini bozamaz. Çünkü bu ortaklık potansiyeli, sadece dilsel düzeyde geçerlidir. Oysa İbn Sînâ tümeli, mantık bağlamında yüklem olarak değerlendirir ve bir şeyin pek çok şeye söylenebilmesinin temelinde yatan anlamı vurgular. Bu yaklaşımla İbn Sînâ, Tanrı kavramını da içine alabilecek şekilde tümel-yüklem ilişkisini metafizik temellere bağlar (Tosun, 2022: 135-137). İki düşünürün nihai

ayrımı ise tümelin yüklem olarak mı yoksa müşterek bir mânâ olarak mı ele alındığı noktasında belirginleşir. Gazzâlî Tanrı kavramını, mevcutlardan soyutlanarak elde edilen ortak anlamların bir örneği olarak görür ve bu anlamın yüklem olma zorunluluğunu reddeder. Bu yaklaşımla Gazzâlî, Tanrının kavramsal düzlemde tümel bir lafızla ifade edilebileceği mahiyeti itibarıyla mutlak ve tek olduğunu vurgular. Böylece Tanrı, nefis ve metafizik arasındaki ilişkiden çekilerek yalnızca anlam düzeyinde ortak bir kavram haline gelir. Buna karşılık İbn Sînâ, Tanrıyı da kapsayacak şekilde tümeli mantık ve metafizik düzlemde, yüklem temelli bir yapı içinde değerlendirir. Tümelin bu işlevi, onu Aristoteles'in yüklem teorisine bağlar. Fakat aynı zamanda mahiyet-varlık ayrımı üzerinden daha derin bir metafizik yapı oluşturur (Tosun, 2022: 135-137).

Gazzâlî'nin düşüncesinde, ne bilfiil ne de bilkuvve herhangi bir ortaklık barındırmayan bir anlamın nasıl olup da tümel kabul edilebileceği sorusu gündeme gelir. Zira ortaklık, ancak çokluk içinde var olabilecek bir ilişkidir. Bu nedenle kendisinde çokluk bulunmayan bir kavramın, ortaklık üzerinden tümel olarak nitelenmesi bir çelişki doğurur. Eğer tümellik, ortaklığa dayalı bir özelliği gerektiriyorsa, o hâlde Tanrı kavramı gibi teklik taşıyan bir anlam nasıl tümel olabilir? Gazzâlî bu noktada, lafzın tümel olmasına engel teşkil eden durumun, sadece onun dilsel ifadesiyle sınırlı olmadığını ileri sürer. Lafzın mefhumu (anlam içeriği) ya da mevzuu (konusu), tek başına tümelliğe engel oluşturmaz. Asıl engel, lafzın dışındaki başka bir anlamda, yani haricî bir gerekçededir. Gazzâlî, Tanrı kelimesini bu duruma örnek gösterir: Tanrı lafzının anlamında, yani ne mefhumunda ne de mevzuunda, çokluğu yasaklayan bir unsur yoktur. Ancak, dışsal bir anlam bu çokluğu engeller. Gazzâlî'ye göre bu evrende birden fazla Tanrı'nın varlığı aklen mümkün değildir ve bu imkânsızlık, Tanrı'nın tümelliğini sınırlandıran haricî bir ilkedir. Aynı şekilde Gazzâlî, İbn Sînâ'nın üçüncü tümel anlayışında yer verdiği "güneş" örneğini de bu bağlamda ele alır. Güneş lafzı da tıpkı Tanrı gibi, kendi anlamı içinde çokluğu engelleyen bir özelliğe sahip değildir. Ancak filozoflar, birden fazla güneşin varlığını caiz görmedikleri için, bu kavram da haricî bir gerekçeyle tümel olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla hem Tanrı hem de güneş örneklerinde olduğu gibi, kavramın tümelliğini sınırlayan asıl neden, onun içsel anlamında değil dış gerçeklikte bulunan imkânsızlıktadır. Gazzâlî'ye göre bu iki durumda da temel mesele aynıdır (Tosun, 2022: 135-137).

Gazzâlî, *Mi'yâr* adlı eserinde lafızlar konusunu ele alırken, "mananın genel ve özel oluşu" başlığı altında üçlü bir tümel tasnifi yapar. Bu çerçevede *el-Îlâh* (Tanrı) kavramı da, lafzın anlam bakımından tümel olarak kullanımı içinde değerlendirilir. Gazzâlî burada, filozofların kavramsal çerçevesinden yararlılsa da bu kavramlara yaklaşım biçimi ve mefhumu

kurma yöntemi bakımından onlardan ayrılır. İbn Sînâ'nın "bilkuvve" ve "bilfiil" gibi terimlerini benimsemiş olsa da Gazzâlî, özellikle kategorilerdeki yüklem anlamını ve yüklem diğer muhtemel delaletlerini ikinci plana itmiş bunun yerine "ortaklık" (müşâreke) terimini öne çıkarmıştır. Bu kullanım biçimi, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın tümel anlayışından ayrıldığı noktayı gösterir.

Gazzâlî'ye göre Tanrı gibi tümel bir kavram, dış dünyada bireysel varlıklarda bulunan özel anlamların ortak yönlerinden ortaya çıkan bir isimlendirmedir. Yani Tanrı kavramı, tek tek varlıklarda bulunan ve onlara özgü anlamların kesişiminde bir tümel olarak ortaya çıkar. Ama bu tümel, dış dünyada bağımsız ve kendi başına bir varlık olarak bulunmaz. Bu anlayış, onun filozofların realist eğilimlerinden bilinçli şekilde uzaklaştığını gösterir (Tosun, 2022: 142). Filozoflara göre her ne kadar tümel dış dünyada doğrudan tümel olarak bulunmasa da, tekil varlıklarda bir şekilde gerçekleşir ve bu bakımdan varlık kazanır. Ayrıca onlar için bir tümelin hakikati, o tümelin altındaki bireylerden bağımsız olarak hem zihinde hem de dış dünyada vardır. Gazzâlî ise böyle bir varlık anlayışını kabul etmez. Ona göre Tanrı gibi tümel kavramlar, yalnızca bireysel varlıklar aracılığıyla anlam kazanır. Bu nedenle bir ferdî varlık olmadan, o tümelin de bir hakikatinden söz edilemez (Tosun, 2022: 268). Nitekim Gazzâlî'nin insan örneğiyle yaptığı açıklama bu görüşünü destekler: Hariçte tek bir insan ferdi bile yoksa "insan" kavramı da anlamını yitirir. Aynı şekilde, Tanrı tümelinin de bir gerçekliğe sahip olması, ancak onunla ilişkilendirilen bireysel anlamlar aracılığıyla mümkündür (Tosun, 2022: 268). Gazzâlî'nin varlık anlayışını *tümel* kavramı çerçevesinde ele aldığımızda, onun tümeli doğrudan varlığa değil dış dünyadaki tekil varlıklara nispetle değerlendirdiği görülür. Bu bağlamda Gazzâlî, tümelin bir *hakikat* olduğunu kabul etmekle birlikte bu hakikatin kaynağının ve anlamının hariçteki tikellerden geldiğini savunur. Yani bir tümelin gerçeklik kazanması, ancak dış dünyadaki bireysel varlıklarla mümkündür. Bu yaklaşım, onun tümelerin metafizik düzeyde bağımsız bir varlığa sahip olduğu yönündeki realist anlayışı reddettiğini ortaya koyar (Kaş, 2018: 19-20).

Gazzâlî, tıpkı İbn Sînâ gibi, hakikat ile varlık arasında ayrım yapar. Ancak İbn Sînâ'dan farklı olarak tümelin varlığına dair temel dayanağı tikellerde bulur. Tümeli, kendi başına bir varlık değil bir şeyin hariçteki gerçekliğini ifade eden bir adlandırma olarak görür. Bu nedenle onun düşüncesinde *tabî tümel* yer almazken yalnızca *aklî ve mantıkî tümeler* bulunur (Tosun, 2022: 276). Bu yaklaşımdan hareketle Gazzâlî'nin iki farklı yoruma açık olduğu söylenebilir: Ya tümelin zihinsel bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul eder ya da tümeli yalnızca bir isimlendirme olarak değerlendirir. Fakat metinlerinde bu konuda açık bir tutum sergilemediği

için onun sadece tümelin metafizik anlamda varlığını reddettiği net biçimde söylenebilir. Yine de aklî tümeli, kavranabilirlik bakımından reddetmediği anlaşılmaktadır (İbn Sînâ, 2010: 9). Tanrı kavramı bu bağlamda özel bir konum kazanır. Gazzâlî, Tanrı'yı doğrudan hakikatin kaynağı ve varlığın mutlak açıklaması olarak konumlandırır. Ona göre hakikatin bilgisine ulaşmak insan aklıyla değil, ancak Tanrı'nın lütfu ile mümkündür. *Münkız, Mişkât ve el-İlmü'l-Ledünnî* gibi eserlerinde bu tutum açıkça görülür. Dolayısıyla Gazzâlî, kavramları nihai bilgiye ulaşmak için yeterli görmez. Onları sadece isimde ortaklık taşıyan, sınırlı insan bilgisinin araçları olarak kabul eder. Bu anlayış, Tanrı ile yaratılmış varlıklar (hâdis) arasında kurduğu ilişkinin bir sonucudur. Tanrı'nın hakikati insana yalnızca inayetle açıklanabilir. İnsanın kendi gücüyle ona ulaşması mümkün değildir. Böylece tüm kavramlar, Tanrı merkezli bir bilgi sisteminde ikincil bir konuma düşer ve hakikat, ancak ilahî bir vesileyle bilinebilir hale gelir (Tosun, 2022: 276).

Yine Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde yer alan beşinci ve yedinci meseleler, onun filozofların Allah anlayışına yönelttiği eleştiriler açısından dikkat çekici örnekler içerir. Beşinci meselede, filozofların Allah'ın birliğini ispatlamada yetersiz kaldıkları ve sebepsiz iki zorunlu varlık düşüncesinin imkânsızlığını temellendiremedikleri vurgulanır. Yedinci meselede ise Allah'ın başka bir varlıkla ortaklık taşıyamayacağı, O'nun aklî bir ayırım olan cins ve fasıl kategorileriyle nitelenemeyeceği düşüncesine yönelik eleştiriler öne çıkar. Bu bağlamda Gazzâlî'nin "el-ilah" terimini üçüncü türden tümel kavramlara örnek olarak kullanması, onun filozofların Tanrı anlayışına yönelttiği itirazların temelini oluşturur. "El-ilah" üzerinden geliştirilen bu eleştiriler, filozofların Tanrı'yı soyut bir tümel gibi ele alma eğilimlerini sorgular. Dolayısıyla bu iki mesele, Gazzâlî'nin metafizik tartışmalarda tümel kavramlara yaklaşımı ile filozofların Tanrı tasavvuru arasındaki çelişkiyi açığa çıkarma çabasını yansıtır (Tosun, 2022: 279). Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin beşinci meselesinde Tanrı'nın zorunlu varlık olarak konumunu tartışırken, filozofların bu konudaki iki temel yaklaşımını eleştiriye tabi tutar. İlk olarak, filozofların "zorunlu varlık" kavramını anlamlandırma biçimlerine odaklanır. Gazzâlî'ye göre filozoflar, zorunluluğu ikiye ayırmaktadır. Biri zâtı itibarıyla, diğeri ise dış bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlık. Bu ayırımın Tanrı anlayışı bakımından ciddi bir sorun taşıdığını savunur. Filozofların Tanrı'yı, "sebebi olmayan, zâtı gereği zorunlu varlık" olarak tanımlarken aynı zamanda diğer zorunlu varlıkların da "başka bir nedenle" zorunlu olabileceğini kabul etmeleri, Gazzâlî'ye göre mantıksal bir tutarsızlık doğurur. Bunu açıklamak için "insan" kavramını örnek verir. Ona göre "insan" hem Nesibe'yi hem de Halil'i kapsar, fakat her ikisi de kendi özüyle değil, dışsal sebeplerle insan olmaktadır. Eğer biri zâtı gereği

insan olsaydı, bu diğeri için mümkün olmazdı. Bu durum, Tanrı'nın zatı gereği zorunlu oluşuyla başka bir varlığın zorunluluğunun aynı zeminde değerlendirilemeyeceğini gösterir (Gazzâlî, 2009: 50).

Gazzâlî'nin ikinci eleştirisi Tanrı'nın sıfatları bağlamında şekillenir. Filozofların, Tanrı için hem sebebi hem de sebebin sebebini reddetmeleri, Tanrı'dan tüm olumlu (subûfî) ve olumsuz (selbî) sıfatları kaldırmaları anlamına gelir. Bu durumun ne kadar sorunlu olduğunu “siyahlık” ve “renk” örneğiyle gösterir. Ona göre bir şeyin renk olması ya zatı gereğidir ya da bir sebepten dolaydır. Eğer siyahlık zatı gereği bir renkse, o zaman başka renklerin de benzer şekilde zatî olması gerekir. Ancak tüm renklerin bir dış illete bağlı olduğu düşünülürse, bu illetin nihai kaynağı Tanrı'dır. Bu bağlamda, Tanrı'nın da zorunlu oluşunun aynı şekilde “zatı gereği” olarak tanımlanması, başka varlıkların da zorunlu olmasını engellemez (Tosun, 2022: 281). Diyebiliriz ki Gazzâlî, filozofların Tanrı kavramını gerek zorunlu varlık anlayışı gerekse sıfatlar teorisi çerçevesinde açıklarken düştükleri çelişkileri ortaya koyar. Ona göre Tanrı'nın zorunluluğu ve eşsizliği, diğer varlıklarla aynı türden kategorilere yerleştirilemeyecek kadar aşkın bir niteliktir. Filozofların ise Tanrı'yı bu aşkın konumdan indirgemeleri, teorilerinin temel zafiyetidir (Tosun, 2022: 281).

İmam Gazzâlî, Tanrı'nın zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) oluşunu yalnızca neden-sonuç ilişkisi (sebeplilik) üzerinden açıklamayı yetersiz bulur. Filozofların bu yöndeki çabalarını ise bir tür mantıksal yanılsama (safsata) olarak değerlendirir. Çünkü Gazzâlî'ye göre zorunlu varlığın açıklaması, yalnızca aklî çıkarım yoluyla değil vahiy veya Allah'ın dilediği kullarına lütfettiği ilahi nur ile mümkün olabilir (Tosun, 2022: 281). Bu bağlamda, zihinde birden fazla Tanrı tasavvur etmek ilk bakışta mümkün görünse de Gazzâlî bunun gerçekliğe yansımayacağını savunur. “İlah” teriminin tümel (küllî) bir kavram olması, yani zihinde genel bir tasavvur olarak yer alması, onun fiili (bilfiil) ya da potansiyel (bilkuvve) anlamda bir çokluğu doğurmaz. Gazzâlî, bu tür bir çoğulluğu kavramsal düzeyde ortadan kaldırmak için “ilah” kavramının yüklem olma özelliğini vurgular. Bu da Tanrı'nın ancak bilgi (ilim) ve vahiy yoluyla kişisel olarak tanınabileceğini gösterir. Diyebiliriz ki ilah terimi tümel olsa da bu tümellik, mutlak tekliğe zarar vermez. Çünkü bu kavramda herhangi bir ortaklık fiilen ya da potansiyel olarak mümkün değildir (Tosun, 2022: 281-288).

Gazzâlî, iki zorunlu Tanrı'nın varlığını düşünmenin bile çelişki doğuracağını ileri sürer. Filozofların bu iddiayı temellendirme biçimini ise yetersiz bulur. Onlar, ilk sebebin (Tanrı'nın) bileşik olamayacağı fikrinden yola çıkarak bu durumu reddederler. Ancak Gazzâlî, filozofların “bileşik” kavramını tanımlamakta başarılı olamadığını ve bunu yalnızca nicel ayırım ya da

mahiyetin bölünmezliği ile açıklamaya çalıştıklarını belirtir (Tosun, 2022: 281-288). Gazzâlî, iki zorunlu Tanrı tasavvurunu hem zaman-mekân hem de öz/zat bağlamında değerlendirir ve şu sonuçlara ulaşır:

- Zaman ve mekân açısından: Aynı anda ve aynı yerde iki Tanrı'nın var olması mantıksal olarak mümkün değildir.
- Zat açısından: İki varlık ya tamamen özdeştir (bu durumda iki değil, tek varlıktan söz edilebilir) ya da bir noktada ayrılırlar (bu da birinin diğerine ihtiyaç duymasını, yani zorunluluğunun bozulmasını doğurur).

Gazzâlî bu noktada mahiyet (öz) kavramına dikkat çeker. Ona göre mahiyet sahibi olan her şey bir bileşim içerir ve bu da çokluğu beraberinde getirir. Tanrı ise mahiyetten münezzehtir. Çünkü zorunlu varlık bileşen kabul etmez (Tosun, 2022: 281-288). Gazzâlî, filozofların Tanrı'nın birliğini ispat çabalarını çokluk (kesret) kavramı üzerinden eleştirir. Ona göre filozoflar Tanrı'nın çokluk kabul etmemesini şu şekilde gerekçelendirir:

1. Tanrı'nın özü bölünemez.
2. Tanrı tanımı itibarıyla basittir, birleşik değildir.
3. Tanrı'dan başka hiçbir varlık onunla mahiyet ya da zat bakımından ortak olamaz (Tosun, 2022: 281-288)

Fakat Gazzâlî burada filozofların dayandığı mantıksal temelin yetersiz olduğunu düşünür. Ona göre Tanrı'da çokluğu nefyetmenin yolu, Tanrı'nın sıfatları ve mahiyeti ile olan ilişkisinin doğru kurulmasından geçer. Bu çerçevede Gazzâlî, çokluğu beş başlıkta incelemektedir. Bu başlıkları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Zihinsel (tasavvurî) çokluk: Zihinde aynı kavramdan birçok tasavvur elde edilebilir.
2. Anlam bölünmesiyle çokluk: Bir kavram farklı açılardan anlam ayrımlarına uğrayabilir.
3. Sıfatlara bağlı çokluk: Zâta ait olan ilim, kudret gibi sıfatlar üzerinden çokluk iddiası.
4. Cins-fasl bileşimiyle çokluk: Tanım gereği bir araya gelen unsurlar.
5. Mahiyet-varlık ayırımından kaynaklanan çokluk (Tosun, 2022: 281-288).

Gazzâlî bu türlerden sadece 3. ve 5. maddeyi doğrudan Tanrı'nın zatı ve birliği açısından ele alır. Özellikle sıfatlar üzerinden yapılan açıklamaların filozoflar tarafından doğru temellendirilmediğini ileri sürer (Tosun, 2022: 281-288). Gazzâlî'ye göre filozofların düştüğü en büyük hatalardan biri, zat ile sıfat arasındaki ilişkiyi sebep-sonuç bağıyla açıklamalarıdır. Eğer zat sıfatın nedeni (faili) olarak görülürse, sıfat sonradan gelen bir şey olur ve bu durumda Tanrı'da bileşiklik varsayılmış olur. Eğer sıfat zatın sonucu (mef'ulu) ise bu da Tanrı'nın başka bir şeye bağlı olduğunu ima eder. Oysa Tanrı'nın zatı ve sıfatları arasında arızî değil, zatî bir ilişki vardır (Tosun, 2022: 281-288). Gazzâlî, burada insandaki bilgi sıfatını örnek gösterir. İnsan bilgiyi kazanabilir ama bu onun zatından kaynaklanmaz. Tanrı'da ise bilgi, kudret gibi sıfatlar zatla özdeştir. Ona dışarıdan eklenmiş şeyler değildir (Tosun, 2022: 281-288).

Gazzâlî'ye göre Tanrı' kavramı tümel (külli) bir kavram gibi zihinde yer alabilir. Ancak bu tümellik, ontolojik (varlıksal) bir gerçeklik taşımaz. Tümel kavramlar bilgi alanına aittir, varlık alanına değil. O, bu görüşünü "Mi'yâr" adlı eserinde açıklar ve tümelin sadece zihinsel bir soyutlama olduğunu savunur. Gerçeklik düzeyinde var olan şey, tikellerdir. Tümellik ise bu tikel varlıklardan soyutlanan ortak anlamlardan meydana gelir. Ona göre tümel kavramlar, zihnin dış dünyadaki varlıkları anlamlandırma çabasıdır. Bu nedenle Tanrı hakkında konuşurken kullanılan tümel kavramlar, onun hakikatini doğrudan yansıtmaz. Sadece bilgi düzeyinde işlev görür (Tosun, 2022: 281-288). Gazzâlî, Tanrı'nın birliğini sadece mantıksal ilkelerle değil, aynı zamanda teolojik sezgi, vahiy ve nur aracılığıyla temellendirmek ister. Ona göre filozoflar kavramsal çerçevede Tanrı'yı açıklamaya çalışırken kavramların sınırlarını aşarak metafizik olanı nesnelleştirme hatasına düşerler. Tanrı'nın varlığı ne mahiyetle sınırlanabilir ne de aklî tümdengelimlerle tam olarak kavranabilir. Tümel kavramlar, Tanrı hakkında bilgi verirken ancak yaklaşım araçlarıdır, gerçekliğin kendisi değildir (Tosun, 2022: 281-288). Gazzâlî'ye göre doğada gözlemlenen sebep-sonuç ilişkileri zorunlu bir bağa dayanmaz. Bu ilişkiler, insanların alışkanlıkları üzerinden şekillenen bir izlenimdir (Tosun, 2022: 281-288). Ona göre varlıklar, geçmişte sıkça tecrübe ettikleri olaylar üzerinden geleceği yorumlarlar. Bu yorumlama ise Tanrı'dan bağımsız bir zorunluluk değil, insan zihninde oluşmuş düzenlilik beklentisidir. Sebep ile sonuç arasındaki bağ, insanlar açısından bir alışkanlık, Tanrı açısından ise iradeye dayalı sürekli bir yaratma fiilidir (Tosun, 2022: 281-288).

Gazzâlî, nedenselliği iki farklı bağlamda ele alır. İlk olarak, filozofların savunduğu gibi, sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğu düşüncesine karşı çıkar. Onun tercih ettiği ikinci yaklaşım, bu ilişkinin zorunlu değil, mümkün olduğunu savunur. Bu durumda, sebeple sonucun her zaman birlikte görülmesi, onların zorunlu olarak birbirini doğurduğu anlamına

gelmez. Bu ancak Allah'ın iradesiyle, belirli bir düzende her defasında yaratılmasıyla mümkündür (Tosun, 2022: 281-288). Gazzâlî, bu sürekliliği “âdetullah” ve “sünnetullah” kavramlarıyla açıklar. Tabiatıta görülen düzen, Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi doğrultusunda sürekli yeniden yaratılan bir sistemdir. Bu nedenle, sebeplerin sonuçları doğurması, zorunlu bir doğa yasası değil Allah'ın sürekli fiilinin bir sonucudur. Allah, her defasında sebebi ve onun ardından sonucu yaratır. Böylece doğadaki düzenlilik, Allah'ın takdiriyle süreklilik kazanır (Gazzali, 2014: 92). Tanrı, Gazzâlî'nin nedensellik anlayışında sadece evrenin ilk yaratıcısı değil her an her olayın doğrudan failidir (Fazlıoğlu, 2006: 50). Nedensel bağ, bir doğa yasası değil Allah'ın iradesiyle her defasında yeniden kurulan bir düzendir. Bu yaklaşım, Eşari kelam geleneğiyle uyumludur ve Gazzâlî'nin bu gelenek içinde Tanrı'nın sürekli yaratıcı olduğu fikrini nedensellik bağlamında yeniden yapılandığı gösterir (Baktır, 2006: 243). Dolayısıyla, Gazzâlî'nin nedenselliği tamamen reddettiği değil, onu Allah'ın iradesine dayanan bir anlayışla yeniden tanımladığı söylenebilir (Tosun, 2022: 299-301).

Gazzâlî, nedensellik kavramını filozofların savunduğu gibi zorunlu bir ilişki temelinde değil imkân ve süreklilik çerçevesinde ele alır. Ona göre sebeple sonuç arasındaki bağ, zorunluluktan değil Allah'ın iradesiyle her defasında yeniden yaratılmasından kaynaklanan bir düzenlilikten ibarettir. Bu yaklaşım, nedenselliğin doğa yasalarıyla değil, mutlak fail olan Tanrı'nın fiiliyle anlam kazandığını ortaya koyar (Tosun, 2022: 299-301). Gazzâlî, nedenselliğin metafizik temelini tabiatıta değil, Tanrı'nın süreklilik arz eden yaratma eyleminde bulur. Sebep-sonuç ilişkisi, Allah'ın takdiriyle gerçekleştiği için zorunlu değildir. Her defasında Tanrı tarafından gerçekleşen tekil bir yaratım sürecidir. Bu anlayış, kelam geleneğinde yaygın olan tecviz ve imkân ilkelerine dayalı nedensellik yorumuyla uyumludur (Tosun, 2022: 299-301). Gazzali'nin, “Munkız” adlı eserinde yer verdiği epistemolojik sorgulamalar da bu yaklaşımını destekler. Gazzâlî, duyulara ve akla dayalı bilginin nihai hakikate ulaşmakta yetersiz kaldığını ifade eder ve mutlak bilgiyi ancak Allah'ın kullarına lütfettiği bir nur olarak tanımlar (Gazzali, 1963: 25-30). Bu bağlamda hakiki bilgi, yalnızca Tanrı'yla kurulan bireysel ve tecrübi bir bağ üzerinden elde edilebilir. Alışkanlıktan farklı olarak bu tecrübe, Tanrı'nın özel lütfuyla gerçekleşir (Tosun, 2022: 299-301). Gazzâlî'ye göre her sebep-sonuç ilişkisi tikel ve benzersizdir. Bu da onun tabîî faili reddettiğini ve doğadaki işleyişi doğrudan Tanrı'ya nispet ettiğini gösterir. Böylece nedensellik, doğanın içkin yasalarıyla değil, Tanrı'nın sürekli iradesiyle açıklanır hale gelir. Tabiatın ilkesi olmaktan çıkarılan nedensellik, zorunluluğun yerini imkâna, tümelliğin yerini tikelliğe bırakır. Her olay, Tanrı'nın doğrudan fiili olarak değerlendirilir ve bu ilişkiler arasında gözlemlenen düzenlilik sadece insan zihnindeki bir

alışkanlık izidir (Tosun, 2022: 299-301). Bu anlayış, yalnızca nedenselliğin doğasına değil, aynı zamanda varlık anlayışına da yeni bir yön verir. İbn Sînâ'nın tabiatla tümel kavramları arasında kurduğu ilişki reddedilir. Çünkü Gazzâlî'ye göre tabiat artık kendi başına etkin bir ilke değildir. Her bir nedensel ilişki Tanrı'nın bizzat yaratma fiiliyle anlam kazanır. Böylece Gazzâlî, nedenselliği ontolojik bir zorunluluk olarak değil, ilahî iradenin tecellisi olarak temellendirir (Tosun, 2022: 299-301).

Gazzâlî'nin nedensellik bağlamında filozoflara yönelttiği temel eleştirisi, doğada işlerlik kazandığı varsayılan “tabiat” anlayışının reddine dayanır. Özellikle ateşin yakma fiilinde fail olarak kabul edilmesi örneği üzerinden yaptığı bu eleştiride Gazzâlî, ateşin kendi doğası gereği yakıcı olduğu düşüncesine karşı çıkar. Ona göre ateşte yanıcı bir nitelik bulunsa da, bu özellik kendi başına yakma eylemini gerçekleştirecek bir failliği ifade etmez (Tosun, 2022: 299-301). Gazzâlî'nin bu noktada yaptığı ayırım oldukça nettir: Yanıcılık bir niteliktir, ancak yakma fiilinin gerçekleşmesi için bilinçli ve irade sahibi bir fail gereklidir. Bu fail de yalnızca Tanrı olabilir. Çünkü gerçek anlamda failliğin, irade, bilgi ve seçim yetisi gibi sıfatlarla donanmış bir varlıkla mümkün olacağını savunur. Dolayısıyla doğadaki herhangi bir olayda (örneğin bir cismin ateşle yanmasında) etkiyi gerçekleştiren ateşin doğası değil, her defasında fiili bizzat yaratan Tanrı'dır (Gazzali, 2009: 167). Bu bağlamda Gazzâlî'nin filozoflara iki temel eleştirisi yönelttiği söylenebilir. Birincisi, fail illetin doğada kendiliğinden bulunamayacağıdır; ikincisi ise bu görüşün doğal sonucu olarak tabiat kavramının geçersizliğidir. Çünkü eğer her fiilin faili Tanrı ise, o halde doğadaki hiçbir varlık kendi başına etkin bir güç taşımaz. Her bir sebep-sonuç ilişkisi Tanrı'nın iradesiyle tikel olarak yaratılır (Tosun, 2022: 302). Gazzâlî'nin “âdetullah” adını verdiği düzen, işte bu sürekli ve iradeye bağlı yaratım anlamına gelir. O, evrendeki düzenliliği tabiatın zorunlu bir işleyişi olarak değil, Allah'ın her an yeniden yarattığı ilişkiler ağı olarak tanımlar. Bu yaratım doğrudan Tanrı'nın kendisi ya da melekleri aracılığıyla gerçekleştirilir. Dolayısıyla ateşteki “yakıcılık” gibi bir nitelik dahi genel geçer bir doğa yasasına değil, Tanrı'nın o anlık takdirine dayanır ve yalnızca belirli bir ateşe özgü, tikel bir yaratımın sonucudur (Tosun, 2022: 299-301). Bahsettiğimiz bilgiler ışığında diyebiliriz ki Gazzâlî'nin nedensellik anlayışı, tabiatın işlevsel ve bağımsız bir ilke olarak kabulünü reddeder. Ona göre hem doğadaki ilişkilerin hem de varlıkların taşıdığı niteliklerin asıl kaynağı, Tanrı'nın sürekli yaratıcı fiilidir. Bu nedenle, nedensellik ilişkileri yalnızca görünürde süreklilik gösterir; hakikatte ise her biri Allah'ın iradesiyle tikel olarak var edilir. Gazzâlî böylece filozofların evrensel tabiat ve tümel ilkeler anlayışını temelden sarsar, yerine Tanrı'nın iradesini ve yaratımını merkeze alan teolojik bir nedensellik anlayışı inşa eder.

Gazzâlî'ye göre Allah'ın bilgisi de tikel varlıklar üzerinedir. Allah, her bir ferdi doğrudan ve ayrı ayrı bilmektedir. Bu nedenle O'nun bilgisi evrensel kategorilerle değil, her bir varlığın tekilliğiyle ilişkilidir. İnsan zihninde oluşan tümel kavramlar ise bu tekil varlıklar arasındaki benzerliklerin zihinsel izdüşümüdür. Bu izdüşüm, Tanrı'nın sürekli ve düzenli yaratımından kaynaklanan bir izlenimdir. Tümel düşüncesi, gerçek varlık alanında değil bilginin oluştuğu zihinsel süreçte meydana gelir. Bu noktada tümellik, bilfiil ortaklık (fiilen benzerlik) ve bilkuvve ortaklık (potansiyel benzerlik) olmak üzere iki şekilde anlaşılabilir. Ancak her iki durumda da temeldeki hakikat, Tanrı'nın tikelleri yaratmasıdır. Zihinsel düzeyde kurulan tümellik, Tanrı'nın yaratma eylemlerindeki sürekliliğin insan zihninde bıraktığı izlerle şekillenir (Tosun, 2022: 306-307). Diyebiliriz ki Gazzâlî, varlığın hakikî düzeyde sadece tikel varlıklarda tezahür ettiğini savunur. Bu tikellik, Tanrı'nın doğrudan yaratıcılığı ile mümkün olur. Tümel kavramları ise insan zihninin Tanrı'nın fiillerindeki düzeni algılaması sonucu oluşturduğu soyutlamalardır. Böylece Gazzâlî'nin tümel-tikel anlayışı da Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve yaratma fiili etrafında temellendirilmiş olur.

Gazzâlî, varlığı sayıca çokluk üzerinden değerlendirir ve bu çokluklar arasındaki benzerliklerden doğan ortaklığı tümel kavramlarla açıklar. Ancak bu tümellik, ona göre yalnızca zihinsel bir faaliyetle oluşur. Yani tümel, dış dünyada gerçek bir varlık değil insan aklının kurguladığı bir soyutlamadır. Bu bakımdan tümelin hem bilfiil (gerçekte) hem de bilkuvve (potansiyel) ortaklık anlamında tanımda yer almadığını belirtir. Tümelin zihinsel bir kurgu olduğunun en açık örneği ise onun "üçüncü tür tümel" diye adlandırdığı kavramsal yapılardır. Gazzâlî'ye göre bu üçüncü türden tümellerde örneğin "İlah" (Tanrı) veya filozofların örnek verdiği "Güneş" lafzında hiçbir şekilde bilfiil ya da bilkuvve bir ortaklıktan söz edilemez. Bu tür kavramlar, tanımları gereği başkasıyla paylaşılamaz. Özellikle "İlah" kavramında bu durum belirgindir: Tanrılığın başka bir varlıkla paylaşılması mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın zatî sıfatları O'nu eşsiz kılar. Gazzâlî burada önemli bir ayrım yapar: "İlah" kavramındaki birlik ne sadece lafzın yapısından ne de yüklem anlamından kaynaklanır. Asıl sebep, Tanrı'nın zatına ait olan ve onu Tanrı yapan sıfatlardır. Kudret, irade, ilim gibi bu sıfatlar yalnızca Allah'a özgüdür. Bu niteliklerin bir başkasıyla paylaşılması imkânsızdır. Dolayısıyla dış dünyada birden fazla Tanrı'nın var olması da mümkün değildir. Sonuç olarak Gazzâlî, Tanrı'nın birliğini metafizik bir zorunluluk olarak temellendirir. Ona göre Tanrı'nın varlığı sadece tikellerin değil, aynı zamanda tümel kavramların sınırlarını da belirler. "İlah" gibi kavramlar, hakikatte yalnızca bir tek varlığa işaret eder. Bu da mutlak fail ve varlık veren olarak Tanrı'dır. Tümellerin bazıları zihinsel benzerliklerden doğsa da Tanrı gibi kavramlar yalnızca tektir ve paylaşılamaz. Bu,

Gazzâlî'nin tümel anlayışında Allah'ın birliğini korumak için geliştirdiği güçlü bir teolojik temeldir (Tosun, 2022: 307).

Gazzâlî, mantıksal tümel kavramının ancak aklî tümel düzeyinde anlaşılabilceğini savunur. Onun bu yaklaşımı, tümel kavramlara yüklediği anlamı ve özellikle Tanrı'ya dair kullandığı örneklerle tutumunu açıkça ortaya koyar. Mantıksal tümelin tanımında, Gazzâlî ne bilfiil ne de bilkuvve bir ortaklığı mümkün görür. Çünkü bu tür bir ortaklık, gerçek dünyada, yani hariçte var olan tikel varlıklar arasında mümkün değildir. Gazzâlî'ye göre eğer bir kavramda ortaklıktan söz edilecekse, bu yalnızca varlıkların taşıdığı sıfatlar üzerinden kurulabilecek bir benzerlik ilişkisi olabilir. Ancak Tanrı söz konusu olduğunda bu tür bir benzerlik de imkânsızdır. Zira O'nun zatî sıfatları, başka hiçbir varlıkta bulunamayacak kadar zgn ve mutlak niteliktedir. Bu nedenle Tanrı kavramı, ne konu ne de yüklem yönünden başka bir varlıkla paylaşılabilir. Gazzâlî, filozofların "Güneş" rneğini verdiği gibi, "İlah" (Tanrı) kavramını da benzer bir Şekilde ele alır, ancak Tanrı'ya dair tmelliğin dış dünyada hiçbir ortaklık barındırmadığını özellikle vurgular. Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve iradesi gibi sıfatlar, ona özgüdür ve bu sıfatların aynısıyla ikinci bir varlıkta bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla, Tanrı kavramındaki tümellik, yalnızca zihinsel bir kurgu değil, aynı zamanda hakiki bir tekilliğin ifadesidir (Tosun, 2022: 315). Sonuç olarak Gazzâlî, Tanrı kavramını ele alırken mantıksal tümelin sınırlarını belirler ve O'nun mutlak birliğini korur. Tümel olarak görülebilecek bazı kavramlar zihinsel benzerlikler üzerine kurulsa da, Tanrı gibi varlıklar için bu geçerli değildir. Çünkü Tanrı, yalnızca kendisine ait olan sıfatlarıyla tikel ve eşsizdir; bu da onun hakkında tümel ortaklık kurulmasını imkânsız kılar.

Gazzâlî'ye göre Tanrı (Allah), zatı bakımından hiçbir Şekilde bölünmeye konu olamaz, maddeden bağımsızdır ve tek başına tüm varlıkların yaratıcısıdır. Bu sebeple O'nun varlığı ile diğer varlıkların varlığı arasında hiçbir gerçek anlamda ortaklık bulunmaz. Tanrı, âlemin muhdisi (yaratıcısı) olarak tüm varlıkların varlık kazanmasının mutlak nedenidir. Ancak Tanrı, yarattığı varlıklara karşı hiçbir Şekilde zorunlu bir borç altında değildir. Yaratılan ile yaratıcı arasındaki ilişki, bir "hadis" (sonradan olan) ile onun "muhdisi" (yaratıcısı) arasındaki ilişkidir. Bu ilişki tek yönlüdür: yaratılan varlık, Tanrı'ya bağlıdır; Tanrı ise hiçbir Şekilde yaratılana bağlı değildir. Gazzâlî, "el-İlah" ismini yalnızca Tanrı için kullanılabilecek bir lafız olarak görür. Bu isim, ne bilfiil ne de bilkuvve başka bir varlıkla paylaşılabilir. Tanrı dışında hiçbir varlık bu isme hak kazanamaz. Çünkü bu isim, tek olan, hiçbir ortağı olmayan mutlak yaratıcıyı ifade eder. Tanrı'nın diğer tüm varlıklardan en temel farkı ise mütehayyiz (yer kaplayan, bir meknda bulunan) olmamasıdır. Ona göre Tanrı'nın dışındaki her Şey, bir Şekilde bir mekânla

ilişkilidir. Fakat Tanrı için mekânla ilişki, yer kaplama veya yönelme gibi kavramlar geçerli değildir. Bu yönüyle Tanrı, mütehayyiz olmayan tek varlıktır (Gazzali, 2014: 37-38).

1. 5. Fârâbî'nin Tümelier Görüşü ve Tanrı

Fârâbî, varlığı iki kategoriye ayırır. Bu iki kategoriye zorunlu varlık (vacibu'l-vücut) ve mümkün varlıklar (mümkün) olarak sayabiliriz. Tanrı, kendi varlığını başka bir varlığa dayandırmayan aynı zamanda da yokluğu düşünölemeyen zorunlu varlıktır. Evrenin oluşumu ise Tanrı'dan başlayan bir "sudur" bir nevi doğal bir taşma süreciyle gerçekleşir. Bu bahsettiğimiz sudur etme sürecinde de bir dizi kozmik akıl ve göksel hiyerarşi oluşmaktadır. Bu hiyerarşiyi şu şekilde özetleyebiliriz:

Tanrı → İlk Akıl → İkinci Akıl → ... → **Faal Akıl** (onuncu akıl) → ay-altı alemleri (madde ve bireysel varlıklar)

Fârâbî'ye göre bu söz konusu yapı hem kozmolojik hem de epistemolojik bir sistem kurmaktadır. Fârâbî'de Tanrı tek, eksiksiz, zorunlu, sonsuz, mükemmel, kendinden var olan bir varlıktır. Fârâbî Tanrı'yı, "Düşünen akıl" fikriyle tanımlamaktadır. Tanrı hem akıldır, hem akleden hem de akledilendir. Tanrı özünde, düşünmeyi fiil olarak gerçekleştiren bir varlıktır. Diyebiliriz ki, Fârâbî'de Tanrı; temel, biricik, aşkın varlıktır. Evren ise O'nun akli bilince dâhil olma eyleminin bir nevi uzantısıdır. Faal Akıl, sudur sürecinin son aşamasını oluşturmaktadır. Faal akıl için hem kozmik düzeni yönlendiren hem de insan ruhuyla doğrudan ilişkili olan bir ilkedir diyebiliriz. İnsan, bu kozmik yapıdaki "ay-altı âlemdeki" en yetkin varlıktır diyebiliriz. İnsan, ay-altı âlemdeki her şeyin hizmet ettiği, düşünceye sahip ruhu (aklı) aracılığıyla Tanrı'ya yaklaşabilmektedir. Faal akıl ise filozofa olduğu kadar peygamberlere de vahiy kaynağıdır. Böylece Fârâbî, felsefe (akıl) ile din (vahiy) arasında bir köprü kurmaktadır. Fârâbî'de tümel kavramına ilişkin tartışmalarda Tanrı'nın bilgisi, varlık düzeni içinde özel bir konum kazanır. Bu çerçevede tümelin varlığına dair değerlendirmelerde, özellikle onun hariçteki mevcudiyetinin Tanrı'nın bilgisine göre öncelikli olup olmadığı meselesi sıkça gündeme gelmektedir. Mehmet Bayrakdar, Orta Çağ felsefe geleneğini dikkate alarak yaptığı üçlü sınıflandırmada, tümelin dış dünyadaki varlığına Tanrı'nın bilgisi üzerinden öncelik atfetmektedir (Bayrakdar, 2016: 15). Ancak Fârâbî'nin doğrudan böyle bir çıkarıma izin verecek açık bir metnine sahip değiliz. Bu varsayım doğru kabul edilse dahi, Tanrı'nın bilgisi ışığında tekil ile tümel arasındaki ayrımı nasıl yapacağımız hâlâ çözüm bekleyen bir meseledir. Ayrıca tikelin bilgisine dair sorunlar da bu ayrımın belirsizliğini artırmaktadır. Bir diğer yandan, M. Fatih Demirci'nin, Fârâbî'ye atıfla tümelin mahiyetinin dışsal varlıklardan bağımsız

bir varlığa sahip olmadığını ileri sürmesi de bahsettiğimiz açmazlar karşısında yetersiz kalmaktadır. Çünkü dış dünyadaki nesnelere duyular yoluyla algılanması, tümeli kendi başına bir tümel olarak değil ancak akledilirlik yönünden değerlendirmemize neden olur. Bu da tümelin Tanrı'nın zihninde ya da evrensel akıl düzeyinde bir varlığı olup olmadığı, yani onun varlığı (vücutu), mevcutluğu (mevcudu) ve mahiyeti bakımından nasıl temellendirileceği sorusunu canlı tutmaktadır (Demirci, 2019: 47-57).

Fârâbî'nin tümelleri tikel-tümel karşıtlığı yerine tekil-tümel ilişkisi bağlamında düşündüğü ve bu doğrultuda kategorileri ele alırken tümeli mutlak cevher olarak nitelediği söylenebilir. Bu yaklaşım, mutlak cevherin hem tekil hem de külli cevher şeklinde ayırımına yol açmıştır. Ancak burada dikkat çeken husus, külli cevherin yalnızca akledilir olmak bakımından bir varlığa sahip olduğudur ve bu varlık da tekil cevhere bağlıdır. Bu bağımlılığı kabul etsek bile, Fârâbî'nin metinlerinden yola çıkarak tümelin mahiyetinin ne olduğu net biçimde ortaya konulamamaktadır (Tosun, 2022: 168). Dolayısıyla Fârâbî'nin realizm, nominalizm ya da konseptüalizm gibi modern kavramsal çerçevelere yerleştirilmesi anakronik bir yaklaşıma yol açar. Dahası bu tür tasnifler, onun felsefi yaklaşımını mevcut ontolojik ve epistemolojik sorunlardan arındırmak bir yana, yeni ve daha derin problemler doğuracaktır. Bu tartışma, özellikle varlık (vücut), mevcutluk (mevcud) ve mahiyet gibi temel felsefi kavramların Tanrı-merkezli bir metafizik düzlemde nasıl ele alınması gerektiği konusunu gündemde tutmaktadır (Tosun, 2022: 168).

SONUÇ

Tümeller problemi, felsefe tarihinde bilgi kuramı açısından ciddi epistemolojik sonuçlar doğuran bir sorun alanı olarak karşımıza çıkar. Çalışmamızda, tümeller problemini, Tanrı bilgisi ekseninde ele aldık. Çalışmamızda tümeller problemini Tanrı ekseninde ele alırken farklı filozofların tümel-tikel ayırımına getirdiği yaklaşımlar bağlamında, Tanrı'nın bilinebilirliği meselesini irdelemeye çalıştık. Bu çalışma, felsefe tarihinin en kadim meselelerinden biri olan tümeller problemi'ni Tanrı kavramı ekseninde epistemolojik düzlemde ele alarak hem klasik hem de çağdaş literatüre bir nebze olsun özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Tanrı'nın bir tümel olarak mı yoksa tikel olarak mı anlaşılması gerektiği yönündeki farklı yaklaşımlar, epistemolojik sonuçlarıyla birlikte tartışılmıştır.

Tümeller problemi, bilgi kuramı açısından derin etkiler barındıran bir felsefi meseledir. Bu bağlamda Tanrı kavramı gibi aşkın ve mutlak bir varlığı anlamaya ve bilmeye çalışırken, tümellerin epistemolojik statüsü doğrudan belirleyici olmaktadır. Tanrı'nın tümel bir kavram mı yoksa aşkın ve tikel bir gerçeklik mi olduğu sorusu, yalnızca metafizik değil epistemik bir kriz alanını da beraberinde getirmektedir. Orta Çağda Porphyrios'un kavramları sınıflandırdığı "Porphyrios Ağacı" sistemi, Tanrı'nın bu sınıflandırma içindeki yeri ve doğası üzerine tartışmaları başlatmıştır. Tanrı'nın en yüksek tümel olup olmadığı sorusu, özellikle Hristiyan düşünürlerce Tanrı'nın evrensel niteliklerle özdeşleştirilmesi yönünde ele alınmıştır. Bu bağlamda realizm, nominalizm ve kavramcılık gibi felsefi yaklaşımlar, Tanrı bilgisinin nasıl mümkün olabileceği sorusunu farklı şekillerde yanıtlamaktadırlar. Realizmde Tanrı, tümel bir varlık olarak doğrudan bilgide yer alabilir. Nominalizmde ise tümeller yalnızca isimlerden ibaret olduğu için Tanrı bilgisi metafizik bir boşlukta kalır. Kavramcılık, Tanrı bilgisinin insan zihninde oluşturulan tümel kavramlar aracılığıyla elde edilebileceğini savunarak orta bir yol sunar. Bu tartışma, Tanrı'nın hakikati ile insanın bilgi yetisi arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Şayet Tanrı bilgisi tümellerin gerçek varlığına dayanıyorsa bilinebilirliği mümkün olacaktır. Lakin tümellerin yalnızca zihinsel birer inşa olduklarını düşünürsek bilgi sınırlı ve öznel kalacaktır. Böylece tümeller problemi, Tanrı bilgisinin güvenilirliği açısından temel bir epistemolojik sorun haline gelir. Aristoteles ve Platon'dan başlayıp Orta Çağ düşünürleri Porphyrios, Boethius ve Aquinas'a uzanan bu tartışma, Tanrı'nın bilinebilirliği üzerinde önemli etkiler taşımaktadır.

Çalışmamızda, tümellerin epistemolojik statüsünün, Tanrı bilgisine ulaşma imkânını doğrudan belirlediği vurgulanmıştır. Realist görüş, tümellerin zihinden bağımsız gerçek varlıklar olduğunu savunarak Tanrı'nın evrensel niteliklerle doğrudan bilinebileceğini öne

sürerken nominalizm, tümelleri sadece isimler olarak gördüğü için Tanrı bilgisini güçleştirmektedir. Kavramcılık ise insan zihninde oluşan tümeller yoluyla Tanrı bilgisini mümkün kılmaya çalışmakla birlikte kesin bilgi iddiasında sınırlı kalmaktadır. Bu bilgiler neticesinde diyebiliriz ki Tanrı kavramının epistemolojik değerlendirmesinde tümeller problemi kritik bir rol oynar. Çünkü bu problem, Tanrı'nın bilgisine ulaşmada kullanılan kavramsal araçların geçerliliğini ve güvenilirliğini sorgulamaktadır.

Çalışmamızda, felsefe tarihinin en temel meselelerinden biri olan tümeller problemini, özellikle Tanrı'nın varlığı, bilgisi ve yaratıcı niteliği bağlamında ele aldık. Problemimizin merkezinde şu soru yer almaktadır: “Tümeller gerçekten var mıdır? Eğer varsa, bunlar Tanrı'nın bilgisine nasıl ilişkilidir?”. Teistik realizm anlayışına göre tümeller, Tanrı'nın ezeli ve mutlak bilgisinde yer alır. Bu bağlamda Tanrı, sadece evrenin yaratıcısı değil aynı zamanda niteliklerin (niteliklere örnek vermemiz gerekirse iyilik, adalet, kırmızılık vb.) kaynağıdır. Bu görüş, Tanrı'nın bilgisinin hem yaratma modeli hem de varlıkların temel ilkesi olduğunu savunmaktadır. Böylece Tanrı bilgisi, tümellerin gerçekliğini metafizik olarak temellendirmektedir. Burada söz konusu olan yaratma; Tanrı'nın mahlûkları bir defaya mahsus yaratması değil Tanrı'nın mahlûkları sürekli yaratmasıdır. Söz konusu yaratma ise tümellerin her an Tanrı'nın bilgisinde korunup sürdürüldüğü anlamına gelmektedir. İnsan zihninin kavram oluşturma kapasitesi Tanrı'nın hem fiziksel nesnelere hem de bu nesnelere algılayacak zihinsel yapıyı bilinçli olarak yaratması sayesinde mümkün olacaktır. Zihin ve nesne sürekliliği, Tanrı'nın yaratıcı ve muhafaza edici eylemiyle açıklanır. Bilgi yalnızca duyular ya da akılla edinilmez, Tanrı ile ilişki kurarak da bilgi elde edilebilir. Tümellerin bilgisi, insan zihninde oluşturulan soyutlamalar değil Tanrı'nın bilgisindeki hakikatlerin birer izdüşümüdür. Bu görüş, Platoncu anlayışa yakın olsa da Tanrı'yı merkeze alarak onu aşkın idealar yerine ilahî bilginin kaynağı olarak konumlandırmaktadır. Tanrı'nın sadece tümelleri değil, tikelleri de bildiği savunulur. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, tikelleri tümel yönleriyle bilir. Fakat bu, bilgide eksiklik anlamına gelmez. Bilgi, zaman ve mekândan bağımsızdır. Tanrı'nın bilgisi hem aşkın (transcendent) hem de içkin (immanent) bir nitelik taşımaktadır. Kavramlar (örneğin; adalet, güzellik vb.), sadece dilsel yapı değil Tanrı'nın bilgisindeki gerçekliklere işaret eder. Bu görüş, ilahi anlam teorisi olarak adlandırılabilir. Anlam, Tanrı'nın bilgisine dayanır. Bu nedenle yüklem problemi (Bir nitelik nesneye nasıl yüklenir?) yalnızca dilsel değil aynı zamanda varlıkbilimsel bir meseledir. Tanrı'nın bilgisi, tümellerin hem varlıkta hem de bilgideki temelidir. Tümeller Tanrı'nın ilminde yer alıyorsa, bilgi hem nesnel hem de sürekli; aksi hâlde bilgi, öznel ve geçici kalır. Bu bağlamda tümeller problemi, sadece felsefi bir mesele

değil Tanrı'nın bilinebilirliği, yaratma modeli, zihnin işleyişi ve anlamın kaynağı açısından da merkezi bir öneme sahiptir. Tez çalışmamız, Tanrı merkezli (teistik) bir yaklaşımla epistemolojik sorunlara bütüncül ve tutarlı bir çözüm önermektedir. Bu bilgiler neticesinde diyebiliriz ki Tanrı'nın bilgisi, tümellerin gerçekliğiyle temellenir. Tümeller Tanrı'nın ilminde yer alıyorsa, insan zihni de bu evrensel hakikatleri sınırlı şekilde kavrayabilir. Bu da, Tanrı'nın bilgisine ulaşmayı mümkün ve anlamlı kılmaktadır.

Platon'un idealar kuramı çerçevesinde tümellerin gerçekliğini savunması, Tanrı'nın mutlak bilgisine ulaşmada tümellerin bir aracı olabileceği fikrini desteklerken Aristoteles'in tümelleri tikelerde temellendirmesi, Tanrı bilgisinin ancak tikeller üzerinden dolayı biçimde kavranabileceği yönünde bir anlayışı ortaya koymaktadır. Her iki yaklaşım da Tanrı'nın bilinebilirliği konusunda farklı epistemolojik kapılar aralamaktadır. Ancak her iki durumda da Tanrı'nın bilgisi ya aşkınlık nedeniyle sınırlı kalmakta ya da duyuşsal olanla sınırlı insan zihnine indirgenmektedir. Platon'un gerçekliği iki düzeye ayıran İdealar Kuramı; tümelleri ayrı, bağımsız ve değişmez varlıklar olarak konumlandırır. Bu bağlamda insanlık, adalet gibi kavramlar, duyuşsal dünyanın tikellerinden bağımsız olarak İdealar Dünyası'nda varlık kazanır. Tanrı kavramı doğrudan tanımlanmasa da "iyi ideası" tüm ideaların kaynağı olarak Tanrı'yla özdeşleştirilir. Tanrı böylece aşkın bir iyilik ilkesi halini alır. Platon'un yaklaşımında bilgi, bu ideaların hatırlanması (anamnesis) ile elde edilir. Bu da tümellerin ontolojik gerçekliği kadar, Tanrı'nın bilgisinin de aşkın ve evrensel olduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî, Tanrı'yı zorunlu, aşkın ve biricik bir varlık olarak tanımlarken evreni Tanrı'dan taşan bir sûdûr süreciyle açıklar. Bu süreçte oluşan akıllar hiyerarşisinin son halkası olan Faal Akıl, hem evrenin düzenleyicisi hem de insan aklının bilgi kaynağıdır. Tümeller, zihinde var olan mutlak cevherlerdir. Ancak gerçeklikleri tekil cevhere bağlıdır. Faal Akıl aracılığıyla insan zihni, tümelleri aklederek Tanrı bilgisine ulaşabilir. Böylece Fârâbî, Tanrı bilgisi ile insani bilgi arasında bir köprü kurar ve akıl ile vahiy arasında bütünleyici bir ilişki önerir.

İbn Sînâ, tümelleri üçlü bir varlık düzeyinde tanımlayarak sistematik bir metafizik yapı inşa etmektedir. Bu yapının üç temel parçası Tanrı'nın ilminde (aklî tümel), dış dünyada (tabiî tümel) ve zihinde (mantıkî tümel) yer alır. Bu çok katmanlı yapı, Tanrı'nın bilgisinin yalnızca tümel kavramlar düzeyinde değil tikellerin tümel nedenleri ve yapıları üzerinden de mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı, hem bilginin öznesi (âkil), hem nesnesi (makul) hem de bizzat kendisidir. Yani Tanrı'nın kendisi bilgidir (akıl). Bu anlayış, Tanrı bilgisinin fiilî, ezeli ve her şeyi kuşatıcı olduğu fikrine dayanmaktadır. Tikellerin bilgisi de Tanrı'da eksiksiz vardır. Fakat bu bilgi onların tümel ilkeleri üzerinden kavranmaktadır.

Gazzâlî, tümellerin yalnızca zihinsel soyutlamalar olduğunu, dış dünyada bağımsız varlıkları olmadığını savunarak nominalist bir eğilim sergiler. “İlah” gibi kavramların tümel biçiminde kullanımı, onun benzersizliğine zarar vermez. Zira mahiyet olarak Tanrı tektir. Gazzâlî, Tanrı bilgisini tikellere yönelmiş olarak değerlendirir. Bu anlamda Tanrı yalnızca tümellerin değil tikellerin bilgisinde de sınırsızdır. Nedensellik anlayışı ise filozofların zorunlu doğa yasalarını reddeder. Tüm olaylar Tanrı’nın doğrudan yaratma fiiliyle açıklanır. Sebep-sonuç ilişkisi yalnızca bir alışkanlıktır (âdetullah), zorunlu değildir. Bu yaklaşım, bilgiye ulaşmada akıl ve duyunun sınırlılığını kabul eder. Nihai bilgi, Tanrı’nın nuruyla mümkündür.

Bu tartışmalar, Tanrı’nın bilinebilirliği meselesini tümellerin hem epistemolojik hem de ontolojik statüsüyle doğrudan ilişkilendirmektedir. Realist anlayış (örneğin Platon), Tanrı’nın bilgisine tümeller aracılığıyla ulaşılabilirliğini savunurken nominalist eğilim (örneğin Gazzâlî), tümellerin sadece zihinsel tasavvurlar olduğunu ve gerçek bilginin ancak Tanrı’nın bireysel yaratımına yöneldiğinde mümkün olacağını öne sürer. Kavramcı yaklaşım ise (örneğin Fârâbî ve kısmen İbn Sînâ), tümellerin zihinsel varlığını kabul ederek insan aklının Tanrı bilgisine ulaşabileceğini ileri sürse de bu bilginin sınırlı ve temsili olduğu fikrini korur.

Çalışmamızda tümeller problemi’ni Tanrı kavramı çerçevesinde ele alarak hem metafizik hem de epistemolojik yönleriyle yeniden değerlendirdik. İncelememiz sonucunda aşağıdaki temel sonuçlara ulaştık:

Tümellerin gerçekliği, Tanrı’nın bilgisine ulaşma imkânını doğrudan etkiler. Tümeller zihinden bağımsız gerçek varlıklarsa (Platon, İbn Sînâ), Tanrı bilgisi aşkın ve evrensel bir yapıya sahiptir. Ancak tümeller sadece zihinsel soyutlamalarsa (Gazzâlî), bilgi bireysel ve sınırlı hale gelir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Tanrı’nın bilgisine tümel yapılar aracılığıyla ulaşıldığını savunurken Gazzâlî, bu yöntemi reddeder ve bilgiye ilahî nur ve doğrudan yaratım yoluyla ulaşılabilirliğini ileri sürer. Tanrı’nın bilgisi yalnızca tümellerin değil aynı zamanda anlamın da kaynağıdır. Anlam, Tanrı’nın ilminde temellenir. Dolayısıyla bilgi yalnızca dilsel ya da zihinsel bir faaliyet değil varlıkbilimsel bir ilişki biçimidir. Tanrı bilgisi hem aşkın hem de içkindir. Tanrı, hem tümellerin metafizik kaynağı hem de tikellerin doğrudan yaratıcısıdır. Bu çift yönlü bilgi yapısı, Tanrı’nın evrensel ve bireysel varlıklar üzerindeki mutlak bilgeliğini ortaya koyar. Tümellerin epistemolojik yorumları, Tanrı’nın bilinebilirliği, yaratma modeli, zihnin işleyişi ve anlamın kaynağı gibi temel teolojik meseleleri doğrudan etkiler. Bu nedenle

tümeller problemi, sadece felsefî değil aynı zamanda teolojik ve metafizik bir problem olarak yeniden değerlendirilmelidir.

Tüm bu bilgiler ışığında sonuç olarak diyebiliriz ki Tanrı'nın bilgisi ile tümellerin varlığı arasındaki ilişki, hem bilgi kuramı hem de metafizik açısından merkezi bir konumdadır. Bu çalışma, bu ilişkinin farklı filozoflarca nasıl ele alındığını göstererek Tanrı merkezli bir bilgi anlayışının olanak ve sınırlarını ortaya koymuştur. Tanrı'nın bilgisi tümelerde temelleniyorsa bilgi evrensel ve güvenilirdir. Ancak temellenmiyorsa insan bilgisi yalnızca sınırlı bir temsile dönüşür. Bu bağlamda tümeller problemi, hem Tanrı'nın hem de insan aklının sınırlarını sorgulayan bir temel sorunsal olarak varlığını sürdürmektedir.



KAYNAKÇA

- Acar, R. (2006). *Allah'ın cüz'ileri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi*. Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 20, 99–118.
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akkanat, H. (2016). *Klasik dönem İslam felsefesinde tümeller (İbn Sînâ eksenli bir çözümleme)*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Akyol, Ö. F. (2005). *Thomas Aquinas: Hayatı, eserleri ve düşüncesi*. İstanbul: Homer Yayınları.
- Aristoteles. (1962). *The categories* (H. P. Cook & H. Tredennick, Trans.). *The categories – On interpretation – Prior analytics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristoteles. (1960). *Topica* (E. S. Forster, Trans.). In *Posterior analytics – Topica*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristoteles. (1962). *On interpretation* (H. P. Cook & H. Tredennick, Trans.). *The categories – On interpretation – Prior analytics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristoteles. (1996). *II Önergeler* (R. H. Atademir, Çev.). İstanbul: MEB Batı Klasikleri Yayınları.
- Aristoteles. (2018). *Metafizik* (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Arslan, A. (2018). *İlkçağ felsefe tarihi: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ felsefe tarihi: Aristoteles (Cilt 3)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Atademir, R. H. (1974). *Aristo'nun mantık ve ilim anlayışı* (s. 100–101). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2018). *Mantığa giriş risaleleri*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Aquinas, T. (1920–1922). *Summa theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.; 2nd rev. ed., Vols. 1–10). Burns Oates and Washbourne. (Original work published ca. 1265–1274)
- Aquinas, T. (1955–1957). *Summa contra gentiles* (J. Kenny, Ed.). New York: Hanover House.

- Aquinas, T. (2015). Varlık ve öz. B. Çotuksöken & S. Babür (Eds.), *Metinlerle Ortaçağda felsefe* (pp. 205–232). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Aquinas, T. (1953). *Super Boethium De Trinitate* (A. Maurer, Trans.). Toronto.
- Aquinas, T. (1953). *Truth: Quaestiones disputatae de veritate* (J. V. McGlynn, Trans., Vol. II, Q. 10, Art. 4). Chicago: Henry Regnery Company
- Babür, S. (1996). *Kategoriler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Bayraktar, M. (2016). Fârâbî’de tümellerin varlıkla öncelik, beraberlik ve sonralık ilişkisi. *Diyanet İlmî Dergi*, 52(1), 11–16. <https://doi.org/10.61304/did.383203>
- Bayraktar, M. (2014). *İslam felsefesine giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Baktır, M. (2006). Câhız’ın varlık ve tabiat anlayışı. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 237–256.
- Bircan, H. H. (2016). *İslam felsefesi tarihine giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe tarihi: Thales’ten Baudrillard’a* (1. basım). Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Ortaçağ felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çapak, İ. (2007). *Stoa mantığı ve Fârâbî’ye etkisi*. Ankara.
- Çapak, İ. (2011). *Porphyrrios ve İbn Sînâ mantığında tümeller*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Çelik, M. (2014). *Tanım teorisi ve epistemoloji ilişkisi* (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çiçekdağı, C. (2018). Tümel–tikel–evrensel. A. Çüçen (Ed.), *Metafizik: Kavram ve problemleriyle varlık felsefesi* (pp. 221–237). Bursa: Sentez Yayınları.
- Çoban, F. D. (2017). Platon ve Aristoteles’te tümeller problemi. *Kutadgubilig*, (34).
- Çotuksöken, B. (1993). *Orta Çağ yazıları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Çüçen, K. (2010). *Ortaçağ ve Rönesans’ta felsefe*. İstanbul: Ezgi Kitabevi.
- Demir, O. (2015). *Kelâmda nedensellik: İlk dönem kelâmcılarında tabiat ve insan* (ss. 158–159). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Demirci, M. F. (2019). Fârâbî’de küllîlerin mahiyeti ve varlığı: Bir giriş denemesi. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 34–60. <https://doi.org/10.33931/abuifd.553068>

- Deniz, G. (2017). *Fârâbî*. Ankara: DİB Yayınları.
- Eflatun. (1942). *Menon*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Fârâbî. (2018). *Harfler kitabı* (Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayınları.
- Farabi. (2017). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat* (M. S. Aydın, A. Şener & M. R. Ayas, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2019). *Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe* (A. Tekin, Çev.; 2. bs.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fârâbî. (2017). *Kitâbu'l-Burhân* (Ö. Türker & Ö. M. Alper, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Fârâbî. (1999). *İlimlerin sayımı* (A. Arslan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Fârâbî. (2018). *Mantiğa giriş risaleleri* (Y. Aydın, Çev.). İstanbul: Litera Yayınları.
- Fârâbî. (1990). *Şerâitü'l-yakîn* (M. Küyel-Türker, Çev.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2006). *Kelâmî doğa felsefesinden mekanik doğa felsefesine giden yol: Evrenin ara-varlıklardan, 'doğa'nın 'ruh'tan arındırılması*. İSAM.
- Forster, E. S. (1960). *Topica* (H. Tredennick, Trans.). *Posterior Analytics - Topica*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gazzâlî. (2009). *Filozofların tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)* (M. Kaya & H. Sarıoğlu, Çev., 3. baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazzâlî. (2014). *İslam'da müsamaha (Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka)* (S. Uludağ, Çev., 2. baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Gazzâlî. (2014). *İtikadda orta yol (el-İktisâd fi'l-itikâd)* (O. Demir, Çev., 2. baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazzâlî. (2013). *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin ölçütü)* (A. Durusoy & H. Hacak, Çev.). İstanbul: Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Gazzâlî. (2017). *Nur Metafiziği—Mişkâtü'l-Envar* (A. C. Köksal, Çev.). Büyüyenay yayınları.
- Gazzâlî, İ. (2022). *Dalâletten kurtuluş: el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-mufsih bi'l-ahvâl* (M. Kaya & M. C. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.

- Gökberk, M. (1993). *Felsefe tarihi* (6. baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güzel, C. (2003). Platon'un bilgi görüşü. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 20(2).
- Hacıkadiroğlu, V. (1985). *Bilgi felsefesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Herakleitos. (2018). *Fragmanlar*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2000). Arş Risalesi -Allah'ın birliği ve sıfatları üzerine- (E. Uysal, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), 641–655.
- İbn Sînâ. (2006). *II. Analitikler (Burhan)* (Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2010). *Kategoriler* (M. Macit, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2013). *Mantiğa giriş (Medhal)* (Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (1938). *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye* (M. S. Kürdi, Yay. Haz.). Kahire: Matbaatü's-Saade.
- Janos, D. (2020). *Avicenna on the ontology of pure quiddity*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kaş, M. (2018). Gazzâlî'de bilginin mahiyeti sorunu. *İMAD*, 3(1), 5–28.
- Kaya, H. (2013). *İbn Sînâ'da bilimsel kanıtlama teorisi* (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kaya, M. C., & Kaya, M. (Çev.). (2018). *Kelâm ve halk (İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelâm)* (1. baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Korkman, H. (2018). Tümeleler tartışmasının psikoloji bilimi açısından doğurguları. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*(66), 430-441.
- Kubilay, B. Z. (2007). *Fârâbî ve Thomas Aquinas felsefesinde tümeleler*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Kuşpınar, B. (1995). *İbn Sînâ'da bilgi teorisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Odabaş, U. K. (2018). *Platon*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Özcan, M. (2011). *Aristoteles felsefesi: Temel kavramlar ve görüşler*. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Öztürk, H. N. (2009). *İbn Sînâ'nın metafiziği. İçinde Büyük Türk filozof ve tıp ustası İbn Sînâ* (2. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Özdil, M. S. (2019). *Tümeller problemi: Çağdaş tartışmalar* (Doktora tezi). Erciyes Üniversitesi.
- Platon. (2001). *Parmenides* (S. Babür, Çev., 3. bs.). İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Platon. (2012). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul.
- Platon. (2017). *Diyaloglar* (Ö. N. Soykan, Çev.). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Platon. (2015). *Timaios* (F. Akderin, Çev., 1. bs.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2016). *Sokrates'in savunması*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Porphyrios. (1986). *Isagoge* (B. Çotuksöken, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rızvanoğlu, E. (2016). Platon'un Dil Görüşünün Kratylos, Theaitetos ve Sofist Diyalogları Bağlamında Değerlendirilmesi. *Özne Felsefe ve Bilim Yazıları*, vol.12, no.24, 293-307.
- Russell, B. (1970). *Felsefe meseleleri* (H. Örs, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Taylan, N. (2014). *İslam felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Tekin, A. (2017). *Varlık ve akıl*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Terkan, F. (2012). Tanrı'nın cüz'ilere dair bilgisi. *Gazzâlî konuşmaları* (ss. 87–127). İstanbul: Küre Yayınları.
- Timuçin, A. (1992). *Düşünce tarihi*. İstanbul: B. D. S. Yayınları.
- Toktaş, F. (2015). *Felsefenin kısa tarihi*. İzmir.
- Topaloğlu, A. (2005). Tümeller Sorunu, Nominalizm Ve Din. *Felsefe Tartışmaları*, 34, 53-66.
- Tosun, M. S. (2022). *İbn-i Sina'da tümeller ve Gazzali'nin eleştirileri* (Doktora tezi). Ankara Üniversitesi.
- Ural, Ş. (1988). *Bilim tarihi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Yıldız, Ö. (2020). Aristoteles ve Fârâbî bağlamında cins tümeli üzerine bir inceleme (Yüksek lisans tezi). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Samsun.
- Yıldırım, Ö. A. (2018). *Nefis, benlik ve bilgi*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Weber, A. (1993). *Felsefe tarihi* (H. V. Eralp, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.