

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA TÜMELLER VE GAZZÂLÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Doktora tezi

Mustafa Selman TOSUN

Ankara-2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA TÜMELLER VE GAZZÂLÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Doktora tezi

Mustafa Selman TOSUN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara-2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA TÛMELLER VE GAZZÂLÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

.....

2. Prof. Dr. Mehmet VURAL

.....

3. Prof. Dr. Mahmut AY

.....

4. Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

.....

5. Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇELİK

.....

Tez Sınavı Tarihi: 25/04/2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Gürbüz Deniz danışmanlığında hazırladığım “İbn Sînâ'da Tümmeller ve Gazzâlî'nin Eleştirileri (Ankara- 2022)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (16/05/2022)

Mustafa Selman TOSUN

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Felsefe tarihi ve İslam felsefesi tarihi çalışmalarında tümeller, tümel kavramını epistemoloji çerçevesinde ele almaktadır. Bu nispete binaen tümelin kullanım bağlamlarının tümeli kullanan filozofun/düşünürün sisteminde/düşüncesinde neye delalet ettiği belirlenmiştir. Tümel kavramının ontolojik, aklî ve mantıkî gönderimleri de epistemolojiye nispetle konu edinilmiştir. Fakat, tümelin yorumlanması esnasında tümelin bilgiye nispeti hazır olarak sunulmamıştır. Bu bakımdan konu edinilen filozofun tümel görüşleri *tarihselleştirilmiş* ve *zamansallaştırılmıştır*.

Tarihselleştirmenin biçimleri dönemden döneme değişiklik göstermesine rağmen zatî bakımdan aynı zeminden hareket etmektedir. Bu zemin her fikrin tarihsel bir arka planı olduğu ve bu tarihsel arka planın ortaya konulması konu edinilen filozofun kullandığı kavramı da izah edeceğine dayanmaktadır. Öte yandan tarihselleştirilen görüşler tarihi olmak bakımından her sözü edilen filozofu aşar hem de filozofun görüşlerini de filozofun fikri serüveni ile özdeşleştirmektedir.

Zamansallaştırma ise filozofun görüşlerini tarihselleştirmeye dayalı olarak filozofun fikri zeminde oluşturduğu düşüncelerini kevn ve fesad çerçevesinde ele alarak filozofun kavramlarını, lafızlarını, felsefî tutumunu kendinden öncekilere nispetle oluşan kendinden sonrakileri nispetle yapı bozuma uğrayan bir düşünce birikimi olarak görür. Bu bakımdan filozofun düşünceleri bir inşa faaliyeti ifade eder ve filozof etkileşimi bakımından bazı görüşlerini değiştirirken bazı görüşlerini de tashih etmektedir.

Tarihselleştirme ve zamansallaştırmanın temelinde düşünceyi insan gibi fani olarak görmek yatmaktadır. Epistemolojiyi temele alan bu türden bir yaklaşım tümel kavramını sorunlaştırdığında realist, nominalist veya konseptüalist yaklaşımlara neden olmakta ve onları epistemoloji zemininde kutuplaştırmaktadır.

Bize göre tümelleri epistemolojiyi temele alarak tarihselleştirmek ve zamansallaştırmak filozofun görüşünü tarihin malzemesine dönüştürmeye ve onun görüşünü tarihsel süreçte bir uğrak olarak göstermesine sebep olmaktadır. Bu durumda filozofun görüşü bulanıklaştırmaktadır.

İbn Sînâ ve Gazzâlî özelinde tümellere dair bir araştırmada filozofun/düşünürün kavram kümesini belirlemek ve onların felsefi/düşünsel temelinden hareketle kavramlarını nispetlerine göre çözümlemek daha isabetli görünmektedir. Bu vesileyle tümeller tarihsel bağlamları göz ardı edilmeksizin tarihselleştirmeden ve zamansallaştırmadan kurtarmaktadır. O halde İbn Sînâ'nın felsefi görüşleri ile Gazzâlî'nin fikirleri arasındaki nispetleri belirlemek hem İbn Sînâ'nın tümellere dair görüşlerini aşikâr kılar hem de Gazzâlî'nin eleştirilerinin anlaşılmasını ve değerini ortaya koyar.

Bu perspektiften hareketle ortaya çıkan bu çalışmanın İslam felsefesi tarihi çalışmalarına katkı sağlamanın yanı sıra İslam felsefesinin günümüzdeki imkanlarını soruşturan çalışmalara mütevazî bir katkı sağlamasını arzu etmekteyiz. Bu vesileyle elinizdeki çalışmanın vücuda gelmesinde katkısı olan hocalarıma, dostlarıma ve aileme şükranlarımı sunarım.

Böyle bir tezin meydana gelmesinde derslerinden istifade ettiğim saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Fehrullah Terkan'a, Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a ve Prof. Dr. İbrahim Maraş'a teşekkür ederim. Tez izleme jürimde bulunan Prof. Dr. Mahmut Ay ve Doç. Dr. Necmettin Pehlivan'a teşekkür ederim. Tez yazım aşamasında fikirlerine başvurduğum ve istifade ettiğim Prof. Dr. Engin Erdem'e şükranlarımı sunarım. Tezin yazın aşamasında fikirlerine başvurduğum, tezi dakik okumalarıyla zenginleştiren dostlarım ve meslektaşlarım Ahmet Faruk Silifke ve Ayhan Tayfur Gürbüz'er'e destekleri ve yardımları için teşekkür ederim. Kanada McGill University'de TBİTAK/2214-A

Yurtdışı Doktora Sırası Araştırması kapsamında araştırmalarda bulundum. Bu vesileyle bursiyeri olduğum TÜBİTAK’a ve kurum yöneticilerine teşekkür ederim.

Desteğini lisans günlerinden bugüne esirgemeyen, felsefeyi anlama yolunda rehberliğini cömertçe sunan, hikmetle beni yoldaş eden, tezimin her aşamasında desteğini gördüğüm, fikirleri ile tezimin her satırını sabırla okuyan danışmanım Prof. Dr. Gürbüz Deniz Hocama sonsuz şükranlarımı sunarım.

Çalışmam esnasında onlarla geçirmem lazım gelen vakitten feragat eden ve beni çalışmam hususunda teşvik eden ve destekleyen Şeyma Hanım’a; en güzel günlerinde yanlarında olamadığım göz nurum oğullarım Bilal Erdem ve Yahya Arif’e; göz aydınlığım kızım Gülru’ya destekleri ve duaları için minnettarım.

KISALTMALAR

b.k.z.: bakınız

C.: cilt

C.U.P.: Cambridge University Press

çev: Çeviren

der: derleyen

D.İ.B: Diyanet İşleri Başkanlığı

ed.: editör

İ.M.A.D.: İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

M.Ü.İ.F.: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

M.Ü.İ.F.V.: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfo

nşr.: Neşir

s.: Sayfa

Sy.: Sayı

T.D.V.: Türkiye Diyanet Vakfı

thk: Tahkik

trc: Tercüme

U.Ü.İ.F.D.: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vd.: ve diğerleri

Yek: Yazma Eserler Kurumu

YKY: Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ	1
1. Konu	4
2. Tasarım	6
3. Problem	8
4. Literatür	10
BİRİNCİ BÖLÜM: MANTIK TÜMEL İLİŞKİSİ	15
1. İbn Sînâ'nın Felsefi Sisteminde Tümeller ve Anlamları	15
1.1. Tümelin Tarifi.....	15
1.1.1. Mantıkta Tümelin Tarifi	15
1.1.2. İbn Sînâ Felsefesinde Tümelin Tarifi	23
1.1.3. Tümel Türleri Üzerine	31
1.1.3.1. Yüklem Olmak Bakımından Tümel	31
1.1.3.2. Burhan'da Tümel ve Kıyas'ta Tümel'in Anlamları	41
1.1.3.3. Tümelden Kaynaklanan Tümeller ve Tikelden Kaynaklanan Tümeller	47
1.1.3.4. Tümel Türleri Üzerine: Varlık- Bilgi Çerçevesinde.....	50
1.2. İbn Sînâ'da Tümel ve Tümel Türleri Üzerine	57
1.2.1. Anlam/Mana	58
1.2.2. Çoğa (çokluk) mefhumu.....	59
1.2.3. Tümelin Tarifinde Kullanılan Anlam ve Çoğun Birbirlerine Nispetinin İncelenmesi.....	63
1.2.4. İbn Sînâ'nın Tümel Tariflerinden Hareketle Tümel Türlerinin Araştırılması	66
1.3. Tümel ve Tümelle İlişkili Kavramlar	76

1.3.1. Tümel ve Tümellik Üzerine.....	76
1.3.2. Tümel ve Beş Tümel.....	80
1.3.2.1. Cins.....	81
1.3.2.2. Tür	84
1.3.2.3. Fasl.....	85
1.3.2.4. Hâssa ve Araz-ı Âmm (Genel Araz).....	87
1.3.3. Tümel Olmak Bakımından Beş Tümel Arası İlişkiler.....	88
1.3.4. Tümel, Beş Tümel, Tanım ve Resm	91
1.3.5. Bütün (Küll) ve Tümel	102
2. Gazzâlî'nin Mantığı Yeniden İnşası Bağlamında Tümeler	104
2.1. Evveli Bilgiler.....	105
2.2. Burhan'dan Kıyasa	107
2.3. Tümel Manalar ve Tümelin Kısımlarına Dair	112
1.3.1. Tümel Manalar	112
2.3.2. Tümelin Kısımları.....	114
2.3.3. Beş Tümel.....	123
2.3.4. Tanım ve Tümel.....	125
3. Mantık İlmi Bağlamında İbn Sînâ ve Gazzâlî'de Tümeler	127
4. Bölüm Değerlendirmesi.....	142
<i>İKİNCİ BÖLÜM: METAFİZİK ve TÜMEL.....</i>	<i>148</i>
1. İbn Sînâ'da Metafiziğin Mesailinden Olmak Bakımından Tümeler	148
1.1. İbn Sînâ Öncesi Tümeler	148
1.2. İbn Sînâ'da Metafiziğin Mesailinden Olmak Bakımından Tümeler	168
1.2.1. Metafizikte Tümeli Yerli Yerine Koymak	169
1.2.1.1. Kategoriler ve Tümel.....	169

1.2.1.2. Tümel Tarifleri	178
1.2.1.3. Tümel: Öncelik ve Sonralık Bakımından	187
1.2.2. Tümeli Metafizikte Konumlandırmanın İmkânı.....	195
1.2.2.1. Umûr-ı Âmmе Bakımından Tümeler	195
1.2.2.2. Metafiziğin Meselesi Olarak Tümeler: Tümel Olmak Bakımından Tümel.....	199
1.2.3. Metafiziğe Ait Kavramlar Bağlamında Tümeli Metafizikte Konumlandırmak	209
1.2.3.1. Mahiyet ve Tümel.....	209
1.2.3.2. Kategoriler ve Tümel.....	221
1.2.3.3. Suret ve Tümel.....	226
1.2.3.4. Tabiat ve Tümel.....	229
1.2.3.5. Mevcud, Şey ve Tümel.....	235
1.3. Değerlendirme	252
2. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Bağlamında	253
2.1. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelik Eleştirilerinin Kökenleri ve Bağlamları: Tümeler Bakımından	253
2.2. Gazzâlî'nin Tümeler Bağlamında Filozoflara Eleştirileri	264
2.B.1. Gazzâlî'nin Tümel ve Tümel Tariflerine Bakışı	265
2.2.1. Varlık ve Tümel.....	270
2.2.3. Kategoriler, Ahvâl ve Tümeler.....	289
2.2.4. Tabiat ve Tümel.....	298
2.3. Bölüm Değerlendirmesi: Gazzâlî'nin Filozoflara Yönelik Eleştirilerinin Felsefi Analizi -Tümeler Bakımından-.....	305
2.3.1. Gazzâlî'nin Düşüncesinde Metafiziğin Temel Kavramları ve Tümel....	305

2.3.2. Gazzâlî'nin Metafizik İlmi Bağlamında Filozoflara Yönelik Eleştirilerinin Mahiyeti.....	311
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BİLGİ ve TÜMEL.....	319
1. İbn Sînâ'nın Felsefi Sisteminde İlim ve Tümel.....	319
1.1. Zorunlu Varlığın Bilgisi: Hudûrî İlim	320
1.2. Mümkün Varlıkların Bilgisi: Husûlî Bilgi.....	329
2. Gazzâlî'nin Tümel ve Bilgi İlişkisi Bakımından İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler	351
2.1. Gazzâlî'de Bilgi, Tanrı ve Diğer Mevcutlar Üzerine	352
2.2. Tümel Bağlamında Gazzâlî'nin Filozofları Konumlandırışı.....	359
2.3. Tehâfüt'ün On Birinci Meselesi Bağlamında Tümel ve Gazzâlî'nin Filozoflara Yönelik Eleştirileri.....	363
2.3.1. Gazzâlî'nin Görüşleri	363
2.3.2. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği Birinci Eleştiri	364
2.3.3. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği Birinci Eleştirinin Mantıkî ve Felsefî Analizi	366
2.3.4. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği İkinci Eleştiri.....	368
2.3.5. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği İkinci Eleştirisinin Felsefî Analizi .	369
2.3. Tehâfüt'ün On İkinci Meselesi Bağlamında Tümel ve Gazzâlî'nin Filozoflara Yönelik Eleştirileri.....	371
2.3.1 Gazzâlî'nin Görüşleri	371
2.3.2 Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın Görüşlerini İzahı ve Soruları.....	372
2.3.3. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın Görüşlerini Eleştirisi	372
2.3.4. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Felsefî Analizi	373
2.4. Tehâfüt'ün On Üçüncü Meselesi Bağlamında Tümel ve Gazzâlî'nin Filozoflara Yönelik Eleştirileri.....	375

2.4.1. Gazzâlî'ye Göre İbn Sînâ'nın Tüvellere Dair Görüşlerinin Analizi	375
2.4.2. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın Tüvellere Dair Görüşlerine İtirazları	376
2.4.3. İbn Sînâ'nın Bilgi Tüvellere İlişkisine Dair Görüşlerinin Gazzâlî'nin Eleştirilerine Nispetle Analizi	383
2.4.3.1. İlim ve Malum İlişkisi	383
2.4.3.2. İlim, Zaman ve Mekân İlişkisi Bakımından Tüvellere	387
2.4.3.3. Tagayyür (Değişme) ve İhtilâf (Halin Farklılaşması) Bakımından Allah'ın Bilgisi	389
2.4.3.4. Tüvellere, Çokluk ve Allah'ın Bilgisinde Çokluğun İmkânı	392
3. Bölüm Değerlendirmesi.....	394
<i>SONUÇ</i>.....	395
<i>KAYNAKÇA</i>.....	399
<i>ÖZET</i>.....	415
<i>ABSTRACT</i>.....	417

GİRİŞ

Giriş

Alain Badiou *Sonsuz Düşünce* isimli seçkide felsefenin mahiyetine dair bir soruşturmaya girişir. Ona göre çağdaş felsefenin ana konusu klasik felsefenin hakikat mefkûresinin bitmesine dolayısıyla felsefenin anlamının çokluğu fikrine dayanır. Bu yüzden çağdaş felsefenin hakikati yerine anlam yerleştirilmiştir. Badiou'ya göre çağdaş felsefenin iki temel tezi şunlardır: a) Metafiziğin imkansızlığı; b) Dilin anlama dayanak sağlayan en temel mesele haline dönüştürülmesi. Ona göre çağdaş felsefenin temel sorunu felsefenin arzu, siyaset, psikoloji, şiir, sinema, matematik ve aşk gibi kavramlara dikişlenmesidir. Felsefenin bu kavramların herhangi birine dikiş atması felsefenin hakikat ile kurduğu ilişkiyi tersyüz etmektedir. Bu durumda felsefe anlam yitimine uğramaktadır. O halde felsefeyi yeniden ele almak için onu bu kavramlarla kurduğu ilişkinin mahiyetini değiştirmekte yatmaktadır. O halde felsefe ne anlama ne de bu anlamlar vesilesiyle yukarıda bahsi geçen kavramlara dikiş atmasına indirgenemez.¹ Badiou'nun serzenişi, felsefenin mahiyetinin çeşitli anlamlara indirgendiği zaman ortaya çıkan soruna işaret etmektedir. Felsefe'nin indirgenemez yapısı hem felsefenin problemlerinden hem de felsefenin konularından bağımsız ele alınabilir. Bu bakımdan felsefeyi tek bir konuya dikişlemek mümkün görünmemektedir.

Klasik felsefe mevzubahis edildiği zaman genellikle onun metafizik veya teoloji ile dikişlendiği ve bu dikiş sökülüp atıldığı zaman klasik felsefenin metafizik, nefis teorisi ve ahlak teorisinin de geçersiz olacağına dair bir kanaat mevcuttur. Bu türden iddiaların temelinde felsefenin pek çok disiplini barındıran bir toplam olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu bakımdan felsefe bunların birini temel tez olarak alıp onu merkezileştirip onun üzerinden inşa edilen bir faaliyet olduğu iddiası vardır.

¹ A. Badiou, *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 16-20.

Çalışmamıza konu olan filozof/düşünürleri dikkate alarak onların felsefe kavramları ile ilişkisini ortaya koyarak klasik felsefenin modern ve çağdaş felsefeden ayrıldığı noktayı tespit ederek onların felsefî mahiyetlerini soruşturabiliriz. İbn Sînâ felsefenin müşekkek bir lafız olduğunu düşünür. Ona göre Stoa, Pythagorasçılık bu bakımdan felsefe olarak isimlendirilebilir ve bunda felsefenin lafzı bakımından bir sorun yoktur. Ama belirli bir felsefe/ el-felsefe diğer felsefelerden bir yönüyle ayrılır ve onların ortak kümesinden farklılaşır. Bu bakımdan her düşünce çabası felsefe olarak isimlendirilebilir. Öte yandan hakiki anlamıyla felsefe, herhangi bir kavramsal örgüye indirgenemeyen bir faaliyet alanı sunar. Bu faaliyet alanını belirleyen şey ise o felsefenin kendi altındaki ilimlerle kurduğu ilişkide yatmaktadır. İbn Sînâ ilimleri mebde, mevzuû ve mesaili bakımından ele alır ve her ilmin sınırlarını belirlemeye çalışır. Bu bakımdan her ilim her kavramı başka bir ilmin kullanımı bakımından değerlendiremez, kendi kullanımı bakımından değerlendirir. O halde bir kavram birden çok ilimde kullanılabilir. Peki bu kullanımları belirleyen nedir? Ona göre her ilim mebdesini dikkate alarak onun sınırları belirlenir. Ardından o ilmin mevzusu belirlenir ve akabinde o ilmin sınırları ortaya çıkar. Her ilim mesailini ancak mebdesi ve mevzusu bakımından konu edinebilir. Örneğin tabiat ilimleri mevcutları hem düşüncede hem de varlıkta harekete konu olmaları ve türleri özelleşmiş maddelerle alakaları bakımından inceleyebilir. Bu yüzden tabiat ilimleri mevcutları maddeden ayrık olarak inceleme imkanına sahip değildir. Peki, ilimlere mebadisini ne verir? İbn Sînâ'ya göre metafizik bütün ilimlere mebadisini verir. Bu bakımdan metafiziğin tüm ilimler ile ilişkisi ilke verme ilişkisi bağlamında ele alınabilir. Tam bu noktada onun felsefesinin metafizik ile diğışlendiğı şeklinde bir eleştiriyile karşılaşabiliriz. Ama onun metafizik tanımının her ilimle mebde bağlamında kurduğu ilişki dikkate alınırsa bu iddia geçersiz olur. Çünkü onun tanımıyla metafizik “varlığı var olmak bakımından inceleyen ilimdir”. O halde metafiziğin mebdesinden değil ancak mevzusundan bahsedilebilir. Çünkü varlığı önceleyecek ve varlıktan daha genel

bir kavram olmadığı için ona varlık bakımından mebdde belirlemek mümkün değildir. Metafizik, tüm ilimlerin mebdesini veren ama kendisinin mebdesi olmayan bir ilimdir. Bu bakımdan metafiziğin diğer ilimlerle kurduğu ilişki onların hakikatlerini sorgulamak veya reddetmek üzerinde inşa edilmez. Aksine bir bütün olarak felsefe metafizik, tabiat ve matematikten hasıldır. Bunların bir tekinin olmadığı veya reddedildiği bir felsefi sistem İbn Sînâ'ya hamledilemez.

Gazzâlî, kendisini filozof olarak adlandırmaz. Hatta filozoflara felsefe tarihindeki en mühim tenkitleri yönelten düşünürlerden biri olan Gazzâlî kendisini kelamcı olarak da görmez. Kendi ifadeleri ile o, mutasavvıfların yolunu seçmiştir. Bu yüzden Gazzâlî, bu çalışmada, düşünür olarak nitelenmiştir. Gazzâlî kendisini hem filozoflara hem de kelamcılara nispet etmemekle beraber onların felsefi ve kelami görüşlerini dikkate almış ve onları hakikati arayanlar olarak vasıflandırmıştır. Ona göre hem kelamcılar hem de filozoflar hakikate vasıl olmamışlardır. Gazzâlî'yi nispet edebileceğimiz nihai nokta onun mutasavvıfların yolunu tercih ettiğidir. O halde Gazzâlî'nin tecrübi bir yol çizerek tüm felsefi ve kelamî çalışmaları araçsallaştırdığını söylemek mümkündür.

Gazzâlî'nin düşünce sisteminde iki merkezi kavram rol oynar: Hâdis ve Muhdîs. Onun bu temel ayrımı varlığa değil bilgiye² nispetle yapılan bir ayrımdır. Bu kavramlara nispetle Allah muhdîstir, onun dışındaki her şey ise hâdistir. Allah'ın hem zatı hem de sıfatları kadimdir. O, Allah, her şeyi kendi takdirine göre yaratandır. O, Allah, irade sahibidir. O, Allah, ilminde olanları yaratma zorunluluğuna sahip değildir. Gazzâlî'nin Allah'a nispet ederek kurduğu zat sıfat ilişkisi filozofların kavramlarıyla

² Gazzâlî'nin düşünce sisteminin merkezinde yer alan “bilgi” kavramı modern ve çağdaş felsefe literatüründe kullanılan epistemolojinin karşılığı değildir. Burada kullanılan “bilgi” lafzı “iradenin lazımı olan bilgidir. Bu bakımdan ona göre iradenin öncelemediği her bilgi tabiata dayanır ve bilgi olarak nitelenmesi mümkün değildir.

uyuşmamaktadır. Bu bakımdan onun düşüncesini filozoflardan ayrılmaktadır. Onun düşünce sistemini niteleyecek en uygun kavram bilgi temelli teolojik bir tutum olduğudur. Bu bakımdan onun düşüncesi bilgi ve teolojiye dikişlenmiştir. Ama bu onun felsefi mahiyetini reddetmeyi gerektirmez. Onun düşüncelerini İbn Sînâ'nın felsefenin müşekkek olmasına nispetle bu çalışmada felsefi olarak nitelemekteyiz.

Gazzâlî'nin düşünce sisteminin genel hatlarını kalam ilmi belirlemektedir. Onun kalam ilmini dini ilimlere nispet ederek külli ilim olarak nitelemesinden hareketle Gazzâlî'nin felsefeyi kalam ilmiyle ilişkilendirdiği söyleyebiliriz. Bu bakımdan onun görüşlerini kalam ilmine nispetle ele alabiliriz. Öte yandan İbn Sînâ'nın felsefe lafzını müşekkek bir lafız olduğunu düşünerek Gazzâlî'nin kelami iddialarının felsefi hüviyeti olduğunu söyleyebiliriz. Bu öncülden hareketle İbn Sînâ ile Gazzâlî arasındaki ilişkiyi felsefe ve kalam üzerinden kurup Gazzâlî'nin görüşlerini felsefi analize tabi tutma imkanını sağlarız.

Çalışmamızın başlığı olan “İbn Sînâ’da Tümmeller ve Gazzâlî’nin Eleştirileri” ne nispetle konumuzun öncülünü şu şekilde belirleyebiliriz: İbn Sînâ'nın ve Gazzâlî'nin görüşleri felsefe kavramı etrafında ele alınacaktır. İbn Sînâ'nın metafiziği mebdeler veren ilim şeklinde niteleyerek kurduğu felsefeye, Gazzâlî'nin bilgi temelli teolojisinin ilişkisi ancak felsefi zeminde ele alınabilir.

1. Konu

İbn Sînâ Fârâbî'den ilhamla ilmin sınırlarını mebadî, mevzuû ve mesail bağlamında tarif eder. Tümmellerin mahiyetini ve nispetleri hangi ilmin konusu olduğundan hareketle araştırabiliriz. Gazzâlî'nin tümmellerin mahiyetini ve nispetlerini ise İbn Sînâ'nın tümmeller anlayışına nispet ederek onun üçlü tasnifi çerçevesinde ele alacağız. Böylece Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin felsefi açıdan değerini ortaya koyma imkanına sahip olacağız.

İbn Sînâ'da tümeller  kısma ayrılır. Ona göre tümeller tabi tümel, akl tümel ve mantık tümel olmak üzere taksim edilir. Her tmelin anlamı birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Bu bakımdan tmeleri birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. O halde bu üç tmeli farklılık ve benzerliklerini nasıl taksim edeceğimiz tümellerin ilgili ilim dahilinde sınırlarını belirlemeye yardımcı olabilir.

İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde tabi tümel, akl tümel ve mantık tmelin resmleri metafizik ilminin mesailindendir. Çünkü tmelin hangi nispetle ele alınacağı tümellerin hangi ilme dahil olacağını belirler. Bu bakımdan her üç tmelin resmi metafiziği ilgilendirse de onların resmlerinin delalet ettiği manalar farklı ilimlere nispet edilerek ele alınmalıdır. O halde metafiziğinin mesailinden olmak bakımından tmeli nasıl anlamalıyız? İbn Sînâ'ya göre tümel metafiziğin problemlerinden biridir. Metafiziğin meselelerinden biri olmak bakımından tümeller hiçbir şart taşımaksızın kendi olmaklığı bakımından varlığa özgü arazlardandır. Tmeller metafiziğe nispetle ele alındığında her üç tmelin de ortak anlamını taşır. Yani tümeller bu anlamların ortak delaletini ifade eder.

İbn Sînâ'nın tmeli l tasnifinin anlamını metafizik ilminde araştırırken her üç tmeli mesaile nispetle ele aldığımız zaman  tmelin de farklı ilimlere dahil olduğunu söylemek mümkündür. Onun tmeli her üç şidine de şamil olan anlam şudur: "Tümel, tasavvuru çoğa yüklem yapılmasını engellemeyendir." Buradan hareketle tmelin  anlamını şöyle ifade edebiliriz: Tabi tmelin makulü akl tmeldir; akl tümel mantık tmelinin lazımıdır. Tmelin resminden ve tmelin tariflerinin birbirine nispetinden hareketle tümel tariflerini mevzu ve mesail ve mebde bağlamında şöyle formlleştirebiliriz: Tabi tümel, tümel olmak bakımından, metafiziğin mesailindendir; tabi tümel nefis ilminin mebadindendir ama akl tümel nefis ilminin mesailindendir; tabi tümel mantık ilminin mebadisindendir ama mantık tümel mantık ilminin mesailindendir. O halde tabi tümel, beş tümel değilken akl ve mantık tmelin delalet ettiği anlamlardandır. O halde aynı anlama bir yönüyle delalet eden tümel lafzının tasnifi

metafizik ilminde yapılırken tümelin delalet ettiği anlamları sorun haline getirip ele alan ilimler farklılaşmaktadır. Bu durum açıkça İbn Sînâ'da ilimlerin birbirinden bağımsız yapısı olmadığı gösterilirken kullanılan kavramların nispeti de dikkate almayı gerekli kılmaktadır.

2. Tasarım

Çalışmamızda tümelleri, İbn Sînâ'nın felsefi sistemine uyararak, tümelin üç çeşidinden hareketle üç bölüme ayırarak inceledik. İlk bölüm, tümellerin mantık ilmi bağlamında incelenmesi oluştururken, ikinci bölümü tümellerin metafizik bakımından ele alınması oluşturdu. Son olarak üçüncü bölümde ise tümeller nefis ilmi bakımından incelendi. Öte yandan Gazzâlî'nin eleştirilerini de bu bölümlerin konularıyla sınırlandırdık. Bu bakımdan her üç bölüm üç ana alt başlık üzerine bina edildi. Her bölümün ilk ana başlığı İbn Sînâ'nın tümelleri mevzubahis konu etrafında nasıl ele aldığına hasredildi. Her bölümün ikinci alt başlığı Gazzâlî'nin tümellere dair görüşlerinin kısa bir özeti verilerek başlandı ve ardından onun İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler sıralandı. Her bölümün üçüncü ana alt başlığı ise Gazzâlî'nin eleştirilerinin felsefi mahiyeti İbn Sînâ'nın görüşleri dikkate alınarak değerlendirildi.

İbn Sînâ'nın tümel tasnifinden hareketle ortaya çıkan bölümlemelerin içerikleri ise ilgili ana başlığa riayet edilerek kuruldu. Bu bakımdan mantık ilminin sınırlarını aşan konular diğer ilimlere havale edilirken metafizik ilminin mesailerini oluşturmayan konular da diğer ilimlere bırakıldı. Böyle durumlar dipnotlarda açıklandı ve diğer konulara atıfları eklendi.

Çalışmanın ilk bölümü tümellerin mantık ilmine nispetle değerlendirilmesine ayrıldı. Bu bölümde tümelin resminde geçen kavramların her biri tek tek analiz edildi. Ardından mantık ilmine nispetle tümelin kavramsal çerçevesi kurulmaya çalışıldı. Akabinde Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik burhani olmama iddiasının temeli oluşturmak

için Gazzâlî'nin mantık ilminde tümelleri nasıl açıkladığına yer verildi ve İbn Sînâ'nın düşüncelerini nasıl anladığı ve buradan hareketle de ona yönelttiği eleştirilere değinildi. Son olarak Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya mantık ilmi bağlamında yönelttiği eleştiriler ele alınıp felsefi bakımdan değerlendirilmeye tabi tutuldu.

İkinci bölümde tümeller metafizik ilmine nispetle ele alındı. Bu bakımdan ilk ana alt başlıkta İbn Sînâ'nın tümelleri metafizikte nasıl konumlandığı ele alındı. İkinci olarak varlık, şey, mahiyet, cevher, araz, tabiat vb. metafizik kavramlarla tümellerin ilişkisi ortaya konmaya çalışıldı. İkinci ana alt başlıkta Gazzâlî'nin tümelleri metafizik ilmi bağlamında nasıl değerlendirdiği ele alındı. Ardından Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı burhanî yöntemi kullanmamakla itham ettiği ve buradan hareketle ona yönelttiği eleştiriler metafizik ilmi sınırlarında ele alındı. Üçüncü ana alt başlığımızda Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin felsefi mahiyeti analiz edilip felsefi değeri ortaya konmaya çalışıldı.

Üçüncü bölümde ilim kavramı bakımından temel bir ayrıma gidilerek Allah'ın bilgisi ile mümkün varlıkların bilgisi varlık kavramı etrafında metafizik bağlamında bir ayrıma tabi tutuldu. Allah'ın ilmi metafiziğin konusu olsa bile konumuza uygun olduğu için bu başlığa taşındı. İkinci olarak mümkün varlıkların bilgisi, özelde insan nefsinin bilgisi, nefis ilmi bağlamında ele alındı. Ardından Gazzâlî'nin bilgi temelli teolojik sisteminde bilginin anlamı değerlendirildi. Özellikle ilim malum ilişkisi ve irade bilgi ilişkisi bağlamında tümellerin mahiyeti ortaya kondu. Akabinde üçüncü ana alt başlığımızda Gazzâlî'nin tümeller bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin felsefi analizi yapıp onun eleştirilerinin felsefi değeri ortaya konmaya çalışıldı.

3. Problem

Tümelleri mesaili olduğu ilme nispetle bölümlendirdiğimiz çalışmanın bölümlerin her biri başlıkta geçen mantık, metafizik ve bilgi/nefs ilmine itibar edilerek ele alınmaya çalışıldı. Bu bakımdan birinci bölümde mantık ilminin sınırları olan “birinci akledilir manalara dayanan ikinci akledilir manalardır” o halde bu başlıkta tümelin resmlerinin delalet ettiği manayı incelemeye sevk eder. Bu bakımdan tümelin anlamı bir yönüyle mantık ilmine tümellere dair metafizikten gelen ilkeler verirken ikinci akledilir manalar bakımından tümelleri soruşturmamıza imkân sağlar. O halde bu bölümde konu edinilen sorunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. İbn Sînâ’da Tümelin tanımı/resmi nedir? Tümelin tarifleri nelerdir? Tümelin tarifleri arasında ortak bir mananın imkânı var mıdır?
2. Tümel ve tümellik arasında bir ayrım yapabilir miyiz? Tümelle beş tümel aynı şey midir? Bütün ve tümel arasındaki farklar nelerdir?
3. Gazzâlî tümelleri nasıl sınıflandırmıştır? O, İbn Sînâ’nın tümellerini nasıl anlamıştır?
4. Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya mantık ilmi dahilinde yönelttiği eleştiriler nelerdir?
5. İbn Sînâ ve Gazzâlî’nin tümellere ilişkin görüşlerinin birbirine nispetinin tutarlılığı ve felsefî bağlamda analizlerini nasıl yapabiliriz?

İkinci ana başlığımız olan metafizikte tümellerin mahiyetinin ne olduğu soruşturulmaktadır. Bu açıdan ilk olarak metafiziğin varlığı var olmak bakımından inceleyen bilim olarak tespitini ön kabul olarak alırız. İkinci olarak metafizikte tümel varlığa hiçbir şart olmaksızın araz olduğunu kabul ederiz. Böylece tümeller sorununu böylece sınırlamış oluruz ve sorular ile sorunları bu bakımdan sınırlandırırız. Bu bölümde sorun edinilen soruları şöyle sıralayabiliriz:

1. Varlığa özgü araz olmak bakımından tümel ne anlama gelir?

2. Tümelî mahiyet, suret, tabiat, mevcud ve şeyle ilişkisinin mahiyeti nedir?

3. Gazzâlî, tümelleri nasıl konumlandırmaktadır? Ona göre tümel varlığın mı yoksa metafiziğin mi konusudur?

4. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın tümelî metafizikte konumlandırmasını nasıl anlamaktadır?

5. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerde metafiziğe ilişkin kavramları kullanmasının anlamı nedir?

6. Gazzâlî'nin tümelleri bilginin mesailinden kabul etmesinden hareketle İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin temelini kurduğu söylenebilir mi?

7. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya tümeller bağlamında yönelttiği eleştirilerin analizi ve felsefî değeri nedir?

Üçüncü ana başlığımızda bilgi tümel ilişkisi problematik bağlamda ele alınmıştır. Burada bilgi zorunlu varlığa ve mümkün varlıklara nispetle iki ayrıma tabi tutulmuştur. Tümelî bilgiyi ilişkilendirdiğimiz zaman şu sorunları tespit edip cevaplarını aradık:

1. İlim nedir? İlim zatı bakımından tümel ve tikelî nasıl ilişki kurar? Hakiki bilgi tümel midir? Bilginin tümelliğinden kasıt nedir?

2. Bilginin bilene izafeti nedir? Zatı bakımından bilen ile bilginin zatın arazı olması bilgiyi tasnif etmemize imkân verir mi?

3. Bilgiyi zata nispetle ikiye ayırdığımızda zorunlu varlığın bilgisi ile mümkün varlıkların bilgisini varlığa nispetle mi bilgiye nispetle mi ayırt edilir?

4. Bilgi varlığa nispetle ayrılırsa zatı ile ilmi farklı olmayanın bilgisi ile mümkün varlıklarda, insan nefsi nispetle, bilginin araz olduğunu söyleyebilir miyiz?

5. Gazzâlî'nin bilgi ile irade arasında kurduğu ilişki ne anlama gelir?

6. Gazzâlî'nin zat ile zatın sıfatlarını birbirinden ayırması onun bilgi anlayışını hatta en genelde varlık anlayışını İbn Sînâ'dan farklı bir zeminde inşa ettiği anlamına gelir mi?

7. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerde ilim malum, zat ve sıfat ilişkilerinin rolü nedir?

8. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği Allah'ın kendi zatını bilmesine yönelik eleştirilerinin anlamı nedir?

9. Gazzâlî'ye göre Allah'ın kendi zatı dışındakileri, özelde tümeli bilme imkânı var mıdır?

10. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin analizi ve felsefi tutarlılığı nedir?

4. Literatür

İslam felsefesi çalışmalarında tümellere dair çalışmalar son yıllarda artış göstermektedir. Bu çalışmaların benzer yönleri olmakla birlikte farklı yönleri de bulunmaktadır. Çalışmamızın başlığını dikkate alarak tümellere dair çalışmaları şöyle tasnif edebiliriz: İbn Sînâ'nın tümeller anlayışı inceleyen çalışmalar, İbn Sînâ'nın tümeller anlayışını Allah'ın bilgisine nispetle inceleyen çalışmalar, İbn Sînâ'nın tümeller anlayışını temele almayan ama onun tümellere dair görüşlerine atıf yapan çalışmalar. Gazzâlî'nin tümellere dair görüşlerini ele alan müstakil bir çalışma henüz bulunmamaktadır. Gazzâlî'nin tümellere dair görüşleri özellikle İbn Sînâ'da Allah'ın tümellere dair bilgisini ele alan çalışmalarda İbn Sînâ'ya yönelik eleştiriler bağlamında ele alınmıştır.

İbn Sînâ'nın tümellere dair görüşlerini inceleyen biri doktora diğeri müstakil olmak üzere iki çalışma mevcuttur. Onun tümeller görüşünü inceleyen ilk çalışma M.

Fatih Demirci'nin *İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi* isimli doktora tezidir.³ Demirci çalışmasının temelini tümellerin mahiyeti ve varlığı üzerine inşa eder. Bu bağlamda mevcutların illeti olmak bakımından tümelleri konumlandırır. Akabinde mümkün varlıkların, özelde insanın, tümele dair bilgisini irdeler. Tezini tümellerin varlığına nispet alarak kuran Demirci idealar ile tümelleri karşılaştırır ve İbn Sînâ'nın idealar nazariyesini tümelleri nispetle eleştirmesini konu edinir. Ardından tümelleri sudur ve teşahhus bakımından ele alır. Son olarak tümellerin idrake konu olmak bakımından anlamını ele alan Demirci İbn Sînâ'da tümelleri betimleyici bir üslupla ele almıştır. İbn Sînâ'da tümelleri ele alan ikinci çalışma ise Hasan Akkanat'ın *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller – İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme* isimli müstakil çalışmasıdır.⁴ Akkanat çalışmasını bilgi zemininden inşa etmiştir. Onun çalışmasının en bariz özelliği bağlamsıcılık (epistemic contextualism) niteliği taşımasıdır. Bu bakımdan çalışmasını tarihsel zemini göz önünde bulundurarak Aristoteles'in nefis ilminde tümellerin konumlandırıan Akkanat, tümelleri İbn Sînâ'ya gelen süreçte Alexander of Aphrodisias gibi Aristoteles şarihlerinde ortaya çıkan sorunları İbn Sînâ'daki çözümlerine odaklanmıştır. Geniş bir kaynakça ve tümellere dair detaylı bir inceleme ortaya koyan Akkanat, İbn Sînâ'nın tümellere dair görüşlerini felsefe tarihi bakımından sürekliliğe nispetle ele almıştır. Onun eserini kendinden önceki çalışmalardan ayırt eden özelliği Gazzâlî İbn Sînâcılığı tespitidir. Bu bakımdan o, İbn Sînâ ile İbn Sînâ'ya dair görüşleri keskin bir biçimde birbirinden ayırmıştır.

³ M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2012.

⁴ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

İngilizcede ise doğrudan İbn Sînâ'nın tümeller görüşünü ele alan makale ve kitap bölümleri mevcuttur. Marmura'nın *Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of His Shifâ* isimli metni, İbn Sînâ'da tümelleri konu alan ilk müstakil çalışmalardan biridir.⁵ Marmura'nın tümellere dair bu çalışması her ne kadar mantık temelli görünse de sorun teolojik bir perspektifle ele alınmıştır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın tümellere dair görüşleri mantık, metafizik ve epistemoloji arasındaki ilişkiler yer yer göz ardı edilmiştir. İkinci olarak Raja Bahlul'ün *Avicenna and the Problem of Universals* isimli makalesidir. Bahlul, İbn Sînâ'nın tümelleri üçlü tasnifini dikkate alarak tümellerin tarifleri arasındaki uyumu sorgulamış ve bu tasnifte sorunlar olduğunu belirterek Gazzâlî'nin görüşlerine İbn Sînâ'yı anlamak için başvurmuştur. Bahlul'ün çalışması çağdaş felsefi tartışmaları dikkate alır. Bu bakımdan fenomenoloji gibi felsefi akımları kullanır. Ama ona göre İbn Sînâ seleflerinden devraldığı sorunları mahiyet ve tabiat kavramları çerçevesinde tümellerle ilişkilendirse de tümeller sorununa nihai bir çözüm üretememiştir.

Tümeller söz konusu olduğunda İslam felsefesi tarihine dair yapılan çalışmaların problem alanını Allah'ın bilgisi ve mahiyeti oluşturmaktadır. Bu bakımdan aşağıda zikredilen eserlerin kahir ekserisin teolojik boyutları olan metinler olduğunu söyleyebiliriz. Bu alanda yapılan çalışmalardan ilki yine Marmura'nın *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars* isimli çalışmasıdır. Onun çalışmalarına tümeller hususunda yapılan pek çok çalışmanın atıf yaptığı görülmektedir. Bu bakımdan tarihi bir öneme sahiptir. Onun çalışmasına yönelik çeşitli eleştiriler bulunmakla birlikte onun görüşlerine yönelik en dikkat çekici çalışma Hasan Akkanat'ın *Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve*

⁵ Micheal E. Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of His Shifâ". İçinde *Islam: Past and Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia, Edinburg: Edinburg University Press, 1979.

Eleştirisi adlı makalesidir.⁶ O, Marmura'nın iki temel iddiasını sorgular. İlki Allah'ın türün tek örneği olan semavi akılları bilmesine yönelik eleştirisini ve tikelin tanımından hareketle tümelin bilineceğine dair iddiadır. Akkanat her iki eleştiriye İbn Sînâ'nın metinlerinden hareketle analiz eder ve eleştirir. Ayrıca *On Knowledge of Particulars* adlı makalesinde Peter Adamson, Allah'ın tikelleri tümel yolla/tarzda bilmesinin mahiyetini insanın nefis sahibi bir varlık olarak tikelleri ancak tümel yolla bilmesi bağlamında ele alır. Rahim Acar, bu konuda *Allah'ın cüz'ileri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi* ve *Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi* iki makale kaleme almıştır.⁷ İlk makalesinde Allah'ın tikellere dair bilgisinin nasıl anlaşıldığı konu edilirken ikinci makalesinde Allah'ın bilgisinin her şeyi kapsayacağı temelinden hareketle Allah'ın her şeyi bileceği temele alınmıştır. Ona göre İbn Sînâ Allah'ın her şeyi bildiğini açıkça ifade eder. Onun Allah'ın bilgisini açıkça ifade edemediği söylenebilse bile Allah'ın her şeyi bildiğini kabul etmektedir. Son olarak Fehrullah Terkan'ın bu konuda iki çalışması mevcuttur: İlki *Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi* başlıklı kitap bölümüdür.⁸ Terkan, çalışmasında Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri Tehâfüt'ün on birinci on ikinci ve on üçüncü meseleleri bağlamında İbn Sînâ'nın Allah'ın tikelleri tümel olarak bilmesinin imkanını sorgular. İkincisi, *İbn Sînâ*,

⁶ Hasan Akkanat, "Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi". Dini Araştırmalar 12, sy 34 (2009): 115-50.

⁷ Rahim Acar, "Allah'ın cüz'ileri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi". Dîvân: İlmi Araştırmalar XI, sy 20 (2006): 99-118; Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi". İslam Araştırmaları Dergisi, sy 13 (2005):1-24.

⁸ Fehrullah Terkan, "Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi". İçinde Gazzâlî Konuşmaları,1. Baskı, s. 87-127. İstanbul: Küre Yayınları,2012.

Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi? isimli bildirisi'dir.⁹ Terkan, İbn Sînâ'da Allah'ın bilgisinin mahiyetini ve ay-üstü ay-altı alem ayrımını yapar. Ardından sorunu ay altı alemdeki tikelleri olarak belirler. Ona göre ay altı alemdeki varlıklar mahsusattandır ve zamansaldır. Bu yüzden onların aklen algıya konu olmasının imkânsız olduğundan hareketle Allah'ın ay-altı alemdeki tikelleri bilmesinin imkânsızlığını temellendirir.

Son olarak İbn Sînâ'nın tümeller anlayışını incelememekle birlikte onun tümeller anlayışına değinen eserler de vardır. Kutbüddin Râzî'nin tümellerin tahkîki risâlesini ve ona yazılan Molla Hanefî Şerhi ile Emîr Hasan er-Rûmî'nin şerhi buna örnektir.¹⁰ Râzî İbn Sînâ'nın tümelleri üçlü tasnifini beş tümeli konu edinirken Molla Hanefî ve Rûmî aynı konularda İbn Sînâ'ya doğrudan veya dolaylı atıf yaparlar. Muhammad U. Faruque *Mullâ Sadrâ On The Problem Of Natural Universals* isimli makalesinde tabîî tümeli İbn Sînâ'dan hareketle temellendirerek Molla Sadrâ'nın tabîî tümel anlayışını açıklamaya çalışır. Son olarak Damien Janos *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* adlı eserinde İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet kavramının tümeller ile ilişkisini ele alır. Bu bağlamda mutlak mahiyet ile tabîî tümel arasında bir tür özdeşliğin imkanını sorgular.¹¹

⁹ Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?". İçinde Uluslararası İbn Sînâ Konferansı Bildirileri, ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya, I/II: 345-56.İstanbul,2008.

¹⁰ Kutbuttın Râzî, Molla Hanefî ve Emîr Hasan er-Rûmî, *Risâle Fî Tahkîki'l-Küllîyyât*. çev. Ömer Türker. İstanbul:YEK, 2013.

¹¹ Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, Berlin/Boston: De Gruyter,2020, s. 150-170, 342.

BİRİNCİ BÖLÜM: MANTIK TÜMEL İLİŞKİSİ

1. İbn Sînâ'nın Felsefi Sisteminde Tümel ve Anlamları

İbn Sînâ'da tümelin neliği ve tümele dair çıkarımlarımızın ne tür bir mahiyete sahip olabileceği konusuna bir başlangıç yapabilmek için, öncelikle, tümelin tanımı ya da resmi için gerekli ve yeterli koşulların neler olabileceğini, bu minvalde tümelin farklı tanım ve resimlerinin ayrımları ve bunun temel gerekçeleri üzerinde durulması gerekmektedir. Ayrıca tümelin mantık ilminde kullanılışından hareketle tümele dair genel çerçeve çizmeye ve tümelin diğer mantık kavramları ile ilişki ağı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1. Tümelin Tarifi

1.1.1. Mantıkta Tümelin Tarifi

İbn Sînâ *Medhal*'de (Mantığa Giriş) faslın tarifini yaptığı, fasl ile cins arasındaki ilişkiyi ele aldığı kısmın ardından tümeli tarif etmiştir.¹² O tümeli “çoğa söylenendir” şeklinde tarif etmiştir.¹³ Yine *Mekûlât*'ta (Kategoriler) “konuya söylenen, konuya

¹² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s. 69.

¹³ Tümelin resmine dair Arapça metin şu şekildedir: “يقال كلي المعنى... أن يقال على كثيرين”. Bahsi geçen çeviride ise mütercimnin tercümesi ise şu şekildedir: “Çok şeye söylenendir”. Fakat tercümede kullanılan ‘şey’ lafzı ilgili Arapça metinde görülmemektedir. Şey lafzının metne eklenmesi olası tümel tartışmasını başka bir boyuta taşıyacağı kanaatindeyim. Bunun nedenini ise ikinci bölümde şey ve mevcut kavramları ile tümel ilişkisini ele aldığım ilgili bölüme bırakıyorum. Ayrıca bu bölümde İbn Sînâ ile Aristoteles ve Aristoteles şarihleri arasında ince bir farkı bu kavram üzerinden inşa

söylenmeyen, konuda bulunan ve konuda bulunmayan” başlıklı fasılda tümel lafzına dair gereksiz uğraşların olduğunu vurgulayarak tümeli “çoğa yüklem olan” şeklinde tarif etmektedir.¹⁴

Tümel, çoğa (kesirin) söylenen şeklinde tarif edildiğinde *çok*’un ve *söylenenin* neliğine dair bir problem ile karşılaşmış oluyoruz. Öte yandan İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* külliyyatında, en azından mantığa dair eserlerinde, tümele dair daha fazla açıklama yapmadığını görüyoruz. Bunun muhtemel sebebinin ne olduğuna dair bir soruşturmada ise karşımıza İbn Sînâ’nın bu tariftan daha fazlasını söylemenin en azından mantık ilminin mevzusuna girmediğini düşünmesi yer alabilir. İbn Sînâ *Medhal*’in birinci makale beşinci faslında tümel lafız ile mahiyet ilişkisini sorguladığı kısımda tümelin zatında bir varlığı olup olmadığı, tümelin zihnin dışında, hariçte ve ayırık varlığının olup olmamasının yanı sıra zihinde tümelin nasıl meydana geldiği gibi soruların mantık ilminin mevzuları olmadığı¹⁵, bilakis bu ve buna benzer soruların başka bir sanatın mevzu ve mesaili olduğunu ve iki sanatın bu bağlamda tümeli ele aldığını söylemektedir.¹⁶

edeceğiz. bkz: İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 172,173.

¹⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler (Mekûlât)*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 20, 21.

¹⁵ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 21.

¹⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 230-231. (Bu kısma dair açıklama İbn Sînâ’nın ana metninde geçmemektedir. Türker’in ilgili yerde dipnotu olarak yer almaktadır. Türker, ilgili yerde bahsi geçen bir sanat ifadesi *metafizik’e iki sanat derken ise metafizik ve Kitabü’n-Nefs’te işlendiğini söylemektedir. Türker’in bu izahına metnin bağlamı noktasında katılmaktayız.*

İbn Sînâ'nın mantık külliyatından hareketle *çok*'un anlamının muhtemel delaletlerine baktığımızda karşımıza üç imkân çıkmaktadır: *Çok*, kelime mi, kavram mı yoksa şey midir? Bu noktada üç düzeyi mananın vuzuha kavuşması için çaprazladığımız zaman altı ihtimal ortaya çıkmaktadır. İlk üçü, ayrı ayrı bu düzeyler, dördüncüsü kelime-kavram, beşincisi kelime-şey, altıncısı ise kavram ve şey'dir. O halde kelime olma ihtimalini saklı tutarsak, çok'un kavram düzeyinde ele alınması epistemik bir zorunluluğu (lazım veya şart olma hali), yine şey düzeyinde alınması ontolojik bir soruşturmayı, kelime-kavram düzeyinde ele almak dil-düşünce zorunluluğunu, kelime-şey düzeyinde ise dil-ontoloji zorunluluğu, kavram-şey bağlamında ele alındığı zaman epistemoloji-ontoloji zorunluluğunu beraberinde getirecektir. Halbuki İbn Sînâ önceki paragrafta atıfta bulunulduğu gibi epistemolojik delâletleri ve ontolojik delâletleri burada tartışmayı mantığın mebdesi bakımından uygun görmemektedir.¹⁷ Böylece onun, çok lafzını sadece tek bir düzlem, o da *kelime* üzerinden ele aldığını gösterebilir.

Söylenendir lafzının delâletinin *mahmul* olduğu söylenebilir. Fakat, İbn Sînâ, *çok* lafzında olduğu gibi burada da yüklem lafzını kullanmamaktadır. Peki, bu tercihinin sebebi nedir? Öyle görünüyor ki, onun *söylenendir* ifadesini çok lafzı ile ilişkilendirdiği söylenebilir. Çünkü kavramsal değil, lafzî bir ifadeyi, mantık zemininde bir kelimeyle hitama erdirmesi sıfat, yüklem, yüklem neliği gibi Arap diline ait, lafzi düzeyde bir dil tartışmasına düşürebilir. Bu bakımdan kavramın delâletlerini mantık düzeyinde müphem bir ifade ile nihayete erdirmek istemiş olabilir. Çünkü, ona göre mantıkta dilin yerine geçecek matematik vb. gibi daha iyi bir alternatif bulanmamaktadır.¹⁸ Öte yandan yüklem olması bakımından tümelleri mantık eserlerinde incelemesi, sorun olarak görülebilir. Fakat, bunun en azından onun açısından bir sorun olmadığı söylenebilir. Zira, tümelin

¹⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 21.

¹⁸ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s.21.

tasrifi ile tmelin farklı anlamları aynı bağlamda ele alınabilecek konular değildir. Tmelin tarifi, mantık düzleminde açıklanırken, tmelin anlamları metafizikte yapılan tümel tanımından hareketle yapılmaktadır.¹⁹

Tmelin resmine tekrar dönecek olursak, *çok* ve *söylenendir* lafızlarının anlamı müphem görünmektedir. Eğer tümele dair ontolojik ve epistemolojik gönderimleri muhafaza edip onlara delaletlerini en azından bahsi geçen yerlerde kullanmazsak karşımıza bu resmin çıktığını söyleyebiliriz. Bu durumda tmelin tarifinde kullanılan her iki kavram da en azından *kelime* düzeyinde kalmak durumundadır. Öte yandan o, ‘*kavram*’ ve ‘şey’i delalet ettiği farklı manalara göre ele almamaktadır. Çünkü *çok* ve *söylenen* lafızlarının hem kavramlara delaletine dair bir iddiada bulunmak hem de bu lafızların şeye delaletini bulmak mümkün olmakla beraber, mevzuya sylenmeme ihtimali de mümkündür. Fakat İbn Snâ’nın mantık bahsinde bu meseleyi ele almanın mümkün olmadığına dair ifadeleri bu hususa işaret olarak düşünülebilir.²⁰ Ayrıca bu noktada şuna da işaret etmeliyiz: *oğa söylenendir* terkibi, lafzi olarak bölünebilir; fakat, tmelin resmi olması bakımından bunları tek tek kavramların toplamı olarak ele almak da hatalıdır. Çünkü tümel, bu iki lafzın toplamı değil; bu iki lafzın delalet ettiğidir. Böylelikle tümel, ne tek başına *oğa* delâlet eder; ne *söylenendir*, tek başına tümele işaret eder; ne de *çok*’un ve *söylenendir* lafızlarının toplamı tümele işaret eder.²¹

İbn Snâ’nın mantık eserlerindeki tmelin tarifine dair tutumunu, Aristoteles ve onun şarihleri ile karşılaştırıp farklılıkları ve benzerlikleri tespit ederek onun tümellere

¹⁹ İbn Snâ, *Metafizik II*, ev. Ekrem Demirli ve mer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 106.

²⁰ İbn Snâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, 21.

²¹ İbn Snâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)* s.21.

dair lafzi tutumunun ve mantık ilmine mebdde, mevzu ve mesail bağlamında çizdiği sınırları tespit etme imkanına sahip olabiliriz.

Aristoteles, tümeli “doğası bakımından pek çok şeye yüklenendir”²² şeklinde tarif etmektedir. Aristoteles ile İbn Sînâ’nın tümel tanımları karşılaştırıldığı zaman muhtemel farklılıkları şu şekilde sıralayabiliriz:²³ (a) Aristoteles, tümeli *şey (pragmata)* olarak nitelemektedir. (b) Aristoteles tümele doğası bakımından yüklem olarak işaret etmektedir. (c) ve (b)’den hareketle tümelden kategoriler olarak söz ettiği görülmektedir. (d) Tümel doğal olarak çok şey’e yüklemidir.²⁴

²² Aristotle, "*De Interpretatione*". İçinde The Complete Works Of Aristotle, çev. Jonathan Bamed, C. I/II, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1991, s. 5.

²³ Riin Sirkel, "*The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle*". (Basılmamış Doktora Tezi), University of Western Ontario, 2010, s.4. Sirkel burada Aristoteles’in *Yorum Üzerine* eserindeki tümel tanımını şöyle tercüme etmektedir: “Some things (*pragmata*) are universals (*ta katholou*), others are particulars (*ta kath’ hekasta*). By universal I mean that which is by nature predicated (*katêgoreitai*) of many things; by particular, what is not; human being, for instance, is a universal, Callias a particular. (17a35-38)” Sirkel’in tercümesini dikkate alarak Aristoteles’te tümel konusu işlenecektir.

²⁴ Bu noktada Aristoteles’in eserlerinde farklı tariflerin yer aldığı ve bunların göz ardı edildiğine dair bir eleştiri getirilebilir. Fakat burada şu hususa işaret etmek istiyorum: Aristoteles’in kategoriler, hatta Metafizik’te bile bahsi geçen alıntıdan delalet/mana bakımından daha genel tarif vermemiştir. Bu eserlerde daha çok tümelin ne olduğu ya da olmadığına dair atıflar görmekteyiz. Bu atıfların bazılarını ilerleyen kısımda işaret edeceğiz. Aristoteles’in bu atıflarından bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Aristotle, "*De Interpretatione*", s.5.

(a) maddesinde Aristoteles'in tümelden şey olarak bahsettiği görülmektedir; İbn Sînâ ise tümele şey olmaklığı en azından mantık eserlerinde problem olarak sunmamıştır. (b) ve (c)'de Aristoteles tümele yüklem ve bu yüklemenin doğası bakımından olduğunu işaret ederek tümeli kategoriler olarak zikretmektedir. İbn Sînâ'da ise tümel ve kategori arasında bir ilişki üzerine (على) ve zatî (ذاتى) bağlamında varlığa özgü araz olmak bakımından ele alınır. (d)'de ise tümelin yüklem nesnesi çok şey olarak açıkça zikredilmektedir. İbn Sînâ, şey kavramını da en azından yukarıda bahsi geçen tümelin resminde kullanmamaktadır.

Yeni Eflatuncu filozof Porphyrios, *İsagûci*'sinin (Eisagoge) ilk paragrafında *cins* ve *türü* iki açıdan tahlil edilebileceğini söylemektedir: İlki, bunların kalıcı cevhersel gerçeklikler olup olmadığı; ikincisi ise zihnin yalın kavramları olup olamadığıdır.²⁵ Fakat o, bunlara en azından bu metinde cevap aramadığını belirterek konuyu kapatmaktadır ve konuyu başka bir ilme havale etmektedir.²⁶ Porphyrios'un metnin devamında cins, tür, fasl, araz ve ilineği yüklem olmak bakımından ele almaktadır. Mahmul/yüklem (predicate) olmak bakımından beş tümel ile tümel arasında bir fark olduğu düşünüldüğü zaman Porphyrios'un cins ve türe dair tahlillerini niçin bu konunun başında zikrettiği muallakta kalmaktadır. Bunun muhtemel sebebi ise tümellere cevherlik atfetmenin ve yüklendiği tümel şeylerden önce (mukaddem) olmasıdır. Çünkü Eisagoge'nin cins ve türe ait örnekleri dikkate alınırsa bir yandan tümelin yüklendiği şeye önceliği olduğu; diğer

²⁵ Porphyry, *Introduction*, çev. Jonathan Barnes, New York: Oxford University Press, 2003, s. 3.

²⁶ Porphyry, *Isagoge- Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, 1986, s. 37. (Çevirmen Betül Çotuksöken'in 8 nolu dipnotunda bu çıkarım mevcuttur. Çevirmen ile aynı kanaati taşımaktayım.)

yandan ise sadece lafzi bir gönderim yapılmaya çalışıldığı görülecektir.²⁷ Öte yandan tümel cevher (substance) ve arazi cevher arasındaki dörtlü ayrımın en küçük ayrım olduğunu vurgulaması ve bunun akabinde tümeli tümel olmak bakımından cevher olarak görmesi bu duruma işaret edebilir.²⁸ Son olarak Porphyrios, kategorilerdeki ikincil cevherlerin platonik formlar olmadığını vurgulaması ve mevcutlardan soyutlanabilir tümeller olduğunu vurgulaması, Eisagoge’de tümellerin lafzi bağlamda ele alındığı ve yüklem olmaklığı bakımından beş tümeli ele aldığını vurgulaması mantık bağlamında Eisagoge’nin pozisyonunu muallakta bırakmaktadır.²⁹ Sonuç olarak sadece lafızlar üzerinden hareket ettiğini söylemesine rağmen metafiziğe ve epistemolojiye dair sorunlar Porphyrios’un Isagoge’deki pozisyonu bozmaktadır.

Ammonius ise Aristoteles’in metinlerinden hareketle Porphyrios’un Eisagoge’de kullandığı kelimeler/lafızlar/sesler ifadesine katılmıyor gibi görünmektedir. Ona göre Aristoteles, tümelleri kelime/lafız, kavram ve şeyler olarak kullanmaktadır. Ammonius, Aristoteles’in söylendi (said of) ve içinde bulunan (is present in) ifadesini kullandığı zaman kelimeler ve kavramlar hakkında konuşmaktadır; şeyler hakkında konuştuğu zaman ise şudur/vardır (is) ifadesini kullanır.³⁰ Tümellerin tikellere sadece söylendiğini

²⁷ Porphyry, *Introduction*, s. 2-4. Porphyrios, cins ile tür arasındaki ayrım ve cins ile iline arasındaki ayrımı yaptığı yerde sayı ve türü barındırmak açısından yaptığı ayrım bizde soru işaretleri uyandırmaktadır.

²⁸ Porphyry, *On Aristotle Categories*, çev. Steven K. Strange, Great Britian: Bloomsbury, 2014, s. 53-54.

²⁹ Porphyry, *On Aristotle Categories*, s. 81. (ilgili sayfadaki 176. dipnotta çevirmenin vurgusu durumu daha açık hale getirmektedir.)

³⁰ Richard Sorabji, *Ammonius, On Aristotle Categories. İçinde: Introduction, Great Britian: Bloomsbury, 2014, s. 2-3.*

ve bundan dolayı tümellerin varlığının tikellere dayanmadığını düşünen Ammonius, Aristoteles'in Kategoriler 2a12'deki ifadelerini dayanak göstererek tümeller hususunda Aristoteles ile Platon'un örtüştüğünü düşünmektedir.³¹ Ammonius'un bu tutumu Porphyrios'un tutumuna nispetle Aristoteles'e daha yakın durmaktadır. Fakat, Aristoteles'in tümel ile tikel ilişkisini yorumlarken Platon'un idealar nazariyesini dikkate alan Ammonius, Aristoteles'ten ontolojik bakımdan ayrı düşmektedir. Öte yandan bu noktada Porphyrios ile Ammonius'un *Kategoriler* şerhleri uyum gösterse bile Porphyrios'un Isagoge eseri farklılık göstermektedir. Porphyrios, Eisagoge'de her ne kadar tümellerin ontolojik ve epistemik düzeyine gönderimde bulunsu da amacının sadece lafız olduğunu beyan etmesi, durumu farklılaştırmaktadır.³²

İbn Sînâ'nın mantık eserlerindeki tümel tariflerine tekrar dönüp Aristoteles ve şarihleri ile karşılaştırmamızı daha önce zikrettiğimiz üç düzlem üzerinden ele alabiliriz: Tümel; *kelime*, *kavram* ve *şey* olabilir. İbn Sînâ'nın bu noktada tümeli kelime olarak ele alması onu Porphyrios ile benzer konumlandırmamıza neden olurken; Ammonius'un Aristoteles üzerinden inşa ettiği üç düzeye işaret eden pozisyonundan farklı görünmektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde mantığın sözdizimi (sentaks) veya düşüncenin dili olduğu söylenebilir.³³

³¹ Sorabji, Ammonius, On Aristotle Categories. İçinde: Introduction, s. 2-3.

³² İsmail Küçükbaşol, "Porphyrios ve İsagoge'yi Yeniden Düşünmek", Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 2, sy. 1, (2019), s. 45.

³³ Kayhan Özaykal, "Deconstruction of Ibn Sînâ's Essence-Existence Distinction and the Essence of the Necessary Existent", Darulfunun İlahiyat, 29/1, 2018, ss. 25-48, s. 27-28.

1.1.2. İbn Sînâ Felsefesinde Tümelin Tarifi

Eş-Şifâ'nın Metafizik kitabı beşinci makale birinci faslında İbn Sînâ, tümeli “tasavvuru çoğa söylenmesini engellemeyendir” şeklinde tarif etmektedir ve bu tarif diğer tariflerin manalarını kuşatacak şekilde kullanılmıştır.³⁴ Önceki bölümde olduğu gibi *söylenen* ile (kategori, mekûlat) delaleti olsun ya da olmasın bir lafız kastedilir. Bu tanımda ise ‘söylenen’ kelime (fiil) yahut edattır. Bu kullanım söylenenin edat olmasını engellemesine rağmen isim ve kelime olmasını engellememektedir. Böylece ‘söylenen’in manalarına şunlar dahildir: (a) yüklem olan, (b) lafız ile delalet edilen, (c) düşünülen, (d) tanım, (e) resm.³⁵

Tümelin buradaki tarifini dikkate aldığımızda önceki başlığın temel meselesinin (b) dahilinde bir soruşturma olduğu görülecektir. Söylenenin manaları dair şunlar söylenebilir: (a)’nın İbn Sînâ açısından hem mantıkta hem de metafizik ve epistemolojide kullandığı söylenebilir; (c)’nin mantık ile epistemoloji temelinde ele alındığı ama metafiziğin mevzularından bazılarına dolaylı olarak delalet ettiği söylenilebilir.³⁶ (d) ile (e) ise mantığın tasavvur ve tasdik ile alakalı boyutuna gönderim yapmaktadır. Bu noktada iki (2) numaralı dipnotta da atıf yaptığımız şekilde tümelin tarifinde *mahmul* lafzının değil, *söylenen* lafzının geçtiğini söylemiş ve iddialarımızı bunun üzerine inşa etmiş idik. Bu meseleyi biraz daha derinleştirdiğimizde: Söylenen lafzının mahmul lafzından mana bakımından daha genel olduğunu; mahmulün ise mana bakımından

³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172-173.

³⁵ Muhammet Çelik, "*Tanım teorisi ve Epsitemoloji İlişkisi*", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans), 2014, s. 36.

³⁶ Bu hususta konumuz ile alakalı iki örneği ilerleyen başlıklarda ele alacağız. Bunlardan biri zihni varlık ve birincil ile ikincil cevherlerdir.

söylenenden daha genel olduğunu söylenebilir. Bundan hareketle İbn Sînâ'nın tümelin tanımında kullanmayı tercih ettiği 'söylenen' lafzı tümelin tarifinde delalet bakımından daha genele işaret etmektedir. Böylelikle tasavvura yapılan atıf hem bedihi hem de nazari bağlamda kendine yer bulmuş olabilir.

İbn Sînâ *Kategorilerin* üçüncü faslında konuya söylenen veya söylenmeyen ile konuda bulunan veya bulunmayan bahsinde çoğa söylenen tarifini tekrar ele almaktadır. Burada ilk olarak şeylerin sıfatlarını beş kısımda ele almıştır.³⁷ Ardından içinde (fi) ile üzerine ('alâ) nispetlerini ele alarak konuya nispetin (a) "konu o'dur" veya (b) "bu, konudadır" şeklinde iki kısma ayırarak (a)'ya örnek olarak "İnsan canlıdır"; (b)'ye "Elbise ağarmıştır veya aktır" örneğini vermektedir.³⁸ İbn Sînâ, yüklemi tümel ve tikel olmak bakımından inceleyerek tümelin konu olması durumunda tikelin ona yüklem olamayacağını; çünkü tümel doğa tikel yüklem olduğu zaman doğası gereği delâlet edilen olurdu. Öte yandan tikelin konu olması tümelin yüklem olmasında ise sorun görülmemektedir.³⁹ Bu noktada İbn Sînâ "konu üzerine oluşu" (كونه على موضوع) "çoğa söylenen" e delalet edildiği takdirde tümel ile eş anlamlı olacağını bunun ise anlamsız olup tümelin konularına, konularına söylenen şeyler ve konularında var olan şeyler şeklinde iki nispet oluşturarak iki kısma ayrılacağını; ama bunu zorlama bir ayırım olup gereksiz olduğunu söyleyerek tümel ya da tikel denmesinin yeterli olacağını ortaya koymaktadır.⁴⁰ Bu bakımdan çok lafzı hiçbir şekilde tümeli karşılamamaktadır. O halde tümel çoktan farklı bir anlama sahiptir.

³⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 17.

³⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 19.

³⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 20.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 21.

Tümelin tarifinde kullandığı diğer bir lafız ise tasavvurdur. Bilgiyi ve marifeti tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayıran İbn Sînâ, tasavvuru bedihi ve nazari olarak; tasdiki de bedihi ve nazari olarak ikiye ayırır.⁴¹ Bu ayrım; *bilgi-bilen* ve bilinen ilişkisi bağlamında değerlendirildiği zaman burada kastedilen bilginin, bilgi olmak bakımından bilgiyi ve insan nefsinin tarifinden imkân bulan tikellerin bilgisini (marifet) de kapsadığını ifade etmek gerekir.⁴² Bilgi olmak bakımından bilgiyi bir tarafa koyarsak nefsin bilme kuvvesini önceleyen bir bilginin olması gerekmektedir. Çünkü *mükteseb* (kazanılmış) bilgiyi verili bilgi öncelemelidir ki böylece bilginin imkanından bahsedebilelim. Buna göre bedihi tasavvurun ve bedihi tasdikın İbn Sînâ için bilginin ön şartı olarak kabul edildiği söylenebilir. Nazari tasavvur ve nazari tasdikın ise bilinmesi arzu edilendir.⁴³ Buna binaen (a)'ya örnek olarak mevcut, şey ve zorunluluğun anlamları verilebilir.⁴⁴ Ayrıca sıcaklığın, soğukluğun ve güneşin idraki de örnek verilebilir.⁴⁵ (b)'ye örnek

⁴¹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 10; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 24; İbn Sînâ, *en- Necât Fi'l- Hikmeti'l- Mantıkiyye ve't Tabîyye ve'l-İlâhiyye*, nşr. Muhyiddin Sabri Kürdi, 2. Baskı, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938, s. 3; İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 1.

⁴² Hacı Kaya, "*İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2013, s. 21.

⁴³ Bu paragrafta bilginin bu kısımları için şu kısaltmalar kullanılacaktır: (a) bedihi tasavvur, (b) nazari tasavvur, (c) bedihi tasdik, (d) nazari tasdik.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 27.

⁴⁵ İbrahim Emiroğlu ve Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 305.

olarak *insan* verilebilir.⁴⁶ (c)'ye "parça bütünden büyük olamaz" örneği verilebilir. (d)'ye "her akıllık arazdır" örneği verilebilir.⁴⁷ (a) ve (b)'de ispat ve nefy bildiren bir hüküm yer almazken; (c) ve (d)'de ispat ve hüküm lazım gelmektedir. (a) ve (b)'de tasdik yahut ret bulunmazken; (c) ve (d) bu ilkeler üzerinden hareket etmektedir. Ayrıca tasdik için tasavvur lazımken; tasavvur lazım gelmemektedir. Öte yandan kuşku tasavvurda bulunur ve hakkında bir hüküm verildiği zaman tasdik olur. Hakkında hüküm bulunmayan şey tasavvura konu olur.⁴⁸ Tasavvurun mebadisi beş tümel iken; tasavvurun maksadı tanımdır. Tümel kıyasta tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz (mahsurat-ı erbaâ) olarak ayrılır. Bu bakımdan tümelin yüklem olmak bakımından özne ile ilişkili olması lazımdır.

İbn Sînâ *tasavvura engel olmayan* ile ne kastetmektedir? Burada muhtemel iki maksattan bahsedilebilir: (a) bedihi tasavvurun yanlışlanması yahut doğrulanması söz konusu değildir. Çünkü bunlar insanın bilgi elde etmesi için ön şarttır. Bu yüzden bedihi tasavvurlar evvelidir. Fakat burada şunu söylemek zorunludur; evveli olanların mana bakımından bilgisi, insan nesfine konu olduğunda bu bilgi nasıl bir bilgidir? Ayrıca onun bilgisinin evveli olması, onun insan nefsiyle nasıl bir ilişkiye sahiptir? Bu iki sorunun cevabını burada ele almak uygun olamadığından bahsi geçen hususlar, ilerleyen kısımda, nefis bahsinde, ele alınacaktır. (b) nazari tasavvur ise bedihi tasavvur ve bedihi tasdiğe bağlıdır. Çünkü nazari tasavvur bazen nazari tasdikler tarafından geçersiz kılınabilir. Çünkü tasavvur ile bir hüküm meydana geldiğinde meydana gelen hükümden kuşku duyulursa tekrar tasavvura dönmek zorunda kalınır. Öte yandan tasavvur edilenin hariçte

⁴⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11.

(dış dünya) olması yahut olmaması sorun değildir; asıl olan bu imkana sahip olmasıdır.⁴⁹ Ayrıca tümelin bilgisinin tikeli gerektirip gerektirmediği ya da tam tersi tikelin bilgisinin tümelin bilgisini gerektirip gerektirmediği nefis bahsinde ele alınacaktır.

Kavramsal şemayı bu şekilde ele aldıktan sonra İbn Sînâ'nın tümelin tariflerini mantık ilmini dikkate alarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

(T₁) “Tümel, insan gibi, çoğa bilfiil olarak söylenen⁵⁰ manaya denir.”⁵¹

(T₂) “Tümel, yedigen evin anlamı örneğinde olduğu gibi, bilfiil var olmaları şart olmayan çoğa yüklem olmasında mahsur olmayan anlama denir.”⁵²

(T₃) “Tümel, tasavvurunun çoğa yüklem olmasına engel olmadığı anlama denir.”⁵³

T₁'de yüklem bilfiil olarak kullanılmıştır. Buradan hareketle söylenen anlam ile konunun tevâtü olması gerektiğidir. Bilfiil olanın gerçekliği, bilfiil olmak bakımından hem anlama delâleti bakımından hem de dış dünyada yüklem olduğu şeyler ile tam örtüşmesidir. Aksine böyle bir durumda konu ile yüklem bilkuvve örtüşmesi söz konusu olduğu zaman mananın tam olarak ortaya çıkması mümkün olmadığı gibi hariçte onun bulunması ya da bulunmamasına yol açabilir.

T₂'de ise bilfiil olmama hali konu üzerine söylenmiş durumdadır ve bilfiil olma şartı aranmamaktadır. Böylelikle konu ile yüklem arasında hariçte örtüşme olsa bile

⁴⁹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 10; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

⁵⁰ İbn Sînâ (Avicenna), *The Metaphysics of The Healing*, çev. Micheal E. Marmura, Provo/Utah: Brigham Young University Press, 2005, s. 148. Metnin İngilizce metinde “said of”, “يقال”nın karşılığı olarak kullanılırken; “predicated”, “مقول”nın çevirisi olarak kullanılmıştır.

⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172.

⁵² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172.

⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172.

konunun dış dünyada bulunması şartı aranmamaktadır. Buradaki imkân hali *çoktan* kaynaklanmaktadır. Fakat tümel tabiatında çoğa söylenme bulunmaktadır. Böyle bir durumda çoğun bulunması ya da *çok* olanlardan birisinin bile mevcut olması şart değildir.⁵⁴

İbn Sînâ, tümelin üç farklı şekilde kullanımını ele aldıktan sonra bu üç tarifi tek bir tarifte toplanabileceğini söyler.⁵⁵ “Tümel, tasavvuru çoğa yüklem yapılmasını engellemeyen şeydir.”⁵⁶

İbn Sînâ, bu tanımın mantık ilminde kullanılan tümel olduğunu söyler. Mantık için tarif edilen tümel ile mantık eserlerinde bahsi geçen tümel tarif arasında bir karşılaştırma yapıldığı takdirde şu sonuçlara ulaşabiliriz: Öncelikle, tümelin tarifinde “مقول” lafzını söylenen olarak ele alırken; tümelin diğer tarifinde kullanılan “يقال” lafzını ise yüklem olarak aldık. Çünkü tarif sadece yüklem olmak ile sınırlandırılmaz. Aksine, bu alt başlığın ilk paragrafında da vurgulandığı gibi kategoriler bağlamında beş farklı manaya sahiptir. Bir tarifte kullanılan ‘lafız’ ise sadece yüklem olarak ele alınabilir. Bu bağlamdan hareketle mantık eserindeki kapalılıkları metafizik eserindeki mantık ilmine ait olduğunu söylediği tarif ile yeniden tahsis etmiştir. Böylelikle mantıkta tümeli lafız ve mana bakımından ele aldığı açığa çıkmaktadır. Bu sayede mantıkta sentaksa uymanın gerekliliği lazımdır; fakat yeterli değildir. Aynı zamanda mananın da olması gerekmektedir ki mana mantığının mukavvim cüzü iken; lafız mantığının lazımı olarak kabul

⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173; İbn Sînâ (Avicenna), *The Metaphysics of The Healing*, s. 149.

⁵⁶ T₁ ile bu tarif arasında ilk bakışta benzerlik görülebilir. Fakat T₁ ile bu tarif arasında bir ayrım mevcuttur. Bunların ilki manaya söylenen lafzın son tarifte yer almaması; ikincisi ise nefis ifadesinden hareketle sadece yüklem olmak bakımından tümeli ele almasıdır.

edilebilir. Kategoriler dikkate alındığında lafız ile mananın yanında düşünülen, tanım ve resm de tabîi olarak gelmektedir. İkinci olarak ise çoğun neliği üzerinedir. Tanımda kullanılan “كثيرين” lafzı Türkçe çeviride “pek çok şey” olarak çevrilirken; İngilizce tercümesinde “many” olarak çevrilmiştir. Burada şey kavramının kullanımının metafizik bir probleme yol açabileceğini vurgulamak için *çok* lafzını kullandık. Çünkü İbn Sînâ, Metafizik kitabının beşinci makale birinci faslın başında tümelin varlığa has arazlardan biri olduğunu söylemektedir. Bu açıklamadan konunun tümel olması durumunda şey vb. metafiziğe özgü kavramlar arasında karmaşa çıkma ihtimali doğmaktadır.

İbn Sînâ’nın mantık ilminde tümelleri kullanışı, Aristoteles şarihleriyle karşılaştırılabilir. İlk olarak Porphyrios’nun tümelleri lafız olarak ele aldığını görmekteyiz; fakat İbn Sînâ’nın tümelleri lafza indirgemenin mümkün olmadığını söylemek gerekir. Çünkü asıl olan lafızlar değildir; manalardır. Bu yüzden İbn Sînâ, özellikle beş tümelden cins ve türün Porphyrios tarafından ortaya konan lafzi ve izafî sınıflamasına ciddi eleştirileri vardır. Ayrıca daha önce zikredilen *söylenen* ifadesi sadece bir şeye delalet eden lafzı değil; bununla beraber diğer unsurları da taşımaktadır. Bu açıdan mantık ilmi cinslere ve türlere delalet eden lafızların durumları değil, anlamlardır.

İkinci olarak Ammonius, Aristoteles’in *söylenen* lafzından hareketle bunun *kelime*, kavram ve şey olabileceğini düşünür. İbn Sînâ önceden de bahsettiğimiz gibi tümelin kelime olarak kullanımını sonlandırma arzusundadır. Çünkü burada maksat lafzi bir tartışma değildir, dil bir araç olarak görülmekte ve sentaksa uygun olarak verilmiş olması yeterli görünmektedir. Kavram ise anlamlara delalet etmesi bakımından tanım ve burhan olarak (kesin bilgi) mantığın sınırını çizmiş ve bu bakımdan *kategorileri* mantığın

dışında bırakmıştır.⁵⁷ Böylelikle üçüncü unsur olan tümelin şeyliği meselesi de önceki hususa bağlı olarak ortadan kaldırılmıştır. Böylece mantığın konusu anlama ve kavrama hamledilmiştir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın Ammonius'un Platoncu tavrından da ayrıldığını söylemek mümkün olmuştur. En azından mantığın kullanımı biçimi bakımından Platonculuğu kabul etmediğini, öte yandan Aristoteles'in tümel kullanımından farklı olduğunu da söylemek gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ, Aristoteles'in tümellere yüklediği tikellere dayalı tümel anlayışı, tümellerin lafız/ses, kavram ve şey olmak gibi anlamlarını ayırtmış ve kendi felsefi sisteminde uygun yerlere yerleşmiştir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın tümelin tariflerinden hareketle şu sonuçları çıkarmak mümkündür: İlk olarak İbn Sînâ, tümelin mantık eserlerindeki kullanımını lafız/ses olmaktan çıkarmış, mana/anlam çerçevesinde ele almıştır. Ama tekil lafızların kuşatılamaz olması ve bilgi olmak bakımından yüklem olduğu konudan daha fazlasını veremediğinden felsefi bir yetkinlik vermek için yeterli değildir.⁵⁸ Bu yüzden tümel lafızlar, konuya yüklem ve buna mukabil nispet olarak ele alınmıştır. Böylelikle mantığın konusunun, tümel lafızların manalara delaletini dikkate aldığımızda, birincil makul anlamlara dayalı *ikincil makul anlamalar* olduğunu görürüz.⁵⁹ Fakat konuya yüklenen tümelin tümel olmak bakımından şeylerin zatında var olup olmadığı, zihnin dışında, hariçte, ayırık bir varlığının olup olmadığı ve zihinde meydana gelmesinin ne anlama geldiği mantığın konusu değildir. Neticede şöyle bir tablo karşımıza çıkıyor: Mantıkta

⁵⁷ Harun Kuşlu, "Ebû Bîşr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Sözler ve Lafızlar mı Yoksa İkincil Makul Anlamlar mı?", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy 42 (2019): 1-28, s. 19-20.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 21.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 9; İbn Sînâ (Avicenna), *The Metaphysics of The Healing*, s. 7.

tümel, yüklem olması bakımından ele alınmaktadır ve mantığın konusu ikinci makuller olduğuna göre, ikincil makuller tümel olarak kabul edilmelidir ve mantık bu tümelleri konuya nispeti bağlamında ele almaktadır. Fakat bu tümellerin ontolojik ve epistemolojik olarak statüsünü belirleyen mantık değil, metafizik ve nefis ilmidir.

1.1.3. Tümel Türleri Üzerine

İlk olarak İbn Sînâ tümeli mantıkta yüklem olmak bakımından ele almaktadır. Bu noktada tasavvur ve tasdik bağlamından hareketle tümelin yüklem olarak konuya nispeti ele alınacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi tümelin bu nispetle ele alınması aynı zamanda mantığın konusu olan ikinci makuller olmasını da beraberinde getirmektedir. İkincisi, tümelin tikel ile kurduğu münasebetin mahiyetinin nasıl gerçekleşebileceği hususu tümevarım ve tümdengelim ile ilişkilendirilerek ele alınabilir. Bu ilişkinin de bir nispet ilişkisi olduğu düşünülebilir; fakat aynı zamanda tümelin genel kavramı ile eş anlamlı kullanılıyor olması konu bakımından analiz edilecektir. Üçüncü olarak tümelin farklı anlamlarda kullanılan şey olarak da karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Organon külliyyatının şerhlerinde yapılan bu ayırım tümelin farklı anlamları göz önünde bulundurmamızı sağlamaktadır. Son olarak ve en genel biçimiyle tümelin ontolojik, epistemolojik ve mantıki olarak nasıl ayrılabilceği yahut bu ayrımı yapılan kavramın delalet/mana çerçevesinde birbirleri ile ilişkilerinin nasıl olabileceği üzerinde durulacaktır.

1.1.3.1. Yüklem Olmak Bakımından Tümel

İbn Sînâ'da bilgi (ilm) nedir? Bilgiden ne kastedilir? Bu sorular, mantığa değil metafizik ve nefis bahsine ait problemlerdir. Ayrıca niçin biliriz, nasıl biliriz, bilmenin ilkesi nedir, bilgi ile bilinen arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? Bu sorular da mantık ilminin konusu olamaz. Ama ilke olarak mantık, bilginin imkânı ile doğrudan alakalıdır.

Bu yüzden mantığın mantık olmak bakımından bazı ön kabulleri olmalıdır. Bunlar: Bilgi ve bilinendir. Bu yüzden İbn Sînâ, *Medhal*'e bilginin imkânı, bilinen ve bunlar arasındaki ilişkiyi ele alarak başlamaz, doğrudan şeylerin hakikati ve mevcut şeyleri sınıflandırarak başlar. Böylelikle ilimler tasnifinde mantık ilminin yer almadığını, mantığın bu ilimlerdeki konuları bir yönü ile incelediği söylenebilir. Böyle bir inceleme başka bir ön kabulü de beraberinde getirmektedir ki o da mahiyettir. Mahiyetin ne olduğu da mantığın konusu olamaz. Mantığın sınırlarını bir kat daha daralttığımızda bu ilim mahiyeti bir yönü ile inceliyor diyebiliriz. Öyle ki mahiyet, tasavvura konu olduğunda ona zihinden kaynaklı bazı arazlar ilişecektir. Bu arazlar; yüklem, yüklemdeki tümellik yahut tikellik ve yüklemdeki zatilik veya araziliktir. Öte yandan hariçteki varlıklarda zatilik, arazilik, tümellik, tikellik ve mübteda, haber olamayacağına binaen şeyler hakkında tefekkür ve bilgi arzulandığında, zorunlu olarak tasavvurda bulunan haller onlara ilişir. Böylelikle üzerinde düşündüğümüz şeyler doğrudan bilgimize konu olmaz, bu haller vasıtası ile bilgiye konu olur. Bu durumda tefekkür ve bilgi söz konusu olduğunda tümeller yüklem olmak kaydı ile zihnimizdeki hallere işaret etmektedir. Çünkü tümeli tümel olmak bakımından değil, zihnin halleri olmak bakımından ele alırız. Çünkü bilme ile zihin halleri birbirini gerekli kılan durumlara dönüşmüşlerdir. Bilinmeyenin bilgisine ulaşmak aynı zamanda zihinde tasavvur edilen şeylere ilişkin halleri de gerekli kılan bir durumdur. Mantıkta tümel, yüklem olmak şartı ile, zihnin hali olarak kabul edilir ve bu bakımdan mahiyetin bir arazıdır. Netice itibari ile tasavvurda manalara ilişkin tümel ikinci makuller olarak isimlendirilir.⁶⁰ Burada ortaya çıkan sonuçlar ve yol açtığı bazı problemler ise metafizik ve nefis/epistemoloji bahislerinde ele alınacaktır.

İnsan akıl sahibi olmak bakımından yetkinleşmesi için gerçeği gerçek olarak, iyiyi onunla amel etmek için ve hakkı elde etmek için bilmesidir. Bilme ise ancak iki

⁶⁰ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 5-9.

yönden gerçekleşir: Tasavvur ve tasdik. Bunlar da kendi içinde bedihi ve nazari olarak ikiye ayrılarak dört bilme yönü ortaya çıkarır. Tasavvurda ispat ve nefye ihtiyaç duyulmaz; bedihi tasavvurda tedebbür ve teemmüle ihtiyaç duyulmazken, nazari tasavvurda teemmül ve tefekküre ihtiyaç duyulur. Aynı zamanda tasavvur, *nedir* sorusuna cevap aradığı için mahiyete ilişkin bir soruşturmadır. Tasavvurun mebadisi beş tümel, maksadı ise tanımdır; böylece tanımın gayesinin mahiyet ile doğrudan bir ilişkisi meydana gelmektedir. Tasdik ise *niçin* sorusuna cevap ararken tasavvur edilenler arasında bir bağ kurup bu iki bilinen arasında bir nispet kurar.⁶¹ Bu iki bilgi arasındaki ilişkiye ise tasdik yahut ret bağlamında bir hüküm eşlik eder. Böylelikle ortaya çıkan hüküm bilmenin çeşitli şekillerini ortaya çıkarır.⁶²

İbn Sînâ, tikel lafızlar ve bunların anlamlarıyla ilgilenilmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü bunlar insanın bilme vasıtasıyla ulaşabileceği felsefi yetkinliği vermemektedir. Bilgide asıl olan ve bilgi değeri ifade etmesi açısından gerekli olan tümel lafız, tümel lafzın delâlet ettiği manadır. Tümel lafız ise ancak yüklendiği şeyler ile ilişkilidir. Böylece nispet ortaya çıkmış olur. Yüklenen, yüklenilen ve bu ikisi arasındaki nispet ilişkisi vucud (varlık) yahut düşünebilmekle olur.⁶³ İbn Sînâ, hamliyye hakkında ayrımları yaptıktan sonra bu önermenin üç zatî parçası olduğunu söyler: Mevzunun anlamı, yüklem anlamı ve ikisi arasındaki nispetin anlamı. Nispetin ise burada içerildiğini belirterek mantığı lafızlara değil manalara özgü kabul eder.⁶⁴ İbn Sînâ, yükleme temel olarak muvâtaat yükleme ve iştikak yükleme olarak ikiye ayırır.

⁶¹ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993, s. 71-72.

⁶² Emiroğlu ve Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 304-305.

⁶³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 21.

⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 32.

Aracısız yükleme olarak muvâtaat, hakikat yoluyla yüklenmektedir; aracıyla yükleme olarak iştikak ise şeyin sahip olduğu şey/şeyler aracılığıyla yapılmaktadır. Örneğin: “Zeyd insandır” sözü Zeyd’e hakikat ve muvâtaat ile yüklenmekteyken; “İnsan aktır” sözü ise iştikak ile yüklemedir.⁶⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler* (Mekûlat) kitabının beşinci faslı olan konuya söylenen veya söylenmeyen ile konuda bulunan veya bulunmayan anlamların açıklanması başlıklı üçüncü fasılda şeylerin sıfatlarını ele alarak sınıflandırır ve arkasından yükleme konusuna geçerek burada kullanılan *fi/içinde* ve ‘*alâ/üzerine*’ nispetlerinin ne olduğunu inceler. Muvâtaat yüklemesi ‘*alâ mevdu/konu üzerine*’ iken iştikak yüklemesi *fi mevdu/konu içinde*’ dir. İbn Sînâ, bu bağlamda ilk olarak beş tümelinden biri olan *araz* ile *Kategoriler* kitabındaki *araz* arasında bir ayrım yapmaktadır. Sonra çoğa yüklem olan her genel anlamın tümel, özel anlamın ise tikel olduğundan hareketle *cevhere* zıt olan *arazdan* hareketle şeyleri dört kısma ayırmıştır: (a) Konuda bulunmayan ama konu ‘*alâ/üzerine*’ yüklem olan tümel cevherlerdir. Tümel oldukları için ‘*alâ/üzerine*’ yüklem olur ve cevher oldukları için ise *fi/içinde* bulunmazlar. (b) Konuda ‘*alâ/üzerine*’ söylenmezler ama konuda bulunanlar tikel *arazlardır*. Tikel oldukları için *fi/içinde* mevcutturlar ve yine tikel oldukları için ‘*alâ/üzerine*’ değildirler. (c) Tümel *arazlar* konunun *fi/içinde* bulunurlar ama aynı zamanda konu ‘*alâ/üzerine*’ söylenirler. (d) Konu ‘*alâ/üzerine*’ söylenmedikleri gibi konu *fi/içinde* de mevcut değildirler. Bunlar cevher olduklarından *fi/içinde* mevcut değildirler ve tikel olduklarından ‘*alâ/üzerine*’ de söylenmemiştir.⁶⁶

İbn Sînâ, yüklem olarak ele alınan tümelin konu ile münasebetinin zâtileri arasında nispeti ele alarak bu nispetin anlamı üzerinde durması tümeli tümel olarak değil bir nispet olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Ayrıca nispetin gerçekleştiği yer insan

⁶⁵ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 21.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 19,26-27.

nefsinde konu edilmiş olup tasavvurda ortaya çıktığı için tümellik, tikellik, arazlık vb. ilişkinler vardır. Bu yüzden burada bahsedilen konu insan nefsine, özelde bilmeye konu olan tümele tealluk etmektedir.

Tarifi geçtiğimizde karşımıza önerme çıkmaktadır. Yüklemlî önermenin parçaları mevzu, bağ ve mahmuldür. Bağ daha önce nispet bağlamında ele almıştık. İbn Sîna, mevzuyu *selb* veya *icab* ile kendisine ilişkin hükümde bulunan her bir mana olarak tanımlamaktadır. *Mahmul* ise başka bir şey hakkında onun (yüklemin) var olduğu ya da var olmadığına ilişkin verilen hükümdür. İbn Sînâ'ya göre her *hamliyyenin* zihinde üç zâtîsi vardır: mevzunun anlamı, yüklemin anlamı ve ikisi arasındaki nispetin anlamı.⁶⁷ Önermelerdeki tümellik durumunu ise hem konu hem de yüklem üzerinden ikiye ayırabiliriz. Önermede konunun tümel olması halinde bu iki şekilde olabilir: (a) Konun tikel olması halinde bu önermeye *mahsusa* adı verilir. Örneğin; “Ali katiptir” önermesi bu şekildedir ve olumlu yahut olumsuz olabilir. (b) *Mevzusu* tümel olan fakat yüklemin onun bütününe mi yoksa bir kısmına mı yüklemleendiği belli olmayana ise *mühmele* denir. Bu önerme biçimi olumlu yahut olumsuz olabilir. Fakat yüklemin konuya nasıl yüklemleendiği ile alakalı bir şüphe vardır. Bundan dolayı onun hükmü tikelin hükmü gibidir. (c) *Mevzusu* tümel olan ve bütünü yahut bir parçasına yüklemleendiği belirli olan önermelere ise *mahsura* denir. *Mahsura* ise kendi içinde tümel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere dörde ayrılır. Bunlardan *mahsusa*, ilimlerde kullanılmazken *mühmele* tikel bir hükümdedir. Bu yüzden ilimlerde kullanılan *mahsura* ve bunun altındaki dördüdür. Fakat İbn Sînâ için tikel hükümlü olan önermeler de tam anlamıyla ilimlerde kullanılmaz.⁶⁸

⁶⁷ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 32.

⁶⁸ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 31-32; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 46.

İbn Sînâ, yüklemi *İşârât*'da üçgen örneğini vererek şeklin üçgene yüklenmesindeki durumunu hem üçgenin hem de şeklin gerçekliklerinin birbirine indirgenemez olarak ele almış ve sonuçta bir yahut üç anlamda bulunsa üçgen denilen şeyi şekil ile aynı görmektedir. Daha sonra lafızları tekil ve tümel olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ, tikelin tikel olarak düşünüldüğünde kendinde ortaklığın bulunmasını engelleyen şey olarak tanımlamaktadır. Tümel lafzın anlamında ise onda ortaklığı engelleyen herhangi bir şey olmamasıdır. Bu ortaklık ise bilfiil, bi'l-kuvve ve bi'l- imkân olabilir, son olarak ise bunların hiçbirine girmeyendir. Bilfiil ortaklığa *insan* örnek verilebilir; bilkuvve ve bi'l-imbana *yedigen evin anlamı* örnek verilebilir; bu ortaklıkların hiçbirine girmeyen ortaklığa ise *güneş* örnek verilebilir. “İnsan” anlamı, kendi altındaki türlerin her birine *muvâtaat* yoluyla yüklem olurken; “yedigen ev” bi'l kuvve bir imkân ile yüklenir. “Güneş” örneğinde ise “güneş” yahut yer gibi tek bir örneği olan ama zihinde bunların birden fazla şeye ortak olabilen şeylerdir.

İbn Sînâ, yüklemeleri önce ikiye ayırır: *zâtî tümel yüklem* ve *arâzî tümel yüklem*. Ardından *arâzî tümel yüklemi* de *lazım arâzî tümel yüklem* ve *mufarık arâzî tümel yüklem* olarak ayırır. *Zâtî yüklem* ise parçalarına ayrılarak ele alınabilir. İbn Sînâ, *Medhal*'in fasla dair makalesinde zât kavramını ele alır. Zât kavramını bu bakımdan ele alacak olursak, zat tektir. Tek olan ise fazlalık ve eksikliği barındırmaz. Çünkü mahiyette yahut zatta, bu ikisi *Medhal*'de/mantıkta eşanamlı olarak kullanılabilir, eksiklik ve fazlalık olursa değişime konu olur; eksilme yahut fazlalaşma ile değişme ise zâtta bir değişime sebep olur. Eksik olan fazla olandan, fazla olanda eksik olandan, her ikisi de değişen şeyden farklı olacağı için üç farklı zât ortaya çıkabilir. Bu üçünün ortak anlamı, sayı bakımından değil ama genellik bakımından ortaktır ve bu ortaklık tek bir anlamda o şeyin zatıdır denilemez. O halde bunlar şeyin zatından nefyedilirse zât eksilme ve azalmaya tabi olmaz. Şeyin zatının mukavvim cüzleri onun zâtında eksilme ve azalmaya

sebeb olmuyorsa zât var olmak için mukavvim cüzlerine ihtiyaç duymaz.⁶⁹ Zâtî olan zatın ve mahiyetin kurucusudur, fakat mahiyetin varlığı (vucud) ile eşanlamli bir kuruculuktan bahsedemeyiz. Burada zatî olandan kasıt şunlardır ama bunlar yeterli değildir: (a) Zâtî ayrılmayandır, fakat onun tanımı için yeterli değildir. (b) O, varlıktan da ayrılmayandır; ama bu da yeterli değildir. (c) Zatînin vehimde ayrılıyor olmasından dolayı vehimde ortadan kalkması halinde varlıkla nitelenmiş olmasının da ortadan kalktığını da söylemek yerli değildir. Tüm bu ayrımlar İbn Sînâ için zâtî olanı tanımlamak için yeterli değildir. İbn Sînâ, zâtî olanı açıklamak için üçgen analojisini kullanır.⁷⁰ Zâtî, üçgenin açılarının iki dik açığa eşit olması gibidir; bu nitelik her üçgenin paylaştığı ortak niteliktir, varlıktan ayrılmaz ve vehimde de ortadan kalkması söz konusu değildir. İbn Sînâ bu analojiden hareketle zâtî olanın bazı özelliklerini şöyle sıralar: (a) Eğer bu niteliği vehimden kaldırsaydık ne üçgenin mevcut olmayıp zati olmadığına dair ne de onun gereği olarak nitelendirilmiş olduğuna dair bir hükümde bulunabilirdik. Bu yüzden zâtî olmayanlar, mahiyet zihinde belirginleştikten sonra mahiyetin bir lazımı olarak bulunurlar; zâtî olanlar ise anlamı zihinde belirginleşince, zâtî olduğu şeyin anlamı da onunla belirginleşir. Bu bağlamda İbn Sînâ, insan zatı ile onun zâtîsi olan canlı arasındaki ilişkiyi ele alarak şöyle bir açıklama yapar: İnsan zatını anlamak için öncelikli olarak zâtî olan canlıyı anlamak gerekir. Çünkü canlının anlamı zihinde belirginleşmeden insanın anlamının zihinde belirginleşmesi mümkün değildir.⁷¹

⁶⁹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 73.

⁷⁰ İbn Sînâ, tümel, tikel, zâtî, arazî vb. konuları açıklamak için pek çok eserinde üçgen analojisi kullanır. Bu yüzden bizde burada üçgen örneğine atıf yaptık. Özellikle matematik nesneler ve onların doğaları ile alakalı ilerleyen bölümlerde bir bahis işlenecektir. Bu bölümde üçgen ve üçgen örneklerine de değineceğiz.

⁷¹ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 25-26.

İbn Sînâ zâtî yüklemi açıklarken *mukavvimi* açıklamak için iki yüklem türünü ayırarak başlar: (a) *Lazım yüklem*: bu yüklem varlığın (vucud) gerçekleşmesi için lazım olan yüklemlerdir. İnsanın doğurulmuş olması ve yaratılmış vb. olması gibi. (b) *Mukavvim yüklem*: Konunun mahiyetinin gerçekleşmesi için lazım olan ve konuya konunun bir cüzü olarak giren yüklemidir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi insanın canlıya nispeti gibi. Ayrıca insan için cisim olma durumu yahut üçgen için şekil olma durumu gibi.⁷²

İbn Sînâ *mukavvim yüklem* ile *zâtî yüklem*in aynı olduğunu söyler. Buradan hareketle mahiyeti olan şeylerin ayanda mevcudiyet kazanmaları ve zihinde tasavvur edilmelerini ancak cüzlerinin kendisi ile bulunmasına bağlı olarak gerçekleştiğini söyler. Mahiyete sahip olan şeyin *mukavvim cüzü* (tümel yüklemi) olmaksızın ayrıca zihinde ve ayanda iki varlık tarzı dışında bir gerçekliği var kabul edilirse ister *lazım* ister *gayr-ı lazım* olmasının varlık onun hakikatine eklenen bir mana olur; böylece mevcudiyetinin sebepleri de mahiyetinin sebeplerinden ayrı olur; insan olmaklık gibi. Bunun aksine mevcudiyetin hem zihinde hem de ayanda olması *mukavvim* olmasından değil ona eklenmiş olmasındandır.⁷³ İbn Sînâ bu noktada mantıkçıların zâtî/mukavvim yüklemine manasını mantığın konusu dışına çıkarıp onunla başka bir anlama işaret ettiklerini söylemektedir. Ona göre mantıkçıların bu noktada kastettikleri anlamlar konuya, mahiyeti ve cevherinden dolayı yüklemelenmektedir. Buna büyüklük, sayılardaki teklik ve çiftlik örneğini veren İbn Sînâ, bu tür zâtî yüklemelerin zâtî arazlar olduğunu söylemektedir.⁷⁴

⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve't- Tenbîhât)*, çev. Ali Durusoy ve Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 6.

⁷³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve't- Tenbîhât)*, s. 7.

⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve't- Tenbîhât)*, s. 9.

Arazi tümel yüklemelere geldiğimiz zaman ise ilk önce arazinin ne anlama geldiğini ele alabiliriz. İbn Sn, arazn altı farklı anlamı olduğunu söylemektedir.⁷⁵ O *Tanımlar* eserinde arazn nc tanımı olarak araziyi tanımlamaktadır: oğa *mukavvim* olmayacak şekilde yüklenen müfred tümel yükleme, arazi olana, araz manadır. Yani zati olanın dışında kalanlara araz denilir. İbn Sn, burada kullanılan arazi ile araz mefhumlarının farklı olduğuna işaret ederek, arazn cevherin zıttı olduğu düşünüldüğünü, fakat böyle olmadığını düşünür. Bir konuda bulunmayıp söylenen cevher olabilirken, konuda bulunup bir konuya söylenen cevher olamaz.⁷⁶ Araznin bu anlamından hareketle araz yüklemeleri ikiye ayırabiliriz: İlki lazım araz yüklemelerdir. Lazım araz tümel, şeyin mahiyetinin bir parçası olmamakla birlikte onun mahiyetine eşlik eden yüklemdir. Daha nceki bölümde zikredilen zati araz yükleme ile lazım araz yükleme bu bağlamda eş anlamlı kullanıldığı düşünülür, fakat bu böyle değildir ve bu konu burhan bahsinde ele alınacaktır. Zati arazi yüklemeler aynı zamanda mukavvim de değillerdir. Bu yüzden İbn Sn bu yükleme mukavvim olmayan lazım araz yükleme olarak da adlandırır. İbn Sn'nın lazım araz yüklemin konu ile ilişkisini ele alarak lazım araz yüklemin mukavvim yüklemelerden sonra geldiğini ama vehimde ortadan kalktığını iddia edenlere karşı çıktığını görüyoruz. Bu bakımdan İbn Sn mukavvim olmayan lazım araz tümel yüklemin vehimde niçin ortadan kalkmayacağını açıkladığı akıl yürütmeyi şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Mukavvim olmayan lazım araz yüklemeler mukavvim olsalardı, mahiyetler ve şeyler sonsuz mukavvim yüklemelerin bileşmelerinden meydana gelirlerdi.

⁷⁵ İbn Sn, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, ev. Aygün Akyol ve İclal Aydın, Ankara: Elis Yayınları, 2013, s. 42.

⁷⁶ İbn Sn, *en-Nect (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 26.

2. Bu yüklemeler lazım vasıtasız olsaydı (mukavvimin yüklem yüklem olduğu gibi) bu durumda lazım oldukları zorunlu olarak bilinirlerdi.

2.1. Böyle bir durumda ise mukavvim olmamalarına rağmen kaldırılmaları imkânsız olurdu.

3. Şayet bunların kendilerini açıklayan dolaylı yüklemeleri varsa bunlar bu dolaylı yüklem ile zorunlu olarak bilinirlerdi.

4. Dolaylı yüklem, mahiyetin ya da şeyin mukavvim yüklemi ise lazım yüklem onun mukavvim yüklemi olamaz.

4.1. Çünkü mukavvim yüklem mukavvim yüklemi de mukavvim yüklemidir.

5. Dolaylı yüklem sonsuza kadar giden dolaylı yükleme ihtiyaç duyarsa o zaman dolaylı yüklem olamaz.

5.1. Dolaylı yüklem sonsuza kadar giden bir dolaylı yükleme ihtiyaç duymazsa o zaman da lazımlığı aşikâr olan dolaysız lazım bir yüklem olur.

6. Bu durumda dolaylı yüklem önce gelen lazım yüklem olur ve başka bir lazım yüklem aracılığına ihtiyaç duyarsa veya dolaylı yüklemlere gerek olmaksızın mukavvim yüklem lazım yükleme doğru sonsuza gittiği takdirde sonsuz yüklem dizisi hasıl olur.

7. Böyle bir durumda ise dolaylı yükleme gerek kalmaz ve lazım bir yüklem bulunması gerekir.

8. Bunun sonucu olarak ise lazım yüklem vehimde kaldırılması imkânsız olur.

9. Sonuç olarak mukavvim olmayan her yüklemi vehimde ortadan kaldırmanın doğru bir iddia olduğu söylenemez.⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre arazî yüklemelerin ikincisi ise gayr-ı lazım arazî yüklemelerdir. Bu yüklemeler hem mukavvim hem de lazım değildirler. Bu yönüyle gayr-ı lazım arazîler

⁷⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve 't- Tenbîhât)*, s. 8; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 26-29.

konusundan ayrılabilen yüklemelerdir. Mukavvim değildir; çünkü mahiyete yahut şeylere delaletleri doğrudan değildir. Ayrıca lazım da değildir. Çünkü mahiyetin bir gereği olarak yüklem olmazlar. Bu yüzden konudan ayrılmaları da mümkündür.

1.1.3.2. Burhan'da Tümel ve Kıyas'ta Tümel'in Anlamları

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Kıyas*'ta kullanılan tümel ile *eş-Şifâ/Burhan*'da kullanılan tümel arasında fark olduğunu söyler. Bu farklılığı bütün (küll) ve tümel (küllî) kavramları çerçevesinde inşa etmektedir. İbn Sînâ'nın burhandan önce ele aldığı bir sorun daha vardır: Bilginin imkânı. Bilgi olmadan burhanın anlamı olmadığı için bilginin genel bir kavram olarak imkanını sorgulayan İbn Sînâ, bilgi ile bilinen arasında bir bağ kurarak eğer hiçbir şey bilinmese idi hiçbir şeyin bilinmediğinin bilgisinin bilinemeyeceğini iddia eder. Bu durumda bilgi gibi bir imkânın ortaya çıkmamasının yanında böyle bir kavramsallaştırma da ortaya çıkmayacaktı. Bilgiyi bu şekilde mümkün gördükten sonra ise burhanı ele alan İbn Sînâ, burhanın ilkeleri ve bu ilkelerin durumunu ele alarak, burhanın ilkelerinin burhandan daha açık ve bilinir olup olmadığını ve her şeyin burhanla açıklanıp açıklanamayacağını ele alır. İbn Sînâ burhanın ilkelerini soruşturmasında iki görüşü zikrederek bunlarla hesaplaşır: (a) Burhanın ilkelerinin burhandan daha açık ve daha bilinir olduğunu savunanları ise burhandan daha açık bir ilke bulmak için başka bir burhan getirmeleri gerektiği ve bu süreç onlardan daha açık ve daha bilinir burhanlar bulmak yoluyla devri açıklamalara ve kesinlikle açık olmayan ama açık gibi görünen öncüllere dönüşür. Devr ve açık olmayana ise örneğin bir kıyasta öncül olarak alınan şeyin bizim için sonuçtan daha bilinir olması gerekirken öncül olan bizim nezdimizde sonuçtan daha kapalı olmasını beraberinde getiriyor. Bu ise imkansızdır. Burada İbn Sînâ'nın burhandan daha açık ve daha bilinir olanı inkâr ettiği gibi de bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü o, burhanın delilinin başka bir burhan olamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır.

(b) burhanın (a) maddesi kabul edildiğinde ilişen bir durumu da her şeyin burhan ile açıldığı zannıdır. Bu bir zandır çünkü (a) maddesinin yanlışlanması ile ilkede yanlışlık ortaya çıkmıştır. Çünkü bilgi ile bilinen ilişkisini tekrar ele aldığımızda bilginin imkânı aynı zamanda bilinen ile bir ilişki içindedir. Bilinen şey nasıl bilinir? Bilginin imkanını yukarıdaki kanıt vasıtası ile değerlendirdiğimiz zaman her şeyin burhan ile bilindiğini varsayarsak burhanda bir burhanla bilinirdi. Öyleyse bazı şeyler kendiliğinden bilinirlerdi. Böylelikle her şeyin burhanla bilindiği tezi de çürütülmüş olur.⁷⁸

Her bilginin burhanla elde edilemeyeceğini ama burhanın ilkeleri olup, bunların burhandan daha açık ve daha anlaşılır olan öncüller (mukaddemat) olduğunu ve bu öncüllerinde burhan olmayıp kendiliğinden bilinir olduğunu delillerle açıklayan İbn Sînâ, burhanın öncüllerinin sonsuz ya da öncüllerinin burhanda açıklanmamış ama vazedilen asılda bulunduğu dair iki mümkün tercihinde zan olduğunu düşünerek öncüllerin aracısız ve kendiliğinden açık bir öncüle vasıl olduğunu düşünür.⁷⁹

Her bilginin burhanla elde edilemeyeceği ve burhanın öncüllerinin olduğundan hareketle İbn Sînâ, burhanın öncüllerinin (a) bilgi olmak bakımından değişmeyen bir bilgi olduğunu ve (b) bu bilginin malum olmak bakımından bilgi olarak başka bir durumda olmasının mümkün olmadığından burhanın öncülleri olarak kabul eder ve bunu zorunlu anlamlardan biri olarak belirler. Öncül bilginin değişmeyen olmasından kasıt varlık olmak yönünden, olumlu- olumsuz yüklem olmak bakımından, mevcut olmak bakımından değil de zatının konu yapılması bakımından değişmeyen ve şarta bağlı olmak bakımından modaliteye/darb'a konu olup değişmeyen hakkındadır. Bu bilgide bilgi olmak ve malum olmak bakımından bir değişiklik olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda bilgi ile malum arasında bir fark doğar ve bilgiye bir şey arız olur. Bu durumda

⁷⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s.64-66.

⁷⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s.66.

malum ile bilginin örtüşmesi mümkün değildir. Bu yüzden bu türden bilgi kendiliğinden ve aracısızdır. Zorunlu olmak bakımından burhanın zorunlu olduğu cihet bakımından değişime uğraması imkânsız olduğu için onun lazım olan neticesinin değişmesi de imkansızdır (mümteni).⁸⁰

Burhani öncüllerin tümel olmasının zorunlu olduğundan hareketle İbn Sînâ bütüne söylenen olması bakımından burhani öncülleri ele almaktadır. Ona göre bütünlüğü, konu yüklem bağlamında ele aldığımızda konuyla nitelenenlerin her biri, zaman olmak bakımından mutlak olarak bütün zamanlarda değil, konuyla nitelendiği bütün zamanlarda yüklemle nitelenir yahut yüklem ondan olumsuzlanır. Çünkü burhani öncüller, zorunlu tümeldirler. Fakat onun zorunluluğu, tümelliği iki şeyle bozulur: (a) Konulardan biri hakkında yüklemle verilen hüküm mevcut değildir. Örneğin insan için yazmak böyledir. Çünkü her insan, yazan değildir. (b) Konu yüklem arasındaki ilişki zamana taalluk edip, konuyla nitelenenlerinin bazılarının, konuya yüklem olmamasıdır. Örneğin çocuk; öyle ki çocuk bilen olmak ile nitelenmez.

Kıyas kitabında tümelin kullanılış biçimine gelince İbn Sînâ, burhan bahsinde olduğu gibi bilgi, bilinen ilişkisini ele alarak konuyu bilginin imkânı çerçevesinde değerlendirir. Burhanda kendiliğinden ve aracısız olarak bilinen öncüller kıyas içinde geçerlidir. Çünkü bilmenin meydana gelmesi için hem bilme kuvvesi hem de bilgi olmalıdır ve bu bilgilerde değişim ve dönüşüme tabi olmamalıdır. Kıyası sözlerden oluşmuş bir söz bütünü olarak kabul eden İbn Sînâ, kıyasın vazedildiğinde onun dışında başka bir sözün arazî olarak değil bizatihi lazım olduğunu ve bu لازمın anlamının kendisiyle tasdike ulaşılması ve öncüllerden hareketle tasdiki için zati لازم olarak istifade edilmesi gerektiğini düşünür. Kıyasta bizatihi açık ve açıklama hususunda kendisi

⁸⁰ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 69.

gibi öncüller bulunduysa bunun kıyas olamayacağını belirtir. Yani kıyasta öncüllerle sonucun aynı olması yanlıştır.⁸¹

İbn Sînâ, zorunluluk ve tümelliği bütüne söylemenin neliği çerçevesinde şu akıl yürütme ile ele alır:

(a) “Bütün C’ler zorunlu olarak B’dir” kıyas kitabında şu anlama gelir: C, C olmakla nasıl nitelenirse nitelensin (bu niteleme lazım olmak bakımından zorunlu olabilir; lazım olarak belirli bir vakitte nitelenebilir, zorunlu olmayan bir varlıkla nitelenebilir) hatta C olarak nitelenmese bile bütün vakitlerde ve daima B olmakla nitelenir.

(b) “Bütün C’ler zorunlu olarak B’dir” Burhan kitabında C olarak nitelenen her şey, zorunlu olarak B olmakla nitelenir anlamını kastederiz.

(b.1) Hatta bu nitelemenin anlamından daha genel bir anlamı kasteder. Yani C olmakla nitelenen her şey, C olmakla nitelendiği sürece B olmakla nitelenir.

(b.2) Bu nitelemede *zâtı mevcut olduğu sürece* kaydı yoktur.

(b.3) Bu kaydın olmamasının sebebi ise; böyle bir nitelemede yüklemeler cinsler, fasıllar ve zâtın gereği arazlardır.

(b.4) Bu yüzden bunların zorunlu lazım olması bu niteleme anlamına göredir.

(c) Bir şey türle nitelendiği zaman:

(c.1) O türün cinsiyle, faslıyla, tanımıyla ya da gereğiyle (lazım) *daima* nitelenmesi gerekli değildir.

(c.2.) Tür ortadan kalktığında zorunlu olarak türün tanımı ve fasılların çoğu ortadan kalkar.

(c.3) Cins ise bazen ortadan kalkar.⁸²

⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 45; İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 70.

⁸² İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 69.

İbn Sînâ zorunluluğu *Kıyas* ve *Burhan* kitaplarında farklı delaletlerle kullanmakla beraber yukarıdaki akıl yürütmeden de anlaşılacağı üzere *zorunlu* ile *tümeli* birlikte kullanır. Öte yandan İbn Sînâ'nın tümeli kullanım biçimleri de zorunlulukta olduğu gibi *Burhan* ve *Kıyas* kitaplarında da farklıdır. *Kıyas* kitabındaki tümel ile *Burhan* kitabındaki farklılığı *bütüne söylemek* anlamından hareketle şöyle bir akıl yürütme ile açıklar:

a. *Bütüne söylemek*'in anlamı *Kıyas* kitabında bütüne söylemek olumlu olmak kaydıyla konuyla, eğer bütüne söyleme olumsuz ise konuyla nitelenenlerin her birinden yüklem olumsuzlanmasıdır. Örneğin C, B ile nitelendiği zaman; B ile nitelenen şeylerin her biri için yüklem, C'nin var olduğunu belirtir; nitelenen olumsuz ise konuyla nitelenenlerin her birinden yüklem olumsuzlanması gerekir.

a.1. Burada varlık ve olumsuzlama gibi iki şartın bütün zamanlarda olması şartı yoktur.

a.2. Böylece mutlak kıyaslarda yüklem, konuyla nitelenenlerin her birinde bir vakitte bulunması, başka bir vakitte bulunmaması mümkündür.

b. *Bütüne söylemek*'in anlamı *Burhan* kitabında konuyla nitelenenlerin her biri, konuyla nitelendirildiği bütün zamanlarda, yüklemle nitelenir ve yüklem ondan olumsuzlanır.

b.1. Burada nitelenen ile niteleyenin birbirini gerektirdiği görülecektir.

b.2. Bu yüzden mutlak olarak zaman kaydı yoktur. Kayıt nitelenen ile niteleyenin bulunduğu bütün zamanlar olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden nispetin mevcut olduğu bütün zamanlar diyebiliriz.

b.3. Sonuç olarak burhanda kullanılan öncüller, zorunlu tümel olduğu için durum böyledir.⁸³

Kıyas kitabında bütüne söylenenin bütün zamanlarda olamasa bile bütünün her bir ferdi için yüklenen anlama geldiğini ispat eden İbn Sînâ, *Burhan* kitabında bütüne söyleneni modalite bakımından yükleme zorunluluk şartı ekleyerek bütünün her bir

⁸³ İbn Sînâ, II. *Analitikler (Burhan)*, s. 70.

ferdine yüklenen olarak ele alır.⁸⁴ Daha sonra *Burhan* kitabında bütüne söylenen ile tümelden anlaşılanın farklı olabileceğini söyleyen İbn Sînâ, tümelin fertlerin her birine (a) Bütün zamanlarda ve (b) İlki yüklenen olarak tanımlamış ve tümelin üç şartın bir araya gelmesi ile oluştuğunu iddia etmiştir. Bu şartlar: (1) Tümel, her bir ferde yüklem olması, (2) mutlak zaman kaydı olmaksızın bütün zamanlarda yüklem olması ve (3) ilk olarak yüklenmektir.

Kıyas kitabında kullanılan tümel ile *Burhan* kitabında kullanılan tümel arasındaki farkları şöyle sıralayabiliriz: (a) *Kıyas* kitabında kullanılan tümel, her bir ferde yüklenir. Fakat nitelenenlerin bir vakitte bulunması başka bir vakitte ise bulunmaması mümkündür. Bu bakımdan her bir ferde işareti farklılık arz etmektedir. *Burhan* kitabındaki tümel ise her bir ferde istinasız yüklem olmak zorundadır. Bu, burhanın tümel olmasının yanında zorunlu olmasının da bir gereğidir. (b) *Kıyas* kitabında tümel, bir vakitte bulunurken başka bir vakitte bulunmayabilir. *Burhan* kitabında ise tümel, nitelenen ile niteleyenin bulunduğu her zaman yüklem olmalıdır. Burada şu hususu dikkate almak gerekir: Yüklemin mutlak zaman kaydı yoktur, nitelenen ile niteleyenin birlikte bulunduğu zamana işaret vardır. (c) *Kıyas* kitabında tümelin ilksel olma şartı yoktur. Çünkü bu şartın olması durumunda burhana benzer. Halbuki *Burhan* kitabında kullanılan tümelin ilksel olması gerekmektedir. Bu bağlamda *ilksel öncül* ile yüklemi ilksel olan öncül arasında

⁸⁴ Bu bahiste geçen yükleme zorunluluk şartı eklenmesi hususu modalite/ darb konusu ile alakalıdır. Fakat konumuz gereği modalite bahsine değinmeyeceğiz. Daha detaylı bilgi için bkz: Necmettin Pehlivan ve M. Çelik, “Tümel Önermenin ‘Cihet’i: Muhammed el-Âmidî’nin Ref’ul-Hicâb ’an Cemî’i’l- Muvevvehat İsimli Eseri Bağlamında Bir İnceleme”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 60, sy 1 (2019), 1-80; İbrahim Çapak, “İlk Dönem İslâm Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımları”. Felsefe Dünyası 1, sy 39 (2004).

fark olduğunu vurgulayan İbn Sînâ, *Burhan* kitabında ele alınan ise yüklemi ilksel öncüdür. Bu yüzden bu öncül araçlara ihtiyaç duyabilir. Ama önceki iki şartında üçüncüyü tamamlaması ile ancak tümel bu şartları yerine getirmiş olabilir.⁸⁵

1.1.3.3. Tümelden Kaynaklanan Tümeler ve Tikelden Kaynaklanan

Tümeler

Metafiziğin dokuzuncu makale ikinci faslında nefsi göklerin muharriki, aklı ise en uzak ilke olarak alan İbn Sînâ, değişimden beri olan mücerret aklî kuvvenin makulünü (akledilir) tümelden kaynaklanan bir tümel ve tikelden kaynaklanan tümel olarak sınıflandırarak her iki tümelin de daima mevcut olduğunu belirtir.⁸⁶

İbn Sînâ, doğa ile hareket arasındaki ilişkiyi açıklarken doğadan kaynaklanan her hareketin doğal olamayacağına değinir, ardından doğadan dairesel hareketi olumsuzlayarak doğanın doğrusal bir hareketi olduğunu söyler. Böylece doğanın fiilinin ihtiyar ile değil boyun eğdirme (teshir) yoluyla gerçekliğini vurgular. Daha sonra meylin doğa ile isimlendirilebileceğini fakat bu isimlendirmenin üç benzerlik noktasından kaynaklandığı bilinmelidir, meyil: Ne nefstir, ne dıştandır, ne de irade ve ihtiyara sahiptir. Farklılığı ise onun hareket ettirmesi yahut belirli bir cihetle başkasını hareket ettirmesi mümkün değildir. Böylece doğal hareketin yakın ilkesini de değişime uğramayan ve tekilleri tahayyül etmeyen sırf aklî bir kuvve olarak da ele alamayız. O halde hareket irade ile meydana gelmiştir. Hareketin bir iradeden olması ise hareketin yenilenen ve tikel bir iradeden meydana gelmesini gerektirir. Tümel iradeden hareketin her bir parçasına nispeti

⁸⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 85.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 129-130.

aynı olduğu için tikel bir irade gereklidir. Ayrıca tümel hareketten Şu/bu hareketin ortaya çıkması zorunlu değildir.⁸⁷

İbn S n 'ya göre *irade* hareketin illeti değilse o zaman iradi yenilenmeden bahsedebiliriz ki bunlarda yenilenen tasavvurlara nispetle değişir. Akl  irade hareket gerektirmez ama intikal eden bir akl  iradeden kaynaklandığı söylenebilir. Her bakımdan bilfiil olmasa bile akıl bir makulden başka bir makule intikal edebilir. Ayrıca akıl, türün altındaki tikelleri arazlarla özelleşmiş bir mahiyet olarak tümel bir Şekilde akledebilir. Bu durumda tümel hareketi akleden ve onu irade eden ve onu bir sınırdan başka bir sınıra geçiŐini akleden bir akıl bulunduğu kabul edilebilir. Akıl, sınırlarını ve başka bir sınıra geçiŐini makul olacak bir biçimde düşünür.⁸⁸

Tümel olmak bakımından hareket, Şu ya da bu hareket ortaya çıkmasının zorunlu olmadığı tikel bir harekete imk n vermektedir. Bu tikel harekete de yinelenen ve yenilenen tasavvura göre deėiŐiyorsa bu tikel iradenin ihtiyaç sahibi olmasını da beraberinde getirmektedir. Fakat bu tikel iradenin hareketinin hareket olması sebebinde değil, hareketi makul olarak almasını beraberinde getirmektedir ve hareket olmak bakımından sınırlayan Şey ise tümel hareketin olması gerekmektedir. Öyleyse hareketi varsaymamız için bir nefis gerekmektedir ve bu nefis ile feleğin hareketlerinin ilişkisi de buna göre belirlenir: Felek, nefis vasıtasıyla hareket eder, nefis onun hareketinin yakın ilkesidir. İrade ve yenilenen tasavvura sahip olan nefis, tikelleri idrak etme ve tikelleri bizzat irade etme niteliklerine sahiptir.⁸⁹

Tmeller bahsine bu bağlamda tekrar baktığımız zaman meselenin makuller bağlamında ele alındığını vurgulamak gerekmektedir. Makul olmak bakımından tümelleri

⁸⁷ İbn S n , *Metafizik II*, s. 25-27.

⁸⁸ İbn S n , *Metafizik II*, s. 128.

⁸⁹ İbn S n , *Metafizik II*, s. 30.

doğrudan iki, dolaylı olarak ise dörütlü bir tasnife tabi tutabiliriz: Tümeden türeyen tümeller, tikelden türeyen tümeller, tümel ve tikel. Tümelin tümel olmak bakımından, tikeli tikel olmak bakımından makuller ile ilişkisini nefis bahsinde ele alacağız. Ayrıca hareket, tümel, tikel, nefis, felek ve irade bahisleri ile alakalı bahsi de burada konu edinmeyeceğiz. Tümeden kaynaklanan tümel ve tikelden kaynaklanan tümeli de benzer şekilde nefis bahsine bırakacağız. Ama bunların makuller olmak bakımından durumlarını inceleyecek olursak: makul olmak bakımından akledilen şey yenilenen bir tasavvura konu olması onun tasavvura ihtiyaç duyduğunu belirler. Tasavvur ise bir *selb* ve *icab* bakımından bir hükmü beraberinde getirmez. O halde burada bahsi geçen makul olma biçimi imkân olma bakımındandır. Bu yüzden hareketin kendisinde doğru ya da yanlıştan bahsedemeyiz, fakat makul olmak bakımından harekete ilişkin tikellik, tümellik vb. niteliklerden dolayı onun makullerinin yanlış olduğu söylenebilir. Fakat yanlış olan bir şeyin makul olması da mümkün değildir. Çünkü yanlış, bir bilgi kategorisi değildir. O halde yanlış, tasavvurdaki şüpheden kaynaklanmaktadır. Bunun nedeni ise nefsin kuvvelerinde aranabilir. Nefste bu yanlış ortaya çıkarabilecek kuvvet vehim kuvvesi olabilir. Vehim kuvvesinin beş duyunun idrak ettiğı cismani suretlerde mevcut olan, ancak beş duyuya idrak edilemeyen cüz'i manalara dair bir idrak olduğu göz önünde bulunursa yanlışın neye dair olduğunu da tespit edebiliriz.⁹⁰ Bu açıklamadan hareketle yanlış makullerdeki tümeden kaynaklanan tümeden değil, tikelden kaynaklanan tümeden olduğu söylenebilir. O halde tikele dair algımızın makuller biçimini almasında ortaya çıkan yanlışlar makullerdeki olası bir yanlışla işaret etmez, yanlış vehim gücünden kaynaklanmaktadır. Vehim kuvvesindeki yanlışansa tümel bir yanlış makulün ortaya çıkmasına imkân yoktur. Çünkü yanlış ne tikelden ne de tümeden kaynaklanmaktadır.

⁹⁰ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 157.

Yanlış, vehim kuvvesinin aracı olan beş duyudan kaynaklanır ve beş duyunun verileri her zaman doğruyu vermeyebilir.

Vehmin elde ediliş biçimini de ikiye ayırabilir: (1) Kıyas ile elde edilen, (2) Tümevarım ile elde edilen. Kıyas ile elde edilen makuller, vehimle akılda cins hakkında tümel bir hükmün bulunması ve akabinde aklın cinse ait türün fertlerini duyumsar ve duyumsayınca duyumsadığı şeyden türlük sureti elde eder, söz konusu tümel hükmü türe yükler ve böylece önceden bulunmayan bir makul elde eder. İkinci olarak tümevarım ile elde edilen makuller, vehim vasıtasıyla, evveli olanların çoğu açık değildir, onların tikellerini tümevarıma tabi tuttuğu zaman akıl tümel inancın farkına varır. Ama duyusal ve tikel tümevarım, tümel inancı zorunlu kılmaz, ona dikkat çeker.⁹¹ Böylelikle tümevarımın makulleri gerekli kılmadığı aşıkardır. Çünkü yanlış, bilgi olamadığı gibi makul de değildir. Bu bakımdan vehm aracılığıyla elde ettiğimiz tikellerin malumatını tümevarım yoluyla elde ettiğimiz zaman tümel inanç doğar, ama bu kesin doğru bilgiyi gerekli kılmaz. Bu bakımdan kıyas yoluyla elde edilen bilgi ise bir tümel hükme dayandığı için zorunlu olarak doğru bilgiyi ve dolayısıyla makulleri gerekli kılar.

1.1.3.4. Tümel Türleri Üzerine: Varlık- Bilgi Çerçevesinde

Tümel türleri üzerinde dururken öncelikli olarak ele almamız gereken şey tümelin muhtemel farklı tarifleri olacaktır. Bu bakımdan tümeller, Platon'un idealar teorisi bağlamında da incelenmiştir. Fakat idealar teorisinin özellikle suret teorisi ve bilgi teorisi ile ilişkilendirilebilse de asıl varlık üzerinden bir inşa söz konusudur. Bu bakımından Aristoteles'in idealar eleştirisi suretlerin tikel varlıklara içkin olduğuna dair açıklamaları da tümelleri doğrudan ilgilendirmedeği görülebilir. Bu bakımdan biz de bu meseleyi

⁹¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 168.

metafizik kısmında özellikle varlık ve suret bahislerine erteliyoruz. Böylelikle tümellere dair tartışmayı Aristoteles ile başlatmayı uygun buluyoruz.

Aristoteles'in tümeli tarif ettiği bölümlere baktığım zaman birbiri ile örtüşen bir açıklama imkanına sahibiz: (a) Varlığa nispetle var olan şeylerin bir kısmı tümel bir kısmı ise tikeldir. Doğası bakımından pek çok şeye yüklenen tümel, yüklenmeyen ise tikeldir. Tümelin örneği insan, tikelin örneği ise Kallias'tır.⁹² (b) Duyumlanan tikel iken duyum tümel hakkındadır.⁹³ (c) Birincil cevher, tekile has iken tümel, pek çok şeye yüklem olduğu için ortaktır.⁹⁴ Bu tariflerin hepsini saf analogik tanımlamalar olarak kabul eden Akkanat, Aristoteles'in *Prior Analytics* eserinin 100a 4-9 bölümüne atıf yapıp tümelin asıl tarifini yapar. Akkanat, "bütün tümel/ pan katholou" un ne olduğu soruşturarak üçlü bir tasnife ulaşır: (a) Ruha yerleşen, (b) çoğa nispetle bir aynı zamanda şeylerin hepsinde bir ve aynı olan, (c) sanat ya da bilimin ilkesi. Bu bakımdan özellikle epogogê (soyutlama) ile ilişkilendirilen tümel bir kavram karşımıza çıkar.⁹⁵

Alexander of Aphrodisias ise Aristoteles'in *De Anime* metninden hareketle suret ile tümel arasında bir ayrıma gider. Aristoteles'in canlıyı tümel, hiç veya sonra gelen olarak tanımladığına işaret eden Alexander, tümelin canlı olmak bakımından canlıya cins olarak canlının eklendiğini belirtiyor. Böylelikle o, tümel olarak canlıyı ikinci makull kabul ediyor. Buradan hareketle Alexander, tümelin varlık olmak bakımından bir şey olmadığını bu yüzden cins ve türün başka şeylere yüklem olduğuna işaret ediyor. Böylelikle Alexander'da tümeller birincil anlamda bir şeylerin (tikellerin) arazı olarak

⁹² Aristotle, *The Complete Works Of Aristotle İçinde 100a 4-5*.

⁹³ Aristotle, 100a 6.

⁹⁴ Aristotle, 100a 8-9.

⁹⁵ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, s. 90-91.

karşımıza çıkıyor ve bir şeylere yüklem olmasında bir ilke ile değil tesadüf ile bulunuyor. Alexander, suret ile tümelleri birbirinden ayırır.⁹⁶ Yine o, doğayı değişimin kaynağı olarak tanımlamış fakat yine de doğa ile sureti eşit olarak varlığın (mevcut) kaynağı olarak kullanmış ve tümelin surete işaret etmesi ve onu vurgulamasına rağmen suretin tümel olmadığı düşünmüştür. Böylelikle suret tümeli öncelemiş olur, tümel ise bu bakımdan ya hiçbir şeydir ya da arazdır. Sûretin önceliği ise ontolojiktir. Bu yüzden suretin tümeli öncelediği vurgulayarak şöyle bir delil ortaya koyar: Eğer tek bir canlı olsaydı canlılık doğasının var olacağını ama birçok üyesi olan cins olarak canlının olamayacağını söyler. Böylelikle Alexander, cinsin varsayılan canlılar için geçerli olduğunu ama suretlerin böyle olmadığını vurgulayarak suretlerin ise tikelerde olduğunu vurgulayarak surete sağladığı ontolojik öncelikten hareketle tümel ile sureti ayırır. Sonuç olarak tümel, suret için bir arazdır.

Ammonius ise varlıkların (mevcudat) bazılarının tümel, bazılarının tikel, bazılarının cevher, bazılarının ise araz olduğunu söyler. Bu eşleştirmelerin altılı bir tasnifini yaparak ikisinin var olamayacağını söyler ve nihayetinde dörtlü bir tasnif yapar: (a) Tümel cevher. Örneğin “İnsan”. (b) Tikel araz. Örneğin “Bu beyaz”. (c) Tümel araz. Örneğin “Beyaz”. (d) Tikel cevher. Örneğin “Bu adam”. Ammonius, Aristoteles’in ayrımı bu şekilde izah etmiş olsaydı daha isabetli olacağına inanır. Aristoteles’in bunu seçmesinin nedeninin ise olası bir karışıklığı ve olası sorunları engellemek için kullandığını düşünen Ammonius, Aristoteles’in ayrımını da şöyle izah eder: Tümel, konuda değil konu üzerinedir, bu yüzden pek çok konuya söylenen olarak isimlendirilir; tikel ise konu üzerine değildir, çünkü herhangi bir konu üzerine söylenmez. Böylece tümel ile tikel

⁹⁶ Alexander’ın bu ayrımı muhtemelen İbn Sînâ’nın suret ile tümelleri ayırmasında etkili olmuştur. Fakat suret ile tümeller arasında kurduğu ilişki İbn Sînâ’da aynen devam etmemiştir, farklı vurgu ve şekilde devam etmiştir.

birbirlerine yansır. Konunun içinde olarak tanımladığı arazın var olması için ise başka konulara ihtiyaç duyduğunu; bu yüzden cevherin ise konun içinde olmadığı söyler. Böylelikle Ammonius, Aristoteles'in konuyu cevher olarak değil, arazın konuda olmasının selbî ile yaptığını ve bunun da belli nedenleri olduğunu söyler. Amonnius böyle bir ayrımında en şerefli olanın tümel cevher olduğu vurgular. Ayrıca bunun filozoflar nezdinde de soruşturulan asıl konu olduğunu düşünür.⁹⁷ Buradan hareketle Ammonius'un tümel cevher ile varlık (mevcud) tümel arasında doğrudan bir ilişki kurduğunu söylemek mümkündür.

Önergeler bahsinden söz ederken tümel ve tekile ilişkin bilgiler veren Boethius, tümeli bir dizi şeye doğal olarak yüklem olan ve tekil olmayan olarak tanımlıyor. Tümele örnek olarak insanı; tekile örnek olarak ise Platon'u veriyor. Ardından önerme olmak bakımından bir şeyin selb ve icabının gerekli olduğunu düşünen Boethius, bunun düşünmenin niteliği yani zihinsel kavramlara ihtiyaç duyduğunu ve ilk olarak düşüncüyü tikel karakterlerden aldıklarını, ikinci olarak düşüncelerin tikel şeylerin düşünülmesiyle oluşması gerektiğini söyler. Buradan hareketle düşüncemizden kaynaklanan bazı niceliklerin de ortaya çıktığını söyler. Ama niteliklerin bazıları tekil olduğu için paylaşılmaz, örneğin Platon gibi. Öte yandan Platon ve diğer insanların ortak olarak paylaştığı bir nitelikte vardır. Örneğin insanlık (insanlık olmak bakımından insanlık). Platon'un tekil bir cevher olduğunu varsayarsak onun niteliğine Platonluk dersek, Platonluk sadece Platon'a ait bir nitelik olur ve onu başkası ile paylaşamaz, onun için biricik olur. Öte yandan insanlık (man) niteliğini aldığımızda, bu nitelik hem Platon'a hem de Platon'la aynı niteliği paylaşan diğerlerine ortak olarak söylenir. Öte yandan insanlık aynı zamanda tekil de olmak zorundadır. Çünkü insanlık tüm insanlara söylenir

⁹⁷ Sorabji, *Ammonius, On Aristotle Categories. İçinde: Introduction*, s. 34-36.

ve hepsinin insanlığı aynı insanlıktır, birinde fazla diğesinde eksik olamaz. Böylece insan evrensel olurken; Platon ve Platonluk tikel olur.⁹⁸

Mantığın doğruyu temin eden bir sanat olduğunu düşünen Fârâbî, insanın mâkulleri idrak etmesi için mantığa ihtiyaç duyduğunu düşünür. Böylece mantığın gayesi, makullerin idrak edilmesi halini alır. Ama hem mantığın gayesi hem de mantık sayesinde elde ettiği makuller olarak iki ayrı makul ortaya koyduğu söylenebilir.⁹⁹ Bu makullerden birini *ilk mâkuller* olarak adlandıran Fârâbî, bunların bilgilerinin nefsimizde onunla bulunduğunu, nerden ve nasıl meydana geldiğini bilmediğimiz, kesin bilgi olmak bakımından olduklarının dışında olmaları mümkün olmayan bilgiler olarak adlandırır. *İkinci mâkuller* ise nefsimizin kuvveleri vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgiler olarak adlandırılır.¹⁰⁰

Fârâbî daha sonra tümelleri yüklem olmak bakından ele alarak tümelleri tasnif eder. Tümel yüklemeleri iki kısma ayrılır: (a) Her bir tümelin belli sayıdaki ferdlere yüklem olması ve onların yüklem olduğu diğer tümellerden ayırmasıdır. Örneğin; “insan” yüklemi yüklendiği konunun ferd olması şartı ile sadece “Zeyd”e yüklem olmasıdır. Ama “at” tümel yüklemi sadece “şu ata” yüklem olabilir. (b) Belirli sayıda tümelin bizzat aynı ferdlere yüklem olmasıdır. Burada tümel yüklemeler yüklendiği ferdlerin tamamında

⁹⁸ Boethius, *On Aristotle On Interpretation 1-3*, çev. Andrew Smith, Great Britain: Bloomsbury, 2014, s. 89,90.

⁹⁹ Fârâbî, “et- Tavti’atu Fi’l- Mantık”, İçinde Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990, s. 22.

¹⁰⁰ Fârâbî, “Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölüm”, İçinde Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yayınları, 1990, s. 46.

ortaktır. Örneğin; “hayvan”, “insan”, “duyarlı” ve “beyaz” tümel yüklemlerinin tamamı “Zeyd”e yüklem olmada ortak tümellerdir.¹⁰¹

Bir ve aynı ferde yüklem olmada ortak olan tümellerin ise fazla/geniş ve gerek olmak üzere iki düzlemde değerlendirebiliriz: (a) Bir ve aynı bireye yüklenen tümel yüklemlerden biri diğerinden daha geniş olabilir. Örneğin; “hayvan” ve “insan” tümelleri ikisi birlikte “Zeyd”e yüklenirken, fakat “insan” tümeli sadece “Zeyd”e yüklem olmakla sınırlı kalırken, “hayvan” tümeli hem “Zeyd”e hem de “bu-eşek”e yüklenir. Dolayısıyla “hayvan” tümeli “insan” tümelinden fazladır. (b) Diğer yandan tümelin birtakım ferdlere yüklem olduğunda diğerinin de onlardan başka ferdlere yüklem olmadığı tümeldir. Örneğin: “insan” tümeli ile “gülen” tümelini değerlendirirsek; her iki tümelde ferdlere yüklem olmakta ortaktırlar ve aynı zamanda biri diğerinden fazla olamaz. Onlardan biri, bir şeye yüklendiğinde, diğeri de sadece o şeye yüklenir. Onların her ikisi de bir ve aynı ferdlere sınırlandırılır. Yüklem olmada ortak olup, biri diğerinden fazla olan tümele “en genel; fazla olanı ise “en özel” olarak isimlendirilir. Yüklem olmada birbirlerine karşı fazlalık taşımayan tümel yüklemelere ise “yüklemde eşit”, “yüklemde eş değer” denir. Örneğin: “hayvan”, “insan” tümelinden daha genelken, “insan” tümeli daha özeldir; “hayvan” ile “duyarlı” ise yüklemde eşit ve eş değerli olarak değerlendirilir.¹⁰²

Fârâbî, kategoriler kitabının başında tümeli yüklem olmak bakımından değil tümel olmak bakımından ele aldığı zaman ise tümeli ikiye ayırır: (a) Konunun zatı dışında kalan şeyi hiçbir şekilde tanıtmayan, ama konularının tümünün zâtlarını tanıtan tümele, *tümel cevher* denir. (b) Bazı konularının zâtlarını ve diğer konularının zâtları dışındaki şeyleri tanıtan tümele, *tümel araz* denir. Ardından tekileri de ikiye ayıran Fârâbî’nin

¹⁰¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 33-34.

¹⁰² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.33-34.

sınıflaması şöyledir: (a) Konusu olan, ama konusunu değil onun zatı dışındaki şeyleri tanıtan ve konunun zatını hiçbir şekilde tanıtmayana *tekil araz* denir. (b) Hem konunun zatını tanıtmayan hem de zatı dışındaki şeyi de tanıtmayan tekillere ise tekil cevher denir. Fârâbî daha sonra hem tümelde hem de tekilde ortak olarak kullanılan kavramları açıklamaya girişir: cevherin genel tanımı, bir konunun zatı dışındaki şeyi asla tanıtmayan şeydir. Bu genel tanımın altında ise cevher ikiye ayrılarak ele alınır: (a) Konularının hepsinin zatlarını aynı anda tanıtan cevherdir ki buna tümel cevher adı verilir. (b) Bir konunun zatını asla tanıtmayan cevherlerdir ki buna da tekil cevher adı verilir. Araz ise herhangi bir konunun zatı dışında bir şeyi tanıtır ve cevher gibi iki çeşidi vardır: (a) Başka konuların zatlarını da tanıtan araz, tümel arazdır. (b) Konunun zatını tanıtmayan araza ise tekil araz denir.¹⁰³

Daha sonra Aristoteles'in konunun zatını tanıtan tümel yüklemi “bir konuya söylenen” ve “bir konuda söylenen” diye ikiye ayırdığını ve buradan kendi ayrımı ile benzer dörtlü bir tasnife ulaştığını düşünen Fârâbî ve İbn Sînâ ile Simplicius'un benzer Aristoteles çözümlemeleri olması dikkat çekicidir.¹⁰⁴

Yukarıda tümelin tanımına dair filozofların görüşlerini verdik. Bu tanımlarda ortak bir özelliği neredeyse bahsi geçen filozofların her biri tümelin çeşitli tanımlarını belirli nispetlerle yapmış olmalarıdır. Yine Aristoteles, Alexander of Aphrodisias, Ammonious, Boethius ve Fârâbî'nin tümellerin tarifinde ortak bir tarif etrafında şekillendirmediklerini söylemek abartı olmaz. Örneğin Aristoteles şarihlerinin her birisi

¹⁰³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 16-17.

¹⁰⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 17; Frans A.j de Haas, “Introduction”, İçinde On Aristotle Categories 5-6, Great Britian: Bloomsbury, 2014, s. 8-9.; Simplicius, *On Aristotle Categories 5-6*, çev. Frans A.J. de Haas and Barrie Fleet, Great Britian: Bloomsbury, 2014, 23-30.

Aristoteles'in "konuya söylenen" ve "konuda bulunan" ayrımını dikkate almıştır. Ama bu ayrım bahsi geçen önceki bölümde de işaret ettiğimiz gibi tümeli bir yüklem olarak aldığımızda karşımıza çıkmaktadır. Tümelin yüklem olması yanında onları ortak bir tanımda birleştiren bir filozof görememekteyiz.

1.2. İbn Sînâ'da Tümel ve Tümel Türleri Üzerine

İbn Sînâ, *Metafizik* kitabının beşinci makale birinci faslında tümelin üç veçhesinden bahsetmektedir. Bu veçheleri biri ilke (İ), üçü tarif (T), biri de üçüncü tarifi yeniden tashih edildiği bir bağlamda ele alabiliriz:

(İ) Tümel varlığa özgü bir arazdır.

(T₁) “Çoğa(çokluğa) bilfiil söylenen anlama tümel denir. Örneğin: İnsan.”

(T₂) “Bilfiil var olmaları şart olmayan çoğa(çokluğa) yüklem olan anlama tümel denir”

(T₃) “Tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlama tümel denir”

(T_{3-T}) “Bizzat tasavvuru (tümelin tasavvuru) çoğa (çokluğa) söylenmesini engellemeyene tümel denir.”¹⁰⁵

Bu resimlerden hareketle tariflerde geçen lafızları irdeleyerek farklılıkları ve benzerlikleri ortaya koyabiliriz. Ortak noktaları şöyle sıralayabiliriz: (a) Anlam, (b) çoğa

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173. Tümelin veçhelerinin resmlerini arapça olarak şöyle sıralayabiliriz:

(T₁) “فيقال كلي للمعنى من جهة أنه مقول بالفعل على كثيرين”

(T₂) “ويقال كلي اذا كان جائزا يحمل على كثيرين و إن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل”

(T₃) “ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره أن يقال كثيرين”

(T_{3-T}) “الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين”

(çokluğa). Farklılıkları ise şu şekilde sıralayabiliriz: (T₁)’deki söylenen lafzına ilişkin bilfiil ifadesi sadece (T₁)’de bulunmaktadır. Bilfiil var olmaları şart olunmayan varlığa nispetle ele alınarak varlığa hamledilen bir anlam meydana getirmektedir, bu yüzden bilfiil varlığın şart konulmaması bu resme ait bir nitelik diyebiliriz. Üçüncü olarak ise söz konusu tümelin tasavvura konu olmasıdır. Üçüncü resmin bir tashihi olan son resmi ise genele değil de üçüncü resme irca etmemizin nedeni ise üçüncü tanımın örneğinin verildiği cümlelerin son iki cümlesinin (نفس تصویره) son tanıma dahil edilerek kullanılmasıdır.

1.2.1. Anlam/Mana

Tümelin tarifinde ortak olan anlam/mana nasıl elde edilir? Bu anlamalar, elde ediliş biçimi bakımından zihinde evveli olarak mevcut mudur, yoksa duyu verilerinin sağladığı bilgiler vasıtasıyla elde edilmiş anlamlar mıdır? İbn Sînâ’ya göre anlamlar *umuru* karşılamak için kullanılır. Bu manaların elde ediliş biçimi/biçimleri nelerdir? İbn Sînâ’ya göre nefiste meydana gelen (husul) şeylere ilişkin (müteallık) tümel külli anlamlar: (a) Cüziyyattan nazarla (tasaffuh) ortaya çıkarlar ya da (b) ilham yoluyla ulvi bir şeyin kendisine ittisal ettiği bir feyzden husul eder. Fakat cüziyyattan nazar yoluyla değil de tümevarım (istikra) yoluyla elde edilen tümel manalar, nefiste husul eden bir şeye ilişkin evveli külli manalar gibi olmaz ve bu yüzden istikra ile elde edilen manalar hakikatte külli olamazlar. Evveli tümel manaların doğru ve güvenilir olduğu aşikardır. Doğru ve güvenilir olması ne ise o olmak bakımındandır. Yani, bilgi değil varlık bakımındandır. Bu yüzden bu manalar kendisi dışındaki güvenilir şeylerin de güvenilir olmalarının gerekçeleridir. Öte yandan bu manaların kendisine ittisal eden ilahi bir

nurdan ve ulvi olandan feyzden meydana gelmesi ise; o manaları kuvveden fiile çıkarır.¹⁰⁶ İbn Sînâ'nın bu görüşlerinden hareketle manaların iki yolla elde edilebileceğini görüyoruz. Öte yandan bir bilginin bilgi olması için bilinen olması gerektiğinden hareket ettiğimiz bazı manalarından (tümel manalar) ilahi feyz aracılığı ile gelme ihtimali de aklen mümkündür.

1.2.2. Çoğa (çokluk) mefhumu

İkinci olarak ise *çok* mefhumunu ele alabiliriz. *Çoktan* kasıt nedir, *çok* dış dünyadaki somut varlıklar olabilir mi, zihinde birbirinden farklı anlamlar çokluk mudur yoksa en azından çokluğa delalet ederler mi, son olarak çokluk kuvve ve imkân bağlamında nasıl ele alınabilir? Çokluğu öncelikli olarak zat bakımından pek çok zâta işaret eden bir anlam olarak alabiliriz. Çünkü çokluğun olması için mümkün varlığa ihtiyacı vardır. Mümkün varlık ise tek bir zât değil pek çok zâta işaret eder. Ayrıca çokluk tek bir anlamda birleşiyorsa zorunlu olarak tek bir lafızda bu tek manaya delalet etmiş olur. Onun dışındaki herhangi bir şeye delalet etmesi imkansızdır. İbn Sînâ'ya göre çokluğu ancak bir ile tanımlayabiliriz ve bir çokluğun ilkesi olmaktan başka çokluğun varlığı ve mahiyeti de birdendir. O, “çokluk bir ile sayılandır” olarak ele alıp çokluğun tarifinin *bir*'den hareketle yapılabileceğini söyler. Böyle bir tarif ise sayım ve ölçme yer alır ve bunlar ancak çokluk ile anlaşılabilir. Birlik ve çokluk apaçık tasavvurlara sahip oldukları aşikâr olsa bile çokluk önce tasavvur edilir, birlik ise aklî bir ilke olmaksızın tasavvura konu olur. Yani çokluk birlik aracılığıyla tanımladığımız zaman bu tanımlama aklî bir tanımla olabilir. Öyleyse böyle bir durumda birlik iki temel niteliğe sahiptir: Birincisi, kendiliğinden tasavvur edilir; ikincisi ilk tasavvur edilen mefhumlardan biridir.

¹⁰⁶ Gerard Gihamy, *Mevsûatu Müstalahâti'l- İbn Sînâ*, Lübnan: Mektebetü'l- Lübnan Naşirun, 2004, s. 1139.

Ama birlik çokluk ile tanımlandığı zaman bu, tasavvur edemediğimiz ama nefste bir mâkulü ima etmek için kullanılan hayali bir açıklama olur. Böylelikle çokluk için temel almamız gereken nokta birlik noktasıdır. Çünkü birlik olmadan çokluğa dair hakiki bilgi elde etmek neredeyse imkansızdır. Böyle bir durum olsa olsa mâkule bir ima olabilir. Nefste çokluğa dair bir mâkulun husule gelmesi için birlik mefhumuna ihtiyaç duyulur. İbn Sînâ aynı zamanda birbirinden farklı şeylerden meydana gelen çokluğun nasıl ele alınması gerektiğini canlı ve insan mefhumlarından hareketle şöyle izah eder: Ona göre bu şeyler birlik olmadıkları gibi çokluk da değildir; onlar birliğin konuları ve çokluğun konularıdır ve böylelikle birlik değil, birlerdirler; çokluk değil, çokturlar.¹⁰⁷

İbn Sînâ, türsel mahiyette bir olanların dış dünyada şahıslara yüklendiğini kabul eder.¹⁰⁸ Peki bu ne demektir? O, beş tümelden hareketle birlik ve çokluğu açıklarken tümeli açıklamış olmaz. Aksine tümelliğin iliştiği bir hali açıklamaktadır. Konuyu beş tümel açısından ele aldığıında İbn Sînâ, cins bakımından bir olanın tür bakımından çok olduğunu, tür bakımından bir olanın ise sayı bakımından çok olabileceğini (imkân) işaret eder. Buradan hareketle beş tümelin iliştiği şey, varlık olmak bakımından değil bilgi olmak bakımından ele alınmıştır. Çünkü bir ve çok, birlik ve çokluğu değil, olsa olsa birleri ve çokları açıklamak için söylenmiş olabilir. Ama R₁'de yapılan tümel tanımını dikkate aldığımızda İbn Sînâ'nın bilgi meselesinden varlık konusuna geçtiğini söyleyebiliriz. Çünkü R₁'de örnek olarak verilen şey insandı. İnsan ise beş tümel açısından tür olarak isimlendirilebilir. Tür olmak bakımından konuyu ele aldığımızda ise tür ile faslın zorunlu uyumu şart koşulabilir. Yani tür bakımından bir olan fasl olmak bakımından da zorunlu olarak birdir. Buradan hareketle şöyle bir formülleştirme yapmamız mümkün olabilir: 1. Tür bakımından bir olan tanımı gereği cinsi de içermek

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 92-93.

¹⁰⁸ Gihamy, *Mevsûatu Müstalahâtî'l- İbn Sînâ*, s. 1139.

zorundadır. Örneğin insan dediğimiz zaman canlı ona zorunlu ve öncelikli olarak ilişir. 2. O halde cins ile fasl türü tanımlamamız için gerekli ise türün tanımında cins olan tanımında yer aldığı şeyden daha geniş olsa bile daha özel değildir. O halde tanımlananı/türü daha özel kılan bir şeye ihtiyaç vardır. 3. Bunu, tarifi türün faslı ile yaptığımız zaman tam bir tanıma ulaşmış oluruz. 4. Tam tanımında yer alan fasl ise tanımın/türün birlik ve çokluğu ile uyumlu olmak zorundadır. 5. O halde insanı tür olmak bakımından ele aldığımız zaman onun tanımında yer alan *düşünen*'de zorunlu olarak bir olmanın yanı sıra türle beraber bulunmak zorundadır ve bir bakıma fasl türe öncelenmiş olur. O halde buradan hareketle varlık (vucud) kavramının bilgiye önceliği olduğunu söyleyebiliriz. Çokluğun buradaki nispeti bilgi değil varlık olur, ama beş tümele konu olduğunda bilginin konusuna girer ve bilgi konusu içinde ikinci makuller bağlamında soruşturulabilme imkanına sahip olur.¹⁰⁹ O halde İbn Sînâ'da çokluğun birden oluştuğu ve bu birliğin çokluğun kaynağı olduğu söylenebilir. Ayrıca cins çok değil birdir. Cinsin türleri çok olabilir, ama bu çokluk değil çoktur; yani birlerdir. Tür ise çok olabilir ama çokluk olamaz ve böylece birlerden oluşur. Tür ile zorunlu olarak uyum sağlamak zorunda olan fasl da buna benzerdir. Türün altındaki fertler ise çokturlar. Bu fertler dış dünyada bulunurlar ve mevcut olmaları bakımından zorunlu kendi zatlari açısından ise mümkün olurlar.

İbn Sînâ *bir* konusu bağlamında ayrıma gider ve biri, sayıca olmak bakımından ikiye ayırır ve bu ayrım çok lafzını anlamamız için bize imkân verir: 1. İnsan gibi birliğin iliştiği doğası çoğalmayan. 2. Su gibi doğası çoğalandır. İnsanı nefis ve beden olarak bölebiliriz, fakat ne nefis ne de beden tek başına insanı karşılamaz. Su ise doğası bakımından çoğalmaya elverişlidir. O halde bu başlıkta kastedilen hariçte ya da zihinde olsun fark etmez çok, çokluk değil çokluğun konusu olarak ele alınmalıdır. Böylelikle

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 87.

doğası bakımından birliğin iliştiği bileşikleri ayırarak incelemek açısından zihindedir, hem de ikinci mâkulleri bakımından zihindedir. Ama tümelliğin iliştiği dış dünyadaki varlıklar olmak bakımından yani ferdler olmak bakımından hariçte mevcuttur. Nihayetinde İbn Sînâ'nın varlık ile bilgi dolayısıyla bilen ile bilinen arasında hakiki bir örtüşmeyi sağlamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Son olarak çok lafzını bilkuvve ve bilfiil olmak bakımından inceleyebiliriz. Çokluk R₁ ve diğer resmlerde tümel yüklem olarak bulunmaktadır. Konu olmak bakımından ele aldığımız zaman T₁ ve T₂ resmlerinde doğrudan *bilfiil* lafzı geçmektedir. Fakat iki tarz bilfiillik arasında bir fark mevcuttur: T₁'de kullanılan bilfiillik tümel yüklemi nitelerken, T₂'de kullanılan bilfiillik lafzı konu olan çokluğu nitelemektedir. Burada bahsi geçen ise konuyu yani çoğu niteleyen bilfiillik ve buna bağlı olarak bilkuvveliği ele alınacaktır. Konunun sınırını bu şekilde belirledikten sonra bilfiilin konuya/çoğa söylenmesinin ne anlama geldiğini çözümleyebiliriz. Öncelikli olarak İbn Sînâ bilfiil olma durumunu nicelik ve hareketi kabul edici olmak bakımından değil, varlık olmak bakımından ele almaktadır. Böylece konu olan çoğun bilfiilliğini tümel yüklem ile değil varlık olmak bakımından temellendirmek gerektiği ortaya çıkmaktadır. Öyleyse konunun/çoğun bilfiilliğinden kasıt ne olabilir? İbn Sînâ'ya göre çokluk bulunan şey bilfiil yahut bilkuvvedir. Çokluğun bilfiil olması için çok sayıdaki şeyden bileşim ve toplama yoluyla olduğu, çokluğun bilkuvve olması durumunda ise ona bitişik bir miktar ve niceliğin bilfiil bir olmak bulunur. Aynı zamanda bilkuvve çoklukta bölünme olmasa bile parçalanmayı kabul ederler.¹¹⁰ Peki bilfiil varlığı olmamak ne anlama gelebilir? Hariçte bilfiil olmayabilen anlamına gelebilir. Fakat bilfiil varlığı olmasa bile bilkuvve bir imkana sahip olması hem varlık hem de bilgi olması bakımından gereklidir. Bu

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 188.

bakımdan bilfiillik bu konuda sadece zorunluluğu ortadan kaldıran ama imkânı sabit tutan bir anlama hamledilmiş olabilir.

1.2.3. Tümelin Tarifinde Kullanılan Anlam ve Çoğun Birbirlerine

Nispetinin İncelenmesi

Çoğa söylenen mananın ne anlama geldiği bu başlığın ana konusunu oluşturduğu için çok ile anlamların ilişkisini incelemek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın *Medhal*'de tümel lafzın tümel olmasını yüklediği tikelleri dikkate alarak yapar. Tikellere yüklenmeyi ise varlık ve tevehhümün nispeti mümkündür. Böylece bu bahiste nispet, tümel lafzın tümel olması, varlık nispeti ve tevehhüm nispetlerini incelemek gereklidir. Öncelikli olarak konunun başında verilen her üç tanım içinde bu nispetleri dikkate alınmalıdır. Çünkü tümel yüklem, şey ile sadece tevehhüm ve tevehhüm nispeti bile ilişkilendirilemez. Çünkü İbn Sînâ'nın varlık nispetine dair açık bir gönderimi mevcuttur.¹¹¹ O halde çok ile ona yüklem olan tümel anlamlar arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Çünkü ne tümel anlam sadece çoğa hamledilebilir ne de çok tümel anlama hamledilebilir. Bunlar arasındaki ilişkiyi ancak nispet bağlamında ele almak gerekmektedir. Mesela: “Zeyd insandır”. İnsan lafzı bir şahsa yüklem olmuş, Zeyd ise konu olmuştur. Burada yüklem olan insan tümel bir lafız olarak alındığı zaman tikeline yüklem olması nasıl anlaşılmalıdır? İlk olarak Zeyd, şu insan olarak ele alındığı takdirde tümel yüklem konusu olmak bakımından tikeldir, ferd olmak bakımından ise bir varlıktır. İkinci olarak yüklem hem varlık hem de tevehhüm nispeti ile yüklem olduğu söylenebilir. Çünkü Zeyd'in insan olması ona dışardan ilişen bir şey değildir, aynı zamanda onun gerçekliğini/hakikatini de ifade eder. Bilgi olmak bakımından ise tevehhüm ile bilgiye

¹¹¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 21.

konu olduğu zaman tümel olarak zihinde ikinci mkuller şeklinde ele alınır. Böylelikle hem varlık hem de bilgi bağlamında gerçekliği/hakikati olmuş olur ve bilgi ile varlık bu düzlemde birbiriyle örtüşmüş olur.

Akkanat’a göre, bu ilişkiyi *pek çok şey* ile anlam arasındaki ilişkiyi bilgi ekseninde ele alarak incelemiştir. Akkanat’a göre pek çok şeyin müşterek anlamlarının zihinde toplanmasını gerekçesiyle birlikte açıklayarak pek çok şeyin zihinsel tasavvurlar olabileceğini belirtir. Ardından pek çok şey ile tmelin yüklendiği pek çok şeyi de zihne konu olarak ele alır. Ardından *pek çok şey* ifadesini *pek çok anlama* işaret ettiğini şu rneği kullanarak çözümler: X’i tek anlam olarak ele alır, (A, B, C)’yi ise pek çok şey olarak ele alır. Daha sonra bunu rneği şöyle formüle eder: X (A, B, C)’dir, açılımı ise X (A), X (B), X (C)’dir. Böylelikle (A, B, C) kümesinin elemanlarına zihinsel bir varlık olmayı n koşul kılarak onları mevcut tümel anlamlarla nitelemenin imkanını ya da tümel anlamın içerisinde ele aldığını düşünür. Bu tümel inşasından hareketle tümel anlamları ilimde konu edinildiğini ortaya koyar: (a) Yklemleri konu edinen önermeler mantığı, (b) tümellerin ortaya çıktığı akılları konu edinen psikolojiye.¹¹² Sonuçta ise şöyle bir tanıma ulaşır: “Tümel, (rneğin at, insan ve öküz gibi) *pek çok anlama söylenmeye/yüklenmeye sırf tasavvur bakımından engel olmadığı (hayvan gibi) bir anlamdır*”.¹¹³

Öncelikle Akkanat, *Medhal*’den hareketle yaptığı çeviride varlık lafzını tikellere hamlederek “dış varlık” olarak çevirmesi ilgili yerdeki Arapça ifadelerin imknı dahilinde değildir. Çünkü varlık kavramı varlıkla gerçekleşmiş olmak bakımından ele

¹¹² Akkanat, *Klasik Dönem İşlam Felsefesinde Tmeller (İbn Sın Eksenli Bir zmleme)*, s. 312-315.

¹¹³ Akkanat, *Klasik Dönem İşlam Felsefesinde Tmeller (İbn Sın Eksenli Bir zmleme)*, s. 315.

alınmaya daha uygundur.¹¹⁴ Öte yandan *çok* lafzını *pek çok manaya* hamletme ise İbn Sînâ'nın varlık-bilgi- mantık çerçevesi dahilinde mümkün görünmemektedir. Çünkü üstte ele aldığımız tarifler bize varlık ve tevehhüm imkanını vererek açıkça varlık ve bilgi özdeşliğine yönlendirmektedir. Öte yandan bilginin imkânı ve bilinmeyenin bilgisini vermek açısından ise mantık öne çıkmaktadır. Bu yüzden ilişkiyi sadece bilgi ve doğru bilgiyi mana bağlamında elde etmeye indirgenmesi pek mümkün görünmemektedir.

Ayrıca Akkanat'ın örneğini tekrar ele alarak iki farklı anlam ve küme oluşturarak örneği yeniden inceleyebiliriz. İlk örneği şöyle kuralım: X, insan, (Amr (A), Bedri (B), Celal (C)) çok şey olsun. X'i A, B ve C'ye yüklem olarak ele aldığımız zaman X'in her biri ile kurduğu ilişki sadece bilgi çerçevesinde ele alınamaz. Çünkü X'in anlamı hem bilgi hem de varlık olmak bakımından çok şey ile ilişkilidir. O yüzden A'nın X'liği B'nin veya C'nin X'liğinden fazla ya da eksik olamaz. Onlar arasındaki ilişki sadece zihinsel olduğu varsayıldığında bile durum değişmez. Çünkü yokluk tasavvur edilmez, aksine tasavvurda şüphe bulunabilir fakat bu şüphe bilgiye dair bir şüphedir, varlığa dair bir şüphe değil. Tasavvuru dikkate alarak mantıkta kullanılan tümel anlamı ele aldığımızda ise İbn Sînâ'nın verdiği örnekten hareketle bir açıklama geliştirebiliriz. Bu bakımdan ikinci örneği “güneş” örneğinden hareketle açıklayabiliriz. Güneş'in anlamı pek çok şeyde bulunması zihin bağlamındadır. Fakat bir delilin ve kanıtın vasıtasıyla bunun imkansızlığı hem zihin/bilgi hem de varlık aracılığıyla olur. Böylece bunun imkansızlığı, tasavvurun kendisinden değil dış bir nedenden kaynaklanmış olur. Sonuçta tasavvurun kendisinden kaynaklanmasa bile bunun imkansızlığı tasavvurun eksikliğine de işaret etmez. Tasavvurun *selb* ve *icab* gerektirmediği hesap edildiğinde de durum aşikâr olur.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 21; Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümelier (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, s. 312-313. İbn Sînâ'nın ana metninde ilgili yerin Arapçası da mevcuttur. Akkanat'ın tarifi ise işaret edilen yerde verilmiştir.

Sonuç olarak Akkanat'ın tarifinde *pek çok şeye* ifadesi *pek çok anlam* olarak tahsis edilmişti. Ama eğer Akkanat'ın ifade ettiği gibi zihinsel varlık anlamdan başka bir şey değilse, *pek çok şey* ifadesi *pek çok anlam* olarak değil *pek çok tümel anlam* olarak revize edilmesi gerekirdi.¹¹⁵ Böyle bir durumda ise beş tümelden cins'in çok olmasına imkân olmadığı için konu dışı edilmesi gerekirdi. İbn Sînâ'nın bu husustaki tutumu da buna işaret etmektedir. Ona göre cins bakımından bir, tür bakımından çok olabilir. Burada türlerin sayıca çokluk olmasından değil çok olması ve çokluğa konu olmasından bahsedilmektedir. Tür bakımından bir ise ancak sayı bakımından çok olabilir. Bu çoklukta çoklardır. Tür bakımından bir olan ise fasl bakımından da birdir. Sonuç olarak çokluk değil çokluklardan ve birlik değil birlerden bahsedebiliriz. Böylece çok (çokluk) ile söylenen/yüklem olan anlamalar arasında hem varlık hem de bilgi nispeti ile konuşabiliriz. Ancak bu sayede gerçek/hakikat ortaya çıkabilir.

1.2.4. İbn Sînâ'nın Tümel Tariflerinden Hareketle Tümel Türlerinin

Araştırılması

İbn Sînâ, *Medhal*'de tümeli üçlü bir tasnife tabi tutar: 1. Tabî, 2. Aklî, 3. Mantıkî. Bu tasnifin nedenini de adetin böyle olduğunu vurgulayarak belirten İbn Sînâ, tümeli ayrıca şöyle bir tasnife de tabi tutulacağını belirtir: Bu tümelerden bazıları; 1. Çokluktan önce, 2. Çoklukta olan, 3. Çokluktan sonra olan. Bu tasnifin amacının tümel mi yoksa beş tümel mi olduğu ise yine İbn Sînâ tarafından cevaplanır: Ona göre bu tasnif beş tümelin üzerinden yapılmaktadır. Ayrıca o, beş tümelden de cins ve türün seçilerek bu tasniflerin incelendiğini düşünür. Fakat tam bu noktada beş tümel kendinde bir şeydir, cins, tür, fasl,

¹¹⁵ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeler (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, s. 315.

hâssa ve genel araz olmakta ise (kendinde bir şey olmak dışında) bir şeydir. İbn Sînâ'ya göre tümel kendinde bir anlamdır. Bu bakımdan onda genel olma ve özel olma durumu yoktur. Çünkü genel olması olsaydı hiçbir ferdî olmaması gerekirdi, eğer özel olsaydı tümelin yüklendiği bütün ferdler ayırım yapılmaksızın tümel olurdu. O halde tümel kendinde bir şeydir ve zihne konu olup tasavvur edilebilir. Böylece bu tümel genel, özel ve onunla başka bir şey olduğu tasavvur edilirse onun tümelliğine ilave ve tümelliğine ilişkin bir anlam tasavvur edilmiş olur. Böylece tümellik ona bitişen ve onu duyulur kılan bir şey sayesinde duyulur/hariçte bir ferd olur. Zihinde bulunan aklî tümel surete pek çok şeye nispetlerinin ilişmesi gerekir. Böylece akıl onu o şeylerden her birine yükler. Buradaki pek çoğa yüklemenin nasıl gerçekleştiği ise nefis ve onun kuvveleri vasıtasıyla olduğu için *Kitabu'n-nefs*'in konusudur. Bu yüzden pek çoğa nasıl yüklem olduğu bahsini oraya bırakabiliriz. Biz burada pek çoğa yüklem olduğunu ön şart olarak kabul ediyormuş gibi konuyu ele alabiliriz.¹¹⁶

Bu gelinen noktadan hareketle mantıki tümeli ele alabiliriz. Canlılığa ilişkin genel anlam tümelin pek çoğa yüklem olması ile gerçekleşir. Tümelin genellikle ilişkisi ise herhangi bir maddenin kendisine ilişkin şekil gibi olur. Böylelikle tümel bir anlam tümelliğin kendisi iliştiği şey bir anlam olur. Böylece bu iki anlam bir terkibe girerler ve bunlardan bileşen yeni bir anlam ortaya çıkmış olur. Bu yüklem olma ilişkisini ve bu iki anlam arasındaki ilişkiyi mantıki tümel olarak ele almak mümkündür. Bu bakımdan mantıki tümel beş tümel anlam dairesinde değerlendirilip ele alınabilir.

İkinci olarak tabî tümel ise tümel olması bakımından tümel olarak isimlendirilir. Tümelin makulüne beş tümele ait bir nispet verilebilir. Bu bakımdan ele alındığı zaman ise onun tümel olduğunu düşünmek halen mümkün olur. Bu noktada beş tümelden cins ile tür ve türün ferdleri arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Çünkü cinsin tasavvuru

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 58,59.

cins olarak kalabilse bile bir ferdin, örneğin Zeyd'in, tasavvuru için ve insan zihindeki tasavvuru için aynı şekilde kaldığını söylemek mümkün değildir. Çünkü hariçte mevcut bulunan canlılık doğası tür olmak bakımından insan doğasından ve Zeyd'in doğasından yukarıda bahsi geçen ilişen sayesinde farklılaşmaktadır. Tasavvur edilen bu tümel cinslik ona genellik ile beraber ilişmiştir. Bu bakımdan bu cinsin haricinin bulunması mümkün değildir. Bu bakımdan tabiî tümel zihinde tabiî olması mümkün olan tabiî şeydir.¹¹⁷

İbn Sînâ'da aklî tümel ise tabiî tümelin makulü olarak karşımıza çıkar. Yani tabiî tümel tasavvur edildiği zaman zihinde husul eden anlam aklî tümeldir. Bu bakımdan aklî tümel ile ikinci makuller anlamının örtüştüğü görülebilir. Aklî tümel ile mantıkî tümelin tam örtüşmeye sahip olduğu söylenemez. Çünkü mantıkî tümelin lazımı ve ilişği olan anlam aklî tümeldir. Mantıkî tümel, aklî tümeli önceler. Özellikle şu hususu açığa çıkarmak gereklidir: Tabiî tümelin makulü olan aklî tümel tasavvura konu olmuştur. Tasavvura konu olanda ise selb ve icab bulunmaz. Ama o tasavvurun maksadı tanım ve ilkesi beş tümel olduğu için tasavvur edilen anlamın tasdiki veya reddi için mantık gereklidir. Böylece bir hüküm olarak aklî tümelin olması için mantıkî tümelin olması gerekir. Bu yüzden aklî tümel mantıkî tümelin bir lazımı ve ilişeni olarak değerlendirilebilir. Ayrıca tasavvurun ilişmesi bile başlı başına bazı lazımları ve ilişenleri de beraberinde getirmektedir.¹¹⁸

Son olarak tümel türlerinden hareketle bazı araştırmacılar İbn Sînâ'yı felsefe tarihi açısından konumlandırmak için bahsi geçen tümel sınıflandırmasını kullanmışlardır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın realist mi, konseptüalist mi yoksa nominalist mi olduğuna dair çözümlerler sunmuşlardır.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 30.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 30.

Halil Nimetullah Öztürk, İbn Sînâ'nın tümeller bahsinde Fârâbî'den ayrıldığını düşünmektedir. Öztürk'e göre İbn Sînâ'da tümeller iki bağlamda ele alınmıştır. Birincisi nefis bahsinde akıllar nazariyesinde, ikincisi ise metafizikte illetler nazariyesinde. O buradan hareketle İbn Sînâ'nın tümelleri üç kısımda incelediğini düşünmektedir: 1. Aklî kısımdır. Burada tümeller Tanrı'nın ilminde metafizik konusunda ele alınır. 2. Tabîî tümeller, heyûla ve arazi olanlarla beraber bilfiil olarak bulunur. 3. Mantıkî tümel ise insan nefsinde mevcuttur ve cüzilerden elde edilen anlamlardır.¹¹⁹

İsmail Hakkı İzmirli de tümeli Öztürk'e benzer bir şekilde almış ama fakat farklı bir zeminde şu şekilde izah etmiştir: 1. Aklî tümel, Allah'ın ilminde bulunur ve metafizik olarak var olurlar. Bunlar *ante res* olarak da isimlendirilir. 2. *In rebus* olarak da isimlendirilen tabîî tümel, tümel maddelerde arazlar ile bilfiil var olurlar. 3. *Post res* olarak isimlendirilen mantıkî tümel ise cüziyattan çıkarım ile elde edilmiştir.¹²⁰

Bilal Kuşpınar'da İbn Sînâ'da tümelleri üçlü tasnife tabi tutmuştur. Ona göre mana itibariyle üç farklı varlığı kapsadığını öne sürer: 1. Tabîî tümel, *Faal Akıl'da* ezeli olarak beşerî nefisler ve suretler ile bulunur. Bu tümel aynı zamanda hariçteki varlığı önceler ve çokluktan öncedir. 2. Aklî tümel hariçte kuvve halinde ve arazi olarak bulunur. Fertleriyle birlikte ilintisel olarak bulunan tümel, hariçteki varlığın hakikati ve onun çokluğu ile beraberdir. 3. Mantıkî tümel ise zihinde bulunması yönüyle hariçteki fertlerden elde edilir ve bu yüzden çokluktan sonradır.¹²¹

¹¹⁹ Halil Nimetullah Öztürk, "İbn Sînâ'nın Metafiziği", İçinde Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009, s. 143.

¹²⁰ İsmail Hakkı İzmirli, "İbni Sina Felsefesi", İçinde Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009, s. 48.

¹²¹ Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 92.

Ayrıca tabîî tûmel hakkında çağdaş araştırmacıların tabîî tûmelin ne olduğuna dair ve diğerk iki tûmel ile ilişkisinin nasıllığını ele alan çalışmaların olduğunu belirtmek gerekir.¹²² Tûm bu çalışmaların ortak özelliğini şu hususta toplayabiliriz: Tûmeller üzerine yapılan çalışmaların çoğu varlık tarzı olmak bakımından tûmellerin ne olduğunu ele almışlardır. Bu bakımdan varlık, bilgi ve bilginin doğruluk değerini mantığı dikkate alarak ele alan çalışmaya rastlanmamıştır.

İbn Sînâ'nın bu üçlü tasnifteki amacının ne olduğu ise cevaplanmamıştır. Bu sorunun cevabı için öncelikle İbn Sînâ öncesi tûmel üzerine söylenenlere kısaca bakmak mümkündür. Platon, *Menon* eserinde erdem ve erdem çeşitleri üzerine konuştuğundan erdemlerin özü bakımından bir olduğuna işaret etmektedir. Erdemden bahsedebilmek için erdemın ne olduğu sorusunun onun özü ile ilgili olduğunu vurgular.¹²³ Buradan hareketle bazı araştırmacılar tûmelin Platon'da yer ettiğini söylemektedir. Fakat Platon'un bu diyalogda tûmele dair bir tartışma açmadığı, soruşturduğu meselenin özüne dair araştırma yaptığı da söylenebilir. Ayrıca Platon'un idealarını, tûmel ile ilişkilendirerek sunan araştırmacılara rastlamak mümkündür. Fakat özellikle idealar nazariyesi suret ile doğrudan ilişkilendirilebilecek bir meseledir. İdeaların tûmelle ilişkisiyse ikincildir.

Tûmelin kavram olarak kullanan ilk kişinin Aristoteles olduğu bilinmektedir. Aristoteles'in *Peri Hermenias* 'ta "tûmel, doğası gereği birçok konuya yüklem olabilir" şeklinde tarif etmiştir. Öte yandan Aristoteles *Metafizik* 1049b'de tûmel ile cinsi bir yönden özdeşleştirmiştir. Ayrıca tûmelin cevher olup olmadığı ile alakalı metafizik 1036a'daki menfî tutumu ile bilinebilir şeylerin tûmel olduğuna dair iddiaları iç

¹²² Toshihiko Izutsu, "The Problem of Quiddity and the natural universal", s.140,141,142; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of His *Shifâ*", İçinde *Etudes Philosophiques*, ed. Osman Amine, Kahire, 1974, ss. 131-77.

¹²³ Platon, "Menon", İçinde *Diyaloglar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, s. 150-152.

tutarsızlık olarak değerlendirilebilir. Böylelikle Aristoteles'in metinlerinde tmelin tarifinden ziyade farklı kullanım şekilleri olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁴ Ayrıca Aristoteles'in kullandığı makul (gnôrimon) kavramının içeriğı de bilgi-tümel ilişkisini ortaya koymak için önemlidir. *II. Analitikler* 71b-72a'da şeylerin nasıl bilinebileceğı ile alakalı olarak doğa gereğı daha iyi ve bize göre daha iyi olmak üzere bilinebilirliğı ikiye ayırır. Ayrıca şeyin bilinirliğı kendinden değil onu bilen failin eksikliğinden kaynaklanır. Yine *II. Analitikler* 100b'ye göre tüm bilgilerimizin temeli duyu algılarımızdır ve kıyasa dayalı açıklamaların ve kanıtlamalarında kaynağı tikellerin algısındadır. Felsefi anlamda bu akıl yürütmelerin ve kanıtlamaların nedeni ise kavranabilir ve düşünülebilir olan yani algıya konu olan duyulurlardan zâtı gereğı duyulur ve düşünülür olana yürümektir. Aristoteles'in bu tutumu bilgi ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik olduğu gibi bilgi ile gerçekliğı nasıl ulaşabileceğimizi de çizen bir yönteme sahiptir. Çünkü bilgi algılanan duyulurlardan kaynaklanırken bilginin kendisi hiçbir zaman tikel olmaz yani zati olarak bilinen ve düşünülür olan şey tümel iken onun kökeni tikel olarak algıya konu olan duyulurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan *Epikür* ve *Lucretius*'un tmeli ise prleptis (nsezi) kavramı üzerinden ele aldıkları görülmektedir. Onlara göre hakikatin nihai ölçütü duyumdur. Fakat duyumlardan oluşan ikincil olanlar (prolepsis) vardır. Prolepsis zihinden bir kavrayışa işaret eder ve prolepsis'in özelliğı tikellerin tekrara dayanan algılarına

¹²⁴ Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz: M.Martin Tweedale, "Aristotle's Realism", Canadian Journal of Philosophy 18, sy 3 (1988):501-26; Teloh, "Aristotle's 'Metaphysics' Z 13", Canadian Journal of Philosophy 9, sy 1 (1979): 77-89; L.P. Gerson, "Platonism and the Invention of The Problem of Universals", Archiv für Geschichte der Philosophie 86 (3): 233-256 (2004).

dayanmasıdır. Bu duyular sayesinde elde edilen genel kavram tümel adı verilir ve bu kavram üzerinden hakikat ve doğruluk hakkında hüküm verilebilir.¹²⁵

Ayrıca stoacı filozofların tümeli ele alışıını da kavramlar üzerinden ele alabiliriz. Bu bakımdan stoacıların kendi içinde farklılaşan yaklaşımları olsa da temel birkaç problem ile karşı karşıya kaldıkları ve bunlara çözüm aradıkları ve farklı çözümler bularak kendi içlerinde farklılaştıklarını söylemek mümkün görünüyor. Stoacıların bu çıkmazı üç şekilde açıklanabilir:1. Onlar Platonik formlar hakkında konuşurken kavramları kullanmışlardır, 2. bir kavramın bir şey olduğunu iddia ederken, 3. var olan veya var olmayan her şeyin en yüksek cinsini kavramlarla açıklamaya çalışırken kavramları kullanmışlardır. Böylelikle reddettikleri şeyleri de bir kavram haline dönüştürüp yine benzer bir çıkmaza düştükleri görülmektedir. Bu kavramsal düzlemi aşmak için de çeşitli çözüm yolları önermişler ve bu bakımdan farklılıklar ortaya çıkmıştır.¹²⁶

Nihayetinde en başta sorduğumuz soruya tekrar dönüp İbn Sînâ'nın tümeleri tasnif etmekteki maksadını çözümleyebiliriz. Öncelikle İbn Sînâ, tümelden varlığa has araz olarak bahsetmektedir. Bu bakımdan tümelin her üç veçhesi içinde varlığa has araz olarak bakmak gerektiğini çıkarabiliriz.

Bu ön koşulu dikkate alarak üç tümel resmini üçlü tümel tasnifine uygulayabilir miyiz? Bu sorudan hareketle birinci tümel resmini (T₁) tabiî tümel olarak almak mümkün müdür sorusuna bakalım. İlk olarak İbn Sînâ'nın T₁'de örnek olarak *insan*'ı kullandığını, tabiî tümelde ise *canlı*'yı (hayvan) örnek olarak kullandığı görüyoruz. Bu örnekler bize

¹²⁵ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, s. 317.

¹²⁶ Victor Caston, "Something and Nothing: the Stoics on Concepts and Universals", Oxford Studies in Ancient Philosophy, sy 17 (1999): 145-213, s.148,149.

bir yol gösterebilir. Çünkü İbn Sînâ, canlının canlı olmak bakımından bir şey, beş tümel anlamından hareketle başka bir şey olduğunu söylemektedir. Bu noktada tümel ile tümelliğin iliştiği şey arasında bir fark koyarsak yani cins ile cinslik arasında bir ayrım vardır ve cins, cins olmak bakımından ne ise odur. T₁ bize bir tarif vermek bakımından tümelin çoğa bilfiil yüklem olan mana olarak verdiğini hesap edersek bu tanımda bir nispet söz konusu olduğu da aşikâr olacaktır. Böylece T₁ ile tabiî tümelin bir yönden birbiri ile örtüştüğünü bir yönden birbiri ile örtüşmediğini söylemek mümkündür. Çünkü hem T₁' in hem de tabiî tümelden bahsederken bir nispete binaen konuşmuş oluruz ve ikisinde de bilfiillik bir yönden zorunlu olarak bulunma şartı taşımaktadır. Bu bakımdan birbirleriyle örtüşmüş olurlar. Peki T₁'in ve tabiî tümelin *çokluktan önce* olduğu söylenebilir mi? Bu bakımdan İbn Sînâ tabiî tümelin konuya önceliğinin çokluktan önce olduğunu iddia eder. Çünkü örneğin insan tümeli için canlı tümelini düşünelim. Canlı tümeli bir yönden insan tümelini öncelemelidir. Çünkü canlı tümeli olmadan insan tümelinin olmasının imkânı yoktur. Bu yönden de T₁ ile tabiî tümelin örtüştüğünü söyleyebiliriz. Ama yüklem olmanın yüklem olmak bakımından incelenmesi bir farklılık oluşturabilir. Bunu T₁ ile tabiî tümele verilen örnekten hareketle açıklayabiliriz: T₁'de insan örneği verilmişti. İnsan tür olmak bakımından bir olmasına karşın türlerin ferdleri bakımından çokluk ifade etmektedir. İnsana iki tümel yüklem yüklenebilir. Bunlardan birincisi *canlı* ikincisi ise *düşünen* olmaktır. Yani türün tanımını veren cins ve fasl olmuştur. Bu bakımdan hem canlı hem de düşünen tümel olarak alınmıştır. Burada fasl tümel olarak insanı diğer türlerden ayırmıştır. Ama tabiî tümeli cins örneğinden hareketle ele alırsak cinslerin cinsinin birden çok ve sınırlı olduğu dikkate alınırsa tabiî tümel cins olmak bakımından T₁'deki resmden farklılaşmaktadır. İbn Sînâ bu noktada bunların ve diğer tümellerin tikellerle ilişkisini ele alır fakat bunun detayını vermeyi başka bir ilme (metafiziğe) erteler.

Aklî tûmeli T_2 'deki tarif ile karşılaştırdığımızda ise aklî tûmelin ikinci makuller olmak bakımından T_2 'deki tarif ile benzer olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Sîna, aklî tûmeli *cinsin makulü* olarak ele almaktadır ve makul olmak bakımından zihne konu olmasını da vurgulamış oluyor. T_2 'deki tarif ise yüklem imkân bağlamında ele alınarak konudaki bilfiillik şartı kaldırılmıştır. T_2 'deki tarif ile aklî tûmelin örtüşmediği bir noktadan da bahsedilebilir: Cinsin makulü olmak bakımından aklî tûmel tek başına bir anlam ifade etmez bir şeyin lazımı ve ilişkisi olması gerekirken, T_2 'de konunun imkânı bakımından ele alınmış ve imkânsız olandan değil imkândan bahsedilmiştir. Bu da bilfiilliği kaldırarak başarılmıştır denilebilir.

Mantıkî tûmel ile T_3 'deki tûmel tarifi karşılaştırıldığı zaman ise ilişkiyi şöyle ele alabiliriz: Mantıkî tûmel iki tûmelin birbirine nispeti bağlamında ele alınmasıdır. Bu durumda nefsin bilme arzusundan kaynaklanan nefsin akletme melekesinin fiili olarak isimlendirilebilir. T_3 'deki tûmel tarifi ise tasavvur bakımından kaydını düştüğü için nefsin akletme melekesine işaret olarak kabul edilebilir ve bu bakımdan mantıkî tûmel ile R_3 'deki tûmel tarifinin örtüştüğü kabul edilebilir. Ayrıca aklî tûmelin mantıkî tûmelin lazımı ve ilişkisi olarak kabul edilmesi ile T_3 'deki tasavvurun meydana gelmesi arasındaki ilişki bir nispetin ortada olduğu noktasından ve nefsi ön şart koşması bakımından örtüştüğü de söylenebilir. Fakat burada nispet söz konusu olsa bile mantıkî tûmelin gönderimi tabîi tûmelin makulü olan aklî tûmelin mantıkî tûmelin lazımı ve ilişkisi olması beş tûmel anlamı muhafaza ederek kabul edildiği için doğruluk tartışması mümkün değildir. Halbuki T_3 'deki tûmel tarifinin hariçteki bir nedenden dolayı geçersiz olabileceği ifade edilmesi, nefsin doğru bilgiyi elde etme çabası olarak değerlendirilmesi halinde farklılık arz ettiğini belirtmek gerekir.

Tüm bu açıklamalardan hasıl olanı ise şöyle özetleyebiliriz: İbn Sînâ kendinden önceki filozofların hakiki bilgi ile hakiki bilginin imkanına dair araştırmalarını dikkate almıştır. Fakat onlardan tûmel tasnifi ve tûmel tarifleri bağlamından ayrılmıştır. Bu

ayrılığın muhtemel bazı sebepleri vardır. Bunlardan ilki İbn Sînâ'nın varlık, var olan ve mahiyet ayrımıdır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın varlık ile bilgi arasında doğrudan ve dolayimsız bir bağ kurması gerektiği sonucuna ulaşabilir. Böylece İbn Sînâ varlık kavramını temele alarak tümelin anlamlarını ve çeşitlerini inşa etmeye çalışmıştır. Varlık ile bilgi arasında bir fark olamayacağı ve bilgi varsa varlık ve varlık varsa bilginin olacağına dair devri bir önerme ile inşa edebiliriz. Varlığa özgü bir araz olan tümel, doğal olarak varlığın bir lazımı olarak da görülebilir. Çünkü varlığa dair bilgi için tümel kavramlara ihtiyaç duyarız. Fakat varlığın tanımı yapılamaz olması ile açık ve seçik olması bunu engellese bile varlığın arazları onun en azından belirli çerçevede anlamamıza ve bilmemize imkân sağlar. İşte bu imkân ve bilme aracı ancak tümel ile elde edilebilir. Öte yandan bu bilginin doğruluk değeri ya da yanlışlanması içinde bir yönleme ihtiyacımız vardır. Bu ihtiyacı karşılayan da mantıktır. Varlığa özgü arazlar bizim açımızdan bilinmez iken varlığa nispetle bir araz olduğu için varlık bakımından yokluğu söz konusu değildir. Bu yüzden bizim evveli külli bilgilerden hareketle varlığa has arazları bilme imkânımız aynı zamanda varlığa dair bir bilgiyi de doğal olarak beraberinde getirmektedir. Böylelikle varlığın bilgisine ve bilgiye dair bizdeki istidad nefsi bu bilgiye ulaşmaya yetkin kılar. Sonuç olarak İbn Sînâ varlığın hakikati, bilgi, bilgiye ulaştırıcı yöntem olarak mantık ile metafizik arasındaki ilişkiyi tümellere uygulamış ve tümel türlerini ve tümel tariflerini meydana getirmiştir. Böylece insanın hakiki bilgiye ulaşmasının imkânı ortaya çıktığı gibi bilgi de varlığa dair olmakla hakikat olarak isimlendirilmiştir.

1.3. Tümel ve Tümelî İlişkili Kavramlar

1.3.1. Tümel ve Tümelî Üzerine

İbn Sînâ beş tümel ile tümelin farkını ortaya koymak için temel bir ayrım ortaya koymaya çalışır. Bu noktada tümeli tümel olarak ele aldığımızda onun üç tarifi vardır ki bu daha önce zikredilmişti. Böylece tümel ile tümelîğin iliştiği şey arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Daha önce zikredilen her üç tarifte tümelin tümel olmak bakımından imkanlarını ortaya koymuştu. Çünkü üç tarifte tümel, varlığa ilişkin bir araz olarak ele alınmış ama varlığa ilişmesinin nispet bakımından ortaya konduğu söylenmemişti. Bu durumda bir nispet olmak bakımından değil varlığa bir ilişkin olmak bakımından tümel bir şey iken iliştiği şey ile ilişkisi olmak bakımından başka bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikisi arasında kesin bir ayrım yapmanın imkânı var mıdır sorusuna ise en azından zihinde imkânı olduğunu düşünmenin mümkün olduğunu ve varlık olmak bakımından ele aldığımız zaman mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bu tariflerin yanı sıra İbn Sînâ'nın üçlü tasnifini; tabîî tümel, aklî tümel ve mantıkî tümel, dikkate alarak bir ayrıma gitmemiz de mümkün görünmektedir. Tabîî tümeli başka bir bahse bırakırsak en azından aklî ve mantıkî tümelin nispetler bağlamında incelemenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Böylece nispet bakımından ele alınan tümelerin beş tümel mana bakımından ele alınmasında müşkül ortadan kalmış olur mu? Çünkü tabîî tümeli dışta bırakan bir çözümlemenin hakikati vermesi mümkün değildir. O halde yapılması gereken tabîî tümeli de en azından bir şekilde beş tümel mana ile irtibatlandırmamız gerekmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ, cinsin cins olması bakımından bir şey cinslik olmak bakımından bir şey olduğunu vurguladıktan sonra cins olmak bakımından cinsin makulünün beş tümele konu olan cins olduğunu söyler. Böyle bir ifadeden ise şu sonucu çıkarmamız mümkündür: Tümel olmak bakımından tümel ile tümelin iliştiği şey olmak bakımından tümel farklı şeydir.

Tümel olmak bakımından tümeli ve tümelin iliştiği bir şey olması bakımından tümeli ayıran İbn Sînâ, tümel olması bakımından tümeli daha önce zikrettiğimiz üçlü tümel resmi olarak görürken tümelin bir şeye ilişmesini ise tümellik anlamından başka bir anlam olarak görmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ, *atlık* anlamını örnek vererek şöyle bir açıklama yapmaktadır: atlık tümelliğin iliştiği şeydir, fakat atlığın tanımını tümelin tanımını vermez. Çünkü atlık tümelliğe ihtiyaç duymaz. Fakat tümelliğin iliştiği bir tanımını vardır. (Bu noktada şunu söylemek gerekir: İbn Sînâ, “o nedir?” sorusuna cevap olarak verilen tümel yüklem ile zatî tümel yüklem arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu örnekte bu açıdan verilmiş gibi görünüyor). Atlık kendinde sadece atlık olduğu için ne birdir ne çoktur ne dış dünyada ne de nefste mevcuttur ayrıca bunların herhangi birinde bilfiil ya da bilkuvve de mevcut değildir. Atlığı bu şekilde mefhuma dönüştüren İbn Sînâ, at ile atlık arasında açık ve seçik bir ayrım yaparak atı kendinde at, atlığı kendinde atlık olarak ayırtmıştır. Böylece mefhum ve varlık ilişkisini de ayrı bir tartışma konusu olarak değerlendirmek mümkün hale gelmiştir. Öte yandan atlığa pek çok sıfat ilişebilir. Örneğin ata birlik sıfatının ilişmesi gibi. Atlığa birlik benzeri sıfatların yanında çokluk sıfatlarının ilişmesi de buna benzerdir. Atlığa benzer şekilde insanlık örneğini de ele alan İbn Sînâ, insanlığın insanlık olmak yönünden sadece insanlık olduğunu vurgular. Zeyd gibi tekil ve ferd ile kıyaslandığında ise soyutlamadan bahsederek Zeyd’deki insanlık ile insan olmak bakımından insanlık arasında fark olduğunu vurgular.¹²⁷

Ayrıca İbn Sînâ bu görüşünü detaylandırmak için ön şart olarak canlıyı canlı olmak bakımından, insanı ise insan olmak bakımından ele aldığı bunlara katılan şeyleri dikkate almaksızın bilkuvve veya bilfiil olmasını, bilkuvve genel ya da özel olmasını, bir ve çok olmasını olumsuzlayarak kendinde canlı ve insanı canlı ve insan olarak görür ve bunlar yalnızca canlı ve insandırlar. Ama canlıyı genel canlı, özel canlı

¹²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.173-175.

bilkuvve ve bilfiil özel veya genel canlı olarak ele aldığımızda canlı ve bir şey vardır. Bu bakımdan canlı hem canlıda hem de bir şeyde bulunur. Öte yandan canlının dış dünyada mevcut olması ya da nefste makul olarak bulunması da böyle değerlendirilir ve bunlar canlı ve şey olmak itibarları ile alınmak zorundadır. Bu iki şey bir arada bulunsa bile canlının zatîsi dikkate alınır, çünkü bir şey ile bulunanda zatîsi bakımından o zattır. Bu bakımdan başkasıyla birlikte bulunması ona ilişkin bir hal olarak ele alınmalıdır ve canlılık veya insanlık gibi ondan soyutlanabilen bir nitelik olarak değerlendirilebilir. Bu itibar, yalının bileşikten önce gelmesi gibi varlık da arazlarıyla birlikte bulunan ferd, canlıdan ve dış dünyadaki ve nefsteki makul tümelden önce gelir. Böylece bu varlık, varlık olmak bakımından ne cinstir ne türdür ne ferddir ne birdir ne de çoktur, o yalnızca canlı olmak bakımından canlı insan olmak bakımından ise yalnızca insandır.¹²⁸

Öte yandan kendinde canlının mevcut olmak bakımından bir ve çok olması kaçınılmazdır. Bir ve çok olmak ona hariçten gelmesinin yanı sıra belli bir canlı olması gereklidir. Çünkü hakikati ve mahiyeti bakımından herhangi bir canlıdır. Bir ve çoklukta bulunan ise canlı olmak bakımından canlı değildir. Ona çok ve bir ilişmiştir. Böylece doğal olmak bakımından canlı arazlarıyla birlikte alınan canlıdır. İbn Sînâ doğal şey kavramından hareketle doğalın varlıktan önce olduğunu vurgulayarak doğal olanı doğa olarak isimlendirmekte bir sakınca görmez. Ardından canlı olmayı, İlah'ın lütfu olarak değerlendirir. Fakat şu canlının madde ve arazları ile şu ferde bulunması, İlah'ın lütfu ise de tikel doğadan kaynaklanır.¹²⁹

O halde İbn Sînâ'nın açıklamalarından şöyle bir tablo karşımıza çıkar:

1. Kendinde canlı olmak bakımından canlı yalnızca canlıdır.

¹²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 177.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 177,180. Doğa ve Doğal kavramları ile tümelin ilişkisini ikinci bölümün ilgili kısmında ele alacağım.

2. *Tümel canlı olduğunda* ise;

2.a. Burada tümelin anlamından başka bir anlam vardır.

2.b. Bu anlam canlılıktır.

2.c. Canlılığın tanımı ile tümelliğin tanımı aynı değildir.

2.d. Canlılık tümelliğin tanımına ihtiyaç duymaz.

2.e. Ama canlılığın tümelliğin iliştiği bir tanımı vardır.

2. f. O halde canlılık, canlılık olmak bakımından bir sıfat da kabul etmez.

2.g. Sonuçta canlılığa ilişkin bir sıfatla birlik çokluk veya nefste makul ya da dış dünyada olur.

3. Canlı genel canlı ferd canlı, bilkuve veya bilfiil genel ve ferd olması itibariyle canlı, hariçte canlı ya da nefste makul olmak bakımından;

3.a. canlı, canlı ve bir şeydir.

3.b. canlı böylece canlının bir parçası gibi olur.

3.c. canlı şey'in bir parçası gibi olur.

3.d. O halde arazlarıyla birlikte alınan canlı doğal canlıdır.

3.e. Zatiyla alınan canlı ise varlığı, doğal varlıktan önce olan doğadır.

3.d. Bu bakımdan canlı ilahi bir varlık olur.

3.e. Sonuç olarak ise Onun varlık sebebi Allah'ın lütfudur.

4. Canlı arazlarının yanında madde ile bulunduğu ise belirli bir ferde işaret eder.

4.a. Belirli bir ferdi işaret eden canlı ise doğa olarak isimlendirilmez.

4.b. Şu ya da bu canlı Allah'ın lütfu ile bulunmasına rağmen;

4.c. Bu canlı doğa değil, tikel doğadan kaynaklanır.

Peki, tikel doğadan kaynaklanan canlı nasıldır? İbn Sînâ, varlık ile bilgi arasında muvazilik arar. Ona göre canlının varlıkta birden fazla tarzı bulunduğu gibi aklıda da canlının birden fazla tarzı mevcut olabilir. Canlıyı nefste makul olmak bakımından ele aldığı *aklî suret* olarak isimlendiren İbn Sînâ, canlının bu itibarla tümel olduğunu ve

soyutlanarak elde edildiğini vurgular. Soyutlanarak elde edilen bu aklî suretin fertlere nispet edildiği zaman tümel olduğuna işaret eden İbn Sînâ, aklî suretin cüzî nefse nispetini tekil olarak ele alır ve bunu akıldaki suretlerden bir suret olarak isimlendirir. Böylece tekil nefslerin çokluğu ile fertlere nispetle tümel olan aklî suretler tekil olmak bakımından sayıca çokluğu mümkün hale gelmiş olur. Böylece İbn Sînâ varlık bakımından ele aldığı canlı ile canlılığı nefsin bilme kuvvesinden kaynaklanan ilim ile uyumlu hale getirerek bilgi ile varlık arasında hakikat bağlamında bir uyum kurmaya çalışmıştır.¹³⁰

1.3.2. Tümel ve Beş Tümel

Tümel ile tümellik arasındaki farkı ortaya koyduktan sonra tümel ile beş tümelin de farklı ortaya konulabilir. Çünkü İbn Sînâ açısından tümel olmak bakımından tümel ne ise odur ve tümelinin tariflerinden biri de bu tariflerden birine tekabül edebilir. O halde bu tariflerden ikinci ile üçüncüsünü (T_2 ve T_3) tümel olmak bakımından tümeli değil de tümelin nefste makul olması bakımından tarifini ifade eder.

O halde İbn Sînâ'nın beş tümeli nasıl anlamlandırdığına bakmak gerekmektedir. Ona göre beş tümel altındaki tekil şeylerden hareketle anlam kazanırlar denilebilir. Çünkü onların anlamları bu tekillerden meydana gelmektedir. Ona göre bütün tümel lafızlar beş tümelden biri olarak görülür. Bu bakımdan beş tümelin her biri kendinde tümel değil onlarda ortak olan şeylere nispetle tümeldir. Böylelikle İbn Sînâ tümel ile beş tümel anlam arasında nispet olmak bakımından fark koymuştur.¹³¹

O halde bu ön şartı dikkate alarak beş tümel anlamı tümel olmak bakımından daha detaylı bir araştırmaya tabi tutabiliriz. Böylece beş tümelin tümel olmak bakımından,

¹³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 179,180,181.

¹³¹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 38.

nefste makul olmak bakımından ve mantığa konu olmak bakımından değerlerini ortaya koyabiliriz.

1.3.2.1. Cins

Beş tümel lafızdan biri ve zâtî olan cins İbn Sînâ'ya göre “o nedir?” sorusunun cevabında tür bakımından farklı pek çok şeye söylenendir.¹³² Cinsin “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen olarak delalet ettiği şey ise mahiyettir.¹³³ İbn Sînâ cinsin delalet ettiği mahiyeti ise genel (amm) olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Ona göre mantıkçılara göre cins, kendisinde ortak olan şeye nispetle ele alınan ve makul olarak ele alınan ama birinci vaz'da ismi bulunmadığı için ona benzeyen şeylerin isminden ona bir isim taşıma ile meydana gelmiştir. Böylelikle mantıkçılar cinsin başta verdiği anlamını resmetmiş olurlar.¹³⁴

Peki İbn Sînâ'nın cinsin tarifini mantıkçıların böyle tarif ettiğini söylemesinden ne anlamak gerekmektedir? “O nedir?” sorusunun cevabında söylenen cins mukavvim zâtî yüklem olarak ele alınır. Cins bir şeye nispet ile ele alınmış olur. Böylece cins ferdlik durumuna değil, ortaklık durumuna nispet edilerek ele alınmış olur. Örneğin at ile insan türleri arasındaki ortaklık algı üzerinden değil, canlılık üzerinden kurulur. Kurulan bu ortaklık ise ortak bir mahiyete delalet eder. Bu ortak mahiyet ise genel (amm) mahiyet olarak isimlendirilir. Böylece genel mahiyete delalet eden cins, beş tümel lafızda kullanılan cinstir.¹³⁵

¹³² İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 27.

¹³³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 38.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 41.

¹³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 27; İbn Sînâ, *en-Necât Fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabûyye ve'l-İlâhiyye*.

Bu durumda İbn Sînâ'da beş tümelde zatî olarak kullanılan cins ile cins olmak bakımından cins arasında ayırım yapmak mümkün müdür? Eğer onun metinlerinden hareket edersek bunun mümkün olduğu aşikardır. Hatta onun mantıkçılar olarak zikrettiği ve yukarıdaki cins resmini ortaya koyan Porphyrios'a eleştirisi de buna işaret etmektedir.¹³⁶ O halde beş tümeldeki cins ile cins olmak bakımından cinsi şu açılardan ayırabiliriz:

Beş tümeldeki cins “o nedir?” sorusunun cevabında söylenirken, cins olmak bakımından cins türe yönelmeden tarif edilir. İbn Sînâ açısından bunun anlamı ne olabilir diye baktığımızda ise karşımıza ilk olarak ferde söylenme bağlamında ortaklık çıkmaktadır. Beş tümel bakımından cins ferde değil ortaklığa söyleniyor ise türe söylenmiş demektir ve bu bakımdan tümel olmaktadır. Daha doğrusu onda tümelliğin iliştiği bir anlam bulunmaktadır. Bu başlıkta geçen örnekte canlılık bir cins olmak bakımından beş tümeldeki cins anlamına tekabül eder. Böylelikle bir nispet ortaya çıkar. Bu nispetteki canlılık ise kendi başına tümel olarak isimlendirilmez, tümelliğin iliştiği bir mana olarak karşımıza çıkar. O halde tümelliğin iliştiği bu mana neye delalet eder diye sorulduğunda ise genel (amm) mahiyete olarak cevaplanabilir. Hâsılı İbn Sînâ, beş tümelden biri olmak bakımından cinsi nispet bağlamında ele alarak kullandığı zaman “o nedir?” sorusunun cevabında söylendiğini ve bunun bir çokluğa nispetle söylendiğini ve bu söylemenin ise arız olan bir anlam olduğu söylenebilir.¹³⁷

¹³⁶ İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeler*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011. İbn Sînâ ve Porphyrios'u beş tümel bağlamında ele alan bu çalışmada daha detaylı verilere ulaşılabilir.

¹³⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 28,29; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 40-41.; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 27; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-işârât ve't- Tenbîhât)*, s. 13, 14.

İkinci olarak ise cinsi cins olmak bakımından ele aldığımız zaman İbn Sînâ'nın genel ve özel kavramlarından hareket ettiğini söyleyebiliriz. Genel (amm) ve özel (has) olan durumlar söz konusu olduğu zaman buradaki tümel beş tümeldeki cinstir. O halde cins olmak bakımından cins genel ve özel olamaz. Genel ve özel olmak durumunu cinsten kaldırdığımız zaman ise tür ile ilişkisini de ortadan kaldırmak gerekmektedir. Bu durumda cinsten sadece cins olarak bahsetmemiz gerekmektedir. Böylece nispeti de ortadan kaldırırsak örneğin canlıdan canlılık olmak bakımından, yani beş tümeldeki cins olmak bakımından, bahsetmeyiz aksine canlıdan canlı olmak bakımından bahsederiz ve böylece canlı ne ise o olmuş olur. Ayrıca İbn Sînâ sadece cins bakımından cinsi ele aldığı zaman tür olarak altında yer almayan cinslerden bahseder. Bu neviden cinsler için ise *cevher*, *nicelik* ve *nitelik*ten bahseder. Böyle bir durumda ise bahsi geçen cinslerin de cins olmak bakımından cins olduğu söylenebilir. Ama *cevher*, *nicelik* ve *niteliğin* cins olmak bakımından tartışılacağı yer ise hiç kuşkusuz metafiziktir.¹³⁸

Sonuçta beş tümelden biri olan cins dikkate alındığında şöyle bir çıkarım yapma imkanına sahip oluruz: Cins;

1. Cins, kendinde cins değildir. Yani bilarazdır.
2. “O nedir?” sorusunun cevabında söylendiği için nispet içermektedir.
3. Bu durumda nispet edildiği şey çokluk (tür bakımından) olduğu için ferdlik durumuna değil ortaklığa işaret eder.
4. Bu ortaklık mukavvim zâtî yüklem olmak bakımındandır.
5. Cins her şeye kıyasla da cins değildir.
5. Bunlardan terettüp eden ise beş tümel olmak bakımından cins, cinsten ortak olan şeylerin cinsidir.

¹³⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 30.

1.3.2.2. Tür

İbn Sînâ'ya göre tür, iki anlamda resmedilir: Birincisi, “o nedir?” sorusunun cevabında yalnızca sayı bakımından farklı şeylere söylenen tümeldir; ikincisi ise cinsin ‘türe ve başkasına öncelikli mukavvim yüklem olarak hamledildiği tümel’ olarak tarif edilir. Beş tümelden biri olan tümel cins gibi genel (amm) mahiyete değil özel mahiyete delalet eder. Bu durumda beş tümelden biri olan tür kendinde tür olmadığı gibi her şeye kıyasla da tür değildir. Bunların aksine daha genel olduğu şeye kıyasla türdür.¹³⁹Tür, fertlerine işaret, diğer dört tümele delâlet eder. Bu bakımdan tür mutlak delâlet edendir.

Buradan hareketle İbn Sînâ açısından tür olmak bakımından tür olan ve her şeye kıyasla tür olan şeylerin de bulunması gerekmektedir. Ona göre türün hiçbir cinsinin olmaması da mümkündür. Çünkü ona göre “o nedir?” sorusunda yer almayan zâtî tümel olan tür var olabilir.¹⁴⁰

İbn Sînâ'ya göre hem cinsler hem de türlerin bir yerde son bulması lazım gelmektedir. Cins ve tür olan anlamların nerede son bulacağı ise ona göre mantıkçıların işi değildir. Çünkü bu konu metafiziğe aittir ve mantıkçıya düşen cinslerin cinsi olan yüksek cinslerin ve türlerin türü olan aşağı türlerin her birinin kendi sırasında birtakım özellikleri bulunduğunu bilmesi yeterlidir. Mantıkçının konuyu buraya çevirip orta ve aşağı cinsleri bırakması doğru değildir.¹⁴¹

¹³⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 38.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 30.

¹⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve't- Tenbîhât)*, s. 14.

1.3.2.3. Fasl

Cins ve tür “o nedir?” sorusunun cevabında zâtîye söylenen olmak bakımından genel (amm) mahiyet ve özel (hâs) mahiyet olarak açıklayan İbn Sînâ “o zatında hangi şeydir veya hangisidir?” sorusunun cevabında söylenen zatî ise varlığa delalet eder ve bu zâtîyi *fasl* olarak tanımlar. İbn Sînâ’nın bu tutumu ilginç bir ayrıma da dikkatimizi çekmektedir: O, tümelin ilk resminde (T₁) örnek olarak bir tür olarak insan örneğini vermektedir. Bu bakımdan beş tümelde kullanılan fasl ile fasl olmak bakımından fasl arasında da bir ayrıma giden İbn Sînâ beş tümeldeki faslı zatında onunla ayrılan şeye kıyasla kullanırken fasl olmak bakımından fasl ise kendinde fasldır.¹⁴² Bu noktada İbn Sînâ’nın varlık ile mahiyeti mümkün varlıkları bakımından ele alıp ayırması ile zorunlu varlıkta varlık ile mahiyet arasındaki farkı ortadan kaldırmasının metafizik nedenlerinin böyle bir mantıki ayrıma neden olduğu sonucuna varılabilir. Bu bakımdan faslı fasl olmak bakımından ele almak ile beş tümelde kullanılan yönü ile faslı ele almak arasında bir ayrımın ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Böylece mantıkta kullanılan kavramsal şemanın metafizik ön kabuller ile şekillendiği söylenebilir. İbn Sînâ faslın niçin zâtî bir tümel olması gerektiğini açıkladığı yerde faslı tümel “tür bakımından farklı çok şeye” söylenen şeklinde zikreder ve bu sözün üç mefhumu olduğunu zikreder. Yine burada Porfiryus’un faslın resmi için söylediklerini birinci mefhum olarak ele alır ve eleştirir. Ona göre Porfiryus’un zikrettiği resmin mantığın değil nefis veya metafiziğin konusu olduğunu söylemek mümkündür. Diğer mefhumlar ise mantığın konusudur ve bu mefhumlar faslı değil fasıllığı ele alırlar.¹⁴³

¹⁴² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 38, 39.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 69, 70.

İbn Sînâ'ya göre mantıkçıların faslı hem birinci hem de ikinci vaz'a taşıdıkları düşünür ve hem tümel hem de tikel bir şeyi başka şeyden ayıran anlama fasl adını verdiklerini ve bu anlamı bir şeyin zatında ayrışmasını sağlayan anlama taşıyarak faslı öncelik ve sonralık bakımından ayırarak faslı üç şeye söylenen bir anlama büründürdüklerini söyler. Bu anlamlardan ilki bir şeyin başkasından ayrılabilirdiği ve ayrılan şeyin ise ayrıldığı şeyden ayrılabilirdiği şeyin iki vakit açısından kendinden ayrılabilirdiği genel fasldır. İkincisi ise ayrılma ile olan durumda ayrılma, ayrılan şeyden ayrılmayan arazla gerçekleşen ama o şeye özgü ayrılma olarak devam eden arazîye gelince İbn Sînâ, arazî özellikleri arasında konunun lazımı olan yükleme özel (hâs) fasl adını verir. Üçüncü olarak ise cinsin tabiatına iliştiğinde onu tür olarak var kılan özelin özeli (hâssu'l-hâs) fasldır. İbn Sînâ genel fasl için kalkmak ve oturmak gibi mufârık arazları zikreder, özel fasl için zenci için siyahlığı örnek vererek zencinin bu sıfatla diğer insanlardan ayrıldığını söyler, özelin özeli fasl için ise insan için nutkun durumunu örnek verir.¹⁴⁴ Konumuz bağlamında genel ve özel faslı bir tarafa bırakırsak özelin özeli olan fasl kendisi ile birlikte olduklarından cinsin doğasını meydana getirmesi ve onu ayırt etmesidir. Bu bakımdan özelin özeli olan fasılların cinsin doğasının lazımı ve ona ilişmesi ancak doğa özelleştikten sonra gerçekleşir. İbn Sînâ özelin özeli olan faslı türün doğasını var kılan zâtî fasl olarak isimlendirir ve insanı tümel istidat ve tümel insani güçle düşünen olarak vasıflandırır. Bu özellikleri insanın uzantıları ve tabileri olarak ele alan İbn Sînâ, özelin özeli olan faslı genel ve özel fasıldan ayırır.¹⁴⁵ Bu bakımdan mantiki olarak açıklanan faslı insan örneğinden hareketle değerlendirirsek özelin özeli olan faslın bir şeyi varlık olmak bakımından o şey yapan ayırım olduğunu söylemek mümkün hale gelir.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 65-68.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 67; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 28.

Ayrıca uzantı ve tabiler olarak ele alınan faslın o şeyi diğer şeylerden ayırmanın yanında ona tümellerinin ayrımını sağlamıştır. Ayrıca Ona göre özelin özeli olan fasıllar böldükleri şeyleri var kıldıkları için hakiki fasıllar olarak da adlandırılırlar. Bu bakımdan olumsuzlamaları da ele alan İbn Sînâ şeyleri var kılan anlamlar olmadıklarından ve şeylerin zatlarının karar kıldıktan sonra ona iliştiklerinden dolayı onları hakiki fasıllar olarak kabul etmez.¹⁴⁶

Sonuç olarak faslı özelin özeli olması bakımından ele aldığımız zaman onun hakiki fasl olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan fasl beş tümelin konusu olmak bakımından cinsin doğasının lazımı olan ve türü var kılan bir tümel olmak bakımından türün altındaki fertlerin her birine eşit derecede yüklem olmuştur. Bu bakımdan türün altındaki fertlerin dışında beş tümelden biri olan türlüğü var kılmaması ise ontolojik bir ayırım değil bilgi bakımından bir ayrımı beraberinde getirir. Ontolojik anlamda farklılıklar ve benzerlikler ise metafiziğin konusudur. Faslın bilgi bakımından soruşturması ise nefis konusuna aittir, ama faslın bilginin konusu iken mantıkta faslın hakikati soruşturulmaz ilke olarak alınır ve bu bakımdan fasıl mantığının konusudur.

1.3.2.4. Hâssa ve Araz-ı Âmm (Genel Araz)

İbn Sînâ'ya göre hem hâssa hem de genel araz arazî tümel olarak ele alınır. Hâssayı “o şey hangisidir?” sorusunun cevabında söylenen olarak tarif eden İbn Sînâ, hâssayı sadece bir türe bilaraz delalet ettiğini söyler. Bu bakımdan hâssa sadece bir türe delalet etmiş olur. Başka bir türe delalet etmesi mümkün değildir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın hâssayı sürekli lazım olan ve lazım olmayan şeklinde ikiye ayırarak şu örneği verir: İnsan için gülme onun sürekli hâssadır; insan için yazmak ise lazım ve eşit hâssa değildir. Bu bakımdan hâssa fasl gibi türü var kılan bir şey olmamasına rağmen türün bir

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 72.; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 30.

gereği olarak kabul edilebilir. Yine sürekli lazım hâssa tanımında kullanılmamasına rağmen türün resminde kullanılabilir.¹⁴⁷

Araz-ı âmmı ise tür bakımından farklı pek çok şeye bilaraz olarak söylenen şeklinde tarif eden İbn Sînâ, bunu birçok türün anlamında ortak olduğu ve her arazî- tekil tümele araz-ı âmm der. Bu noktada önemli olan araz-ı âmm'ın yüklem olduğu şey ile araz-ı âmm olan arasında fark koymaktır. İbn Sînâ bu durumu beyazlık örneğini vererek açıklar: Beyazlığın hem kar hem de başka bir şeye ait olmasıdır. Ak dediğimiz zaman bir cevherden bahsederiz, fakat aklıktan söz ettiğimizde bir arazdan bahsetmiş oluruz. Türün bir kısmı için söz konusu olabilen ak bir cevher iken aklık ise sürekli lazım yahut sürekli lazım olmayan olabilir.¹⁴⁸

1.3.3. Tümel Olmak Bakımından Beş Tümel Arası İlişkiler

Tümel olmak bakımından tümeli, beş tümelden ayıran İbn Sînâ bu tutumunu beş tümel içinde sürdürerek beş tümelden her birini o ne ise o olmak bakımından ve beş tümelden bir tümel olmak bakımından da ayrıma tabi tutmuştur. Yani cins cins olmak bakımından ne ise odur, fakat beş tümel olmak bakımından cins cinslik şeklinde anlaşılmıştır. İbn Sînâ beş tümelden her biri için de benzer şekilde beş tümel olmak bakımından onları ayrıma tabi tutmuştur. Peki İbn Sînâ böyle bir ayrıma niçin ihtiyaç duymuş olabilir? Bunun muhtemel iki cevabından bahsedebiliriz: Birincisi, beş tümelden her biri yüklem oldukları şeye tevatü' ile yüklem olurlar. Buradan kasıt ise yüklem olan şeyin cins olmadığıdır. Yani tabiî tümel olmak bakımından varlığa özgü arazken bilgiye

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 75,76.; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 28; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 32.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 28,29; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 32.

konu olan tümel akl tümel olarak isimlendirilir. Bu bakımdan onun bilinme imkanını ifade eder. Yüklem olan cinsin cinsinin doğası ve cinstir. Faslın cinsi ve faslın faslı da tevatu' yoluyla yüklem olurlar. İbn Sn burada yüklem olarak ele alınan beş tmelin cins olmak bakımından cins olmasından bahsetmemektedir. Bunu bir örnek üzerinden açıklayabiliriz: cins (canlı), tür (insan), fasl (düşünen), hssa (gülen), araz-ı mm (siyah) Zeyd'e tevatu' ile yüklem olurlar. Fakat yüklem olan Şey konusu ile bir yönden özdeş değildir. Beş tmelden her biri varlığa zgyken akl tümel, yani beş tümel olmak bakımından, tabi tmelin makulüdür ve nefis sahibi varlığın bilme imkanına vesile olur. Bu yön tmelin beş tmelden birisi olması ile alakalıdır. Bu da Zeyd'in tekil Şahıs olmak bakımından diğer insanlarla ortak olarak paylaştığı bu niteliklerin aynı olmasıdır. Zeyd insan cinsine sahip olmakla beraber insan cinsinin tek ve müşahhas anlamı değildir. Bu bakımdan yüklem olan tümel bu anlamın kendisidir. Tevatu' yoluyla yüklenilen bu anlam Zeyd dışında da pek çok farklı tekil ve Şahsa yüklem olabilmektedir. Ama Zeyd'in cins, tür, fasl ve sürekli lazım hssası hiçbir Şekilde değişikliğe uğramaz ve bu anlamlar Zeyd'in varlık olmak bakımından hakikatini oluŐtururlar. Bu durumun tam tersi olan Zeyd'in; cinsin ve diğerlerinin hakikatini oluşturması ise mümkün değildir.¹⁴⁹

Diğer yandan beş tümel vasıtasıyla tikelin bilgisi insan zihninde tümel bir biçimde bulunmasının imkanına da yol açmaktadır. Yani tekilin bilgiye konu olması ancak ve ancak tmelle gerçekleŐebilir. Çünkü tekil yüklem olamaz. Tikel de yüklem olamaz. O halde onların bilgiye konu olması için tümel tarzda bilinmesi gerekir. Zeyd ve ona benzer tikellerin tikel olması beş tümel olmak bakımındandır. Zeyd'in tikel olduğu Şey beş tümel anlamı taşıyor olmasından kaynaklanmaktadır ve tikel olan Şey zihinde ikinci akledilir olarak algılanabilmektedir. Varlık olmak bakımından Zeyd'i tikel ayırımına tabi tutmak yerine Şahıs olarak adlandırmak bu bakımdan daha isabetli olabilir. Böylelikle tikel olan

¹⁴⁹ İbn Sn, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 81,82.

Zeyd bilgi olmak bakımından beş tmelin ferdi olarak değerlendirilebilir. Böylelikle Zeyd'e dair bilgi onun canlı (cins), insan (tür), düşünen (fasl) olmasının hepsine şamil hale getirilir. Bu ise ancak Zeyd'in bilgisi beş tümel ile değerlendirildiği zaman ortaya çıkabilir.

Ayrıca insan rneği üzerinden zâti üç tmeli dikkate aldığımız zaman mahiyet ile varlığın hariçte olmasa bile zihinde tümel olarak ayrılabilme imkânı ortaya çıkmaktadır. İnsanın canlı olması insan (tür) tümelinden ayrılarak ama hala ona hamledilerek kullanılabiliyor olması yine düşünenin (fasl) insan tümelinden ayrılarak ama yine de ona hamledilerek kullanılması mümkün hale gelmektedir. Bu ayrımlar vasıtasıyla hem bilgi de hem de dış dünyadaki mevcutlar arasında ayırım ve birleşme noktalarını tespit edebilme imkanına sahip olabilmekteyiz. Buradan hareketle ikinci akledilir manaların hakikat olmak bakımından değerleri İbn Sînâ açısından doğru olmak zorundadır. Çünkü ikinci akledilir manalardaki herhangi bir sorunlu bilgi, bilgiye olan güveni sarsmanın yanında varlığın bilgi olmak bakımından değerine de zarar vermiş olabilir. Bu yüzden İbn Sînâ tikellerden hareketle oluşturulan yani tümevarım ile oluşturulan manaların hakiki anlamda tümel olmadığını vurgulaması da bu duruma işaret etmektedir.

İbn Sînâ'da bu durumu biraz daha detaylandırmak için cins ile fasl arasındaki ilişkiyi biraz daha irdelememiz farklı imkanlara vesile olabilir. Cinsi ve faslı türün mahiyetin parçası olarak ele alan İbn Sînâ'ya göre yine cins ve fasl türü var kılarlar. Bu zellik sadece cins ile fasl arasında bir ortaklık olmak bakımından diğer beş tmelden ayrılan bir husustur. Eğer durum böyle ise cinsin ve faslın ortadan kalkması da türlerin ortadan kalkması anlamına gelir. Örneğin insan (tür) canlılık ve nutkun ortadan kalkması ile kalkar.¹⁵⁰ Bu noktada İbn Sînâ cins ile faslın sorularına dair önemli bir ayrıma işaret ederek cins ile faslın anlam farklılığını ortaya koymaya çalışır: İbn Sînâ Medhal'de

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 83.

Kitabu'l-Burhan'da fasla o nedir yoluyla söylenen olarak değerlendirdiğine dair itiraza “o nedir sorusunun cevabında söylenendir” ile “o nedir yoluyla söylenendir” sözlerinin farklı olduğuna işaret ederek buna mahiyet ve mahiyete dahil olanın farklı olduğunu örnek vererek cevap verir. Ayrıca bu bakımdan “o nedir yoluyla söylenen” i fasl olarak ele alan İbn Sînâ faslın tek başına mahiyete delalet etmediğini ama mahiyete giren olarak değerlendirir. Böylece faslın “o nedir?” sorununun cevabında söylenen ve mahiyete delalet eden değil, mahiyete dahil olan olarak çözümler.¹⁵¹

1.3.4. Tümel, Beş Tümel, Tanım ve Resm

Tanım ve resimde tümelin nasıl kullanıldığı, tanımın beş tümel ve burhan ile ilişkisini benzerlik ve farklılıklarını ortaya konularak edilebilir. Bu bakımdan tanımın bilgi ile ilişkisini soyutlama, ikinci akledilir ve tümel evveliler açısından ortaya koyabiliriz. Bu yüzden ilk olarak tanımın ne olduğu ve onun için gerekli şartların ne olduğunu ve tanımda düşülen hataları ortaya koyarak başlayabiliriz.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/ Yorum Üzerine*'de isim konusunu işlerken ses ve lafız ilişkisini ele alarak başlar ve ismin geçmiş, ân ve geleceğe işaret etmediğinden bahseder. Ardından Zeyd'in parçalarından herhangi birinin onun tanımına delalet edemeyeceğinden bahseder. Bu bakımdan, insan isminin tanımının parçalarından canlı yahut düşünen lafızlarının herhangi birisi tek başına insan lafzına delalet edemeyeceği gibi kendi başlarına değil delalet edenin bir parçası olarak kullanırız. Daha sonra lafzı delalet eden ve etmeyen olarak ikiye ayıran İbn Sînâ, ses ile lafız arasındaki ilişkiyi madde konumundaki parça olarak ele alır ve uzlaş kavramının delalet edende zorunlu olarak bulunması gerektiği sonucuna varır. Ardından tanımlarda zihnin dikkate alınması gerektiğini ama lafzın kapsadığı şeyi yani sesleri dikkate almamak gerektiğini vurgular. Çünkü şayet sadece

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 85.

lafız dikkate alınacak olsaydı insanı gülen canlı olarak tanımlamak yeterli olacaktı. Halbuki zihin insanın düşünen olduğuna yönelmektedir. Öyleyse tanımda sadece lafızlar değil aynı zamanda zihne ait bir yönün bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan tanımın parçaları ile değil tanım olması bakımından delalet eden olduğu kabul eden İbn Sînâ aynı zamanda tanımın parçalarının uzlaşmayı beraberinde getirdiğini ve zihnin hakiki anlamda tanım sadece ayırtırmayı beraberinde getirmez, tanımlanana dair bir hakikati de beraberinde getirmiş olur.¹⁵²

İbn Sînâ lafız, ses ve uzlaşım konularını bu şekilde temellendirdikten sonra yüklemli önermeler bağlamında konuyu yeniden ele alarak nihai bir açıklamayı arzu etmektedir. İlk olarak yüklemli önermeleri konusunun birden fazla olduğu ve yüklemının birden fazla olduğu önermeler şeklinde tasnif eden İbn Sînâ, lafzın çokluğu ile anlamın çokluğu arasında bir ayrıma gitmektedir. Ona göre “at ve insan, canlıdır” önermesinde iki delalet olmakla birlikte iki anlam da mevcuttur. Bu bakımdan böyle bir önerme ikiye ayrılabilir ve iki farklı anlamın oluşmasına engel olan bir durum söz konusu değildir. Ama “insan canlı, düşünen ve ölümlüdür” önermesi gerçekte tek bir anlam ve tek bir yüklemidir. Burada İbn Sînâ için önemli olan birbirleriyle veya tek başına tek bir doğayı ifade etmeleridir. Birinci önermede tek bir doğa mümkün olmadığı için iki önerme ortaya çıkarken ikinci örnekte birden fazla yüklem olmasına rağmen doğa bakımından bu yüklemeleri hakiki tek bir yüklem olarak değerlendirebiliriz.¹⁵³ İbn Sînâ’nın önermeler hakkındaki bu tutumunu onun tanım teorisine uyguladığımız zaman tanımlanan şeyin lafız ve ses olmak bakımından uzlaşma ile belirlenmiş olmasının yanı sıra tanımlanan şeyin tür olmak bakımından da tek bir doğaya işaret etmesi gerektiği ortaya çıkmış olur. Öte yandan doğa ile tür arasında doğrudan ontik yahut epistemik bir ilişki ortaya çıkmış olur.

¹⁵² İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (İbâre)*, s. 9,10,11.

¹⁵³ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine (İbâre)*, s. 89,90.

Fakat biz buradan sadece mantık açısından konuyu ele aldığımız için bu durumu ilerleyen bölüme bırakıyoruz.

Tanımda tanımın parçalarının tek başına işaret ettiği şey olmadığı bir bütün olduğunu savunan İbn Sînâ, tanım konusunu ele alırken filozofların gayesini şeyin zatı ve mahiyetini kavramak olarak resmeder. Bu bakımdan tanımın amacı olumsuzlamadan ziyade şeye yöneliktir. Bu bakımdan İbn Sînâ tanımın terkiplerden faydalanarak bileşik olan fakat bölünmeyen fertlere istinat edilmesini on cinse bakarak karar verir. Ona göre tanımda kullanılan mukavvim yüklemelerin hepsi on cinsten (Burhan'da bahsi geçen on cins) alınır ve mukavvim olan önce alınarak kullanılır. Tıpkı algının önce canlı sonra düşünen için alınması gibi. Burada cins olmak bakımından insanın tanımında kullanılan canlı tanımda tekrarlanan olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ, tanımda kullanılan yüklemeleri denklik bakımından kavramını tanımda yüklemeleri bir araya toplayan bir unsur olarak ele alır ve şey tanımlanana kadar bu denkliği cins olmak bakımından kullanır. Bu bakımdan denklik iki ayrı cihete sahip bir kavramdır. Birincisi tanımlananın yüklendiği her şeye bu sözün yüklenmesi ve bu sözün yüklendiği her şeye de tanımlananın yüklenmesidir. İkinci olarak ise denklik zatının hakikatinin yetkinliğine delalet etmesidir. Böyleyse tanımda aslonan olumsuzlama değil de zatının hakikati olması bakımından şeyin zatı ve mahiyeti olduğu da ortaya çıkmış olur.¹⁵⁴

Öyleyse sonraki adım olarak tanımın ne olduğunu ele alabiliriz. İbn Sînâ yakın cins ve fasıldan elde edilen şeyi tanım diye adlandırmaktadır.¹⁵⁵ Tanım, şeyin mahiyetine delalet eden bir söz olmak bakımından şeyin zatının *kemaline* (entelekhia) delalet eden sözdür. Bu bakımdan tanım şeyin mahiyetini verir ama onun mahiyeti tanım değildir.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 85.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 41; İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, s. 26.

Çünkü tanım ile tanımlanan arasındaki ilişki delalet ilişkisidir. Bu yüzden bu ilişkiyi epistemik bir çerçevede ele almak gerekmektedir. Değilse ontik bir bağ ayrıca tanımın da kendinde bir varlığını beraberinde getirebilir ki İbn Sînâ'nın bundan kaçındığını bahsi geçen metinlerden anlamak mümkündür.¹⁵⁶

İbn Sînâ tanımı açıklarken tanımın zatı hakikate delalet ettiğini beyan ederek “o nedir?” yoluyla söylenen ile “o nedir?”in cevabında söylenen arasında bir ayrıma gider ve tanımı “o nedir?”in cevabında söylenen olarak ele almanın mümkün olmadığını, çünkü “o nedir?” in cevabında söylenenin daha genel olduğunu ve mukavvim olmayacağını söyler. Tanım ise “o nedir?” yoluyla söylenen ve zatî ve mukavvim olan yüklemeler ile yapılır. Bu noktada İbn Sînâ kendisine gelebilecek itirazların farkındadır ve *eş-Şifâ/Medhal*'de cins ile fasl arasında yaptığı ayrıma herhangi bir itirazın gelmemesi için muhtemel boşlukları doldurmaya çalışarak *eş-Şifâ/Topikler*de cins ile fasl arasında bir ayrım yapılmadığını vurgulayarak bu kitapta cins ile faslı kuşatacak genel bir anlamın alındığı ve bu anlama da cins adını verdiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁷ O halde *eş-Şifâ/Topikler* ve *tanımlar* kitabında tanımda geçen şeyin mahiyeti ile hakikatini cins ve fasl bağlamında nasıl ele alabiliriz? Beş tümelden biri olan cinsin genel mahiyete, yine türün özel (hâs) mahiyete ve faslın ise varlığa delalet ettiğini söylemiştik. İbn Sîna fasılların zatı var kılan parçalarının fasılların en özellikleri olmadığını, fasılların özel parçaları olduğunu bu yüzden fail illetlerin varlığın illetleri olduğunu ama mahiyetin illetleri olmadığını düşünür. Ardından tanımın parçalarından olan fasılların ister hakiki fasıllar isterse fasılların parçası olsun mahiyetin illetleri olarak ele alır.¹⁵⁸ Böylece İbn Sînâ tanımda cins lafzını

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, s. 26; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 32, 34, 36.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Topikler (Cedel)*, s. 37, 38.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 204.

kullanırken bunu hem cinsi hem de faslı daha genel bir lafızda birleştirerek kullanma imkanına sahip olur. Yine daha önce bahsettiğimiz tanımın parçalarının tek başına alınması onların tanıma delaleti bakımından hakikati vermeyeceği bu tanımın parçalarının toplam değil bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ tanımları ve resmleri tasavvur olarak kabul etmektedir. O, tasavvuru evveli ve mükteseb (kazanılan) olarak ikiye ayırır ve mükteseb olanları da arazî anlamlardan elde edilen şeylerin tasavvurudur. İkinci olarak ise yalnızca bir şeye özgü olmanın yanı sıra o şeyi kuşatan zatî anlamlarla tasavvurdur. Bu tasavvurun tanım olması için ise onun yakın cinsi ve faslı ile yapılıyor olması gerekmektedir. Tam tanımda önemli olan hiçbir zatînin dışarıda kalmayacak şekilde bütün zatîleri içermesi ile gerçekleşir. Tam tanımda orta cinslerin fasılları ile kusurlu hale gelmemesi lazımdır. Bu yüzden İbn Sînâ “bizzat matlubu ayırtıran söz” olarak tanımlı tanım olarak kabul etmez, ona göre tanım Aristoteles’in söylediği gibi mahiyete delalet eden sözdür. Bu yüzden tanım bir şeyi o şey yapan ve zatının tam olarak meydana gelmesini sağlayan hakikatin tamamıdır.¹⁵⁹

Bu noktada İbn Sînâ’nın tür, tümel yüklem ve tanım arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Buraya kadar aktardıklarımızdan tanımın tür ile bir şekilde örtüştüğü ve aynı anlam geldiği sonucu oluşabilir. Fakat İbn Sînâ tam bu noktada tanım ile tümel yüklem arasında bir ayrıma gitmektedir. Ona göre tanım tanım olmak bakımından sadece tanımdır ve tasavvurun maksadıdır ve bu bakımdan mükteseb tasavvurdur. Ayrıca tanımdaki ortaklık bir toplamı ifade etmez tek bir tümel bir yüklem gibidir. Bu yüzden türler tanımlarda doğal cinsle orta olamazlar. Bu yüzden de fertlerin tanımlarından bahsetmek mümkün olmaz. Öyleyse cinslerin tanımlarda ortak olduğunu söylemek mümkündür. Burada cinslerden kasıt cins ve faslı ortak olan cinstir. Sonuçta

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 2,3.

şey, kendisi için tanım olmasa da lafızla isimlendirilen şeydir. Yani tanım ile tanımlanan örtüşmeye sahiptir.¹⁶⁰

İbn Sînâ'nın tanımdan bahsettiği iki ilginç nokta daha bulunmaktadır. Bunlardan biri onun *eş-Şifâ/Medhal*'de cinsten bahsederken tanım ve tanıma dair meseleleri ele almasıdır. İkincisi ise tanım ile burhan arasında farklardan bahsetmesidir. Bu iki durumdan hareketle tanımın cins ile ilişkisi ve burhan ile ilişkisini ele alabiliriz. Cins ile tanım arasındaki ilişkiyi ele alırken ilk olarak anlamı tekil olan şeyin tanımı yoktur. Çünkü zihnin onun mahiyetini kavrayacak gücü yoktur, sadece onun alametleri ve o an en iyi anlayacağı şeyi ortaya çıkarmakla yetinir. Tanımlanan şeyin zatının anlamı, farklı anlamlardan oluşmuşsa onun bir tanımı vardır. Bu tanım, o şeyin mahiyetini meydana getiren anlamlardan oluşan sözdür. Bir şeyin zatilerinden en özel olanları ise onun cinsi ya da faslıdır. Bu bakımdan tanım, bir şeye ait zati anlamları içerir ve o şeye ya mutâbakatla ya da tazammun ile delalet eder. Tanım mutâbakatla delalet ettiğinde bütünlükten tek bir anlama delalet eder. Tanım tazammunla delalet ettiğinde ise parçalara delalet eder.¹⁶¹ Tanım ile cinsin örtüştüğü yer mahiyettir. Fakat daha önce de zikrettiğimiz gibi tanımda kullanılan cins, cinsi ve faslı kuşatacak bir anlama sahiptir. Bu bakımdan tanımda cinse illet olan fasl ile tanım ortaya çıkmaktadır. Böylelikle tanım hem genel cinsi barındırır hem fasl olmak bakımından türün varlık kazandırdığı özel (hâs) türü meydana getirir. Ama tanım ne cinstir ne faslıdır ne de türdür. Böylece “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen cins ile “o nedir” yoluyla söylenen arasındaki fark bize tanım ile cins arasındaki farkı da vermiş olur.¹⁶²

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 26.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 41, 42.

¹⁶² İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 41-43.

Tanım ile burhan arasındaki ilişkiye geldiğimiz zaman İbn Sînâ tanım ile burhanı birbirinden tasavvur ve tasdik bağlamında ayırmaktadır. Ona göre anlamlar bileşik ve tekil anlamlardan oluşmaktadır. Bileşik anlamların verilmesi için tasdiki şart koşan İbn Sînâ tanımların tasdik barındırmadığından dolayı burhan olmayacağını söylemektedir. Tanımlar tekil hüküm ve tekili verdikleri için burhan ile aynı değildirler. Tanım ve mahiyetler heliyyet (mi sorusu) ile kabul edilmelidir ki bunlar sayesinde başka anlamlar açıklanabilsin. Tekil anlamların bir sanatın konusunun arazı ve bir kısmını ise bir sanatın bütünlüğüne girmektedirler ve o tekil anlamların varlığı ispatlamak bu yüzden o sanatın işidir.¹⁶³ Ayrıca tanımın burhan olamayacağını orta terimden hareketle ele alan İbn Sînâ şöyle bir açıklama sunar: Tanım burhanla aynı olursa bir orta terime ihtiyaç duyar. O zaman her iki tarafa da eşit olan bir orta terim bulmak gerekir. Böyle olursa tanımda tanımlanmış olan da eşit olur. Bu durumda orta terim ya başka bir tanım olur ya da resm olur veya hassa olur. Eğer üçüncü bir tanımla elde edilmiş olursa bu sonsuza kadar gider. Yok, eğer ilk tanımla elde edilirse bu seferde bir döngü ortaya çıkmış olur. O halde tanımın burhana ihtiyacı yoktur. O cins (cins ve faslı içine alan genel cins) ile yapılan tanım tasdikin değil tasavvurun maksadı olur ve tasavvurun maksadı burhan ile aynı olamaz.¹⁶⁴

Burhan ile ilgili ilimlerde tanımın nasıl ele alınması gerektiğini ele alan İbn Sînâ, bilgi teorisini tanımların heliyyeti (mi sorusu/varlık sorusu) üzerine inşa ederek meseleyi bilginin imkanına taşımaktadır. Ona göre tanım tekil ve tekil hükümlerdeki anlamları verir. Oysa mütearaf önermeler ve vazedilmiş asıllar bileşiktir. Bu bakımdan burhanla ilgili ilimlerde tanımlar heliyyet ile vazedilirler. Tekil anlamların varlığı başka sanatın işidir öte yandan bunların, bunların konularını kullanan sanatta, mutlak olarak var

¹⁶³ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 20.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 83, 84.

olduklarını farz etmek imkansızdır. Bu yüzden onların ilkelerde var olduklarını düşünmek de imkansızdır. O halde onların tanımlarını alıp ilkelerde de onların tanımlarına yer vermek gerekmektedir. Öte yandan tekil ve tekil anlamların var ve gerçek olduğu da kabul edilmelidir. Çünkü mahiyeti bilinmeyen her hangi bir durumunun bilinmesi de imkansızdır. Sonuçta bir kısım tikellerin varlıkları değil tanımları ilkelere konu olurken, bir kısım tikellerin hem tanımları hem de varlıkları ilkelere konu olmaktadır. Tekil olanların dışında kalanlar ise bileşiktir ve ilimlerde faydalı olan önerme tanımı ile değil varlığı ile kabul edilir.

O halde burada tanımın nasıl bir rolü bulunmaktadır? İbn Sînâ burhan sanatında bir kısım şeylerin (a) varlıkları ile (b) mahiyetleriyle (c) hem varlık hem de mahiyetleri ile kabul edildiğini düşünür. Ardından “niçin” sorusunun her iki sorudan da sonra geldiğini düşünerek bir ilke vazeder: “Anlamı tasavvur edilemeyen şeyde niçin sorusunun sorulması imkansızdır.” Bu ilkeye ilave olarak ne olduğu ve ona delalet eden ismin anlamının bilinip bir durumda yahut mutlak olarak mevcut olup olmadığı bilinmeyen şeye de niçin sorusunun sorulmasının imkânsız olduğunu vurgular. Fakat burada İbn Sînâ, bir duruma daha işaret ederek meseleyi bilgi olmak bakımından ele almaktadır: Ona göre bilgiye konu olmak bakımından talep edilen “niçin” sorusu kendinde şey olmak bakımından “niçin” sorusunu önceler.¹⁶⁵ Bunu şu önerme örneği ile açıklayabiliriz:

“Bütün C’ler B’dir” önermesinde;

1. Bu önermenin doğru olduğunu bilebiliriz.
2. Varlığın kendinde C’nin B oluşunun illetini bilemeyiz.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 21. Ömer Türker’in ilk niçin sorusunu söz olmak bakımından çevirisini bilgi olmak bakımından niçin sorusuna dönüştürdük. Çünkü konu bilgi ile alakalı olduğu için talep edilen şeyin de bilgi olmasına nispetle bunu daha uygun bulduk.

Bu çıkarımdan hareketle iki sonuca varabiliriz:

1. C'nin B olduğuna inanırız.
2. Ama nefs-i emr'de C'nin niçin B olduğunu bilmediğimizi bilmiş oluruz.¹⁶⁶

Buradan hareketle söz konusu tartışmanın B ile C'nin var olup olmadığına dair bir tartışma olmadığına dikkat edilmelidir. Burada bilinmeyen şey B ile C arasındaki illet sorunudur. Bu illet sorunu da niçin sorusunda temerküz etmektedir.

Öte yandan bilgi bakımından “niçin” sorusuna muhtaç olunmadığı durumlar da mevcuttur. İbn Sînâ mıknatıs örneğini kullanarak meseleyi izah etmesi de buna işaret etmektedir. Mıknatısın demiri çektiği bir bilgi olarak bizde mevcuttur. Ama çekme işlevinin kıyasla veya niçin sorusuyla izah edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden bu kıyasta bir orta terim verilemez. Fakat duyu ile algılandığı için “niçin” sorusu akla gelir ve mıknatısın niçin demiri çektiği sorulur. İbn Sînâ burada illeti farklı bir şekilde kullanarak illeti, mıknatısın demiri çekmesini tasdik etmenin illeti olarak değil, kendinde şeyin illetini araştırır. Bu bakımdan kıyastaki orta terimin, kendinde şeyin de illeti olduğunu düşünen İbn Sînâ tek bir açıklamada iki sorunun bir araya geldiğini düşünür.¹⁶⁷

Tanımı evveli olmak bakımından ele aldığımız zaman ise İbn Sînâ'nın tanımı ele almadan önce evveli olanı *evveli öncül* ve *yüklemi evveli olan öncül* şeklinde ikiye ayırarak evveli öncülün konusu ile yüklemi arasında bir aracıya muhtaç olmayan olarak;

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 21.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 21; İbrahim Halil Üçer, “Mıknatıs neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sinâ Fiziğine Yeni Bir Bakış”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6, sy 2 (2020): 22-66, s. 57. Üçer'in iki anlam olarak inşa ettiği mıknatıs makalesinin en azından burada tek bir açıklama olarak geçtiğini vurgulamak gerekir. Tek bir açıklama da illetin bilinmezliği ile alakalıdır. İlet ise bilgi olmak bakımından bilinme imkânı olan bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.

yüklemi evveli olan öncülü ise çoğu zaman aracıya ihtiyaç duyan olarak resmetmektedir. Ardından tanımını ilksel yüklem olarak ele alan İbn Sînâ, tanımını konuya özgü olarak değerlendirir. Bazı fasılları da konuya özgü olarak gören İbn Sînâ, cins ve bazı fasılların ise konuya özgü olmadığını vurgular. Böylelikle tanım hem evvelidir hem de konuya özgüdür. Böylece konuya özgü olmak bakımından da cinsten ayrılmaktadır.¹⁶⁸

İbn Sînâ soyutlama ile tanım arasındaki ilişkiyi ise ilimler bağlamında ele almaktadır. Ona göre bazı ilimler bizzat soyutlama ile yaparken bazı ilimler soyutlamayı tanım ile yaparlar. Bizzat soyutlama ile mevcutları inceleyen ilimleri suret- madde ilişkisi bağlamında ele alan İbn Sînâ, bunların suretleri ile maddelerinin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını; bu yüzden bu türden şeylerin doğasının maddeye özgü olduğunu ve bu maddelerin onun tanımına girdiği belirtir. Öte yandan konuları konularının zatından ayrı olmayan ama onlardan tanımlarıyla ayırık olan şeyleri ise konularının türce belirli olmayan şeyler olarak resmeden İbn Sînâ, üçgen örneğini vererek üçgenin hem altında hem de bir ahşapta bulunabileceğini vurgulayarak üçgenin doğasının belirli bir konuyu gerektirmediğini, rastgele bir konuda bulunabileceğini ifade ederek üçgenin doğasında bulunduğu konuların hiçbirinin üçgenin tanımına girmeyeceğini düşünür.¹⁶⁹

Duyunun tek bir tarzdaki aracılığıyla elde edilen makulatların tasavvurları İbn Sînâ'ya göre aklın farklı suretlere arız olanlara yöneldiğini ve bu arızları çıkartıp atarak insan fertlerinin ortak olduğu ve hiçbir şekilde farklılaşamayacağı anlama ulaşarak tasavvuru elde eder. Aklın bu işlevi nasıl yaptığı ise ilmü'n-nefs'in işidir. Öte yandan da duyu, akla akledilir olmayan şeyleri götürür; akıl, bunları akledilir hale getirir. Böylece ayrıştırılan akledilirler ise akıl tarafından farklı bileşimlere sokulur. Bu bileşimlerden bir kısmı sözün anlamını anlatan söze özgü bileşimler olan tanım ve resme dönüştürülürken

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 86.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 128.

bir kısmı ise tasdik bildiren söze özgü bileşime girer.¹⁷⁰ Öyleyse tanım, tasavvura ilişkindir. O, tasavvurun konusudur. Bu türden tasavvur, makulatların tasavvurudur. O halde tanımda tasdik bulunmaz. Tanımın delâlet ettiği lafzın hakikati ancak ilmi'n-nefs'te sorun olarak alınabilir.

O halde tanım için genel hatlarıyla şu çıkarımları yapmak mümkündür:

- (a) Tanım tanımlanan ile aynı değildir. Tanım tanımlananın mahiyetine delalet eden bir sözdür.¹⁷¹
- (b) Tanımda kullanılan yakın cins ve faslın tanımı yapılan şey ile ilişkisi yakın cinsin ve faslın toplamının delalet ettiği değildir. Aksine bunlar birbirini gerektiren şeyler değildir. Onlar tek bir şeye, mahiyete delalet ederler ve birbirinden ayrı ve birbirinin lazımları olarak düşünülemezler.¹⁷²
- (b) Tanım hakikatte tek bir doğanın anlamını bildirir ve zihinde söz konusu şeyde çokluk bulunmaz.¹⁷³
- (c) Her tanım, tanımlanana yüklenilen akli bir tasavvurdur.¹⁷⁴

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 167; Alexander Kalbarczyk, *Predication and Ontology (Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's Categories)*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, s. 19.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 209.

¹⁷² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 209,210.

¹⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 213, 214.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 219.

1.3.5. Bütün (Küll) ve Tümel

İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlahiyat*'ın beşinci makale ikinci faslında bütün ile tümel arasındaki ontolojik, epistemolojik ve mantıki farklılıkları ortaya koymak için öncelikli olarak tümel ve doğa ilişkisini ele alıp meseleye başlamaktadır. Ardından tümelin suret ile ilişkisine değinen İbn Sînâ, tümelin ayandaki varlığının imkanına dair bir soruşturma yürüterek nihayetinde bütün ile tümel arasındaki ayrımları ele almaktadır. Doğa ve tümel ilişkisini ilerleyen bölümlerde daha detaylı işleyeceğimizi ifade ederek bütün ile tümel arasındaki farklara işaret edebiliriz.

- (a) Bütün, bütün olmak bakımından şeylerde mevcuttur.¹⁷⁵
- (a₁) Tümel, tümel olması bakımından sadece tasavvurda mevcuttur.¹⁷⁶
- (b) Bütün, parçaları ile sayılır ve her parça bütünün kıvamına dahildir.
- (b₁) Tümel ise parçaları ile sayılmaz ve tikeller onun kıvamında bulunmazlar.
- (c) Bütünün doğası, kendindeki parçaları var etmez bilakis onlardan kıvam olunur.
- (c₁) Tümel, parçalardan meydana gelmez, onları var eder.
- (d) Bütün, tek başına tüm parçalar için bütün olmaz.
- (d₁) Tümel ise tikel olana yüklem olarak tümel olur.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 186; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001, s. 51. Atay, bütünün ayanda bulunduğunu “eşya/şey” lafzından hareketle elde etmiş görünüyor. Fakat metinde bütünün “الأشياء” (şeyler) de mevcut olduğu lafzı olarak geçmektedir. Bu yüzden şeyler lafzını ayan lafzı ile aynı düzlemde değerlendirmek lafzî olarak mümkün görünmemektedir.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 186; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 51. Atay'ın burada tercihi “tasavvur” değil “zihin”dir. Bu bakımdan yine metinde tasavvur lafzının geçtiğini vurgulamak gerekir.

(e) Bütünün parçaları sonludur. Onu oluşturan parçalar aynı zamanda bütün sonlu olduğuna işaret eder.

(e₁) Her tümelin tikeli ise sonlu değildir.¹⁷⁷ Yani aklen sınırlandırılmaz.

(f) Parçalar bütünün kıvamını oluşturduğu için bütünün parçalarının bütünün kendisiyle bulunması gerekmektedir.

(f₁) Tümelin ise tikellerle bulunmasına gerek yoktur. Çünkü tümel tikellerden oluşmuş değildir.¹⁷⁸

Bütünün şeylerde tümelin ise tasavvurda mevcut olmasını nasıl anlamak gerekmektedir? Bütün ve tümel ilişkisi bağlamında İbn Sînâ'nın bahsettiği tümel olması bakımından tümeldir ve varlığa özgü arazlardan biridir. Varlığa özgü arazlardan birisi olması ise onun zihinden bağımsız bir hakikati olarak değerlendirilebilir. Öyleyse tümel, zihinde kurulmaz, tasavvurda bulunur. Bunun anlamı mükteseb olsun ya da olmasın fark etmeksizin bir hükme konu olmadığını vurgulamak için kullanılır. Fakat insan ya da at gibi bir tümelden bahsettiğimizde burada iki anlam söz konusudur. Bunlardan birinci tümellik anlamı, ikincisi ise atlıktır. Atlığın tümelliğin iliştiği bir tanımı da bulunmaktadır.¹⁷⁹ Bu yüzden zihni varlık ve ayanda varlık ekseninde değerlendirildiği zaman iki farklı anlamın ortaya çıkması mümkündür. Zihni varlık olarak ikinci akledilirler ortaya çıkarken, ayandaki varlığın tümel ile ilişkisi bakımından tümel doğanın dış dünyada mevcut olduğu söylenebilir.¹⁸⁰ Öte yandan bütünün doğası kendi parçalarından bir parça olamazken, tümelin doğası ise tikellerin doğasının bir parçasıdır

¹⁷⁷ İbn Sînâ (e)'de sonlu lafzı için “متناهية” ibaresini kullanmakta iken (e₁)'de sonluyu değillemek için “ليس” ibaresini kullanır.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 186, 187.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 186.

ve bu yüzden tümel doğanın dış dünyada mevcut olması tikellerin doğası vasıtasıyla olabilir. Öte yandan bunu sağlayan imkn ise tmelin tümel olmak bakımından tasavvurda bulunması ve bir hakikate sahip olmasından kaynaklanır.¹⁸¹

2. Gazzl'nin Mantığı Yeniden İnşası Bağlamında Tmeller

Mantık ilminin Gazzl ile birlikte mi İşlami ilimlere iltisak etti ile mantık ilminin İşlami ilimlere nasıl uyarlandığı soruları arasında fark olduğu dikkate alındığı zaman birinci soruya kabul ve ret cihetiyle cevap verilebilirken ikinci soruya, birinci soruya olumlu cevap vermeyi n koşul olarak kabul etmek gerekir. Mantık ilminin İşlami ilimlere nasıl uyarlandığı sorusuna ise mantığın işlevi ve iğeriğinin açıklanması ile erişilebilir. Fakat çalışmanın gereği olarak İşlami ilimler ile mantık ilminin ilişkisi ele alınmayacaktır. Bu yüzden buradaki gayemiz Gazzl'nin mantık anlayışını genel hatları ile ortaya konmasıdır. Bundan kasıt ise mantığın temel meselelerin nasıl ele alındığı, mantığa hs kavramların neler olduğu, örneklerin nasıl verildiğidir. Bu sayede İbn Sn'nin mantıkta kullandığı kavramsal şema, örnekler ve önermeler ile Gazzl'nin mantık anlayışının karşılaştırılmasıdır.

Peki, böyle bir karşılaştırma neyi amaçlamaktadır? İlk olarak her iki alim de mantığı ilimler için ölçü olarak tanımladıklarından dolayı ilimleri ele alırken izledikleri metodik yöntemi görme fırsatı elde edebiliriz. Bu sayede eleştirileri (Gazzl'nin

¹⁸¹ Atay, *İbn Sn'da Varlık Nazariyesi*, s. 51, 52. Atay'ın burada tümel ile tmellik arasındaki farkı ortadan kaldırdığı ve bu yüzden tümelleri yalnızca anlam ve konuya mahsus kıldığı söylenebilir. Böylece bir tür soyutlama ve soyutlanan anlama dönüşen tümellerin tümevarım ile elde edilmesi durumunda İbn Sn açısından hakiki tümeller olarak değerlendirilmediğini vurgulamak gerekir.

eleştirileri) mantık ilmine nispetle değerlendirme imkanına sahip oluruz. İkinci olarak Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *Mi'yâru'l-ilm* adlı eserlerinde Filozofların terminolojisini kullandığı ve bu yolla filozofları eleştirdiğine dair iddiasını ele alma fırsatımız olur. Ayrıca aynı terminolojiyi kullanılsa bile kavramlarının kullanımı ile kavramların Gazzâlî tarafından filozofları eleştirmek için nasıl kullanıldığı görmek açısından önemlidir.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* eserinde filozofları onların kullandığı terimlerin hükmü bağlamında eleştirdiği ve bu terimleri daha açık bir şekilde izah etmek için *Mi'yâru'l-ilm* adlı eserini yazdığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan Gazzâlî'nin kullandığı kavramlar ve bunları mantık ilmi bağlamında nasıl ele aldığı İbn Sînâ'yı eleştirmesi açısından önem arz etmektedir. Bu yüzden Gazzâlî'nin mantık ilmini ele alırken kullandığı kavramlar ve bunların Meşşâî filozoflardan hangi bağlamda ayrıldığı ve hangi açılardan benzer olduğu tümelleri ele alması bakımından da önemlidir. Bu yüzden Gazzâlî'nin mantığı yeniden inşa ettiğini iddia ettiğimiz bölümde sırasıyla evveli bilgiler, burhan ve kıyas ilişkisi, tümellerin tanımı ve tümellerin tanımında kullanılan örnekler, ikinci akledilirler ve nihayet mantığın dönüşümü başlıklarında ele alacağız. Bu başlıkların amacı ise Gazzâlî ve İbn Sînâ mantığında kullanılan kavramları farklılık ve benzerlik bakımından ele almak olduğu kadar kavramların hangi nispetle ele alındığını da ortaya koyarak ikinci ve üçüncü bölümler için bir temel inşa etmektir.

2.1. Evveli Bilgiler

Bilgiyi iki sınıfa ayıran Gazzâlî, *Mustasfâ* isimli eserinde tasavvuru ma'rifet tasdiki ise ilm şeklinde incelmeye başlayarak kavramların birbiri ile mutabık olduğunu

ve aynı anlamlara delalet ettiğini belirtir. Tasavvur ve tasdikten bahsettiği diğer eserlerinde, *Makasîd* ve *Mi'yâr*, tasavvur ve tasdik olarak ele alır.¹⁸²

Tasavvuru (a) bilgi olmak bakımından şeylerin zatlarının bilgisidir¹⁸³; (b) müdrik için ise müfred ibarelerin delalet ettiği zatların idrakidir. (b) İki yolla elde edilen bir idraktır: (1) Tahkik, (2) anlama.¹⁸⁴ Burada tasavvurun ilkinde bilgi olmak bakımından ele alındığını söylememizin nedeni idrak lafzı yerine ilm lafzının kullanılıyor olmasıdır. Bu bakımdan bilginin elde ediliş biçimine değil bilginin neliği açısından tasavvurun ne anlam ifade ettiğine vurgu yapılmıştır. (b)'de ise idrak vurgusu müdriğe işaret ettiği için bilgiyi elde edene nispetle bir açıklama ortaya konmuştur. Ayrıca (b)'de (1) ve (2) bilginin elde ediliş biçimine vurgu yapmaktadır. Bu noktada Gazzâlî'nin tasavvura verdiği örnekler ile İbn Sînâ'nın örnekleri aynıdır.

Gazzâlî daha sonra tasavvuru (a) evveli olanlar ve (b) matlub olanlar olarak ikiye ayırır. (a) ise (1) idrak edilmezler, (2) talep edilmezler, (3) teemmül edilmezler.¹⁸⁵ Bilgi olmak bakımından bu üç unsura haiz olan tasavvur müdrik açısından ise hiçbir araştırmaya ve talebe ihtiyaç olmaksızın manası nefste resmedilmiş bilgidir.¹⁸⁶ O bu

¹⁸² Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, çev. Yunus Apayadın, İstanbul: Klasik, 2006, s. 19, 20; Gazzâlî, *Mi'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 44.; Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 41.

¹⁸³ Gazzâlî, *Mi'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 44. Çeviride “الاشياء” ibaresi “varlık” olarak çevrilmiştir. Biz bu ibareyi “şeyler” olarak çevirmeyi uygun bulduk.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, Kahire: Dar al-ma'arif, 1961, s. 33.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 34.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 20.

açıklamadan hareketle tasavvurun evvelilerine üç örnek vermektedir. Bu örneklerden sırasıyla ikisi *Makasîd*'de geçmektedir, fakat üçüncü örnek *Mustasfâ*'da geçmektedir: (a) Mevcud, (b) şey¹⁸⁷ ve (c) mahsusatın birçoğu.¹⁸⁸ Matlub olanlar ise tanım yoluyla elde edilirler. Burada nefy ve ispat söz konusu değildir. Çünkü tanımlar hakkında nakz, muaraza olmaz. Ancak tanımın lafızlara uygunluğu tartışılabilir.

Tasdik ise tasavvur gibi ikiye ayrılır: Tasdikin evvelileri ise tasdik için ilave bir anlam olmaksızın mücerred akıl kuvvetine sahip olması itibariyle insanda hads eden kıyaslardır.¹⁸⁹ Gazzâlî tasdikin evvelilerine bazı örnekler verir: “İki birden büyüktür”, “Bir şey aynı anda hem kadim hem hâdis olamaz”. Tasdikin matlubu ise ancak burhan yoluyla elde edilir. Elde edilen önerme ise nefy ve isbata ihtiyaç duyar ve sonucunda tasdik yahut tekzib meydana gelir.

2.2. Burhan'dan Kıyasa

Beş sanattan biri olan, yakînî öncüller ile kurulan burhanı Gazzâlî, telif edilmiş bir söz olmak bakımından talibin araştırma yoluyla elde etmek istediği olarak tanımlar. Bu bakımdan burhan iki önermeden oluşan ve bu önermelerin birbirine nispet edilen iki

¹⁸⁷ Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 41. Erdemci “الموجود” ibaresini “varlık” olarak geçirmiştir. Fakat biz “mevcud” olarak çevirdik. Ayrıca “الشيء” ibaresini de “nesne” olarak çevirmiştir, fakat biz “şey” olarak çevirdik.

¹⁸⁸ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 34.; Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 41.; Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 20.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 252.

marifete bölünmüştür. Böylece müfred, birer anlam olarak karşımıza çıkar ve bunlarda sözcüklerle ifade edilirler.¹⁹⁰

Gazzâlî kıyasın öncüllerini (mukaddemat) ise şu şekilde sınıflamaktadır¹⁹¹: (1) Evveliyât: ilave bir mana olmaksızın insanın mücerret akıl kuvvesine sahip olmasıyla meydana gelen bilgilerdir. Önergelerin basit unsurları zihne (a) duyu, (b) hayal ve (c) bunlardan başka bir şeyin yardımıyla hasıl olur ve mütefekkiye kuvvesi bu unsurları selb yahut icab yoluyla birbirine nispet ederek kıyas yapar. Böylece zihin zorunlu olarak bu kıyasları tasdik eder ve onların doğruluğuna hükmeder. Fakat zihin, bu tasdiklerin nereden geldiğine dair tam bilgiye sahip değildir; hep orada bulunuyormuş ve bundan dolayı hep biliyormuş hükmüne binaen tasdiki gerçekleştirir. Örneğin “Bütün, parçasından büyüktür”, “Bir şey aynı anda hem kadîm hem hâdis olamaz” vb. sözler bu türdendir. (2) *Mahsûsât*: Mücerred akıl, duyular olmaksızın bu önergeleri idrak edemez ancak duyular vasıtasıyla elde edilir. Bu önergeler hisse dayanmasına rağmen evveli önergeler olarak kabul edilir. Örneğin “Güneş ışık verir”, “Ay yuvarlaktır” vb. sözler bu kabildendir. Gazzâlî’ye göre ayrıca fikir, öfke, şehvet, idrak ve hissetme sahip olduğumuza dair iç idrak kuvveleri de evveli mahsûsât önergelerdendir. (3) Mücerrebât (tecrübiyât): Akıl ve duyunun bir arada husul etmesinden meydana gelen önergelerdir. Bu türden önergelerin yakînî olarak adlandırılması onu tecrübe eden kişiye nispetle böyle olmasıdır ve bu yüzden insanlar arasında buna dair anlaşmazlıkların çıkma olasılığı vardır. “Ekmek doyurur”, “Boynu kesmek yok eder”, “Ateş yakar” önergeleri bu türden önergelerdir. (4) Mütevâtirât: Bir topluluğun haber etmesi vasıtasıyla elde edilen bilgiye binaen kurulan önergelerdir. Mekke’yi görmesek bile Mekke’nin varlığını

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 47, 48.

¹⁹¹ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 102; Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 87.

Buradan kıyasın öncülleri ele alınmış olup bu tasnifte Makasîd dikkate alınmıştır.

biliriz. Bu yüzden haber edildiği zaman edindiğimiz bu tür bilgiler böyledir. (5) Kıyası tabiî olarak kendinde bulunan önermeler fitriyât önermeler denir. Bu türden önermelerin orta terimleri zihinde meydana gelirler ve bu tür bilginin orta terimle elde edildiği ancak araştırma yoluyla bilinir. Örneğin iki rakamının dört rakamının yarısı olduğunu bedihi olarak biliriz. Fakat bu husus biraz daha araştırıldığı zaman orta terime olan ihtiyaç ortaya çıkar. (6) Meşhûrât: Bu tür önermeleri mücerret akıl, vehim ve his ile elde edemez. Zihin ancak çeşitli ârizî sebeplerden ötürü bu şekilde hükmeder. Bu sebeplerle zihin, aldığı hükmü pekiştirir. “Adalet gereklidir”, “Yalan çirkindir” türünden önermeler böyledir. (7) Makbûlat: Tevâtür derecesine ulaşmayan tek bir şahsın gelen ve bizim de kabul ettiğimiz önermeler bu türdendir. Şeriattaki âhad haberler buna örnek olarak verilebilir. (8) Vehmiyât: Kuruntu olarak adlandırabileceğimiz bu önerme geçersiz bir önerme çeşididir. Vehmi önermeler meşhur önermelerden daha güçlüdürler. Ayrıca evveli önermelere de benzemektedirler. (9) Musellemât: Meşhur önermelerden genellik ve özellik bakımından ayrılan bu tür önermeler sadece hasmın kabul ettiği önermeler olup iki hasım arasında yaygın olan önermelerdir. (10) Muşebbihât: Şekil açısından evveli, tecrübi ve meşhur önermelere benzemekle birlikte gerçekte onlara benzemeyen önermelerdir. (11) Görünürde meşhur önermeler: İlk bakışta meşhurluğundan ötürü kabule edilen fakat üzerinde düşünüldüğü zaman fasit olduğu ortaya çıkan önermelerdir. Örneğin “Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et” önermesi böyle bir önermedir. (12) Maznunât: Çelişigi imkânı düşülmekle ve hissedilmekle beraber zan ifade eden önermelerdir. (13) Muhayyelât: Yalan olduğu bilinen öncüllerdir.¹⁹²

¹⁹² Gazzâlî, *el- Mustasfâ min İlmi 'l-Usûl*, thk. Hamza bin Zuhair Hafız, 1/4, Cidde/Suud: Dar al- Naşr Şeriket al-Medine al-Munevverâ, tarihsiz, s. 138-154.; Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 69-75.; Gazzâlî, *Mi 'yâru 'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 252-

Burada tekrar kıyasların öncüllerini Gazzâlî'nin eserlerinden hareketle genel bir çerçevesi çizilmiştir. Şimdi ise burhanın öncüllerini sadece isimlerini zikrederek belirtmeyi gerekli görüyoruz. Çünkü böyle bir kıyas aynı zamanda onun eserlerindeki muhtemel farklılıklarında ortaya koyabilir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin üç eserini karşılaştırmayı uygun görüyoruz. Bunlardan ilki *Mustasfâ*, ikincisi *Mi'yâru'l-ilm* ve son olarak *Makasîd* eseridir:

(a) *Mustasfâ*'da burhanın öncülleri şöyledir:

- (1) Evveliyât
- (2) Batınî müşahedeler
- (3) Dış duyular (el- mahsûsâtü'z-zâhire)
- (4) Tecrübiyyât
- (5) Mütevâtirât¹⁹³

(b) *Mi'yâru'l-İlm*'de burhan'ın öncülleri

- (1) Evveliyât
- (2) Mahsûsât
- (3) Tecrübiyyât
- (4) Fıtriyyât
- (5) Mütevâtirât¹⁹⁴

(c) *Makâsîdu'l-Felâsife*'de burhan'ın öncülleri

- (1) Evveliyât
- (2) Mahsûsât

282.; Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 102-109.; Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 87-93.

¹⁹³ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 69-72.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 252-262.

(3) Tecrübiyyât

(4) Mütevâtirât

(5) Fıtrîyyât¹⁹⁵

Burhanın öncülleri bağlamında yapılan bu tasnifler dikkate alındığı zaman Gazzâlî'nin *Mî'yâru'l-ilm* ile *makâsıdu'l-felâsife* adlı eserlerindeki tasniflerin tetâbuk ettikleri görülmektedir. Fakat *Mustasfâ* isimli eserinde (2) tamamen farklı (3)'ün ise özel kılınmış olduğu görülmektedir.

Gazzâlî'ye göre batınî müşahedeler hem (a) beş duyudan değildir hem de (b) aklî değildir. Batınî müşahedeler iç haller olması bakımından ve akli olmaması yönüyle İbn Sînâ'nın vehim kuvvesine benzemektedir. Fakat Gazzâlî, bu noktada beş duyusu olmayanları da idrakini söz konusu ettiği için durum değişmektedir. Onun verdiği örnekleri dikkate aldığımızda hem beden ile alakalı beş duyuya bir şekilde konu olanlardan bahsettiğini görüyoruz. Öte yandan nefsin kuvvelerine yönelik bir tutumun da söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda hayvanda ve çocukta evveli bilgilerin aksine batınî müşahedelerden söz edebiliriz. Gazzâlî bu tür öncüle örnek olarak açlığı, susuzluğu, korkuyu ve sevinci vermektedir. O halde bu müşahedenin beş duyuya ihtiyaç duymadığı ve aklî olmasına da ihtiyaç duymayan idrak edilebilen iç halleri aracısız bilmek olduğu söylenebilir.¹⁹⁶

İkinci olarak Gazzâlî, mahsûsâtı zahir mahûsâtlara dönüştürerek özelleştirmiştir. Bu bakımdan mahsûsâtın duyular vasıtasıyla idrak edildiğini ve böylece bir önermeye dönüştüğünü söyler. Fakat buna fikir, korku, öfke, şehvet idrak vb. nefsin iç kuvvelerinin gözlem ve iç görüyle zihinde hasıl olduğunu ekler. O halde mahsûsâtın birinci cihetle resmine “Güneş daireseldir”, “Gezegenler çoktur” önermeleri örnek verilebilirken ikinci

¹⁹⁵ Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 93.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 70.

anlama ise “İnsanın öfke kuvvesini gözlem veya iç görü vasıtasıyla zihinde husul eder” sözü örnek verilebilir. Gazzâlî *Mi'yâr*'da mahsûsâtı birinci ve ikinci anlama teşmil ederek kullanırken *Mustasfâ*'da zâhir mahsûsatları burhanın öncülü olarak kullanmaktadır.¹⁹⁷

2.3. Tümel Manalar ve Tümelin Kısımlarına Dair

1.3.1. Tümel Manalar

Çok anlamlı bir isim olan tümel, Gazzâlî'ye göre iki anlamda kullanılır: (a) Tümel bu anlamda a'yânda mevcuttur. Bu anlamıyla tümelin eklentileri (ıtlakları) başkasından ayrı olması, soyutlanmış olması ve başka bir durumu dikkate alınmaksızın kullanılan şeydir. İnsan örneğini ele alırsak bu mana bağlamında açıklama şu şekilde olur: İnsan, (1) bir çeşit hakikat olması bakımından akledilir bir şeydir. (2) ‘İnsanlık’tan ayrılamayacak şey ise insanın bir tane olup olmamasıdır. Yani çokluğu veya tekliğidir. Çünkü insan ancak bu şekilde tasavvur edilebilir. (3) Bu noktada akıl devreye girer ve ondaki tek ve çok oluşa bakmaksızın onu mutlak anlamda ‘insanlık’ı kavrar ve onun üzerinde düşünür. Burada insanın insan, insan olarak bir şey iken tek, çok veya bilkuvve ve bilfiil olması başka bir şey olarak karşımıza çıkar. Sonuçta insan, insan olması açısından sadece insandır. İlave olmaksızın zihin bunu böyle idrak edebilir. Genel olma ve özel olma insan olmaya ilave şartlar olarak karşımıza çıkar. Çünkü insanı bilen tek bir şey bilmiş olur. Bilinen bir insanı bilen iki şey bilmiş olur: (1) İnsan, (2) Bir oluşu. Bilinene dair bilginin iki anlam olarak ortaya çıkmasında ise çokluk, teklik, genel, özel olma halinin insana ilave bir anlam olduğu ve oluştan kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan insanlık bir itibar olarak alındığından insanlığın bir ve çok oluşa izafetlerinden bahsedebiliriz.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 70.; Gazzâlî, *Mi'yârü'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 254.

Fakat çok ve bir oluş insanlıktan hiçbir şekilde ayrılamazlar. Gazzâlî'ye göre burada iki şeyi birbirinden ayırmak gerekmektedir: ilki insanlık bir veya çok olarak var olur, ikincisi ise insanlık, insanlık olmak bakımından ise bir ve çok değildir. Bu ikisi arasında bir ayrım yapıldığı zaman Gazzâlî açısından insanlık bir ve çok yönüyle mevcut olması mümkün hale gelirken insanlık, insanlık açısından çok değildir. O halde bu anlamıyla tümel, a'yânda mevcut mudur? Gazzâlî tûmeli tûmelliğin bir ve çok yönüyle a'yânda mevcut olduğunu düşünür. Ona göre bir ve çok olma ve diğer eklentiler insanlığın varlığını (mevcûd) varlık (vucûd) alanının dışına çıkarmıyorsa, başkası ile var olup kendi zatında ve kendine özgü varlığı olan her şey, başkasının ona eklenmesi ve katılması ile zati açısından varlığını yitirmez. O halde insanlığın bir ve çok olmasına bakılmaksızın insan fertlerine yüklem yapılabilir. Çünkü buradaki anlam, insanlık olmak bakımından insanlık değildir.¹⁹⁸ (b) Tûmelin ikinci manası insanlıktır. Bu bakımdan tümel çok sayıda şey için söyleniyor olması şartına bağlı olan bir mana olduğu için bu tûmelin a'yânda bir varlığı mevcut değildir. Çünkü tek bir ferde belirli vakitte tek tek yüklem olan belirli bir şeyin varlığı imkansızdır. Çünkü ferdi kuşatan arazın mümkün olması örneğin insanlığın Zeyd ve Amr'a aynı yüklendiğini varsaymayı gerektirir, fakat ne Zeyd'deki ne de Amr'daki insanlığın aynı olduğundan söz edilemez. Çünkü her ferdi kuşatan arazlar aynı olsa bile bu durum değişmez. Bu tür tümel zihinde şöyle meydana gelebilir: Duyularla algılanan insan ferdinin nefste bir iz ve etki uyandırması ile insan suretinin zihne nakşolmasıdır. İlimde kelimesinin manası da bu nakşolunmadır.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 506-510.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 510,511. (b) maddesindeki tümel ikinci akledilirler başlığında daha detaylı ele alınacaktır.

2.3.2. Tümelin Kısımları

Lafızları tümel ve cüz'i olarak ikiye ayıran Gazzâlî, cüz'iyi bizzat manasının tasavvuru bakımından lafzın mefhumunda başka bir fertle ortaklığa engel olan lafız olarak resmeder. “Zeyd”, “bu ağaç” sözleri cüz'idir. Tümel ise bizzat manasının tasavvurunun kendinde bir ortaklığa engel olmayan lafız olarak resmedilir. Eğer ortaklığın meydana gelmesinde bir engel varsa bu engel tümel lafzının ve mefhumunun dışında kalan bir sebepten ötürüdür. Arap dilinden lam-ı tarifi örnek veren Gazzâlî bunu şöyle açıklar: Lam-ı tarif bir ismin başına geldiği tümel olmak ya da olmamak bakımından iki düzeye sahiptir: (1) Lam-ı tarif daha önce sözü geçen ya da bilinen bir şeye atıf yapılmadan kullanılırsa cins isim olur, (2) eğer lam-ı tarif daha önce zikredilen ve bilinen bir şeye atıfla yapılmışsa belirli bir karine olduğu için cins isim olmaz, belirli bir ferde işaret eden bir söz olur. Gazzâlî tümel lafzı bu resm etrafında ele alıp bilfiil mevcut olma şartı aranmadığını felek lafzı üzerinden ele alarak burada tümel ismin kapsamını bilkuve ve bil-imbân olarak belirlediğini ifade ederek felek lafzının tümel bir isim olduğunu zikreder. Ayrıca tümelin bu anlamına Tanrı lafzının da gireceğini düşünen Gazzâlî lafızdaki ortaklığın Tanrı söz konusu olduğunda imkansızlığının lafzın bizzat mefhum ve mevzuundan değil, lafzın dışında kalan bir anlamdan kaynaklandığını düşünür.²⁰⁰

Gazzâlî bu açıklamalarına binaen tümeli üç kısma ayırarak ele alır:

1. Bu kısımdaki tümel, kendinde bilfiil ortaklık bulunan tümeldir. Birden çok ferdi bulunan ‘insan’ sözü gibi.
2. Burada tümel kendinde bilkuve ortaklığın bulunduğu tümel olarak resmedilir. ‘İnsan’ sözcüğü, tek bir insan ferdi var olsa bile böyle olurdu.

²⁰⁰ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 53-55.

3. Bu tümel ise kendisinde ne bilfiil ne de bilkuvvve ortaklık bulunan tmeldir. Örneğin ‘Tanrı’ lafzı böyledir. Burada ortaklığı engelleyen ne lafzın konusu ne de lafzın yüklemdir. Bunların dışında bir mana buna engel olur.²⁰¹

Gazzâlî’de tmelin mana ve kısımlarını birbirine nispet ederek ele aldığımız zaman karşımıza iki temel soru çıkmaktadır: (1) Tmelin kısımları tümel mananın a’yânda bulunması dikkate alınarak mı yapılmıştır? (2) Tümel mananın zihinde bulunması durumu ile tümel mananın a’yânda bulunması tmelin kısımları dikkate alındığı zaman nasıl anlaşılmalıdır? Bu iki sorunun lazımı olarak üç soru daha hasıl olmaktadır: (a) Tmelin her üç kısmında da bilfiillik ve bilkuvvvelik mevzuda mı yoksa ykleimde midir? (b) Tmelin ikinci kısmında insan örneğinden hareketle tmellik bir imkana mı yoksa olumsuzlamaya mı işaret etmektedir? (c) Tmelin c kısmında Tanrı lafzının tümel olmasındaki ortaklığa engel olan şey tasavvur bakımından mı yoksa başka bir dış nedenden dolayı mıdır?

Bu soruları sırasıyla ele aldığımız zaman (1)’e tümel manalar ile başlayalım: Gazzâlî’nin tümel manaları mevcudların bölümlenmesi bağlamına yerleştirdiğine dikkat etmemiz gerekiyor.²⁰² Fakat sıra tümel lafızları ve onların delaletleri ile alakalı kısma geldiğinde onun farklı bir tutum sergilediğı görülmektedir. Varlık mertebelerini soruşturan Gazzâlî, şeyin dört tür varlığından bahsetmektedir: (1) Dış dünyada, (2) zihinde, (3) lafızda ve (4) yazıda. Ona göre yazı lafza, lafız ise zihinde mevcut olan manaya delalet eder. Son olarak nefste bulunan mana ise dış dünyada mevcut olanın misalidir.²⁰³ O halde hakiki olan dış dünyada olan iken hakikat olmak bakımından onun zihindeki misali dolaylı olarak bir hakikat ifade eder. O halde kendinde subtu olmayan

²⁰¹ Gazzâlî, *Mi’yâru’l- ilm (İlimlerin lt)*, s.54, 55.

²⁰² Gazzâlî, *Mi’yâru’l- ilm (İlimlerin lt)*, s. 506,507.

²⁰³ Gazzâlî, *Mi’yâru’l- ilm (İlimlerin lt)*, s. 56,57.

şeyin nefste misali resm olunmaz, onun misali nefste resm olunduğunda ise buna ilim denir.²⁰⁴

(2)'ye baktığımızda ise öncül olarak tümelin kısımlarını ilme irca etmek mümkün hale gelmektedir. Burada ise beş tümelin durumunu incelemek gerekli olmaktadır. Dolayısıyla beş tümelin bilgiye dair bir tasnif mi yoksa varlığa dair bir tasnif mi olduğu sorunu çıkmaktadır. Beş tümeli de bilgiye irca ettiğimiz zaman tümelin kısımlarını sırasıyla inceleyebiliriz. Bu bakımdan tasavvurun evvelisi olarak karşımıza çıkan vucûd/mevcud²⁰⁵, şey ve mahsûsât çıkmaktadır. Buradan hareketle tümelin bu anlamlarının mevcuda dayanan bir soyutlar olduğunu söylemek mümkün görünüyor. Çünkü bilginin imkanını sağlayan şey bir ilke değil mahsûsâtın kendisi görünüyor. Bu bakımdan bilgiyi mümkün kılan bilginin dışında bir ilke soruşturmasına girişmek gerekiyor. Böylece iki ana sorunun lazımı olan soruları araştırmaya geçerek araştırmayı bir miktar daha derinleştirebiliriz.

(a) sorusunu incelediğimizde bilkuvve ve bilfiilin mevzu ve yüklem arasında hangisine nispet edilmesi gerektiği sorunu ortaya çıkıyor. Bunun nedeni bilgi bakımından hem mevzuda hem de yüklemde onlara bilkuvve ve bilfiil olmaklığı neyin verdiğini sorunu açıkta görünmektedir. Bilkuvve ve bilfiiliği nefis yahut zihin veriyor ise bunun hakikatinden nasıl emin olabiliriz. Örneğin tecrübe bize bu imkânı sunabilir mi? Bu açıkça imkân dahilinde görünmüyor. Çünkü Gazzâlî'nin kendi ifadesinden hareketle mahsûsâtın bizi yanıltma imkânı vardır. O halde mevcudatın bilgisi verebilir mi? Buna da benzer şekilde bir cevap üretebiliriz. Mevcut olarak isimlendirdiğimiz şey de

²⁰⁴ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 56.

²⁰⁵ Gazzâlî'nin iki kavramı eş anlamlı olarak kullandığını düşündüğümüz için iki kavramı birlikte vermeyi uygun gördük. Bu iki kavramın eş anlamlılığını ilgili bölümde tümeller bakımından inceleyeceğiz.

zihnimizin bir oyunu olabilir. O halde hakiki bilginin mümkün olduğunu nasıl anlayabiliriz? (b) sorusu ile bunu biraz daha detaylandırabiliriz.

(b) sorusu da bir imkân dahilinde bilgiyi bize sunabiliyor. Tek bir örneği olan şeyi ilim olarak isimlendirmemi sağlayan bilginin nasıl ve ne şekilde elde edildiği halen bir sorun olarak durmaktadır. Bu bilgiden emin olsam bile bu bilginin hakiki bilgi olduğunu doğrulayan yine zihnim ise o halde doğrulayan ve doğrulanan özdeşleşmiş ve böylece bir döngüye dönüşmüş olur. Çünkü evveli olarak kabul ettiğim öncüllerin her üçü de bu imkânı bana sunmuyor. O halde (c) sorusunu detaylandırarak konuyu biraz daha açabiliriz.

(c) Tanrı lafzının tümel olması hem bilkuvve hem de bilfiillikten olumsuzladığımız zaman ve bunun mefhum ve mevzunun dışında bir nedenden kaynaklı olarak delillendiren Gazzâlî, iki tanrının aklen muhal olduğuna bu bağlamda işaret etmektedir. Ama burada yine benzer bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Mevzuya (Tanrı) hamlettiğimiz anlam onu iki olmasını engel çıkarmaktadır. Ama mevzunun doğruluğunu veren şey tasavvur mu yoksa tasdik midir? Bu bilgiyi nasıl elde ederiz? Soruların başında ifade ettiğimiz gibi tümelin kısımlarını bilgiye hamlettiğimizde bilgiyi hakikati bağlamında nasıl inşa edebiliriz sorusuna evveli bilgiler de cevap veremiyorsa hakiki bilgiyi nasıl elde ederiz? Tümeleler sorusunu hakikat ile irtibatlandırdığımızda Gazzâlî açısından tümelelerin soyutlama ifade ettiği için hakikati, bir anlamda, tümelelerden hareketle ortaya koymak mümkün görünmüyor. Çünkü onun tümeleler anlayışında tümeleler bir tür soyutlama olarak karşımıza çıkıyor.

Bu noktada soyutlamanın hakikat ile olan ilişkisini incelemek amacıyla tümelin ikinci manası üzerinde durmak gerekiyor. Dış dünyada mevcut olmayan fakat zihinde mevcut olan tümel Gazzâlî'ye göre çok sayıda şey için herhangi bir şekilde söyleme şartıyla zihinde mevcuttur. Bu açıdan tek bir zamanda tek bir şekilde bir ferde tek tek

yüklem olan belirli bir tek şeyin varlığı mümkün değildir.²⁰⁶ O halde zihinde mevcut olan bu tümel nasıl elde edilir? Gazzâlî'ye göre bu süreci şöyle izah edebiliriz:

1. Duyulurların zihinde husul etmesi:

- a. Ferd duyularla algılanır.
- b. Nefste duyulur ferдин algılanmasından dolayı bir eser/iz hasıl olur.
- c. Bu iz duyularla algılanan insanın suretinin zihne nakşolunmasıdır.
- d. Nakşolunan şey ilim kelimesiyle ifade edilendir.

2. Bunun nihayetinde zihne nakşolunan insan suretinden şu lazım sonuçlar ortaya çıkar:

- a. Ferde özgü arazlar bu suretten kaldırılır.
- b. Bu suret mücerred ve salt insanlıktan hasıl olan bir surettir.
- c. Sonuçta bu mücerred ve salt insanlıktan elde edilen suret bu fertten başka bir

ferde izafe edildiğinde ona mutabık olur.

3. Buradan hareketle suret ve fertle alakalı şu sonuçlara varabiliriz:

- a. Suretin bu fertten başka bir ferde izafesinde mutabıklık vardır.
- b. Fakat duyulur bir at algılandığında zihinde başka ve farklı bir iz hasıl olur.
- c. Bu durumda mutabıklık ortadan kalkar ve başka bir suret zihinde hasıl olur.
- d. İnsan fertlerinden biri algılandığında insan sureti oluştuğu için başka bir insan

ferdi algılandığında zihinde başka bir eser/iz meydana gelmez.

e. Bu bağlamda insan fertlerinin zihindeki izi/eseri açısından tüm insan fertleri algıya konu olan insan ferdi ile aynı izi taşır. Bu yüzden tüm insan fertleri birbirine eşittir.

f. Böylece zihinde husul eden izin/eserin varlığı mevcut olan ve varlığı mümkün tüm fertlerde mutabık ve tüm fertlere izafesinin eşit derecede olduğu bilinir.²⁰⁷

²⁰⁶ Gazzâlî, *Mi 'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 510,511.

²⁰⁷ Gazzâlî, *Mi 'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 510-513.

Gazzâlî için a'yânda olanlar birincil itibarla ifade edilirken, sadece zihinde sureti hasıl olanların ikincil itibar ile anlamları vardır. Bu yüzden tümelin ikinci anlamı sadece zihinde mevcuttur ve a'yândaki varlıklara mutabık olmak zorundadır.

Ona göre zihinde husul eden suretin yani bilginin nispeti söz konusudur: (1) Suretin tek tek fertlere nispeti, yukarıda sözü edildiği gibi, tek ve aymıdır. Bu yüzden fertlerin her birine mutabık bir tümel temsil/model olur ve buna ikinci mana da tümel denilir. (2) Bu tümelin nefse nispeti ile nefsteki diğer suretlere nispeti ise ferdi bir nispettir. Bu bakımdan dış dünyada insanlık ya da tümel bir insan, insan olmak bakımından mevcut değildir. Bu yüzden insan ilk itibara göre dış dünyada vardır. Burada tümel olmanın manası ittihad değil benzerliktir ve aynı temsilde/modelde olmaktır. Bu bakımdan iki farklı insan ferdi insan olmak bakımından benzer ve aynı modeldedir, farklılık sayı/adet bakımından farklı olmasıdır. Bu tümel suretin akleden nefsteki eseri/izi eşit derecede ve birbirine mutabıktır. Tümel suret kendinde tek bir şey olmasına rağmen çokluğa mutabık olmak zorundadır. Ayrıca tümel suretin çokluğa izafeti de tek bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁸

İkinci akledilir olmak bakımından tümelin bilgiye işaret ettiğini söyledikten sonra yine tümelin kısımlarını zikrettikten sonra işaret ettiğimiz sorulara ve bunlara muhtemel şekilde verilen cevaplara dönerek nihai sorumuzu sorabiliriz: Nefste oluşan eser/iz nefste ortak bir tümel manayı nasıl oluşturuyor? Yani suret, a'yândaki varlıklara mutabık ve onların benzerliğinden ve temsilinden ibaret ise hakiki bilgi nefste nasıl hasıl olur?

Bu soruların cevabını insanın hüküm veren kuvvelerinden cevap arayabiliriz. Gazzâlî'ye göre insanda (1) hissî, (2) vehmî ve (3) aklî olmak üzere üç tane hüküm veren kuvve bulunmaktadır. Dünyaya ilk geldiğimizde hissî ve vehmî hüküm kuvvelerimiz aklî kuvvemizden önce oluşur. Aklî hüküm kuvvemiz olgunlaşmadan nefis hissî ve vehmî

²⁰⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 514,515.

hüküm kuvvelerine alışır ve bu yüzden nefis aklî hüküm veren kuvvenin hükümlerini yadsır ve onu yanlışlamaya meyleder. Bu açıdan nefis aklî hüküm veren kuvveyi takip ederek hissî ve vehmî hüküm kuvvelerini kontrol altına alabilir. Gazzâlî'ye göre bunun yolu ancak yanlışlığı doğrudan ayırt edebilecek mantık ilminden geçmektedir. Mantık ilminin yöntemini benimseyen akıl, diğer hüküm veren kuvveleri bu yolla kontrol altına alabilir.²⁰⁹

Hissî hüküm veren kuvve aklî hüküm veren kuvveyi yanlışla düşürme ve saptırma imkanına sahiptir. Örneğin güneşe bakan birisinin onu bir kalkana benzetmesi hissî hüküm kuvvesi ile meydana gelirken aklî hüküm kuvvesi onu karşı gelerek güneşin yer yuvarlağından daha büyük olduğu ortaya koyar. Böylece hissî hüküm kuvvesinin aklî hüküm gücünü yanlışlaması ve saptırması mümkün olmaz.²¹⁰

Vehim ise ancak duyularla algılanan şeylere dair hüküm veren bir kuvvedir. Gazzâlî, vehmî hüküm veren kuvvenin nasıl hüküm verdiğine dair şu örneği verir: İçinde koku, renk, tat ve hareket olan bir cisim sunulsa vehmi hüküm kuvvesi onun tek bir yerde bulunmasını kabul etmez, onların birbirine eklendiğini ve böylece birleştiğini bitişmenin birbirini üzerine olan ince bir tabaka gibi olduğu hükmüne varır. Vehmî hüküm kuvvesi sadece duyudan veri aldığı için birden çok olma ve farklı olmayı zaman ve mekân kategorilerin farklılığından bağlı olarak idrak eder ve zaman-mekân kayıtları ortadan kalktığında hakikat ve sıfat bakımından birbirinden farklı olan şeylerin tek bir mekânda bulunduklarını kabul etmek vehme zor gelir.²¹¹

²⁰⁹ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 32-35.

²¹⁰ Gazzâlî, *el-Munkızu min-ed Dalâl*, çev. heyet, İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1963, s. 17.

²¹¹ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 36.

Gazzâlî buradan hareketle aklî hüküm kuvvesinin burhan ile bu iki kuvveyi kontrol altına alınacağını ifade ederek duyu ve vehmin çarpıtmalarını vesvese olarak isimlendirerek bu tür çarpıtmaları şeytana nispet eder. Hatadan koruyan aklın ışığına hidayet ve nur adını vererek Tanrı'ya nur ayetinden hareketle nuru nispet eder ve aklın ve hakikatin kaynağını Tanrı'ya işaret ederek ortaya koyar.²¹²

Aklî hüküm kuvvemizin aynı zamanda öncülleri de belirlediğini düşünen Gazzâlî, vehim ve hayal kuvvelerinin mütefekkiyle iç içe olduğuna işaret eder. Ona göre öncüller, aklın akledilen ve vehmedilenlere uygun şekilde idrak etmesi ve duyu ile vehim kuvvelerinin kendisine yardımcı olmasıyla elde edilir. Bu gözlemlerden vehim kuvvesinin yardımıyla birtakım öncüller elde ederek bunları tartışmaya açık olmayacak şekilde tertip eder. Böylece vehim kuvvesinden kaynaklı itirazlar oluşsa bile onun yanlışlayamayacağı ön kabullerden hareket ettiği için vehim sonuçları zorunlu olarak çıkarır.²¹³

Bu öncüller: (1) Vehim ve aklın 'bu böyledir' şeklinde ihtilaf etmediği verilerden elde edilir. (2) Bu öncüller zarûriyyât ve hissiyyât türünden bilgilerdendir. (3) Akıl bu öncülleri duyu ve vehimden alır. (4) Duyu ve vehimde bu öncüllerin lazım sonuçlarını onaylamak zorundadır. (5) vehim ve akıl ihtilaf ettiklerinde aklî hüküm kuvvesi bu öncüllerden hareket edip ihtilafli meselelere bu öncülleri uygular ve bu öncüllerin lazım sonuçlar çıkarır. Böylece vehim kuvvesi buna itiraz edemez. (6) Böylece bu noktada vehim kuvvesinin sonuçları yanlışlaması önem arz etmez. Gazzâlî'ye göre Mi'yâr eseri bu vesile ile duyu verileri ve açıkça zarûrî bilgilerden hareketle aklı doğru kullanmak için ölçü koyma imkanına sahip olur. Bu ölçütler karışık ve anlaşılması güç meselelerde kişiye

²¹² Gazzâlî, "Nur Metafiziği (Mişkâtü'l- Envâr)", İçinde Yol, Bilgi ve Varlık, çev. A. Cüneyd Köksal, 4. Baskı, İstanbul: Sufi Kitap, 2010, s. 89, 90.

²¹³ Gazzâlî, *Mi'yârü'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 38.

yâkin bilgiyi elde etmesini sağlar. Böylece yakînî sonucun ancak burhandan elde edildiği ortaya çıkmış olur. Yanlışlardan ancak bu aklî kuvve vasıtasıyla kurtulabiliriz.²¹⁴

Aklî kuvve; duyu ve vehimden hareketle öncüller ortaya koyuyorsa öte yandan duyunun verilerini aklî hüküm kuvvesi ile araştırıp yanlışlayabiliyorsak vehmî hüküm kuvvesi de aynı şekilde aklî hüküm kuvvesi ile tasdik yahut tekzib edilebilir mi? Gazzâlî bu bağlamda vehmî önermeleri yanlış ve doğru olarak tasnif eder. Fakat ona göre vehmin doğrusu ile yanlışını ayırt etmek çok güçtür, hatta bu tür önermeler birbirine o kadar benzerdir ki doğru ve yanlış vehmî önermeyi ayırmak imkansızdır. Ona göre bu tür bilgileri ancak Allah'ın lütufta bulunduğu çok az kişi bilir. Gazzâlî vehmi önermelerin durumunu bu şekilde izah ettikten sonra aklî konuları ikiye ayırır: (1) Bunları çoğunluğun idrak etmesin kolay olduğu kısımdır; (2) ikinci kısımdaki bilgileri ise ancak Allah'ın hak nuru ile teyit ettiği nadir insanların dışında insanların geneli tarafından idrak edilmekte büyük zorluklar çektiği kısımdır.²¹⁵

Burhan ile elde edilen bilgi iç tutarlılığı olan ve bu tutarlılığı sağlarken bilginin sürekliliğine vurgu yapmakla kalıyor. Gazzâlî açısından bilgi duyu ve vehimden elde ettiğimiz mahsusata dair malumatın soyutlanarak aralarındaki ortak durumların isimlendirilip tutarlılığının sağlanmasına verilen addır. Nefsi yanlıştan kurtaran ise tecrübenin verileri ile vehim çıkarımlarını akıl kuvvesi dahilinde ele alarak çıkarım yaptığımız burhanlardır. Öte yandan akli mecazi anlamda nur olarak isimlendiren Gazzâlî Tanrı'yı hakiki nur olarak kabul ederek hakikati ona irca etmektedir. Böylece bu yoldan elde edilen hakikat teolojik bir imkân alanına indirgenmiş gibi görünüyor. Dolayısıyla Gazzâlî'de mantık, bir anlamda hakiki bir ilim olmaktan ziyade surî bir anlama dönüştürülüp ilk olarak teolojileşiyor, ardından da sadece surî bir aracıya dönüştürülüyor.

²¹⁴ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.40.

²¹⁵ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 40,42.

2.3.3. Beş Tümel

Beş tümeli ve ona dair soruları ele alarak irdeleyen Gazzâlî, tümel manayı zâtî ve arazî olarak ikiye ayırır. Ardından bu mananın zâtî olması için gereken şartları üç başlık altında şöyle sıralar: (a) Zâtî ve zatînin ait olduğu şeyi anlamak hususunda zatînin kendisi için var olduğu şeyi anlamadan zatînin içinde bulunduğu mevzuyu anlamak imkansızdır. Diğer tarafta ise zatîyi anlamadan da konuyu anlamak mümkün değildir. Gazzâlî bu hususu insan örneği üzerinden açıklar: insanı anlamak için canlı manasını anlamak gerekir, değilse insanı anlamak mümkün değildir. Bu noktada Gazzâlî'nin canlı manası ile cism manası arasında bir ilişki kurduğunu her canlı manasının aynı zamanda bir cisme delalet de ettiğini vurgulamak gerekir. Çünkü İbn Sînâ'nın kullandığı manada canlıda cisim olma şartı ya da lazımı mevcut değilken Gazzâlî'de canlı kullanıldığı zaman şart yahut lazım olarak kullanılmaktadır. (b) Tümel ister zihinde ister varlıkta (vucûd)²¹⁶ olsun, tümelin altında yer alan tikellerin olması için önce tümellerin olması gerekir. Gazzâlî'nin tümelin varlıkta (mevcud) olmasını çokluk-birlik bağlamında ele aldığına dikkate alınırsa burada tümelin varlıkta (vucûd) olmasından kastedilen mana anlaşılmış olur. Ayrıca vucûd-mevcûd ayrımını ortadan kaldırdığını düşündüğümüz Gazzâlî böylelikle atomcu nazariyeye karşı İbn Sînâcı yahut meşşâî kavramları kullandığı söylenebilir. (c) Zâtî olan bir nedene tabîi değilken arazî bir nedene tabîidir. Bu bakımdan “İnsanı canlı kılan ne?” sorusu saçma bir sorudur. Çünkü zâtî olanın bir nedeni olmadığı gibi mukavvim olduğu için böyle bir soru saçmadır. Ama “insanı var kılan nedir?” diye

²¹⁶ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 45.; Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 51.

Makasîd'ın Türkçe çevirisinde “الوجود” lafzı “dış dünya” olarak çevrilmiştir. Metnin aslında ise zikrettiğimiz lafız geçtiği için asıl lafza uygun kullandık.

bir soru arazî olana işaret eder ve nedeni sorar. Bu yüzden bu yüzden böyle bir soru soru olmak bakımından doğru bir sorudur.²¹⁷

Gazzâlî zatî olanların şartlarını bu şekilde sıraladıktan sonra zatî olan ile arazî olanı dikkate alarak beş tümel manayı İbn Sînâ ile aynı ayrıma tabi tutar. Ona göre arazî olan umum (genel) ve âm (hâs) olarak ikiye ayrılır; zatî olan ise iki ayrı tasniflenir: İlki umum ve husus noktasında yapılan ayırmadır, ikincisi ise “O nedir?” ve “O hangi şeydir?” sorularının cevabında söylenen olarak sınıflandırılır. Zatî olanlarda umurun altında cinsi işlerken hususun altında türü inceler. “O nedir?” sorusunun cevabından söyleneni cins ve tür, “O hangi şeydir?” sorusunun cevabında söyleneni ise fasl olarak isimlendirir. Böylece yüklem olmak bakımından beş tümel temelde zatî ve arazî olarak ikiye ayrılır. Zatî olan yüklemeler konu ile zatî olmak bakımından ayrılamazlar ve konu bu yüklem ile mukavvimi olmak bakımından ilişkilidir. Arazî olan ise böyle değildir, konu ile ilişkisi illet ilişkisine bağlı olduğu için konudan ayrılabilirler. Beş tûmelden ilki üçü zatî olurken son ikisi ise arazî olur: cins, tür, fasl, hasa ve araz-ı âm.²¹⁸

Gazzâlî’nin beş tümel ile alakalı açıklamalarında vücûd ile mahiyet ilişkisini ele aldığı ve cinslerin cinsi ve türlerin türünü ortaya koyduğu yerler felsefî terminolojisinin oluşması için önemli bağlantılar sunmaktadır. Vucûd ile mahiyet arasındaki arazî bağlamında ele aldığımızda Gazzâlî’nin vücudu mahiyetin arazisi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bunu delillendirmek için ise zatî olmanın şartlarının (b) bendindeki argümanı ileri sürerek insanı bilmeden önce canlı manasına sahip olmak gerektiği ve ancak o şekilde insanı bilebileceğimiz iddiasıdır. Bu noktada Gazzâlî’nin *Makasîd*’ını filozofları, özelde Fârâbî ve İbn Sînâ, okuma ve anlama biçimi olarak değerlendirirsek

²¹⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 23.; Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 50,51.

²¹⁸ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 52.

aynı zamanda Gazzâlî'nin vucûd ile mahiyet arasındaki ilişkiyi filozofların bu şekilde kurduğunu düşündüğünü söylemek abartı olmaz. Öte yandan tümel ile tikel arasındaki ilişkiyi ferd üzerinden varlık (vucûd) ile ilişkilendirerek mevcut bağlamında ele aldığını söyleyebiliriz.

Bu anlayışın neticesi olabilecek şekilde Gazzâlî cinslerin cinsi olarak cevhere, türlerin türü olarak ise insan kavramına işaret etmektedir. Ona göre kategoriler ile örtüşen beş tümel bu anlamda varlık (mevcut) ile de doğrudan ilişkili bir hale dönüştürülmüş olarak ele alınmıştır. Böylece varlıktan (vucûd) daha genel bir şey olmadığı için varlığın zatî değil arazî olduğu sonucuna ulaşılır. Buradan hareketle on kategoriye varlığa uygulayan Gazzâlî cinslerin cinsi cevher ile türlerin türü insan arasındaki hayvan ve bitkileri bunlara nispetle ele alınabileceğini ileri sürer. Böylece beş tümel, tümellik anlamından çıkmış ve tümel olmak bakımından bir ve çok ile ontolojik iltisaklı bir mana haline dönüşmüştür.

2.3.4. Tanım ve Tümel

Beş tümeldeki soruları inceleme usulüne benzer şekilde tanımları inceleyen Gazzâlî soruyu bir talep olarak görür ve matlubları dört kısımda inceler: (1) “Hel?” sorusu ile matlub olanlardır. Bu soru ile iki şey talep edilir: (a) Şeyin var olup olmadığı, (b) var olan şeyin durumu ve niteliği (2) “ma?” sorusu ile matlub olunanlardır. Bu soru ile talep edilenler ise üçtür: (a) Sözcüğün şerhi, (b) hakkında soru sorulan şeyi diğer şeylerden ayıran câmi' ve mâni bir sözcüğün istenmesi, (c) şeyin mahiyetinin ve zatının hakikatinin talep edilmesidir. (3) “Lime?” sorusu ile talep edilenlerdir ve bu tür sorulara burhan ile cevap verilebilir. (4) “Eyyü?” sorusu ile matlub olunanlardır. Genel çerçevesi ile malum olan şeylerin diğer şeylerden ayrılmasını talep edendir.²¹⁹

²¹⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 21,22.

Gazzâlî bu ayrımı dikkate alarak bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılacağını vurgulayarak zatların bilgisi olarak isimlendirdiği tasavvura tanım ile ulaşılacağını bu zatların birbirine selb ve icâbı gerekli kılan hüccet ile ulaşılacağını düşünür. Bu ayrımı ontolojik zemine taşıyan Gazzâlî mevcutların bu ayrıma benzer şekilde Zeyd gibi tekil ferdler ve insan gibi tümel kavramlara ayrılacağını vurgular. Bu noktada Gazzâlî'nin mahiyet ile zatın hakikatini birbiri aynı ontolojik zeminde kullandığı ortaya çıkmaktadır. Hem matlup olunan (2) ile hem de bilgi ile mevcut arasındaki tevatu olmaklık buna işaret etmektedir. Bu bakımdan tanım mevcutun mahiyetine yani zatının hakikatine delalet eden bir sözcük olarak karşımıza çıkıyor. Fakat Gazzâlî'nin açıklamaları burada sona ermiyor. Ona göre tanımda hedef tûmeldir, çünkü tûmel burhanlarda kullanılır. Peki, tanımların tûmel mi yoksa tûmellik mi ifade ettiği sorusuna nasıl cevap verilebilir? Ona göre tanım mahiyete delalet eden sözdür. Ama mahiyete delalet eden ile zatın hakikatine delalet eden şey örtüştüğü için tanım tûmel olmak zorundadır ve tûmel olan tanım burhanda tûmel öncül olarak ele alınır ve böylelikle burhanda selb ve icâb yolu ile kullanılma imkanına sahip olur.²²⁰

Tanımı tanımlananın işaret ve simgesi olarak gören Gazzâlî tanımın maddesi ve sureti olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda tanımın maddesi cinsler, türler ve fasıllardır. Tanımın sureti ise tanımlamanın en yakın cinsini ve tanımlanan şeyin tüm zatî fasıllarını ekleyerek yapılmasıdır. Örneğin ona göre “insan nedir?” sorusuna cevap olarak “insan ölümlü cisimdir” denmez, “insan ölümlü canlıdır” denir. Çünkü canlının ve cismin insana nispeti düşünüldüğünde canlı insana cisimden daha yakın cinstir. Bu bağlamda matlup olmak canlıya daha uygun düşmektedir. Yine ona göre “canlı nedir?” sorusunun cevabı “canlı, nefis sahibi, duylara sahip, boyutu olan, irade ile hareket eden cisimdir” denir. Bu

²²⁰ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 384-388.

tanım canlının tüm zatîlerini dışarda bırakmaksızın içine almaktadır. Böylelikle canlı tüm zatîleri ile tasavvur edilmiş olur.²²¹

3. Mantık İlmi Bağlamında İbn Sînâ ve Gazzâlî’de Tümel

Bu bölüm özelinde ortaya koymaya çalıştığımız husus İbn Sînâ ile Gazzâlî’nin mantığı inşa etme bağlamında tümelin yeridir. Bu bakımdan tümel tasavvur ilişkisi, evveli olan ile tümelin ilişkisi, burhanın ilkleri ve burhan ile tümelin ilişkisi, tanım ve tümel ilişkisi İbn Sînâ ve Gazzâlî’de benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymak için ele alınmıştır. Bu meselenin nihayetinde ise tümel mana ve tümel tariflerinin farklılıkları hem tümel üzerinden hem de tümeli açıklamak üzere verilen örnekler üzerinden inşa edilecektir.

Tümelin mantıktan hareketle inşa edilmesi hangi imkanları ve hangi imkansızlıkları beraberinde getirir sorusuna şu muhtemel cevapları verebiliriz: (1) mantık ilmi düşünürlerin²²² kavramsal haritasını çıkarmak ve bu kavramlara tanım ve resm bağlamında ele alış biçimlerini ortaya koymak önemlidir. (2) her iki düşünürün ilimleri soruştururken öncül olarak kabul ettiklerini açığa çıkarmayı sağlar. Bu vesile ile onların düşünme biçimlerinin temel karakterini belirleme imkânı verir. (3) mantık ilminin

²²¹ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 26.; Gazzâlî, *Mi’yâru’l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 388,389,390.

²²² Düşünür lafzı özellikle tercih edilmiştir. Çünkü Gazzâlî kendisini hiçbir şekilde filozof olarak isimlendirmemiştir. İbn Sînâ ise mütekellimûn olarak ya da fakih olarak isimlendirmemiştir. Bu yüzden her iki ismi ancak düşünür lafzı ile ifade etmenin uygun olacağını düşündük.

metafizik ile nefis ilminin kavramsal zemini olduğu dikkate alındığı zaman mantık ilminin her iki küllî ilim ile ilişkisini tespit etmemizi sağlar. (4) hakiki/ doğru bilgiyi elde etmenin bir yöntemi olarak ortaya konan mantığın içeriğindeki olası değişimler doğru bilgiye yüklenilen anlamları da değiştireceği için yöntem olmak bakımından mantık ilminin önemi anlaşılabilir. (5) Doğru bilginin aynı zamanda vucûd ve mevcûd kavramları ile olan irtibatı aynı zamanda düşünürlerin metafizik anlayışını ortaya koymak açısından da önemlidir. (6) Mantık ilminin konusu ikinci akledilirler olmak bakımından ele aldığımız zaman her iki düşünürün de müttefik olduğu düşünülür. Ama bu kavramın elde edilış biçimi ve bu kavrama yüklenilen olası farklı anlamlar mantık ilminin içerik olarak dönüşmesini de beraberinde getirdiği için olası farklılıklar kurucu bir özelliğe sahiptir.

Bu maddeleri iki düşünür arasındaki olası benzerlikler ve farklılıkların önemi vurgulamak için öne sürdükten sonra bu maddeleri araştırmamızın mevzu haline getirip iki düşünür arasındaki olası farkları sırasıyla şöyle ele alabiliriz:

1. İbn Sînâ tasavvurun düşünme, tasavvur ve idrak yolu ile elde edildiğini vurgular.²²³ Peki tasavvurdaki bu üç kavram neye delalet eder? Ona göre mantık ilmi insan zihnine tasavvuru şu dört yolla olur: (a) tasavvur gerçekleştiren sözün şeyin zatını hakikatini bilmek için nasıl olmalıdır sorusu yoluyla olur, (b) şeyin zatının hakikatine ulaştırmayan tasavvurun gerçekleştiren söz olsa bile ona delalet etmesi nasıl olurun cevabının aranması yoluyla, (c) tasavvuru gerçekleştiren sözün işlevini yerine getirmese bile hayal ettirme yolu ile elde edilen şeyin nasıl ve niçin fasit olduğunu bilmesi yoluyla olur, (d) son olarak ise bu üç madde sayılan şeylerin arasındaki ayrımın neler olduğunu belirleyerek olur.²²⁴ Bu yollar vasıtasıyla tasavvur sırasıyla düşünme, tasavvur ve idrak yolları ile gerçekleşir. Düşünülemeyen şeyin tasavvuru imkansızdır, tasavvuru olan şeyin idrak edilmesi, bilgi

²²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 16.

²²⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 12.

olması için ise idrak söz konusudur ve tasavvurun bilgi değeri taşıması ancak idrakten sonra olabilir. Çünkü düşünme ve tasavvurda yanlış ancak idrak ile ortaya çıkabilir. İdrak ile hayal olandan arındırılan şey tasavvura konu olmak bakımından bilgi olarak değer kazanır. İbn Sînâ bu noktada tanımın garize (iç güdü) ve kariha (kendiliğinden doğan fikir) elde edilebileceğini ama bunun mantık ilmi konusuna dahil edilmediğini vurgular. Ona göre bunların mantık sanatında veri olarak kullanılmamasının nedeni kendinden başka şeylerde yanlışlığından emin olmamaktır. Bu bakımdan mantık sanatı tasavvurun maksadı olan tanıma bu yollarla elde etmez. Aksine mantık ilmi ile bunu elde eder.²²⁵

Gazzâlî tasavvuru müfred lafzın delalet ettiği zatların bilgisi olarak resmeder. Ona göre bu bilgi tahkik ve anlama yoluyla elde edilir. Burada tahkik ve anlamanın İbn Sînâ'da kullanılan, sırasıyla, düşünme ve tasavvura karşılık geldiği söylenebilir. Gazzâlî bu iki kavramın detayına girmemekle birlikte İbn Sînâ ile aynı düşünüp düşünmediği tasavvur edilen şeyin nasıl açıklandığı hususunda farklılık arz etmektedir.

İbn Sînâ ile Gazzâlî arasında bu noktada üç ayrım yapmak mümkün görünmektedir: (a) Tasavvurun tanımındaki farklılık: İbn Sînâ tasavvurunu “şeyin ismi zikredildiğinde zikredilen şeyin anlamının zihinde temessül etmesidir”²²⁶. Gazzâlî’de ise “müfred lafzın delalet ettiği zatının tahkik ve anlama yoluyla idrak edilmesi” olarak karşımıza çıkar.²²⁷ Bu noktada İbn Sînâ’da şeyin zatîlerine dair bir detay göremezken Gazzâlî’de şeyin zatına ilişkin bir tasavvurdan bahsedilmektedir. Bunun nedeni ise tasavvurun maksadı olan tanıma temel dayanak olarak almasından kaynaklanmaktadır. Halbuki İbn Sînâ’da tasavvurun ilkesi olan beş tûmelden hareketle tanıma ulaşılır ve bu

²²⁵ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 12.

²²⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 10.

²²⁷ Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 41.; Gazzâlî, *Mi'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 44.; Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 19.

anlamda beş tümel tasavvurdan önce bulunur ve düşünme ile tasavvur beş tümel ile hareket eder ve idrak edilen şey tasavvurun maksadı olan tanım olur. Gazzâlî ise tasavvurun gayesini temel alarak bir ayırım yapmaktadır. Bu anlamda Gazzâlî’de tasavvurda herhangi bir şekilde şüphe bulunmazken İbn Sînâ için ilk telaffuzdan sonra düşünme, tasavvur ve nihayet idrak ortaya çıkar. Burada selb ve icâb olmasına da gerek yoktur.

(b) İbn Sînâ ile Gazzâlî arasında ikinci ayırım onların verdiği örneklerdir. Bu noktada örneklerin niçin önemli olduğu sorusu sorulabilir. Gazzâlî’nin İbn Sînâ’nın verdiği örneklerin dışındakiler genellikle Gazzâlî’nin bir vesile ile İbn Sînâ’yı eleştirdiği hususlar olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan İbn Sînâ tasavvura örnek olarak insan, cin ve meleği verirken Gazzâlî tasavvura örnek olarak *Makasid’da* İbn Sînâ’nın üç örneğine ilave olarak cisim ve ağacı, *Mustasfâ’da* ise âlem, hâdis ve kâdim örneklerini vermektedir. Özellikle hâdis ve kâdimin Gazzâlî’nin İbn Sînâ eleştirilerinde önemli kavramlardan olduğunu söyleyebiliriz.²²⁸

(c) İbn Sînâ tasavvuru veren şeylerini kuşatan bir anlam olmadığını ama tasavvuru veren şeylerin (a) tanım, (b) resm, (c) misal, (d) alamet ve (e) isim olduğunu düşünür. Bunları şeyin bilinmemesinin iki yönü olduğunu ve bu bilinmeyenlerin kesb ile daha önce bilinenlere dayanılarak bilinenden bilinmeyenin bilgisine ulaşma olarak zikreder. Bu bakımdan kesb daha önce de zikrettiğimiz gibi düşünme, tasavvur ve idrak yolunu izler. Kesb edilen şeyde bir hüküm bulunmadığı için tasavvur olarak adlandırılır. Gazzâlî’de İbn Sînâ gibi tasavvurun kesb ile elde edilen ve kesb ile elde edilmeyen olarak ikiye ayırır. Ona göre kesb ile elde edilen şeyin bilgisi tanım ve resm ile elde edilir. Bu noktada İbn Sînâ ile Gazzâlî’nin misal, alamet ve isim noktasında farklılaştığını vurgulamak gerekir.

²²⁸ Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 41; Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 19; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 16.

Bu fark onların bilgiye ilişkin farkını ortaya koymak noktasında önemlidir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre misal, alamet ve isim bilgi olmak bakımından tanım ve resmden farklılık arz etmektedir. Bu farklılık ise onların zihindeki temessüllerindeki farklılığa sebep olur. Bu ise hakiki bilgiye ulaşmadan farklı sonuçlara vesile olur.

Tüm bu anlatılanların hasılası olarak tümeller ile tasavvur arasında nasıl bir ilişki kurabiliriz? Öncelikle tasavvurun düşünme, tasavvur ve idrak süreçlerinden hareketle zihinde temessül eden mana tikel bir mana olamaz. Çünkü Zihinde Zeyd'in bilgi Zeyd olmak bakımından insan olmaklıktan başka bir şekilde temessül etmesi olanaksızdır. Peki insan tümeli olmaksızın Zeyd'i anlamak mümkün değilse o halde bu tümelin zihinde insan tümelinin altında yer alan tikel Zeyd'den önce olması gerekir. Öyleyse tümelin tikeli en azından tasavvur bakımından öncelemesi gerekiyorsa bu nasıl sağlanabilir? Bilinmeyenin bilgisi bilinen ile elde ediliyorsa bilinenin ne olduğunu araştırmak gerekir. Bu da bizi evveli bilgilere getirmektedir. O halde tümelin kendisi, yani insan tümeli, tikelin, yani Zeyd'in, bilgi olmak bakımından kaynağı mıdır? Eğer öyle bir seçenek oluşturulursa insan vücûd yahut mevcut ile eş anlamlı olacağı ya da ondan pay alacağı için bu İbn Sînâ için olası görünmüyor. O halde tümelin araz olduğu daha genel bir kavramdan hareket etmek gerekmektedir. Burada iki imkân karşımıza çıkıyor bunlardan birisi vücûd diğeri ise mevcut kavramlarıdır. Eğer tümelin vücudun arazı olduğunu kabul edersek nefis ve metafizik anlamında tümelin bir anlamı eğer mevcudun arazı olarak kabul edersek tümelin başka bir anlamı ortaya çıkacaktır. İkinci olarak tümel ile tikeli arasındaki ilişkinin zorunluluk mu yoksa imkân ilişkisi mi olduğu ise diğer yandan neden ve nedensellik açısından başka farklılaşmalara yol açacaktır.²²⁹ O halde mantık ilmi

²²⁹ Tümelin nefis ilminde ve metafizikteki durumu ileri bölümlerde alınacaktır. Burada işaret edilmek istenen mantık ile nefis ve metafizik arasındaki ilişkiye işaret etmektir. Bu

açısından evveli kabul edilen şeylerin neler olduğunu ve bunlarda İbn Sînâ ile Gazzâlî arasındaki farklılığın hem mantığın hem de nefis ilmi ve metafizikte ilkesel değişmelere neden olacağı aşikardır. O halde tasavvur için bedihi olan evveli bilgilere bakmak faydalı olacaktır.

2. İbn Sînâ mevcut, şey ve zaruriyi (zorunlu) nefste anlamları evveli olarak resmedilen şeyler olarak kabul eder.²³⁰ İlginç şekilde İbn Sînâ evveliler arasında vücûd kavramı yerine mevcut kavramını tercih etmiştir.²³¹ Ayrıca ilginç bir şekilde İbn Sînâ *eş-Şifâ/ Metafizik* birinci makale ikinci fasılda bir ve çok, kuvve ve fiil, tümel ve tikel, mümkün ve zorunlunun (vâcib) bir kısmının mevcuda özgü arazlardan olduğunu vurgularken²³² yine *eş-Şifâ/ Metafizik* beşinci makale birinci fasılda tümel ve tikelin vücuda özgü arazlardan olduğunu söyler.²³³ Bu noktada tümelin hem vücuda hem de mevcuda araz özgü araz olması metafiziğin konusu dahilinde değerlendirilebilir. Burada bu sorunun zihni varlık ile ilişkisi olması yönünden bilgi ile de ilişkili olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu bakımdan ikinci akledilirlerin durumunun metafizik bağlamda hakiki bilgi ve varlık ile ilişkisi de ayrıca değerlendirilebilir. Ayrıca mevcut ve şey arasındaki

bağlamda nefis ve metafiziğe dair bir ön kabul olmadan mantık ilmi mümkün görünmemektedir.

²³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 26.

²³¹ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s.108,109. Izutsu ilgili yerde Fazlurrahman'ın İbn Sînâ'nın evveli olarak kabul ettiği 'mevcut' kavramını 'vücûd' olarak anladığını söyler. Izutsu buradan hareketle İbn Sînâ'nın bu mefhum bağlamında Aristotelesçi çizgiyi takip ettiğini ileri sürer. Bu konuyu ilgili bölümde tümeller bağlamında ele alacağız.

²³² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 11.

²³³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172.

ilişkiyi nasıl ele alacağımız ve zorunlunun (zaruri) bilgi açısından fonksiyonun ne olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Gazzâlî'nin de eserleri arasında da evveliler bağlamında ilginç farklılıklar bulunabilir. O bir eserinde evvelileri vücûd, şey ve mahsusatın pek çoğu olarak zikrederken²³⁴ yine başka bir eserinde mevcud, şey ve buna benzer şeyleri evveli olarak ele almaktadır.²³⁵ Daha önce de zikrettiğimiz gibi Gazzâlî'nin felsefi olarak ele aldığı eser olan ve *Dânîşname-i alâî* ile benzerlikler arz eden metninde evveliyi mevcud olarak zikretmesi ilginçtir. Ayrıca yine burada mahsûsâtı da zikretmemesi filozofları nasıl okuduğu ile ilgili ipuçları vermektedir.

İbn Sînâ ile Gazzâlî'yi evveliler bakımından ele aldığımızda şu farklılıkları ortaya koyabiliriz: (a) İbn Sînâ mevcut kavramını evveli olarak kabul etmektedir. Ama tümelin hem vücuda hem de mevcuda özgü araz olduğunu söylemektedir. Gazzâlî ise *Mî'yâr*'ın vücudun zâtî arazları adlı ikinci fenninde tümeli ve tümeli mevcuda nispetle taksim ettiği görülmektedir. (b) şey kavramını her ikisi de evveli kabul etmektedirler ve evveli olduğunda örtüştükleri tek kavram da budur. (c) İbn Sînâ evvelilerin üçüncüsü olarak zorunluyu (zaruri) zikrederken Gazzâlî mahsûsâtı zikretmektedir.

Bu benzerlikler ve farklılıklar evveli olmak bakımından olsa da metafizik ve nefis ilminde Gazzâlî'nin temel eleştirilerinin zemini olarak değerlendirilebilir. Bu eleştirileri tümel ve tikel bağlamında ele aldığımız zaman ise iki temel eleştiri düzlemi ortaya çıkmaktadır: (1) metafizik bağlamında eleştiriler: vücûd, mevcûd temelinde mahiyet, doğa, suret, heyula, cisim ve kategoriler açısından tümelin ontolojik statüsü ile alakalıdır. Bu ilişkiler ise Tanrı, evren ve insana yönelik ontolojik farklılıkları beraberinde getirmektedir. (2) Nefs ilminin konusu bağlamında ise bilginin anlamı, bilginin hakikat

²³⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 1/4: s. 33.

²³⁵ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 12.

değeri, bilgi hakikat ilişkisi ve bilinen ile bilen arasındaki ilişki bağlamında ikinci akledilirlerin durumu gibi problemler ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda diğer iki bölüm metafizik ve nefis ilminde İbn Sînâ'nın görüşlerine Gazzâlî'nin yönelttiği eleştirileri mantık ilminin kaideleri ve mantık ilminin metodik olarak nefis ilminin konusu olan nefis ve kuvveleri ile metafiziğin konusu olan diğer konuları tümeller ve tikeller bağlamında ele alacağım.

3. Tasavvur ile evveliler arasındaki ilişkiyi tümeller bağlamında inceledikten sonra bu ikisinden hareketle ortaya konan burhanı tümeller ekseninde ele alabiliriz. İbn Sînâ kıyasların ilkelerini on dört başlıkta ele almaktadır. Gazzâlî ise kıyasın maddesi olarak on üç farklı kıyas saymaktadır. İbn Sînâ ile Gazzâlî arasındaki ilk ayrım Gazzâlî'nin batınî müşahedeler olarak isimlendirdiği iç halleri ifade eden hakiki yakını bilgilerin kaynağı²³⁶ ile İbn Sînâ'nın garize (iç güdü) olarak adlandırıp tasavvurda ele aldığı kavramdır. İbn Sînâ'ya göre garize mantığın verisi değildir. Çünkü bunun başka şeye kıyasından emin olmak mümkün değildir. Bu yüzden bu tür iç güdülerden kaynaklı bilgiler tasdik için hiçbir zaman yeterli değildir.²³⁷

Öte yandan Gazzâlî'nin burhanın öncüllerinden kabul ettiği mücerrebâtan hareketle nedenselliğe vurgu yaparak *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki eleştirilerini bu hususa dayandırmaktadır.²³⁸ Öte yandan İbn Sînâ burhanda zorunluluk şartını esas alıp bunu tümel hakikatler olarak isimlendirerek bir tür zorunlu ilişkisi ortaya koymaktadır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın tümellerin bilgi ile varlık arasındaki ilişkisini zorunlu üzerine inşa

²³⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 70.

²³⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 12.

²³⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 71.

ettiğini²³⁹ söylemek mümkün iken Gazzâlî ise müsebbiblerin telâzümü olarak değerlendirip ittîradau'l- âdât olarak adlandırır.²⁴⁰

Bu bahiste son olarak vehmiyyât hususunu ele alabiliriz. İbn Sînâ ile Gazzâlî'nin vehmiyyâtı yakını bilginin kaynağı olarak görmezler.²⁴¹ Fakat bu noktada Gazzâlî vehmî önermelerin doğruluk ve yanlışlık hususunda birbirine çok benzediği ve bu noktada vehmî önermenin doğruluğu ya da yanlışlığını bilmenin imkansız olduğunu söyleyerek bunu ancak Allah'ın lütufta bulunduğu kimselerin ayırt edebileceğini söyleyerek aklî konuları ikiye ayırır: (a) halkın pek çoğunun idrak etmesinin kolay olduğu aklîler ve (b) Allah'ın bir nur lütfederek nurlandırdığı kimselerin idrak ettiği hakiki aklî bilgiler.²⁴² Bu hususta Gazzâlî'nin söyledikleri daha önce burhana dair söylediklerini yanlışlamaz. Çünkü burhanın kesin bilgi için gerekli olduğunu her fırsatta söyler. Fakat burhana için gerekli olan tasavvur ve icâb ile selbin varsayımsal olduğu sonucuna da ulaşabiliriz. Bu bakımdan ikinci olarak burhanın mahsûsâtan hareketle bir soyutlama olduğu sonucu çıkarabilir. Böylelikle hakiki bilgiden emin olmak için tek kaynağımız Allah olduğu gibi bilgiyi elde etme yollarını da irade ederek yaratan Allah olmuş oluyor. Bu ise hakiki bilgiye ulaşmanın imkânı noktasında bir sorun oluşturabilir.

4. İbn Sînâ ile Gazzâlî arasında tümeller bahsindeki farklılıklar ise tümel anlamlarda farklılaşma ve tümel tariflerinin anlamlarındaki ve örneklerindeki farklılaşma olarak iki başlık altında inceleyebiliriz. Gazzâlî mevcutlardan hareket ederek a'yândaki muayyen şahsi mevcutlar ile a'yânda teayyün etmemiş tümelleri birbirinden ayırır. Bu

²³⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 15.

²⁴⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s. 71.

²⁴¹ Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 89,90; İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 14, 15.

²⁴² Gazzâlî, *Mi'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 40-43.

noktada a'yândaki muayyen şahsi mevcutlara Zeyd, şu ağaç, bu beyaz, bu kudret gibi öncelikle duyulurlar ile idrak edilenleri örnek verir. Buradan hareketle a'yânda teayyün etmeyen tümelleri ise ortak özellik (umûr) olarak isimlendirir ve bunları müşterek özellik olarak isimlendirerek şeylerin kendisi nedeniyle birbirine benzediği şeye tümel adı verir.²⁴³ Buradan hareketle tümeli kendinde ortaklığın meydana gelmesinde bizzat tasavvuru bakımından engel olunmayan lafız olarak tanımlar. Akabinde bu ortaklığın dilsel incelemesi ele alan Gazzâlî tümele ilginç iki örnek verir: bunlardan ilki felektir. Ona göre felek lafzının bizzat tasavvurunda ortaklığın engelleyecek bir mana bulunmamaktadır. Çünkü onda bilfiillik şartı olmadığını başka bir feleğin mevcut olması halinde de o feleğin el-felek tümel lafzı altında değerlendirileceğini vurgular. İkinci olarak ise Tanrı lafzının tümelliğini ele alan Gazzâlî İbn Sînâ'nın üçüncü tümel örneği olarak verdiği güneş lafzını kullanarak Tanrı'da bilfiil ortaklığının meydana gelmesinin imkansızlığını inceler. Bu imkânın tümelden değil dış bir nedenden kaynaklanacağını düşünen Gazzâlî tümelin mefhum ve mevzûudan değil bu lafzın dışında kalan bir nedenden dolayı olduğunu vurgular.²⁴⁴ İbn Sînâ'da bu noktada tümeli vücudâ ilişen ve ona özgü bir araz olarak ele alır ve tümeli mantık ilmi bağlamında tasavvurun pek çoğa söylenmesinde bizzat tasavvurunun engel olmadığı mana olarak isimlendirir. Bu noktada İbn Sînâ ile Gazzâlî arasındaki temel fark onlardan birinin mevcutlardan hareketle tümel manayı kurması iken diğerinin tümeli yüklem olarak ele alıp çoğa söylenmesini bizzat kabul etmesidir. Gazzâlî için bu manalardaki müşterekliğin zorunlu olmadığı bizzat Tanrı'nın adetullah olmasından kaynaklandığı öte yandan İbn Sînâ için ise evveli bir bilgi olan zaruriden (zorunlu) kaynaklandığı dikkate alınırsa sorunun ilk aşaması belirlenmiş olur. İkinci aşamada ise Gazzâlî tümel tanımında bir yüklemden değil ortak bir mandan

²⁴³ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 85,87.

²⁴⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 52-55.

bahsetmektedir ama İbn Sînâ tümeli bir yüklem olarak ele alıp mevzû'ya has bir yüklem ortaya koymaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'da tümelin nefis ile metafizik arasında varlık-mahiyet temelli bir inşası söz konusudur. Öte yandan Gazzâlî'de tümel anlam a'yândaki muayyen şahsi varlıklardan hareketle ortak bir mana oluşturduğu söylenebilir. Bu bakımdan ikisi arasındaki nihai fark yüklem ile müşterek mananın mevzu ile olan ilişkisini tespit etmeye gelmektedir. İbn Sînâ tümeli yüklem olmak bakımından ele alarak mevzuyu bilfiil veya bilkuvve çokluk meydana gelebilecek mevzuya yüklem yapmaktadır. Bu bakımdan tümelin yüklem olacağı mevzunun tümeli bilfiil kabul etmesi gerekirken mevzunun bilfiil ya da bilkuvve ayrımı yapılmadan çokluk olarak isimlendirildiği dikkate alınmalıdır. Öte yandan Gazzâlî tümeli mevzu ve mefhum ile yüklem bağı kurmaz, bunun yerine müşterek mana bağı kurar. Bu bağlamda tümel a'yândaki muayyen mevcutlardan soyutlanmış manaya dönüşmektedir. Böylece tümel nefis ile metafizik arasındaki ilişkinin kurucusu olmaktan çıkartılmış ve mevcutların müşterek anlamına dönüştürülmüştür. Buradan hareketle Gazzâlî'nin İbn Sînâcî bir tümel kavramı kullanmadığı aşikâr olur. İbn Sînâ için önemli olan tümelin bir yüklem olmasıdır. İbn Sînâ bu sayede Platoncu pay alma teorisinden değil Aristocu yüklem teorisine bir geçiş yapar ve varlık ile mahiyet arasında bir ayrım yaparak da Aristotelesçi çizgiden ayrılan nefis ilmine ve metafiziğe gönderimleri olan ama bunları da birbirine bağlayan genel şeyler (umûr- âmme) ortaya koyar. Bunlardan biri de tümeldir ve bu bağı tümel ve tikel, bir ve çok, kuvve ve fiil, mümkün zorunlu gibi genel şeyler ile bina eder.

4a. Tümelin kısımların bahsettiğimiz zaman ise her iki düşünürde de tümelin üç kısma ayrıldığı varsayılabilir. Yalnız İbn Sînâ dördüncü bir anlamı tedavüle koymakta ve bu anlamı genel bir tümel tanımı olarak mantıkta kullanılan bir kavram olarak zikretmektedir. Tümelin bu kısımlarını sırası ile ele almadan her iki düşünürün de tümelin kısımlarında kendi içlerinde ortak olarak kullandığı kavramlara işaret edebiliriz.

İbn Sînâ'nın tümelin tüm kısımlarında ortak olarak zikrettiği kavram “çok/ كثيرين” lafzıdır. İbn Sînâ bu lafzı tümelin dört resminde de kullanmış ve bu kullanım olumlama şeklinde olmuştur. Bu bakımdan “çok” lafzı tümelin dört resminde de mevzuun çokluğu üzerinde durmuştur. Öte yandan Gazzâlî tümelin kısımlarını üçe ayırmış, her üç tümel resminde de “ortaklık/ الشراكة” lafzını kullanmıştır. Ama tümelin ilk iki kısmında olumlama şeklinde kullanılan ortaklık lafzı tümelin üçüncü resminde olumsuzlama olarak resmedilmiş. Burada olumsuzlamanın mevzu yahut lafızdan değil onun dışında bir nedenden kaynaklandığı vurgulanmıştır. Bu bakımdan iki düşünür tümel resimleri kıyas edildiği zaman temel ayrımın “çok” ve “ortaklık” lafızları bakımından farklılaştığı görülebilir. Bu farklılığın nedeni ise onların varlık- mahiyet ilişkisine yüklendiği anlamların farklılaşmasından kaynakladığı söylenebilir. İbn Sînâ için tümeller varlığa (vücut) özgü arazlar iken Gazzâlî için ise tümeller mevcudu tümel ve tikel olarak taksim etmekten kaynaklanmaktadır. Ayrıca “çok” lafzı yalnız mevzuyu niteleyen bir lafız olarak tümelin tikellerine gönderim yapmamakta aynı zamanda onlarda ontolojik zeminde epistemik bir bağ kurmaktadır. Gazzâlî’de ise “ortaklık” lafzı mevzudan kaynaklanmamakta pek çok tikelin ortak bir niteliğinden bahsetmektedir. Bu bakımdan tikeller arasındaki ortaklık tümeli manaya kavuşturmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın kullandığı “çok” lafzının bir “ortaklık”a işaret edip etmediği sorulabilir. Onun için bir ortaklık gerekse bile bu “çok” tan kaynaklı bir ortaklık değil, çoğun bir lazımı olan ortaklık olarak anlaşılabilir. Bu ortaklığı sağlayan bağ zikredilmediği için ortaklıktan söz etmek mümkün görünmemektedir. Böylece İbn Sînâ'nın tümelleri “çok” lafzının mevzu olarak kullanılmasından hareketle çoklar arasındaki ilişkiyi yüklem üzerinden inşa ettiğini söyleyebiliriz. Ama Gazzâlî'nin bizzat mevzunun kendisinden hareketle bir ortaklık inşa ettiği bu bakımdan bu ortaklığın bir tür soyutlama olduğu sonucuna varabiliriz. Bu ortaklık aklın onlardaki ortak nitelikten kurduğu bir ortaklık olabileceği gibi ontolojik bir ortaklık olabilir.

Tümelin kısımlarından birincisini düşünürlerin şöyle resmettiği görülmektedir:

(1a) İbn Sînâ: “çoğa bilfiil söylenen (مقول) manaya tümel denir”

(1b) Gazzâlî: “Kendisinde bilfiil ortaklığın bulunduğu tümeldir”

İbn Sînâ tümelin resminde tümelliği sağlayan şeyin ona söylenen olduğunu vurgulamaktadır. Söylenenin anlamını ele aldığımızda ise bu lafzın gönderimleri arasında yüklem, bir lafızla delalet edilen, düşünülen, tanım ve resm kavramları karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan İbn Sînâ’nın bu tanımda bu kavramların her birisine gönderim yaptığı ve bu lafzı kategoriler bağlamında ele aldığı söylenebilir. Böylece bu lafzın ontolojik ve epistemik gönderimleri olan bir kavram olduğu sonucuna varmak mümkündür. İbn Sînâ tümelin bu tanımına uygun şekilde insan lafzının buna örnek olacağını söyler. İnsan lafzı hangi bakımdan çokluk barındırır? Bu sorunun cevabı ise çokluk insan lafzının tikelleri olduğu şeklinde cevaplanabilir. Burada aslolan tümel kavramın kendisinde barındırdığı bilfiil çokluğa işaret etmektedir. Çünkü söylenen lafzı için bilfiil şartı olmanın yanı sıra söylenenin konusu için de bilfillik şartı koşulmuştur. Yani her neye insan diyorsak insanlığın ona mutabakatı olmak zorundadır. Bu mutabakat onun tanımından ileri gelmektedir.

Gazzâlî ise tümelin bu resminde ortaklığı şart koştur. Bu ortaklığın mevzudan mı kaynaklandığı yahut ona yüklem olandan mı kaynaklandığı sorusu sorulabilir. Onun bu tanımında gönderim açık değildir. Fakat onun tümelin bu resmi için verdiği örnek durumu açığa çıkarabilir: “birden çok ferdi bulunan ‘insan’ sözcüğü”. Burada insan sözcüğünde bir ortaklıktan bahsedilmektedir. Bu ortaklığı sağlayan ise yüklem değil ferdlerdeki ortaklıktan kaynaklanmaktadır. O halde bu ortaklığı sağlayan şey nedir? Bu ortaklığı sağlayan lafzın kendisi mi yoksa yüklemi midir? Açıkçası bu ortaklığı sağlayan şey insan lafzının delalet ettiği ferdler olarak görünmektedir. Öyle ise bu ortaklığı bir tür soyutlama olarak ele almak mümkün görünmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ’dan ayrıldığı noktayı biraz daha genelleyip algıya konu kıldığımız zaman İbn Sînâ’nın tümdengelim

yöntemini kullandığını, Gazzâlî'nin ise tümevarım yöntemini kullandığını söyleyebiliriz. Bu noktada İbn Sînâ için tümevarım ile elde edilen manaların hiçbir şekilde hakiki tümel olamayacağını da vurgulamak gerekir. O halde soyutlama ile elde edilen bir tümelin bilgi, nefis ve ontolojiye gönderimleri farklı iken tümel manayı yüklem olarak ele alıp elde edilen mananın bu tür gönderimlerinin farklılaştığını söylemek mümkündür.

Tümelin kısımlarından ikincisini düşünürlerin şöyle resmettiği görülmektedir:

(2a) İbn Sînâ: “Bilfiil mevcut olmaları şart olmayan çoğa yüklem (يحمل) yapılabilen anlama tümel denir”

(2b) Gazzâlî: “Kendisinde ortaklığın bilkuvve olduğu tümeldir”

İbn Sînâ açısından bilfiil olma şartı koşulmayan ama bilkuvve çok olma imkanına sahip olan şeylere yüklem yapılabilen anlamlarda tümel olarak değerlendirilir. Bu açıdan fiziksel bir imkân olması bakımından heyula da bir tür tümel olarak kabul edilebilir.²⁴⁵ Bu bakımdan heyulanın mevcuta çıkması mümkündür, fakat hiç çıkmayabilir. İbn Sînâ bu türden tümele ise “yedigen evin anlamı”nı örnek olarak vermektedir. Bu bakımdan yedigen evin mevcut olması mümkündür. Ama yedigen evin imkânı bilkuvvedir. Bilkuvve mevcut olmak bakımından da bir çokluğu anlamı bakımından kendinde barındırmaktadır.

Gazzâlî ise ortaklığın bilkuvve olduğunu vurgulayarak mevzuya değil konu ile yüklem arasındaki ilişkinin mahiyetine atıf yapmaktadır. Bu bağlamda mevzunun ve yüklemnin kaynak olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü ortaklık hem yüklemi hem de mevzuyu işaret etmemektedir, ortaklık mevzu ile yüklem arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Bu bağlamda yine Gazzâlî'nin verdiği örnek durumu aşikâr kılmaktadır. O ilk örnekte olduğu gibi ‘insan’ örneğini vermektedir. Ama bu sefer farklı

²⁴⁵ Heyula ile tümel ilişkisini ileriki bölümlerde ele alacağız. Ama heyulayı tümel fiziksel imkân olarak değerlendirdiğimizi vurgulamak isterim.

bir biçimde: “insan ferdinin tek bir ferdi olsa bile”. Bu örnek tümelin mevzu ile yüklem arasındaki ilişkisini işaretlemek için kullanılmıştır. İlk örnekten farkı ferdin tek olma imkanını dikkate alarak verilmesidir. Ortaklık bu bakımdan İbn Sînâ’ya kıyas edildiği zaman sadece bir isim (üç müfred lafız olan isim, fiil ve harf) olarak görülebilir.²⁴⁶

Tümelin kısımlarından üçüncüsünü düşünürlerin şöyle resmettiği görülmektedir:

(3a) İbn Sînâ: “Çoğa söylenmesine (يقال) engel olmadığı anlama tümel denir; ancak bir sebebin engellemesi durumunda çoğa söylenmesi engellenir ve bir delil de o sebebi gösterir”

(3b) Gazzâlî: “Kendisinde ne bilfiil ne de bilkuvvve ortaklık bulunan tümeldir”

İbn Sînâ tümelin bu tanımında da çok lafzını kullanmıştır. Bu bakımdan tümelin çokluk-birlik, kuvve ve fiil olmak bakımından genel meseleler (umûr-ı âimme) ile ilişkisini kurduğu söylenebilir. O halde tümel olan kendi zatı gereği bir çokluk olarak ifade edilmese bile tikellerinin çok olması bakımından bir çokluğu bilkuvvve veya bilfiil taşıdığı söylenebilir. O halde İbn Sînâ’nın burada zikrettiği tümel tümel olmak bakımından bir şey iken yüklem olduğu çokluğa nispetle başka bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse yüklem olarak tümel çoğa nispet edildiğinde, o zihinde şeye ilişkin bir anlama dönüşmekte ve iliştiği şeye cinslik, türlük ve fasllık bakımından ilişmektedir. Öyle olmasa bir fertten bahsetmek mümkün olmaz, iliştiği her şey tümel bir şey olmak durumunda kalırdı. Tümel yüklem mevzusuna nispet ile düşünüldüğünde ise cins ve faslın türün bir parçası olması tümelin iliştiği her şeyi tümel olmaktan alıkoyduğudur. Bu bakımından tümel tasavvuru açısından pek çok şeye yüklem olabilirken dış bir sebepten ötürü bu engel olur. Burada yüklem olan tümelin mevzuya iliştiği ve böylelikle cins ve

²⁴⁶ Gazzâlî, *Mî'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 60. Gazzâlî burada ismi şöyle resmeder:

“zamandan soyut olarak tevâtu’ yoluyla delalet eden bir sestir”

faslın türe iliştiği bir şey olması bakımından iliştiği şeyin ferd olduğu söylenebilir. Ayrıca çoğa söyleme de dış bir sebepten dolayı engellenmiş olur.

Gazzâlî’de ise kendisinde bilfiil ya da bilkuve ortaklık olmayan bir mananın nasıl tümel olabileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Kendisinde çokluk olmayan bir şeyin bilfiil ve bilkuve ortaklığından nasıl bahsedeceğimiz sorunu ortaya çıkmaktadır. Çünkü ortaklık ancak çok şey arasında ortaya çıkan bir şeydir ve tümel ortaklık üzerine kurulu ise o halde bu nasıl tümel olur? Gazzâlî burada ortaklığı engelleyen lafzın dışında bir mana olduğunu düşünür. Ona göre bir lafzın tümel olmaması engelleyen husus lafzın mefhumunun ve mevzuunun engel olmamasıdır. Gazzâlî buna örnek olarak Tanrı lafzını vermektedir. Ona göre Tanrı lafzının mefhum ya da mevzuunda onda çokluğu engelleyecek bir durum yoktur. Ama dış bir mana bunu engeller: Bu alemin iki tanrısı olması imkansızdır. Bunu dış bir mana olarak zikreden Gazzâlî, İbn Sînâ’nın üçüncü tümel tanımındaki güneş lafzına atıf yaparak bunun da aynı nedenden (dış nedenden) dolayı imkânsız olduğunu düşünür. Ona göre filozoflar da bu güneşten başka bir güneşin varlığını caiz görmemiştir. Bu ilke ile Tanrı lafzının tümel olması arasında da bir fark bulunmamaktadır.

4. Bölüm Değerlendirmesi

Bu bölümde her iki düşünürün kavramsal altyapısını mantık çerçevesinde ortaya koyarak tümel meselesine yaklaşımlarının olası farklılıkları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan tümel ile doğrudan alakalı olan tasavvur ve tasdik kavramları ele alarak benzerlikler ve farklılıklar zikredilmeye çalışılmıştır. Bunun amacı tümelin resminde kullanılan bu kavramların nasıl bir farklılaşmayı beraberinde getirdiğini ortaya koymaktır. Ayrıca evveliler bahsi ve tanım teorisi tümeller bağlamında ele alınmıştır. Bu

kavramsal şema takip edilerek her iki düşünürün tümel resimlerindeki farklılıklar mantık çerçevesinde ortaya konmuştur. Buradan hareketle şöyle şu çıkarımları yapmak mümkündür:

1. Gazzâlî tümelin resimlerinde, İbn Sînâ'nın kullandığı söylenen (مقول), yüklem (يقال) ve söylenen (يقال) lafızlarının hiçbirini kullanmamıştır. Bunların yerine ortaklık (الشركة) lafzını kullanmıştır. Bunun nedeni ise onların varlık-mahiyet, cevher-araz, illet-malul gibi metafizik kavramlarının farklılaşması, birlik ve çoklu, kuvve ve fiil, mümkün ve zorunlu gibi umûr-ı âmmeye dair kavramların farklılaşması ve bilgi ve bilinen, nefis ve bilgi edinme süreçleri gibi nefse dair farklılıklardan kaynaklandığı iddia ettik.²⁴⁷

2. İkinci olarak Gazzâlî tümelin resimlerinde çok lafzı ve yüklem lafzını da kullanmamıştır. Bu bakiyeden birinci maddedeki nedenleri yine benzer şekilde ileri sürebiliriz.

3. Gazzâlî tümelin resmine dair örneklerde de örnekleri kullanım biçimi bakımından İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Bu örneklerin kullanılış biçimi Gazzâlî'nin tümelleri bir tür soyutlama olarak gördüğüne işaret etmektedir.

4. Gazzâlî'nin tümelin resimlerinde tasavvur lafzını kullanmadığı ve tüm tümel resimlerinde o, bilkuvve veya bilfiil ortaklığa işaret etmesi onun mevzu ile yüklem ilişkisini sadece ilişki biçimi bağlamında ele aldığı görülmektedir. Bu da önceki maddedeki soyutlama iddiamızı güçlendirmektedir. Bu bakımdan Gazzâlî için tümelin anlamı ancak tikelden hareketle ortaya çıkan ortak bir manaya işaret etmektedir.

5. Gazzâlî'nin iddialarını dördüncü ve beşinci madde bağlamında değerlendirdiğimiz zaman onun tümellere dair tasarrufunun mevcutların sınıflandırılması üzerinden olduğu ve tümeli bir tür mevcutları sınıflandırma biçimi olarak ele aldığı

²⁴⁷ Bunlara dair farklılaşmalar ilerleyen bölümlerde sırasıyla ele alınacaktır.

görülmektedir. Bu bakımdan tümelin manası yine tümelin dış dünyadaki tahakkukuna göre ele alınıp, gerçekliği tikel mevcutlar üzerinden inşa edilmiştir.

6. Gazzâlî tümelin son tanımında (3b) örnek olarak tanrı lafzını vermiştir. Bu bakımdan bilkuvve ve bilfiil ortaklık olmayan bir şeyin tümel olarak örnek verilmesi hangi açıdan mümkündür sorusuna dış bir sebep cevabı verilmiştir. Bu örneğin filozofların güneş örneğindeki nispetle değerlendirilip doğrulanmıştır. Fakat İbn Sînâ'nın terminolojisinde tasavvur bakımdan 'çok'a söylenen olarak açıklanan şey burada kendinde bilfiil ve bilkuvve ortaklık olmayana dönüştürülmüştür. Buradaki ortaklığı hem bilkuvvelik hem de bilfiillik açısından olumsuzlayanın ise dış bir neden olduğu söylenmiştir. Gazzâlî'nin buradaki dış nedeni ise temanu' delilini kullanarak teolojikleştirmiştir.

Bu çıkarımlardan hareketle İbn Sînâ şeyleri iki varlık seviyesi açısından değerlendirir. Ona göre şeylerin iki varlık seviyesinde de halleri mevcuttur ve felsefe onların bu açıdan inceler. Bu bakımdan mantık ilminin konumu ne olmalıdır sorusunu ise İbn Sînâ bilinmeyene ulaştırması bakımından iki varlık düzeyini de dikkate alarak ve onlara ilişkin halleri de dikkate alarak inceleyen bilimdir.²⁴⁸ O halde mantık ilminin dayanağının birinci makuller iken konusunun ikinci makuller olduğu söylenebilir. Mantık ilminin konusu zatı bakımından hariçteki mahsusat olmadığı belli olduğu için onun konusu ikinci makullerin sadece makul olmak bakımından incelenmelerini içermektedir. Ancak bu şekilde bilinenden hareketle bilinmeyen elde edilir.²⁴⁹ Bu bakımdan tümeller mantık ilminde vücuda özgü bir araz olarak ele alınır. Bu ilim bağlamında tümeller insan ya da at gibi bir şey olduğunda burada tümel anlamı dışında bir anlam daha vardır ki o da insanlık yahut atlık gibi bir anlamdır. Burada tümellik anlamının dışında insanlık yahut

²⁴⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 9.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 10,11.

atlık gibi bir anlam daha ortaya çıkar. Öte yandan tümellik atlık tanımına dahil değildir. Ama insanlığın ve atlığın tümelin iliştiği bir tanımı vardır. Öyleyse atlığın atlık olmak bakımından herhangi bir varlık düzeyinde mevcudiyetinden söz edemeyiz. Atlık ancak ona ilişen birlik sıfatı ile bir olabilir.

Gazzâlî’de ise mantık ilmi bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisini elde etmeye yarayan bir ilim olmasıdır. Bu noktada Gazzâlî’de bilinenlerden ne kastedilmiş olabileceği üzerinde durmak gerekmektedir. Ona göre varlık (mevcut/vücûd), şey ve mahsûsât evveli bilgidir. Bu evvelilerinin tasdikinin evvelilerini de öncelediği hesaba katıldığında bilinenlerin hariçteki varlıklardan hareketle ortaya konabileceği sonucuna ulaşabiliriz. O halde Gazzâlî’nin mantık anlayışında a’yândaki varlıkların bilinen olarak kabul edildiği ve onlardan hareketle bir bilgi elde edebileceğimiz sonucuna varabiliriz. O halde mantık ilmi için birinci makuller mahsûsât olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece ikinci makuller mahsûsâta dayalı bilgiler olmak bakımından doğruluğu onlara dayanan bilgiler olarak değerlendirilebilir. Peki mahsûsâta tikel olarak bulunan şeylerdeki bilgi nasıl elde edilebilir? Bunun yolu da tümevarım yahut soyutlama ile elde edilebilir. Peki, tikeller arasındaki ilişki zorunlu mudur? Onlar arasındaki ilişki de zorunlu değil olgusaldır. O halde elde edilen bilginin hakiki olan ile ilişkisi de olgusal olmak zorundadır ve algıya dayanır. Bu durumda bilgi iç tutarlılığı sağlanmış malumatlar bütünü olarak karşımıza çıkar. Gazzâlî bu noktada ayna ve misalden hareketle bilginin nefste ortaya çıktığını vurgular.

O halde tümel Gazzâlî için bir tür soyutlamadan fazla anlam ifade edebilir mi? Bu soruya İbn Sînâ’nın mantığın ne olduğu ve felsefe ile ilişkisinin ne olduğu hususundaki eleştirilerinden hareketle cevaplamak mümkündür. Ona göre mantık şeyleri varlık (vücûd) seviyelerinden herhangi birinde mevcut olmaları bakımından incelmez, mantık bu iki varlık düzleminde bulunanları hallerinin kavranması bakımından inceler. O halde mantık varlıkları bu iki düzeyde inceleyen metafizik ilmi ve nefs ilminin ilkelerini kabul

ederek onların hallerinin algıya konu olması bakımından inceleyen bilimdir. Yani mantığın konusu birinci makuller değil ikinci makullerdir. Bu anlamda ikinci makullerinde tümel olduğu varsayılırsa bilgi, algıya konu olmak bakımından tümel bir mahiyet arz etmektedir. İşte bu noktada mantık birinci makullere dayanarak ikinci makulleri bulabilir ve bilinen, bilgi olarak, tûmeldir. Onun için müfred tikel olanların bilgisi tasavvuru mümkündür. Ama müfred tikel bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Gazzâlî için ise bilgi müfred tikel olandan yani mahsûsâtta hareketle elde edilir. Bu yüzden bilgi malumatın toplamından elde edilen iç tutarlılığı sağlanmış bir mahiyet arz etmektedir. Bu yüzden aklî konuları ikiye ayıran Gazzâlî'ye göre çoğunluğun idrak etmesi kolay olan aklî bilgiler vardır. Öte yandan bir de Allah'ın lûtufta bulunduğu ve pek az kişinin bildiği aklî konular vardır. Asıl olan ise ikinci aklî konulardır. Bunun bilgisi de ancak bir nur ile elde edilir ve elde eden pasiftir. O halde çoğunluğun elde ettiği bilgi de bilgi olmak bakımından ortaktır ve bir tür meşhûrattır. Bu bilgi de ortak niteliklerin belirlenmesi ile tümel bir hale gelir. Tümel ise bir tür tümevarım ve soyutlama ile elde edilen bilgidir.

İbn Sînâ için mantıkta tûmeller ikinci makuller ile ilgilidir ve ikinci makulleri mantık konu edinir. İkinci makullerin mahiyeti ise mantığın konusu değildir, bu nefis ilmi ve metafiziğin konusudur. Gazzâlî'de ise mantık beş tûmelden ve tûmelin *ortaklık* kavramı bağlamında dönüştürülmüş ve surî bir hal almıştır. Bu bakımdan mantık bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisidir ama ikinci makullerin kavranması açısından bilgisi değildir. Bu bağlamda beş sanat Gazzâlî'nin eserlerinde görülmez. Bu bakımdan tasavvur ve tasdik soyutlama ile elde edilen bilgiler bakımından anlamlı hale gelmiştir. Soyutlanan bilgilerinin iç tutarlılığı bilginin doğruluk değerlerinden biri olarak kabul edilerek nefis ilmi ve metafizik ile olan irtibatı engellenmiş olur. Böylelikle birinci makuller mahsûsâtta soyutlama ile elde edilen bilgilere dönüşürken bu soyutlamaların zihindeki izleri ikinci makuller olarak isimlendirilmiş ve ayna metaforu kullanılarak

açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci makuller ise tümel olmak bakımından bir soyutlamanın sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan mahsûsâtta elde edilenlerin ortak niteliklerini ortaya koymaktan fazla bir anlam da taşımamaktadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin bir parçası olan mantık ilmi ikinci makuller bağlamında tümeller ile ilişkili bir yapı arz etmektedir. Bu noktada tümellerin nefste yahut zihinde varlığa ilişkin arazlar olduğu kabul edilebilir ve böylece mantığın konusu ikinci makuller olur. Böylece İbn Sînâ'nın tümelin resmlerinden dördüncüsü mantık ilmi bağlamında ele alınıp incelenir. Ama onun mahiyeti nefis ilmi ve metafiziğin konusu haline gelir. Gazzâlî'de ise mahsûsâta dayalı olarak elde edilen birinci makul anlamlara dayanarak nefste, nefsi ayna gibi düşünürsek, meydana gelen ikinci makul anlamlar mantığın konusudur. Bu anlamda ikinci makuller bir tür soyutlamanın nefsteki mevcudiyeti halini almış olur. Böylelikle mantık ilmi açısından bir tümelden bahsetmek mümkün olmaz. Aksine mevcudât ile ilişkisi bakımından bir tümel ortaya çıkar ve tümelin gönderimleri bilgi ile değil varlık (mevcud) ile ilişkilendirilir. Böylece tümel bilgi olmak bakımından değil de mevcud ile nefis arasındaki ilişkiden hareketle ortaya çıkan soyutlamanın bir sonucu haline dönüşür. O halde mantık ilmi, bağlamında tümelin Gazzâlî için anlamı müşterek bir isim olarak nitelendirilebilir.

İKİNCİ BÖLÜM: METAFİZİK ve TÜMEL

1. İbn Sînâ'da Metafiziğin Mesailinden Olmak Bakımından Tümeller

1.1. İbn Sînâ Öncesi Tümeller

I

Tümel tartışmasına aşına olanlar, bu kavramın anlamında derin bir muğlaklık olduğunu fark edeceklerdir. Bu teşevvüşün temelinde ise tümel kavramının belirli bir disipline indirgenerek tartışılması yer almaktadır. Bu bakımdan tümel ontolojinin mi, ilm-nefsin mi, mantığın mı yoksa metafiziğin mi konusu olduğudur?²⁵⁰ Hem soruyu hem de tümelin hangi disiplinin konusu olduğuna dair araştırmayı tarihsel bir araştırmayla, İbn Sînâ'da tümelin kullanımlarıyla ve İbn Sînâ sonrası tümelin nasıl ele alındığını ortaya koyarak yapabiliriz. Fakat böyle bir araştırmanın sınırlarını yazarın belirlediği çizgide yönlendirebileceği varsayımını dikkate alarak İbn Sînâ'nın tümel anlayışını dikkate alıp

²⁵⁰ D'Ancona, "Reviewed Works(s); The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifa (A milestone of Western Metaphysical Thought, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies by Amos Bertolacci)", International Journal of the Classical Tradition 15, sy 3 (2008), 457-458. D'Ancona, ikinci dipnotta, Bertolacci'nin bahsi geçen kitabını kritik ettiği makalesinde Bertolacci'nin ontoloji ve teoloji arasında ayrımı ilk olarak Arap (islam) felsefesinde görüldüğünü onaylayarak zikretmiş görünmektedir. Fakat hem D'Ancona hem de Bertolacci'nin ontoloji ile metafiziği özdeş olarak kullanılması kanaatimizce uygun görünmemektedir. Çünkü metafizik sadece ontolojiyi değil ilimlerin ilklerini vermek bakımından da her ilimle doğrudan bir ilişkiye sahiptir.

onu kendisinden önceki filozofların kullanımlarından ve kendisinden sonraki tümel tartışmalarından ayırt edilerek onun felsefi sistemi içinde tümelin hangi disipline konu olduğunu incelemek daha tutarlı olabilir.

Önceki bölümde tümeli mantık ilmine hangi bakımdan konu olduğunu ele almış idik. Bu bağlamda İbn Sînâ tümelin neliğini ele almış değildi. Aksine tümeli bir tanım olarak ele almış ve tümelin beş tümel bakımından nasıl kullanıldığını ele almıştı. Öte yandan tümelin ontolojik statüsü, metafizik kavramlar ile ilişkisine mantık ilminde yer vermediği görülmektedir.²⁵¹ O halde mantık ilminde tümelin bilme fiiline konu olacak şekilde ele alındığını, ontolojik gönderimlerini reddetmeden, kabul etmek mümkündür. O halde, tümeli tümel olmak bakımından ele alan ilim, ilm-nefs'te olamaz, çünkü nefis ilmi de kendine ilişkinler bağlamında şeyleri alarak ve bu ilişkinler dikkate alınarak çözümlenmektedir. O halde tümelin tümel olmak bakımından metafiziğin konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Bu durumda metafiziğin konusunun ne olduğu ve İbn Sînâ'nın her ilmi birbirinden ayırtmak, birbiri ile ilişkileri kurmak ve birbirleri ile ortak terimleri ortaya koymak için kullandığı ilimler tasnifinin ilkeleri olan mevzu, mebâdî ve mesâil konusu üzerinde durmak gerekmektedir. Metafizik bağlamında konuyu ele aldığımızda İbn Sînâ bu ilmin konusunu “mevcud olması bakımından mevcud” olarak belirlemektedir.²⁵² O halde tümelin metafiziğin konusu olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü o, metafiziğin konusuna mevcud dışında herhangi bir ilave bir mefhumu olası daha üst bir ilimden ilke

²⁵¹ İbn Sînâ'nın *Medhal*'in başında tümelle alakalı zikrettiği hususlar ile *Metafizik*'in beşinci bölümlerindeki tümel bahsi arasında kısa bir karşılaştırma bunu gösterecektir. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173, 174; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 21-22.

²⁵² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 7, 11. İbn Sînâ metafiziğin konusunu eş-Şifâ/Metafizikte aralıklarla tekrar eder.

alma olasılığına karşılık en genel lafız olmaktan çıkarır. Çünkü metafizik kendi konu ve mesaili bakımından diğer tüm ilimlere doğrudan veya dolaylı olarak ilke veren ilim konumundadır. Bu noktada dikkat edilirse İbn Sînâ evveli olarak kabul ettiği *mevcud*, *şey* ve *zorunluluk* arasından sadece mevcudu metafiziğin konusu olarak belirlemiştir. Mevcud ile şey arasında anlam bakımından farklılık olduğunu ise İbn Sînâ nefste iki anlam meydana geldiği şeklinde tasnif ederek ortaya koymuştur.²⁵³

O halde tümel metafizikte nasıl ele alınmaktadır? Metafiziğin konusunu mevcud olmak bakımından mevcud olarak belirleyen İbn Sînâ tümeli umûr-ı âmme bahsi olarak görmekte ve metafiziğin incelediği temel konular arasında yerleştirmektedir. Bu bakımdan tümel tümel olması bakımından, zihinde bir anlam olması bakımından ve mantıkta kullanılan bir mefhum olmak bakımından metafiziğin meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵⁴

II

Metafizikte tümellerin konumunu mesailde değerlendirebileceğini vurguladıktan sonra tümel tartışmalarının felsefe tarihi içindeki konumuna yönelerek tümelin İbn Sînâ öncesi felsefî literatürde nasıl ele alındığını ve İbn Sînâ sonrası, özellikle ortaçağ batı felsefesinde, nasıl ele alındığını kısaca ortaya koyarak İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde tümelin konumunun öncesi ve sonrasına nispetle nasıl bir farklılık ve benzerlik taşıdığını metafiziğin ilmini referans alarak ortaya koymak İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde tümelin kullanım şeklini ortaya koymak açısından önemlidir.

²⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 29. Bu hususun detaylarına mevcud ve şeyin tümel ile ilişkisini ele alacağımız bölüme havale etmek konunun akışı açısından uygun görünmektedir.

²⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 5-173.

Felsefe tarihi içerisinde tümelden söz edildiği zaman bu kavramın niteliklerin/şeylerin (properties) ontolojik statüsü dikkate alınarak problem haline dönüştürüldüğü görülmektedir.²⁵⁵ Platon'un eserlerinde tümel kavramı geçmemekle birlikte Aristoteles'in Platon'un idealar nazariyesini eleştirirken suretler üzerinden yaptığı eleştiriler de araştırmacılar ve uzmanlar tarafından genellikle bu bağlamda yorumlanmıştır.²⁵⁶

Platon'un felsefî sisteminde tümel bağlamında değerlendirilen idea kavramı ebedi bir cevher olarak değerlendirilebilir. Bu çıkarımdan hareketle ideaların ferdi bir inniyete sahip olduğu çıkarımı yapmak mümkündür. O halde ebedi cevher niteliğine sahip olan idea/lar ile dış dünyadaki varlıklar (aistheta) arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı problemi ortaya çıkmaktadır. O halde bu iki gerçeklik düzeyi arasındaki ilişkiyi şu şekilde kurmak mümkündür: Dış dünyadaki tekiler varlığa geldikleri, değiştikleri ve yok oldukları için bizatihi bir gerçekliğe sahip değildirler, ama gerçekliklerini ebedi cevher olan tekil idealardan alırlar. O halde dış dünyadaki varlıklar ile idealar arasındaki ilişki nasıldır? İlk olarak duysal varlıkları itibar olarak aldığımız zaman bunların idealardan pay aldıklarını, ideaları itibara aldığımız zaman ise onların duysal varlıklarda hazır bulunduklarını (parousia) söyleyebiliriz. İkinci olarak ise duysal varlıkları ve ideaları varlığa nispet ederek ele aldığımız zaman ise duysal nesneler ile ideaları gölge ve gölgenin kaynağı olan duysal nesne analogisinden hareketle ortaya koyabiliriz. Bu örnek bizi ideaların duysal nesnelerin kaynağı olduğunu ve duysal nesnelerin ideaları taklit ettiği sonucuna götürebilir. O halde sonuç olarak Platon'da ideaları iki yönden ele

²⁵⁵ J.P. Moreland, *Universals*, Chesman: Acumen Publishing Limited, 2001, s.1. "properties" ifadesinin iki farklı kullanımı için kavramın dipnotuna bakılabilir. Bkz. Aynı eserin 158. Sayfasındaki birinci dipnot.

²⁵⁶ Gerson, "Platonism and the Invention of The Problem of Universals", s. 233.

alabiliriz: İlk olarak idealar suret olmak bakımından gerçek (hakiki) varlıklardır²⁵⁷ ve tmeldir.²⁵⁸ İkinci olarak ise idealar ile dış dünyadaki varlıklar arasında pay alma²⁵⁹ ilişkisi vardır ve idealar dış dünyadaki varlıkların *nedenleri*²⁶⁰ olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶¹

Platon'un eserlerinde tümel kavramına rastlanmamaktadır. Ayrıca Platon'un, Aristoteles'in teknik bir kavram olarak kullandığı ve Aristoteles'ten sonra felsefe literatüründe teknik bir kavram olarak kullanılan, tümel kavramını kullanmamasına rağmen tümel ile ortak problem alanına ait suret, *suret*in ortak bir kavram olarak kullanılması, dış dünyadaki varlıklar ile bilgi (logos) arasında ilişki kurmaya çalıştığı ve

²⁵⁷ Plato, "Republic", İçinde Complete Works of Plato, ed. J.M. Cooper, ev. G.M.A. Grube, Indiana: Hackett Publishing Company, 1997, s. 1103. (476e- 477a).

²⁵⁸ Plato, "Meno", İçinde Complete Works of Plato, ed. J.M. Cooper, ev. G.M.A. Grube, Indiana: Hackett Publishing Company, 1997, s. 872 (72a); Plato, "Republic", s. 1200. (596a-c) Burada tmelden kasıt ise terim anlamı ile tümel olmayıp genel bir terim olmak bakımından tümel lafzıdır. Bu bağlamda Platon bizim tümel olarak isimlendirdiğimiz şeye "cins isimler" olarak vurgu yapmaktadır.

²⁵⁹ Plato, "Republic", s. 1200. (596a-c)

²⁶⁰ Plato, "Phaedo", İçinde Complete Works of Plato, ed. J.M. Cooper, ev. G.M.A. Grube, Indiana: Hackett Publishing Company, 1997, s. 86. (100c)

²⁶¹ R.C. Cross ve A.D. Woozley, "Bilgi, İnanç ve Formlar", İçinde İdealar Kuramı (Platon'un Felsefesi zerine Araştırmalar, ev. Ahmet Cevizci, İkinci Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, s. 64-66.

bunlara dair argümanlar geliştirdiğini söylemek mümkündür.²⁶² Bu argümanlar ve kavramlardan hareket eden Aristoteles'in ise tümeli teknik bir kavram olarak kullanıldığını söylemek bile mümkündür.

Fakat Aristoteles, Platon'un suret teorisine itiraz ettiği noktalara işaret etmek tümelin anlamının aşikâr olması için önem arz etmektedir. Aristoteles Metafizik Z13-16 arasında Platon'un suret anlayışına doğrudan eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre Platon'un suret anlayışının temelinde yer alan ferd/şahsi (individual) suret anlayışı sorunludur. Bunu Platon'un cins anlamlarını kullanarak değerlendiren Aristoteles, sayısal olarak birbirinden farklı ve cinse özgü ve ona ait birbirinden farklı anlamlar olduğunu vurgular. Bu yüzden bu sayısal farklılaşmayı görmezden gelerek suret probleminin üstesinden gelmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca hem doğal nesneler hem de duyulur varlıklar için belli ve belirli sayıda birbirinden farklı suretlerin olması Aristoteles'in Platon'un suretler anlayışını eleştirmesine yol açtığı söylenebilir.²⁶³ Bu noktada Aristoteles'in tümeli reddettiği sonucunu da çıkarmak doğru görünmemektedir. Çünkü o *kendinde suret* (surette bir) probleminden bahsetmemektedir. Aksine sayısal olarak farklı olan ve farklı durumların tümelliğinden bahsedebiliriz. O halde Aristoteles'in Z13-16 arasında tümelin cevher olma özelliğini reddettiği söylenemez hatta bu konu üzerine durmaz. Bu yüzden kendinde suretin (surette bir) tümel ile ilişkisi başka bir bahiste söz edilebilir.²⁶⁴ O halde Aristoteles'in suretin tümelliği, kendinde suretin tümelliği ve tümeli birbirinden ayırdığını söylemek mümkündür.

²⁶² Mauro Bonazzi, "Universals before Universals: Some Remarks on Plato in His Context", *İçinde Universals in Ancient Philosophy*, Pisa: Edizioni Della Normale, 2013, s. 25-26.

²⁶³ Sirkel, *The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle*, s. 5-6.

²⁶⁴ Teloh, "Aristotle's 'Metaphysics' Z 13", s. 79.

Aristoteles'in tmeli mantıksal yüklem olarak kabul ettiğini varsayıp Platon'un suretler anlayışını bu bağlamda eleştiriye tabi tuttuğunu savunan araştırmacılar²⁶⁵ olmakla birlikte Aristoteles'in tmeli sadece mantıksal bir yüklem olarak ele aldığı tezi başı başına bir problem olarak karşıma çıkmaktadır. Aristoteles tmeli "doğası gereği pek çok Şeye yüklem olan Şey"²⁶⁶ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımın ilk bakışta mantıkî olduğu düşünülebilir. Fakat soruşturmayı biraz daha derinleştirdiğimiz zaman tanımın aslında açık olmadığı görülecektir. Çünkü Aristoteles'in Platon'un idealar kuramına yönelttiği eleştiri sadece pay alma teorisi ile sınırlı kalmamaktadır. Ayrıca Platon'un idealar ve suretler bağlamında ileri sürdüğü hazır bulunma ve taklit etme özellikleri de Aristoteles tarafından reddedilmekte ve ideaların ayırık varlık olma iddiaları da bu üç bağlamda reddedilmektedir.²⁶⁷ Varlık ile hakikati özdeş olarak kabul eden Aristoteles'in asıl hedefinde ise idealar ile dış dünyadaki varlıklar arasında kurulan neden olma ilişkisi yer almaktadır. Ona göre tümel dış dünyadaki varlıklardan ayrılabilir. Ama onların dış dünyadaki varlıklardan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu ve bu ayırık suretlerin dış dünyadaki varlıkların nedeni olduğunu ileri sürmek sorunlu görünmektedir. Yani tümelleri illet-malul ilişkisinin tarafları olarak görmek onun felsefesinde problem doğurur. Öte yandan tmelin varlığın ilkesi olmak bakımından ele alındığı zaman ayrı

²⁶⁵ er, "Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Snc Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Rz'nin Zihni Misaller Teorisi zerine", s. 26-27.

²⁶⁶ Aristotle, "*De Interpretatione*", s. 5. (17a37-17b16)

²⁶⁷ Aristotle, "Metaphysics", İçinde The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes, ev. W.D. Ross, 4. Baskı, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1991, s. 71, 111-112, 189. Aristoteles, tümel- tikel öncelik sonralık ilişkisini 1019a2-10-14 arasında; formların ayrı olup olmadığı 1040a25-27 arasında; formların ayrılığı konusunu 1078b32-1705'te ele almaktadır.

cevherler olacağına dair soruya Aristoteles bilimin bir anlamda tümel olduğu bir anlamda ise tümel olmadığı gibi müphem bir cevap vermektedir.²⁶⁸

III

Sorularda kullanılan harflerden hareketle mâ (nedir) sorusunun cevabına söyleneni *mahiyet* lafzı ile adlandırırken hel (mi) harfinin cevabında söylenen hel harfi ile adlandırmak yerine *şeyin varlığı* ile adlandıran Fârâbî'nin gayesi, tekil olan şu varlık (mevcut) ile pek çok şeye tevâtu yolu ile yüklem olan sorular arasında bir ayrım yapmaktır. Bu bakımdan o, mahiyet ile kategoriler arasında bir ilişki kurarak bir şeyin ne olduğu (mahiyet) ile o tikel müşahhas varlığın (mevcut) ne olduğu hususlarını birbirinden ayırır. Böylelikle o şeyin mahiyet itibari ile varlığı ile o şeyin kendisi bakımdan varlığı arasında bir ayrım koyar. Bu sayede o şey şeyin varlığı olarak kendinde bir hakikat olarak ikame edilirken diğer yandan ise kendi ile aynı mahiyetlere sahip olan varlıklarla paylaştığı ortak bir mahiyete sahip olur.²⁶⁹

Kategorileri ise on kategorinin sorusuna cevap olarak verilen lafızların nitelediği akli anlamlar olarak gören Fârâbî, niteleneni *şeyin varlığı* olarak görmektedir. Şeyin varlığı ise hiçbir şeyi hakiki anlamda işaret edilen duyulur nesne (mahsus) ile onu tanıtan sözü birbirinden ayırarak işaret edilen şeyin ne olduğunu tanıtan şeye mutlak olarak zât ve mutlak olarak cevher denildiğini düşünmektedir. O halde Fârâbî'nin şeyin zâtı ile cevherini özdeşleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamdan hareketle şeyin cevheri sadece şeyin zâtı anlamına gelmez; bunun yanında şeyin mahiyeti, şeyin mahiyetinin parçası olur ve böylece herhangi bir şeye işaret edilmeksizin yine mutlak cevher ve

²⁶⁸ Aristotle, "Metaphysics", s. 203-204. (1087a28-1717)

²⁶⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 4.

mutlak anlamda zât olur. Bunun dışında kalan ve şeye yüklem olanlar o şeyden başka bir şeyin yüklemi dahi olsalar o şeyin cevheri dolayısıyla zâtı olamazlar. Onlar olsa olsa başka bir itibar ile şeyin cevheri olarak isimlendirilir. Fârâbî bu açıklamalardan hareketle kategorileri en genel anlamda, kategoriler ister bir şeye delalet etsinler isterse etmesinler, lafızla söylenen, yüklem olan, düşünülen, tanımlanmış olan, resmedilmiş olan her şeyi kastetmektedir.²⁷⁰

Kategoriler bahsine yeniden dönmek kaydı ile bu noktada iki temel soru sorulabilir: Birincisi, cevher kavramını Fârâbî nasıl kullanmaktadır? Bu sorunun cevabı bize Fârâbî'nin şey ile kayıtlananın ve mutlak cevherin ne olduğunu ortaya koyabilir. Diğer soru ise Fârâbî'nin zât kavramını hangi anlamlarda kullandığını ortaya koyacaktır. Böylece mutlak zât ile mutlak cevherin özdeşliğini nasıl gördüğü ve bu noktada ortaya çıkabilecek muhtemel sorunları görmemizi sağlayacaktır.

Cevheri: (a) Aslen herhangi bir konuda bulunmayan işaret edilen mahsuslara; (b) İşaret edilen mahsusların ne olduğunu tarif eden tür, cins ve fasl gibi her yükleme; (c) İşaret edilen mahsusun türünün türsel mahiyetini, türsel mahiyetini oluşturan şeyi veya türsel mahiyeti kaim kılan şeyin ne olduğunu tarif eden olarak üç sınıfa ayıran Fârâbî, birinci ve ikinci anlamları mutlak cevher olarak üçüncü anlamı ise görelî olarak görmekte ve bu anlamı mutlak cevher olarak kabul etmemektedir. İkinci anlamın mutlaklığı ise birinci anlamdaki mutlaklığın bir tür gereği gibi görmektedir. Çünkü cevherin ikinci anlamını birinci anlamın makulü olarak gören Fârâbî, cevherin ikinci anlamını o şeyin bizzat kedisinin makulü ve bu makulünde nefste olmak bakımından o şey olduğunu söylemektedir. Öte yandan şey ise nefsin dışında yani işaret edilen mahsus olmak bakımından o makuldür.²⁷¹

²⁷⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 3-5.

²⁷¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 40,41.

Zât kavramını beşli bir tasnife tabi tutan Fârâbî, bu beş anlamı da mutlak zât olarak isimlendirmektedir. Bu noktada zâtın anlamlarından birinci anlam ile cevherin anlamlarından birinci anlam birbirini ile örtüşmektedir. Her iki anlamda işaret edilen mahsus anlama konuda bulunmamak kaydı ile söylenmektedir. Ama Fârâbî zât kavramını görelî bir anlam olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan zât kavramı cevher anlamına giren her şeye yüklenmesine rağmen cevher sadece işaret edilen mahsusa konuda bulunmamak bakımından söylenir. O halde mutlak cevher ile mutlak zât kavramlarını özdeş kılmak mümkün olur mu? Fârâbî, zât kavramına göre bir anlam yükeldiği için bir şeyin kendi kendine nispet edilmesini saçmalık olarak görse bile müsamaha gösterilmesi gerektiğini düşünerek *şeyin kendisi* (نفس الشيء) ile *şeyin cevherini* (جوهر الشيء) özdeşleştirmektedir. Ayrıca bu iki anlam ile de işaret edilen mahsusun mahiyetini özdeş kılmaktadır.²⁷²

Böylece Fârâbî tekil ve teşahhus etmiş olan şahsı o olmak bakımından ele aldığı zaman onun cevherini, zâtını ve mahiyetini özdeş olarak değerlendirmektedir. Öyle ise Fârâbî'nin buradaki temel maksadının ferdin dışında da anlamlara sahip olan ve ferdi bir yönden açıklayan bu tanımların şahıs söz konusu olduğu zaman birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını göstermek olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bunlar zihinde ayrımlara tabi tutulan kavramlar olarak görülebilir.

Kategoriler ve cevher ile zât arasındaki ilişkiyi ortaya koyduktan sonra Fârâbî 'de tümelin bu kavramlar ile ilişkisini ele alabiliriz. Zâtın herhangi bir kategoriye muhtaç olmadığını düşünen Fârâbî, bu bakımdan mutlak zât ile mutlak cevheri özdeşleştirirken diğer kategorilerin ise bir yandan nefste husul etmesinde diğer yandan ise nefsin dışında husul etmelerinde mutlak zâta/mutlak cevhere muhtaçtırlar. Fârâbî bu ayrımı ile arazi olan ile mutlak olan arasında bir ayrım yapmıştır. Böylelikle mutlak cevher ile diğer

²⁷² Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 45.

dokuz kategori arasında ontolojik bir ayrım gerçekleştirmiştir. Diğer dokuz kategori için muhtaçlık söz konusu iken cevher için bu durum söz konusu değildir.²⁷³

Kategoriler, zât ve cevheri kavramsal zemin olarak değerlendirip tûmeli bu kavramlar çerçevesinde ele alma imkânımız mevcuttur. Fârâbî, tûmeli tek bir konudan daha fazlasına yüklem olma özelliğine sahip olan anlam olarak tanımlamaktadır. O, tûmel olan insan yüklemi ile tûmel olan beyaz örneklerini ayrı ayrı vermektedir. Öte yandan Fârâbî, anlamları *tûmel* ve *tikel* şeklinde ayırmak yerine *tûmel* ve *tekil* olarak ayırmayı tercih etmiştir.²⁷⁴ Bu ayrım ilk başta çok önemli gibi görünmese bile felsefi değeri yüksek bir anlayışı yansıtmaktadır. Çünkü Orta çağ felsefesinin en önemli problemlerinden biri olan tûmel-tikel tartışması Fârâbî'nin metinlerinde Orta Çağ'daki tûmel-tikel tartışmalarına benzememektedir. O halde tûmeleri Fârâbî'de tûmel-tikel karşıtlığı bağlamında okumak yerine başta da söylediğimiz gibi kategoriler, zât ve cevher kavramları zemininde bütüncül bir okumaya tabi tutmak daha tutarlı görünmektedir.

Tûmel ile kategoriler ilişkisini kategorilerin anlamlarından biri ile eşleştirebiliriz: “Söylenen” in bir anlamı da konuya yüklem olan olarak tanımlanan kategoriler ile tûmelin birden çok konuya yüklem olması örtüşebilir. Bu bakımdan kategorilerdeki tûmeleri nasıl ayırt etmek gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. İlk olarak cevher ile diğer dokuz kategorinin ontolojik zeminde ayrıldığını üstte belirttiğimiz şekilde kabul edebiliriz. İkincisi cevher kategorisine giren tûmel ile diğer dokuz kategoriye giren tûmeli ise ikiye ayırabiliriz. Fârâbî'nin tûmel için verdiği iki örnekten birincisi olan insan tûmeli cevher kategorisine girerken ikincisi olan beyaz tûmeli diğer dokuz kategoriye ilişkindir. Buradan hareketle cevher kategorisine giren tûmelin bir anlamda cevher olduğunu söyleyebilirken diğer dokuz kategoriye giren tûmelerin araz olduğunu söylemek

²⁷³ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 46,47.

²⁷⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 32-33.

mümkündür. Öte yandan araz olan tümellerin nefste ve dış dünyada husul etmeleri için işaret edilen mahsusa ihtiyaç duyduğu da ortaya çıkar. Cevher olan tümelde ise soruşturulması gereken problemler ortaya çıkmaktadır.

Bu sorunları şu sorulara hamledebiliriz: (1) Kategoriler dikkate alındığı zaman tümelin türlerinden bahsetme imkânımız var mıdır? (2) Tümel, cevher olmak bakımından hangi cevher anlamına girer? (3) Tümelin mevcudiyetinden bahsedilebilir mi? Bahsedilirse nasıl bir mevcudiyete sahiptir? (4) Tümel ve mahiyet arasında nasıl bir ilişki vardır? (5) Tümeli öncelik ve sonralık (المتقدم و المتأخر) ilişkisi bakımından nasıl değerlendirebiliriz?

Kategorileri ilimlerin inceleme sahasına göre tasnif eden Fârâbî, kategorileri öncelikli olarak iradi ve gayr-i iradi olarak ikiye ayırır. İradi olanların medeni ilimlerde incelendiğini, gayr-i iradi olanların ise doğa ilminde incelendiğini vurgular. O halde ilk olarak iradi kategorilerin doğrudan insan amellerinin hasılası olan ama gayr-i iradi olan kategorilerden ilke alarak husul ettiğini söyleyebiliriz. Gayr-i iradi olan kategoriler ise hem doğa ilimleri hem de matematik ilimleri tarafından incelenirler. Fakat incelenen kategoriler aynı olmakla beraber onu inceleyen ilimlerin ilkeleri farklı olduğu için bu kategorileri hakkında söylenenlerde farklılaşmaktadır.²⁷⁵ Matematik ilimleri hem iradi hem de gayri iradi olanları nicelik sınıfları ve nicelik türlerinin mahiyetini kategoriler açısından inceler. Bu inceleme de incelenen şeyler soyutlanarak ve incelenen şeye ilişkinler ondan azade edilir. Doğa ilimleri ise gayr-i iradi olan kategorileri işaret edilir mahsusları ve tek tek fertlerin hepsini türlerinin mahiyetinin var olması gerektiği diğer kategorileri inceler. Fârâbî, doğa ilimlerinde incelenen kategorilerin yanı sıra onların dışında kalan kategorilerin ise metafizik ilminin konusu olduğunu vurgulamaktadır.²⁷⁶

²⁷⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 9.

²⁷⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 10.

O halde tmeli kategoriler içinde konumlandırmak için tmelin türleri üzerinde durmalı ve tmelin türleri ile kategoriler arasında ilişki kurarak tmeli hem kategoriler hem de tümel olmak bakımından konumlandırmalıyız. Bu baēlamda Frb, tmeli tümel cevher ve tümel araz olarak ikiye ayırır: Tümel cevher, yüklem olduēu konunun tüm ztlarını tanıtan ama konunun dışında bir Şeyi tanıtmayandır; tümel araz ise bazı konularının ztlarını ve diēer konuların ztlarının dıındakileri tanıtır.²⁷⁷ O halde tümel cevherleri kategoriler baēlamında cevher kategorisinde, tümel arazları ise araz olan diēer dokuz kategoriye yerleştirmek uygun düşecektir. Öyleyse konumuz baēlamında tümel arazların konuya muhtaç olduēu ortaya çıkmaktadır. Böylece asıl konumuz olan tümel cevheri konu edinmek uygun düşecektir. Bu da bizi cevherin anlamlarına ve dolayısıyla zt kavramına yönlendirmektedir. Bu durumda ikinci sorunun cevabını soruşturmaya geçebiliriz.

Daha nce Frb'nin mutlak cevher ile mutlak zt kavramlarını zdeletirdiēini söylemiştik. Onun cevherin  anlamını tasnif ettiēini dikkate alırsak tümel cevher bu anlamlardan hangisi olabilir? Frb'ye göre cevherin üçüncü anlamı göreli ve bir Şeye kayıtlı olduēu için mutlak olamaz. O halde cevherin üçüncü anlamının tümel cevher olduēunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü tümel cevherin anlamında görelilik yoktur; konunun tüm ztları vardır. İlk iki cevheri mutlak cevher olarak kabul eden Frb mutlak cevher ile üçüncü anlamdaki cevher arasında Şu farkı ortaya koyar: İlk iki cevher anlamının mahiyeti ve mahiyetini kaim kılan Şeyler diēer kategorilere muhtaç deēilken; diēer kategoriler mahiyetlerinin meydana gelmesi için bu kategoriye

²⁷⁷ Frb, "Kategoriler", İçinde Kategoriler ve Retorik, ev. Ali Tekin, 16-61, İstanbul: Klasik, 2019, s. 16.

muhtaçtır.²⁷⁸ Böylece tümel cevheri, cevher anlamlarından ilk ikisinde aramak uygun düşecektir.

Cevherin ilk anlamı dikkate alındığı zaman Fârâbî, bu cevheri konuda bulunmayan olarak anlamlandırmaktadır. Konuda bulunmayanın ise konuyu tanıtması mümkün değildir. Bu yüzden tümel cevherin cevher anlamlarından birinci anlam olmasının imkânı yoktur. O halde cevherin birinci anlamı ile örtüşen ancak tekidir. Çünkü tekil cevher konunun zâtını tanıtmadığı gibi zâtı dışında da bir şeyi tanıtmaz. O halde cevherin birinci anlamının tümel cevher olmadığı ama tekil cevher olduğu aşîkardır.

Bu durumda elimizde tümel cevherin cevher anlamlarından ikinci cevher anlamı ile örtüştüğünü söylemekten başka seçenek kalmamaktadır. Ayrıca cevherin ikinci anlamı da tümel cevher ile örtüşmektedir. Cevherin ikinci anlamında işaret edilen mahsusun tanıtma ve yüklem olma nitelikleri bulunmaktadır. Tümel cevher ise konusunun tüm fertlerini tanıtması ve onlara yüklem olması yönüyle cevherin ikinci anlamına uygun düşmektedir. Fârâbî tekil cevher ve tümel cevher kavramlarını cevher anlamında cemedip onlara ortak payda da mutlak tümel anlamını verirken tekil cevher ile tümel cevheri birbirine nispetle *birinci cevherler* ve *ikinci cevherler* ismini vermektedir. Öyleyse tekil cevherler birinci cevher iken tekil cevherlerin tümellerine ise ikinci cevher adı verilir.²⁷⁹ Peki, birinci cevherler olan tekil cevherler ile ikinci cevherler olan tümel cevherler arasında nasıl bir ilişki vardır? Fârâbî'ye göre tekil cevherler cevher olmada tümel cevherlerden daha önceliklidir. Bunun nedeni mevcut bağlamında hem kendine yeterli olmak hususunda hem de mevcut olmak bakımından başkasına muhtaç olmama noktasında tekil cevherler daha kâmil varlıklardır (mevcud). Fakat ikinci cevherleri cevher olmaktan çıkarmayan husus onların konuda bulunmamaları ama konuya

²⁷⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 41.

²⁷⁹ Fârâbî, “Kategoriler”, s. 18; Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 42.

söylenmeleridir. Konuya söylenen ise o konuların mahiyetini tanıtır. Böylece konularının mahiyeti tanınanlar ise onların tanınması ile elde edilir. Mahiyetin tanınması ile bir şey bilkuvve akledilir olur. Bu yüzden tekil cevherler ancak onların tümellerinin akledilmesi ile akledilir olur. Akledilir olan ise ancak tekillerinin varlığı ile akledilir olur. Bu bakımdan tekil cevherler akledilir olmak hususunda tümellerine ihtiyaç duyarlar. Tümeller ise mevcut olmada tekillerine ihtiyaç duyarlar. Eğer tümellerin tekilleri olmasaydı nefste vehmedilen şeyler birer kurgu olarak kalacakları için yanlış olurlardı. Fârâbî bu noktada yanlış ile mevcut arasında zıtlık kurar.²⁸⁰ Dolayısıyla doğru ile de mevcut arasında bir ilişki kurduğu düşünülür. Böylece bizi tümelin mevcudiyeti ile alakalı bir soruna yönlendirmiş olur. Böylece üçüncü sorumuz da içerik kazanmış olur ve bu sorunu irdelemeye geçebiliriz.

Mevcudu (a) bütün kategorilere, (b) doğru denilene ve (c) tasavvur edilsin ya da edilmesin fark etmeksizin nefsin dışında mahiyet sahibi olana söylenen olarak açıklayan Fârâbî, mevcut lafzı ile vucud lafzı arasında iki farklılaşma ikame eder: Bölünerek toplam ile o toplamın özetine sahip olan şey dikkate alındığında; mevcut toplamdır ve bu toplam mahiyetin zatıdır. Vucud ise o şeyin özetlenmiş mahiyeti ya da toplamın parçalarından her biridir yani o şeyin ya cinsi ya da faslıdır. Buradan hareketle cinse söylenen mevcut dikkate alındığında onun vucud ile mevcut olması aynı anlamdadır. Ayrıca konuda bulunmadığı gibi hiçbir şeyin konusu olmayan şeyin de mahiyeti basittir.²⁸¹ Burada Fârâbî'nin bileşik varlıklardan bahsettiğini söylemek mümkündür. O halde bileşik varlıklarda (mevcud) vucud ile mevcut arasında söz konusu olan ayırım basit varlıklar için geçerli midir? Fârâbî'nin basit varlıklarda vucud ile mevcudu ayırmadığını görmekteyiz. Bu durumda kategorilerin durumu, özelde tümelin durumunu nasıl anlamak

²⁸⁰ Fârâbî, “Kategoriler”, s. 18,19.

²⁸¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 55.

gerekmektedir? İlk olarak konuda bulunmayan ve hiçbir şeyin konusu olmayan şeyin mahiyeti basittir. Yani, mutlak anlamda cevherde vucud ile mevcut arasında bir ayrım olmadığı gibi onun vucud ile mevcudluğunun özdeş olduğunu söylemek mümkündür. Fakat kategorilerin özelde ise cevherin ikinci anlamına delalet eden ve mutlak cevher olan tümellerin durumu nedir? Fârâbî'ye göre yüce cinslerin mevcut nitelenmesi almasında bunların mevcut olma ve vucud olmaları aynı anlamdadır. Bu durumda mevcut lafzının söylendiği kategorilerden yüce cinsler olanların mevcut ve vücudunun aynı olduğu ve dolayısıyla basit olduğu sonucuna binaen onların duyular ile ilişkisini akledilir olmak bakımından ele almamız gerekmektedir. Fârâbî burada mevcudun söylendiği anlamlara işaret ederek kategoriler, doğruluk ve nefsin dışında mahiyete sahip olmak arasında ayrımlar yapar. Kategorilerin kendi başına duyulurların makulleri olma imkanları yoktur. Ancak kategoriler için doğruluk vasfı onların düşünüldükten sonra ortaya çıkabilir. Doğruluk kategorilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü kategorilerin nefsin dışında bir mahiyetleri olsa da onların doğruluk değeri olmadan makul olma imkanları yoktur. Bu yüzden kategoriler düşünüldükleri ve tasavvur edildiklerinde nefsin dışındaki şeylerin makulleri olurlar.²⁸² Böylece makul olan kategoriler doğru olarak vasıflandırılırlar. Fârâbî'nin bu bağlamda tekiler ile tümel arasındaki ilişkiye döngüsel bir ilişki biçiminde tasavvur ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü Fârâbî doğru olmak ile mevcut olmayı birbiri ile örtüşen kavramlar olarak kullanırken yanlış olanı ise mevcut olamayan olarak vassfeder. Böylece tekiler ile tümeller arasında karşılıklı bir ilişki doğar: Tümel varlığı için tekillere ihtiyaç duyarken; tekil cevherler akledilir olmak için tümellere ihtiyaç duyar. Böylece varlık değeri olmayan şeyin bilgi değeri olmayacağı gibi bilgi değeri olmayan şeyin de varlığından söz etmek mümkün olmamaktadır.²⁸³ Bu durumda

²⁸² Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hûrûf)*, s. 56.

²⁸³ Fârâbî, "Kategoriler", s. 19.

Fârâbî’de hakiki bilgi değeri taşıyan tümel ile varlığı nefsin dışında bulunan duyulurun arasında ontolojik bir ayırım yapılırken tümel ile tekilin birbirini gerektirmesi bakımından aralarında ontolojik düzeyde telâzum ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamı dikkate alarak doğruluk ile nefsin dışında bir mahiyete sahip olmanın genelliğe nispetle durumlarını incelemek bize tekil ile tümel arasındaki ilişkiyi öncelik ve sonralık itibari ile inceleme zeminini hazırlar. Bu bağlamda Fârâbî, nefsin dışında mahiyete sahip olanın doğrudan daha genel olduğunu düşünmektedir. Bu durumda tekil ile tümel arasındaki ilişkiyi nefsin dışında mahiyete sahip olmak bakımından ve doğruluk bakımından incelemek mümkün görünmektedir.

Fârâbî’nin öncelik ve sonralık bahsinde iki farklı sınıflandırma yaptığı görülmektedir. Bunlardan ilkinde beşli tasnif mevcuttur: (a) Zaman bakımından, (b) doğa bakımından, (c) mertebe bakımından, (d) fazilet, şeref ve kemâl bakımından ve (e) şeyin varlığının sebebi olmak bakımından.²⁸⁴ İkinci tasnifte ise ikili tasnif mevcuttur: (a) Vücut bakımından ve (b) bilgi (marifet) bakımından. Bu iki tasnifte zaman ve doğa (tabiat) bakımından ikiye ayrılır ve toplamda iki ana tasnif ve toplamda dörtlü bir tasnif olarak karşımıza çıkar.²⁸⁵ Bu iki sınıflandırmadan ikinci sınıflama tasnifi bağlamında bizim için daha elverişli görülmektedir. Çünkü tekil ve tümel ilişkisini, mevcudun anlamları dikkate alındığı zaman, vucud ve bilgi bağlamında ele almak konu için daha öncelikli görünmektedir. Bu durumda tümel ile hariçteki varlıklar arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisini şöyle özetlemek mümkündür:

²⁸⁴ Fârâbî, “el- Fusûlü’l- Hamse (Beş Fasıl)”, İçinde Mantığa Giriş Risaleleri, çev. Yaşar Aydın, 35-56, İstanbul: Litera yayıncılık, 2018, s. 40.

²⁸⁵ Fârâbî, *Kitâbu’l- Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, 2. Baskı, İstanbul: Klasik, 2012, s. 18.

(a) Tümel ile hariçteki varlıklar duyuyla algılanmaları itibarıyla incelendiğinde hariçteki varlıklar tümelleri öncelemektedir.²⁸⁶ O halde tümelin akledilir olmak bakımından hariçteki varlıklardan sonra geldiğini söylemek mümkündür. Böylece tümel tümel olmak bakımından değil akledilir olmak bakımından hariçteki varlıklardan sonradır.

(b) Tümel ile hariçteki varlıklar duyuyla algılanmak hususunda değil ama duyuyu dışında bir şeyle algılanmış olmak bakımından konu edindiğimiz zaman ise tümellerin daha önce hariçteki varlıkların daha sonra geldiği söylenebilir.²⁸⁷ Burada duyuyu dışı algının ne olduğu ile alakalı bir sorun görülebilir. O yüzden bu olası sorunu biraz daha detaylandırıp tümel ile hariçteki varlıkları tabiat bakımından ele alabiliriz. Bu durumda Fârâbî'nin hariçteki varlıklar ile tümelleri nispetle ele almadığını söyleyebiliriz. O tabiat bakımından öncelik sonralığı ele alırken iki örnek kullanmaktadır: bunlardan ilkinde matematik ilmine dair soyutlanmış örnekler vermektedir. Bir sayısının tabiat bakımından iki sayısını öncelediğini, bir olmadan ikinin olmayacağını ama iki olduğu zaman birin zorunlu olarak olacağını düşünen Fârâbî bu ikisi arasındaki ilişkiye lazım-melzum bağlamında ele almaktadır. Diğer örnekte ise iki tümeli, cins ve türü, tabiat bakımından öncelik sonralık noktasında değerlendirir. Hayvan var olduğunda insan zorunlu olarak var olmaz ama insan var olduğu zaman hayvan tümeli zorunlu olarak var olur. Böylece iki tümelden hayvanı insan tümelinden tabiat bakımından öne koymaktadır.²⁸⁸

Fârâbî'nin ortaya koyduğu düşüncelerden hareketle yaptığımız yukarıdaki açıklamalardan hareketle onun tümeller konusundaki görüşleri hususunda şu genel çıkarımlarda bulunabiliriz:

²⁸⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l- Burhân*, s. 18.

²⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l- Burhân*, s.18.

²⁸⁸ Fârâbî, “el- Fusûlü'l- Hamse (Beş Fasil)”, s. 40,41.

1. O, tümel konusunda kurgusunu tümel- tikel ilişkisi üzerine inşa etmemiştir.
- 2.O, tümel ile tekil arasında bir ilişki üzerinde durmuştur.
3. O halde Fârâbî’de tümelden bahsedildiği zaman tekilin akledilir olmak bakımından tikel olduğunu da söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü akledilirin tasavvur edilmesi ile tekilin akledilirin tümel olduğunu söylemek mümkündür.
4. O halde tümele nispetle onun fertleri olan her bir tekile tümelden hareketle tikel ismi verildiği sonucuna ulaşabiliriz.
5. Bu durumda tikelden hareketle bir tümel oluşturulamayacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü tikelin bilgisi bu bağlamda yoktur.
6. Ama tekil olarak vasedilen mutlak cevher/ mutlak zâtın akledilir olmak bakımından tümeli vardır ve bu tümel akledilir olandır. Ayrıca bu tümelin doğru olduğu düşünülür.
7. Yanlış olanın mevcut olmadığı, doğru olanın ise mevcut olduğu ilkelerinden hareketle tümelin akledilir olduğu ama bu anlamda tekilin tümeli öncelediği vurgulanmalıdır.
8. Tümellerin bileşik varlığa/hariçteki varlığa nispetle ortaya çıkan bu anlamının yanında tümelin tümel olmak bakımdan vucud ve mevcut bakımından aynı olduğu ve bu yüzden basit olduğu söylenebilir.

Fârâbî’nin tümellere dair söylediklerinden hareketle ulaştığımız bu çıkarımlardan hareketle onun tümellere dair anlayışındaki olası sorunları ise şu şekilde özetlemek mümkündür:

(a) Tümelin mutlak cevher olduğu ve bu mutlak anlamlardan ikincisine girdiği dikkate alınırsa tümelin tekilin aklediliri olmaktan başka vücudu dolayısıyla mahiyeti olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Bu bağlamda Fârâbî kategorilerin vücudu ile mevcutluğunu özdeşleştirmektedir. Bu durumda tümel de bir anlamda tekil olmak durumunda kalmaktadır. Böylece hem mutlak cevherin birinci anlamında hem de ikinci

anlamına karşılık gelmektedir. O halde tekil olanla tümel olanı ayırmak mümkün görünmemektedir.

(b) Tümelî mutlak cevherin ikinci anlamına hasrederek düşündüğümüz zaman ise tümelî bir tür doğru soyutlamadan ayıran şeylerin ne olduğu hususu dikkat çekmektedir. Eğer tümel soyutlama değilse, tümel Fârâbî’de bir soyutlama değildir, o halde onu soyutlamadan ayıran şey onun doğru olmasıdır. Yine bu durumda doğru mevcut olmaya delalet ediyorsa tümel nasıl mevcuttur. Burada sorun dolayımınmakta ve her seferinde tekil tümel ilişkisinin varlık bakımından nasıl farklılaştığına gelmektedir. Fakat Fârâbî’nin tutumunu metinlerinde net şekilde görmemekteyiz.

Fârâbî’de tümelleri farklı şekillerde ele alınan çalışmalarda da yukarıdaki sorunlar göze çarpmaktadır. Fârâbî’de tümelleri öncelik sonralık ilişkisi bağlamında ele alan Mehmet Bayrakdar, klasik orta çağ felsefe geleneğini dikkate alarak üçlü tasnife ulaşmıştır.²⁸⁹ Bayrakdar, burada özellikle tümelin hariçteki varlığı önceliği hususunda Tanrı’nın bilgisine başvurmuştur. Fakat böyle bir çıkarımı yapmamıza imkân sağlayacak Fârâbî’ye ait bir metne sahip değiliz. Hocanın iddiasını doğru olarak kabul etsek bile tekil ile tümel olanı nasıl ayıracağımız başlı başına bir sorun olmaya da devam ettiği gibi tikelin bilgisi gibi pek çok problem ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Demirci’nin Fârâbî’de tümellerin mahiyetinin hariçteki varlıklardan ayrı bir varlığa sahip olmadığına dair çıkarımları da yukarıdaki sorunlar dikkate alındığı zaman sonuçsuz kalmaktadır.²⁹⁰ Çünkü hariçteki varlıkların duyu vasıtasıyla algılanması tümelî tümel olmak bakımından

²⁸⁹ Mehmet Bayrakdar, “Fârâbî’de Tümellerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi”, Diyanet İlmi Dergisi, Fârâbî (Özel Sayı), LII, sy 1 (2016), 11-16, s.15.

²⁹⁰ Demirci, “Fârâbî’de Küllîlerin Mahiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi”, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 7, sy 13 (2019): 34-60, s. 47,57.

ele almamakta tümeli akledilir olmak bakımından ele almaktadır. Bu yüzden tümelin kendinde vücudu, mevcudu ve mahiyeti olup olmadığı sorunu halen devam etmektedir.

Fârâbî'nin tümeli tümel-tikel bağlamında değil tümel-tekil bağlamında ele aldığını ve buradan hareketle kategoriler olmak bakımından tümeli mutlak cevher olarak isimlendirdiğini söylemek mümkündür. Böyle bir açıklamada ise mutlak cevheri tekil cevher ve külli cevher olarak isimlendirmesine neden olmuştur. Fakat külli cevherin akledilir olmak bağlamında varlığının tekil cevhere bağlı olduğu sonucuna varsak bile tümel cevherin kendinde mahiyetinin ne olduğunu Fârâbî'nin metinlerinden çıkarmak mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak Fârâbî'nin realist²⁹¹, nominalist yahut konseptüalist²⁹² olduğunu öne sürmek bu kavramsallaştırmaların Fârâbî'nin tümeller anlayışı için anakronik olması bir tarafa onun felsefesini sorunlardan arındırmayı beraberinde getireceği gibi vucud, mevcud ve mahiyet gibi temel kavramlar çerçevesinde ciddi sorunlara yol açacağı muhakkaktır.

1.2. İbn Sînâ'da Metafiziğin Mesailinden Olmak Bakımından Tümeller

İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde tümelleri bir problem olarak ihdas etmek için onun tümellerle bağlantılı kullandığı kavramlar önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda ilk bölümde onun tümelleri mantık ilmi bağlamında nasıl ele aldığını incelemiştik. Bu

²⁹¹ Bayrakdar, “Fârâbî’de Tümellerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi”, s.16.

²⁹² Beheşti Zehra Kubilay, “Fârâbî ve Thomas Aquinas Felsefesinde Tümeller”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans), 2020, s.40-41.

bölümde ise onun inşa ettiği bu mantıksal zeminin ürünü olan kavramlardan hareketle onun tümelleri metafizik ilminde nasıl ele aldığını araştıracağız.

İbn Sînâ'da tümeller sorununu iki ana başlık altında ele almak mümkündür: (a) Birincisi, metafizikte tümeli konumlandırmaktır. Daha özelde metafiziğin konusu olmak bakımından tümellerdir. (b) İkincisi, metafizikte kullanılan kavramlar ile tümelin ilişkisini ortaya koymaktır. Böyle bir usulle tümeli metafizikte konu olarak ihdas etmeyi ve bu vesile ile metafizikte kullanılan diğer kavramlarla ilişkisini ortaya koyup İbn Sînâ'nın felsefi sistemindeki bütüncüllük ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.2.1. Metafizikte Tümeli Yerli Yerine Koymak

1.2.1.1. Kategoriler ve Tümel

Kategoriler ile tümel ilişkisinden bahsetmeden kategorilerin anlamı üzerinde durmamız gerekmektedir. Çağdaş araştırmacılardan pek çoğu hem Aristoteles'te hem de Fârâbî ve İbn Sînâ'da kategorileri yüklem ve *yüklemleme* teorileri çerçevesinde değerlendirmektedir.²⁹³ Fakat Aristoteles'in *kategoriler* kitabında kategori/söylenen ile yüklemi (predication) birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz.²⁹⁴ Bu ayrım kategorilerin salt anlamda bir yüklem ya da yüklemleme teorisi olarak değerlendirilmesi önünde engeldir.

²⁹³ Hülya Altunya ve Mustafa Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 6, sy 2 (2016):79-108, s. 85; Üçer, "Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine", s. 29.

²⁹⁴ Aristotle, "Categories", İçinde *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. J.L. Ackrill, 4. Baskı, 1/4, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1991, s. 2,3.

O halde kategorileri yüklem teorisinden daha ziyade *anlam teorisi* olarak isimlendirmek daha uygun olacaktır. *Anlam teorisi*, yüklemi, kategorileri, anlamları ve öznitelikleri kapsayacak şekilde kategorileri varlığa nispetle ortaya koymayı amaçlar.

Aristoteles’te anlam teorisinin net bir şekilde ortaya konduğunu iddia edemiyoruz. Çünkü en yüksek cinsler olarak isimlendirilen kategoriler ile tekil cevherler arasındaki sorun onun herhangi bir eserinde işlenmemiştir. Öte yandan tümel arazların tekil cevher ve zât ile nasıl ilişkilendirildiği de kitaplarında ele alınmamıştır. Fakat *anlam teorisini* İbn Sînâ kategoriler bahsinde açık ve derinlemesine işlediğini söyleyebiliriz.²⁹⁵

Anlam teorisinin temelinde ise İbn Sînâ’nın *mevzu (mevsuf)* ve *sıfat* lafızlarına yüklediği anlamlarda aramak gerekmektedir. O halde her mevsufun sıfatı ile ilişkisi birbirini ile aynı mıdır? Mevsufun zatı ile bu zatı niteleyen sıfat arasında zatın *kararı* bakımından farklılıklar bulunmakta mıdır? Sıfat mevsufundan ayrı mıdır? Sıfat mevsufuna yüklem olabilir mi? Sıfat mevsufunun zatının mukavvim cüzü ise sıfatı yüklem olarak nitelemek mümkün müdür? Bu soruları dikkate alarak İbn Sînâ’nın şeylerin sıfatlarını beşe ayırdığı söyleyebiliriz:

1. Mevsuf zatının anlamı bakımından kaimdir. Mevsufu niteleyen ve mevsufun haricinde olan sıfat ise mevsufun arızı veya lazımıdır. İbn Sînâ buna örnek olarak “İnsan aktır veya gülendir” yi örnek olarak vermektedir. Buradan hareketle aklık ve gülünlü sıfat örnek olarak vermiştir. Bu örneklerden hareket edecek olursak her ikisinin de konusuna içinde (fî- فى) ile nispet edildiğini görmekteyiz. Bunun anlamı ise yüklem olanın konu ile mevcut olmasıdır. Bu yüzden o bu yüklemi “o o’dur” anlamında bir yüklem olduğunu vurgularken bunu kastetmektedir. Öyleyse “elbise karalıktır” demek mümkün değildir.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 17,18. Ayrıca Prof. Dr. Engin Erdem’in varlığın sıfat olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğiyle ilgili görüşleri bu isimlendirmede önemli bir rol oynamıştır. (04.06.2021 tarihinde Hoca’nın odasında görüşülmüştür)

Bu durumda böyle bir konuya bu tür yüklem yüklememesi mümkün olmasa da konuda mevcut olur. Yani konuda herhangi bir nicelik olmadığı takdirde yüklem konuya mahmul olması mümkün değildir.²⁹⁶ O halde tümelin tikele yüklem olması için tümel doğanın tikele bir niceliğe ihtiyacı olduğu ortaya çıkar.

2. Mevsufun zatı karar kılınmış olarak alınır. Fakat onu niteleyen sıfat mevsufa hariçten eklenmiş değildir. Aksine sıfat mevsufun kıvamının cüzüdür. İbn Sînâ bu tür sıfat için iki örnek vermektedir. Birinci örnek: “insan canlıdır”; ikinci örnek ise “Zeyd insandır”. Bu örneklerden birincisi tümel mevsuf tümel sıfat ilişkisi iken ikincisi tikel mevsuf tümel sıfattır. İnsanın bir doğa olarak niteleyen İbn Sînâ, o insandır denildikten sonra insanın doğasının bir kıvama ihtiyacı olmadığını söyler. Fakat ikinci örnekte sıfat olarak zikredilen insan Zeyd’e nispet edilir. Böyle bir nispette ise sıfat mevsufun mahiyetinin bir parçası olur.²⁹⁷ Böylece Zeyd’e insanlık anlamı yüklenir ve ilişen şey tümellik olarak isimlendirilir.²⁹⁸ İnsan ve canlıyı sıfat mevsuf olmak bakımından incelediğimiz zaman ise insan canlılığının konusu olur. Canlı insana hariçten eklenmese hatta insana kıvam verse de mevsufun vücudunun cüzüdür. Bu yüzden o “konu odur” şeklinde bir nispeti dikkate alarak sıfat ile mevsuf arasında konu yüklem ilişkisini kabul etmektedir. Bu durumda nispeti konu yüklem olarak aldığımız takdirde yüklem konuya birinci türde olduğu gibi içinde (فی) ile değil üzerine (على) nispeti ile yüklem olur. Bu durumda konu ile yüklem arasında öncelik sonralık ilişkisi baskımdan farklılıklar çıkar.

²⁹⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 19.

²⁹⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.18.

²⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

Ayrıca tmeli nispet olarak ve tümel olmak bakımından ele alma imknımız ortaya çıkar.²⁹⁹

3. Mevsuf zatı karar kılmamış olarak alınır. Mevsufu niteleyen sıfat ise onun zatının cz değildir. Fakat sıfat mevsufunun kararı sağlar. İbn Sn buna örnek olarak heyula ve sureti örnek verir. Ona göre suret heyulanın sıfatıdır ve heyulanın zt suret ile bilfiil kaim olarak karar kılar. Eğer suret olmasaydı heyulanın vücudu muhal olurdu. Öte yandan heyula karar kıldıktan sonra suret onun lazımı da değildir. Böyle bir durumda suret onun mukavvimi ve sabit kılıcıdır. Bu bağlamda heyulayı bilkuvve imkan olarak isimlendirebiliriz. Böyle bir durumda ise heyulanın tümel bilkuvve imkn sıfatları ile niteleme imkanına sahip olabiliriz.³⁰⁰

4. Mevsufun zatı karar kılmamıştır. Sıfat ise mevsufa hariçten değil mevsufun vücudunun cz olarak eklenir. İbn Sn dördüncü sıfat için “canlıya yüklenen cismin cevher olması”dır örnek olarak vermektedir. Ona göre mutlak cisim kendisinden sonra hariçten eklentileri ve arazlarının olacağı meydana gelmiş vücudu karar kılmaz. Öyleyse mutlak cisme eklenip onun karar kılmasını sağlayan fasıl konumundaki hariçteki şeylere ihtiyaç duyar. Öte yandan cevher mahiyetin parçası olmak yanı sıra tanımın da cüzüdür.³⁰¹

5. Mevsufun zatı karar kılmamıştır. Sıfatta ona zatının kendisinden dolayı eklenmemiş, bunun aksine zatının kararını lazımı veya zatına ilk arız olanın eklenmesiyledir. İbn Sn bu tür sıfat mevsuf ilişkisine ise karalık veya yer kaplama benzeri şeylerle nitelenen heyulayı, hareket ve skuna istidatlı olmak ile nitelenen mutlak

²⁹⁹ Tümel’de öncelik sonralık durumu ile tümel ve tmellik ilişkisi ilerleyen kısımda ele alınacaktır.

³⁰⁰ İbn Sn, *Kategoriler (meklt)*, s. 17,18.

³⁰¹ İbn Sn, *Kategoriler (meklt)*, s.17,18.

cismi örnek verir. Ona göre heyula ile cisim kendileri olmak bakımından karar kılmış vücuda sahip değillerdir. Sıfat mevsuf ilişkisini nispet ile alan İbn Sînâ'nın yaklaşımının kelimcilerin *ahval teorisine* benzediği söylenebilir.³⁰² Bu türden sıfat mevsuf ilişkisini şöyle özetleyebiliriz: Sıfat; (a) ister hariçte olup mukavvim olmasın, (b) ister hariçte olmayıp mukavvim olsun sıfata nispet edilen şeylerin tamamı, mevzu olarak hariçte mukavvim olanın şeye nispeti kabilinden olmaz.³⁰³

Sıfat mevsuf ilişkisini beş çeşitte ortaya koyan İbn Sînâ bu ayırmda iki faydanın olacağını düşünür: (a) Konu dikkate alındığı zaman iki nispet vardır. Bunlardan biri *içinde* (فی) diğeri *üzerine* (على). (b) Birinci açıklamadan hareketle suret ile araz farklıdır. *Üzerine* nispeti dikkate alınırsa “konu odur” denilebilirken *içinde* nispeti dikkate alındığı zaman “konu odur” demek mümkün olmaz “bu, ondandır” demek mümkündür. Sıfat, *içinde* nispeti ile alındığı zaman, üzerinde manasındaki mahmul anlamında konuya hakikatte yüklem olmaz. O halde konuya içinde nispetiyle yüklenen; (a) konuya müştak bir anlamla yüklem olur veya (b) yüklenenin lafzı ile nispetin lafzından bileşen bir lafızdır veya (c) mana ile değil isimdeki iştirakle yüklenmesidir. Bu yüzden içinde nispeti ile konuya yüklem olan hakiki anlamda (üzerine şeklinde) yüklem olmasa da konu da mevcuttur.

Sıfatın konu ile ilişkisini bu şekilde ortaya koyan İbn Sînâ'ya göre konu (mevsuf) ise tikel olması durumunda onun yüklemi (sıfatı) tikel veya tümel olabilir. Yüklemin tümel olması halinde yüklem konudan başka olamaz. Çünkü birbirinden farklı tikelin

³⁰² Hüseyin Kahraman, “Bâkillâni'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 3, sy 1 (2017), s.77. Kahraman'ın makalesinde özellikle Bakillâni'nin ahval teorisine dair Cüveyni'nin eş-Şâmil eserinden renklere dair söyledikleri bu hususta önemlidir.

³⁰³ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 18,19.

birinin diğetine hakiki anlamda yüklem olamaz. Hakikatte tikel, doğa bakımından kendi başına yüklem olamayacağı gibi kendi başına konu da olamaz. Tikel ancak söz ve dil bakımından konu ve yüklem olabilir. Bu ise hakiki anlamda felsefenin incelediği mesailden değildir.³⁰⁴

Konunun tümel olması durumunda İbn Sînâ hakikatte konuya sadece tümelin yüklem olacağını düşünmektedir. O halde tümelin doğası kendine tikel bir nicelik eklenmeden yine kendi başına ferdiliğin mevzusu olamaz. Eğer tümelin doğasına herhangi tikel nicelik eklenmeden doğası bakımından işaret edilen olursa bir ferdiliğin konusu olur. Ferdiliğin konusu olduğu zaman ise genel ve özel olma hali eklendiği için tümelin kendi olmak bakımından ferdi varlığı söz konusu olur. Bu ise İbn Sînâ için imkansızdır. Çünkü tümel doğa ancak nicelik eklendiği zaman mevzu olabilir.³⁰⁵

Tekrar konu ile yüklem arasındaki nispet ilişkisine dönecek olursak İbn Sînâ “konu üzerine oluş” un “çoğa söylenme” ile özdeşleştirilmesine de karşı çıkmaktadır. Bu yüzden o, bu minvalde konuşanların rezilet sahibi olduğunu iddia eder. Ona göre hem “konu üzerine oluş” u hem de “konuda oluş” u tümel olarak isimlendirmek yeterlidir. Ona göre her tümelin konuya *zorunlu* olarak yüklem olur. Bu yükleme ise konuda (فی) şeklinde yapılmaz ancak üzerinde (على) şeklinde yapılır. Ayrıca tikel felsefi açıdan yüklem olamaz ancak söz ve dil açısından yüklem kabul edilebilir. Öte yandan konuya konuda şeklinde söylenen konuya anlamın lafzı bakımından söylenir ve bu yüzden konudur.

İbn Sînâ “konu üzerine oluş” şeklinde yüklemlerle ilgili bu minvalde bir tartışma açmadığı için bu hususta bir tartışmayı öteleyerek “konuda oluş” üzerinde durabiliriz. Ona göre konuda (فی) olan her mevcuda araz ismi verilir. Fakat İbn Sînâ araz ile arazi

³⁰⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 20.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s.58,59.

olanın karıştırıldığını vurgular. Buna örnek olarak “ak” ı örnek veren İbn Sînâ akın şu ak üzerine söylenmiş olmasını akın konuya söylenmiş olmadığı gibi konuda mevcut olduğunu söyleyenleri eleştirir. Hatta onların tümel mahiyetin kurucusu olarak aldıkları ve bundan başka tümel olmadığını söylemediklerine işaret ederek böyle bir tutumu reziliyet olarak değerlendirir.³⁰⁶

Böylelikle İbn Sînâ tümel hem içinde (فی) hem de üzerine (على) nispeti ile konuya söylenebileceğini düşünür. O, bu bağlamı dikkate alarak tikel ile cevheri şöyle resmeder: bir konuya söylenmesi mümkün olmayan şeyler tikel iken (bunun aksi tümeldir); bir konuda (فی) mevcut olmayan şeyi cevher olarak isimlendirir.³⁰⁷ Ayrıca kategorilerde bahsedilen araz ile beş tümelden biri olan arazı birbirinden ayırır. Böylece şeyleri cevher/araz ve konuda olma (فی)/ konu üzerine olma bakımlarından dörtlü bir tasnife tabi tutar. Ona göre şeyler:

1. Konu üzerine (على) söylenir. Konuda mevcut değildirler. Bu tümel cevher (tümel) cevherlerdir. Bunlar tümel oldukları için konu üzerine (على) söylenir. Cevher oldukları için ise konu içinde (فی) bulunmazlar.

2. Konuya söylenmezler. Konuda mevcutturlar. Bunlar tikel arazlardır. Tikel araz oldukları için konuda (فی) mevcutturlar. Tikel oldukları için ise konu üzerine (على) değildirler.

3. Konu üzerine söylenirler. Konuda mevcutturlar. Bunlar tümel araz olarak isimlendirilir. İbn Sînâ tümel arazları şöyle bir örnekle izah eder: Tümel arazlar tikellerine kıyasla şu aklığın aka kıyasında olurlar. Bu yüzden tümel arazlar konu üzerine söylenirler. Öte yandan araz oldukları için ise bir konuda mevcutturlar.

³⁰⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.22.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.22.

4. Konu üzerine söylenmezler. Konuda da mevcut değildirler. Bunlar tikel cevherdir. İbn Sînâ buna örnek olarak ise Ali, Mehmet, şu madde, şu suret ve şu nefis gibi örnekleri verir. Bunlar konuda mevcut olmadıkları için cevherdirler. Konu üzerine olmadıkları için tikeldirler.³⁰⁸

İbn Sînâ'nın bu tasniflerinden hareketle tümel/tikel ilişkisine dair ilkeler koyabiliriz. Yine onun ifadesi ile bir ilmin niçin tümel olanla ilgilendiği ortaya çıkmış olur. Tikel bilgi için konu olamaz çünkü konuya söylenmeleri felsefi açıdan mümkün görünmemektedir. Öyleyse tümelin tikellerinden bahsedebilme imkânımız varken tikelin tikel olmaktan kaynaklı bir tümelinden bahsetme imkanına sahip değiliz. Öte yandan tümel doğa, nicelik eklenmeden de ferdiliğin konusu olamaz. O halde tümelin zorunlu konuya söylenirler.

Onun bu açıklamalarını daha önce bahsettiğimiz *anlam teorisi* içinde yerleştirme imkanına sahibiz. Kategoriler yükleme teorisini aşan bir işleve sahiptir. Çünkü tümel olan konuya zorunlu olarak söylenmektedir. Öte yandan tümel konu olduğu zaman ise nicelik eklenmeden ferdiliğin konusu olamamaktadır. Bu durumda tümel ile şeylerin ilişkisi ya yükleme teorisi ile yapılacaktır yahut varlık (hem vucud hem mevcud kastedilmektedir) kavramından hareketle ferdi tümellerden yapılacaktır veya anlam teorisi ile yapılacaktır. Yükleme teorisi bağlamında konu ile yüklem arasındaki ilişki tümelin durumu ile alakalı tümelin kendi doğası bakımından ne olduğunu ortaya koymakta yeterli olmamaktadır. Bu yüzden İbn Sînâ felsefesini dikkate aldığımızda iki

³⁰⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 26,27. İbn Sînâ'nın bu kitabının tercümesinde bahsi geçen yerde teknik bir problemten kaynaklanan hata olduğunu düşünmekteyiz. Muhittin Macit Hocanın “Bunlar cevher oldukları için ‘içinde’ mevcut olurlar ve tikel oldukları için ‘üzerine’ söylenirler” (s.27) olarak çevirdiği kısım Arapça metinle uyumsuz görünmektedir. Tercüme bu anlamın kısmen zıttına işaret etmektedir.

temel problem ortaya çıkabilir: Birincisi tümelin vücudu hakkında verilen hükümler cevapsız kalabilir. Çünkü yüklemın konu dışındaki mevcudiyeti ya tikel mevcudu hem bilgi hem varlık anlamında gerektirecektir ya da tümelin tikellerini gerektirmesi gibi tümel yüklem konusunun tümeli haline getirilip öncelenecektir. Böyle bir durumda ise ilk çıkarımımızdan hareketle tümelin bir isimlendirmeden öte bir anlamı kalmayacaktır. Tümelin tikellerin zihindeki ortaklığından başka bir anlamı kalmayabilir. Ayrıca tümelin mahiyetin bir parçası olması yahut doğrudan mahiyet ile özdeşleştirilmesi de tümelin anlamını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü tümel, tabîi tümel olsa dahi mahiyet ile özdeşleştirilmesi tümelin hariçteki varlığı ile alakalı problemler ortaya çıkaracaktır. Ayrıca burada tümelin mahiyete ilişkisi yadsınmamaktadır. Tümelin sadece mahiyete ilişkin olarak resmedilmesi yadsınmaktadır. İkinci çıkarımımız ise bizi doğrudan ferdi tümellere yönlendirecektir ve bu da Platon'un idea nazariyesine yöneltecektir. Bu da tikellerin pay aldığı bir ferdi varlığa sahip tümele benzer bir teori ortaya çıkaracaktır.

Hem yüklemleme hem de idea nazariyesinin İbn Sînâ tarafından yadsındığını söyleyebiliriz. Çünkü o, kategoriler teorisinde yüklemlemeyi de kapsayacak şekilde ama onu aşan bir biçimde vasıflar teorisini ortaya koymuştur. Peki, bu teorisin temel iddiası ne olabilir? İlk olarak tümelin hem sıfat hem de mevsuf olarak ele alınacağı ortaya çıkmaktadır. Burada sıfat olan tümelin neyin sıfatı olduğu sorulabilir. Tümel hem bilgi hem vücudun hem de şeylerin sıfatı olabilir.³⁰⁹ Bu sayede tümelin hem vucud-mevcud-şey bağlamında konumu belirlenmiş olacak ve mevcut ile vucud bağlamındaki ilişkisi ortaya konduğu gibi bilgi bakımından doğruluğu İbn Sînâ'nın mevcudun doğru, yokun ise yanlış olduğuna dair Fârâbî'den aldığı teorik zemin sıfat mevsuf üzerinden tümellere bağlanabilir. Ayrıca tümeli cevher, araz, mevsuf ve sıfat olarak ayıran ve birleştiren şeyin

³⁰⁹ Tümelin bilgi, vucud ve şey kavramlarıyla ilişkisi ilgili bölümde ele alınacaktır.

hem varlık hem de akıl olduğu ortaya konulabilir.³¹⁰ Eğer bu ilişkiyi sadece varlığa indirgeyerek alırsak idea nazariyesine, sadece akıl ayırıt etme vasfına hamledersek kavramsallaştırmaya indirgeyebiliriz. Bu yüzden hem tümeli hem idealar nazariyesinden ayıran hem de sadece kavramlar olarak değerlendirmekten sakınmak için İbn Sînâ'nın kategoriler bağlamında vasıflar teorisi olarak adlandırılacak açıklamalar yaptığını söylemek mümkündür.

Tümellerin vasıflar teorisi bağlamında ele aldığımız zaman ise tümelin ve tikelin varlığa (vucud) nispetle açıklanması gerekmektedir. Ancak bu sayede bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında hüküm verebiliriz. Böylece tümelin hem cevher hem de araz olarak farklı gönderimleri ortaya çıktığı görülecektir. Bu sayede tümelin hem bilgi ile hem de varlıkla ilişkisi ele alınma imkânı ortaya çıkacaktır. Tümel, kategorileri kategoriler olarak dikkate aldığımızda bizi tümeli cevher ve araz olarak sınıflandırmamıza imkân sağlamıştır. Bu sayede konu olmak bakımından tümelin durumu ve yüklem (söylenen) olarak ele alabildik. Bundan sonra ise tümeli tümel doğa olarak değil de tümel olarak ele aldığımızda nasıl tasnif edebileceğimizi inceleyebiliriz.

1.2.1.2. Tümel Tarifleri

İbn Sînâ *eş-Şifâ/ Metafizik* ve *eş-Şifâ/Medhal*'de tümeli üçlü tasnife tabi tutar. Bunlar: Tabiî tümel, aklî tümel ve mantıki tümeldir.³¹¹ Fakat iki eserde sınıflandırma aynı olsa da misaller değişmektedir. O, *eş-Şifâ/Metafizik*'te tabiî tümel için insanı, aklî tümele yedigen evin anlamını, mantıki tümele ise güneşi örnek vermektedir. *Eş-Şifâ/Medhal*'de ise her üç tümele de *cins* olan *canlı* misalini verilmektedir. Onun iki eserinde birbirinden

³¹⁰ Salih Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020, s. 177. Salih Aydın bu ayırımın ve birleştirmenin akıl ile yapıldığını düşünmektedir.

³¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 58.

farklı örnekler kullanmasının nedenlerinden bahsedebilir miyiz? Öncelikle her iki sınıflandırmada da benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koyabiliriz. İbn Sînâ her iki tasnifte de tümel olmak bakımından tümel ile tümelin iliştiği bir şey olması bakımından tümelin başka bir şey olduğunu vurgular. *eş-Şifâ/Metafizikte* detaylı olarak verilmese bile *eş-Şifâ/Medhal*'de beş tümel kendileri olmak bakımından bir şey iken iliştiği şeylerle nispet ilişkisi kurduğu zaman başka bir şey olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Öte yandan *eş-Şifâ/Metafizikte* tabîî tümel bilfiil yüklem olan anlam, aklî tümelde ise tümelin yüklem olduğu konunun bilfiil varlığı (mevcudiyeti) şart koşulmaksızın aklî tümel anlam ve mantıkî tümelde tasavvuru bakımından mantıkî tümele vurgu yapılmaktadır. Fakat *eş-Şifâ/ Medhal*'de bunlara değinilmemektedir. Ayrıca *eş-Şifâ/Medhalde* tümeli çokluktan önce, çoklukla birlikte ve çokluktan sonra biçiminde tasnif eden ve detaylandıran İbn Sînâ bu detayları *eş-Şifâ/Metafizik*in ilgili yerinde vermemektedir. Öte yandan bu benzerlik ve farklılıklar iki eser arasında bir tutarsızlık oluşturur mu? İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/Metafizik*in beşinci makale birinci faslın başında tümele dair yaptığı tasnifte kullandığı örnekler birbirinden farklı olsa bile aynı bölümün ilerleyen sayfalarında cins olan canlı örneğini *eş-Şifâ/Medhal* ile örtüşecek ve birbirini tamamlayan şekilde kullandığı görülmektedir.³¹²

İbn Sînâ'nın tümeli üçlü tasnifine dair şu sorulara cevap aramalıyız: 1. İbn Sînâ tümeli niçin üçlü tasniflemiştir? 2. Üçlü sınıflamada sınıflar arasında lazım- melzum ilişkisi kurmak mümkün müdür? 3. Tümelin her üç sınıfı da kendi hakikatlerine sahip midir? Birbirinden bağımsız üç tümelden bahsetmek mümkün müdür? 4. Tümelin üç sınıfından her biri itibari midir? 5. Eğer bu tümeler itibari olarak kabul edilirse itibara konu olan nedir? O halde üç tümeli *canlı* misalinden hareketle kısaca ele alıp ardından sorulara bu örnek dahilinde cevap arayabiliriz.

³¹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 176-181.

Bu noktada bir ara söz olarak iki hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir. İlk tümelin üçlü tasnifinde hareket noktamız tümeli tümele nispetle ele almaktır. Bu vesileyle İbn Sînâ *genel* anlamdaki *türü* nefyederek türün meydana gelmesi için ikinci bir itibar gerektirdiğini düşünmektedir.³¹³ İkinci olarak ise çoğa yüklem olarak resmedilen tümeldeki *çok* lafzındaki kastında *cins* ile *genel arazi türden* ayırmaktadır. Ona göre cins ile genel araz tür olmak bakımından farklı pek çoğa söylenmektedir.³¹⁴

Tümelin türlerine geçmeden önce ele aldığımız bu husuları dikkate alarak İbn Sînâ'nın tümele dair yaptığı üçlü tasnifi canlı örneğinden hareketle ele alabiliriz. İlk olarak İbn Sînâ'nın canlıyı tabîi tümel olmak bakımından nasıl ele aldığını araştırmalıyız. Ona göre canlı canlı olması bakımından canlıdır. Peki, bu ne demektir? O canlı olması bakımından canlı ile doğal canlı arasında bir ayrıma gider. Ona göre mahsus (duyulur) olan madde ve araz ile canlıdır. Burada doğal canlı isimlendirmesi kullanan İbn Sînâ, tabîi tümeli kastetmemektedir. Ona göre canlı o, o şeklinde değerlendirildiği zaman kendi zatında sadece canlıdır. Böyle bir durumda canlı olmak bakımından canlının zatına dışarıdan katılan şeyler dikkate alınmadığı gibi yine kendi zatında ona ister bilkuvve ister bilfiil olarak bilfiil ve bilkuvve genel, özel, bir ve çok olma şartı aranmaz. O halde İbn Sînâ'nın tabîi tümelden kastı birinci şekilde doğal canlı değil tabîi tümel olan canlıdır. O bu sayede tabiat ile tümel kavramlarını birbirinden ayırmıştır denilebilir.³¹⁵ Böyle bir açıklamanın sonucu olarak İbn Sînâ ferdin zihindeki tasavvuru ve türün zihindeki tasavvuru ile tabîi tümel olan canlının makulüne cinsliğe ait nispetin verilmesini ayırmaktadır. Ancak bu vesileyle hariçteki canlılık tabiatı ile insanlık tabiatı ve ferdin tekil tabiatı birbirinden ayrıştırılmış olur. O halde tabîi tümel olan canlı ile tabiat

³¹³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 49.

³¹⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 52.

³¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 176,177.

bakımından canlı arasında da bir ayırım yapmak gerekli olacaktır. Bu ayırım ise tabîî tûmelin şeylerde (şeylerin tabiatı bakımından) cins olamadığı sonucunu beraberinde getirir.³¹⁶ Hatta İbn Sînâ canlı, kendinden başka bir şey ile beraber olarak kabul edilse bile canlının zatının itibara konu olmasının mümkün olduğunu düşünür. Çünkü zatı dikkate alınan canlının zatı nedeniyledir. Başkası ile olması ise ona arız olan bir durumdur veya canlılık gibi kendi doğasının *lazımı*³¹⁷ gibidir. Böyle bir itibar dikkate alındığında canlı arazlarıyla ferd olan canlıyı, vucudî tûmeli ve aklî tûmeli *vucud* bakımından önceler.

İkinci olarak aklî tûmeli canlı örneğinden hareketle ele alabiliriz. Nefste akledilir olan canlının iki temel niteliğinden bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi aklında cins olarak bulunan canlı ise tabîî tûmel olan tabîî cinsin makulüdür. Yani tabîî tûmelin makulüne cinsliğe ait bir nispet verilmesi ile aklî tûmelden bahsedebiliriz.³¹⁸ İkinci olarak ise Nefste makul olması bakımından canlı dikkate alındığı takdirde canlı sadece kendisi olmak bakımından canlı değildir. Bunun yanında o canlı ve şeydir.³¹⁹ O halde burada iki anlam vardır.³²⁰ Canlı bu bakımdan hem canlının hem de şeyin parçası gibidir. İbn Sînâ canlılığın da ancak ona ilişkin anlamların olması durumunda canlılığa bitişen bir anlam ve onu duyulur kılan şey sayesinde duyulur bir fert olabileceğini söyler. Öyleyse onun aklî tûmelin tanımında kullandığı tûmelin bilfiil olma şartını kaldırması bu durumla

³¹⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s.60.

³¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.177. “لازم” lafzı nitelik olarak çevrilmiştir. Biz, bunun yerine lazım ifadesini kavram olarak korumayı uygun gördük. Çünkü metinde nitelik lafzının kategorilerden biri olan nitelik ile karışma ihtimali vardır. Böylesi bir karışıklık ise anlamı tamamen farklı bir mecraya yöneltmektedir.

³¹⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 60.

³¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 177.

³²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

ilişkilendirilebilir. Aklî tümel tabîî tümeldeki gibi bilfiil olma şartı taşımaz. Çünkü tabîî tümel olan canlıya genel olma dıştan eklenen bir şey olmadığı gibi yine bizzat canlı zâtının hariçten çoğa yüklenmesi de ona ilişmez. Yani canlı hariçte bizzat kendisi olmak bakımından çok şeye de yüklenmiş değildir. Aklî tümel olan canlıya gelince zihinde canlılık suretine çoğa nispetinin olması ilişir. Böylece akıl onu pek çok şeye yükler. Sonuç olarak canlıya zihinde çok şeye nispetinin bulunması ilişir. Böylece tekil olan çok şeyin çok şeye nispeti ortaya çıkar. Akabinde akıl ise canlıyı nispete konu olan her şeylerin her birine yüklem yapabilir.³²¹

Bu durumda bu nispeti yüklem olarak kullanan akıl olduğu için burada bilfiillik şartı aramak mümkün değildir. Öte yandan tabîî tümelde bilfiillik şart olarak bulunur. Bu açıklamaları dikkate alarak sorarsak, aklî tümel tabîî tümelin makulü ise bu ikisi arasında nasıl bir ilişki olabilir? Açıkçası İbn Sînâ tabîî tümelin varlıkla ilişkisini kurarken aklî tümelin ise bilgi ile ilişkisini kurarak varlık ile bilgi arasında örtüşmeyi sağlamaya çalışmaktadır.

Peki, bu örtüşmenin her zaman doğruluğundan nasıl emin olabiliriz? Bu noktada doğrulukta muteber olan varlık iken itibar olan akıldır. O halde doğruluk bakımından denetlenmesi gereken varlık değil bilgidir. Öyleyse bilginin doğru olduğuna dair de bir ölçü koymak gerekmektedir. Bu ölçü öyle bir ölçü olmalıdır ki, varlık ile bilgi arasındaki bütünlük ve tutarlılık bilkuvve bilen özne açısından sağlanmış olsun. İbn Sînâ mantikî tümel kavramını üçüncü tümel çeşidi olarak zikretmektedir.

Aklî tümel ile mantikî tümel arasında bir tür bağlantı kurmamız gerekmektedir. İbn Sînâ bu bağlantıyı makul ve soyut olan cinslik üzerinden kurmaktadır. Ona göre makul soyut cinslik aklında karar kılmış olmasının yanında bir itibara daha sahiptir. Bu itibarı da mantıkçılar incelemektedir. O halde mantiki cins ile aklî cins arasında nasıl

³²¹İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 59,60.

ayrım yapılabilir? İbn Sînâ bu ayrımı da yine iki tümel çeşidinin ilişkisi üzerinden yapmaktadır. Ona göre aklî tümel mantıki tümelin lazımı ve eşlik edenidir³²², onun zati değildir. Öyleyse bu iki tümelin itibari olmak bakımından farklı olduğu sonucunu açıkça vermektedir. Öte yandan mantıki cins mantıki cins olması bakımından onun türleri vardır. Ayrıca mantıki cinsin iliştiği konuların cinsleri de mevcuttur.

O halde tabiî cins, aklî cins ve mantıkî cinsin kendi altlarındakileri isim olarak verilmesi durumunu nasıl anlamalıyız? İbn Sînâ'ya göre tabiî cins kendi altındakilere ismini ve tanımını bilaraz verir. Aynı kendi olmak bakımından kendi ismini ve tanımını vermiş değildir. Öte yandan bu tabiî canlıyı mantıki cins olarak da vermemiş olur. Fakat tabi cins kavramı ile *cinslik için vaz' edilmiş tabiatı* kastederek önceki durumdan farklılık arz eder. Bu sefer tabiî cins altındakilere ismini ve tanımını verir. Böyle bir durumda canlı canlı olmak bakımından canlı olduğu için tabiî cins olur. Akli cinse gelince o da tabiî cinsteki hükme uyar. Böylece akli cins tabiî bir suret olarak adlandırılır. Ama bu surette tabiî cinsin yanında bir de terkip söz konusu olur. Fakat burada tabiî cins kendi olmaklığı bakımından sadece tabiî olarak adlandırılırken aklî cins ise gerek akılda gerekse hariçte cins olarak adlandırılmamalıdır. Böylece canlılığa akılda yahut hariçte bir itibar birleştiği zaman cins haline gelmesidir.³²³ Bu cinsin makul-soyut bir cins olarak değerlendirilmesi akli cinsi açıklar. Ama onu makul ve soyut olmak bakımından inceleyen mantık ilmi için bu cins mantıki cins olarak adlandırılır. Fakat mantık ilmi tabiî tümelin makulü olmak bakımından onun makullüğünü kabul eder ve bunun üzerine bu akli cinsi makul ve soyut olmak bakımından konu edinir.

³²² İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s.60. Bahsi geçen eserin tercümesinde “مقارن” lafzı ilişik şeklinde tercüme edilirken aynı paragrafın ilerleyen satırlarında “يعرض” lafzı da ilişen olarak tercüme edilmiştir. Bu yüzden “مقارن” lafzını eşlik eden şeklinde çevirdik.

³²³ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 61.

Tümelin üç tarifini cins örneği üzerinden aldıktan sonra bu tarifleri incelemeden önce sorduğumuz sorulara tekrar dönerek konumuzu sonlandırabiliriz. İlk sorumuz: İbn Sînâ tümeli niçin üçlü tasniflediğidir. İbn Sînâ bilfiil mevcut olan, bilkuvve mevcut olma imkânı olan ve pek çoğa kıyas edilebilir olması bakımından tümeli tasniflemeye çalışmıştır.³²⁴ Bu ön kabulden hareketle İbn Sînâ'nın tümeli varlık ile bilgi arasında uyum sağlamak ve bilkuvve bilen özne ile bildiği şey arasındaki ilişkiyi mevcudu ve buna binaen evveli olanları temeline alan mantık üzerinden doğru bir şekilde kurmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Öte yandan İbn Sînâ'nın bu tasnifini farklı şekillerde yorumlayanlar da olmuştur. Örneğin Ülken, aklî tümeli Allah'ın ilminde, tabîî tümeli fizik alemde ve mantıkî tümeli insan zihninde şeklinde vasfetmiştir.³²⁵ Öte yandan tümeller zihni varlık ile ilişki kurularak ele alınmıştır. Bu vesileyle tümel itibari bir kavram olarak görülmüştür.³²⁶ Ayrıca tümel ile suretler arasında tümel cevher ile tümel suret arasındaki ilişki bakımından da ele alınmıştır.³²⁷ Fakat tümellere dair konuların her biri ilgili oldukları konuya binaen ele alındıkları için tümel tarifleri hakkında detaylı bilgi vermekten uzak kalmaktadırlar. O halde tümel tariflerinin varlık ile bilgi arasındaki uyumdan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak tümel tümel olmak bakımından metafiziğin konusudur. Tabîî tümelin makulü olan akli tümel ise bilginin konusudur. Akli tümel makul ve soyut olmak bakımından ise mantık ilminin konusudur. Bu yüzden mantıki tümel ismini alır.

³²⁴ Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, s. 385.

³²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul: YKY, 2009, s. 147-148.

³²⁶ Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, s.384.

³²⁷ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017, s.204.

İkinci sorumuz ise tmelin l sınıflamasında sınıflar arasında lazım- melzum ilişkisi kurmak mümkün olup olmadığıdır. nceki sorudaki açıklamadan hareketle İbn Snâ'nın tabi tümel ile akl tümel arasındaki ilişkiyi *makul* olmak bakımından kurmaktadır. Öte yandan bu makullük tasavvur ile elde edilen olarak isimlendirilir. Öyle ise tasavvur edilenin tasdik edilmesi gerekmektedir. Bu durumda tabi tmelin makulü olan akli tmelin tasavvurundan hüküm olması için akli tmelin lazım ve eşlik ettiği mantıki tümele ihtiyaç vardır. Böylece akli olan hükme konu olduğunda mantık tümel olur. Ama burada mantıki tmelin akl tümele lazımlığı ve eşlik etmesi söz konusu olduğu için mantıki tmelin de varlığa ve akli olana nispeti ortaya çıkmaktadır. Böylece tabi tümel, akl tümel ve mantık tümel bir bütün gibi görülebilir. Yani tabi tümel olmadan onun makulnden ve makulün lazım olduğu ve ona eşlik ettiği mantık tmelden bahsetmek mümkün olmaz. Yani tasavvuru söz konusu olmayan tmelin hükmünden de söz edilemez.

nc sorumuz ise tmelin her üç sınıfının birbirinden bağımsız kendi hakikatlerine sahip olup olmadığıdır. Yine ikinci sorunun cevabından hareketle kendinde bağımsız hakikatleri olan bir tmelden bahsetmenin mümkün olmadığı sonucuna varabiliriz. Çünkü tmelin tarifleri tabi tmelin makul olmak ve bu makulün makul ve soyut olmak bakımından zihinde olması ile alakalı olmasıdır. Bu yüzden her tümel tarifi de birbirini hakikat bağlamında gerekli kılmaktadır. Tabi tmelin makulü olan akl tümel makul olmak bakımından tabi tümele bağımlıdır. Mantıki tümel ise makulün tasavvuru olarak değerlendirirsek onun hükme konu olması, yani tasdik edilmesi için, akli tümele lazım ve eşlik etme bakımından ihtiyaç duyduğudur. Böylece İbn Snâ her üç tümel için de birbirine ihtiyaç duyan bir hiyerarşi kurmuştur. Bu durum İbn Snâ'da hariçte mevcut olan tikellerin suretlerinin tümel tarzda elde edilmesi hakiki anlamda tmeli verip vermediği sorunuyla karşılaşır. İbn Snâ mahsusun, tümevarımla ulaşılan ve tecrübe edilenin hakiki anlamda tmeli vermediğini düşünür. Duyumsanan hiçbir şekilde tmeli

vermezken tümevarımla ulaşılan ve tecrübe edilen bazen tümeli verebilir. Tümevarımla ulaşılan ancak galip zan verir. Tecrübe ile elde edilen ise düşünmenin ve tecrübenin bir parçasının kıyasla beraber tümelliği zorunlu olur.³²⁸

İbn Sînâ'da tümelin üç çeşidine dair dördüncü ve beşinci soruları beraber ele alabiliriz. Ona göre tümelin üç sınıfından her biri itibari midir? Beşinci olarak eğer bu tümeller itibari olarak kabul edilirse itibara konu olan nedir? Ona göre tabîi tümelin itibari olduğuna dair atıf bulunmamaktadır. Öte yandan tabîi tümelin mahiyetin itibari bir formu olarak ele alındığını ve *la bi-şart-ı şey* formundaki kendisi olarak mahiyetin *tabîi tümel* olarak isimlendirildiği görülür.³²⁹ Fakat bu yaklaşımda da tümel ile mutlak mahiyet arasında bir karmaşaya sebep olduğu ve bu iki kavram arasında itibari bir ilişki olmadığını fikri de mevcuttur.³³⁰ O halde tabîi tümel bağlamında onun mahiyet ile özelden mutlak mahiyet ile ilişkisinin nasıl olduğu problemi ortaya çıkmaktadır.³³¹ Ayrıca akli tümelinde tabîi tümelin makulü olduğunu da zikretmiştik. Bu bağlamda akli tümeli tabîi tümelin itibari olarak değil makulü olarak ele almak daha doğru olacaktır. Mantıki tümel ise makul olan akli tümelin makul ve soyut olmak bakımından incelenmesidir. Bu yüzden mantıki tümeli de itibar olarak ele almak doğru olmayabilir.

³²⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 44,45.

³²⁹ Ahmet Pirinç, “Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîi Tümelin Ontolojik Konumu”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 47 (2019): 181-219, s. 189.

³³⁰ Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, s. 152,153.

³³¹ Bu konunun burada sorun olarak ele alındığı için detaylandırılmayacaktır. Burada sadece ortaya çıkan probleme işaret edilmiştir. “Tümel ve mahiyet ilişkisi” başlıklı bölümde bu konu detaylı olarak incelenecektir.

Tümeli tariflerini ve birbirleri ile ilişkileri ele aldıktan sonra bunlara dair sorulara verdiğimiz cevaplar çeşitli sorunlar ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda tümeli öncelik ve sonralık bakımından incelemek soruların cevaplarında ortaya çıkan problemleri çözmek için ilk adımdır.

1.2.1.3. Tümeli: Öncelik ve Sonralık Bakımından

Tümeli öncelik ve sonralık bakımından iki türlü sınıflamaya tabi tutabiliriz. İlki tümeli çoklukta, çokluktan önce ve çoklukla beraber olmakla sınıflandırabiliriz.³³² İkincisi ise tümeli mertebe, tabiat, üstünlük, zaman veya zat ve nedenlik bakımından sınıflandırabiliriz.³³³

Tümeli çoklukta, çokluktan sonra ve çoklukla birlikte ele alındığı zaman İbn Sînâ cins örneğini kullanır. Ona göre canlılık akılda ve hariçte ona itibar iliştigi zaman canlı olarak adlandırılır. Bu öte yandan cinsin doğası ise iki şekilde olabilir. İlki cins önce makul olur sonra hariçte ve hariçteki çoklukta meydana gelir. İkinci olarak ise makul cinsin doğası hariçte meydana gelmiştir. Öyleyse makul suretin hariçte meydana gelen suretin sebebi olurken diğer yandan hariçte var olan suret akli suretin bir yönden sureti olabilir.³³⁴ Burada nispet makul cinstir. Yani bir anlamda varlığa ve akla nispetle böyle bir tasnifi yapabiliriz.

Peki, mevcut şeylerin çokluktan önce, çokluktan sonra ve çoklukla birlikte olması Tanrı ve melekler bakımından nasıl anlaşılabilir? İbn Sînâ bunu bir analogi ile açıklamaktadır. Örneğin fail, sınaî şeylerden bir şeyi düşünür ve sonra da onu yapar. İbn Sînâ mevcut şeylerin tamamının Tanrı ve meleklere nispetini bu analogiden hareketle

³³² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 62.

³³³ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 83,84; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 194,195.

³³⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 61,62.

yapar. Ona göre doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati Tanrı ve melekler katında aynen böyledir. Bu yüzden bunlar Allah ve meleklerin ilminde çokluktan önce bulunur. Fakat bilinen ve idrak edilen hakikatler, doğal şeyler olarak makuller, tek bir anlam olarak ancak çokluk ile mevcut olurlar.

İbn Sînâ'nın bu tutumunun onu Platoncu müsül/idealar nazariyesini (المثل) benimsediği anlamına gelir mi? Yahut onun burada bahsettiklerini başka şekilde açıklamak mümkün müdür? Bu bağlamda doğal şeyler Allah ve melekler katında birer mevcut olarak bulunmazlar anlamlar, şeylerinin bilen ve idrak edilen hakikatleri, olarak bulunurlar. Ama bu anlamlar öyle anlamlardır ki hakikattirler ve bu yüzden hariçtekilerin yani mevcutların hakikati bunlara bağlıdır.³³⁵

O halde canlı nasıl anlaşılmalıdır ki Platoncu nazariyesinden ayrılabilsin? Ona göre hariçte genel olan bir şey yoktur, orada tefrik vardır. İbn Sînâ bu ön koşuldan hareketle şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikatlerin çokluktan önce hangi şekilde oldukları, çoklukta çoklukla beraber çoğalıp çoğalmadıkları veya çoğalmayan tek bir zat m olduklarını yoksa kendi başlarına mevcut olan idealar mı olduklarını sorar.³³⁶

İbn Sînâ canlı lafzını ele alarak canlıyı canlı olmak bakımından ele aldığımız zaman onda özel ve genel olmanın zorunlu olmadığını düşünür. Bu yüzden canlı hakkında söylenen iki durumu birbirinden ayırır:

1. “Canlı canlı olmak itibariyle, başka bir şey şart olmaksızın, anlaşılır”

(إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر)

2. “Canlı canlı olması itibariyle, başka bir şey olmaması şartıyla, anlaşılır”³³⁷

(إن الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شيء آخر)

³³⁵ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 62.

³³⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 62.

³³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 179.

Ona göre bu iki ifade arasında açık bir fark bulunmaktadır. Eğer canlı canlı olmak bakımından, başka bir şey olmamak şartıyla, soyut olarak hariçte bulunsaydı, Platonik idelerin hariçte vücudu olabilirdi. Bu ise İbn Sînâ açısından mümkün değildir. Bu yüzden canlı başka bir şey olmamak kaydı ile ancak zihinde bulunabilir. Öte yandan başka bir şey şart olmaksızın canlı ise hariçte vücudu bulunur. Fakat o, bu durumda ayrı bir canlı olarak da isimlendirilmez. Bu bağlamda Platoncu teoriden de ayrılmış olur. Ona göre canlı yüklem olmak bakımından ele alınmaktadır. Çokluğa yüklem olmayan canlı ise o ayrıktır ve yüklem de değildir. Bu yüzden onun hariçte mevcudu olabilir. Fakat İbn Sînâ burada yüklem olan canlıdan bahsetmektedir ve bu canlı çokluğa “o odur” şeklindeki canlılığı araştırmaktadır.³³⁸ Yani o mevcutta olan canlıyı doğal canlı olarak isimlendirmektedir. Doğal canlı ise mahsus olmak bakımından ele alındığı zaman madde ve arazları ile bulunur. Bu yüzden başka bir şey olmamak bakımından canlının hariçte bulunduğu doğru değildir.

Öte yandan İbn Sînâ yukardaki açıklamaların dışında da açıklamalarda bulunarak ideler nazariyesini niçin reddettiğini derinleştirerek ele almaktadır. Ona göre ideler nazariyesini kabul edenler mahsustan makule ilk geçişlerinde hata etmişlerdir. Çünkü onlar bu bölümlenmenin her iki şeyin vücudunu zorunlu olduğu düşünürler. Yani insanlık bağlamında mahsus ve bozuluşa tabi insan ile ayrı, ebedi ve değişmez iki farklı zat olan insan olduğunu varsayarlar. Bu yüzden onlar ayrı varlığa ideal varlık adını vererek onun bozuluşa uğramadığını varsayarken doğal şeylerin her birinin makul suretler olduğunu ve aklın doğal şeylerden bu suretleri aldığını düşündüler.³³⁹ İbn Sînâ ise bunun imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre doğal şeylerden bağımsız bir canlı tasavvuru ancak zihinde bulunabilir. Ona göre canlı, canlı olması bakımından genel ve özel değildir.

³³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 180.

³³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 56.

Çünkü canlı kendinde genel olsaydı hiçbir canlının şahsi olmaması gerekirdi. Böyle bir durumda canlı olan her şey genel olurdu. Öte yandan canlı kendi olmak bakımından şahsi olsaydı, tek bir fert olabilirdi ve bu yüzden kendinden başka hiçbir fert canlı olamazdı. Bu yüzden canlılığın yanında genel ve özel bir şey düşünülürse onun canlılığına ilave ve ona ilişkin bir anlam tasavvur edilmiş olur. Canlı ancak ona bitişen bir anlam yanında onu duyulur kılan bir şey sayesinde fert olabilir.³⁴⁰ O halde canlılık genel olmak bakımından ele alındığı zaman hariçte varlığından söz etmek mümkün değildir. Ama bilfiil genel olmak bakımından canlıyı ele alabiliriz ve bilfiil genel olan canlı da ancak akılda mevcuttur.³⁴¹

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ Burhan*'da tümel ile ideleri çokluk bağlamında ele almaktadır. Ona göre tümel tikel çokluğa ismini ve tanımını vererek onu kuşatır. Suretler söz konusu olduğunda onlar hakkındaki hükmün bireysel tikeller oluşan çokluk hakkında hüküm olması zorunlu değildir. Öte yandan suretlerin bireysel tikellerin çokluğunu konu olarak alıp orta terim yapılması olası değildir. Çünkü mahsus olan insanın, ideleri kabul etsek bile, idelere yüklem yapılması mümkün değildir. Bu yüzden konu yüklem bağlamında ele alındığı zaman tek çıkar yol ideal suretlerin hem isim hem de tanımlarını hem çokluğa hem de tikellere vermesi mümkün olmaz. Böyleyse suretlerin orta terim olarak ele alınmayacağından hareketle ideal suretlerden ayrı bir mevcut olarak söz etmekte imkânsız bir hal alır. Bu yüzden Platoncu ideler teorisinin konu yüklem bağlamında da geçersiz olduğunu söyleyebiliriz.³⁴²

İbn Sînâ yine aynı eserde Platon'un idealarını anlamsız sesler ve isimler olarak nitelemektedir. Yukarıdaki konu yüklem bağlamında suretlerin orta terim olarak

³⁴⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 58,59.

³⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 181.

³⁴² İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 134.

kullanılmasının imkansızlığından hareketle ideaların Burhan ilmine hiçbir katkısının olmayacağını düşünür. Çünkü Burhan yüklemelerle ilgilenmektedir ve idealar nazariyesi böyle bir imkana sahip olmadığı gibi mantık ilmi açısından da tutarsızlıklar barındırmaktadır.³⁴³

Tümelin öncelik ve sonralık açısından ikinci sınıflandırmasında ise tümelin mertebesini tabiat, üstünlük, zaman veya zat ve nedenlik bakımından değerlendirebiliriz. İbn Sînâ öncelik ve sonralığın nispetleri dikkate alarak şu ilkeyi ileri sürer:

(فرق بين أن يكون قبل في الوجود مطلقاً وأن يكون قبل في الوجود لشيء)

“Vücutta mutlak olarak önce olmakla vücutta şey için önce olmak arasında fark vardır”³⁴⁴

Onun ilkesini kullanarak tabiat bakımında tümeli dikkate aldığımızda İbn Sînâ’nın bunu canlı, insan ve cisim bakımından değerlendirdiğini görürüz. Tümelin nispetini üstten alırsak cisim canlıdan, canlı insandan önce gelir. Tümelin nispetini aşağıdan alırsak insan canlıdan önce, canlı ise cisimden öncedir.³⁴⁵ Bu tür öncelik ve sonralığı nasıl değerlendirmeliyiz? İbn Sînâ, tabiat bakımından öncelik ve sonralığı mantık ilmindeki konu ve yüklem bağlamında ele almıştır. O, bu konuyu aynı örneğin iki farklı şekilde ele alarak sunmuştur. Ona göre daha üst cins yüklem olmada ilk değildir. Örneğin insana canlı olan cisim yüklenir. Yani cisim önce canlı olarak kabul edilir. Ardından insana yüklem olur. Canlı olmayan cismin insan yüklenmesi ise selb edilir. Cisim fiziğin konu edindiği cevherdir. Yani cisim cevher olmak bakımından uzun geniş ve derindir. Cisim

³⁴³ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 176.

³⁴⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 51.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 194.

bir terkip olsa da cevher olarak isimlendirilir ve insana yüklem yapılır.³⁴⁶ Aynı örneği farklı bir şekilde açıklamakta mümkündür. Ona göre konu ile yüklem arasında şöyle bir ilişki takip edebiliriz: Konudan daha genel olana yüklenen yüklemelerin tamamı ilk olarak konudan daha genel olana yüklenir, ardından konuya yüklenir. İnsan, canlı ve cismi konu ve yüklem bağlamında ele aldığımız zaman canlı cins olmak bakımından cisimden öncedir. Ama canlı insana doğrudan yüklendiği zaman onun mahiyetini ifade etmekte yetersiz kalır. O yüzden canlı ilk olarak insandan daha genel olan cisme yüklenir ardından konu olan insana yüklenir. Öyleyse genel olma ile cins olmak bakımından önce olmayı birbirinden ayırmak gerekir.³⁴⁷

Bu noktada, isimlendirmede önce gelene işaret edip tabiat bakımından önce gelenden ayırmak gerekmektedir. İbn Sînâ isimlendirme mevzu olduğunda mevcut olduğu bilinen ilk şeyleri öcelelemektedir. Mevcut olduğu bilinen ilk şeyler ise tikel fertlerdir. Çünkü bilkuvve bilen özne için bilinen ilk şeyler mevcut tikellerdir. Ayrıca meseleyi konu yüklem bakımından ele alırsak konunun ne olduğunu bilmeden herhangi bir yükleme yapmak imkansızdır. Öte yandan tümel yüklemelerden “üzerine söylenenler” tümel cevher, “(konunun) içinde” bulunması ise tümel arazları ifade eder. Tümel cevherler ise cins ve tür şeklinde ele alındığında türün cevher olmaya daha yakın olduğu söylenebilir.³⁴⁸

Zat ve zaman bakımından öncelik ve sonralık bakımından İbn Sînâ zat bakımından önce olanı varlığı bilinen şeyden olmayan, ama bilinen şeyin varlığının ondan olan olarak açıklar. Bu noktada önce olan ile sonra olan arasında mekânda aynı anda bulunma kaydı olmadığı gibi zaman kaydı da yoktur. Burada sonra olanın varlığı

³⁴⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 49.

³⁴⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 83,84.

³⁴⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 93,94.

önce olanın varlığındandır. Örneğin ikinin olması için birin olması gerekir. Bir ve iki hep aynı yerde ve aynı zamanda bulunur.³⁴⁹

Son olarak öncelik ve sonralığı kemâl ve üstünlük bağlamında ele alabiliriz. İbn Sînâ'ya göre yetkinlik ve üstünlük ne anlama gelir. Tabiatın meydana getirmeyi amaçladığı fert olmaktan kaynaklanabilir mi?³⁵⁰ Üçer'e göre buna verilen cevap olumludur. Ona göre tabiatın meydana getirmeyi şey tikellerdir ve tikeller bu yüzden yetkinlik bakımından nitelenmeye daha layıklardır. Ama Üçer'in atıf olarak kullandığı *eş-Şifâ/Mekûlât*'ın ilgili kısmına baktığımız zaman asıl ve konu olarak tikellerin üstünlüğünün açık olmadığını vurguladığını görmekteyiz. İlgili metnin son kısmında İbn Sînâ fertlerin yanı sıra fertlerin eylemleri ve hallerini de zikretmektedir. Fertler meydana gelen tabiat ve bu tabiat nedeniyledir. Peki, türün tabiatı söz konusu olduğunda türün tabiatı, tabiatın gayesi ve devamlılığı ise fert bu bağlamda ne anlam ifade eder? İbn Sînâ fert ile cevher arasında kemâl ve üstünlük bağlamında ne demektedir? Ona göre fert tümele nispetle cevher olmaya daha layıktır. Ona göre burada cevher olmak bakımından fert ve tümel birbirine nispet edilmemektedir. Aksine onlar cevher olmakta ortaklırlar. Bu ikisi cevher olmak bakımından da öncelik sonralık ilişkisine sahip değildir. Peki, fert ile cevher hangi bakımdan öncelik sonralık ilişkisine sahiptir? İbn Sînâ bunun varlık olduğunu açıkça zikreder. Ona göre varlık olmak bakımından ikisi de vardır fakat fert varlık olmak bakımından tümelden daha önce ve daha yetkin bir varlığa sahiptir.³⁵¹ O halde buradaki öncelik sonralık ilişkisi tabiatın gayesi bakımından ele alınmamıştır. Buradaki nispet varlığa nispetle öncelik sonralıktır. Bu yüzden fert kemâl ve üstünlük bakımından tümelden öncedir demekle varlık bakımından daha önce nitelenir demek aynı

³⁴⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s.196.

³⁵⁰ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, s. 204.

³⁵¹ İbn Sînâ, *Topikler (Cedel)*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s.108.

şeydir. Ayrıca İbn Sînâ tabiatta amaçın türselerin doğasının bulunması olduğunu zikreder. Türsel doğa hariçte varlık kazandığında ise herhangi bir fert olur. O halde doğada amaç olarak mutlak fert değil, türselerin doğasının hariçteki fertler olarak var olmasıdır.³⁵² Yani tabiattaki amaç türselerin doğasını korumaktır. Eğer amaç ferdi gaye edinmek olsaydı ferdi bozuluşa uğraması ile tabiatın gayesinin de bozuluşa uğraması gerekirdi. Böyle bir şey ise mümkün değildir. Tabiatta ferd bozuluşa tabi olurken tabiatın gayesi olan türsel doğa bozuluşa uğramaz.

O halde ikinci tür öncelik sonralık sınıflandırması bağlamında zikrettiğimiz “vücutta mutlak olarak önce olmakla vücutta şey için önce olmak arasında fark vardır” ilkemizi dikkate alarak son açıklamalarımızı yapabiliriz. İbn Sînâ öncelik ve sonralık meselesinde tümel olan ile tümel olmayanı kıyas etmektedir. Bu bağlamda tümelin mahiyete iştirak etmesi ve tümel ile tümel olmayanın konu yüklem ilişkisi bağlamında durumunun ifade edilmesidir.³⁵³ Ayrıca akli cevherlerde türsel olmak bakımından kendilerinden genel olan ferdi çokluk bulunursa vücutta şey için önce olmak durumu ortaya çıkar. Böyle bir durumda ferdi suretlerin türsel suretlerden daha önce olduğu açıktır. İbn Sînâ buna örnek olarak suyun sureti ile şu suyu örnek olarak verir. Şu su, suyun suretinden öncedir.³⁵⁴

³⁵² İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 6.

³⁵³ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 95.

³⁵⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 96.

1.2.2. Tmeli Metafizikte Konumlandırmanın İmkânı

1.2.2.1. Umr-ı Âmme Bakımından Tmeller

İbn Sînâ *eş-Şifâ/ Metafizik*'in birinci makale ikinci faslında metafiziğin konusunu sorgular. Ona göre metafiziğin konusu mevcut olmak bakımından mevcuttur. Metafiziğin meseleleri ise hiçbir şart olmaksızın mevcuda ilişkin şeylerdir. İbn Sînâ cevher, nicelik ve niteliği varlığın türleri gibi (كالتأواع) olarak betimler. Ama varlık kendini önceleyen bir bölünmeye ihtiyaç duymazken cevherin böylesi muhtaçlığı söz konusudur. Ona göre varlık nazarı dikkate alındığı zaman insan, insan olmayana bölünmeye muhtaç değildir.³⁵⁵ Bu noktada ilginç olan onun mevcut için verdiği örnek Zeyd ya da farklı bir tikel mevcut değil tür olmasıdır. Bu da önceki başlıkta incelediğimiz tabiatın türsel doğayı gaye edinmesi vesilesiyle kendi doğasını hariçte fert ile sağlamasıyla alakalıdır. Tekrar konumuza dönecek olursak İbn Sînâ mevcudun kendine özgü ilişkilerini umr-ı âmme olarak isimlendirdiğini söylemek mümkündür.

İbn Sînâ umr-ı âmme *eş-Şifâ/ Metafizik*'in birinci makale ikinci faslında umr-ı âmme ifadesini kullanmamaktadır. Fakat metafizik beşinci makale birinci faslında konunun başlığını umr-ı âmme olarak belirlemiş ve tmeli mevcuda özgü arazlardan biri olarak zikretmiştir.³⁵⁶ Fakat bunlar mevcuda özgü arazların umr-ı âmme şeklinde kavramsallaşması için yeterli midir? Apaydın, İbn Sînâ'nın kullandığı beşinci makale birinci faslın başlığı umr-ı âmme ifadesinin kavram olarak değil sözlük anlamında

³⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 11.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.172.

kullanıldığını düşünmektedir.³⁵⁷ Öte yandan Eşref Altaş, İbn Sînâ'nın *genel şeyler* ifadesini üç farklı şekilde kullandığını, üçüncü şeklin iki farklı kullanımı olduğunu üçüncü şeklin ikinci kullanımını ise metafiziğin genel kavramlarını ifade etmek için kullandığı söyler. Bu bakımdan üçüncü şeklin ikinci tür kullanım şeklide umûr-ı âmmeye dahil olan kavramlar herhangi bir ilme atfedilmeden kullanılır.³⁵⁸ Bu iki görüş arasında İbn Sînâ'nın Altaş'ın görüşünü tercih ediyoruz. Öte yandan İbn Sînâ'nın her iki eserde de zikredilmeyen tutumu bizi Altaş'ın görüşünü tercih etmeye yöneltmektedir. İbn Sînâ *Metafizik*'in beşinci makale birinci fasılın girişinde bu başlığın altında tümel ve tikel hakkında konuşmanın daha önceki makale ile uyumlu olduğunu söylemektedir.³⁵⁹ İbn Sînâ dördüncü makalede hangi konuları işlemektedir? Önce, sonra, kuvve, fiil, tam ve eksik gibi konuları işlemektedir.³⁶⁰ Bu kavramlar ise İbn Sînâ'nın mevcuda özgü ilişkileri ile kısmen uyuşmaktadır. Bu bağlamdan hareketle İbn Sînâ'nın umûr-ı âmmeyi kavram olarak kabul etmek uygun görünüyor.³⁶¹

³⁵⁷ Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek- Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*-, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, s. 149. Apaydın ilgili sayfada 264. dipnotta bu kanaatlerini dile getirmektedir.

³⁵⁸ Eşref Altaş, “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, İçinde İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî, ed. Mustakim Arıcı, 153-212, İsam Yayınları, 2017, s.158.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.145-167.

³⁶¹ Umûr-ı âmme hakkında özellikle İbn Sînâ sonrası Kelam düşüncesindeki tartışmalar hakkında bkz: Heidrun Eichner, “Dissolving the Unity of Metaphysics: from Fahr al-Din al-Razi to Mulla Sadra al-Sirazi” *Medioevo*, sy 32 (2007): 139-98; Heidrun Eichner, “The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy”, Halle:

Peki, İbn Sînâ'da mevcuda özgü ilişkiler nelerdir? İbn Sînâ'ya göre *bir-çok*, *kuvve-fiil*, *tümel-tikel* ve *mümkün zorunlu* kavramları mevcudun ilişkileridir. Konumuz bağlamında *tümel* ve *tikele* odaklanabiliriz. İbn Sînâ'ya göre hem *tümel* hem *tikel* *mevcuda* ilişkin manalar olarak karşımıza çıkar. O halde hem *tümel* hem de *tikel mevcuda* ilişkindir. Burada dikkat etmemiz gereken husus *tümel* ve *tikelin* şu adam, şu kadın gibi belirli *tikel* bir özne dahilinde değerlendirilmiyor olduğudur. Bunun aksine bu iki kavram da *mevcuda mevcud* olması bakımından ona özgü ilişkilerdir. O halde her iki kavramın *ilke* düzeyinde ele alınması gerekmektedir.

Mevcud ilişkisi bu kavram ikilisini hangi vasıflar ile açıklayabiliriz? İlk olarak *tümel* ve *tikel* ilişkisi mevcuda kendi olmaklığı bakımından ilişir. Yani o bir *i'tibar* olarak mevcuda ilişmiş değildir. Yine *tümel* ve *tikel* kendi olmaklığı bakımından mevcuda ilişkilerinin yanı sıra bu ilişkide herhangi bir şart aranmaz (غير شرط).³⁶² İtibarın düşünme veya düşünme biçimlerinden biri olduğu³⁶³ dikkate alınırsa *tümel* ve *tikelin* mevcud ile ilişkisini itibar üzerinden kurmanın mümkün olmadığı sonucuna varabiliriz. Öyleyse *tümel* ve *tikelin* mevcud ile ilişkisini itibari olmadığı ve şart kabul etmediği dikkate alınırsa *tümel* ile *tikelin* mevcud ile ilişkisini nasıl kurabiliriz? *Tümel* ve *tikeli* vucud olmak bakımından mevcud ile ilişkisini kurabiliriz. Böyle bir ilişki bizi *tümel* ve *tikelin* mevcud ilişkisini mahza bilgi olmak yönünden uzaklaştırarak *tümel* ve *tikelin* mevcud ile ilişkisini vucud ve bilgi düzeyinde ele almamıza imkân sağlar. Peki, böyle bir ilişki nasıl mümkün olur? İlk olarak *tümelin* türleri dikkate alınırsa tabîi *tümelin* mevcud ile ilişkisini vucud bakımından, aklî *tümelin* mevcud ile ilişkisini tabîi *tümelin* makulü

Habilitationsschrift, 2009; Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce-Kâtibi Örneği*-, İstanbul: Klasik, 2015, s. 143-160.

³⁶² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 11.

³⁶³ İlhan Kutluer, "DÜŞÜNME".

olarak bilgi bakımından ve mantıkî tûmelin mevcud ile ilişkisini bilginin imkânı bakımından ele almak mümkün görünmektedir. Böyle bir ilişkiyi itibari olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü bu ilişkinin imkânını bilgi değil vucud sağlamaktadır. Bu bağlamda özellikle burhani bilginin iki çeşidinden biri olan varlık burhânına (el-Burhân el-İnnî) imkân sağlayan tabî tûmelin vucudî zemindir. Ayrıca aklî tûmel de neden burhânına (el-Burhân el-Limmî) aklî zemin hazırlayan niteliğe sahiptir. Ama kendisi neden bağlamında ele alınmaz. Her iki burhan çeşidine aklî zeminde imkân sağlayan ve burhanı bilginin imkânına sevk eden ilke ise mantıkî tûmeldir. Çünkü mantık zâtı bakımından mahsus olanların dışındadır.³⁶⁴

İkinci olarak tûmel ve tikeli mevcuda özgü ilişkinler olmasını mevcud bakımından ele alabiliriz. Mevcud tûmel ve tikeli kabul etme ve onlara istidatlı olmada tabî, matematiksel ve ahlaki olarak belirginleşmesine gerek yoktur.³⁶⁵ Yani mevcud tûmeli ve tikeli ilişkin olarak almak noktasında herhangi bir hal üzere olmasına gerek yoktur. Ona ilişkin tûmel ve tikel yine ona mevcudun mevcud olması bakımından ilişir. Bu yüzden mevcudun ilişkinlerini kabul etmek noktasında herhangi bir itibar ile ilişkinlerini kabul etmiş değildir. Mevcudun mevcud olması ona ilişkinlerini kabul etme noktasında istidat ve kabul etme imkânı sağlamıştır.

Üçüncü olarak ikinci ve üçüncü hususlardan tûmelin ve tikelin itibar olmadığı açıklık kazandığına göre tûmelin ve tikelin sebep olup olamayacağını inceleyebiliriz. İbn Sînâ'ya göre metafizik sebep olmak bakımından sebeplere özgü arazları anlam bakımından inceler. İlk hususta işaret ettiğimiz gibi tûmel ve tikel kendileri olmak

³⁶⁴ Burhân teorisi dair detaylı bilgi için bkz: Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM, 2010, s. 229-256. Kutsî bilgi ve tûmeller bağlamında okuması ilginç sonuçlar verebilir. Bkz: s. 256.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.11.

bakımından incelenecektir. Bu bakımdan tümel kendinde bir anlama sahiptir. Bu anlam ise mahza sebep olmak bakımından sebebe ilişkin bir araz değildir. Eğer böyle olsaydı o tümel bir ilimde incelenmiş olmazdı. Tümelin yanında tikel de böyledir. Tümel bir ilimin meselesi olmaz ise tikel ilimlerden birine konu olabilirdi. Tikel ilme konu olanlar ise hariçte şu adama yahut şu ağaca ilişkin bir özellik olması gerekirdi. Fakat tümel ve tikel mevcut olmak bakımından mevcuda özgü ilişkiler olduğu için sebep olmak bakımından sebeplere özgü ilişkiler olarak değerlendirilemezler. O halde tümel ve tikelin metafiziğin meselesi olması bu bakımdan olumludur.³⁶⁶

1.2.2.2. Metafiziğin Meselesi Olarak Tümel: Tümel Olmak Bakımından Tümel

İlk bölümde İbn Sînâ'nın mantık ilminde tümeli nasıl kavramsallaştırdığını ve buna binaen tümelin mantık ilminde nasıl kullanıldığını ele almıştır. Tümelin metafizikteki yerine dair bir incelemeye girişmiş ve bu bölümün ilk alt başlığında kategoriler ve tümel ilişkisini yüklem olmak bakımından alınmıştır. Bu bölümün ikinci alt başlığında tümelin türleri ve tümel türlerinin birbiri ile ilişkilerinin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Daha sonra tümeli öncelik ve sonralık ilişkisi bakımından nasıl değerlendirilebileceğine dair bir alt başlık açmıştır.

Son alt başlığımızda ise hedefimiz tümeli metafizik ilminde hangi bakımdan ele alabileceğimizi, tümelin tümel olmak bakımından nasıl değerlendirilebileceği ve tümelin metafizik ilmindeki anlamlarını araştırmayı hedeflemiştik. Bu yüzden bu alt başlıkta iki ana alt başlık daha belirledik. İlk alt başlıkta metafiziğin meselesi olmak bakımından tümeli ele alıp tümelin umûr-ı âmmenin alt başlığına yerleştirdik. Böylece tümel mevcuda

³⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.5.

özgü araz olmak bakımından metafiziğin meselesi olurken diğer yandan metafiziğin genel konularından biri halini almış oldu.

Bu alt başlıkta ise hedefimiz tümelin tümel olmak bakımından metafizik ilmi çerçevesinde ele almak ve tümelin metafiziğin meselesi olmak bakımından çerçevesini çizmeye çalışmak olacaktır.

O halde metafizikte mesele olarak ele alınan tümel için öyle mukaddemler belirlemeliyiz ki tümel bu bağlamda metafiziğin meselesi olabilsin. Bu bağlamda bu uğraşın bir kısmını umûr-ı âimme alt başlığında zikretmiştik. Öyleyse o mukaddemlere öyle şeyler ekleyelim ki tümelin anlamını ve metafizikte mesele olmak bakımından tümeli tashih etmiş olalım. Buradan hareketle tümel için mukaddemleri şöyle sıralayabilir:

1. Tümel tümel olmak bakımından bir manadır. Bu mananın bölünmesi için en uygun itibar ise kendileri bakımından tümel olan konulara (mevzu) kıyasla bölme yapmaktır.³⁶⁷ Öyleyse bu taksim genel anlamlara itibar edilerek yapılmış değildir. Genel anlamlara itibar edilerek yapılan taksimler ikinci itibarla ortaya çıkar.³⁶⁸

2. Tümel tümel olması bakımından bir manadır. Bu manaya dair şöyle bir soru sorulacak olsa tümel tümel olması bakımından bir tümel midir yoksa çok mudur? Buna cevaben bir ve çoktur diye cevap verilmesi uygun olmaz. Çünkü tümel tümel olmak bakımından sadece bu manadır. Tümel bunun dışında bir şey değildir. Bir ve çok ise kendi olmak bakımından tümelden farklıdır.³⁶⁹

³⁶⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 49.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *Topikler (Cedel)*, s. 73. Özellikle 25-35 arası paragraflarda cins ile cinslik farkı üzerinde durulmaktadır.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 60.

3. Tümel ve tikel mahsusattaki şeylerin dışındadır. Bu bağlamda tümel tahayyüle ve vehme ait değildir.³⁷⁰ Bu bakımdan tümelin elde edilmesi akla aittir ve bu yüzden insan düşünen/bilen canlı olarak tanımlanmasında kullanılan düşünen/bilen lafzı insanın tümelleri elde etme kapasitesini ifade eder. İnsan tümelleri idrak etme ve bilme kapasitesinden dolayı diğer canlılardan ayrılır. Bu bakımdan tahayyül ve vehm kuvveleri tikel olana dair bilgi verir ve insan ve diğer canlılar bu bakımdan ortaktır. Ama insana ait olan *nutk* tümeli bilme imkanına işaret eder ve insan bu bakımdan diğer canlılardan ayrılır.

4. Tümelin tek tek fertler yahut hariçteki tikel şeyler ile ilişkisi yüklem olmak bakımından tek tek şeylere nispetle ortaya çıkmaz. Çünkü tümel şu ağaç yahut bu ağaç ile onların şu ya da bu ağaç olmaları bakımından ilgilenmez. Ayrıca onlarla ağaç olması bakımından değil tümel ağaç olması bakımından inceler. Öyleyse tümel onları cins, tür, fasl ve diğer iki araz bakımından inceler ve bu incelemeden hareketle onlar hakkında hüküm verir. İbn Sînâ buna sağlık örneğini verir ve sağlığı sağlık olması bakımından değil tümel sağlık olması bakımından incelediğini beyan eder.³⁷¹

5. Tümelin sebeplere mahza sebep olmak bakımından ilişen olmadığı açıktır.³⁷² Sebebi olan her şeyin sebebi ile zorunlu olduğu dikkate alınırsa tümelde sebebin yerinde zât vardır ve zât sebeplerle bu bakımdan ilişkili değildir. Burada özellikle tümelin zata zâti ve arazî olarak ilişen olması fark etmez. İliştiği şey zâttır ve bu bakımdan zâtı mevcut olmak bakımından mevcut olarak isimlendirmek mümkündür.

³⁷⁰ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 15.

³⁷¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 251.

³⁷² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.5,11.; İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 35,40-41.

6. *Birlik ve tümel* arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soru doğal olarak *bir* ve *çoğu* da ilgilendiren bir husustur.³⁷³ öncelikle birlik tümel ilişkisini nazarı dikkate alırsak İbn Sînâ birlik ile tmeli iki farklı şey olarak değerlendirir. Ona göre birlik tmelin hakikat ve mahiyetinden ortaya çıkan bir vasıftır. O halde birlik ile tmeli zdeğleştirmek mümkün değildir. Ayrıca tmelin birliği ortaya koymak gibi bir gaye nedeni de yoktur.³⁷⁴ Benzer şekilde tmeli bir ve çok olmak bakımından ele aldığımızda tmelin kendinde bir ya da çok olması mümkün değildir. Ama buradan tmelin bir ve çok olmadan mevcut olabileceği anlamını da çıkarmak doğru değildir. Çünkü bir ve ok ile tümel mevcut olmasa idi tümel o zaman kendinde bir ve çok olabilirdi. O halde tmelin tümel olmak bakımından bir ve çok olmadığı da ortaya ıkmiş olur.³⁷⁵ Bu noktada tümel arazlar ile alakalı bir parantez amak gerekmektedir. İbn Sînâ tümel arazın yüklem olduğu konuya *içinde* (في) şeklinde yüklenebileceğini söyler. Bu bakımdan tümel arazların bir yönden okluk barındırabileceğini söyler. Bu okluk bizzat yüklem olan tümel arazdaki çokluktan kaynaklanmaz, tümel arazın yüklendiği konunun farklılaşmasından kaynaklanır. Tümel arazların yüklem oldukları konuların mahiyetlerine de delalet etmediği dikkate alınırsa çokluğun nedeni konunun farklılaşması ve tümel arazın konu ile olan nispetinin değişmesi olarak görülebilir.³⁷⁶

³⁷³ Hasan Akkanat, “Tmeller Teorisi”, İçinde Metafizik, ed. Ömer Türker, 2/3, 718-35, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 721. Hasan Akkanat Hocanın tümeller teorisinin çözmeye çalıştığı temel problemin birlik ve okluk ilişkisinin epistemolojik yönü olduğu iddiası ilgili mukaddem bağlamında kabul edilmemektedir.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 170.

³⁷⁵ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s.220.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s.182.

7. Bütün parça ilişkisi ile tümel parça, bütünün parçası olması bakımından, farklılık var mıdır? Tümelî mantık ilmi dahilinde incelediğimiz ilk bölümde bütün ile tümelin farklılığını ortaya koymuştuk. Burada ise bütünün parçaya nispeti ile tümelin parçaya olan nispeti arasındaki farklılığı ortaya koyacağız. Bu bakımdan bütün parçaların toplamıdır. Bütünün varlığı parçasının varlığında değildir. Bu yüzden bütün, nitelik ve fertlerin bir araya gelmesinden oluşur. Öte yandan tümel bütünün her bir parçasına tevatu yolu ile söylenir ve bu bakımdan toplayıcı bir arazdır. Bu yüzden bütünün parçalarda olduğu iddiası mecazi bir anlam taşır ve tümel bütünün hey'et (soyut, şekil veya suret) bakımından ifadesidir. Bu yüzden de araz olarak değerlendirilir. Öyleyse bütünün tümelliği ve kıvamı parçalardadır.³⁷⁷

8. Tümel ve tikel basitlik ve sınırlı olmak bakımından ele alınabilir. Tikel sonsuz ve sınırsızdır. Tümel ise basit ve sınırlıdır. Tikelde sonsuzluk ve sınırsızlık bilkuvve de olsa o, bu niteliği bir yönden taşımaktadır. Fakat tümelin basit olması ve sınırlı olması onu tikelin niteliklerinden farklı konumlandırmamıza imkân sağlar. Sonsuz olan ise sonsuz olma bakımından bilinmez. Ancak sonlu ve sınırlı olan bilinebilir.³⁷⁸ O halde bilinebilir olan tikel değil tümeldir. Bu yüzden zati bilgi, tümele aittir ve tümel bu bakımdan bilinebilir olana konu olur. Fakat tikeller de zati tümellerin altında yer almaları bakımından bilgiye konu olurlar ve bu bakımdan tikel konuya yüklem olan zati tümeller, o tikel hakkında zati bir bilgi verir. Fakat verilen zati bilgi tikel değil tümeldir. Bu bakımdan konu olan tikele zati olarak yüklenen zati tümel ile başka bir tikel konuya yüklenen zati tümel yüklemeler aynı olursa zati tümel yüklemine yüklendiği her iki tikel konuda zati bakımdan benzerdir. Örneğin “Zeyd insandır” ile “Amr insandır” örneklerinde yüklem zati tümeldir. Ama konular birbirinden farklıdır. Ama her iki

³⁷⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 30.

³⁷⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 184.

yüklem de konuları hakkında zati bir nitelik taşır ve bu iki tikel konu zati tümel yüklemi aynı derecede alır. Ayrıca tümel hem konuda hem de yüklemde bulunması bakımından da tikelden ayrılır. Tikel yüklem konusunun zatından başkasını vermez. Bu yüzden tümel konu ve tümel yüklem burhana daha layık olarak nitelendirilir.

Bu madde bağlamında tümelin basit olmasına da değinebiliriz. Tümelin basit olması onun tam tanımını da vermemize engel teşkil eder. Bu bağlamda ilk bölümde tümelin tanımlarından değil resimlerinden bahsedebilmiştik. Öyleyse tümelin basit olması onda bir bozulma olup olmadığı sorusunu ortaya da çıkarır.

9. Tümelin basit olmasından hareketle onun fesada tabi olup olmadığını inceleyebiliriz. Basit olan aynı zamanda fesada uğramazlar. Peki, fesada uğramaması metafizik bağlamda nasıl bir imkân sağlar? İbn Sînâ'ya göre fesada uğrayan şeylerden bilgi elde edilemez. Çünkü bozulan şeyin bilgisi fesadın ona ilişmesi ile değişime tabi olur. Bu bakımdan bilinebilir olan bir şey ortaya çıkmaz. Çünkü İbn Sînâ için bilgi bozulmaya tabi olana dair değildir. Bozulmaya uğrayan şeyler süreklilik ile kaim olursa hakiki bilgi de ortadan kalkar. Bu yüzden bozulmaya tabi olmayan bir şeye ihtiyaç duyarız. Bu yüzden de doğa gaye olarak fertleri değil türsel suretlerin sürekliliğini amaçlar. Türsel suretler ise fertler ile mevcut olurlar. Ama fertler arasında bilginin imkanını sağlayan şey fertler değil doğanın gayesi olan türsel suretlerdir. Bu yüzden bilgiye konu olacak şeyin bozulmaması lazım gelir. Fesada uğramayan şey ise basittir. Bu yüzden tümel olan basit olarak nitelendirilir. Örneğin İbn Sînâ'nın tanım teorisini bu bakımdan ele alabiliriz. Tanım akli tasavvur olarak değerlendirilirse bu tanımda tikellerin kullanılması mümkün değildir. Çünkü tikel fesada uğrar, fesada uğrayan şey ise bozulması ile tanımlanan şey olmaktan çıkar ve yeni bir tanıma ihtiyaç duyar. Böylece tanım fesada kayıtlı kılınmış olur. Bu durumda ise tanım zanna bağımlı olur. Zan ise hakiki bilgiyi vermez. Fakat tanım tanımlananı akli tasavvur olmak bakımından fesada

uğramaması gerekir. Bu yüzden tanım ancak basit, sınırlı ve fesada uğramayan tümeli tanımladığı şey için yüklem ve konu olarak kullanır.³⁷⁹

10. Bu mukaddemde ise tümelin mevcudiyeti ele alınacaktır. İbn Sînâ öncelikle tümelin lafızda ve tasavvurda mevcut olduğunu düşünür.³⁸⁰ Ona göre tümeli konu üzerine söylenen şekilde ele aldığı zaman bunun mevcudiyeti lafza ve tasavvura hamletmiştir. Tümelin tasavvurda mevcut olması ne anlama gelir? Tümel tasavvurda bedîhî midir yoksa nazarî olarak bu kavramı elde mi ederiz? İbn Sînâ'nın tümeli bu bakımdan değerlendirdiği bir yer yoktur. Fakat onun felsefî sisteminden hareketle bir şeyler söylemek mümkündür. İlk olarak tümelin tümel olmak bakımından mevcut bir anlam olduğu söylenebilir. Bu bağlam tümelin hariçte mevcudiyetine dair değildir. İbn Sînâ'nın tümelin tümel olmak bakımından mevcudiyeti ile tümelin hariçteki mevcudiyetini birbirinden ayırdığını söylemek mümkündür.³⁸¹ Bu bakımdan tümel tümel olmak bakımından lafızda mevcut olması onun kavram olarak bulunması olarak değerlendirilebilir. Ama tasavvurda bulunması böyle değildir? Tasavvurda olan anlam, örneğin insan tümeli insan olmak bakımından bedîhî midir yoksa nazarî midir? Öyle görünüyor ki tümel mevcuda ilişkin ve mevcuda özgü bir ilişendir. Ayrıca mevcud kategorilerin cinsi değilse ve mevcuda dair bilgimizin tasavvuru bakımından mevcudun bilgisini gerekli kılıyorsa bu ancak ona özgü ilişkinler olan tümel ve tikel mefhumları ile olabilir. Bu yüzden mevcudun bilgisi tasavvur bakımından açık ve seçik olmalıdır. Ama bu bilginin mevcudun mevcud olması bakımından da olamaz. Çünkü mevcud evvelidir, mevcudun bilgisi ise tasavvuru bakımından bedîhî olmalıdır. O halde mevcuda özgü ilişkinler hiçbir şart olmaksızın mevcuda iliştikleri için onların tasavvurları da bedîhî

³⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 219.

³⁸⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 32.

³⁸¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 178,180.

olarak akılda bulunur. Öyleyse sadece tümel mananın değil tikelin de bilgisi mevcuttan dolayı tasavvurda bedîhî olarak bulunur. Bu sayede hariçte mevcut olanlara dair bilgimiz ve onların mevcudiyetine dair tasdikleri elde edebiliriz.

Açıkkçası İbn Sînâ'nın tabîî tümel ile kastettiği şeyin tasavvurda bedîhî olarak mevcut tümel mana olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan tümelin mana olarak ve çok sayıdaki şeye kıyasla insan aklında bulunması³⁸² ise akli tümel olarak isimlendirilebilir. Öyle ki bu beş tümel olarak isimlendirdiğimiz tümele anlamlara dönüşür ve bu tümel anlamlar sayesinde bilginin imkânı sağlanmış olur. Fakat bilginin imkanının bilgi olmak bakımından değerlendirilmesi akli tümele dair değildir mantıkî tümele bağlıdır. Öyleyse akli tümel, tabîî tümelin makulü olmak bakımından insan aklında bulunabilir. Mantıkî tümel ise aklî tümelin *beyni* olarak değerlendirilebilir.

Tüm bunlardan açığa çıktığı gibi tümel tümel olmak bakımından hariçte mevcut değildir. Buradan hareketle tümelin tümel olmak bakımından hariçte mevcut olmaması noktasında İbn Sînâ, Platoncu ideler teorisinden kaçınmaya çalışmış olabilir. Çünkü onun tümelin ferdiyeti ve hariçte mevcut olması ile alakalı ileri sürdükleri bunu göstermektedir. Ona göre tümel tümel olmak bakımından bir ve çok, genel ve özel değildir. Peki bu, ne anlama gelir? Bir ve çok üzerinde daha önceki mukaddemde bahsetmiştik. Genel ve özel olmak bağlamında İbn Sînâ canlı örneğinden hareketle açıklamada bulunmaktadır. Ona göre canlı genel olsaydı herhangi bir fertten bahsedemezdik. Çünkü canlı genel olduğunda bütün canlıların genel olması gerekirdi. Tam tersi canlı, canlı olması bakımından fert olsaydı, yalnızca tek bir fertten bahsedebilirdik ve o canlı fertten başka bir canlıdan bahsetmek mümkün olmazdı. O halde canlı kendinde bir şeydir ve zihinde canlı olarak tasavvur edilir.³⁸³ O halde canlı canlı olmak bakımından bir şeydir ve canlı

³⁸² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 178.

³⁸³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 58,59.

akılda tasavvur edilir. Ama tmelin genel veya özel olduğu tasavvur edilirse orada tümel anlamın dışında tmellik anlamına ilave ve tümele ilişen bir anlam tasavvur edilmiş olur. O halde tmelin ona bitişen ve onu işaret edilir kılan şey sayesinde *muşarun ileyh* bir fert olabilir. Sonuç olarak tmelin kendinde harici bir mevcudiyeti olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Ama hariçte bulunan fertler ile tümel arasında nasıl bir ilişki vardır? Örneğin hariçte mevcud olan Zeyd’e insan tümelini yüklem olarak kullanmak nasıl mümkün olur?

11. İbn Snâ onuncu mukaddemin sonunda sorduğumuz soruyu *hakikat* kavramı çerçevesinde ele almıştır. İbn Snâ buna iki farklı cevap geliştirir. İlki tümel tümel olmak bakımından zihin dışında mevcut değildir. Fakat tmelin hakikati hem düşüncede hem de düşünce dışında mevcuttur. Peki, tmelin hakikati ne anlama gelir? Ona göre insanlık gibi bir anlam düşüncede mevcut iken düşüncenin dışında da mevcuttur. Burada tmelin şeylerde aynıyla mevcut olması kastedilmektedir. İbn Snâ arazi tümel ile zati tümel olarak iki örnekten hareketle tmelin hakikatini açıklamaya çalışır. Arazi tümel olan siyahlık belli bir vasıfla ve özel nispetle ayrılmazlar. Siyahlığın iki cisimde olmaksızın bulunması mümkün değildir. Ayrıca her iki cisminde özel vasıflar bulunur. Siyahın iki farklı cisimde bulunması sebep bakımından iki olabilir. Öyleyse genel mana ayırım yahut araz ile özel mana olabilir. O halde ayırım ve araz mahiyete dahil değildir. Cisimlerin varlığına dahil olurlar. İbn Snâ ikinci olarak zati tmeli ise insan ve at kavramlarından hareketle yapar. Hem insan hem de at için canlılık eşit derecede doğrudur. Canlılık hem insan hem de at için canlılık bakımından doğrudur. İbn Snâ’nın doğruluktan kastı ise o anlamın her ikisinde de tam ve eksiksiz bulunmasıdır. Bu bakımdan canlılığın eksikliği veya tam olması düşünülmez ise canlılık da düşünülemez. O halde canlılık mahiyeti veya hakikati nazarı itibara alınır sa insanın mahiyetinde ayırım olarak kullanılan düşünen faslı canlılık hakikati bakımından şart olarak bulunmaz. O halde burada hakikat ile mevcut olmanın farklı olup olmadığı sorulabilir? İbn Snâ mevcut ile hakikat arasında bir ayırım

yapar. Ona göre canlılığın fasla ihtiyacı, canlılık hakikatini gerektirmez. Ama canlılıkta faslın olması canlılığın mevcut olarak hariçte bulunmasını gerektirir. Öyleyse İbn Sînâ açısından bir şeyin hakikati bakımından canlılık fasla ihtiyaç duymaz. Ama canlılık mevcut olmak ve var olmak için fasla ihtiyaç duyar. Böylece İbn Sînâ'nın faslı, hakiki faslı, mantık kitaplarında böldüğü zaman var kılan olarak nitelemiştir.³⁸⁴

Tümelin hariçte kendi olmak bakımından varlığı olmadığını kabul etmemize ve tümelin hariçteki mevcutlar ile ilişkisini hakikat bağlamında ortaya koymamıza rağmen tümelin hariçteki varlıklarla ilişkisini açıkladığımızı iddia edemeyiz. Peki, tümel ile hariçteki varlıklar arasındaki ilişki nasıldır? İbn Sînâ tümelin tümel olarak hariçte mevcut olamayacağını ama tümelin iliştiği doğanın hariçte tahakkuk ettiğini söyler. Hariçte tahakkuk eden tümel değil tümelin iliştiği doğadır. Tümelliğin iliştiği doğalardan ise yalnızca doğa olmak bakımından hariçte bulunur. Bu yüzden tümel hariçte ancak iliştiği doğa ile mevcuttur denilebilir. O halde tümel tümel olmak bakımından sadece nefste, tümelliğin iliştiği doğa ile ise hariçte mevcuttur.³⁸⁵

Sonuç olarak İbn Sînâ tümeli tümel olmak bakımından mana olarak ele almaktadır. Tümelin metafiziğin konusu olan mevcud olmak bakımından mevcuda özgü ilişen mana olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuçtan hareketle tümel için efradını câmi ağyarını mâni mana ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan buradaki amaç tümelin ilk bölümde verilen resminin detaylı analizinden hareketle tümelin metafizikteki konumunu belirlemek olmuştur. Böylesi bir çaba metafizikte tümelin konumunu belirlerken tümelin önemli metafizik kavramlarla ilişkisini doğrudan ortaya koymayı amaçlamamıştır. Bu yüzden tümel tümel olmak bakımından ele almış ve bu mana

³⁸⁴ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s.72.

³⁸⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.186.

mevcuda mevcud olması bakımından ona özgü bir ilişen olmak bakımından itibara alınmıştır. Bu itibara binaen tümelin metafizikteki konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

1.2.3. Metafiziğe Ait Kavramlar Bağlamında Tümel Metafizikte

Konumlandırmak

Tümel kavramının metafiziğin meselesi olmak bakımından ele aldıktan sonra onunla yakından ilişkili olan metafizik kavramlarla ilişkisinin mahiyetini mesele edinebiliriz. Tümelin kendi olmak bakımından metafizikte konumlandırmanın sağladığı imkanla tümel metafiziğin meselesi olmak bakımından kavramsal ilişki ağlarını ortaya koymaya çalışabiliriz. Bu sayede tümelin metafizikteki yerini hem kendi olmak bakımından hem de ilişkili olduğu kavramlarla irtibatı bakımından ele alarak hitama erdirebiliriz. Böylece iki soruna belli anlamlarda cevap üretmeyi hedefliyoruz. İlk olarak tümelin İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde nasıl konumlandığı sorunu; ikinci olarak İbn Sînâ'nın metafiziğinde tümel ile doğrudan ilişkili olarak kullandığı kavramların tümel ile ilişkisinin mahiyetinin onun felsefi sistemindeki bütüncül yapı bakımından nasıl konumlandırıldığı sorunudur. Birinci sorunun muhtemel cevaplarını bu bölümün ilk alt başlığında ele almıştık. İkinci sorunu ise bu başlıkta ele alacağız. Bu soruyu tümel ile karşılaştırdığımız her soruyu da ana soru/n olarak ele alacağız ve nihayetinde ulaştığımız neticeyi değerlendireceğiz.

1.2.3.1. Mahiyet ve Tümel

İbn Sînâ metafiziğin konusunu mevcud olmak bakımından mevcud olarak belirler. Bu bakımdan onun felsefi sisteminin temelinde mevcud kavramının olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan onun en temel ayrımlarından biri de vucud ile mahiyet arasında

ayrım yapmasıdır. O halde bu ayrımının onun sistemindeki en önemli ayrımlarından biri olduğunu söylemek mümkün olur. Böyle bir ayrımın mahiyeti ile alakalı tartışmak ise başka bir çalışmanın konusudur. Bu yüzden biz bu ayrımı kabul ederek konuya giriş yapabiliriz.

İbn Sînâ'nın vucud ile mahiyeti birbirinden ayırması bize tümel ve mahiyet ilişkisi bakımından önemli bilgiler verebilir.³⁸⁶ Öyleyse ilk olarak mahiyet kavramının anlamı üzerinde durmamız gerekmektedir. İbn Sînâ mahiyeti, “o nedir?” sorusunun cevabında talep edilen şekilde resmeder.³⁸⁷ Yani bu soruyu soran kişi mahiyeti talep etmektedir. Bu sorunun cevabına verilen cevapların her biri mahiyeti mi sormaktadır? İbn Sînâ “o nedir?” sorusunun cevabında üç tür yüklem olabileceğini söyler. İlk cevap, mutlak olarak sorulana özgü yüklemle delalet eder. Örneğin düşünen canlının insana delalet etmesidir. İkinci cevap mutlak ortak olan yüklemle delaletidir. Örneğin at, insan vb. bir topluluğa sorulan sorunun cevabında canlı denilmesidir. Üçüncü cevap ise soruya ortak ve hususi yüklemle delalet etmesidir. Örneğin Ali, Ayşe vb. “onlar nedir?” sorusuna cevap olarak “onlar insandır” denilmesi gibidir³⁸⁸. İbn Sînâ'nın bu ayrımından hareketle mahiyete dair ilk ayrımımızı gerçekleştirebiliriz. “O nedir?” sorusunun cevabına söylenen cevaplar bakımından mahiyete delalet eden yüklemeler açısından mahiyet; (a) mutlak özgü

³⁸⁶ Parviz Morewedge, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's ‘Essence-Existence’ Distinction”, *Journal of the American Oriental Society* 92, sy 3 (1972): 425-35, s. 426; Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Ma'sriq): A Sketch”, *İçinde The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus ve Amos Bertolacci, 27-51, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, s. 30,31.

³⁸⁷ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”; Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, s. 170.

³⁸⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve't- Tenbîhât)*, s. 10,11.

mahiyete delalet eden yüklem; (b) ortak mahiyet delalet eden yüklem ve (c) ortak ve hususi mahiyet delalet eden yüklem. Mahiyete delalet eden her üç yüklemlemenin de mukavvim yüklem olması gerekmektedir. Öte yandan mahiyet bu mukavvim yüklemelerin toplamı ile gerçekleşir. O halde bu delaletleri birbirinden ayıran nedir? İlk olarak mutlak mahiyete delalet eden yüklem ona özgüdür. Onu diğer ortak mahiyetlerden tamamen ayırır. Örneğin canlı gibi tek başına ortak mahiyet hüviyetine delalet eden yüklemlemeden farklılaşmaktadır. Böylece ortak mahiyete delalet eden yüklemlemenin farklı pek çok farklı hakikatlere delalet ettiği sonucuna varılabilir. Örneğin atın hakikati ile insanın hakikati birbirinden ayrılmaktadır. Fakat at ile insanın ortak mahiyetine delalet eden canlı gibi bir yüklem olabilir. Öte yandan ortak ve özel olan şeyler ise mukavvim yüklemeleri bakımından tek bir hakikate dair yüklemlemeler olsalar bile Ali, Ayşe vb. kendi olmaklıkları bakımından onlara ilişkin arazi vasıflarla birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Mahiyetleri yüklemelerin delaletleri bakımından ayırmanın ortaya çıkardığı sorun mahiyet ile yüklem ilişkisinin nasıllığıdır. Öyleyse her zati yüklem mahiyete delalet eder mi? Mahiyet mi yoksa zati yüklem mi daha geneldir? Bu ayrım mahiyeti anlama hususunda bize nasıl yardımcı olur?

Zâtî yüklemeleri ele almadan İbn Sînâ'nın yüklem teorisine değinebiliriz. Ona göre yüklem konuya nispet edildiği zaman iki şekilde yüklemenebilir: (a) Mutâvaat ile yüklenebilir. Örneğin “Ali insandır” sözü Ali'ye mutâvaatla ile yüklenir. Bunun anlamı ise ona hakikatle yüklenmesidir. Öyleyse Ali'den insan yüklemine kaldırdığımız zaman Ali'de ortadan kalkar. (b) İştikak ile yüklenebilir. İştikak ile yüklenen yüklemelerin konuya yüklem olması ise böyle değildir. Örneğin “cisim aktır” daki yüklem ortadan kalktığında konu ortadan kalkmaz.³⁸⁹ İbn Sînâ konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi dil

³⁸⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 21.

ilmine referans vererek izah eder. Ona göre konu ile yüklem ilişkisi yüklem dikkate alınarak yapılırsa yüklem konuya iki şekilde söylenir: (a) Üzerine (على) şeklinde. Konuya bu şekilde yüklem olarak söylenenler konuda mevcut değildirler. Konu üzerine söylenirler. Örneğin “Ahmet insandır” da yüklem konuya üzerinde şeklinde söylenmiştir. O halde Ahmet’in insan olması o mahiyete sahip olmasını ifade eder. (b) İçinde (في) lafzı ile konuya yüklem olanlar ise konuda mevcuttur. Örneğin “Ali aktır” önermesinde aklık Ali’nin sahip olduğu bir şeydir. Bu yüzden Ali’ye yüklem olarak gelen aklık olmak şeklinde olamayacağı için Ali’de bu aklık mevcuttur denilebilir.³⁹⁰

Bu iki yükleme itibarını dikkate alarak zâtî yüklemi inceleyebiliriz. İbn Sînâ mukavvim yüklemi zâtî olarak da adlandırılabilirliğini, mukavvim olmayan yüklemelerin ise arazi ve araz denileceğini söyler. Buna göre bazı arazilerin de zâtî olarak adlandırılabiliriz ama arazileri mukavvim olarak görmememiz gerektiğidir. Bu arazilere zâtî arazi ismi verilebilir.³⁹¹ Zâtî yüklem mahiyeti oluşturan anlamları içerdiğini söylemek mümkündür. Fakat, mahiyete delalet eden lafzın zâtî olması mümkün değildir. Bu yüzden İbn Sînâ şöyle bir örneklem dizesi üzerinden durumu açıklar:

(a) İnsan, insan için zâtî değildir.

(b) Canlı ve natık, insan için zâtîdir.

Fakat söz konusu durum tek tek fertlerin mahiyetleri olduğu zaman zâtî olma durumu biraz değişmektedir. İbn Sînâ’ya göre insan, insan için zâtî değilse tek tek fertler için zâtî olur. Böylece zâtîlik nispeti ferdin mahiyetin hakikatine dairdir. Böyle bir durumda somut insanın bütünlüğüne dair atıfta zâtî olan bütünün kendisinden oluştuğu bir parçaya dönüşür. Böylece ferdin canlı, düşünen ve insan olmasının yanı sıra ferdin rengi, kendine özgü boyun uzun ve kısalığı vb. arazi şeyler de zâtî olabilmektedir. Sonuç

³⁹⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 19.

³⁹¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve’t- Tenbîhât)*, s. 9.

olarak zâtî araziler mukavvim değillerdir. Çünkü insanın doğasından ayrılmayan zâtîler de onun var olmasına dair değil onun varlığından sonradır. Örneğin gülmenin insan doğasına nispete dikkate alınabilir. Gülmenin ortadan kalkması insan doğasını ortadan kaldırabilir fakat gülme mukavvim zâtî değil zâtî arazidir.³⁹²

Zâtî tümel yüklemelerin mahiyet ile ilişkilerini dikkate alırsak zâtî tümel manaların bir kısmı mahiyete delalet ederler, bir kısmı ise mahiyete delalet etmezler. Ayrıca mahiyete delalet etmeyen zâtî manaların bir kısmı da arazidirler. O halde zâtî tümel manalar mahiyete delalet eden zâtîleri kuşatmaktadır.³⁹³ Buradan tümel zâtî yüklemelerin bir kısmının mahiyete delalet eden manalar olduğu sonucuna varabiliriz.

Mahiyete delalet eden lafzın zâtî olmaması ne anlama gelir? İbn Sînâ mahiyeti hakikat olarak kabul eder ve onu zat olarak isimlendirir.³⁹⁴ Bu bakımdan zât mutlak anlamda ferdin kendi hakikati olarak değerlendirilmemelidir. Yani “insan” zât, “düşünen” mahiyettir. Mahiyetin zât anlamına işaret edilmektedir. O halde ferdin hakikatinde olan zât mahiyetin dışında anlamları da taşımaktadır. Ferd bu sayede o ferd olarak isimlendirilmektedir.

Böylece mahiyetin zâtî yüklemelerin toplamından kaim olduğu çıkmış olur. Ayrıca mahiyete delalet eden lafız da zâtî olmaktan çıkmış olur. Örneğin insanın zâtîsi insan değil canlı ve düşünen insanın zâtîsidirler.

³⁹² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 24,25.

³⁹³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 24.

³⁹⁴ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Beşinci Baskı, Ankara: Elis Yayınları, 2008, s.39. Hayrani Altıntaş, zât kelimesinin eş anlamlıları ve zât'ın bağlamını dikkate alarak kullanımına işaret etmektedir.

O halde mahiyet ile onu kaim kılan arasında nasıl bir ilişki olabilir? Mahiyeti kaim kılan ondan önce midir? Mahiyetin lazımları ile mahiyeti kaim kılanlar aynı yüklemelerin toplamı ile aynı şey midir?

Mahiyetlerin iki türlü mevcudiyeti söz konusudur. İlki mahiyetler tek tek şeylerde mevcut olabilirler. İkincisi vehimde mevcut olurlar. Mahiyetin bunlardan birinde zorunlu olarak mevcut olması da gerekmez. Mahiyet ancak subütundan sonra iki varlık düzleminde sabit olur. Fakat mahiyet, mahiyet olması bakımından kendini önceleyen kaim kılıcılara sahiptir. Bu mukavvimler meydana gelmeden mahiyet meydana gelmez. Mahiyet akılda meydana geldiği zaman ise mahiyeti kaim kılanlar onu kaim kılmak bakımından meydana gelmiş olurlar.

O halde mahiyeti kaim kılanların ne olduğu sorulabilir. Mahiyeti kaim kılanlar mukavvim zâtî yüklemelerdir. Bu yüklemeler mahiyete delalet ettiği zaman zâtî olarak isimlendirilmezler. Fakat mahiyetin mukavvim kılanlar onların toplamından kaim olmuştur. Örneğin insan mahiyetidir. İnsan, insanın zâtîsi değildir. Fakat canlı ve natık olma insanın zâtîsidirler. Ve bu ikisi mahiyete delalet ederler. Mahiyet bu ikisinin toplamı da değildir. Bu iki tümel yüklemın delalet ettiğidir. Ayrıca burada toplamdan kasıt o ikisinin sayısal olarak toplanması değil bir bütün olmalarıdır. Yani insan söz konusu olduğu zaman canlı ile natık olma ayrı ayrı insana delalet ettiği için insan mahiyet olmuş değildir. Bu ikisi insanı mahiyet kılar. Öte yandan bunu yüklem teorisi bağlamında açıklayabiliriz. İnsan, canlıdır; canlı düşünendir, insan düşünenin kendisidir şeklinde mahiyete delalet eden bir tanım verebiliriz.³⁹⁵ Bu mukavvim yüklemeler hariçten bir şeyin eklenmesi gibi eklenmiş değildir. Bu yüzden mahiyeti kaim kılan tümel yüklemeler hariçten eklenmiş değildir.

³⁹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 209.; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s.41.

İbn Sînâ mahiyeti özel ve genel olarak ikiye ayırır. Özel mahiyet “o nedir?” sorusunun cevabında söylenir. Genel mahiyet ise bir şeyin en temel hakikatini belirten yani şeyi o şey yapan şeyi belirtir. Genel anlamdaki mahiyet varlığın üzerine gelip çatdığı mahiyet değildir. Örneğin mevcudun mahiyetinden de bahsedebiliriz.³⁹⁶ Ama söz konusu özel mahiyet olduğu zaman ve bunun itibarları olduğunda özel mahiyetin tümellerle, özelde tabiî tümel ile ilişkisi sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Önce mahiyetlerin itibarlarını ve mahiyetlerin sınıflarını ortaya koyarak işe başlayabiliriz.

İbn Sînâ mahiyeti *eş-Şifâ/Medhal*’de şeylerin mahiyetleri olmak bakımından ele alır ve mahiyetleri hariçte ve tasavvurda kayıtlarıyla üçlü tasnife tabi tutar. O aynı ayrımı şart koşulu koyarak *eş-Şifâ/Metafizik*’te mahiyetin üçlü tasnifini yapar. *Medhal*’deki tasnif şu şekildedir: (a) İlk olarak mahiyet hem hariçteki mevcutlardan hem de tasavvurdan olumsuzlanır. İkinci olarak hariçte ve tasavvurda mahiyete ilişkinlerden arındırılır. Yani mahiyet kendi olmaklığı bakımından ele alınır. (b) Mahiyet ayânda olması bakımından değerlendirilir. Bu durumda mahiyete ayândaki varlığına özgü arazlar ilişir. (c) Mahiyetin tasavvurda olması halinde mahiyete, onun zihindeki varlığına özgü yükleme, yüklemde tümellik, tikellik ilişir.³⁹⁷ İbn Sînâ *Metafizik*’te ise mahiyeti şöyle tasnif eder: (a) “Bi-lâ şartı şey” olmak bakımından mahiyet. Böylesi mahiyet herhangi bir şeyle kayıtlı değildir. (b) “Bi-şarti lâ şey” olmak bakımından mahiyet. Herhangi bir şeyin

³⁹⁶ Ziya Erdinç, “13.ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabiî Tümel-Mutlak Mahiyet İlişkisi”, İçinde Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I/II, ed. Murat Demirkol vd., 35-64, Ankara: Fecr, 2020, s. 38,39.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 7-8.

bulunmamasının şart koşulduğu mahiyettir. (c) “Bi-şarti şey” olmak bakımından mahiyet.

Bir şeyin birlikte bulunması şart koşulduğu mahiyettir.³⁹⁸

İbn Sînâ’nın mahiyete dair bu ayrımlarından hareketle mahiyet- tümel ilişkisini ele alabiliriz. Bu bağlamda şu maddedeki unsurlar birbirine nispet edilerek değerlendirilecek olursa: (a) Mahiyetin kısımları, (b) tümelin üçlü resmi. Bu bağlamda öne çıkan husus, İbn Sînâ’nın kendinde mahiyeti tabîî tümel olarak isimlendirilmesidir. İbn Sînâ’da tümeler ile mahiyet ilişkisini ele alan ilk çalışmalardan birisi İzutsu’nun *İslam’da Varlık Düşüncesi* isimli eseridir. İzutsu, İbn Sînâ’nın mahiyet teorisinde kendinde mahiyet ile tabîî tümeli kastettiğini düşünmektedir.³⁹⁹ Onun okumasının temelinde ise vücut ile mahiyet ayrımı okumasının yattığını söylemek mümkündür. Ona göre İbn Sînâ araştırmasına somut nesnelerden başlar ve onları kavramsal düzeyde inceler ve onda mahiyet ve vücut olarak iki mukavvim unsur bulur. İzutsu’nun bu okumasında ise Fazlurrahman’ın *İbn Sînâ’da Varlık ve Mahiyet* isimli makalesinin etkilerini görmek mümkündür.⁴⁰⁰

Mutlak mahiyeti tabîî tümel olarak adlandırmanın İbn Sînâ’nın felsefî sisteminde sorun olup olmayacağını incelmemiz gerekmektedir. Bu sorunu bir örnek üzerinden hareketle ele alabiliriz. İbn Sînâ’da mutlak mahiyet ve tabîî tümeleri aynı anlamda kullanımına dair yazılan metinlerin pek çoğunda örnek olarak “insan” ve “canlı”

³⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 179-180.; Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, s. 288,289,290.; Pirinç, “Mâhiyetin İ’tibari Olması Bağlamında Üç İ’tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu”, s. 187,188.

³⁹⁹ İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 144,145.

⁴⁰⁰ Fazlur Rahman, “Essence and Existence in Avicenna”, *Mediaeval and Renaissance Studies*, sy 4 (1958): 1-16.

kavramları kullanılmaktadır.⁴⁰¹ Öyleyse bizde burada insan ve canlı örneklerinden hareketle meseleyi ele alabiliriz. Kendinde mahiyet ile tabîî tümelî özdeş olarak görenlerin iddialarını şu şekilde sıralayabiliriz.

(a) İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/Medhal*'de tabîî tümelî canlıya nispet ederek “tabîî olan canlı olması bakımından canlı” şeklinde nitelemesidir.⁴⁰²

(b) İbn Sînâ'ya göre kendinde mahiyet bütün şartları tabîî tümel içinde geçerlidir. Kendinde mahiyet ne birdir ne çoktur ne hariçte mevcuttur ne nefste mevcuttur. Ayrıca hem hariçte hem de zihinde bilkuvve veya bilfiil mevcut değildir.⁴⁰³ Ayrıca mahiyetten vucudi ve akli tümel olmakta nefyedilmiştir.⁴⁰⁴

(c) İbn Sînâ'da kendinde mahiyetin tabîî tümel olarak isimlendirilmesinin nedeni tümelleri bilkuvve ilâşen özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yani tümelin tüm fertler arasında müşterek nitelik olmasındandır.⁴⁰⁵

Kendinde mahiyet ile tabîî tümel arasındaki ilişkiyi aynı anlam seviyesine indirgeyen yaklaşımların değerlendirilmesinden önce tabîî tümel ile kendinde mahiyeti tekrar ele alıp bahsi geçen yaklaşımları değerlendirebiliriz.

Öncelikle İbn Sînâ'nın tabîî tümel resmini nasıl ele aldığını inceleyebiliriz. Ona göre tabîî tümel “çoğa bilfiil söylenen anlamdır.” O, tabîî tümele “insan” ve “canlı”

⁴⁰¹ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, s. 303; Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, 182.

⁴⁰² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s.60.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

⁴⁰⁴ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, s.292,303; Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 144.

⁴⁰⁵ Piriç, “Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu”, s. 196.

örneğini vermektedir.⁴⁰⁶ Bu bağlamda onun tabîî tûmelde kullandığı örnekler sırasıyla tür ve cinstir. Ama buradaki tür ve cinsi beş tûmelden biri olarak değil kendilerinde tûmel olarak almak gerekmektedir. İbn Sînâ'nın üçlü tûmel tasnifi yahut en genel anlamda yaptığı tûmel tanımı dikkate alınırsa tûmelin üç temel unsuru ortaya çıkar. (a) Tûmel, manadır; (b) tûmel söylenir/yüklem olur; (c) tûmel çoğa söylenir/yüklenir. Buradan hareketle tûmelin özelde tabîî tûmelin anlamını dikkate alırsak onun mana, söylenen ve çoğa söylenen nitelikleri ortaya çıkar. O halde tabîî tûmeli daha önce zikrettiğimiz “insan” ve “canlı” örneklerine uygulayabiliriz. İnsan ve canlı tabîî tûmel olmak bakımından manadır, söylenir ve çoğa söylenir ve çoğa bilfiil söylenir. İnsan ve canlı tabîî tûmel olmak bakımından değerlendirildiği zaman ise insan olmak bakımından insan ve canlı olmak bakımından canlı olarak isimlendirilirler. Onların hakikati hem zihinde hem de zihin dışında mevcuttur.⁴⁰⁷

Kendinde mahiyet ise zihinde ve hariçteki mevcuttan olumsuzlanmıştır. Kendi olmaklığı bakımından ele alınmaktadır. Kendinde mahiyet tûmel yahut tikel değildir. O halde kendinde mahiyet taayyünde de nefyedilmektedir. Yani mahiyetler taayyün etmez. Aynı zamanda kendinde mahiyet kendi olmak bakımından ferde izafe edilmesi de mümkün değildir. O halde kendinde mahiyetinin fertlerde kendi olmak bakımından bulunduğunu söylemek güçtür.

Tabîî tûmelin ve kendinde mahiyetin analizlerini dikkate alarak onları birbirlerine nispetle inceleyebiliriz. Öncelikle tabîî tûmel ile kendinde mahiyetin ortak yönlerine değinebiliriz: (a) Hem kendinde mahiyet hem de tabîî tûmel mevcuda nispetle değerlendirilmiştir. Kendinde mahiyetin ilk bakışta böyle bir nispeti olmadığı düşünülebilir. Ama onun hem zihindeki mevcuttuktan olumsuzlanması hem de hariçten

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 60; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 172.

⁴⁰⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 182.

olumsuzlanması bir nispettir ama bu nispet olumsuzdur. (b) Her ikisi de canlı ve insan örnekleri kullanılmıştır. Hem kendinde mahiyette hem de tabîî tümelde canlı ve insan nispet olarak değil örnek olarak alınmıştır. Canlı ve insan bir nispetle düşünülürse hem kendinden mahiyet olmaktan çıkar hem de tabîî tümel olmaktan çıkar. Kendinde mahiyet hem hariçte hem de zihindeki mahiyete nispet edilir. Öte yandan canlı ve insan tümel olarak değerlendirilirse cinsliğin veya türlüğün makulü olurlar ve aklî tümel ve mantıkî tümel olmakla vasıflandırılabilirler. (c) Kendinde mahiyetten bir ve çok, tümel ve tikel mevcut olma nefyedilmiştir. Tabîî tümelden ise birlik ve bütün olmak gibi niteliklerden olumsuzlanmıştır.

Kendinde mahiyet ile tabîî tümelin şartları birbiri ile örtüşse bile bu iki kavramı özdeş kılmanın imkânı var mıdır? Bu soru bizi kendinde mahiyet ile tabîî tümel arasındaki farklara işaret etmeye sevk ediyor. Burada insan ve canlı örneklerini kullanabiliriz. Kendinde mahiyette insan ve canlı kendine ilişkinlerden azade kılınmıştır. Böylece kendinde mahiyeti sadece kendi olması bakımından değerlendirebiliriz. O halde kendinde mahiyetin tüm mevcutluk imkanlarından soyutlandığını söylemek mümkündür. Yani insan ve canlı mevcut olmalarına nispetle değil kendi zatlari bakımından değerlendirilmektedir. Fakat tabîî tümel söz konusu olduğu zaman tabîî tümel diğeri tümel türleri gibi mevcuda özgü bir araz olduğu için ondan bir anlamda bu niteliğı soyutlamak mümkün değildir. Bu bakımdan tabîî tümelin mevcuttan soyutlanmasına gerek yoktur. Çünkü o mevcut olmak bakımından değil mevcuda özgü bir araz olmak bakımından ele alınmaktadır. Öyleyse kendinde mahiyet canlı ve insanı kendi zatlari bakımından değerlendirir ve onları böylece canlı olmak bakımından canlı yahut insan olmak bakımından insan diye vasıflandırır. Tabîî tümelde ise mevcuda ilişkin bir araz olan insan ve canlı yine kendileri bakımından insan ve canlılardır. Ama onların hariçte yahut zihinde mevcutluğu tabîî tümel olmak bakımından konu dışıdır. Bu yüzden onlar kendi olmak bakımından incelenmişlerdir.

Kendinde mahiyet ile tabîî tmelin özdeşleştirilmesi mümkün görünmemektedir. Öte yandan benzer hatta aynı şartları taşıyan ve aynı örnekleri kullanmamıza rağmen kendinde mahiyet ile tabîî tmeli zdeşleştiremeyiz. Böylece daha önce zikrettiğimiz kendinde mahiyet ile tabîî tmeli özdeşleştiren çalışmalara yönelik eleştirilerimiz de tamamlanmış olur. Öte yandan özellikle akl tmelin zihinde mahiyete iliştiğini ve tümel mahiyet olarak isimlendirilebileceğini ve bunun kendinde mahiyetten farklı olduğunu da vurgulamamız gerekmektedir.⁴⁰⁸

Kendinde mahiyet ve tabîî tümel olarak canlıyı ele alabiliriz. Kendinde mahiyet olmak bakımından canlı ortak bir mahiyettir ve farklı pek çok hakikatlerin ortağıdır. Örneğin at, öküz, vb. şeylere ortaklıkları bakımından söylenir. Oysa bunların kendine özgü başka hakikatleri vardır.⁴⁰⁹ Oysa tabîî tümel olmak bakımından canlı at, öküz vb. şeylere bilfiil söylenir ve onlara mutvaatla yklemlenir.

Son olarak İbn Sn'nın *eş-şif/ Metafizik*'te mahiyet ile tümel arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiğine bakabiliriz. Ona göre tümel tümel olmak bakımından bir şeydir. Ama tümel insan ya da canlı olduğunda orada tmelliğin dışında insanlık kavramı vardır.⁴¹⁰ Bu durumda insanlığın tanımına dahil olmayan ama ona ilişen bir tmellik vardır. İnsanlığın tanımı bu bakımdan tmelliğin tanımına muhtaç değildir. Fakat tmelliğin iliştiği bir tanım vardır.⁴¹¹ Peki buradaki tmellik tabi tümele mi yoksa akl tümele mi delalet etmektedir? Yukarıdaki açıklamalara binaen buradaki tmelliğin akl tmellik

⁴⁰⁸ Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, s. 152-155.

⁴⁰⁹ İbn Sn, *İşaretler ve Tembihler (el- işrt ve 't- Tenbiht)*, s. 11.

⁴¹⁰ Burada tmelin bir şey olmakla vasıflandırıldığına dikkat etmek gerekir. Tabîî tmelde verilen insan rneği ile burada tmelin insan olması arasında bir fark vardır. O da insan olmaklık zihinde ya da hariçte mevcuda işaret etmektedir.

⁴¹¹ İbn Sn, *Metafizik I*, s. 173.

olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü zihinde yahut hariçte mevcuda ilişkin bir anlam olarak mahiyet akli tûmeli kabul etmektedir. Ayrıca tabî tûmelde şart bilfiil olmasıdır. Bilfiil olması ise harice işaret etmektedir. Tûmelin hariçte ya da zihinde bir hakikati bulunduğunu daha önce söylemiştik. Bu bakımdan hariçteki hakikat ancak bilfiillik ile sağlanabilir. Ama bilfiil ya da bilkuvve olma şartı aklî tûmele aittir. Bu yüzden burada ilişkin tûmeli aklî tûmel olarak vasfetmek daha uygun görünmektedir. Böylece hem mahiyet ile tûmel mahiyeti ayırmış olduk⁴¹² hem de mahiyet ile tûmel arasındaki ilişkiyi tesis etmiş olduk.

1.2.3.2. Kategoriler ve Tûmel

İbn Sînâ kategorileri mevcutları kuşatan yüksek cinsler olarak görür.⁴¹³ Peki, onun yüksek cinsten anladığı tam olarak nedir? Ona göre yüksek cinslerin *kurucu fasılları* yoktur ama onların *bölen fasılları* vardır. Kurucu fasıllardan kasıt kategorilerin mevcut olmak için kurucu fasıllara ihtiyacı yoktur. Kategorilerin tanımları ve mahiyetleri yoktur. Ama onları bölen fasılların kurucu özelliğini taşır.⁴¹⁴ Örneğin “canlı”yı “düşünen” öncelikli olarak böler, cisim ise öncelikli olmayan bir şekilde böler. Bu bakımdan canlıyı yüksek cins olarak alırsak düşünen onun kurucu faslı değil bölen faslıdır. O halde yüksek cinslerin üstünde bir cinsten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü cinsin üstünde bir cins

⁴¹² Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, s.152.

⁴¹³ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 5.

⁴¹⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.51,52.

olursa üstündeki cins yüksek cins olabilir. O halde o cinsin hem kurucu hem de bölen faslı bulunabilir.⁴¹⁵

O halde varlık on kategoriden biri olarak değerlendirilebilir mi? İbn Sînâ'ya göre varlık mutavâtı kabul edilse bile on kategoriden birine dahil olmaz. Çünkü varlık şeylerin mahiyetlerine dahil değildir. Şeylerin mahiyetlerine kurucu olarak söylenenler cins ve fasldır. Cins ve fasl yukarıdaki gibi kurucu fasllara sahip değilse yüksek cins olarak isimlendirilir. Bu bakımdan varlık bunların dışında kalır. Diğer yandan İbn Sînâ varlığı teşkiki bir olarak görür. Zâtî olan, bazı zatî arazîlerin dışında olanlar, mahiyet nedeniyledir. Bu yüzden varlık mahiyetin lazımı ve zorunlusu olur. O halde varlığın on kategorinin anlam bakımından dışında kaldığı açıktır.⁴¹⁶

Kategoriler ile varlık ilişkisini kategorilerin varlık (vücut) keyfiyeti, bilgiye konu olması ve lafızlara konu olması cihetinden değerleri sırasıyla metafiziğin, ilm'ü-nefsin ve dil/mantık ilminin işidir.⁴¹⁷ Bu yüzden buradaki konumuz kategorilerin varlığı üzerine olacaktır.⁴¹⁸ İbn Sînâ'ya göre cevher, keyfiyet, kemmiyet mevcudun türleri gibidir (كالأنوع). Mevcudun bölen fasıllara ihtiyacı yoktur. Ama cevher ve diğer kategorilerin ise bölen fasılları vardır. Örneğin varlık, insan ve insan olmayana bölünmeye ihtiyacı

⁴¹⁵ Paul Thom, "The division of the categories according to Avicenna", İçinde Aristotle and Arabic Tradition, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes, Cambridge/United Kingdom: CUP, 2015, s. 34.

⁴¹⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 55,56,57.

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.4. İbn Sînâ'nın kategorileri ilimlerin meselelerini dikkate alarak yaptığı taksimi dikkate alarak kategorileri üç ilmin konusu olarak ayrı ayrı ele aldık.

⁴¹⁸ Kategorilerin hangi ilme dahil olduğuna dair daha detaylı bilgi için bkz: Tekin, "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâi Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar".

yoktur.⁴¹⁹ İbn Sînâ, Mevcudun ve yokluğun on manası olduğu düşünür. Ona göre mevcudun ve yokluğun on manası on kategori üzerinden inşa edilir. Böylece ona göre mevcud bu on manada müşterek olarak değil teşkiki olarak bulunur. Mevcud ferdileşme imkanına sahiptir ve bu imkân ile kendi mahiyetine sahip ferdler olur. Fakat bu ortak cevherin veya mevcudun genel olmasını engellemez.⁴²⁰ Buradan hareketle İbn Sînâ ilk mevcudu cevher olarak isimlendirir ve cevher vasıtası ile keyfiyet ve kemiyetin izafet olduğunu düşünür. O halde bu bağlamda on kategoriyi kendi içinde nasıl ayıracağımız ve bunları mevcuda nispetle nasıl ele alabileceğimizi inceleyerek konuyu derinleştirebiliriz.

İbn Sînâ on kategorinin birini cevher dokuzunu araz olarak niteler. İbn Sînâ cevher ve arazın dörtlü tasnifini verir. Ona göre *tümel cevherler* bir konu üzerine söylenirler ama konunun içinde bulunmazlar. Tümel arazlar bir konunun içinde bulunurlar ve konuya söylenirler. Tikel cevherler konuya söylenmedikleri gibi konu içinde de bulunmazlar. Tikel arazlar ise konuya söylenmezler ama konu içinde mevcuttur.⁴²¹ O halde cevherler konu içinde mevcut değilken arazlar konu içinde mevcuttur.⁴²²

Cevher mevzuda bulunmaz.⁴²³ Konuda bulunmayan cevherin tümel ve tikel olarak ayıran İbn Sînâ cevher üçlü tasnife tabi tutar. Ona göre cevherin konuda bulunmama tanımı dikkate alınarak tikel cevher, tümel cevheri öncelemektedir. Ona göre burada nispet cevherin mahiyetini mahiyet olması bakımından değil tümel mahiyet olması

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.11.

⁴²⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 174,176.

⁴²¹ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.26.

⁴²² Harun Takcı, “İbn Sînâ’da Kategoriler ve Kaynakları”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2018, s. 100,101,102.

⁴²³ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 201.

bakımından ele almasından kaynaklanmaktadır. O halde hariçte herhangi bir konuya söylenmeden ve herhangi bir konuda bulunmayan tikel cevher, konuya söylenen olan tümel cevherden ve konu içinde bulunan tümel arazdan cevher olmak bakımından önceliklidir. Ama İbn Sînâ, öncelik ile evveli olmayı birbirinden ayırır. Bu bakımdan tikel cevherin önce olması cevhere cevher olma nispeti bakımından, kemâl ve fazilet bakımındandır. Bu yüzden ferdi cevherler birinci cevherler, tümel cevherler ise ikinci cevherler olarak isimlendirmek uygundur. O halde burada yapılan tartışma tür olması bakımından insan yahut canlının doğası hakkında bir araştırma değildir. Burada türün doğasının mahza tümel olması bakımından incelenmesidir. O halde açığa çıkmıştır ki kategorilerde konu türün doğası olması yahut tür olması bakımından türün tabiatı değildir. Burada mesele tikelin konularına söylenmeme ve konuda bulunmama iken, tümelin çoğa bilfiil şekilde söylenmesi hakkındadır.⁴²⁴

İbn Sînâ, tümel ile tikel cevheri önce olmak bakımından bu şekilde ayırırken ilk/önce olma ile evveli olmayı birbirinden ayırır. İlk/önce varlık, cevher olma bakımından, yetkinlik ve üstün olmak bakımındanken evveli olmak cevherliğin hakikati bakımındandır ve burada birincil cevher olan tikel cevherler ile ikincil cevher olan tümel cevherler arasında fark yoktur. O halde hakikat ile varlık manalarını birbirinden ayıran İbn Sînâ tümel cevherlerin varlığını hem zihindeki hem de hariçteki hakikati bakımından tikel cevherden ayırmamaktadır. Fakat tümel cevherlerin hariçte tümel cevher olmak bakımından mevcudu yoktur ama hakikati vardır.⁴²⁵

Tümel arazlar hususunda İbn Sînâ onların konularda mevcut olduğunu ve konular üzerine söylendiğini belirtir. İbn Sînâ tümelin sadece mahiyetin mukavvimi olduğunu söyleyenleri eleştirir. Onların araz ile arazinin farklı anlamlarının birbirine karıştırdığı ve

⁴²⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 91-96.

⁴²⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 180,182.

bu yüzden konuda mevcut olan olarak ele aldıklarını ama konuya söylenen olmasını bir tarafa bıraktıklarını düşünür. Ona göre araz arazların doğasına delalet etmez. Araz, içinde bulunduğu şeye nispeti bulunduğu ve zatının bu nispeti gerekli kıldığına delalet eder. O halde on kategoriden dokuzu oluşturan arazlar için araz cins değildir. Araz ancak bulunduğu konuya nispeti ve bu nispeti gerekli kıldığına delalet eder. Sonuç olarak araz olan dokuz kategorinin kurucusu araz değildir.⁴²⁶

Son olarak İbn Sînâ mantık ilminde kullanılan lafızlar ile kategorilerde kullanılan lafızların farklı anlamlara gelebileceğini belirtir. Bu bakımdan Aristoteles şarihlerinin özellikle cevher, araz ve arazi kavramlarını birbirine karıştırdıklarını ve bu yüzden cevheri konuda bulunmayan şeklinde aldıklarını arazi bu yüzden anlayamadıklarını iddia eder. Öte yandan cevherden başlayan ve insana kadar gelen taksimin kastedilen mana doğru olsa bile yanlış olduğunu beyan eder.⁴²⁷

Sonuç olarak on kategorinin hepsi yüksek cinsler olmak bakımından tümel olarak isimlendirilebilir. Ayrıca cevher kategorisinin tümel ve tikel cevher olarak sınıflandırılması ve tekil cevherlerin tümel cevherleri öncelediğini düşünen İbn Sînâ, tikel cevheri tümel cevherden varlık ve cevher olmak bakımından cevher olmaya daha layık görür. Ama her ikisi de cevherlik hakikati bakımından denktir. O halde tümel cevherlerden bir kısmının mahiyetin mukavvim cüzlerinden olduğunu söylemenin yanı sıra diğer bazı tümel cevherlerin mahiyete delalet eden tümel manalar olduğunu da söylemek mümkündür. Öte yandan tümel arazlar mahiyete delalet etmez. Ama şeyin mahiyetinde mahiyete eklenen arazlar olarak değerlendirilebilir.

⁴²⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 61,62.

⁴²⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 57.

1.2.3.3. Suret ve Tümel

İbn Sînâ, fizik teorisinin temel kavram ikilisinden olan suret ve heyulayı fizik ilminde ilke olarak kabul eder. O halde suret ve heyulanın ne olduğu onun üstündeki ilim olan metafizik ilmine aittir. İbn Sînâ *Hudud risalesinde* suretin beş farklı anlamını vermektedir. (a) Suret, tür anlamına gelir. Buradaki tür beş tümelden biri olan tür mü yoksa tür olmak bakımından tümel olan tür müdür? İbn Sînâ'nın kendisi dışındakilere işaret ederek “o nedir?” sorusunun cevabında çoğa söylenen olduğu için buradaki tür beş tümelden biri olan türdür. (b) Suret, mahiyet anlamına gelir. Buradaki mahiyet ise özel manada (bi'l-ma'na'l-e-hass) mahiyet mi yoksa genel manadaki (bi'l-ma'na'l-e'am) mahiyet midir? Buradaki mahiyet özel anlamdaki mahiyete tekabül eder. O yüzden genel manadaki mahiyetin tümel ile ilişkisi arasında doğrudan bir ilişki kurmamız mümkün görünmemektedir. (c) Suret, kemâl kazanmak bakımından kemâli kazanan türdür. (d) Suret heyulaya itibar ile mana kazanır ve suret başka şeyde var olan, o şeyde onun parçası gibi olmayan ama ondan ayırık olması da imkân dahilinde olmayan olarak değerlendirilir. Bu bakımdan suret heyulaya nispet edilmiştir ve heyula kuvve imkanını ifade ederken suret bilfiilliği gösterir. (e) Suret tür olarak tanımlanır. Buradaki tür ise tabiî türe delalet eder. Suret, tabiî tür olarak, tabiî cisimde meydana gelir. Bu bakımdan tabiî tür tabiî cismin mukavvimi olur. Böylece onun hakikatini ifade eder.⁴²⁸ Suretin bu anlamlarından tümel, kategoriler ve mahiyet ile ilişkisi bakımından d'deki maddenin sureti ile e'deki bir şeyin hakikati ve ayırık akıllar olmak bakımından ele alınacaktır.

İbn Sînâ, akıl, *nefs*, *heyula*, *suret* ve *cismi* cevher olarak kabul eder.⁴²⁹ Burada konumuza binaen suret ve heyula incelenecektir. İbn Sinâ şey ve sıfatları bağlamında

⁴²⁸ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, 32,34; Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, s. 59-63.

⁴²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.63; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.36,97.

heyula ve sureti iki farklı şekilde konumlandır. Birinci olarak bir şey zâtı karar kılmamış şekilde değerlendirilirse heyula olarak isimlendirilir. Heyulaya zâtının karar kılması için eklenmeyen ama onun zâtının bir parçası olarak bulunan ve heyulayı bilfiil hale getiren surettir. Ama suretin olmaması heyulanın imkanını ortadan kaldırırdı. Bu bakımdan suret heyulanın kaim kılıcısı ve onu sabit kılandır.⁴³⁰ O halde burada heyulayı tümel bir imkan olarak değerlendirebiliriz. Öte yandan sureti ise doğa bakımından tümel olarak isimlendirebiliriz. Böylece suret olmak bakımından tümel imkânı yine tümel olmak bakımından suret kurmuştur ve onu sabit kılmıştır. Bu bağlamda sabit kılmak, sabit olanın kendinde bir hakikate sahip olması olarak isimlendirilebilir.

İbn Sînâ'ya göre şeyin türüne, cinsine ve faslına suret adı verilir. Öyleyse suret tabiî tümel anlamından daha çok aklî tümel anlama yakındır. Çünkü tabiî tümel söylendiği şeye bilfiil söylenir ve söylendiği şeyler bakımından konuları arasında eksiklik ya da fazlalık yoktur. Ama İbn Sînâ sureti harekete nispet ederek eksiklikle sıfatlandırmaktadır. Ayrıca aklî tümel bakımından değerlendirildiği zaman sureti makul anlam olarak görüyor da denilebilir.⁴³¹

Ona göre doğal şeylerin iki itibarla ilkeleri olduğu söylenebilir. İlk itibarla doğal şeylerin ilkesi cisimsel suretleridir.⁴³² İkinci itibarla doğal şeylerin ilkeleri ise heyûlâ, suret ve yokluğun bulunmasıdır. Bu itibar dikkate alındığı zaman her üç ilkenin de tümel olduğu söylenebilir. Bu ilkeler kevn ve fesada uğramazlar. Ama buradan itibar kevn ve fesada uğraması bakımından ele alınmıştır.⁴³³

⁴³⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 17,18.

⁴³¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.28,29.

⁴³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve 't- Tenbîhât)*, s.87.

⁴³³ İbn Sînâ, *Fizik I*, s.25.

Suretin tümeller ile ilişkisini daha açık bir şekilde belirlemek için suretle kategorilerin ilişkisini ele alabiliriz. İbn Sînâ ilk olarak dokuz araz kategorisi ile sureti ayırt eder. Ona göre suret, türün tabiatı üzerine kurulmamış maddeye yerleşirken arazlar madde ve suret ile kurulan ve türünün doğası meydana gelmiş olan tabîi cisme yerleşmesidir.⁴³⁴ Öyleyse cevher olmak bakımından sureti ele alabiliriz. Suret nasıl tümel olarak isimlendirilebilir? İbn Sînâ tümel için iki itibar belirler. İlki genel ve özel, bir ve çok olmama bakımından tümeldir. İkinci itibarla kategori olma şartı ile tümel denir. Burada kategori olma bakımından tümeli, tümel cevher olarak sınırlandırabiliriz. Çünkü suret ile dokuz araz kategorisini yukarıda ayırmıştık. Tümel ilk itibarla şeylerde bilfiil mevcuttur ve tek ve çok olma açısından yüklenmez. Tümelin kategori olarak itibara alınmasında ise İbn Sînâ'ya göre iki yön vardır. Birinci yön vucud da itibardır. İkinci yön ise makul surete izafe edildiği kuvveye itibardır.⁴³⁵ O halde makul suret ilk itibarla aklî tümel olarak isimlendirilebilir; ikinci itibarla ise ikinci akledilirler olarak isimlendirilir. İkinci itibarı dikkate aldığımız zaman ise suretin makul olduğu ve makulün bir bakımdan hem aklî hem de mantıkî tümelin konusu olduğu açığa çıkar. Böylece makul suret bir yönüyle nefis ilminin bir yönü ile ise mantık ilminin konusu olur. Daha genel bir ifade ile bilgi konusuna aittir.⁴³⁶

Türsel suretler ile ferdi suretleri öncelik ve sonralığa nispetle ele alan İbn Sînâ ferdi suretlerin türsel suretleri öncelediğini düşünmektedir. Öncelemekten kastı ise

⁴³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s.104.

⁴³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s.221.

⁴³⁶ *Makul suret veya ikinci akledilirler* konusu nefis ilminin meselesidir. Bu bahiste konumuz suretin tümel ile ilişkisini metafiziğin meseleleri bağlamında ele aldığımız için sadece konunun ait olduğu ilmi işaret etmekle yetindik. Nefs ve tümel ilişkisi bağlamında ikinci akledilirler konusu sonraki bölümde ele alınacaktır.

varlığa daha layık olmak bakımındandır. Bunların cevherliği söz konusu olduğu zaman ise onların cevherliğinde azlık ya da çokluk bakımından bir nispet farkı yoktur. İkisi de cevher olarak isimlendirilir. Bu bakımdan türsel suretler, tümel cevher olarak isimlendirilir ve ikincil cevherlerdir. Ferdi suretler ise mahiyet taşıyan anlamlardır. Bu bakımdan bilgi, aklî tümel ile tabîî tümel arasında nefsin sükûn bulmasıdır. Ama burada ferdi suretler ferde ait özel mahiyet midir yoksa genel mahiyet midir? Kanaatimizce buradaki mahiyet özel mahiyettir ve genel mahiyete delalet etmez. Bu yüzden ferdi suretleri tikel cevherler olarak isimlendirmek sorunlu görünmektedir.

Son olarak İbn Sînâ cismin doğası, maddesi ve sureti arasında ayrıma gider. Bu ayrımların hepsi cisme nispetle yapılır. Bu bakımdan onun doğası hareket ve değişimin kendisinden sudur ettiği kuvvettir. Cismin sureti ise onu o şey yapan mahiyettir. Maddesi ise onu taşıyan manadır.⁴³⁷ O halde doğa; cismin doğası, ferdin doğası ile suret, cismin sureti ile tümelin ilişkisini nasıl inşa edebiliriz? Bu sorunun cevabını tabiat ile tümel arasındaki ilişkiyi ele alacağımız sonraki bölümde ele alabiliriz.

1.2.3.4. Tabiat ve Tümel

İbn Sînâ'ya göre *kevn-fesâd*, *tagayyür*, *mekân* ve *zaman* gibi konular tabiat ilminde incelenir. Ona göre tabiatın ilke/leri nelerdir? Ona göre tabiatın ilkelerinden ilki *hareket* ve *mekân*dır.⁴³⁸ İkinci ilke ise *duyulur keyfiyetlerdeki* arazdırlar.⁴³⁹ O halde tabiatın tanımını arazlar ile yapılmaz. O halde tabiatın tanımını hareket ve mekân ilkesinden hareketle yapmak gerekir. Ona göre tabiat, arazi değil zâtî bakımdan sükûn ve bir şeyin kendinde meydana gelen hareketin ilkesidir. Ayrıca tabiat için geçerli olan sükûn ve

⁴³⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 40.

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 17,19.

⁴³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 125.

hareket her şey için geçerli olmayabilir.⁴⁴⁰ Tabiat; unsur, zâtî suret ve tabiattan kaynaklı harekete de denir. Ama bunlar ilke olan tabiat anlamına karşılık gelmezler. Yukarıda tanımı verilen tabiat, tek feleğin altındadır ve bu anlamda tek bir tabiat bulunur.⁴⁴¹ Tabiatın suret ve madde ilişkisini ise cisim üzerinden açıklayabiliriz. Cisimlerin bir tabiatı, maddesi, sureti ve arazı vardır. Tabiat cisimde yukarıdaki ilke olarak bulunur. Cevher ise mahiyet olarak adlandırılır. Cismin maddesi mahiyeti taşıyan anlamdır. Arazlar ise maddesi ile sureti tasavvur edildikten sonra ortaya çıkan türselliği ifade eder. Bu bakımdan bu tür bir türsellik ona sonradan ilişmiştir.⁴⁴² Mürekkep cisimler ile tabiat arasındaki ilişkide ise tabiat cevherin kühü değil onun bir parçası gibidir. İbn Sînâ tabiatın suret, madde ve arazla ilişkisini dikkate alarak tabiat kelimesinin üç farklı anlamını verir. Bu bağlamda tabiat unsur, zâtî cevher ve doğandan kaynaklı hareket olarak isimlendirilebilir.⁴⁴³

Tabiat; tikel ve tümel olmak bakımından da farklılaşmaktadır.⁴⁴⁴ Tikel tabiat ferd olmak bakımından ferden değil belirli bir ferden tabiatını ifade eder. Örneğin Zeyd'in tabiatı vb. tümel tabiat ise tikel tabiattan farklıdır. Tikel tabiatın haricinde kalan pek çok

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 35.

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş (Kevn ve Fesâd)*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s.99.

⁴⁴² İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 40. Buradaki türsellik *aklî tümel* yahut *tümel mahiyet* olarak isimlendirilebilir. Bu konuyu bilgi konusunda *ikinci akledilirler* bahsinde ele alacağım.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 42.

⁴⁴⁴ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s. 89.

şey tümel tabiatın amaçlarından olabilir. İbn Sînâ bu farklılığı açıklamak için ölüm örneğini kullanır. Ona göre ölüm, tikel tabiatla amaç değilken tümel tabiatla amaçtır.⁴⁴⁵

O halde ilke olmak bakımından sükûn ve hareketin ilkesi olan tabiat ile tümel arasında nasıl bir ilişki kurabiliriz. İlk olarak tabiatın gayesi bakımından bir ilişki kurabiliriz. İbn Sînâ'ya göre tabiatla gaye ferd olmak bakımından ferd olamaz. Çünkü ferd oluş ve bozuluşa tabidir. Oluş ve bozuluşa tabi olan ise bu tagayyür ile tabiatın gayesi bilkuvve sonsuz şekilde değişebilir. Ama tabiatın gayesi böyle bir değişime uğrarsa onun tabiat olmak bakımından bir ilke olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Tabiatın gayesi ne olabilir? İbn Sînâ'ya göre tabiatın gayesi yetkin olmalı, kevn ve fesada uğramamalıdır. O halde tabiatın gayesi bu niteliklere sahip olan türsel tabiatdır. O halde tabiatla amaçlanan türsel tabiatdır. Ama bu türsel tabiat ayânda ferd olarak bulunur. Bu bakımdan tabiatın gayesi olan türsel tabiatın ayânda kendi olmak bakımından bir varlığı yoktur.⁴⁴⁶ İbn Sînâ tabiatın gayesi olanda süreklilik ve değişim olmamasını talep etmektedir. Bu bakımdan ferd ile bu nitelikleri yerine getirmek imkansızdır. Bu bağlamda cisimsel heyuladan⁴⁴⁷ meydana gelenlerin bozuluşa uğradığını düşünen İbn Sînâ tabiatın gayesini bu bakımdan türsel tabiat olarak belirler.⁴⁴⁸

İbn Sînâ tümel ile tabiat arasında nasıl bir bağlantı kurmaktadır? İbn Sînâ tümel tabiatla bahsetmektedir. Ama ona göre tümel tabiat ile tabiat aynı şey değildir. O tümel tabiatı en genel anlamıyla “çoğa söylenen” olarak alır. Bu itibara sahip olan tümel tabiat, kendisi olmak bakımından tabiat değildir. Ama tümel tabiat, tabiat olmak bakımından

⁴⁴⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 47.

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş (Kevn ve Fesâd)*, s.111.; İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 6,7.

⁴⁴⁷ Cisimsel heyûlâ'nın hangi bağlamlarda kullanıldığına dair daha detaylı bilgi için bkz: Yücel, *Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyûlâ*, s. 174-200.

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 36.

tabiattan daha fazlasıdır. İbn Sînâ buna örnek olarak tümel ve mahiyette kullandığı “canlı” örneğini verir. Ona göre *canlı*, tabiatın kendisi değildir. Ama *canlının* yanında tümel olma yani “çoğa söylenen” itibarının bulunduğu tabiattır. Bu tümel tabiat ise kendinde tabiattan daha fazlasıdır.⁴⁴⁹

İbn Sînâ’nın tümel tabiat ile tabiat arasındaki bu ayrımını daha açık hale getirebiliriz. Ona göre tümel tabiata üç vecihle tümel denir. O bu üç vecihi tümelin üç resmi ile uyumlu şekilde değerlendirir. Ona göre üç tümel tabiat sırasıyla şöyledir: İlkinde tümel tabiat anlamı *tabiî tümel*in resmine sadece “varlık/الوجود” lafzı eklenerek verilir. İbn Sînâ aklî hükümlerin tümel olmak bakımından söylenmeyeceğini söyler. Bu cümleden hareketle İbn Sînâ’nın hem tabiî tümel hem de bu anlamdaki tümel tabiatın varlık ile ilişkisini ortaya koyduğunu ve bu yüzden burada aklî hüküm değil varlığa dair bir ilişki olduğu söylenebilir. Daha önce tabiî tümelin hariçte varlığı olup olmadığına dair tartışmaya binaen tümelin bu anlamda hariçte varlığı olduğu ortaya çıkmıştı. Bu bağlamda aynı hükmü burada da geçerli kılmamız mümkündür. İkinci olarak tümel tabiat, tabiî külliden “bilfiil” lafzı düşülüp “varlık” lafzı eklenerek yapılmıştır. Bu bakımdan İbn Sînâ’nın ikinci anlamda da tümel tabiatı varlık ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Birinci ile ikinci tümel tabiat arasındaki fark ise birincide bilfiil çok vardır. Yani hâlihazırda tümel tabiatı çoğa söylemek mümkünken ikincisinde tümel tabiat mevcut durumda sadece tek bir şeye söylene bile bu hükmü taşımaktadır. İbn Sînâ ikinciye örnek olarak aklî tümelde kullandığı yedigen evi kullanır. Ama burada yedigen evin hariçte bir varlığından dolayı bu anlam ortaya çıkar. Bu bakımdan aklî tümeldeki bilkuve veya bilfiilik hali, ikincide kullanılan tümel tabiat ile tam olarak örtüşmez. Ayrıca tümel tabiat varlığa dairken akli tümel, tabiî tümelin makulüdür. Üçüncü tümel tabiatı ise İbn Sînâ varlık ile genellik arasında ilişki kurar ve bu tümel tabiatın varlıkta hem bilfiil genelliğe

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 92.

sahip olmadığını hem de genellik imkanına da sahip olmadığını belirtir. Hariçte hem imkân hem de bilfiillik bakımından ancak bir tane olabileceği varsayılsa bile üçüncü tümel tabiat mücerret aklın tasavvurunda (مجر تصور العقل) ortaklık bulunabilir. İbn Sînâ ortaklığı açıklamak için tabiatın kendinde tasavvuru ile tabiatın sayısal olarak bir olma durumunu birbirinden ayırır.⁴⁵⁰ Tabiatın tabiat olmak bakımından tasavvurunda ise onun çoğa söylenmesinde engel yoktur. Ama akıl nezdinde bu anlam imkân dahilinde değildir.⁴⁵¹

İbn Sînâ tabiatın gayesi bakımından tümel tabiatla ferdi tabiatı ele alır. Ona göre tabiatın zâti gayesi tümel cevherlerin var olması, sürekli/daimi ve sabit/değişmez olmasıdır. Ama işaret edilen/somut/belirli bir fert olması bakımından ferdin sürekli ve değişmez olması imkansızdır. Bu yüzden ferdin doğasının zâti gayesi olması imkansızdır. O halde kevn ve fesâda uğrayan bir fertte türsel bekanın mümkün olmadığı ortaya çıkar. Bu yüzden İbn Sînâ bekanın tür ve belirsiz fert olduğunu düşünür. Bu bakımdan beka tümel tabiatın ilk illeti olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan tümel tabiat tektir.⁴⁵²

İbn Sînâ'da tümel, mahiyet ve tabiat kavramları birbiri ile ilişkileri bakımından çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Tümel mahiyete ve tabiata itibari olarak yüklenen bir anlam olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda tümelin, özelde tabiî tümelin, mahiyete ve

⁴⁵⁰ Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca/New York: Cornell University Press, 2003, s. 158. Wisnovsky'nin bir ile mahiyet arasında el-Hikmet'ül-Aruziyye'den yaptığı atfa binaen aynı ilişkinin bir ve tabiat arasında da kurulabileceğini söyleyebiliriz.

⁴⁵¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 92.

⁴⁵² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.36,37.

tabiata itibari kılınabileceği söylenmiştir.⁴⁵³ Tümele dair daha önceki açıklamalarımızı referans alarak bu konuyu ele alabiliriz. Mahiyet kendinde mahiyet olmak bakımından tümel veya tikel olma itibarlarını kabul etmez. Öte yandan tümel mahiyete itibari olarak iliştiğinde ise tümel mahiyetten bahsedebiliriz. Bu bakımdan tümel mahiyet tabî tümel olarak adlandırılmayacağı gibi kendinde mahiyetin de tabî tümel olarak adlandırılması mümkün değildir. Tabiat ve tümel ilişkisi dikkate alındığı zaman ise tümel tabiat ile kendinde tabiatın aynı şeyler olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü İbn Sînâ buna yol açabilecek ihtimalleri engelleyen örnekler vermektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın tümeli, mahiyeti ve tümel tabiatı açıklamak için verdiği ortak bir örnek vardır: Canlılık. Bu bağlamda *canlılık* mahiyet olmak bakımından ne tümeldir ne tikeldir, o kendinde sadece insanlıktır. Öte yandan canlılık tümel olduğu zaman orada canlılığın yanı sıra tümel bir anlam daha vardır. Bu bakımdan canlılık tümele muhtaç değildir. Ama tümel ona ilişir ve onun tanımında yer alabilir. Tümel kendinde değerlendirildiği zaman bir anlamdır ve bu anlam bilfiildir. Öte yandan tümel tabiat ise tümel olmak bakımından ele alındığı zaman kendinde tabiattan daha fazlasıdır. Canlılık kendinde bir tabiat değildir. Ama tümel tabiat olduğu zaman burada çoğa bilfill söylenmek bakımından kendinde tabiattan daha fazlasıdır.⁴⁵⁴

O halde tümelin mahiyete ve tabiata ilişkin anlamlar olduğunu söylemek mümkün müdür? Tümelin mahiyet ve tabiat ile ilişkisi dikkate alındığı zaman bu iki kavramla

⁴⁵³ Pirinç, “Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabî Tümelin Ontolojik Konumu”, s. 187.

⁴⁵⁴ Tabiat kavramının İbn Sînâ sonrası nasıl anlaşıldığına dair bkz: Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s.195-200; Ayrıca türsel suret bağlamında bkz: Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması (Nasreddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı)*, Ankara: Fecr Yayınları, 2010, s. 76-78.

ilişkisi bakımından tmelin mahiyete ve tabiata itibari olduğu söylenebilir. Fakat tmelin tümel olmak bakımından itibari olduğunu söylemek mümkün müdür? Tümel tümel olmak bakımından bu tür itibarlara ihtiyaç duymaz. Tümel kendinde bir anlam ve kendinde Şeydir.⁴⁵⁵ Bu bakımdan hem mahiyetten hem de tabiattan farklıdır. Öte yandan tabi tümel, akl tümel ve mantıki tmelde kendileri olmak bakımından her biri mahiyetten ve tabiattan farklıdırlar.

Sonuç olarak tmeli hem tabiattan hem de mahiyetten ayrı müstakil olarak değerlendirme imkanına sahibiz. O halde bu değerlendirmeyi cevher, mahiyet ve doğadan bağımsız olarak nasıl ele alabiliriz? Bunu ancak tmeli metafizikte konumlandırığımız Şekilde mevcuda özgü bir araz olarak değerlendirebiliriz. Öyleyse tmeli mevcud ve Şey kavramları etrafında inceleyebiliriz.

1.2.3.5. Mevcud, Şey ve Tümel

İbn Sn tmeli mevcuda özgü araz olarak niteler. Ona göre bu arazlık herhangi bir Şart da barındırmamaktadır. Bu ilkelerden hareketle tmelin  türünden bahseden İbn Sn tmeli çeşitli Şekillerde mahiyet ve tabiat bakımından itibari kavramlar olarak kullanır. Bu bakımdan tümel mahiyetten ve tümel tabiattan da bahsedebiliriz. Ama tmeli tümel olmak bakımından en genel, bedihi ve evveli olan mevcuda nispet ettiğimiz zaman tümel hakkında ne söyleyebiliriz? Mevcuda özgü arazın varlık bakımından durumu nedir? Tmeli, mevcut veya Şey olarak isimlendirebilir miyiz? Yahut mevcudun hakikati bağlamında kendinde bir varlığından bahsedebilir miyiz? Tmeli hariçte ve zihinde hakikat olarak isimlendirmek ona varlık atfetmek olarak değerlendirilebilir mi?

⁴⁵⁵ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 159. Wisnovsky Şey ile mevcud lafızlarını birbirinden ayırır. Tmeli “Şey” olarak değerlendirir. Ayrıca kendinde cins ve türünde “Şey” olduğunu belirtir.

İbn Sînâ *varlık*, *şey* ve *zorunluluğun* anlamlarının nefste *evveli* ve *bedihi* olarak şekillenen ilk kavramlar olarak görür.⁴⁵⁶ Kendin olmak bakımından şeylerin tasavvur edilmek bakımından öncelikli olanları ise *varlık*, *şey* ve *bir*'dir.⁴⁵⁷ O halde evveli ve bedihi olan ile tasavvuru bakımından öncelikli olan arasında farklar bulunduğu söylenebilir. Bir'in evveli ve bedihi olmadığı, zorunluluğun ise nefste tasavvuru bakımından öncelikli olmadığı sonucuna varılabilir. Peki bu farklılıklar bize ne söyleyebilir. Evveli ve bedihi olan nefse yani idrak edene ihtiyaç duymaksızın nefsin nefis olması bakımından lazımları olarak değerlendirilebilir. Nefsin tasavvurunda olmak ise nefsin işlevine tekabül edebilir. Bu bakımdan evveli ve bedihi olan anlaşılmadan herhangi bir şeyin anlaşılması hakiki anlamda mümkün değildir. Nefste tasavvuru öncelikli olmak ise onların kendilerinden daha açık kavramlarla ya da kısır döngü olmayan bir açıklamayla izah edilmeleri mümkün değildir.

İlk olarak İbn Sînâ'nın mevcud ile vücüd kavramlarını nasıl kullandığına bakabiliriz. İbn Sînâ bu iki kavramı aynı anlamda kullanmıştır.⁴⁵⁸ O, vücüd ve mevcudu

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.27.

⁴⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.28.

⁴⁵⁸ Vücüd ve mevcudun müteradif olduğunu düşünenler için bkz: Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.37; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012, s.106-108 (Macit iki kavramın müteradif olsa da delaletleri bağlamında iki kavramı birbirinden ayırmaktadır); Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", s. 426,427. (Morewedge ayrımı Dânişnâme üzerinden yapar. Bu bağlamda her iki kavramı Farsça ibareler üzerinden ayırır); Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 107-114. (İzutsu ise Fazlur Rahman'ı vücüd ile mevcudu karıştırdığını ve mevcud lafzını vücüd olarak çevirdiğini ve bunun yanlışlığı üzerinden hareketle vücüd ve mevcudu ayırır)

metafiziğin çoğu yerinde aynı anlamda kullanmıştır. Örneğin metafiziğin konusu “mevcud olmak bakımından mevcud” olarak belirlenmesi ile “vücüd olarak vücüd” olması aynı anlama gelir. Öte yandan bu iki kavramın diğer kavramlarla ilişkisi bakımından bağlama bağlı olarak kullanımının değişiklik gösterdiği söylenebilir. Bu bağlamda vücüd ve mevcudun mahiyet ile ilişkisi dikkate alınarak bu iki kavram arasında şöyle bir ayrım yapmak mümkündür: Özel mahiyet, o nedir sorusunun cevabında söylenen, vücüd ismini alır. Genel mahiyet ise bu anlamda her vücudun bir mahiyeti vardır, mevcud olarak isimlendirilir.⁴⁵⁹ O halde bu iki kavramı müteradif kabul etmek yanında varlığa dair iki itibar olarak kullanıldığı söylenebilir. Öte yandan hem vücüd hem de mevcud aynı anlamda olmak bakımından ve farklı delaletleri bakımından evveli ve bedihi kavramlar olarak kabul edilebilir. O halde bu başlık altında iki kavram için varlık kavramını kullanmakta beis olmadığı aşıkardır.

Varlık kavramı ile alakalı diğer bir husus ise varlık kavramını İbn Sînâ’nın müşterek bir kavram olarak kullanmadığıdır. Ona göre varlık teşkiki bir kavramdır. Böylece varlığa binaen her bir mevcudun, kendini olmak bakımından veya o mevcud ya da şu mevcud olmak bakımından, varlık bakımından farklılıkları bulunur. İbn Sînâ teşkiki kavramlarının bir lafızda ortak olduğunu o lafzın şeyleri bütün yönlerden ve benzer kılmadığını söyler. Ona göre varlık anlamı, çoğu şeyde aynıdır. Ama varlık anlamı onlarda tek bir yönden bulunmadığı gibi tek bir biçimde de bulunmaz. Bu yüzden varlıkta öncelik ve sonralık bulunur. Örneğin bizatihi mevcut olan ile bigayrihi mevcut olan arasında öncelik ve sonralık ilişkisi vardır. Bu durumda bizatihi mevcut olan bigayrihi mevcut olanı varlık bakımından zorunlu olarak önceler. Öte yandan İbn Sînâ önceliğe

⁴⁵⁹ Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşât Gelenekteki Yeri*, s. 108.

sahip olan her şeyin öncelediği bakımından diğer şeyden öncelendiği hususa daha layık olduğunu düşünür.⁴⁶⁰

İbn Sînâ varlığı üçe ayırır: (a) Mutlak varlık, (b) zihinde varlık, (c) ayânda varlık. Öte yandan var olanların varlığı söz konusu olduğu zaman onların: (a) Özel varlığı (vucud-ı hâs), (b) genel varlığı (vucud-ı âm) bulunur. Onun diğer bir ayrımı ise mevcut olmaları bakımından mevcutlar: (a) Zorunlu varlık, (b) mümkün varlıktır. İbn Sînâ'nın varlığa dair üç farklı tasnifi vardır. Bu tasniflerden ilki varlığı varlık olmak bakımından tasnif etmeyi amaçlar. Bu bakımdan varlık müşekkek niteliğine sahiptir. İkinci tasnifte ise İbn Sînâ varlığı genel ve özel olarak tasnif eder. Burada ise onun amacının varlık ile ferdi varlıklar arasında bir ayrım yapmaya yöneliktir. O, böylece mutlak varlığın özel varlıklara müşekkek bir şekilde yüklem olduğunu ve bu bakımdan her bir ferdi varlığın varlık ismi bakımından müşterek olsa bile varlığın önceliği sonralığı ve varlık ismi ilişkilerinin onlara has olduğunu vurgular. Son ayrım ise mevcudattaki varlıkları varlıklarına nispetle ele alarak onları varlık modları bakımından tasnif eder.

Varlığa dair bu tasnife ilave olarak mahiyet ile varlık ilişkisini ele alabiliriz. İbn Sînâ varlığın mahiyete araz olduğu⁴⁶¹, varlığın mahiyetinin üzerine gelip çatması⁴⁶² ve araz-ı lâzım⁴⁶³ olduğunu düşünür. Peki, varlık kategorilerden araz olanlar olarak kabul edilebilir mi? İbn Sînâ varlığı kategorilerin tamamından ayırır. Ona göre varlık yüksek cins olan kategorilerden biri değildir. Hatta varlık müşekkek değil mutavatı olsa bile cins olarak kabul edilemez. Çünkü varlık mahiyetin mukavvim zâtilerine delalet etmediği gibi mahiyete delalet etmez. O varlık ile mahiyet arasındaki ilişkiyi kıvam bağlamında üçgen

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 9,10.

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *Mubâhasât*, thk. Muhsin Bidâfer, thrsz., s. 272.

⁴⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve 't- Tenbîhât)*, s. 131.

⁴⁶³ Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 89.

örneği ile izah eder: Üçgenin şekli üçgen olduğu içindir ve üçgenin şekli onun mahiyetinin kıvamından değildir. Yani üçgenin mahiyetini kavramak mümkündür. Ama üçgenin varlığı ve varlık modu bakımından mümkün varlık olduğu kesin kanıt ister.⁴⁶⁴ Bu noktada İbn Sînâ burhan-ı innî'ye (varlık burhanı) atıf yapar. O halde varlığa dair bilgi ile şeyin mahiyetine dair bilgiyi de ayırmış olur. O halde varlık mahiyetinin dışındadır ama ona lazım araz olarak isimlendirilirse mahiyetin varlığı öncelediği söylenebilir mi? İbn Sînâ'ya göre varlık kavramı evveli ve bedihi bir kavramdır. Bu bakımdan onun tasavvurdaki konumu mahiyeti öncelemektedir. Onun için öncelik ve sonralık varlık bakımından olduğu için varlık nispetini öteleyerek varlıktan bağımsız öncelik ve sonralıktan bahsedilemeyeceği açıktır. Bu yüzden mahiyetin varlık kavramını öncelemesi varlık kavramının itibarları bakımından mümkün görünmemektedir. Öte yandan varlık kavramı cinsten olmadığı için mahiyetin kaim kılan zâti olarak isimlendirilemez. Bu bakımdan da varlık mahiyetin dışındadır. Mahiyetin varlıktan farklı olduğu ve varlığın mahiyetin lazım arazı olduğu dikkate alınırse mahiyet ile varlık arasındaki ilişkiyi tesis eden ve hem mahiyetten hem de mahiyet varlık ilişkisine dahil olmayan bir fail nedene ihtiyaç duyulacağı aşıkardır.

İbn Sînâ, zorunlu varlıkta mahiyet-varlık ayrımı olmadığını düşünür. Ona göre zorunlu varlığın mahiyeti onun inniyetidir. Bu bakımdan onda varlık ve mahiyet ayrımı söz konusu olamaz. Öte yandan varlık ve mahiyet ayrımı olan varlıklar imkana tabidirler. Zorunlu varlık ise zorunlu varlık olmasından dolayı imkân değil zorunluluk içerir. O halde kendisi için varlığın imkân dahilinde olan varlıklar mümkün varlık olarak isimlendirilebilir. Öte yandan varlık ve mahiyet ayrımı yapılabilen mümkün varlıklar nedenli varlıklardır. Zorunlu varlık ise nedenli değildir ama fail nedendir. Yani zorunlu varlıkta bir çokluktan da bahsetmek mümkün olmaz. Bu bakımdan onun cinsi ve faslı da

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 57.

bulunmaz. Bu yüzden onun tanımlanması da mümkün değildir. Tanım mahiyete delalet eder. Bu bakımdan da zorunlu varlığın mahiyeti olmadığı açıktır. O halde İbn Sînâ'da zorunlu varlığın mahiyeti ve varlığı birbirinden ayrı değildir. Ayrıca onun için ancak inniyeti olduğundan bahsedebiliriz.

Varlığa dair bu çıkarımlarımızdan hareketle varlığın tümel ile ilişkisini ve varlık mahiyetinin ilişkisi bağlamında tümeli ele alabiliriz. İbn Sînâ'nın tümelin varlığının ayânda varlığını kabul etmediğini ama tümelin zihindeki varlığını kabul ettiğini söylemiştik.⁴⁶⁵ Tümelin tümel olmak bakımından ayânda bulunmaması ile tümelin ayândaki varlıklarda içerilmesi farklı değerlendirilebilir. Bu bağlam dikkate alındığında tümelin hariçte taayyünü olmasına engel değildir. Bu bağlamda tümelin hariçteki taayyünü ferdler sayesinde olabilir. Çünkü fertlerin tikel olmak bakımından tümeleri kabul ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin “Ali, insandır” önermesinde insan, Ali'nin mahiyetine delâlet eder. Ayrıca Ali'nin beş tümelden biri olan türüne de delalet eder. Ali'yi insan olmasını mahiyetin dışında tür olarak değerlendirebiliriz. Bu bakımdan Ali'nin insan olmasındaki insan türünü cins ve faslına ayırarak zâti şekilde inceleyebiliriz. Bu durumda canlı ve düşünen ortaya çıkar. Canlı ve düşüneni tümeler bağlamında değerlendirdiğimiz zaman ise canlının cins, düşünenin ise fasl olarak alabiliriz. Bu bağlamda cins ve faslın mahiyetinin mukavvim zâtileri olduğunu söylemek mümkündür. O halde tümel olmak bakımından olmasa bile tümelin taayyünü bakımından ferde bulunduğu ve tümelin bilâvâsıta olmasa bile ferdler vasıtasıyla ayânda bulunduğu söylenebilir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 32.

⁴⁶⁶ Tümelin zihindeki varlığı meselesinin bir yönünü mantık ilmi çerçevesinde incelemiştik. Bu bölümde bilginin imkanına işaret etmişti. Tümelin zihindeki varlığı ve bilgiye konu olması ve bilen ile ilişkisini ise üçüncü bölümde ele alacağımız için tümelin zihindeki varlığını bahse konu olan bölüme erteliyoruz.

İbn Sînâ'nın mutlak varlık ile tûmeller arasındaki ilişkiyi nasıl terkip ettiği etmiştir? İbn Sînâ mahiyeti olan varlıkları mümkün varlık, İlk'i ise mahiyeti olmayan varlık olarak niteler. Ona göre İlk terkip ziyadesi olmaması şartı ile mevcutken onun dışında kalan mevcutlar ziyade şartı olmaksızın mevcuttur. Bu şart dikkate alındığında mutlak varlık İlk'in dışındaki her şeye tûmel olarak yüklenir.⁴⁶⁷ Bu bağlamda tûmel ile mutlak varlık lafzı konumuz bağlamından dikkate alınabilir. Bu noktada karşımıza üç kavram çıkar: (a) Mutlak varlık, (b) tûmel, (c) şey. Bu üç kavramı yukarıdaki bağlamda ele aldığımız takdirde mutlak varlık kavramının mümkün varlıklara tûmel olarak yüklem olur. Buradan şu sonuçlara ulaşmamız mümkündür⁴⁶⁸:

1. Mutlak varlık İlk için kullanılmaz. Çünkü İlkte terkip ziyadesi yoktur. Onda terkip ziyadesi olmaması ne anlama gelir? İbn Sînâ'ya göre terkip ziyadesi varlık ile mahiyetin olmasıdır. Bu bakımdan İlkte varlık inniyettir. Ve bu bağlamda İlk mahiyeti yoktur. O yüzden Onun varlığı ile diğer varlıklar arasındaki ayırım varlık bakımından zorunlu ve mümkün olarak ayrılır. Bu ayırım varlık bakımından olduğu için Zorunlu varlık olan İlk ile mümkün varlıklar arasındaki varlık ismi lafzı manada isim ortaklığı olarak değerlendirilir.

2. Mümkün varlıklar terkip ziyadesine sahiptir. Yani onlarda varlık ile mahiyet ayırımı yapılabilir. Mahiyet sahibi olanlara varlık ise İlk'ten feyz eder. Bu bakımdan mahiyet kemâle ve fazilete varlık ile erişebilir.

3. Mutlak varlık her şeye yüklenir. Bu bakımdan yüklem burada ontolojik bir anlam ifade eder. Yüklemin mantıki çıkarımları olsa bile ontolojik anlamı mantıki anlamı öncelemektedir. O halde yüklemin bir konuya ihtiyacı vardır. Konu ise “her şey”dir (كل)

⁴⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 92.

⁴⁶⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 92. Bu sayfadaki 711 nolu paragraftan hareketle bu sonuçlara ulaşılmış ve sorunlarda bu bağlamda oluşturulacaktır.

شيء) yüklem ise tümel olmakla nitelenmiştir. Konu olan her şeye tümel yüklenen mutlak varlık olarak isimlendirilmiştir. Burada konu ile yüklem ilişkisini mantık ilmi bağlamında ele aldığımızda konunun tümel olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü her şey şeyin tüm fertlerini bilfiil kapsamaktadır. Öte yandan mutlak varlık da bu yüzden tümel olarak nitelenmiştir.

4. Mutlak varlığın tümel olması nasıl değerlendirilebilir? İbn Sînâ tümeli varlığa herhangi bir şart olmaksızın ilişkin olarak nitelemektedir. Ayrıca varlığın mahiyete lazım araz olduğu da vakidir. O halde tümelin mahiyete nasıl araz olabileceği soruşturulabilir. Tümel mutlak varlığın niteliği, şey’de, sadece bu bağlamda, mahiyet olarak nitelenirse tümelin mahiyete bilâ-vâsıta değil varlığa özgü araz olarak iliştiğini söyleyebiliriz. Peki, bu ne anlama gelir? Daha önce mahiyet ve tabiî tümelin özdeşliğine dair farklı bir cevap imkânı doğabilir. Çünkü varlık söz konusu olmadan mahiyet ile tümel arasında ilişki kuramıyoruz. Örneğin kendinde mahiyet varlığa hem zihinde hem de ayânda konu olmadığı zaman doğal olarak tümelliğe de konu olmaz. Bu yüzden kendinde mahiyet tümel olarak isimlendirilemeyeceği gibi tabiî tümel olarak da isimlendirilmez. Bu bakımdan kendinde mahiyetin mahiyetinde tümellik aranmaz. Ama her ne zaman varlıktan söz edilirse ister zihni ister ayânda, mahiyet ile tümel arasında bir ilişkiden de söz edilmek zorundadır.

Bu çıkarımlardan hareketle şöyle bir soru/n ortaya atılabilir: Mutlak varlık müşekkek bir lafız olarak kabul edilirse mutlak varlığın her şeye yüklenen tümel olduğu söylenebilir mi? Soruyu önermeler ile çözümlersek:

Önermelerin ilk kısmı;

1. Mutlak varlık, özel varlıklara teşkik yoluyla yüklem olur.
2. Mutlak varlık, konusunun mahiyeti ile özdeş değildir.
3. Mutlak varlık, mahiyetin mukavvim zatîlerinden de değildir.
4. Mutlak varlık, beş tümelden biri olan cins değildir.

5. Mutlak varlık, var-olanlar arasında müşkekek ortaklık ile bulunur.

6. Mutlak varlığın özel varlıklara yüklem olması arız anlamındadır.

7. Mutlak varlık özel varlıklara arız olduğu varlık mahiyet ayrımından ötürü bileşiktir. Her bileşik nedenlidir.

8. Mutlak varlık bu yüzden özel varlıklara muhtaçtır.⁴⁶⁹

Sorunun cevabı niteliğinde önermenin ikinci kısmı;

1. Mutlak varlık'ta olumlu veya olumsuz ziyadelik yoktur.

2. Bu Mutlak varlık her şeye yüklem olan bir tùmeldir.

3. Tùmel “her şeye yüklenen” anlamındadır.⁴⁷⁰

Burada kullandığımız önermelerin temelini Erdem'in metinlerinden hareketle oluşturduk. Mutlak varlığa dair oluşturduğumuz iki argüman demetini birbiri ile ilişkilendirdiğimiz zaman şöyle bir sorun ortaya atılabilir: Mutlak varlık hem müşkekek yüklem hem de tùmel yüklem olarak tanımlanabilir mi? İbn Sînâ'nın tùmeli tanımlamasına bakmamız ve bu bağlamda teşkik/müşkekek lafzının anlamına bakabiliriz. Ona göre tùmel; üç tùmel resmini ortak şekilde ifade edecek biçimde, tasavvuru çoğa söylenmesinde engel olmayan manadır.⁴⁷¹ Teşkik/ Müşkekek yüklem olma durumu ise konu ile yüklem arasında üç farklı şekilde söylenebilir. İlki varlık kavramının öncelik ve sonralık bakımından yüklem olmasıdır. İbn Sînâ cevher, nicelik, nitelik ve izafet örneğini varlıkta öncelik ve sonralık örneği olarak verir. Ona göre cevher varlık olmaya diğerlerinden daha önceliklidir. Nicelik, nitelik ve izafet ise cevher dolayısıyladır ve

⁴⁶⁹ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”*, Gözden Geçirilmiş Baskı, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016, s. 126.

⁴⁷⁰ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”*, s.141.

⁴⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

ondan varlık bakımından sonradır.⁴⁷² İkinci olarak varlık kavramı uygunluk ve layık olma bakımından değerlendirilmesidir. İbn Sînâ varlığa layık olma ve varlığa uygunluk hususunda bizatihi mevcud ile bigayrihi mevcudu karşılaştırır. Ona göre bizatihi varlık varlığa layık olmada ve uygunluk bakımından varlığa bigayrihi olandan daha evladır. Üçüncü olarak ise şiddeti ve zayıflığı bağlamında teşkiki yüklemidir. Bu tarzda bir yüklem konu üzerine değil konuda mevcuttur ve teşkik bağlamında arazlara nispetle söylenebilir. Bu bağlamda aklığın kardaki şiddeti ve zayıflığı ile kitap kapağındaki şiddeti ve zayıflığı aynı değildir.⁴⁷³

Tümel ve müşekkek/teşkik olmanın birbirini yadsıması yahut bu ikisi arasında uyum olup olmadığını soruşturduğumuz zaman bu iki halin birbirini nakzettğini söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü tümelde bilfiil, bilkuvve veya hangi düzlemde, söylemek, yüklem olmak ve söylenen olmak, şart bulunmamaktadır. Ayrıca Zorunlu varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ayrımı bu bağlamda yaptığımız takdirde konu daha anlaşılır hale gelecektir. Zorunlu varlık mahza varlıktır. Onda varlık ve mahiyet ayrımı bulunmaz. Öte yandan mümkün varlıklarda mahiyet vardır. Bu durumda mümkün varlıkların varlığı ya mahiyetinden dolayıdır ya da onların dışında bir nedenden dolayıdır. Eğer varlığı mahiyetinden dolayı olursa onda herhangi bir terkip ve bigayrihi bir durumdan söz edemeyiz. Bu yüzden onun varlığı mahiyetinin dışında bir nedenden dolayıdır. Bu neden ise İlk'tir. İlk mahiyeti olan varlıkların varlığının feyz ettiğidir. O halde mahiyeti olan mümkün varlıklar ile zorunlu varlığın teşkik bağlamında farklı olduğu da ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan zorunlu varlık mahza varlıktır. Yani onun varlık ismini almasında herhangi bir ziyadeye veya ilişene ihtiyacı yoktur. Onun varlığı inniyetidir. O halde varlığın teşkiki olmasının ilk başta zorunlu varlık ile mümkün varlık

⁴⁷² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s.176.

⁴⁷³ Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s.119,120.

arasında yapabiliriz. Ama mümkün varlıklar söz konusu olduğu zaman onların da mümkün varlıkları kuşatacak şekilde kendi içlerinde teşkiki yüklemelere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan İlk'in dışında olan mümkün varlıklar içinde varlık ismi ortak bir isimdir. Onlar arasında tümel bir yüklem değildir. Bu yüzden mümkün varlıklarında varlık bakımından teşkikiliği kabul ettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan varlık yüklem olduğu her şeye herhangi bir azalma olmadan yüklem olur. Bu bakımdan mutlak varlık iki vasfı da kabul eder. Mutlak varlık hem müşekkektir hem de tûmeldir.

Bu çıkarımların ardından varlık, şey ve mahiyet ilişkisinden bahsedebiliriz. Varlığı daha önce incelemiş ve mahiyet ile ilişkisini ortaya koymuştuk. İbn Sînâ şeyi varlık gibi evveli ve bedihi kabul eder. Ama varlık ile şey, nefste iki farklı anlamdır. O halde ilk olarak varlık ve şey arasındaki ilişkinin mahiyetini sorgulayabiliriz. Bu bağlamda varlık, şey ve mahiyet arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği hususunda üç farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. (a) Wisnovsky İbn Sînâ'nın şey kavramını kullanım biçimini kavramın tarihinden hareketle ele alır. Ona göre İbn Sînâ gâi nedenin fâil nedeni öncelediğini açıklamak için şeyiye kavramını kullanır. Böylece o varlık mahiyet ayrımının zeminini oluşturur. Ona göre İbn Sînâ'nın şey'iye kullanımı zaman içinde mahiye kullanımına evrilmiştir.⁴⁷⁴ (b) Muhittin Macit ise R. Wisnovsky'nin makalesini nazarı dikkate alarak şey'iye kavramının mahiyet ile müteradif olarak kullanılmadığı halde İbn Sînâ'nın mahiyet ile hakikat ve zat ile müteradif kullanıldığı söyler. Bu yüzden ona göre Wisnovsky'nin İbn Sînâ'da şey'iye kavramına yönelik tutarsızlık iddiasının yeterli delile sahip olmadığını düşünür. Macit, bu eleştiriden hareketle İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin şey kullanımını kabul ettiğini düşünür. Ona göre İbn Sînâ şeyi hem hariçte hem de zihinde mevcut olan mahiyet olarak görürken mevcudu ise yalnızca zihin

⁴⁷⁴ Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iye Kavramı Üzerine Notlar", çev. Arzu Meral, M.Ü.İ.F.D. 26 sy 1 (2004): 85-118, s.116-118.

dışındaki var olan mahiyet için kullanır.⁴⁷⁵ (c) Engin Erdem ise İbn Sînâ'nın şey ile mahiyet kavramlarını aynı anlamda kullanıldığını düşünür. Ona göre İbn Sînâ'nın gayesi şeyin ne'liği ile var'lığını birbirinden ayırmaktır. Ona göre şey ile varlık birbirinden ayrı düşünülemezler. Fakat varlık, şeyin lazımdır. Erdem bu itibarı dikkate alarak şeyi mahiyet ile özdeşleştirmektedir. Engin buradan hareketle mahiyetin üçlü tasnifini şeye uygular ve bu bağlamda mutlak, zihinde ve hariçte şeyi ayırır. Bu itibarları sırasıyla mutlak şey, zihinde tümel olarak bulunan şey ve hariçte ferdileşmiş olan şey olarak sıralar.⁴⁷⁶ Bu bağlamda tümelin, özelde tabîî tümelin, mahiyete ilişen olarak görür. Böylece tümel mahiyetin itibarı olarak görülür.

Şeyin mahiyet ile ilişkisine dair bu görüşlerin ortak noktası her biri şeyin mahiyet ile bir yönden özdeş kılınmış olmalarıdır. Bu bağlamı dikkate alarak şey, mahiyet ve tümel ilişkisi nasıldır? O halde İbn Sînâ'nın şey hakkındaki düşüncesini şöyle özetleyebiliriz:

1. Mevcut ve şey nefste iki anlamdır.
2. Varlık, muhassal ve müsbet müteradiftir.
3. Her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir.
4. Her şeyi o şey yapan hakikat özel varlık (الوجود الخاص) olarak isimlendirilir.
5. Hakikat, yani özel varlıktan müspet anlamı olumsuzlanır.

İbn Sînâ'nın şey hakkında söylediklerinden hareketle mevcut ile şey arasında şöyle bir ayırım yapabiliriz: O, şey ile mevcut ilişkisinde mevcuttan ve onun müteradiflerinden sadece müspeti dışarıda bırakır. O halde şey, mevcut ve muhassal lafızları ile müteradif olma özelliğine sahiptir. İbn Sînâ'nın müspet lafzını şeyden nefyederek şeyin hariçte olma şartını nefyettiğini söylemek mümkün olur. Böylece şey

⁴⁷⁵ Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 138,139.

⁴⁷⁶ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili"*, s.171.

hem hariçte hem zihinde hem de kendinde bir anlama sahip olma imkanına erişir. Burada imkân lafzını özellikle kullanmamız sebebi şartı olumsuzlamaktır.

Şey lafzının hakikat olması hususunda ise İbn Sînâ şeyin bir hakikati olduğunu söylemektedir. Tümelî tümel olmak bakımından ele aldığımız bölümde işaret ettiğimiz gibi İbn Sînâ varlık ile hakikati birbirinden ayırmaktadır. O bu ayrımı canlı, insan vb. örneklerden hareketle yapar. Ona göre mahsus (duyulur)/ muşarun ileyh bir canlı, insan, at veya hayvan türlerinden biri olmadan mevcut bir canlı olamaz. Öte yandan canlının hakikati ayrım ile değil varlığa gelmesi bakımındandır. O halde hakikat ile varlığın aynı olmadığını söylemek mümkündür.⁴⁷⁷ Bu bakımdan İbn Sînâ şey kavramını mahiyet anlamına benzer bir biçimde kullanıyor görünmektedir.

İbn Sînâ şey kavramını mahiyet ile benzer şekilde kullanıyorsa onun varlık ile mahiyet arasındaki ilişkiyi nasıl inşa ettiğine dair kısa bir izah ve bunun üzerinden şey mahiyet ilişkisini ortaya koymak uygundur. Ona göre varlık kavramı mümkün varlıklardan bahsedildiğinde müşekkek bir lafızdır. Bu yüzden varlık mahiyet ayrımı olmayan varlıkta, yani İlk'te varlık mahza varlık olarak bulunur. O halde onda mahiyet, o nedir sorusunun cevabında söylenen olmaz. Yani onun mahiyeti ile inniyeti farklı değildir. Bu durumda onun varlığı hakikatten de farklı olamaz.⁴⁷⁸ O halde mümkün varlıkların hakikatleri kendilerinden dolayı bir nedene bağlı değildir. Onun hakikatinin bir nedeni vardır. Bu yüzden İbn Sînâ mümkün varlıklardaki fail neden ile gâi neden arasındaki ilişkiyi şey bağlamında kurar.⁴⁷⁹ Fail neden ile gâi nedenin sebeplilik açısından ilişkisini detaylandırmak mümkün olsa bile bu konuyu bir tarafa bırakarak inniyet

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s.184.

⁴⁷⁸ İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, çev. Enver Uysal, U.Ü.İ.F.D. 9, sy 9 (2000):641-55., s. 643.

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, 212.

kavramına yönelebiliriz. Ona göre İlk'in mahiyeti inniyet ise onun varlığı ile hakikati arasında fark yoktur. Ama mümkün varlıklarda inniyettten bahsedebilmek mümkün müdür? İbn Sînâ mümkün varlıklarda da inniyettten söz eder. Bu bakımdan onların inniyet, işaret edilen belirli bir varlığın mahiyetine bağlı arızı nitelikleri ifade eder. O halde her ferdi varlığın mahiyetine ilişerek onu ferdileştiren şey mümkün varlıkların inniyeti olarak isimlendirilebilir.⁴⁸⁰ O halde varlık lafzının müşekkek olarak kullanıldığı mümkün varlıklar açısından konuyu incelediğimiz zaman İbn Sînâ varlığı öncelikli olarak mahiyet olan cevher ve onun ardından gelen nicelik nitelik vb. kavramlar için kullanır. O halde burada varlık ile şey arasında bir ayrım daha yapma imkanına sahip olur: mutlak varlık ile şey birbirinden ayrılır. İbn Sînâ'ya göre şeyin mutlaklarda oluşu ancak vehim bakımından mümkün olur. O yüzden varlık bakımından konuşmak, yani mutlak varlık bakımından konuşmak ile şey hakkında konuşmak aynı değildir.⁴⁸¹ O halde şey ile kategoriler ve tümel lafızların ilişkisi ancak bir itibar vasıtasıyla olur. Örneğin insan hakkında konuşurken onun mahiyet olduğunu söylerken insanın zihindeki varlığına tümel ilişir ve o şeyde iki anlam olur. Ama insanın mahiyetini insan olarak tanımlayamayız. İnsanı zatileri ile tanımlayabiliriz. O halde mahiyetin tümel olması ile mahiyetin zati mukavvimlerin tümel olması arasında da bir fark vardır.

Mahiyetin zati mukavvimleri olan ile mahiyeti ayırmak bu bakımdan mümkündür. O halde soruyu şu şekilde sormak mümkün olur: İbn Sînâ'nın kategorilerin her biri için bir şeyden olmayan mahiyetleri olduğunu söylemesi ne demektir?⁴⁸² Ayrıca onun tümeli

⁴⁸⁰ Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Ankara: Otto, 2017, 123,124.

⁴⁸¹ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.33.

⁴⁸² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 178.

tümel olmak bakımından şey olarak nitelemesi nasıl anlaşılabilir?⁴⁸³ Bu sorulardan ilki ikinci soruyu teyit etmek maksadı sorulduğu için ikinci soruya verilecek cevabın birinci soruya da aynen uygulanabilir. İkinci soruya cevap aramaya İbn Sînâ'nın şey için verdiği örneklerden hareketle bir açıklama geliştirebiliriz. İbn Sînâ'nın birinci grup örnekleri şöyledir:

1. Üçgenin “o üçgendir” denen bir hakikati vardır.

2. Beyazın “o beyazdır” denen bir hakikati vardır.⁴⁸⁴

İbn Sînâ şeyi algıya konu olması bakımından ele aldığı anda ise şu örnekleri verir:

Öncül-1: Şey gözleme konu olduğu zaman mahsus olur.

Öncül-2: Bâtında suretin zihinde temsil edilmesi gaybiliği sırasında hayal edilir.

Çıkarım-1: Ferd mahsusa konu olduğu zaman ortadan kaybolursa bile onun hayali ortadan kalkmaz. Örnek: Ali'nin gözlem aracılığı ile mahsusa konu olması sonra ortadan kalksa bile hayalinin ortadan kalkmaması.

Çıkarım-2: Ferdin başkasında mevcut olan makulünün tahayyül edilmesi gibi.

Örnek: Ali'nin başkasındaki insanlık anlamını yine Ali'den tasavvur ettiğimizdeki makul.⁴⁸⁵

Bu örneklerden hareketle belirli çıkarımlar yapabiliriz. İlk örnek grubu şey hakkında Erdem'in mahiyet ile şeyi özdeşleştirmesini engellemektedir. Onun İbn Sînâ'nın verdiği üçgen örneğinden hareketle ortaya koyduğu bu görüş doğrudur ama eksiktir. Çünkü İbn Sînâ'nın verdiği beyazlık örneği Erdem'in görüşünü

⁴⁸³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.173; Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s.159,160.

⁴⁸⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 29.

⁴⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve't- Tenbîhât)*, s.110.

yanlışlamaktadır.⁴⁸⁶ Çünkü beyaz araz kategorisinde bulunur. Erdem'in mahiyeti kaim kılan zatileri ile uyuşmaz. Bu bağlamda onun tümellerin mahiyetin itibarı olarak değerlendirmesi de sorunlu hale gelir. Özellikle tabîî tümel ile mahiyeti özdeş kılması İbn Sînâ'nın beyazlık örneği ile uyuşmamaktadır.⁴⁸⁷ Ayrıca algıya konu olması bakımından şey değerlendirildiği zaman da benzer bir sorun ile karşılaşırız. Ferdin algıya konu olması ve ferd olarak zihinde algılanması mahiyet ile uyumlu görünmemektedir.

Tümel ile şey arasındaki ilişkiye dönecek olursak İbn Sînâ'nın tümelin şeyliği ile alakalı tutumu nasıldır? Macit'in şey hakkında söylediklerini dikkate alarak şey hem zihinde hem de hariçte mevcut olan mahiyettir. Mevcut ise sadece zihin dışında mevcuttur.⁴⁸⁸ Onun şey hakkındaki izahında ise mahiyetin anlamına dair bir müphemlik mevcuttur. İbn Sînâ'nın örneklerinden ve varlığın şeyin lazımı olduğu düşüncesinden hareketle şeyin mahiyete delalet eden bir lafız olduğu ortaya çıkmaktadır. Ama şey özel mahiyete mi yoksa genel mahiyete mi delalet etmektedir? Onun ilk örnek grubundaki ikinci örnek, ikinci örnek grubundaki birinci örnekler şeyin sadece özel manadaki mahiyete delalet etmesini engellemektedir. O halde şeyin sadece genel mahiyete hasredilmesi mümkün müdür? Bu da mümkün görünmemektedir. Çünkü birinci örnek grubundaki birinci örnek ve ikinci örnek grubundaki ikinci örnek bunu engellemektedir. O halde şeyin hem genel manadaki hem de genel manadaki mahiyete delalet etmesi mümkün müdür? Buna olumlu cevap vermek mümkündür. Çünkü bazı şeyler sadece zihindedir ama onların genel manada mahiyetleri vardır. Örneğin kategorilerin her biri böyledir. Öte yandan hariçte tahakkuk eden mahiyet olmak bakımından ferdin mahiyeti de kullanımı bağlamında genel manadaki mahiyet olarak isimlendirilebilir. Bu bakımdan

⁴⁸⁶ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili"*, s.171.

⁴⁸⁷ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili"*, s. 133-140.

⁴⁸⁸ Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s.138,139.

inniyette genel manada mahiyet midir? Buna olumsuz cevap vermemiz gerekmektedir. Çünkü inniyet belli bir ferdi/şahsi mevcut için söylenmiştir. Bu yüzden onun mahiyeti sadece bu inniyettir ve onun sayesinde o olmuştur. Fakat onu genel manada mahiyet olarak isimlendirmek mümkün değildir. Çünkü genel mahiyet şahsi/ferdi bir varlığa konu olmaksızın varlığa konu olur. Öte yandan “o nedir?” sorusunun cevabında söylenen ise özel manada mahiyet olarak isimlendirilebilir. Bu kullanımların hepsinin şeye delalet etmesi mümkün görünmektedir.

Tümelin tümel olmak bakımından şey olması bu bağlamda değerlendirildiği zaman tümelin genel manada mahiyeti vardır. Onun mahiyeti “tasavvuru çoğa yüklem yapılmasını engellemeyen”dir. İkinci olarak tümel tariflerinin, tabiî tümel, akli tümel ve mantıkî tümeline kendinde genel mahiyete sahip olduğunu söylemek mümkündür. Peki, böyle bir ayrım felsefi anlamda nasıl bir kazanç sağlar? İlk olarak her kavramın kendine özgü bir manası ve kullanımı ortaya çıkar. Örneğin tabiî tümelin tanımı ile insanın tabiî tümel olup olmadığı farklı olur. İkincisi iki farklı kavramın birbirine nispetinden üçüncü bir anlam ortaya çıkar ve bu anlam birbirine nispet edilen iki kavramdan da farklı olur. Örneğin tümel ile mahiyeti birbirine nispet ederek kullanabiliriz. Örneğin tümel insan olduğunda orada mahiyet ile tümel birbirine nispetle kullanılmıştır. Bu iki nispetten üçüncü bir nispet anlamı ortaya çıkar: tümel mahiyet. Burada tümel mahiyet, kendinde mahiyetten, mahiyet çeşitlerinden farklı olduğu gibi tümel olmak bakımından tümelden, tabiî tümelden, akli tümelden, mantıkî tümelden farklıdır. Bunların arasındaki ilişkinin mahiyeti ise nispet ilişkisinin doğmasından kaynaklanmaktadır. Buna örnek olarak ise tümel ile mahiyetin ilişkisinde tümel mahiyetin ilişeni olur. Mahiyet ise ilişilen olur. Benzer bir örnek tümel ile doğa arasında da geçerlidir. Burada yorumcuların yanlışla düştüğü genel bir hususa işaret etmek gerekir. Genellikle birbirine nispet edilen kavramlar birbiriyle uyumlu itibarlarla kullanılır. Bu yüzden itibarı sadece bir kavrama değil kavramlar arası ilişkiye dönüştürmek gözden kaçır. Örneğin canlı kavramı tüm

mahiyet çeşitlerine örnek verileceği gibi tüm tümel çeşitlerine ve tüm doğa çeşitlerine uygun şekilde örnek olarak verilebilir. Ama bu kavramların her birinin kendi özel varlıklarında bir hakikati vardır. Bu yüzden İbn Sînâ bu tümel, mahiyet, doğa vb. kavramları hakikat olarak nitelemekten çekinmemiştir.

Tümelin şeyliği dikkate alındığı zaman tümelin hariçte tümel olmak bakımından bulunduğunu söylemek mümkün değildir. O halde o zihinde genel manada mahiyete sahip bir manadır. Bu mana sayesinde mahiyet, doğa gibi kavramlardan ayrılır. Bu ayrılma aynı zamanda onlarla birbirinden farklı şekilde nispet edilmesini sağlar. Bu sayede ortaya çıkan nispet anlamların da birbirinden farklı genel manada mahiyete sahip olduğu söylenebilir.

1.3. Değerlendirme

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde her bir kavramın hakiki anlamı ancak metafizik ilminin ilkeleri bağlamında belirlenir. Bu yüzden tümel kavramı da türleri dikkate alınmadan ancak metafizikte belirlenebilirdi. Ayrıca bir kavramın hangi ilme ait olduğu da metafiziğin işlevlerinden biridir. Bu yüzden tümeli ilk olarak metafizikte konumlandırmak için girişilen çabanın sonucunda metafizik ilmine ait bir kavram olduğu açığa çıkan tümeller metafizik ilminde kendi olmak bakımından ve metafiziğin diğer önemli kavramlarıyla ilişkileri ele alındı.

Tümelin metafizikteki kullanımı ve diğer kavramlarla ilişkileri diğer ilimler içinde ilke teşkil etmektedir. O halde İbn Sînâ'nın tümelin metafizik ilmindeki yerini ve delaletlerini nasıl anladığını şöyle özetleyebiliriz:

Tümel varlık ilişkisi bakımından:

1. Tümel varlığa özgü ilişendir.
2. Varlığa özgü ilişenler ise metafiziğin temel meselelerinden biridir.

3. O halde tümel metafiziğin temel meselelerinden biridir.(1 ve 2'den çıkan sonuç)

Tümel, hakikat ve varlık ilişkisi bakımından:

A. Hakikat ile varlık ayrıdır.

B. Tmelin hakikati vardır.

C. Tmelin hakikati hem zihinde hem de zihin dışında mevcuttur.

D. Tmelin tümel olmak bakımından hariçte/zihin dışında mevcut (müspet olmak bakımından) değildir.

Tümel, şey, mahiyet ilişkisi bakımından:

1. Tümel, tümel olmak bakımından bir şeydir.

2. Tmelin her üç çeşidi de kendileri bakımından bir şeydir.

3. Tümel mahiyet ilişkisi nispet ilişkisidir.

4. Tmelin anlamı ile mahiyetin anlamı farklıdır.

İbn Snâ'nın metafizikte kullandığı tümel kavramına Gazzâlî'nin yönelttiği doğrudan ve dolaylı eleştiriler metafizik ilmi çeręevesinde ele alınacaktır.

2. Gazzâlî'nin İbn Snâ'ya Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Bağlamında

2.1. Gazzâlî'nin İbn Snâ'ya Yönelik Eleştirilerinin Kökenleri ve Bağlamları: Tmeller Bakımından

I

Gazzâlî'nin falâsifeye özelde İbn Snâ'ya yönelttiği eleştirilere yönelmeden önce soruşturulması gereken iki husus vardır. Bunlardan birincisi onun felsefeye özelde metafizik ilmine dair müktesebatının kaynakları nelerdir? İkindisi ise onun metafiziğe

karşı tutumu nedir? Onun John Philoponus'un (Yahya en-Nahvî) Aristoteles'in evren anlayışını eleştirmek için kaleme aldığı "*Against Aristotle, on the Eternity of the World*"⁴⁸⁹ isimli eserinden derinden etkilendiğidir.⁴⁹⁰ Philoponus'un Gazzâlî'ye etkisini sadece alemin kıdemi meselesiyle mi sınırlıdır? Philoponus ile alakalı bilgi veren tabakat kitapları onun Gazzâlî'ye etkisi hakkında detaylı bilgi vermemekle beraber etkinin sadece alemin kıdemi hususunda olmadığına dair ipuçları vermektedir.⁴⁹¹ O halde tümeller bağlamında Philoponus'un tutumunu açıklamak yerinde olacaktır.

Hristiyan teolog olarak Philoponus üçlemeyi kabul eder. Ona göre tümel bu bağlamda konumlandırabileceğimiz bir kavrama dönüşür. Onun tümellere dair açıklamalarının temelinde ikincil cevherler vardır. O, Aristoteles'in ikincil cevher kavramından hareketle Hristiyanlığın üçleme inancını açıklayabileceğini düşünür. Ona göre üçlemedeki her bir varlık kendi özlerinde tikel bir varlığa sahiptir. Onların tikel varlıkları onların hakikatleridir. Tikel cevherler olarak var olan bu cevherlerin her birindeki benzerlik vardır. Bu benzerlikleri kavrayan akıl ise onlar arasında ortak olan tümel bir cevher oluşturabilir. Bu tümel cevher Aristoteles'in ikincil cevherine tekabül eder. O halde ortak olan tümel cevher sonradandır ve bu ancak kavramsal olarak varoluşa

⁴⁸⁹ Philoponus John, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, çev. Christian Wildberg, Great Britian: Bloomsbury, 1987.

⁴⁹⁰ Said el-Bousklaoui, "Yahya en-Nahvî ve Gazzâlî: yaratılış Delilleri Üzerine", İçinde: Gazzâlî Sempozyumu, İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 2011, s.362.

⁴⁹¹ Şemsüddin eş-Şehrezûri, *Nüzhetü'l-Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, çev. eşref Altaş, İstanbul: YEK, 2015, s. 688; Beyhakî, *Tetimetü'l- Sivân el-Hikme*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dar al-Fikr al-Lübnanî, 1994,s.47.

sahiptir. Hakikatte ise asıl olan cevherler o ferdi cevherlerdir. Bu yüzden her ilahi ferdler üçleme de ortaktır. Onlardaki ilahilikte bu anlamda tümel olarak nitelendirilebilir.⁴⁹²

Philoponus'un tümeli ikincil cevher olarak görmesi ve bunu tekil cevherlere nispet ettiğinde şöyle bir manzara ortaya çıkar: Ona göre ikincil cevher olarak tümeler aklın tekil cevherdeki ortaklık veya benzerliğe binaen akılla inşa edilen bir gerçekliktir. Burada gerçeklik ifadesi hakikat ile karıştırılmamalıdır. Ona göre bu gerçekliği inşa eden akıldır. Bu bağlamda ona göre ikincil cevherler, tekil cevherlerden aklın çıkardığı bir niteliktir. Bu nitelik ise felsefe sayesinde ortaya çıkar. Buradan hareketle ise üçleme tümel bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar ve bu gerçeklik felsefe sayesinde kanıtlanabilir.

Gazzâlî'nin muhtemel ikinci kaynağı ise daha açık şekilde ortaya konabilir. Gazzâlî, Ömer Hayyam etkileşimi felsefi bağlamda çok fazla konu edilmemiştir. Bu duruma bir istisna olarak Gürbüz Deniz'in Ömer Hayyam ile Gazzâlî'yi hakikati arayanları sınıflamak bakımından karşılaştırmasıdır. Öte yandan Gazzâlî'nin Ömer Hayyam'dan İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı okuduğudur.⁴⁹³ O halde Hayyam'ın İbn Sînâ'yı nasıl anladığı ve Gazzâlî'nin ondan bu eseri nasıl okuduğu problem olarak

⁴⁹² Christophe Erismann, "The Trinity, Universals, And Particular Substances: Philoponus And Roscelin", *Traditio*, sy 63 (2008): 277- 305, s. 287-289; Timur Shchukin, "Matter as a Universal: John Philoponus and Maximus the Confessor on the Eternity of the World", *Scrinium*, sy 13 (2017): 361-82, s.374.

⁴⁹³ Ömer Hayyam, "Sılsılât al-Tartib ve Şerhi", içinde: *Rubaîler ve Silsilat al-Tartib*, İbn Sînâ'nın Tamcid'i ve Tercümesi, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 168-91, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1953, s.186. Şemsi Tebrizi'nin "makalât" isimli eserinden aktaran Abdülbaki Gölpınarlı'dır.

karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî ile Hayyam'ın aynı hocadan ders aldığı malumdur.⁴⁹⁴ Fakat dersin içeriği kelam ilmine dairdir. Bu bakımdan Hayyam'ın *İşârât*'ı başka bir hocadan almış olması muhtemeldir. O halde Gazzâlî'nin de *İşârât*'ı Hayyam'dan okumasında bir engel yoktur. Bu durumda Gazzâlî'nin hakikati arayanları sınıflaması ve bu bağlamda mutasavvıfların yolunu tercih etmesi gibi Hayyam'la benzer düşünceleri paylaşması ikisi arasındaki etkileşimi ortaya koyması bakımından değerlidir.

II

Gazzâlî'nin kelam ilmine biçtiği rolü metafiziğe nispetle değerlendirebiliriz. Onun kelam ilminin sınırları hususunda ilk etapta birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olduğu zehabına kapınılabılır. Ama onun eserlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimiz zaman kelam ilminin Gazzâlî'nin düşüncesindeki yerini tespit edebiliriz. Onun kelam ilmini nasıl konumlandığını şu şekilde sıralayabiliriz:

Mustasfâ'daki ilimler tasnifi bağlamında kelam:

1. İlimler akli ve dini olarak ikiye ayrılır.
2. Dini ilimler ise külli ve cüz'i olarak ikiye ayrılır.
3. Külli ilim kelamdır.
4. Külli ilim olan kelam mevcut hakkında düşünür ve onu araştırır.
5. Kelam mevcuda binaen mevcudu kadim ve hadis olarak ayırır.
6. Hadis olanı ise cevher ve araz olarak ayırır.
7. Kelamcı kadim olanı araştırması ise onu çoğalmaya konu olmaması bakımından ele alır.

⁴⁹⁴ Gürbüz Deniz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması: İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ve İmam Ömer Hayyam (ö.521/1127)", *Tasavvuf: İlmi ve kademik Araştırmalar Dergisi* IV , sy 10 (2003): 147-58, s. 154.

8. Daha sonra kadimin fiilinin onun için mümkün olduğunu açıklar.
9. O halde alemde kadimin mümkün fiillerinden bir fiildir.
10. Alem mümkün ise onun bir muhdise ihtiyacı vardır.
11. Onun peygamber ve nebi göndermesi de bu bakımdan onun mümkün fiillerinden biri olur.
12. Kelamcının söyleyebilecekleri ve çıkarabilecekleri bu kadardır.
13. Bundan sonra Peygamberin aklın hüküm verme yetkisini aşar hususlardaki söylediklerini ise kabul etmek zorundadır.⁴⁹⁵

Gazzâlî kelam ilmini bu şekilde konumlandırdıktan sonra ise mantık ilmini kelam ilmine yöntem olarak dahil eder. Ayrıca mantık ilminin kıyasa dair ilkelerini Kur’ani temellere dayandırır. Bu bakımdan onun mantık ilmini kelama yöntem olarak dahil ettiği eser *el-Kıstâsü’l-Müstakim*’de kıyasları Gazzâlî şöyle sınıflandırır:

Kıyasın örneklerini Kur’an’dan ölçüsünü ise Kur’an’a yönelik şahitlik ve gözlemdir:

1. Yüklemlî önermeler: Kendi içinde üçe ayrılır.
 - a. Birinci darb
 - b. İkinci darb
 - c. Üçüncü darb

2. Bitişik şartlı önermeler

3. Ayrık şartlı önermeler⁴⁹⁶

Gazzâlî *el-İktisâd*’da ise kelamı kalp hastalıklarını gideren bir ilaca benzetir ve bu ilacı maharetli hekimlerin kullanması gerektiğini yoksa maharetsiz bir hekimin elinde bu ilacın hastayı daha da kötü hale getirebileceğini belirtir. Bu yüzden o kelam ilmi ile iştiğal

⁴⁹⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, s.8,9.

⁴⁹⁶ Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*, çev. İbrahim Çapak, İstanbul:YEK, 2016, s. 56.

etmeyi farz-ı kifaye olarak görür. Bu ilmin işin ehli olanlara verilmesi gerektiğini düşünür.⁴⁹⁷

Gazzâlî *Ledünni ilimler risalesinde* ise ilimleri şer’i ve akli olarak tasnif eder. Ona göre bilene nispetle akli ilimler şer’i ilimler, şer’i ilimler ise akli ilimlerdir. Gazzâlî bu risalede tevhid ilmi ile kelim ilmini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre tevhid ilmi Allah’a ve onun sıfatlarına peygamber ve onun bildirdiklerine mahsustur. Bu ilimin dayanağı ise sırasıyla vahiy, hadis, akli deliller ve kıyasî burhanlara dayanır. Öte yandan kelim ilmi akli ilimler arasında zikredilir ve akli ilimler arasında yüksek mertebedeki ilim olarak isimlendirilir. Tevhid ilmi ile benzer konulara sahip olan kelim ilmi nazari bilgi olarak vazedilir.⁴⁹⁸

Gazzâlî’nin kelim ilmini külli bir ilim olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Fakat burada küllilikten hareketle onun kelamı metafizik ilminin konumuna yükseltip kelami bir metafizik ürettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü yukarıda *Mustasfâ*’dan yaptığımız çıkarımlar kelim ilminin belli bir sınırı olduğunu ve bu sınırdan ötesinde vahyin ve peygamberin getirdiklerini tasdik etmesi gerektiğini açıktır. O halde onun gayesi kelim ilmini metafizik ilminden ayıran önemli bir husus karşımıza çıkmaktadır: Metafizik varlığı varlık olmak bakımından ele alırken kelim ilmi varlığı Allah’ın sıfatları ve peygamberden gelenlere ittiba ederek araştırma yapmasıdır.⁴⁹⁹ Bu bağlamda kelim ilminin mantık ilmini yöntem olarak kullanması bile bu durumu değiştirmemektedir.

⁴⁹⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi’l-itikâd)*, çev. Osman Demir, 2. Baskı, İstanbul: Klasik, 2014, s.23,27.

⁴⁹⁸ Gazzâlî, “Ledünnî İlim Risalesi”, İçinde: *Yol, Bilgi ve Varlık*, çev. A. Cüneyd Köksal, 4. Baskı, İstanbul: Sufi Kitap, 2010, s.51,55.

⁴⁹⁹ Osman Demir, “Gazzâlî ve Kelâm”, İçinde: *Gazzâlî Konuşmaları*, 223-51, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s.240-247.

Gazzâlî'nin kelim ilmine yönelik bu tutumu onun kelim ilmini nasıl konumlandığı ile yakından alakalıdır. Gazzâlî hakikati arayanları dörütlü bir sınıflamaya tabi tutar. Bu sınıflar arasında üçü konumuz açısından önemlidir. Hakikati arayan bu sınıflar: Kelamcılar, bâtiniler, felsefeciler ve mutasavvıflardır.⁵⁰⁰ Gazzâlî'nin hakikati arayanlar arasında tercihi açık bir şekilde sufilerdir. Bu bağlamda Gazzâlî ilimleri elde etme yollarından rabbani talim olarak isimlendirdiği bir yol vardır. Rabbani öğretim ikiye ayrılır; bunlardan biri peygamberlere mahsus vahiyken ikincisi ise ilhamdır. Onun ledünni ilim olarak adlandırdığı şeyde Allah ile kul arasında aracı olmayan ilimdir. Ona göre Rabbani ilmin ilham türüne hem peygamberler hem de onu almaya kabiliyetli kişiler erişir. Ledünni ilime insani kuvve ile ulaşamaz. Hikmetin aslına ise ancak bu yolla ulaşılır.⁵⁰¹ Buradan hareketle Gazzâlî'nin peygamberlik nuru olarak vazettiği şeyin rabbani talim yolu olduğunu söylemek mümkündür. Kişi ancak bu yolla hikmete vakıf olabilir. Ama bunu insani bir irade ile gerçekleştirmesi mümkün değildir. Hikmete vasıl olmak ancak peygambere vahyedilenin eseri olan ilham yoluylaadır. Bu nurun vesilesi ile ancak kişi hakikati keşfedilebilir.⁵⁰²

Gazzâlî'nin hakikate dair tutumundan hareketle hem metafiziğin/felsefenin hem de kelamın hakikate ulaşmak hususunda faydası olmadığı aşıkardır. O halde Gazzâlî filozoflara niçin eleştiri yöneltmektedir? Gazzâlî'nin *Mustasfa*'da kelim ilmine biçtiği rol onun insani talim kuvvesinin el verdiği kadarı ile hakikati araştırmak olduğudur. Bu bakımdan kelamın nihayetinde ulaştığı nokta vahiy ve peygamberin hadisleridir. Bu

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *el- Munkızu min-ed Dalâl*, s. 22; Deniz, “Hakikati Arayanların Sınıflandırılması: İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ve İmam Ömer Hayyam (ö.521/1127)”, s. 150.

⁵⁰¹ Gazzâlî, “Ledünnî İlim Risalesi”, s.58-61.

⁵⁰² Gazzâlî, *el- Munkızu min-ed Dalâl*, s. 21.

2. Allah'ın irade vb. sıfatlarını reddetmektedirler.⁵⁰⁴

3. Peygamberliği kabul etmelerine rağmen şer'i naslara uymayan hususları benimsemişlerdir.⁵⁰⁵

Gazzâlî filozofların kelami bakımdan hangi nakısalara sahip olduğunu *el-iktisâd*'da yukarıdaki başlıklar altında ortaya koyar. Öte yandan onun filozofların gayesinin ne olduğunu ortaya koyduğu eserler de vardır. Ona göre filozofların iddiaları şu şekilde sıralanabilir:

1. Filozoflar kendilerini burhan ehli olarak görürler.⁵⁰⁶

2. Bilgi bağlamında bütüncül bir görüş ileri sürerler.

3. Bilgini burhani olması ise kesinlik arz eder.

4. Bu yüzden filozoflar bilgide kesinliğe ulaştıklarını düşünürler.

Gazzâlî filozofların bu iddialarında tutarsız olduğunu düşünür. Ona göre filozofların birbirinden farklı şeyler söyleyip bunları hakikat olarak sunmaları doğru değildir. Çünkü onlar matematik ilimleri gibi ilimlerde ortak şeyler söylerken metafizik gibi ilimlerde farklı şeyler söylemektedirler. Bu nasıl mümkün olabilir.⁵⁰⁷ Ayrıca filozoflar kendi terminolojilerin kullandıkları kavramları yine kendi eserlerinde tutarsız bir şekilde kullanmışlardır. Bu bakımdan da kendileriyle çelişmiş olmaktadır.⁵⁰⁸ O halde

⁵⁰⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî 'l-itikâd)*, s.117,121.

⁵⁰⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî 'l-itikâd)*, s.201.

⁵⁰⁶ Gazzâlî, *el- Munkızu min-ed Dalâl*, s.22.

⁵⁰⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, Üçüncü Baskı, İstanbul: Klasik, 2009, s.4,5.

⁵⁰⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 6,7.

filozofların burhan iddiaları çelişiktir, onlar kendi ilkeleri ile çelişmektedirler ve onlar dinin iddiaları ile çelişmektedirler.⁵⁰⁹

Gazzâlî'nin filozofları eleştirmek için tuttuğu yolu ve ilkeleri ise şöyle özetleyebiliriz:

1. Gazzâlî filozofların fikirlerini öz bir şekilde ortaya koymayı amaçlar. Gazzâlî'nin buradaki amacı filozofların gayelerini ortaya koymaktır.⁵¹⁰(*Makasîd* isimli eseri bağlamında)

2. Filozofların burhan iddialarını inceler ve onları burhan iddialarındaki tutarsızlığı ortaya koyar. Onların kendi inşa ettikleri kavramları kendi sistemlerinde problemlere yol açmaktadır. Bu bakımdan da bir tutarsızlık vardır. Onların iddialarının dinin/şeriatın ilkeleri ile zıt sonuçlar ortaya çıkardığı ise aşikardır.⁵¹¹ (*Tehâfüt* bağlamında)

3. Filozofların kullandığı kavramların daha açık bir şekilde ortaya konmasıdır.⁵¹² (*Mî'yâr* bağlamında)

Gazzâlî'nin felsefeye karşı bu tutumundan hareketle onun felsefenin karşısına kelam ilmini çıkardığı ve kelam ilminin uyduğu dini ilkeleri referans aldığını söylemek yanlış olur. O, felsefenin karşısına kelam ilminin cedelci ve eleştirel fonksiyonunu dikkate alıyor. Bu bağlamda kendisinin katılmadığı Mutezili, Kerrami argümanları filozofları eleştirmek için kullanıyor.⁵¹³

⁵⁰⁹ İlhan Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe", İçinde: Gazzâlî Konuşmaları, 11-54, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 19,20.

⁵¹⁰ Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, 35,36.

⁵¹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s.4,6.

⁵¹² Gazzâlî, *Mî'yârul- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.30.

⁵¹³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s.9.

O halde Gazzâlî'nin filozofları hedef almasındaki amaçlar nelerdir? İlk olarak Gazzâlî filozofların burhan iddiasını reddediyor. Ama o kelamın bir burhan iddiası olduğunu da söylemiyor. Bu bağlamda kelamı felsefeyi eleştirmek için araç olarak kullanıyor. Ona göre kelimcılar ile filozoflar hakikati aramak noktasında yeterli değillerdir. Ama filozoflar hadlerini aşıp hakikat iddiasında bulunuyorlar ve bu bağlamda dini naslara karşı çıkmayı göze alıyorlar. Kelam ise dini naslara uyuyor ve sınırlarını biliyor. İkinci olarak filozofların hakikat iddiaları yersizdir. Çünkü Gazzâlî'ye göre hikmetin hakikatine ancak Rabbani yolun ikinci çeşiti olan ilham ile ulaşılabilir. Fakat filozoflar hikmete akıl ile ulaşabileceklerini iddia ediyor. O halde onlara karşı onların yöntemi ile cevap vermek gerekir. Buna en uygun araç ise kelam ilmidir. Bu bağlamda kelam ilminin mantığı da kullanarak filozofları özellikle metafizik iddiaları bağlamında eleştirmek iki denk gücün argüman bağlamında karşılaşması gibidir. Bu yüzden onlarla mücadelenin yolu kelam ilmi ile gerçekleşir. Ayrıca Gazzâlî'nin orta sınıf ulema için yazdığı eserler *el-İktisâd-fî'l-İtikâd*, *Tehâfüt*, *Mi'yâr'ul-İlm* ve *Makasîd*'dir. Bu bakış açısından bu eserler hikmetin hakikatini konu almak yerine daha çok belirli konular üzerinde eserlerdir. Bu eserler imanda kişiyi tatmin etmediği gibi hakikatin tecellisini de konu edinmezler.⁵¹⁴

Bu bağlamda Gazzâlî'nin filozoflara itirazı onların hakikat iddiasına yöneliktir. Bu bakımdan Gazzâlî felsefenin hikmet iddiasını eleştirmektedir. Ona göre hakikat sadece Allah'ın kişiye bahsettiğini nur vasıtasıyla olabilir. Akıl bunu tecrübe etmek için yetersizdir. Aynı şekilde kelam da bu iddiada bulunmaz. Gazzâlî kelimcilerden bu iddiada bulunanları, Mutezile gibi, eleştirir. Ona göre kelam vahiy ve peygambere uymak ve bu bağlamda iddialarını bunlara uygun şekilde geliştirmelidir. Ayrıca kelam felsefeden

⁵¹⁴ Gürbüz Deniz, “Gazali’yi Anlamanın Usulü”, Diyanet İlmi Dergisi XLVII, sy 3 (2011): 7-26, s. 11.

daha basit bir düşünme biçimi değildir. Hatta kelamın da kendine has düşünme biçimi felsefi bir nitelik arz etmek bakımından “felsefe”den geri kalmış değildir. Onun tutarsızlığını ortaya koymanın yanı sıra kendine has bir düşünme biçimi vardır. Bu da felsefinin karşısında vesileci bir felsefi tutum olarak karşımıza çıkabilir.⁵¹⁵

Tümeller bağlamında Gazzâlî’nin tutumu dikkate alındığında onun tümelleri iki farklı şekilde inşa ettiğini söylememiz mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki kelam kitaplarında ve filozofların terminolojisindeki tümel kavramıdır. Diğer ise kendine has görüşleri öne sürdüğü eserlerdeki iddialardır. Kelam ve felsefe metnlerindeki tümellere dair açıklamalar felsefe dikkate alınarak yapılacaktır. Bu bağlamda Gazzâlî’nin kendine has görüşlerine sadece değinilecektir. Bu bakımdan Gazzâlî’nin filozofların literatüründe tümel ile bağlantılı şekilde kullandığı mahiyet, cevher, tabiat, suret gibi kavramlarda dikkate alınarak Gazzâlî’nin eleştirileri işlenecektir.

2.2. Gazzâlî’nin Tümeller Bağlamında Filozoflara Eleştirileri

Gazzâlî’nin filozoflara yönelik eleştirini anlamak için onun görüşlerini üç başlık altında değerlendirmek uygun görünmektedir. Gazzâlî’nin üç türlü görüşü vardır: İlk olarak filozofların görüşlerini onların maksatlarını dikkate alarak anlayıp açıklamasıdır. Bunu *Makasîd* ve kısmen de *Mî’yâr*’da yapmaktadır. İkincisi filozofların görüşlerini onların görüşlerini onlara karşı kullanarak, kelam ilminin imkanlarını onların görüşlerini eleştirecek biçimde ele alarak ve kabul etmese de onların düşüncelerine ters düşecek her görüşü kullanarak eleştirmesidir. *Tehâfût* eseri bu türden bir eserdir. Son olarak ise kendi görüşlerini hikmetin hakikatini dikkate alarak açıklamasıdır. Hikmet noktasında insani

⁵¹⁵ Jules Janssens, “Al-Ghazzâlî’s Tahâfût: Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ’s Philosphy?”, Journal Islamic Studies 12, sy 1 (2001): 1-17, s.15,16.

çabanın yeterli olmayacağını düşünen Gazzâlî hikmetin ancak ilahi nur/ilham ile elde edilebileceğine inanmaktadır. *Munkız*'da bu görüşleri kabul ettiğini beyan etmesine rağmen bu görüşünü detaylı olarak açıklamamaktadır. Öte yandan *Mışkatu'ul-Envar*, *Ledünniye risalesi* ve *el-Madnun* isimli eserler bu türden eserleridir.

Gazzâlî'nin tümele dair görüşleri yukarıda ifade edilen açıklama, analiz/eleştiri ve kendi görüşleri bağlamında alınacaktır.

2.B.1. Gazzâlî'nin Tümel ve Tümel Tariflerine Bakışı

Gazzâlî *Makasîd*'da lafız olmak bakımından ele aldığı onu kendisinde ortaklık olmasını engellemeyen lafız olarak açıklar.⁵¹⁶ Tümelî mevzuya nispetleri bağlamında ele alan Gazzâlî, tümelî zati ve arazi olmak üzere ikiye ayırır. Ardından zatilerin mevzusunu fehim noktasında öncelediğini ve zati olanı anlamdan mevzuyu anlamanın mümkün olmadığını düşünen Gazzâlî arazilerin mevzudan bağımsız olarak zihinde fehmedilebileceğini düşünür. Ona göre tümel, öncelikli olmasında şüphe olmadığıdır. Tümelin altında yer alan tikelin mevcud olması için önce tümelin mevcud olması gerekir.⁵¹⁷

Gazzâlî'nin tümeler bağlamında filozofların tümelin altında yer alan tümeleri öncelediği sonucuna varabiliriz. Bu düşünce filozoflara karşı iki temel kanaati de beraberinde getirir: İlki filozofların tümelî altında yer alan tümelîlere hangi bağlamda öncelediğine yönelik tutum; ikincisi filozofların mahiyeti anlama biçimlerine dair kanaatler. Gazzâlî'nin ilki için varlıksal bir öncelik koyduğu söylenebilir. Öte yandan zati ile arazi arasındaki ayrımı ise zamansal bir ayrıma tabi tutmaz, zihni bir ayrıma tabi tutar.

⁵¹⁶ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 41.

⁵¹⁷ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 50,51.

İlk tutumun en belirgin tavrı, onun filozoflarda tmelin tikelin var olması için gerekli olduğu grdr. Öte yandan bu tutumun izlerini biraz derinlemesine aratırdığımız zaman Gazzâlî'nin filozoflardaki mahiyeti nasıl anladığı karşımıza çıkmaktadır. Bu da onun ikinci tutumunu ele almayı gerektirir. Ona göre filozoflar mahiyet kavramından varlığın bütün mahiyetlere arazi olduğunu düşünür. Filozofların on kategorisini ele alıp bunlardan biri cevher diğer dokuzunu araz olarak niteleyen Gazzâlî burada varlığın zati değil arazi olmasını vurgulaması onun araz ile arazi arasında nasıl bir ilişki kurduğunu sorgulatır. Metinde buna dair detay vermemesine rağmen onun araz ile arazi arasında doğrudan bir bağlantı kurmamıza vesile olabilecek bir ayrıntı verir. Ayrıca be tmeli zati ve arazî olarak ayrılır. Burada İbn Sînâ'dan ayrılma vardır. Gazzâlî faslın birden çok olduğunu ve bunların zikredilmeden tanımın tam olamayacağını düşünür.⁵¹⁸

Gazzâlî'nin filozoflar hakkındaki düşüncesini burada izhar edilen fikirlerinden hareketle şöyle özetleyebiliriz: O, filozofların tümeller bağlamında realist bir tutuma sahip olduğunu düşünmektedir. Burada realist ifadesi ağda felsefede kullanılan bağlamda değildir. Ona göre filozoflar varlık ile mahiyet bağlamındaki ilişki de mahiyeti varlığa öncelemektedir. Bu yüzden onlar, ona göre, varlığın bütün mahiyetlere arazi olduğunu düşünmektedirler. Buradaki arazi ifadesi ile Gazzâlî'nin insanın gülen olmayı öncelemesi gibi gördüğünü düşünebiliriz. Çünkü o bu örneklerin akabinde mahiyet ile varlık arasındaki ilişkiye değinir ve bununda öyle olabileceğini düşünebiliriz. Öte yandan varlığın en genel kavram olduğunu ama onun zati ve arazi olmadığını vurgulaması ve cinslerin cinsi olarak cevheri koymasını felsefi bağlamda nakıslık olarak değerlendirilebilir.

Gazzâlî *Tehâfüt*'ten sonra yazdığı ve filozofların kavramlarını daha vazıh şekilde anlaılabileceğini belirttiği eseri olan *Mi'yâr*'da tmelin filozofların, özelde İbn Sînâ'nın, tümel tasniflerini verir ve her bir tümel için ayrı ayrı açıklamalarda bulunur. Ona göre

⁵¹⁸ Gazzâlî, *Makasıd el-Felâsife*, s.51.

tümel en genel anlamda bizzat anlamının tasavvurun kendinde ortaklığı engellenmediği manadır.⁵¹⁹ Ona göre tümelin üç çeşidi şöyle tarif edilebilir: (a) Nefsinde bilfiil ortaklığın bulunduğu tümeldir; (b) kendinde bilkuvvve ortaklığın bulunduğu tümeldir. (c) Kendinde ne bilfiil ne de bilkuvvve ortaklığın bulunduğu tümeldir. Gazzâlî tümelin anlamlarına dair yaptığı tariflerin örneklerinde ise şunları kullanmaktadır: (a) ve (b) için insan, (c) için ise güneş ve el-ilah örneği. İnsan örneğini ise (a) ve (b) tarifleri bakımından şöyle ayırır: (a)'da insan fertlerinin birden fazla örneği vardır; (b)'de ise insan ferdinin sadece bir örneği olsa buna tümel denmesi gibidir. (c)'de ise güneş ve el-ilah lafızları vardır. Gazzâlî tümelin (c) çeşidi hakkında daha detaylı açıklamalar yapar. Ona göre arap dilinde elif lâ-m-ı ta'rif alan isimler, bilgisine sahip olduğumuz belirli şeylere atıf yapanlar hariç, bu türden tümeldir. Ayrıca bu türden tümelde ortaklığın mümkün olmamasının nedeni lafzın kendisinden ve mevzusundan kaynaklanmamaktadır.⁵²⁰ Bu lafzın dışında bir nedenden kaynaklanır. Bunu bir örnekle açıklamak mümkündür:

1. Ali ve el-ilah lafzı karşılaştırıldığında

a. el-İlah kavram olması bakımından kavramın dışında kalan bir nedenden dolayı tümeldir.

b. Ali, lafzın delaleti bakımından belirli bir insanı ifade eder.

c. Ali'nin lafzının tikel olması onun önermede konu olması yönündendir.

d. Bu bakımdan Ali'nin tümeli Alilik değil insan'dır.

e. O halde Ali'de bulunan tümelliği konu ve yüklemden kaynaklanmaktadır.

2. Ama el-ilah ifadesinde tümellik konu ve yüklem dışında dış bir nedenden kaynaklanır.

⁵¹⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.52.

⁵²⁰ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 52-54.

3. el-ilah lafzı kendinde bilkuvve ve bilfiil ortaklığın bulunmadığı tùmeldir.

Gazzâlî *Mi'yâr*'da lafızlara dair başlığın altında mananın genel ve özel adlı alt başlıkta üçlü tùmel tasnifini bu şekilde ortaya koyar. Bu başlıktan hareketle lafzın manasının delaleti bakımından tùmel el-İlah/Tanrı kavramını da kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Gazzâlî'nin bu metinde filozofların kavramlarından yola çıktığı ama mefhumu inşa ediş biçiminin farklı olduğunu söyleyebiliriz. O, İbn Sînâ'nın tùmeli üçlü tasnifindeki bilkuvve, bilfiil ifadelerini kullanmakla beraber kategorilerin yükleme delalet ettiği lafızları ve yüklem olası diğer anlamlarını ötelemiş ve ortaklık lafzını kullanmıştır. Burada Gazzâlî'nin ortaklık lafzı ile İbn Sînâ'nın tùmeller görüşünden nasıl farklılaştığını inceleyebiliriz. O, ortaklık lafzını özellikle varlık bağlamında kullanmamıştır. Hariçteki varlıkların her birinin kendine özel manaları vardır. Bu manalardaki ortak nitelikler/haller tùmeller olarak isimlendirdiğimiz şeyi meydana getirmiştir. Gazzâlî'nin bu bağlamda özellikle filozofların olası realist(?) tutumlarından kaçındığını söylemek mümkündür. Çünkü filozoflara göre tùmelin hariçte tùmel olmak bakımından olmasa bile tùmelin teayyün ettiği kendi altındaki tikel/tekil varlıkla bir varlığı vardır. Ayrıca filozoflar için tùmelin hakikati tùmelin altında yer alan fertlere bağlı değildir. Bu yüzden onun hakikati hem zihinde hem de hariçte mevcuttur. Gazzâlî ferdi varlığın dışında kendinde bir hakikati kabul etmemiş görünmektedir. Bu yüzden tùmelin hakikati de ferdi hakikatine bağlıdır. Bunu (a) ve (b) maddelerinde kullandığı insan örneği de desteklemektedir. Çünkü hariçte bir insan ferdi olmadan insan tùmelinden bahsetmek mümkün değildir. Ama İbn Sînâ insan ferdi ile tabiat arasında kurduğu bağlantıdan hareketle insan ferdi tabiatın gayesi olamaz. Ama insan türü tabiatın gayesi olur ve tabiat bu türü korumayı gaye edinmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin ferdi varlığı hakikatin kendisindir ve bu hakikat muhtar olan Tanrı'nın bizzat inayeti ile olmuştur. Onun sürekliliğin ve hakikatinin kaynağı da doğrudan Tanrı'dır. Ama İbn Sînâ için

tabiatın gayesi insan değildir. Tanrı ferdi veya tür bakımından insanı gaye edinmiş değildir. Ama tabiat insan türünü gaye edinir ve bunun sürekliliğini fert vasıtasıyla sağlar.

Gazzâlî'nin tümeller hususunda filozofların görüşlerinden kaçındığını söyleyebiliriz. Peki Gazzâlî'nin filozofların tümellere düşüncesinden farklı bir tümel resmi çizmesi onun filozofları eleştirilerinde etkili olmuş mudur? Bu görüş farklılıkları etkili olmuşsa temel eleştirilerine mi konu olmuştur yoksa tümel kavram olarak kullanılarak onların başka fikirlerini eleştirmekte mi kullanılmıştır? Bunların olası cevaplarını Gazzâlî'nin tümele dair kavramsal görüşlerinden hareketle araştırabiliriz. Bu sorular etrafında Gazzâlî'nin filozoflara yönelik tekfir ve onların bid'ate düştüğünü söylediği konular arasında sınıflandırma yapabiliriz. İki sınıfa ayırarak konuları tasnif edebiliriz: (a) Filozoflara yönelik eleştirilerinde tümel kavramının veya farklı anlamlardaki tümel kavramının temel olarak kullanıldığı eleştiriler; (b) tümel kavramının argümanlar ve ön kabuller olarak kullanıldığı eleştiriler.

A. Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini tümeli merkeze alarak yönelttiği eleştiriler:

1. Tanrı'nın bilgisi bağlamında tümel-tikel ilişkisi ve Tanrı'nın tümel yolla tikelleri bilmesinin imkanının sorgulanmasıdır. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik bu türden eleştirileri *Tehâfüt*'ün 11,12 ve 13. meselelerinde tartışılmaktadır.⁵²¹

2. Göksel nefislerin/Akılların tüm cüz'ilere dair bilgisinin olması hususunda eleştiriler. Gazzâlî'nin bu eleştirisi ise *Tehâfüt*'ün 16. Meselesidir.⁵²²

B. Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini tümeli kullanarak eleştirdiği hususlar:

⁵²¹ Terkan, "Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi", s. 90.

⁵²² Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, çev. Micheal E. Marmura, 2. Baskı, Provo,Utah: Brigham Young University Press, 2000, s.153-160. Bahse konu iki mesele bilgiye dair olduğu için bu konuları üçüncü ana başlıkta ele alacağım.

1. Gazzâlî'nin Tehâfüt'ün 5. Meselesinde Allah'ın bir olduğu hususunda filozofların delil getirmekte aciz kalmaları hususunda el-ilah kavramının tümel olması bağlamında ele alınacaktır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın *tümel* ve *bir* kavramlarına yönelik eleştiriler de dikkate alınacaktır. Bu konu “varlık tümel ilişkisi” başlığı altında ele alınacaktır.

2. Tehâfüt'ün 7. Başlığında Allah'ın kendisinden başkasıyla ortak olamayacağı ve fasllar konusu bağlamında Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler önceki maddeyle bağlantılı değerlendirilecektir. Bu eleştiriler “varlık tümel ilişkisi” başlığında ele alınacaktır.

3. Tehâfüt'ün 18. Meselesi olan insan nefsi, cisim olmama ve cevherlik konularına yönelik eleştiriler ise “kategoriler, ahval teorisi ve tümel” başlığında ele alınacaktır.

4. Tehâfüt'ün ilk meselesi olan alem ve onun ezeliliği konusu ise “tabiat ve tümel” ve cisim, madde, heyula ve tümel” başlığı altında ele alınacaktır.⁵²³

2.2.1. Varlık ve Tümel

Gazzâlî çeşitli eserlerinde varlığın mertebelerini dörtlü tasnif etmiştir. Ona göre varlık mertebeleri; (a) hariçte varlık, (b) zihinde varlık, (c) dilde varlık ve (d) yazıda varlıktır. Bunları ateş örneğinden hareketle açıklayan Gazzâlî; ateşin hariçteki, zihindeki ve hayaldeki varlıklarını suret ve hakikat ile nitelendirirken ateşin dildeki varlığını lafız yine ateşin yazıdaki varlığını ise gerçek olarak kabul eder. Burada önemli olan varlığa dair onun yaptığı nitelik çözümlemesidir. Ateşin hariçteki varlığı yanan, sönen ve tutuşan niteliklerine sahiptir. Ona göre ateşin dildeki varlığı ise çeşitli dillerde dildeki varlığın harflerinin çok veya az olmasıyla nitelenir. Yazıdaki varlık ise yazı çeşitlerine nispet

⁵²³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. XIII-XV.

edilir. O halde Gazzâlî'nin dört varlık için varlık olmak bakımından değerlendirmelerinde nasıl bir netice ortaya çıkar? Ona göre varlık dört mertebede de birbirinden farklıdır. Bunların varlık ismini alması ismi iştirak ile söylenir. O halde bunların hakikatleri arasında nasıl fark olabilir? Ona göre ateş ismi hariçtekine hakikat anlamı verilerek söylenir; akıldaki ateş anlamı ise hariçteki ateş anlamını taklit eder. Bu yüzden akıldaki ateş anlamı hakikat ile değil hariçteki ateşi taklid eden suret adını alır. Dildeki anlam ise zihindeki surete işaret eden bir anlamdır ve dilden dile farklılık gösterebilir. Yazıdaki varlık ise dildeki anlama delalet eden şekillerden ibarettir. Gazzâlî'ye göre ateşin hariçteki varlığı ile zihindeki varlığı arasında bir ayrım söz konusu değildir. Ama zihindeki suret hariçteki varlığı taklit etmek noktasında ondan ayrılır.⁵²⁴

Gazzâlî *Faysal*'da ise varlığın mertebelerini beşe ayırır. Ona göre varlık mertebeleri: (a) zati varlık; mahsusata ve akla konu olmaksızın sabit olan varlıktır. Bu mertebedeki varlık *İlcâm*'daki hariçteki varlığa tekabül etmektedir. Bu mertebedeki varlık gökler, canlılar vb. varlıkların var olması gibi aşikardır. (b) Hissi varlık; bu türden varlıklar sadece beş duyuya mahsustur. Bu türden varlıkların hariçte ayni ve maddi varlıkları bulunmaz. Bu türden varlık mertebesi *İlcâm*'da yoktur. Bu türden varlık telakkisi Gazzâlî'nin vahiy ve ilham teorisi için temel teşkil etmektedir. Çünkü peygamberler ve veliler meleklerin cevherlerini aksettiren güzel suretler vasıtasıyla vahye ve ilhama mazhar olurlar. (c) Hayâli varlık; beş duyu organlarına konu olan varlıkların algılanması ile onlardan elde edilen suretlerin algıya konu olanlar ortadan kalktığı zaman onların hayâli zihinde ortadan kalkmaz. Gazzâlî bu türden varlık mertebesini hayâli olarak isimlendirir. Onun bu türden varlık mertebesi ise *İlcâm*'daki akli varlık mertebesi ile benzerdir. Ama onunla özdeşleştirmek zor görünmektedir. (d) Çünkü akli varlık da

⁵²⁴ Gazzâlî, *Kelâm ve Halk (İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelâm)*, çev. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2018, s.89-91.

İlcâm'daki aklî varlığa bir yönden delalet eder. Ama *İlcâm*'daki akli varlık tasnifi *Faysal*'daki hayâlî ve aklî varlığın ikisini birden karşılamakta görünmektedir. *Faysal*'daki akli varlık; şeylerin ruhu, hakikatleri ve manaları olduğunu belirten Gazzâlî, akli varlığın buradaki manaya tekabül ettiğini düşünür. Çünkü akli varlık hariçteki, hayâldeki ve histeki suretini nazara almaksızın sureti sadece suret olmak bakımından alır ve diğer itibarların hepsini göz ardı eder. Yani aklî mana bir tür niteliğini anlama ve dolayısıyla ondaki hakikatin manasıdır. (e) Varlığa benzeyen varlık; şeylerin hakikatlerin ve suretinin hariçte, histe, hayalde ve akılda bizzat bulunmaması durumudur. Bu yüzden bu türden varlık mertebesine varlığa benzeyen ismi uygun düşmektedir.⁵²⁵

Gazzâlî'nin varlığın mertebelerine dair iki farklı tasnifinin ortak noktasını belirlemek mümkün müdür? Bu sorunun cevabını onun isimler ve isim teorisi çerçevesinde cevap aramak gerekmektedir. Onun isimleri tasnifte temel olarak aldığı varlık tanımı temelde üçtür: (a) Hariçte varlık; (b) zihinde varlık ve (c) lafızda varlık. Ona göre *el-vucûd el-aslî* hariçteki varlıktır. Diğerleri ona nispetle varlık anlamlarını alırlar. *el-Vucûd el-aslî* olan hariçteki varlıklar, tikel varlıklardır. Lafız ile delalet eden anlam hariçteki varlığa delalet etmektedir. Bu bağlamda onların her birinin *el-vucûd el-aslî*ye tek tek nispetleri mümkündür. Yani lafızların yazıdaki ve dildeki dilsel ve şekilsel farklılıklarına rağmen onların delalet ettiği hariçteki varlıklar aynıdır. Örneğin insan lafzı farklı olsa bile hariçte şu insan veya bu insana işaret eder. Ondaki dilden ve yazıdan kaynaklı farklılıklar ikincildir. Gazzâlî varlığa dair bu kabullerden hareketle isme dair *müsemmâ*, *tesmiye*, *eş anlamlı*, *yakın anlamlı* ve *müşterek lafızları* ele almıştır. Bu bağlamda ona göre varlık isim ortaklığı ile söylendiğine göre varlık lafzını *müşterek* bir lafız olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Onun varlığı *müşterek lafız* olarak

⁵²⁵ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka)*, çev.

Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s.30-32.

değerlendirmesi ne anlama gelir? Onun müşterek ile birden fazla anlamı olan bir kavram olarak varlığı çeşitli fertlerin ortak olduğu bir anlam olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda hakiki anlam hariçteki tikel varlıklar olduğundan el-vucud el-asliye nispetle söylenen ortak lafız ise müşterek lafız olarak isimlendirilir. O halde hariçteki varlıkların her birisinin varlığı ve var oluşunun imkânı kendinde değerlendirilmelidir. Bu yüzden varlık kavramından hareketle el-İlah'ın bir, zorunlu ve ilk sebep olması kanıtlanamaz. Onun varlığının delili onun varlığının dışından bir nedenden kaynaklanmalıdır. Çünkü el-ilah lafzı tümel bir lafızdır ve tümel lafzın fertlerinin hariçteki varlığı ve nasıllığı/neliği ayrı sorunlardır.⁵²⁶

Mana ve lafza binaen Gazzâlî'nin varlığı bir ismi iştirak olarak gördüğünü ve her varlığın kendinde bir manası olduğu sonucuna varılabilir.⁵²⁷ O halde varlık arasında ortak olan şeyler nasıl isimlendirilebilir? Bu sorunun cevabını Gazzâlî'nin tümel kavramını açıklayarak erişebiliriz. Gazzâlî tûmeli ikiye ayırarak inceler. Gazzâlî tûmeli mevcuda nispetle incelerken tümel tariflerini müşterek isim olarak nitelendirmektedir. Ona göre tûmeller iki türdür: (a) Tûmelin mutlak anlamda kullanılmasıdır. Mutlaklıktan kasıt soyutlama, ek durumlarının olumsuzlanmasıdır. Bu bağlamda insan hakikattir, bundan dolayı insan tûmeli akledilir/mâ'kûl'dür. İnsan tûmeli insaniyet anlamından ayırlamayacak şekildedir. İnsan tûmelinin bir ya da çok olması şartı nefyedilmiştir. İnsan

⁵²⁶ Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fî şerhi (me'ânî) esmâ'i'llâhi'l-ḥüsnâ*, thk. Bessâm Abdulvehhab el-Câbî, Beyrut/Lübnan/San'a: Dar İbn Hazm, h. 1424, s. 25-28.

⁵²⁷ Her varlığın kendinde bir manası olmasından kasıt türe ait bir doğanın olup olmamasına dairdir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin kelamcılar gibi doğa kavramına sahip olmadığını söylemek mümkündür. Doğadan kasıt ise İbn Sînâ'nın ve doğa kavramını kabul eden diğer filozoflar gibi bir doğadan bahsedilmemesidir. Doğa kavramına dair daha detaylı bilgi için bkz: Ross, "Aristo'da Tabiat Felsefe".

tümeli ancak bu şekilde tasavvura konu olabilir. Bu bağlamda akıl tümelin çok veya tek olmasına bakmaz. Akıl tümeli kavrayıp onun üzerinde düşünür. O halde Gazzâlî'ye göre insan olmak bir şeyken tek ve çok olmak insaniyetten farklı şeylerdir. O halde insan, insan olmak bakımından yalnızca insandır. Tümel ile mutlak anlamda insaniyetten söz edildiği zaman tümel ya “başka bir şart olmaksızın insaniyet” ya da “beraberinde başkası olmamak şartıyla insaniyet” olabilir. İkinci anlamda insaniyetin hariçte mevcut olduğu söylenebilir. Ama tümelin mevcudiyeti tümel olarak değil fertlerde bulunmasıyla gerçekleşir. (a) İnsaniyet bağlamında ele alındığı zaman tümel zihinde mevcut iken hariçte mevcut değildir. Örneğin Ali ile Mehmet'te insaniyet vardır. Ama onların varlığında zıtların bulunması mümkündür. O halde onlardaki ortak anlam olan insaniyet ancak zihinde mevcuttur. Ama hariçte mevcut olması mümkün değildir. Çünkü onlardaki zıtlık imkânı bu durumu geçersiz kılmaktadır.⁵²⁸

Gazzâlî'nin tümelin resmine ilişkin görüşünden hareketle varlık ile tümel arasında nasıl bir ilişki kurabiliriz? İlk olarak Gazzâlî'nin müşterek ve müşekkek lafızlarına ilişkin tutumuna bakabiliriz. O müşterek ile mutâvatı arasında zıtlık ilişkisi kurar. Öte yandan müşekkek ise tek bir isimdir ve bu lafız taşıdığı aynı anlam ile iki şeye delalet eder. Bu iki mana farklı açılardan farklılık arz eder.⁵²⁹ Bu bağlamda o, müşekkek lafzını İbn Sînâ'ya benzer şekilde kullanmış görünmektedir. Fakat burada iki önemli husus vardır: (a) O, müşekkek lafzın hakikatte tek olduğunu düşünür. Bu bağlamda onun İbn Sînâ ile benzer düşündüğünü söyleyebiliriz. (b) Ona göre farklılığın kaynağı izafete dayalıdır. İzafetin kaynağı ise isimlendirilendedir. Bu noktada onun görüşleri İbn Sînâ ile örtüşmemektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre müşekkek lafızdaki öncelik-sonralık, layıklık-

⁵²⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.506-512.

⁵²⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 66.

uygunluk ve şiddet ve zayıflık müşekkek kavramının anlamına dahildir.⁵³⁰ Ama Gazzâlî’de bu kavramlar lafzın bir gereği gibi düşünülmüştür. Yani İbn Sînâ için müşekkek olan mütevatı olarak kullanılmaması dış bir nedenden dolayı değil lafzın kendinden kaynaklanmaktayken Gazzâlî’de müşekkek lafzın müşekkeklği dış bir nedenden kaynaklanmaktadır. Örneğin varlık kavramı İbn Sînâ’ya göre varlık olmak bakımından ele alınmıştır ve varlık bu yönüyle müşekkek bir kavramken Gazzâlî’de hariçteki her bir mevcut varlık ismi ile nitelendiği için müşekkek ismini almıştır.

Gazzâlî’nin varlık kavramına dair kullandığı lafızları tümel kavramıyla bağlantılı biçimde ele aldığımızda onun tümel kavramına yüklediği anlamı tekrar ele alıp değerlendirebiliriz. İlk olarak onun tümeli varlığa nispetle değil hariçteki tek tek mevcutlara nispetle ele aldığını söylemek mümkün hale gelir. Bu bakımdan Gazzâlî’nin tümelin hakikat olduğunu söylediği yerleri de bu bağlamda revize ederek tümelin bir hakikat olduğunu ama onun hakikat olma niteliğini sağlayan şeyin hariçteki tikeller olduğunu söylemek gerekir. Bu durumda Gazzâlî’nin en azından tümellere dair realist(?) bir görüşü olumsuzladığını söylemek mümkündür. Realist görüşten kasıt tümellerin metafizik varlığını reddetmektir.⁵³¹ Çünkü o da İbn Sînâ gibi hakikat ile varlık arasında bir ayrımı kabul eder. Bunun yanından Gazzâlî tümelin varlığına ilişkin onun dayanağı olarak tikeli görür ve tümelin tümel olmak bakımından değil hariçteki şeyin kendinde varlığını ifade etmek için tümeli kullanır. Bu yüzden Gazzâlî’nin tasniflerinde tabîi tümel bulunmazken aklî ve mantıkî tümel bulunur. Burada iki ihtimal ortaya çıkar: İlki onun tümelin kavramsal gerçekliğini kabul ettiği veya tümeli sadece bir isimlendirmeden ibaret gördüğü. Ama onun bu hususta net bir ifadesi yoktur. Bu yüzden onun ancak tümelin

⁵³⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.9.

⁵³¹ Murat Kaş, “Gazzâlî’de Bilginin Mahiyeti Sorunu”, İMAD 3, sy 1 (2018): 5- 28, s.19,20.

metafizik varlığını reddettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan onun akli tûmeli, ma'kûl olmak bakımından, reddettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.⁵³² Bu bağlamda onun filozofları eleştirirken kullandığı argümanların cedeli bir tarzda olmasından ve argümanların gerek koşulu olarak filozofları eleştirmeyi yerli görmesinden ötürü argümanları nominaslist/kavramcı bir inşa olarak görülebilir. Ama bu onun nominaslist olduğu değil cedeli bir tutuma sahip olduğunu gösterir. En azından filozoflara karşı. Fakat onun hakikatin bilgisini elde etme hususunda *Munkız*, *Mişkât* ve *Ledünniye*'deki tutumuna bakacak olursak yine onun vesileci tutumu ile karşılaşabiliriz. Bu da bize onun kavramları sadece ismi iştirak olarak kullandığı sonucuna götürebilir. Çünkü onun varlık tasnifi bağlamında hâdis ile muhdis arasında kurduğu ve hakikatin ancak Tanrı'nın lütfettiğine yönelik tutumu tüm kavramları ikincil konuma indirgemiş ve hakikati insan gücünü aşan bir niteliğe büründürmüştür.

Gazzâlî'nin kavramları ismi iştirak olarak değerlendirdiğine yönelik çıkarımımızdan hareketle onun tümellere yönelik açıklamalarının filozofları eleştirmesinin gerekçesini/gerekçelerini ve filozoflara yönelik eleştirilerinin neler

⁵³² İsmail Hanoğlu, “Gazzâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu”, *Birey ve Toplum* 2, sy 3 (2012): 85-97, s.90,91; Kaş, “Gazzâlî’de Bilginin Mahiyeti Sorunu”, s. 20.; Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kaya, 2. Baskı, İstanbul: Klasik, 2015, s.165,265. Kaş’ın Griffel’e yönelik eleştirisinde şöyle bir sorun görünmektedir: Griffel’in sayfa 165 ve 2652’te kullandığı nominalist kavramı Gazzâlî’nin görüşlerini değil kullandığı argümanların niteliklerini belirlemek üzere kurulmuştur. Sayfa 447 ve 448’de ise Griffel’in Gazzâlî’yi nominalist olarak isimlendirdiği görülmektedir. Griffel’in Gazzâlî’nin nominaslist olduğunda dair ileri sürdüğü argümanlara katılmakla beraber Gazzâlî’nin nominaslist olduğuna dair iddiası *yeter koşulu* sağlasa bile *gerek koşulu* sağlamamış görünmektedir.

olduğunu araştırabiliriz. Gazzâlî tümel kavramının üçlü tasnifinden sonuncusu olan “kendinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık olan tûmeldir” şeklinde resmederken verdiği iki örnek vardır: Bunlardan birincisi güneş; ikincisi el-İlah lafzıdır. Gazzâlî’nin tûmelin üçüncü şekline dair resminden bir sonuç, sonuçtan hareketle de filozoflara yönelik eleştirilerin temel argümanını ortaya koyabiliriz.

Gazzâlî tûmelin üçüncü tanımında el-ilah kavramını tümel olarak gördüğü takdirde el-ilah kavramını mutavatı bir kavram olarak değerlendirmesi gerekmektedir. Mutavatı kavramı ise cins ve türü gerektirmektedir. Yani el-ilah tanımlanabilen ve mahiyeti olan tümel bir kavram haline gelmektedir. Örneğin güneş kavramı mümkün varlıktır. Bu bakımdan güneş cins ve faslı olan bir varlıktır. Cins ve faslı olan ise tanımlanabilir veya resmedilebilir. O halde güneş lafzı ile el-ilah lafzını aynı tümel bağlamında değerlendirdiğimiz mümkün müdür? Öncül olarak İbn Sînâ ve Gazzâlî’nin üçüncü tür tûmeli tanımlamalarına bakabiliriz:

1. İbn Sînâ’da: “tasavvurunun çoğa söylenmesine engel olmadığı anlam tûmeldir”⁵³³

2. Gazzâlî’de: “kendisinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık bulunan tûmeldir”⁵³⁴

Gazzâlî’nin bu resmin İbn Sînâ’nın bahsi geçen resmi ile uygun olduğunu onun verdiği örnekten anlamaktayız. O, filozofların bu türden tümel için güneş örneğini verdiğini el-ilah kavramının da bu türden bir tümel lafız olduğunu düşünmektedir. O halde bu iki ayrı tümel resmini benzerlik ve farklılıklarını ele alarak Gazzâlî’nin İbn Sînâ’yı eleştirisinin varlık bakımından eleştirisinin zeminini oluşturabiliriz. İbn Sînâ tûmelin çoğa söylenmesini şart koşar. Burada onun şartı hariçte çok olmasını değil sadece çokluğa vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ çokluğun engellenmesini bir sebebe bağlar ve bir

⁵³³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

⁵³⁴ Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.54.

delilin de bu sebebi göstermesi gerektiğini düşünür. Ama bunun çoğu hala engellendiği söylemek doğru değildir. Çünkü zihinde bu türden bir tümelde çokluğun bulunmasına engel bir durum yoktur. O halde güneş örneği hariçte bir sebepten dolayı tek bir tane olsa bile zihinde güneşin çokluğunu menetmez. O halde burada şöyle bir ilke geliştirilebilir: Çokluğun imkansızlığı tasavvur bakımından değil hariçteki bir nedenden ötürüdür. Peki, İbn Sînâ için el-İlah lafzı bu türden bir lafız olabilir mi? Bu imkânsız görünmektedir. Çünkü el-ilah lafzının zihinde çok olarak tasavvur edilebilmesi için bazı lazım ve yeter sebeplerini araştırmamız gerekmektedir. İlk olarak el-İlah lafzı İbn Sînâ'nın zorunlu varlık mümkün varlık bağlamında değerlendirildiğinde el-İlah lafzı zorunlu varlık olarak isimlendirilir. Zorunlu varlığın zorunluğu ise varlık olmak bakımındandır. Yani varlık kavramı müşekkek olduğu için zorunlu varlık, varlık olmak bakımından mahza varlıktır. O halde varlık kavramı mutavatı bir kavram değildir. Buradan hareketle zorunlu varlığın cins ve türünün olması mümkün değildir. el-İlah lafzının müşekkek bir lafız olduğu sonucuna varabiliriz. Bu lafzın mutavatı olmadığı da açıktır. O halde el-İlah lafzını çokluğu barındırması da mümkün değildir ki bilkuvve ya da bilfiil çokluğun onda olması mümkün olsun. Ama bu şart onun lazım şartıdır. O varlık olmak bakımından müşekkek veya mutavatı olduğuna göre çoklukla bilkuvve ya da bilfiil ilişkisi kurabiliriz. Ayrıca el-ilah lafzı için zihinde de çokluğun tasavvur edilmesi mümkün değildir. Çünkü evveli ve bedihi bir kavram olan varlık kavramına binaen el-ilah lafzı çokluğu kendinde olumsuzlamaktadır. Gazzâlî ise tümel lafızda bilkuvve, bilfiil ve ortaklığı lafzın lazımları gibi görmüş ve bunları olumsuzladığımız takdirde bile bu lafzın tümel olabileceğini düşünmektedir. Bu durumda ondaki ortaklığın bilkuvve ve bilfiil engellenmesi tasavvurundan kaynaklanmamaktadır. Çünkü o konu ve yüklem dışında bir neden aramaktadır. Fakat Gazzâlî burada nedenin ne olduğunu söylememektedir. Ama onun açıklamalarından hareketle bunun hariçteki şahsi varlık olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Gazzâlî hariçteki varlıklara nispetle tümel kavramına ortaklık yüklemektedir.

Ayrıca tümel kavram mutavatı olmak bakımından da değerlendirilebilir. Mutavatılık ise bilfiil olmasa bile bilkuvve imkana nispet edilebilir. Bunun zihinde tasavvuru da mümkün olur. O halde Gazzâlî için hem hariçte hem de zihinde çokluktan azade bir varlık vardır. Ona göre nefste bulunan hariçteki varlığın bir misali ise okluk zihin tarafından değil hariçteki varlık tarafından engellenmiştir. Ve bu misal zihinde de tekil/tümel olabilir. Ama bu tümel anlam zihindeki bir nedenden dolayı değil hariçteki bir nedenden dolayı çokluğu bilkuvve ve bilfiil engeller.

Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında c türden tümel arasındaki fark; Gazzâlî'nin özellikle *Tehâfüt*'teki eleştirilerinin zeminini oluşturmuştur. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'n "filozofların Allah'ın Bir olduğu, her biri sebepsiz olan iki zorunlu varlığı var saymanın imkansızlığı konusunda delil getirmekten âciz kaldıklarının açıklanması üzerine" isimli beşinci başlığı ve "filozofların ilk olan Allah'ın kendisinden başkasıyla ortak olamayacağı ve ondan bir fasılla ayrılamayacağı, akıl açısından cins ve fasıl olarak bölümlenmenin O'na uygulanamayacağı konusundaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine" isimli yedinci meselesi, tmelin c türden nasıl anlaşıldığı ile alakalı ilginç örnekler barındırmaktadır. Bu bağlamda Onun c türden tümele verdiği el-ilah rneği onun filozofların tanrı algısına yönelttiği eleştirilerin temelidir. O halde Gazzâlî'nin c türden tümele verdiği el-ilah lafzından hareketle onun *Tehâfüt*'n beşinci ve yedinci meselelerinde filozoflara yönelttiği eleştirileri inceleyebiliriz.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'n beşinci meselesinde filozofların iki görüşünü ele aldığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi *Zorunlu Varlık* lafzının anlamına dairken ikincisi *iki zorunlu varlığın* ispatında filozofların düştüğü acziyettir. Gazzâlî zorunlu varlık lafzını filozofların kendinde zorunlu ve başkasından dolayı zorunlu olarak ele aldıklarını düşünmektedir. Ona göre filozoflar zorunlu varlıktan sebep ve sebepsizlik bağlamında bahsetmektedir. Bu yüzden kendi zatı bakımından sebepsiz olan varlık, zatı bakımından zorunluyken kendi zatı dışında bir nedenden ötürü zorunlu olan ise kendi zatı

dışındaki bir nedenden ötürü zorunlu olmaktadır. Gazzâlî “insan” lafzı üzerinden zorunluluğu açıklamaktadır. Ona göre insan lafzı hem Ali hem de Mehmet’i ifade eder. Ama insan lafzı Ali’nin kendi özü gereği değildir, onu insan yapan bir sebepten ötürü o insandır. Eğer Ali kendi özü gereği insan olsaydı Mehmet’in insan olması mümkün değildir. O halde hem Ali’nin hem de Mehmet’in insan olmaları onların özünden değil onlara dışarıdan bir sebepten ötürüdür.⁵³⁵ Ona göre özü gereği ve bir sebepten ötürü filozofların yaptığı bu taksim hatalıdır. Gazzâlî’nin zorunlu varlık bağlamında ikinci eleştirisi ise sıfatlar teorisine binaen renk örneği bağlamında verilmesidir. Ona göre filozofların tanrı için hem sebebi hem de sebebin sebebinin reddetmeleri ondaki selbî ve subûti sıfatların da reddi anlamına gelir. Örneğin siyahlık söz konusu olduğu durumda şu ihtimaller ortaya çıkar:

Siyahlık ya zatı bakımından renktir ya da bir sebepten dolayı renktir; (burada iki farklı kıyas ortaya çıkar)

1. Siyahlık zatı bakımından bir renk ise
2. O halde siyahlık zatında bir renk değil, kendi dışındaki bir illetten dolayı renktir.
3. Ayrıca renk kavramı sadece siyahlığa aittir.
- A. Siyahlık bir sebepten ötürü bir renk ise
- B. Onu siyahlık yapan sebep renkse
- C. Renk olmayan bir siyahlığın bulunabileceği düşünülebilir.
- D. Bu durumda o siyahlık sebebin renk yapmadığı siyahlık olarak değerlendirilebilir.⁵³⁶

Gazzâlî’ye göre renk üzerinden örneklendirilen böylesi bir taksim hatalıdır. Yukarıdaki örneğin iki yönünün yanlışlığı şu iki argüman ile yanlışlanabilir:

⁵³⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt’ül- Felâsife)*, s. 85.

⁵³⁶ Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, s. 86.

1. Siyahlığa kendisi dışındaki renklerin renkliğini engelleyecek şekilde “o zatı bakımından renktir” denilemez. Çünkü her birinin renk olmasının nedeni zatı dışında bir illetten kaynaklanır. Bu illet de Tanrı’dır.

2. Siyahlık örneğine nispetle kendisi dışındakilerin zorunlu olmasını engelleyecek şekilde “bu varlık zatı bakımından zorunludur, yani zatının herhangi bir nedeni yoktur” demek mümkün değildir.⁵³⁷

Gazzâlî açıkça ondaki zorunluluğun sadece sebeplilik üzerinden inşa edilmesini mümkün görmemektedir. Sebeplilik bağlamında filozofların zorunlu varlığı açıklamalarını da bir tür safsata olarak görmektedir. Onun açıklamalarını tümeller bağlamında ele aldığımız zaman ona göre zorunlu varlığın zorunluluğu sebeplilik bağlamında açıklamak mümkün değildir. Bu bağlamda zihinde birden fazla ilah tahayyül etmek mümkün müdür? Gazzâlî bunun imkansızlığını sebeplilik bağlamında ele almanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu bakımdan ona göre ilah lafzının tümel olması onda bilkuvve ve bilfiil ortaklığı menetmektedir. Fakat onda bir tür çokluğun bulunup bulunmadığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî bu bağlamda ondaki ortaklığın mevzu ve mahmulden kaynaklanmayıp bunun dışında bir nedenden kaynaklandığını düşünmektedir. O halde el-ilah lafzının tümel olması bakımından bilkuvve ve bilfiil ortaklığı kabul etmemesinin nedeni nedir? Gazzâlî’ye göre bunun muhtemel cevabı nakil yoluyla yahut Allah’ın dilediği kişilere bahsettiği nurla olabilir.⁵³⁸ O halde burada tümel olan ilah lafzını aynı zamanda şahsi yapan da nakil ve nur olabilir. Sonuç olarak ilah lafzı tümeldir. Fakat ondaki ortaklığı hem bilkuvve hem de bilfiil olarak engelleyen husus da budur.

⁵³⁷ Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, s. 86,87.

⁵³⁸ Gazzâlî, *el- Munkızu min-ed Dalâl*, s.18. Özellikle Gazzâlî’nin mahsusattan ve zaruriyyât türünden bilgilere itimadı sorguladı paragraflar önemlidir.

Gazzâlî'nin bu meseledeki ikinci eleştirisi ise iki zorunlu varlığın bulunmasını geçersiz kılmak hususunda filozofların aciz düştüğüne dairdir. Ona göre filozofların iddiaları “ilk ilkenin bir tür bileşikliğinin imkânsız” olmasına dayanmaktadır. O, filozofların bileşik ifadesini kanıtlamada çaresiz kaldıklarını düşünerek onların bileşik kavramını şöyle ele alır. Ona göre filozoflar iki zorunlu varlığın bulunmasını reddederken sırasıyla iki farklı tarzda meseleye yaklaşırlar. İlk olarak iki zorunlu varlık zaman ve mekâna nispet edildiğinde iki farklı şeyin aynı anda ve aynı mekânda bulunmaları mümkün olmadığına dayanarak bunu reddetmeleridir. Zaman ve mekanları aynı olan şeylerde zatları bakımından iki ayrı varlık bulunması mümkün değildir. Örneğin aynı anda iki siyahlık bulunursa bunların özleri bir olduğundan dolayı burada çokluktan bahsedilemez. Bu farklılık zaman ve mekân bakımından olamayacağına göre farklılığı zatları bakımından bunları inceleyebiliriz. O halde ikinci şık iki zorunlu varlığı zata nispetle incelemektir. İki zorunlu varlık zata nispetle ya birbirinden farklıdır ya da bir hususta birbirleri ile ortak olmaları gerekmektedir. Eğer onlarda ortak bir husus olmadığı varsayılırsa o halde onların varlık, varlığın zorunluluğu hususlarında ortak oldukları söylenebilirdi. O halde onların bir hususta ortak oldukları varsayılırsa ortak hususlar dışındaki yönlerden farklılıkları olması gerekirdi. Böyle bir durumda ise onların tanımları bakımından bileşiklik ve bölünmeden bahsedilebilirdi. Fakat zorunlu varlık, zorunlu varlık olmak bakımından bölme ve bileşiklik kabul etmezdi. Gazzâlî bu noktada mahiyet kavramına çokluk bağlamında atıf yapar ve mahiyetin çokluğa gösterdiğini ve mahiyet sahibi olan şeylerin, insan kavramının düşününen ve canlı gibi iki farklı parçanın toplamı olarak değerlendirerek, zorunlu varlık hakkında böyle bir şey düşünölemeyeceğini ifade eder.⁵³⁹

⁵³⁹ Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, s. 87.

Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini bu şekilde özetledikten sonra konumuz bağlamında tümelin tanımında geçen çok/çokluk üzerinde durur. Çünkü ona göre filozofların zorunlu varlığın bileşik olamayacağına dair görüşlerinin temelini nicelik bakımından bölünmeme, tarif bakımından bölünmeme (القول الشارح) hususlarına dayanmaktadır. Ayrıca bu gayretin temelinde Allah'ın birliğinin ancak onun zatının her bakımdan birliğini kanıtlamaktan geçtiğini, birliğini ise ancak ondan çokluğu nefyetmekle sağlanabileceğini düşünürler. Bu yüzden Gazzâlî çokluk meslesine yönelik ve çokluk ile zat arasında beş ilişkiden bahseder: (a) Tasavvurda çokluğun kabul edilmesi, (b) nicelik bakımından değil ama zihinde iki farklı anlama gelecek şekilde bölünmesiyle, (c) sıfatlar bakımından çokluğun bulunmasıyla, (d) cins ve faslın bir araya gelmesiyle oluşan çokluktan, (e) mahiyet ve mahiyetin varlığının çokluğa tekabül etmesidir.⁵⁴⁰

Gazzâlî beşli çokluk tasnifinde sadece sıfat zat ilişkisine dair olan c maddesini ve mahiyet ve mahiyetin varlığından hasıl olan çokluk maddelerini Tanrı'nın birliği ve varlığı bakımından ele alır ve filozofların bu bağlamda zorunlu varlığın birliğini ispat etmek hususunda kendi terminolojileri bağlamında tutarsız olduğunu vurgular. Gazzâlî bu tartışmayı *Tehafüt*'ün altıncı meselesinde sıfatlar bağlamında ele alır.

Gazzâlî'nin birlik ve çokluğa dair filozoflara karşı geliştirdiği argümanları şöyle özetleyebiliriz:

A. Gazzâlî'ye göre filozofların argümanları: Sıfat ve mevsuf olmak bakımından nitelenen *bir*'ler:

1. Her iki *bir* de birbirine muhtaç değildir.
2. Her iki *bir* de diğerine muhtaçtır.
3. Biri diğerine muhtaç değilken diğeri ona muhtaçtır.

⁵⁴⁰ Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, 88,89.

Bu üç durum dikkate alındığı zaman Gazzâlî filozofların burada şu değerlendirmeyi yaptığını düşünmektedir: Onlara göre hiçbir *bir*, birbirlerine muhtaç değilse iki zorunlu varlık meydana gelir bu ise imkansızdır. Eğer iki birinde birbirine muhtaç olduğu varsayılırsa ikisinin de zorunlu varlık olması imkansızdır. O halde birinin diğerine ihtiyacı olmadığı diğerinin ona ihtiyaç duyduğu varlıklar arasında sebep ve sebepli ilişkisi olur. Bu durumda da iki zorunlu varlıktan biri sebepli olmuş olur. Bu ise imkansızdır.⁵⁴¹

Gazzâlî zorunlu varlığın iki olmasının imkansızlığını kanıtlamak hususunda filozoflara sadece üçüncü hususta katılır görünmektedir. Ama ona göre filozoflar iki zorunlu varlığın imkansızlığını birinci ve ikinci hususta geçersiz kılmakta başarısız olmuşlardır. Bunun nedeni de zorunlu varlık dışında bir konu olan çokluk ve çokluğun ondan nefyedilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır.

B. Sıfatlar/ çokluk ve zorunlu varlık bakımından Gazzâlî, filozofların argümanlarını şöyle sıralar:

1. İnsanda ilim kudret gibi sıfatlar bulunur.
2. Bu sıfatlar insanın mahiyetine dahil değildir.
3. O halde bu sıfatlar zata arazlarındandır.

O halde bu sıfatlar zorunlu varlığa nispet edildiği takdirde

1. Bu sıfatlar zorunlu varlığın mahiyetinin zatında bulunmazlar.
2. Bu sıfatlar onun için daimî olsalar bile ona izafe edilen sıfatlar olurlar.
3. Bu yüzden onun mahiyeti için lazım olsalar bile durum değişmez.
5. O halde sıfatlar zata dahil olduklarında zat sıfatların sebebi, sıfatlar ise zatın sebeplisi olmuş olur.
6. Bu ise zorunlu varlık için imkansızdır.

⁵⁴¹ Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, s.98.

Zat sıfat ilişkisi noktasında Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği iki eleştiri vardır:

Filozoflar eğer zat sıfat ilişkisinden

- a. Zâtın sıfatın fail sebebi olduğunu anlıyorsa bu yanlıştır.
- b. Sıfatın zâtın mefûlü olduğunu anlıyorsa bu da yanlıştır.

Ona göre zat ile sıfat arasındaki ilişki fail sebep ve sebepli ilişkisi olamaz. Gazzâlî bu bağlamda insan ile bilgi ilişkisini ele alır ve insanın zâtı bakımından bilginin fail sebebi olduğunu söylemenin mümkün olmadığı örneğini verir. Ama burada bir ilave bilgi verir; eğer zat ile sıfatı mahale nispetle ele alarak zâtın mahal olduğu durumda sıfatın zat olmadan mümkün olmadığını söyler. Ona göre zat ve sıfat ilişkisi nitelik ile nitelenen ilişkisi ile aynı düzlemde ele alınabilir. Böylece arız olan şey zata bağlı olmak anlamının dışında farklı bir anlam belirtmek zorunda değildir.⁵⁴²

Gazzâlî *Tehafût*'ün yedinci meselesinde ise filozofların varlık, mahiyet, cins ve fasl kavramlarını ele alarak zorunlu varlığın başkasıyla ortak olmayacağı, ondan fasılla ayırlamayacağı hususlarını eleştirmektedir. Ona göre filozoflar varlığın mahiyete dahil olmadığını düşünmektedirler. O buradan hareketle varlıkta ortaklığın cinste değil, zata bağlı ortak bir nitelikte olduğunu düşünmektedir. Buna ilaveten filozofların cins ile faslın toplamından bileşiğin elde edildiğini düşünmektedir. Onun filozofları bu bağlamda okuduğunu dikkate alarak filozoflara zorunlu varlıkla alakalı eleştirilerini yedinci meselenin önemli örneklerinden biri olan renk kavramından hareketle değerlendirebiliriz.

Gazzâlî'ye göre rengin mahiyete ilişkin ve ona dahil olan varlığı söz konusudur. Beyazlık veya kırmızılık birer fasıldır ve bunlar rengin renk olması için şart değildirler. Fakat rengin var olması için beyazlık ve kırmızılık şarttır. Gazzâlî'nin bu örneği makul bulduğunu söylemek mümkündür. Fakat onun asıl itirazı bu örnekte beyazlık ve kırmızılığı yerine zorunlu varlığın konması hususunda filozofların itirazlarına karşı

⁵⁴² Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, 99,100.

çıkmasıdır. Ona göre zorunlu varlığın tıpkı beyazlık gibi faslı olduğunu söylemenin önündeki engel nedir? Gazzâlî renk örneğine işaret ederek zorunlu varlığın varlık olarak nitelenen bir hakikati olduğunu ve zorunlu varlığın mahiyeti olmadığını düşünen filozofların tutumunu eleştirmektedir. Ona göre filozofların zorunlu varlıkta mahiyeti reddetmeleri tutarlı değildir. Onun bu çıkarımlarının nedeni ne olabilir? İlk olarak Gazzâlî filozofların kendi terminolojilerini kullanırken hataya düştüklerine dairdir. Bunun örneği filozofların iki zorunlu varlığı reddederken kullandıkları argümanlardır. İkinci olarak ise filozofların kullandıkları kavramlarda zorunlu varlıktaki çokluğu nefyetmeye yetmemektedir. O halde filozofların kavramsal düzlemde düştükleri temel hata ne olabilir? Ona göre filozofların temel iddialarını şöyle özetleyebiliriz: Onlar ikiliğin reddini cinse ve fasla ait bileşikliğin reddine dayandırmaktadırlar. Ona göre filozoflar bu ön kabulden hareketle varlığın ötesinde zorunlu varlıkta mahiyetin bulunmasını reddetmektedirler. Gazzâlî filozofların bu iddiasını soyut akıllar teorisi olarak isimlendirilebilecek bir zeminden hareketle yapmaktadır. O, filozofların İlk'te mahiyeti nefyetmelerine karşı şöyle bir argüman kurar:

Filozofların iddiaları: (Gazzâlî'ye göre)

- a. İlk "o nedir" sorusuna muhatap değildir.
- b. O halde İlk'in "o nedir" sorusunun cevabı olmadığı için cinsi de olmaz.

Gazzâlî bu argümana karşı şöyle bir argüman geliştirir:

- a. Filozofların iki önermesini dikkate aldığımız zaman
- b. O halde ilk mücerred akıldır.
- c. Bu durumda onların akıl olarak isimlendirdikleri meleklerde vardır.
- d. Bu melekler de maddeden soyuttur.
- e. O halde onlara da mücerred akıl ismi verilir.

Gazzâlî'ye göre eğer durum böyle ise şu sonuçlara varmak mümkündür:

1. İlk ile onun sebeplisi olan mücerred akıllar arasında mücerred akıl olmak bakımından bir ortaklık vardır.
2. Bu hakikat hem İlki hem de melekleri kapsamaktadır.
3. Buradaki ortaklık hakikati ise cinse aittir.
4. Bu durumda zatın mücerred akıl olması ayrılmaz bir nitelik değildir.
5. O halde mücerred akıl olmaklık mahiyeti ifade etmektedir.

Gazzâlî'nin mahiyet kavramı çerçevesinde yaptığı bu eleştiri cins ve fasl üzerinde durmaktadır. Ona göre İlk ile mücerred akıllar olan melekler arasında mücerred akıl olmak bakımından bir ortaklık varsa Gazzâlî var olduğunu düşünür, İlk ile diğer mücerred akılları birbirinden ayıran zata dair başka vecihler bulunmak zorundadır.⁵⁴³

Gazzâlî varlık ve tümel arasında ilişkiyi nasıl kurar? Bu sorunun cevabına zemin hazırlamak için öncelikli olarak onun tümel anlayışındaki iki temel tezi tekrar ele almamız gerekmektedir. İlki onun tümelin resmlerinde kullandığı *ortaklık* kavramıdır. Ortaklık varlıktan mı kaynaklanmaktadır yoksa tasavvurda kurulan ortaklığa verilen isim midir? *Mi'yâr*'ın varlığın bölümleri ve kısımları adlı dördüncü bölümde Gazzâlî mevcudların tümel ve tikel olmasını ele alır. Bu başlığın altındaki açıklamalardan hareketle onun tümelin varlığa ilişkin bir araz olduğu zannına düşülebilir. Çünkü o tümelin iki anlamından birinin hariçte bulunduğunu düşünür. Fakat tümelin hariçte bulunması tümel olmak bakımından mıdır yoksa tikelden mi kaynaklıdır? O tümelin hariçte bulunması hususunda bir ve çok olmayı nefyetse bile halen tümelin yüklem olmak bakımından yüklem olduğu konuya bağlılığını vurgulamaktadır. Bu bakımdan onun mahiyeti mahiyet olmak bakımından ele aldığı da mahiyeti tümel olarak nitelediği sonucuna ulaşmamıza neden olur.⁵⁴⁴ O halde ilk olarak Gazzâlî'nin tümeldeki *ortaklık*

⁵⁴³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül-Felâsife)*, s.114,115.

⁵⁴⁴ Gazzâlî, *Mi'yârul-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 508-510.

lafzını varlığa özgü bir araz olarak kullanmadığını, ortaklık lafzının tikele yüklem olandan kaynaklandığını ve yüklemın tikelden bağımsız hariçte bir hakikati olmadığını sonucuna varabiliriz.

İkinci tezine ise birinci tezin kaldığı yerden devam edebiliriz. O, filozofların da bu kanaatte olduğunu düşünmektedir, tümel akledilir manadır. Peki, o akledilir manadan ne kastetmektedir? Ona göre akledilir mana fertteki insan suretinin akılda hasıl olması ve akılda bulunan diğer tüm insan fertleriyle mutabık olmasıdır.⁵⁴⁵ O halde buradaki ortaklık manası mutabık olmak bağlamında değerlendirilebilir. Ayrıca hariçteki varlık ile zihindeki varlığın ilişkisi dikkate alınır sa zihindeki varlık hariçteki varlığın alemidir ve ona uymak (mutabık) olmak zorundadır.⁵⁴⁶

Onun birinci ve ikinci tezlerinden hareketle varlık ile tümel arasındaki ilişkiyi şöyle kurabiliriz: Ona göre varlık (mevcud) hakiki anlamı ile hariçteki tikel varlıkları ifade etmektedir. Hariçteki varlıklarda ise onun bir gereği olarak mukavvim zatiler bulur. Zihinlerde ise akla konu olan akledilirler bulur ve bunlar hariçteki varlığın alemleridir ve ona uymak durumundadırlar. O halde Gazzâlî’de tümelin akledilirler olarak isimlendirildiğini söylemek mümkündür. Fakat buradaki akledilir mana ferdin bir gereğidir yoksa ferd akledilir olanın bir gereği değildir. Bu durumda tümelin fertlerin zihinde hasıl olan suretleri arasında kurulan bir tür ortaklık ilişkisi olarak isimlendirilebilir. Gazzâlî bu türden kurulan ilişkisin sonunda hasıl olan şeyi ise bilgi olarak isimlendirir. Buradan hareketle Gazzâlî’de tümelin anlamını varlığa özgü araz olma niteliği ortadan kalkar. Ona göre tümel fertlerden hareketle elde edilen ortaklıktan kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak Gazzâlî’de tümeller varlığa değil bilgiye dair mesaildir.

⁵⁴⁵ Gazzâlî, *Mi ’yâru’l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.430.

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *Mi ’yâru’l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.98.

2.2.3. Kategoriler, Ahvâl ve Tûmeller

Gazzâlî, varlık ve bölümlerini ele aldığı *Mi'yâr*'da türlerin fasıllar sayesinde birbirinden farklı hallerin ise arazlar sayesinde ayrıldığına işaret eder. O halde varlık ile kategoriler arasında nasıl bir ilişki vardır? Ona göre varlığın on kategoriye nispeti hakikate değil fasıllara göredir.⁵⁴⁷ O halde fasıl ile hakikat arasında nasıl bir ayrıma gidilmelidir? Ona göre fasıl varlığı cins olmaktan çıkardığı gibi fasıl olmaktan da çıkarır. Buradan hareketle Gazzâlî'nin varlığı mutavatı gördüğünü ve bu yüzden de beş tûmelden cinslik ve fasıllığa konu olduğunu söylemek mümkündür.

Gazzâlî varlığın on kategoriye nispetine dair ilk olarak cevheri ele alır. Bu bağlamda cevheri tûmel ve şahsi olarak ikiye ayırır ve bunları varlığa konu olmak bakımından öncelik sonralık bakımından ele alır. Ona göre ferdi cevher tûmel cevheri öncelemektedir. Çünkü tûmel cevherlerin mevcut olması için ferdi cevherlerin olması gerekmektedir. Burada Gazzâlî'nin ferdi lafzını kullanması önemlidir. O tikel cevher yerine ferdi cevheri tercih etmektedir. Çünkü tikel lafzını kullandığı zaman tikelin doğası gereği tûmeli gerekli kılacağını ve tûmelin en azından bir vecihle tikeli önceleyeceğinin farkındadır. Bundan dolayı cevheri tikel değil ferdi olarak isimlendirmeyi tercih etmiştir. O halde ferdi cevherin tûmel cevhere ihtiyacı nereden kaynaklanmaktadır? Ona göre ferdi cevherde akledilir olmak için tûmele muhtaçtır.⁵⁴⁸ O halde onun ferdi cevher ile mevcuttan bahsettiğini tûmel cevherden bahsederken ise akledilir olmaktan bahsettiğini söylemek mümkündür.

Diğer dokuz kategoriye araz olarak niteleyen Gazzâlî bu kategorilerin hepsini ferdi cevhere nispetle ele almaktadır. Bu bakımdan ferdi cevher bazen varlık bazen de ferdi olarak doğrudan isimlendirilmektedir. Öyleyse Gazzâlî, varlık kavramını mutavatı

⁵⁴⁷ Gazzâlî, *Mi'yârul-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 464.

⁵⁴⁸ Gazzâlî, *Mi'yârul-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.470-472.

görmenin yanı sıra varlık anlamını hariçte ferd olarak mevcut olanla zati olarak ilişkilendirmektedir. Yani hariçteki fertlerin ortak olduğu her türlü cevher ve arazlar ferdin bir gereğidir. Dolayısıyla o külli kavramını sayıca çok olan fertler arasındaki mutabakat olarak isimlendirir. Mutabakat kavramını ise hakikate nispetle değil fasla nispetle yapmaktadır. O halde fasl ile varlık arasındaki ilişkiyi nasıl kurabiliriz? Burada iki nispetten bahsedebiliriz. İlki varlığa nispetle ele alınmasıdır. Bu durumda hariçte olan varlığın varlığa nispetle alınması gerekmektedir. Bu bakımdan tümel ferdi önceler. İkinci olarak ise hariçteki varlık, varlık kavramı ile özdeş kılınır ve tümel ferdin lazımı olur. Gazzâlî'nin yaklaşımı ise ikinciye uyumludur. Çünkü ona göre hariçteki varlık, varlık olmak bakımından da bilinen olmak bakımından da tümeli önceler. Ama bilinenin bilgiye konu olması noktasında hariçteki ferdin tümele ihtiyacı vardır. O halde tümelin anlamı ancak hariçteki fertlere nispetle anlaşılabilir. Hariçteki fertlerde ise sayı bakımından bir çokluktan söz edilebilir. O halde tümel fertlerin, fert olmak ve fertlere özgü niteliklerin bilgiye konu olmasına kadar bir işlevi yoktur. O halde ferdin fert olması bakımından ve belirli niteliklerinin bir yönden bilgiye konu olması için tümele ihtiyaç vardır. Sonuç olarak Gazzâlî'de fasıllarla yapılan ayırım varlığın değil bilginin konusudur. Bu yüzden fasıllar gibi diğer beş külliden dördünün de akla dair olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁴⁹

Fasıllar ile yapılan ayırım akla konu olduğu takdirde kategorilerin durumunu nasıl anlamak gerekmektedir? İlk olarak Gazzâlî'nin varlığın bölümleri olarak sunduğu kategorilerin mahiyetine dair bir açıklama geliştirmek gerekmektedir. Bu bağlamda ona göre varlığın kategorilere nispeti kendi içinde başka bir nispet daha taşımaktadır. Bu nispette varlığın evveli olmasına dair nispettir. Gazzâlî varlığı ferd ile özdeşleştirdiği için evveli olarak bilinen de ferdin kendi bilgisini kapsamaktadır. Bu bakımdan bilgi ile bilinen arasındaki ilişki özdeş olsa bile bilinen sadece kendi zati ferdi olmaktadır. O halde

⁵⁴⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.466.

bu ferdi idrak diğer varlıkların idrakine imkân sağlamaktadır. Filhakika varlık varlık olmak bakımından bölümlerine ayrılmış değil varlık bilgiye konu olmak bakımından bölümlerine ayrılmıştır.

Gazzâlî tümelin tariflerini zikrederken tümeli iki kısma ayırır. Birinci kısımda tümeli mahiyet ile özdeşleştirir ve mutlak anlamda insanı zikreder. Bu bağlamda mahiyet o mahiyete sahip olanların zatında bulunmaktadır. Bu yüzden bunun dışta bir varlığından bahsedebiliriz. İkinci kısımdaki tümel ise insanlık örneğinde olduğu gibi sayı bakımından çok olanlara söylenme şartı taşımaktadır. Ona göre bu türden bir tümel dış dünyada bulunamaz. Bu türden tümelin varlığı hariçtedir. Ferdin zıt arazlarla kuşatılmasını zihinde mevcut olarak niteleyen Gazzâlî ferdin algılanışını ve bundan dolayı ortaya çıkan suret iki farklı fertteki insan oluş sureti algıya konu olan ve suret haline gelen şeyde bir mutabıklık olur. Bu yüzden algıya konu olan tüm fertler bir fert algılandığında zihinde yeni bir surete ihtiyaç duymaz ve ferdin zihindeki eseri ve izi bütün fertlere eşittir ve birdir. Bu yüzden bu tümel hariçte varlığı yoktur.⁵⁵⁰

Gazzâlî ikinci türden, hariçte varlığı olmayan, tümel ile kelamcılarının ahvâl dedikleri şeyin aynı olduğunu ama kelamcılarının bu konuyu açıklamakta yetersiz kaldığını düşünmektedir? Kelamcılarının ahvâle dair yetersizliğinin nedeni ne olabilir? Bunun cevabını aramak için ilk olarak onun kelamcılardan kastını belirlemek gerekmektedir. Bunlardan ilki Bakıllânî⁵⁵¹ ikincisi ise Cüveynî'nin⁵⁵² ahvâle dair görüşleridir. Ahval kavramını zat-sıfat ilişkisi bağlamında ortaya koyan Ebû Hâşim Cubbâî'nin görüşleri

⁵⁵⁰ Gazzâlî, *Mi 'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.512.

⁵⁵¹ S. Schmidtke, "Early Aš'arite Theology: Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) and his Hidāyat al-mustaršidīn", *Bulletin d'etudes orientales* 60 (2011): 39-71, s. 45-65.

⁵⁵² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr, İskenderiye: Mektebetü İlmi Usûlu'd-din, 1969, s.629-642.

kendisinden sonra Eşari kelimciler tarafından, özelde Bakıllânî ve Cüveynî, farklı bir yoruma tabi tutulmuştur.⁵⁵³ Bu farklılıklardan biri de ahvalin tûmelle nasıl bir ilişkisi olduğudur. Gazzâlî kelimcilerin ahvâl teorisini yorumlarken iki temel hataya düştüğünü ileri sürer. Bu hatalardan ilki bazı kelimcilerin hallerin “ne var ne de yok” olduğuna dair iddialarıdır.⁵⁵⁴ İkincisi ise birinci hatanın asıl sebebidir: Ona göre kelimcilerin hariçte var olmayan ama nefste var olanları kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır.⁵⁵⁵

Gazzâlî kelimcilerin hatalı görüşlerini reddetmek yerine onların görüşlerini tahsis etme yoluna gitmiştir.⁵⁵⁶ Ona göre suretlerin iki nispeti bulunmaktadır. Biri tek tek fertlere diğeri ise nefste nakşolan diğeri suretlere nispeti vardır. Tek tek fertlere nispeti tektir ve bütün fertlere mutabık tûmel alamettir. Bu ise tûmel olarak isimlendirilir.

⁵⁵³ Jan Thele, “Abū Hāshim al-Jubbā’î’s (d. 321/933) Theory of ‘States’ (aḥwāl) and its Adaption by Ash‘arite Theologians”, İçinde: The Oxford Handbook of Islamic Theology, ed. S. Schmidtke, s. 17-20. Özellikle bahsi geçen sayfalarda ahvâl teorisinin Eş’ari kelimadaki izdüşümleri önemlidir.

⁵⁵⁴ Gazzâlî sonrası Eş’ari kelimciler mesleyi bu kavramsallaştırmadan hareketle ele almışlardır. Ahvâl Kavramının tanımı için bkz: Seyfüddin Âmidî, *el- Mübîn fî Şerh-i Me’ânî elfâzi’l-hükemâi ve’l- mütekellimîn*, nşr. Hasan eş-Şâfi, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993, s. 121; Ahvâl kavramının eleştirisi için bkz: Seyfüddin Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, nşr. A. Muhammed Mehdî, Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâikü’l-Kavmiyye, 2007.

⁵⁵⁵ Gazzâlî, *Mi’yâru’l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.512-514.

⁵⁵⁶ Osman Demir, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, İslam Araştırmaları Dergisi, sy 20 (2008): 59-78, s. 78. Demir’in Gazzâlî için Eş’ari kelimcilerin ahvâl anlayışını ele alış biçimini eleştiri olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Fakat bizim tezimiz Gazzâlî’nin halleri nefste varlığı olan birer kavrama dönüştürdüğüdür. Bu bağlamda müteahhirîn dönemdeki zihni varlık tartışmalarının temelinde Gazzâlî’nin ahvâle dair bu görüşleri vardır.

Kelamcıların ahvâl olarak isimlendirdikleri şey de bu tümel manadır. Bu tümel mananın hariçte bir varlığı yoktur.⁵⁵⁷ Bunun kaynağı ise düşünme kuvvesi soyutlama ile bunu yapar. Sonuç olarak filozofların mücerred tümel ismi verdikleri şeye kelamcılar ahvâl veya vücûh adını verirler.⁵⁵⁸

Ahvâl ile tümeller arasındaki ilişkiyi ise kategoriler bağlamında kurmak mümkündür. Gazzâlî'nin ahvâl olarak isimlendirdiği şey ile kategorilerin cevher hariç diğer dokuz kategorinin zihne nispetle fasledildiği dikkate alındığı zaman ahvâl ile dokuz kategorinin özdeşleştiğini söylemek mümkündür. Fakat onun bu taksimi başka bir sorun ortaya çıkarmaktadır: dokuz kategorinin cinsinin araz olup olmadığı. Sorunu şöyle temellendirebiliriz: İlk olarak varlık nispeti akıl kuvvesine nispetle yapılmaktadır. İkinci olarak akıl bunları fasletmekte ve isimlendirmektedir. Bu isimlendirmede hariçteki fertten hareketle aklında fasletilmektedir. O halde ferde ilişen hakikat bağlamında değil aklın fasletmesi bağlamında yapılmaktadır. O halde hariçteki varlığa arız olan, yüklenen dokuz kategori de arız olmanın yanı sıra dokuz kategorinin dokuzunun da cinsi araz olmaktadır. O halde ferde arız olan şeylerde akıl kuvvesinin fasletmesi ile anlam kazanan zihni müfred manalar olarak nefste bulunmaktadır. O halde buradan iki sonuca ulaşabiliriz. İlki hariçteki varlığa arız olan şeyler varlıkları hariçtekine bağlı olduğu için dokuz kategori de araz cinstir. Bu yüzden ikinci olarak onlardaki mutabakatı sağlayan şey zihnin isimlendirmesinden başka bir anlam taşımamaktadır. O halde onların hakikatinden bahsetmek de kendinde mümkün değildir.

⁵⁵⁷ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.512,514.

⁵⁵⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül-Felâsife)*, s.181. M. Kaya'nın Arapça neşrinde “جوهرًا” ifadesi hatalı görünmektedir. Türkçe tercümesi “vücûh” olarak geçmektedir. Tehâfüt'ün diğer neşirlerinde ifade “جوها” olarak geçmektedir. Doğrusu da ikincisidir.

Ahvâl teorisinin mücerred tümel ile özdeşleştiren Gazzâlî'nin cevher hakkındaki tutumu nasıl olabilir? Cevheri ferdi ve tümel olarak ikiye ayıran Gazzâlî ferdi cevheri varlık olarak tümel cevhere öncelediği gibi ferdi cevherdeki tümelliği ise onun akledilmesinin şartı olarak sunmaktadır. O halde tümel varlığa ilişkin değil bilgiye ilişkindir. Çünkü Gazzâlî öncelikle varlığı hariçteki ferdi cevher ile özdeşleştirmiş sonra bilgiye konu olmak bakımından ferdi cevheri lazım kılmıştır. O halde bunu şu şekilde formüle etmek mümkün hale gelir: Varlık, ferdi cevher veya hariçteki varlık, bilgiye konu olur fakat onun bilgi olabilmesi için bilgi bilinen ilişkisine girmesi gerekmektedir. İkinci aşamada ise bilgi olarak isimlendirilen şeyin ferde özgü olması mümkün değildir. Üçüncü aşamada ise ferdi algılayan ve onu düşünme kuvvesine konu eden nefste müfred alamet ve temsil oluştur. Hariçteki varlık algıladığı fertteki suretlerin dışındaki fertler arasında sayı bakımından bir mutabakat görür. Son olarak ise ilk algıya konu olan ferdin suretine nispetle onunla mutabık olan diğer suretler için başka bir suret ihtiyaç duymaz. Bu durumun nihayetinde nefste bulunan surete mücerred tümel ve hal ismi verilir. Burada bir sorun ortaya çıkar. İnsan kavramı algıya konu olduğunda algılanan şey onun mahiyeti midir yoksa onun suretinden hasıl olan alametler ve izler midir? Gazzâlî'nin tümel tasnifinde zati olanları ayırdığını ama mücerred tümel/ahvâl ile nasıl uzlaştırdığı bir sorun olarak görülebilir. Fakat bunun cevabı onun bilgiyi varlığa önceliği hususunda aramak mümkündür. Çünkü ona göre tümel ayânda var olsa da bu insan oluştan ayrı değildir. Fakat burada insan oluştan kasıt şu insan gibi belirli bir ferde işaret eder. Bu yüzden varlık olarak nitelediği şeydeki ortak zati nitelikler farklılaşmıyorsa tümel hariçte vardır. O halde tümelin varlığı bir nitelik şeklinde alınabilir. Bu yüzden insan tümeli de bir nitelik gibi görünmektedir. O halde hariçte bulunan tümeli mücerred tümelden ayıran şey zati olması ya da olmaması olarak karşımıza çıkmaktadır.

O halde hariçteki tümeli nasıl anlamak gerekmektedir? Bu sorunu cevabını Gazzâlî'nin tümelin üçüncü çeşidinde ve burada verdiği örnekten hareketle

çözümleyebiliriz. Gazzâlî bu türden tümeli şöyle resmetmektedir: “kendinde ne bilkuve ne de bilfiil ortaklık bulunan tümeldir.” Onun buradaki örneği ise İlâh lafzıdır.⁵⁵⁹ Ona göre tümelin tanımında her türden çokluk olumsuzlanmaktadır. Fakat burada nefyedilen çokluk tümelin tanımından çıktığı zaman farklı bir anlama hamledilebilir. Bu yüzden tanımdaki çokluğun nefyedilmesi yüklem ya da konudan değil bunların dışında bir nedendendir. O halde bu neden ne olabilir? Gazzâlî’nin örneğinden hareketle açıklanabilir. İlâh lafzındaki çokluğun nefyi neden kaynaklanır? Ona göre bu onun sıfatları ile açıklanabilir. Çünkü sıfatı olmayan bir varlığın bir veya çok oluşundan söz etmek mümkün değildir. Bunun nedeni Gazzâlî’nin varlığı mutavâtî bir kavram olarak alması ve tümel ayrımını varlığa değil, varlığın bilgiye konu olması bağlamında değerlendirmesidir. Varlık olmak bakımından bunları ayıran bir şey yoktur, ama sıfatlar bu ayrımı geçersiz kılabilir. O yüzden İlâh lafzındaki çokluğu nefyeden şey varlık değildir. İkinci olarak varlığa hariçteki tek tek varlıklar ile özdeşleştirmesi ve bunlar arasındaki ortaklığı varlık düzleminde konu edinmesi Gazzâlî’nin ayrımı varlığa değil bilgiye nispetle yapmaya götürmüştür. Sonuç olarak çokluk lafzı ortaklık lafzına dönüşmüş ve bu ortaklık ise varlığa nispetle kurulmuşken farklılık sıfatlara nispetle kurulmuştur. Bu da Gazzâlî’nin tümeli Meşşai gelenekten daha ziyade Platoncu gelenek bağlamında ele aldığına işaret etmektedir.

Gazzâlî’nin kategoriler, tümel ve ahvâl kavramlarını kullanım şeklinden hareketle filozoflara yönelik eleştirilerini tümeller bağlamında şöyle sıralayabiliriz:

1. Filozofların alem, zaman ve hareketin ebedi olduklarına dair görüşlerinin eleştirisi tümeller bağlamında şöyle değerlendirilebilir: Ona göre zaman ve hareket kategorilerden biridir. Bu bağlamda onlardaki ortaklık durumu da ferde veya ferdi cevhere nispetle anlaşılmalıdır. O halde zaman ve hareket arazdır ve araz onların cinsidir. Araz olan ise

⁵⁵⁹ Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.54.

ferde veya ferdi cevhere ihtiyaç duyar. O halde arazın fail sebebi arız olduğu şey değildir. Bu yüzden onların da hakiki faili İlah'dır. Bu yüzden alem, zaman ve hareketin ebedi olmadığı sonradan olduğu sonucuna varırlar.⁵⁶⁰

2. Tehâfüt'ün on sekizinci meselesindeki onuncu delil bağlamında Gazzâlî mücerred tümeli/ahvâli konu edinmektedir. Ona göre filozoflar bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: mutlak insanı algılayan akıl müşahedeye konu olan şeyi müşahede ederken mutlak insanı algılar. Mutlak insan ile müşahade edilen ferd arasında da bir fark vardır. Bu bağlamda tümel olan mutlak insan ferdden bağımsızdır ve imkân bağlamında düşünüldüğü zaman gelecekte var olma imkânı olan bütün fertler de buna dahildir.⁵⁶¹

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisinin temelinde tümel kavramı yatmaktadır. Ona göre filozofların akla konu ettiğini söyledikleri tümel kavramı namümkündür. Bunun gerekçesini Gazzâlî şöyle sıralar: İlk olarak akla konu olan duyuya da konu olur. Ama müşahade edilen ilk olarak topluca duyuya hulul eder. Fakat duyuda onu tefrik etme kuvvesi yoktur. İkinci olarak ise onu tefrik etme kuvvesine sahip olan ise akıldır. Üçüncü olarak tedrik edilen suret akılda ferdi olarak bulunur. Bu ferdin akılda bulunan diğer ferdi suretlerle tek bir ilişkisi bulunur. Bu ilişki nedir? Gazzâlî bahsi geçen yerde bu ilişkiyi

⁵⁶⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarlılığı (Tehâfüt'ül-Felâsife)*, s. 55. Gazzâlî'nin bahsi geçen sayfadaki filozoflara yönelik iki temel eleştirisi tümeller meselesine dairdir. Bu iki eleştirinin de zemininde Tanrı'nın zatı ve sıfatlarına yönelik okunabilir. Bu bağlamda tümel olarak nitelenen İlah lafzının anlamı ortaya çıkar. Çünkü İlahtaki ortaklığın nefyi konu ve yüklemde değil sıfatlarından kaynaklanır.

⁵⁶¹ Ömer Faruk Erdoğan, "Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali örneği)", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi), (Doktora Tezi), 2014, s.154-158. Madde ve nefis ilişkisini imkân ve sebeplilik bağlamında açıklamaktadır.

isimlendirmemektedir. Ama *Mi'yâr*'da bu ilişkiyi mutabık olmak olarak zikreder. Dördüncü ve son olarak ise zihinde ferdi olarak bulunan suret diğer suretler ile mutabıklık ilişkisi kurduğu için müşahede edilen ile mutabık olan diğer ferdler algıya konu olduğu zaman akılda farklı bir suret meydana gelmez. Bunun sonucunda oluşan şeye ise mücerred tümel adı verilir.⁵⁶²

Gazzâlî tümele yüklediği bu anlam şu sonuca götürebilir:

- a. müşahede edilen ferd akla ferd olarak konu olur.
- b. akıl algıya konu olan ferdi, fert olarak müşahede eder.
- c. Algıya konu olan diğer fertler arasındaki ilişkiyi de müşahede yolu ile elde ederiz.
- d. O halde müşahede edilen fert olmadan tümelin olması imkansızdır.
- e. Bu öncüllerden hareketle iki sonuca ulaşabiliriz: birincisi tümelin anlamı ferdi suretler arası ilişkiden ortaya çıkar. İkincisi ise bu türden tümellerin hariçte varlığının bulunması imkansızdır.
- f. Bu iki sonuçtan hareketle ise genel bir sonuç ortaya çıkar: tefrik etme, tümelin zâtı nefstedir. Nefs bunu hariçteki ferdi varlıktan hareketle tümel olarak isimlendirir. Bu bakımdan tümel aklın faaliyetinden başka bir anlam taşımaz. O halde akla konu olan tümeller ancak ferdi cevherlerin alameti ve temsili olmaktan başka bir anlam ifade etmez. O halde fasla dair şeyler de böyledir. O halde Gazzâlî'nin varlık ismi ile hariçteki fertleri tek tek kastettiği ve arazların cinsi olarak da arazi belirlemesi filozofları eleştirmesinin temel nedeni olarak karşımıza çıkar.

⁵⁶² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s.198.

2.2.4. Tabiat ve Tümel

Gazzâlî doğadaki ilişkiyi alışkanlıklar üzerinden değerlendirir. Ona göre sebep ile sebepli arasındaki ilişki alışkanlıklardan kaynaklanır. Peki, alışkanlık/âdet ne demektir? Ona göre sebep ile sebepli arasında iki tür ilişkiden söz edilebilir. İlki zorunludur ve filozofların tercihi bu yöndedir. İkincisi ise zorunlu olmayan bir ilişkidir.⁵⁶³ O halde Gazzâlî'nin tercihinin ikincisi olduğu aşıkardır. O halde zorunlu olmayan ilişkiyi nasıl anlamak gerekmektedir? İlk olarak *âdet* kavramını ele alabiliriz. Ona göre adeti de iki kısma ayırabiliriz. İlk sebep ile sebepliye bilen özne olmak bakımından Tanrı dışındaki varlıklara nispetle alışkanlıklardır. Ona göre bu türden alışkanlık tersinin mümkün olmasına rağmen bilende yaratılmış bir tür bilgidir. Bilenin zihninde geçmişten gelen izler vardır ve kişi bu yüzden bu türden alışkanlıklara sahip olduğu için gelecekte ortaya çıkabilecek sebep ile sebepli arasındaki ilişkiyi alışkanlıkları üzerine kurar.⁵⁶⁴ İkinci olarak ise sebep ile sebepli arasındaki ilişkinin Tanrı'ya nispetle değerlendirilmesidir. Gazzâlî ilk olarak sebep ile sebepli arasındaki ilişkiyi birbirlerini gerektirmeleri bağlamında ele almıştır. Yani sebebin ortadan kalması ile sebeplinin ortadan kalması gerekmediği gibi sebeplinin ortadan kalkması ile sebebin ortadan kalması gerekmez. O halde sebep ile sebepli arasındaki ilişkinin mahiyetini nasıl açıklamak gerekir? Eğer sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu değilse o halde onun failini soruşturmak gerekir. Gazzâlî burada iki kavram kullanır: *âdetullah* ve *sünnetullah*. Ona göre tabiattaki sebep ile sebepli arasındaki ilişki Allah'ın kanunlarına göre süreklilik arz eder. Ona göre

⁵⁶³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 166.

⁵⁶⁴ Demir, *Kelâmda Nedensellik -İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan-*, İstanbul: Klasik, 2015, s. 158,159.

sebeplere sebep olan arasındaki ilişki Allah'ın ezeli takdiri gereğidir ve Allah bunları birbirine aralarına yaratır. Bu yüzden bu birbirini ardına yaratımdaki düzen *âdetullah* veya *sünnetullah* olarak isimlendirilir. Bu düzenden kaynaklanan sürekli düzenlilik ise ilk taksimdeki bilen öznenin zihninde bir süreklilik izi oluşturur ve bu izden dolayı sebep ile sebepli arasında bir düzenlilik ve süreklilik bilgisi oluşur. O halde sebep ile sebepli arasında iki tür ilişki belirleyebiliriz. İlki sürekli düzenlilik ki bu irade sahibi bir fail tarafından takdir edilir, ikincisi ise sürekliliktir ki sebep ile sebepli arasındaki ilişki her defasında sürekli olarak onun tarafından yaratılır.⁵⁶⁵

Gazzâlî'nin neden ile nedenli arasındaki ilişkiyi imkân kavramı üzerinden inşa etmesi neden ile nedenli arasındaki ilişkinin failini belirleme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan ona göre Allah neden ile nedenli arasındaki ilişkinin faili olarak belirlenmiştir. Bundan dolayı Allah her ilişkinin hakiki anlamda her defasında bilfiil bu ilişkiyi yaratan bir yaratıcı olmuştur.⁵⁶⁶ Gazzâlî Eşari kelamının benimsediği “Tanrı'nın sürekli yaratma” fiili benimsemiş ve bunu nedensellik teorisini dikkate alarak yeniden düzenlemiş görünmektedir.⁵⁶⁷ Buradan hareketle onun nedenselliği reddettiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Gazzâlî'nin filozofların zorunlu olarak nitelediği nedenselliği imkân kavramını çerçevesinde ele aldığını söylemek mümkün müdür? Çoğu kelamcının nedenselliği imkân ve tecviz ilkesi çerçevesinde ele aldığı dikkate alınırsa nedensellik kavramının

⁵⁶⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-itikâd)*, s.92.

⁵⁶⁶ İhsan Fazlıoğlu, “Kelâmî Doğâ Felsefesinden Mekanik Doğâ Felsefesine Giden Yol: Evrenin Ara- Varlıklardan, ‘Doğ’'nın ‘Ruh’tan Arındırılması”, İstanbul: İSAM, 2006.

⁵⁶⁷ Mehmet Baktır, “Câhız’ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X, sy 2 (2006): 237-256, s. 243.

dönüşümünden bahsetme gereği ortaya çıkar.⁵⁶⁸ Bu bağlamda Gazzâlî’de nedenselliğin ilkesi imkân olarak karşımıza çıksa bile fail ile alakalı sorun devam etmektedir. Çünkü Gazzâlî’nin *Munkız*’daki endişeleri bu soruna işaret etmektedir. Ona göre *havâs-ı selimenin* en kuvvetlisi olan görme duyusu bile gerçeği sağlamada yetersiz kalmakta ve matematiğe ihtiyaç duymaktadır. Fakat Gazzâlî matematiğin sağladığı verinin hakikat ile nasıl bir ilişkisi olduğuna dair detaylı cevap vermemektedir. Çünkü matematiğin sağladığı bilgi kesin olsa da hakkında bilgi sahibi olduğumuz şeyin neliği hakkında matematik yetersi kalmaktadır. Bu yüzden o hakiki bir bilgiyi ancak Tanrı’nın kullarına lütfettiği bir nimet olarak nitelemektedir.⁵⁶⁹ Ona göre bilgi de ancak bir nurla elde edilir ama burada asıl önemli olan bir tecrübe ile elde edilme durumu da söz konusudur. O halde bu tecrübeyi alışkanlıktan ayırt eden şey nedir? Ona göre bu Allah’ın bir lütfudur ve ancak tecrübe ile elde edildiği için ancak kişi ile rabbi arasında biricik bir tecrübedir.

Gazzâlî’nin nedenselliği imkân, süreklilik ve sürekli yaratma şeklinde ele aldığı için her bir neden nedenli ilişkisini biricik olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Onun neden ile nedenli arasında kurduğu ilişki mümkün bir hale dönüşür. Bu durumda sebep ve sebepli arasındaki ilişkinin bilen nezdindeki durumu ancak alışkanlık/âdet olarak isimlendirilebilir. O halde Gazzâlî’nin tabî fail teorisini reddetmek mümkün hale gelir.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 2. Baskı, Ankara: TDV, 2018, s. 171.

⁵⁶⁹ Gazzâlî, *el- Munkızu min-ed Dalâl*, s.17, 20.

⁵⁷⁰ Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelamı*, s. 241.; E.Micheal E. Marmura, “Ghazâlî’s Attitude to Secular Sciences and Logic”, İçinde: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, 100-111, Albany: State University of New York Press, 1975, s. 109. Griffel’in Marmura’nın Gazzâlî’nin nedenselliği reddettiğine dair beyanı hatalı görünmektedir. Çünkü Marmura, bahsi geçen yerde, Gazzâlî’nin nedenselliği

Buradan hareketle onun nedensellik teorisinin tartışma zemini değişmektedir. Çünkü o nedenselliği zati olarak incelemek yerine neden ile nedensellik arasındaki ilişkinin faili olan Tanrı'dan hareket etmektedir. Böylece sebep ve sebepli ilişkisi ikincil, Tanrı'nın sıfatları ise birincil mesele haline gelmektedir. Böylece Gazzâlî'nin sebep ve sebepli teorisini teolojik bir zemine taşıdığını ve Tanrı'dan hareketle bu meseleye yöneldiğini söylemek mümkündür.

Sebeb ile sebepli arasındaki ilişkinin, her bir sebep ve sebepli ilişkisini, faili olarak Tanrı'yı belirlediğimiz zaman tabiat teorisi ortadan kalkmaktadır. Tabiat teorisinin yanı sıra filozofların varlığa özgü arazları da farklı anlamlara dönüşmektedir. Konumuz bağlamında tabiat ile tümel arasında İbn Sînâ'nın kurduğu ilişkiyi dikkate alarak devam edersek Gazzâlî'nin tabiat kavramını Eşari geleneğe bağlı kalarak reddettiğini söylemek mümkün hale gelir. Çünkü tabiat hareket ve sükûnun ilkesi olmaktan çıkmıştır. Burada zorunlu olmaktan çıkıp imkân haline gelmiştir şeklinde bir itiraz öne sürülebilir. Fakat neden ile nedenli arasındaki ilişki sadece zorunlu olmaktan değil aynı zamanda tümel olmaktan da çıkıp tikel bir hüviyete bürünmüştür. O halde vesileci olarak isimlendirilebilecek bir neden nedenli ilişkisi tabiattan ilke almaz. Çünkü tabî fail neden ortadan kalkmakta, onun yerine her bir neden nedenli ilişkisinde Tanrı veya Tanrı'nın araçları fail kılınmaktadır. Bu durumda her ilişki tikel nitelik arz eder. Bunlar arasındaki ilişki ise alışkanlık olarak isimlendirilir. Tabiat kavramına imkân lafzını ilave ettiğimiz takdirde artık bir tabiat ilişkisinden bahsetmek mümkün hale gelmez. Ama neden ve nedenli ortadan kalkmış değildir. Şu neden ile şu sebepli arasındaki ilişki ise mutlak failin fiili haline gelmiştir.

reddetmesini değil nedenselliğe itirazındaki ikinci tezinin tutarsızlığından bahsetmektedir.

Gazzâlî'nin nedensellik bağlamında filozoflara yönelik eleştirisinin temelinde tabiat kavramının reddinin yer aldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda onun filozoflara yönelttiği eleştirilerde kullandığı örneği burada tabiat ve tümel bağlamında inceleyebiliriz. Gazzâlî'nin ilk örneği ateşin fail illet olmasıdır. Onun reddettiği ise ateşin tabiatı gereği yakıcı olmasından ötürü yanabilen şeylere ilişkisinde fail olmasıdır. Nedensellik probleminde ateşin fail illet olmasını bir yana bırakırsak ateşin tabiatına yönelik Gazzâlî'nin tutumunu ele alabiliriz. Ona göre herhangi bir şeyin kendi zatında bir tabiatı yoktur. Bu yüzden ateşte yanıcı olma niteliği vardır ama yakma fiili yoktur. Gazzâlî'nin burada ateş kavramından değil 'şu ateş' gibi belirli bir ateşten bahsettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda ateş kavramı kendinde yanıcı özelliği taşımasına rağmen yakma fiiline sahip değildir. O halde yanıcı olma niteliği ile yakma fiili arasında bir ayrımın olduğundan bahsedebiliriz. Bu durumda iki sonuç ortaya çıkar. İlki onun için yakıcı olma niteliği, failiği belirtmez. İkinci olarak yakma fiilinin faili ateşin dışında bir faile ihtiyaç duyar. Bu durumda yanıcı olma niteliği nitelik olmak bakımından ateşin tabiatından alınmış olur.⁵⁷¹

Gazzâlî'nin filozofları eleştirmesinde iki temel belirleyebiliriz. İlki fail illetin ateş olamayacağına yönelik çıkarımdır. İkincisi birincinin bir sonucu olarak tabiat kavramından bahsedilemeyeceğidir. O halde bu iki temelden hareketle Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerini değerlendirebiliriz.

Onun filozoflara yönelttiği ilk eleştiri fail illet ile alakalıdır. Ona göre fail olan, ateşteki yakıcı olma özelliği değildir. Ona göre fail yakma fiiline dairdir. Bu bakımdan ateş ile yanan şey arasındaki ilişki de failin ateş olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü fail, failiği kabul etmek bakımından, bazı niteliklere sahip olmalıdır. Ona göre fail irade sahibi, fiillerinde özgür olan, fiillerinde seçme olan ve irade ettiği şeyi bilendir. O halde

⁵⁷¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt 'ül- Felâsife)*, s. 167.

yakma fiili örneğinde ya da benzer örneklerde fail daima Allah'tır. O halde fail belirli bir zata işaret etmektedir.⁵⁷² Bu yüzden zat belli olduğu gibi zatın fail illet olarak yarattığı fiilde belirli bir fiildir. O halde Gazzâlî'nin *âdetullah* olarak isimlendirdiği şey sürekli bir yaratıma işaret etmektedir. Bu türden bir yaratım ise İlâh'ın tikel olayların arasındaki ilişkiyi bizzat veya melekler aracılığı ile yaratmasıdır. Buradan hareketle Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisinin temelinde nedensellik ilkesinin, özelde fail illetin, yer aldığını söylemek gerekir. Onun nedensellik ilkesinin ardında ise zat sıfat ilişkisi yer almaktadır. Çünkü ona göre Tanrı alemdeki her bir nedensellik ilişkisinin faili olmak bakımından çokluğu bilir. Onun bilmesi ise malum olan üzerinden gerçekleşir. Bu malumdaki nitelik ise onun yaratması ile oluşmuştur. Bu yüzden ona göre sadece nedensellik ilişkisindeki faillik değil aynı zamanda ateşteki yakıcı olma niteliği de 'şu ateş' için tikel olarak yaratılmış bir nitelik halini alır. Buradan hareketle Gazzâlî'nin ikinci eleştirisinin zeminini de tabiatı kabul etmeme olarak belirleyebiliriz. Çünkü tikel olan varlıklar arasındaki ilişkinin illiyet teorisi bağlamında faili Tanrı olduğu gibi belirli ateşin niteliklerini de tikel olarak yaratan Tanrı'dır.

Gazzâlî'nin buradan hareketle filozofların nedensellik teorisine yönelik eleştirisinin bir yönünü tabiatın reddinin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan tabiat ve nedensellik ilişkisini dikkate aldığımız zaman hem illiyet teorisinde ortaya konan *heyula*, *suret* gibi lafızların anlamlarının Gazzâlî'nin kullanımında filozofların kavramlarından farklılaştığını ve dönüştürüldüğünü söylemek mümkünken hem de illiyet ve tabiat kavramlarında tümel anlamın ortadan kalktığını söylemek

⁵⁷² Anne-Therese Druart, "Al-Ghazâlî's Conception of the Agent in the Tahâfut and the Iqtisâd: Are People Really Agents?", içinde: *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the many to the One (Essays in Celebration of Richard M. Frank)*, ed. J.E. Montgomery, 427-40, Leuven-Paris: Peeters Publishers, 431,432.

mümkün hale gelir. Böylece Gazzâlî'nin illiyet teorisi vesileci bir nedensellik teorisi olmaktan da çıkar. Çünkü varlığa dair olan tabiat, suret ve heyula gibi kavramlar yeniden anlamlandırılmıştır. Öte yandan varlığa özgü arazlar, tümel, bilkuvve vb., zihnin varlığı algılamak bağlamından kurduğu kavramlara dönüşmüştür. Bu yüzden Gazzâlî'de nedenselliğin bir gereği olan tabiattan bahsedemeyeceğimiz gibi nedensellikten de bahsetmek mümkün görünmemektedir.⁵⁷³ Öte yandan nedenselliği tikeller arasındaki ilişkinin mahiyeti olarak belirlemek bir tür nedensellik olarak isimlendirilebilir mi? Eğer nedensellik tikeller arasındaki ilişkinin bilinebilirliği, faili ve zorunluluğuna dair ise tikellerden hareketle ortaya çıkan her tür faillik, bilinebilirlik ve zorunluluk varlığa nispetle değil akla nispetlidir. Bu yüzden tikeller arasındaki ilişki zati anlamda hakikati ifade etmez. Çünkü her bir tikel ilişki özünde biriciktir ve bu yüzden her bir ilişki de neden olan, nedenli ve bu ikisi arasındaki ilişki varlık düzeyinde yenilenmektedir. Bu ilişkinin mahiyeti onu bilen tarafından her bir defada yenilendiği için onu konu edinen ilim de sadece birbirinden farklı ilişkiler arasında bir tür ortaklık kurar. Bu bakımdan bu ilişkilerdeki ortaklık onlar bakımından değil bu ilişkilerdeki ortaklığı belirleyen tarafından konulmaktadır. Bu yüzden ortaya çıkan ortaklık bir tür mutabakat ilişkisidir.

⁵⁷³ Illai Alon, “Gazzâlî’de Nedensellik”, İçinde: Gazzâlî ve Nedensellik, ed. ve çev. Yaşar Türkben, 177-95, Ankara: Elis Yayınları, 2012, s. 178; Omar Edvard Moad, “Gazzâlî’nin Vesileciliği ve Varlığın Mahiyeti”, İçinde: Gazzâlî ve Nedensellik, ed. ve çev. Yaşar Türkben, 119-29, Ankara: Elis Yayınları, 2012, s. 119. Gazzâlî’nin vesileci nedensellik olarak vasedilmesi onun nedenselliği kabul ettiği anlamına gelmediği açıktır. Bahse konu olan her iki makale de onun vesileci nedenselliğe sahip olduğunu ileri sürmektedir. Fakat her iki metnin de nedenselliğin lazımı olan tabiat kavramına hiç işaret etmemeleri dikkate değerdir.

Bu durumda bunların hakikatine dair bilgide de fail tekrar Tanrı olursa o halde Tanrı her fiilin faili iken tüm varlıklar o ilişkilerin tek tek konusu olmaktadır.

2.3. Bölüm Değerlendirmesi: Gazzâlî'nin Filozoflara Yönelik Eleştirilerinin Felsefi

Analizi -Tümeller Bakımından-

2.3.1. Gazzâlî'nin Düşüncesinde Metafiziğin Temel Kavramları ve Tümel

Gazzâlî'nin tümellere dair tutumunun ana eksenini varlık anlayışı oluşturmaktadır. Ona göre varlık, hariçte/ayanda ferdi olarak bulunan tek tek varlıkları ifade eden bir kavramdır. Bu yüzden onun felsefi sisteminde varlık kavramının en genel, basit bir anlam olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Ona göre varlık kavramı mutavâtî bir kavramdır. O halde varlık ismine layık olan her şey bu kavrama benzer şekilde sahiptir. Öyle ki varlık kavramının tevâtü ile söylenmesi bile varlık kavramından kaynaklanmaz. Çünkü varlık hariçteki varlıkları ifade eden bir kavram olarak, tek tek fertler için söylenen ortak bir kavramı ifade eder. Bu yüzden varlığın çeşitli şekillerde taksim edilmesi zihinsel bir faaliyettir. O halde bu kavramlar varlığın hakikatinden değil varlığın zihne konu olmasına bağlı olarak ortaya çıkar. Yani varlığın bilkuvve ve bilfiil, illet ve ma'lûl, kadim ve hâdis, tümel ve tikel şeklindeki taksimi zihnin varlığa yüklediği anlamlar olarak karşımıza çıkar.⁵⁷⁴

Gazzâlî'nin varlık kavramının mutavâtî bir kavram olarak görmesinden hareketle onun filozoflardan ayrıldığı temel noktayı tespit etmiş bulunmaktayız. Buradan hareketle tümeller söz ettiğimiz takdirde ona göre varlığın tümel ve tikele taksim edilmesi de nefste gerçekleşen bir hadisedir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin taksimi varlığa değil bilgiye nispetle

⁵⁷⁴ Gazzâlî, *Mî'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.496-528; Gazzâlî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 113-62.

yaptığını söyleyebiliriz. Onun varlık taksimi de bilgiye konu olan varlık kavramına daırdır. Bu yönüyle onun görüşleri değerdendirildiğı zaman Gazzâlî'nin tümellerdeki *müşterekliği* varlığa değil bilgiye konu olan varlığa nispetle yaptığı ortaya çıkmaktadır. O halde tümel ve tikel kavramları zihnin kurduğu kavramlardır ve tümel ve tikelin hakikati onlara dair olan ferdi varlığa nispetle anlamlı hale dönüştürülebilir. Bu bakımdan onun tümelden kastı bir tür ortaklıktır. Peki, ortaklıktan kast ne olabilir? Bu soruya iki cihetle cevap verilebilir. İlki Tanrı bakımından çokluktaki ortaklığın durumudur. Ona göre Kadir-i muhtar Tanrı her neden ve nedenlinin hakiki failidir. Bu yönden o her neden ile nedenli arasında sürekli bir yaratım halindedir. Bu yaratımda öyle bir ahenk vardır ki buna *âdetullah* düzene ise *sünnetullah* ismini verebiliriz. Tanrı'yı fail yani varlık veren neden olarak gördüğümüz takdirde her bir yaratımın tikel bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. O halde neden ve nedenli belirli bir neden ve nedenli ilişkisini ifade etmektedir. Yani her bir olay tikeldir ama fail tektir ve failin fiilinin hüviyeti *âdetullah* olarak isimlendirilmekte, fiilinden sadır olan düzenlilik ise *sünnetullah* olarak adlandırılmaktadır. O halde Tanrı'nın fiilleri tikel fertlere daırdır. Dolayısıyla onun bilgisi de doğrudan fertlere daırdır ve fertlerin bilgisini tikel tikel bilmektedir. İkinci olarak Tanrı'nın dışındaki varlıklarda ise bilgi yine fertlere daırdır ve onlar arasındaki düzenlilik alışkanlıklardan kaynaklanmaktadır. Gerçek bilginin tümel olduğunu düşünen Gazzâlî'ye göre bunu görüşlerini nasıl bağdaştırabiliriz? Ona göre tümel zihnın süreklilik bağlamında kurduğu bir ortaklıktan hareket etmektedir. Bu ortaklığın sebebi ise Tanrı'nın *âdetullah* olarak isimlendirilen düzenli fiilinden kaynaklanmaktadır. Ama nihayetinde *âdetullah* olarak isimlendirilen fiillerde özünde tikel varlık veren fail nedendir. O halde *âdetullah* ve *sünnetullah* olarak isimlendirilen kavramları da zihnın kurgusu olmadığından nasıl emin olabiliriz? Gazzâlî bu noktada teolojik bir referans olarak Tanrı'nın sıfatlarına, özelde alim ve kadir sıfatına, atıf yapar ve Tanrı'nın fiillerindeki düzen ve insicama işaret eder. Fakat sonuç değişmemiştir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi de tek

tek fertlere dairdir ve bu bakımdan tikeldir. O halde varlık hakiki anlamda tek tek fertleri ifade etmektedir ve fertler tikeldir. Tikelden hareketle, tikelleri hakiki, varlık veren faili nedeni Tanrı olduğu için onun fillerindeki düzenlilik ve süreklilik Tanrı dışındaki varlıkların zihninde izler taşır. Bu izlerden hareket eden Tanrı dışındaki varlıkların bilinen varlıklar arasında kurduğu ortaklık ise tümel olarak isimlendirilir. Bu varlıkları tümel olarak isimlendirmemizin nedeni ise onların tikel olması ve bu yüzden onların sayı bakımından çokluk oluşturmalarıdır. Bu tür ortaklıkta ilk olarak bilfiil ortaklıktan ikinci olarak ise bilkuvve ortaklıktan bahsedebiliriz.

Gazzâlî'nin varlığı adet bakımından çokluk olarak aldığından hareketle bu çokluklardaki ortaklığı tümel olarak isimlendirdiğini ve bunun zihnin faaliyeti olduğuna işaret etmiştik. Ama ona göre bilfiil ve bilkuvve ortaklığın tümelin resminde/tanımında hakiki bir yeri yoktur. Çünkü onun üçüncü türden tümel resmi buna işaret etmektedir. Aynı zamanda tümelin bu cihetten resmi/tanımı tümelin zihnin bir kurgusu olduğunun en bariz göstergesidir. Ona göre üçüncü türden tümel olan kavramlarda ne bilkuvve ne de bilfiil bir ortaklıktan söz edilebilir. Bu türden tümel için Gazzâlî filozofların güneş lafzını örnek verdiğini söyler ve kendisi de İlah lafzının bu türden tümel için örnek olduğunu söyler. Ona göre tümelin üçüncü türden örneği olan İlah lafzında ortaklığın engellenmesi ne lafzın mevzusundan ne de yükleminden kaynaklanır, bunların dışında bir nedenden kaynaklanır. Ona göre imkansızlığın nedeni alemde iki tanrının bulunmasının imkansızlığından kaynaklanır. Buradan hareketle onun bu türden lafızdaki ortaklığı engelleyen hususun ne olduğu sorulabilir? Ona göre hariçte iki tanrının bulunmasını engelleyen nedir? Gazzâlî'ye göre hariçte iki tanrının bulunmasının imkansızlığının nedeni onun sıfatlarıdır. Çünkü onun sisteminde Tanrı'nın sıfatları Tanrıyı tanrı yapan nitelikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı bu sıfatlardan dolayı tektir. Ayrıca onun sıfatlarını paylaşan ikinci bir tanrının bulunması imkansızdır.

Gazzâlî'nin tûmel, tikel ve fert arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna dair en iyi örneklerden birisi onun nefis anlayışıdır. Onun filozofların nefsi kendi zatıyla kaim olan cevher olarak gören görüşlerini paylaştığı iddiası yeterli derecede kanıtlanmış görünmemektedir.⁵⁷⁵ Bu iddiayı tûmeller bağlamında ele aldığımızda farklılık ortaya çıkacaktır. İlk olarak Gazzâlî nefis teorisinden bahsetmemektedir. Onun nefis olarak bahsettiği şey belirli bir nefistir. Bu bakımdan Gazzâlî, filozofların cevher olarak bahsettiği tûmel bir nefsten değil, belirli bir şahsi nefsten bahsetmektedir. Bu bakımdan onun filozofların nefis beden teorisini paylaştığını söylemek mümkün görünmemektedir. Öte yandan onun klasik Eşarî teorisi olan cevher-i ferdi tahsis ettiği daha doğru olacaktır. Çünkü klasik teoride cevher-i ferdinin *mütehayyiz* olma gibi mekân kategorisinden ayırmaktadır.⁵⁷⁶ Bu bakımdan onun klasik Eşarî gelenekten ayrıldığını söylemek mümkünken bu gelenekten koptuğunu söylemek için yeterli sebep görünmemektedir.⁵⁷⁷

∴

Gazzâlî'ye göre filozofları eleştirmenin yolu onların sistemlerini ve kavramlarını bilmekten geçer. Dolayısıyla Gazzâlî filozofların sistemleri ve kavramlarını açıklamak için *Makâsıd*'ı onların kavramlarını açıklamak için ise *Mi'yâr*'ı kaleme aldığını beyan etmektedir. O halde ilk olarak kavramlardan ikinci olarak onun filozoflara yönelik eleştirilerini inceleyebiliriz.

⁵⁷⁵ Gazzâlî'nin filozofların nefis ve beden ilişkisini benimsediğine dair iddia için bkz: Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 2. Baskı, İstanbul: İFAV, 2017, s. 286-293.

⁵⁷⁶ Kojiro Nakamura, “Was Ghazâlî an As'arite?”, *Isuramu Sekai (The World of Islam)*, sy 41 (1993): 1-24, 17-19.

⁵⁷⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-itikâd)*, s.37.

Gazzâlî'nin tümellere bakışını anlamak için öncelikli olarak üç kavramı incelemek gerekmektedir. Bunlar müşterek, mutavâtı ve müşekkek kavramlarıdır. Gazzâlî müşterek lafzını lafız bakımından aynı mana bakımından farklı olarak zikretmektedir. Öte yandan mutavâtı kavramını tanım ve resm bakımından ortak ve eşit olarak zikreder. Son olarak müşekkek kavramını ise aynı anlamı taşıyan lafzın iki farklı delaleti olarak, ama bir açıdan farklılık olduğunu, zikreder.⁵⁷⁸ Gazzâlî mutavâtı kavramı için belli bir fert için insan denilmesini örnek gösterir. Müşekkek lafzı için ise varlık kavramını misal verir. Peki, bu kavramları tümeller bağlamında ele aldığımızda nasıl bir sonuç ortaya çıkar?

Gazzâlî'nin tümel tanımlamasına baktığımız zaman *ortaklık* (الشركة) kavramı dikkate alınabilir. Onun tümel tanımında kullandığı bu kavramdan hareketle müşterek, mutavâtı ve müşekkek lafızlarını inceleyebiliriz. İncelememize ilk olarak müşekkek lafzından ve onun örneğinden hareketle değerlendirebiliriz. Ona göre varlık kavramı insan vb. lafızlara delalet eden bir anlam değildir. Onun sisteminin gereği fertler tikel tikel varlık anlamını ortaya koymaktadır. Bu yüzden her fert varlık lafzından ortak olsa da her biri bir yönden birbirinden farklılaşmaktadır. O halde varlık tikel tikel olmak bakımından birbirinden ayrılırlar.

Mutavâtı kavramı ile müşterek lafzını beraber değerlendirdiğimiz takdirde mutavâtı kavramların birer müşterek lafız olmasını engelleyen nedir? Gazzâlî'nin tümeli resmederken kullandığı ortaklık kavramına yönelebiliriz. O halde her bir fert için söz konusu olan müştereklik vardır. Her bir fert arasında da mutavâtılık söz konusudur. O halde onun birbirine zıt olarak değerlendirdiği bu iki kavramı nasıl değerlendirebiliriz? İlk olarak mutavâtı için Gazzâlî tanım ve resmi zikretmektedir. O halde beş tümel tanımı

⁵⁷⁸ Gazzâlî, *Mi 'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s.64,65.

yapmamızı sağlayan bir araç olarak karşımıza çıkar. O halde mutavatı ile müşterek lafzı arasında ilişki kurmak için üçüncü bir kavrama ihtiyaç duyarız: *taayyün*.

Gazzâlî mevcutları taayyün bakımından ikiye ayırır: ilki hariçte muayyen şahsiler ve ikinci olarak hariçte teayyün etmemiş şeylerdir. Hariçte muayyen şahsileri hem araz hem de cevher için olumlayan Gazzâlî muayyen şahsilerin ayn bakımından ortak olamayacağını zikreder. Bu noktada muayyen şahsiler arasında aynları dışında bazı özellikler hususunda birbirlerine *benzer*. Hariçte teayyün etmemiş şeyleri tûmeller ve umûr-ı âimme olarak zikreden Gazzâlî muayyen şahsiler arasındaki bir tür *benzerlik* ilişkisini tûmel olarak isimlendirmiştir.⁵⁷⁹ O halde bu benzerlik bir tür müdür? Bu onun verdiği örnekten hareketle ele alabiliriz. Ali ve Mehmet hariçte muayyen şahsilerdir. Bunlar arasında cisim, canlı ve insan olmak bakımından bir benzerlik kurulabilir. Öte yandan bunlar arasında boy, kilo ve ten rengi bakımından benzerlik kurulabilir. Bu örneği daha önce zikri geçen üç kavram bağlamında ele alabiliriz. İlk olarak muayyen şahsilerin cisim, canlı ve insan olmak nispeti ile yine onları boy, kilo ve ten rengi nispeti farklıdır. İkinci olarak örneği müşekkek kavramına nispetle ele alabiliriz. Bu durumda muayyen şahsileri varlık kavramı etrafında ortaklıkları iki türe nispet edilirse ve Ali ile Mehmet arasında insan olmak bakımından müşekkeklik yoktur, ama ikinci türden nispet dikkate alındığı zaman müşekkeklik söz konusu olabilir. Müşterek lafzı ise hem birinci hem de ikinci nispet için geçerlidir. Çünkü Ali ile Mehmet muayyen şahsiler aynları ile birbirinden ayrılmaktadır. Ama varlığa nispetle ikisine de varlık denilir. Ama iki farklı varlıktırlar. Üçüncü olarak mutavatılık bakımından ele aldığımız zaman ise Ali ile Mehmet insan lafzını almakta eşittirler ve aralarında fark yoktur. Her üç kavramı *benzerlik* kavramı etrafında inşa ettiğimiz zaman nasıl bir sonuç ortaya çıkar? Bu sorudan hareketle şu sonuçlara varabiliriz:

⁵⁷⁹ Gazzâlî, *Mi 'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 84-86.

1. Gazzâlî muayyen şahsiler ile teayyün etmemiş şeyler arasında bir ilişki kurmuştur.
2. Bu ilişki de hakiki anlamda mevcut olan muayyen şahsilerdir.
3. Muayyen şahsilerin arasındaki benzerlik vardır.
4. Bu benzerliklerin mahiyetleri farklılık arz eder.
5. O halde bu benzerlikler mevcutlara -muayyen şahsilere- nispetle yapılır.
6. Sonuç olarak muayyen şahsiler zatlari bakımından ortak değillerdir. Onlar hem zat bakımından benzerlik hem de zata arız olanlar bakımından birbiriyle benzer olabilirler.

Bu sonuçlardan hareketle Gazzâlî'nin tümel kullanımındaki *ortaklık* lafzını ele alabiliriz. Onun tümelin her üç tanımında da kullandığı ortaklık lafzı doğrudan benzerlik lafzı ile ilişkilendirilebilir. O halde tümel muayyen fertler arasında benzerlik yoluyla kurulan ilişkiyi ifade etmektedir. Bu bakımdan tümel ister konu üzerine ister konu içinde şeklinde ayrılışın muayyen fertlerdeki benzerliğin üstünde bir anlam taşımaz.

Sonuç olarak Gazzâlî “varlığı var olmak bakımından inceleyen ilim” şeklindeki metafiziğin konusunu *bilginin konusu olarak varlığı var olmak bakımından inceleyen ilim* haline dönüştürmüştür. Varlık kavramına özgü arazlar, umûr-ı âimme, özelde tümel bilgiye nispetle anlamlandırılmıştır. Bundan dolayı Gazzâlî’de varlık *ismi iştirak* ve *mutavâtî* olmuştur. Böylece tümel varlığa özgü araz olmak yerine muayyen fertler arasındaki benzerliği bir yönden, bilkuvve veya bilfiil ortaklık, ifade eden sun’î kavram haline dönüşmüştür.

2.3.2. Gazzâlî’nin Metafizik İlmi Bağlamında Filozoflara Yönelik

Eleştirilerinin Mahiyeti

1. Gazzâlî tümeli tümel olmak bakımından ortaklık kavramı üzerinden temellendirirken İbn Sînâ tümeli çok ve kategorilerden/ yüklemden hareketle ele alır. Gazzâlî, İbn Sînâ’daki tümel anlamı beş tümele irca ederek onu *Tehâfüt*’ün Allah’ın birliğini ispatlama hususundaki beşinci meselede eleştirir. Gazzâlî’nin bu eleştirisinin

zemininde varlık kavramını bütün varlıklar için müşterek ve *ism-i iştirâk* ile kullanmasından kaynaklanmaktadır. Oysa İbn Sînâ'da varlık kavramı müşekkektir. İbn Sînâ varlığa nispetle varlığı mümkün ve zorunlu şeklinde ikiye tasnif etmişken Gazzâlî bu ayrımı zihnin bir taksimi olarak değerlendirmiştir.⁵⁸⁰ Nihayetinde Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün beşinci meselesinde İbn Sînâ'yı Allah'ın birliğini, Tanrı'nın sebepsiz olduğunu konularda acziyet içinde görmesinin sebebi varlık taksiminden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak Gazzâlî'nin filozofları özelde İbn Sînâ'ya bu konuda yönelttiği eleştiriler cedelîdir.

Gazzâlî'nin tümellere dair en belirgin tutumu varlığa özgü arazların niteliklerine dairdir. O varlığın müşterek, *ism-i iştirak* ve *mutavâtî* olarak gördüğü için varlığa özgü arazları İbn Sînâ gibi hiçbir şart olmaksızın varlığa ilişkinler olarak görmemiştir. Ona göre varlığa özgü arazlar varlık kavramı zihne konu olduktan sonra zihne konu olan varlığa ilişkinlerdir. Bunun nedeni onun varlık kavramını tek tek fertlere irca etmesi ve hariçteki ferdi aynlar arasındaki benzerliklerden hareketle bu ortaklığı varlığa özgü arazlar olarak nitelemesinden kaynaklanmaktadır. O halde İbn Sînâ'nın tümele yüklediği varlığa hiçbir şart olmaksızın *bilkuvve* veya *bilfiil* yüklem, kategori ve söylenen anlamından tamamen farklılaşan Gazzâlî için tümel suni bir kavramdır.⁵⁸¹ Tümelin faili ise bu ortaklığı tespit eden ve ortaklığı isimlendirenden kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün ikinci meselesinde filozofların zaman ve hareketin ebediliği görüşlerini eleştirmesi de yeterli görünmemektedir. Çünkü Gazzâlî zaman ve mekân kavramlarını

⁵⁸⁰ Parviz Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînâ): A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dânish Nâma-i 'alâ'i*, New York: Columbia University Press, 1973, s. 57-66.

⁵⁸¹ Kaş, "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", s. 24.

mütehayyiz kavramı etrafında değerlendirmektedir.⁵⁸² Oysa zaman ve mekân kavramları İbn Sînâ'da kategorilerdendir ve kategoriler altındakilere cins gibi söylenir.⁵⁸³

2. İbn Sînâ tûmelin üçlü tasnifinde aklî tûmeli tabii tûmelin makulü olarak görürken aklî tûmeli mantıkî tûmelin gereği olarak görür. Oysa Gazzâlî tûmelin üçlü tasnifinde mantıkî tûmelin makulü olarak akli tûmeli, akli tûmelin gereği olarak ise tabii tûmeli görmektedir. Bu farklılaşmanın yol açtığı sonuçlar ne olabilir? İlk olarak İbn Sînâ tabii tûmeli varlığa özgü araz olarak görür ve bu türden tûmelin varlığa arazlığında herhangi bir şart aranmaması şart koşar. İbn Sînâ'nın olumsuzladığı şartlar arasında tabii istidat, matematiksel, ahlaki ve diğerleridir. O halde İbn Sînâ'ya göre tabii tûmel tabiat ilimleri ve saf matematik ilmine değil metafiziğe konu olur. O halde bu türden tûmel İbn Sînâ için maddeden ayırıktır ve hem zihinde hem de varlıkta araz olarak metafiziğin mesâili olur. Zihne konu olduğu zaman tabii tûmelin makulü olan akli tûmel vardır. Akli tûmel ise mantıkî tûmelin lazımıdır. O halde İbn Sînâ'da zihinden bağımsız akla konu olmadan bir tûmelden bahsetmemiz mümkündür. Bu yüzden onun felsefî sisteminde tabiat, nedensellik/illiyet ve zorunluluk birbirinden ayrılmaz şekilde bulunmaktadır.

Gazzâlî'nin düşünce sisteminde ise akli tûmel mantıkî tûmelin makulüdür. Bu yüzden tûmelin tabiatı sunidir ve dolayısıyla zihnî inşa ettiği anlamdır. Zihin bu anlamı hariçteki tikel varlıklardaki benzerliklerden hareketle inşa eder. İnşa edilen tûmel ise tabii tûmeldir ve tabii tûmel akli tûmelin lazımı olarak karşımıza çıkar. O halde tabii tûmel de yapaydır.

⁵⁸² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî'l-itikâd)*, s.37.

⁵⁸³ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s.79; Durusoy, "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı", İçinde: Uluslararası İbn Sînâ Konferansı Bildirileri, I/II, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, s. 171.

Gazzâlî'nin filozoflara, özelde İbn Sînâ'ya, yönelttiği eleştirileri bu düzlemde hareketle incelediğimiz zaman onun İbn Sînâ'nın kullandığı kavramları kendi anlayışına binaen değiştirdiği ve buradan hareketle onu eleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan Gazzâlî'nin eleştirilerinde kavramsal farklılıklar bulunmaktadır ve bu kavramsal farklılaşmalar eleştirilerinin zeminini oluşturmaktadır. Örneğin tabiat, illiyet ve zorunluluk bağlamında *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesinde sebeplilik bağlamında yönelttiği eleştirilerde filozofların kavramlarından değil filozoflara nispet ettiği ama kendi dönüştürdüğü kavramlardan hareketle onları eleştirdiğini söylemek mümkündür. Yine *Tehâfüt*'ün bu kısmında cinsin dönüşümüne dair düşünceleri de bunu göstermektedir.⁵⁸⁴ Gazzâlî cinslerin dönüşümünü akıl dışı olarak görmekle beraber arazlar, renkler örneğinden hareketle, cinslerin dönüşüm imkanını ele almış ve bunu nedenselliğin, filozofların savunduğu bağlamda, geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ama burada cins ile suret arasında kurduğu ilişki tutarlı görünmemektedir. Çünkü cinslerin suretler ile kurduğu ilişki ile cinsin ve suretin anlamı birbirinden farklıdır. Örneğin İbn Sînâ'da suret lafzı heyulâ ile birlikte kullanılır ve her iki kavramda cevher olarak isimlendirilir. Bu bağlamda her iki cevherde hareket bakımından tabiat ilminin konusudur. Burada tabiat ve nedensellik kavramları ortaya çıkar. Oysa Gazzâlî'de ne tabiat kavramından ne de filozofların anladığı bağlamda illiyetten bahsedilebilir.⁵⁸⁵ O halde İbn Sînâ'nın tabiat ilimlerinde kullandığı tabiat ve illiyet teorisi metafizikteki umûr-u âimme'den kaynaklanmaktadır. Bu kavramların metafizik temelleri umûr-ı âimme'de aramak gerekmektedir. Fakat Gazzâlî düşüncesinin temeline tümeller örneğinde olduğu

⁵⁸⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül-Felâsife)*, s. 176.

⁵⁸⁵ Ahmet Mekin Kandemir, "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Kader* 18, sy 1 (2020): 31-60, s. 36.

gibi hariçteki tikel varlıkları yerleştirmiştir. Bu yüzden tümel ve varlığa özgü arazların tamamı zihnin kurguları olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Gazzâlî'nin mantıki tûmelin makulü olarak akli tûmeli gördüğünü söylemiştik. Buradan hareketle Gazzâlî'nin mantıki tûmele yüklediği anlamı inceleyip verdiği örnekten hareketle tûmele dair genel tutumunu görebiliriz. İlk olarak Gazzâlî mantıki tûmel resminde bilfiil ve bilkuvve ortaklığı imkânsız gördüğünü söylemek mümkündür. Gazzâlî buradan hareketle ortaklığı hariçte aramaktadır. Ortaklıktan kastı ise bir tür benzerlik ilişkisi kurmaktır. Benzerlik ilişkisi ise sıfatlar üzerinden kurulmaktadır. Ortaklık yüklem yahut konudan kaynaklanmamaktadır. O halde ortaklığın imkansızlığı sıfatlardan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Tanrı (ilah) kavramını filozofların güneş örneğiyle ilişkilendirerek benzer şekilde kullanılacağını düşünen Gazzâlî ortaklığı hariçteki tikel varlığa nispetle ele almaktadır.

İbn Sînâ'da ise mantıki tûmel çoğa söylenebilir. Ama bir sebepten dolayı çoğa söylenmesi engellenir. Ama zihin onda bir tür çokluk tasavvur etme imkanına sahiptir. O halde çokluğun imkansızlığı tasavvurda değil, dıştaki bir nedenden dolayıdır. Burada engelin nedeni güneşe zait olan bir manadan kaynaklanır. Bu anlam ise fasılla ortaya çıkandır. Çünkü fasıl cinse eklenen fazlalıklardır.⁵⁸⁶ Ayrıca İbn Sînâ tür için tek bir ferdi bulunmasını yeterli görmektedir. Bu bakımdan onda kevn ve fesad engellense bile çokluk anlamı tasavvur bakımından değil türün kevn ve fesada uğramayan tek ferdi olduğu için engellenir.⁵⁸⁷

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün beşinci meselesinde Allah'ın bir olduğu, sebepsiz olduğu iki zorunlu varlığın imkansızlığı hususunda filozofların âciz kaldıklarına dair ithamının temelinde Tanrı'nın hariçten bir neden ile bir olduğu, sebepsiz olduğu fikri yatmaktadır.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, *Topikler (Cedel)*, s. 38,39.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 7,8.

Oysa İbn Sînâ için Tanrı'nın tek ve bir olduğu hariçten bir nedenden ötürü değil varlıktan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden onun için Tanrı'ya tasavvurda dahi çokluk zait olmaz. O halde İbn Sînâ'nın söylenen lafzının bilfiil şartını nefyetmesi ve kevn ve fesadı türün ferdine hasretmesi Gazzâlî'nin ortaklık kavramı üzerinden kurduğu ilişkiden farklıdır. Bu yüzden İbn Sînâ için Tanrı tümellerin konusu olamaz. Çünkü bu türden bir tümel türü şart kılmaktadır. Fakat Tanrı için türden bahsetmenin imkânı yoktur.

Gazzâlî mantıki tümeli sıfatlara nispetle ele aldığını *Tehâfüt*'ün beşinci meselesinden hemen sonra ele almasıdır. Ona göre mantıki tümelde kullanılan ortaklık lafzı ancak sıfatlarla ortadan kalkabilir. Oysa İbn Sînâ için ortaklık değil çokluk vardır. Çokluk ise tür ve türün fertlerine ilişkindir. Bu yüzden tür ile fasıllar arasında kurulan ilişki çokluğa dairdir. Tanrı'nın bir ve tek olduğuna dair görüş ise çokluktan değil varlıktan kaynaklanır. Bu bağlamda İbn Sînâ bir ve tek kavramını Fârâbî'yle benzer şekilde kullanmıştır.⁵⁸⁸ Gazzâlî'nin bu tutumunun nedeni ne olabilir? İlk olarak onun varlığı hariçteki tek tek fertlerden hareketle değerlendirmesi ve bu fertlerdeki ortaklıklardan hareketle tümel resmi oluşturması; ikinci olarak ise filozofların görüşlerini Tanrı'nın iradesinden hareketle teolojik zeminden hareketle eleştirmesi olabilir.

4. Gazzâlî tümelin anlamını *beş tümele* irca etmiştir. Ardından beş tümeli kategoriler ile ilişkilendiren Gazzâlî hem tümeli hem de kategorileri zihnin fiilleri haline dönüştürmüştür. Böylece tümel mana yapay bir hale dönüşmüştür. Oysa İbn Sînâ'da umûr-ı âmme'den biri olan tümel varlığa özgü arazdır ve bu arazlıkta hiçbir şart yoktur.

⁵⁸⁸ İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları", İçinde: Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, 53-62, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, s. 61; Kılıç, "Fârâbî'nin Kitabı'l-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eserinde 'Birlik' ve 'Çok/luk' Kavramları", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13, sy 2 (2008): 377-402, s. 387-395.

Bu yüzden İbn Sînâ'da beş tümel mana ile tümel arasında bir ayrım vardır. Beş tümelin her biri tabii tümelin makulleri olarak değerlendirilebilir. Böylece beş tümelde zati ve arazi ayrımları yapılırken tümelde zati ve arazi ayrımı yapılmamıştır. Tümelde tümelin yüklem olmak bakımından konusu ile kurduğu ilişki üzerine ve içinde şeklinde tasnif edilmiştir. Bu yüzden kategorilerin cevher ve araz olarak ayrılmasında İbn Sînâ arazların cinsi olarak araz olmayı reddetmiştir. Halbuki Gazzâlî'de hariçte var olanların her biri sıfatları da dahil biriciktir. Bunlar arasındaki ortaklığı alışkanlığa nispetle zihin kurmaktadır. Zihnin tümel ve tikel olarak kurduğu ilişki ise hariçteki fertlerdeki benzerliklerden hareketle yapıldığı için onların birer temsilidir. Öte yandan İbn Sînâ'da tümel varlığa özgü araz olduğu için akli tümel tabii tümelin makuldür. Bu bakımdan İbn Sînâ'da bilginin imkânı öznenen değil varlığın kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden akli tümelde mantıki tümelin bir gereği olur. Bu yüzden makul olan lazım olan tümellerin yüklem olması söylenen, yüklem olan ve kategoriler olmak bakımından yüklem olan şeklinde tasnif edilmiştir. Bu yüzden bilgi ile bilinen özdeşleşmiştir.

Buradan hareketle Gazzâlî'nin tümeller bakımından İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilere dair şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

a. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın varlığı var olmak bakımından inceleyen metafiziğin mesailinden biri olan tümeli, varlığın akla konu olması ve akla nispetle varlığa arız olan şeklinde değerlendirmiştir.

b. Bu yüzden Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerin zemininde onun filozofların kullandığı kavramları dönüştürmesi yer almaktadır.

c. Bu türden bir dönüş neticesinde Gazzâlî'nin tümelleri kullanarak filozofları eleştirdiği Tanrı'nın bir olması, sebepsiz olmasına dair eleştirileri cedeli mahiyettedir.

D. Ayrıca tabiat, nedensellik ve tümeller bağlamında Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler mugalata içermektedir. Çünkü filozofların sisteminde Tanrı ve irade ilişkisi değil Tanrı ve tabiat ilişkisi yer almaktadır. Tanrı bu bakımdan ne cins ne fasl

olabilir. Bu yüzden İlah lafzı filozof için çokluğa değil bir ve birliğe nispetle anlaşılabilir. Ama onun bir ve tek olması onun lazımlarındandır. Bu yüzden Tanrı'ya dair her şey varlığa nispetle anlam ifade edebilir. Ama Gazzâlî için İlah lafzı da ferdi ifade ettiği için onun bir ve birlik sahibi olması sıfatları vasıtasıyladır. Onun bu fikirden hareketle filozofları eleştirmesi ise içerik olarak tutarsız görünmektedir.

Sonuç olarak Gazzâlî teolojik ilkelerden, Tanrı ve Tanrı'nın iradesinden, hareketle filozofların tümel anlayışını eleştirmektedir. Eleştirisinde ise filozofların kavramını kullanmaktadır. Ama bu kavramları da dönüştürerek kullandığı ve bu yüzden tutarsızlığa düştüğünü söylemek mümkündür.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BİLGİ ve TÜMEL

1. İbn Sînâ'nın Felsefi Sisteminde İlim ve Tümel

İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde bilgi özel bir konu başlığı olarak işlenmemiştir. Fârâbî'nin felsefesinde de bilgi konusuna has bir başlığın olmadığından hareketle İbn Sînâ'nın sisteminde bilginin yerini araştırabiliriz. O halde bilginin İbn Sînâ felsefesinin temel konularından biri olmadığını söylemek mümkün müdür? Bu soruya olumlu veya olumsuz bir cevap vermeden İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin temel hususiyetlerine bakmak gerekmektedir. Onun felsefi sisteminin temelini metafizik oluşturur. Metafizik ise varlığı var olmak bakımından inceleyen bir ilimdir. O halde bilgi ancak varlığa nispetle anlamlandırılabilceği gibi varlığa nispetle tasnife tabi tutulur.

İlime dair belli başlı soruları şu şekilde sıralayabiliriz: Hakikat nedir? Varlık ile hakikat arasında bir ayrım var mıdır? İlim zatî midir arâzî midir? Bilginin kaynağı/kaynaklarından bahsedebilir miyiz? Bilgiye sınır çizebilir miyiz? Bilgiye nispetle bilen ile bilinen arasında nasıl bir ilişki vardır? Nihayetinde bilgi ile tümel arasındaki ilişkiyi nasıl ikame edebiliriz?

Bilgiyi varlığa nispetle ele aldığımız takdirde temelde iki ayrım yapabiliriz. İlk olarak zorunlu varlığın bilgisi/ilimi ile mümkün varlıkların bilgisi/ilmi arasında ortaya çıkar. Bu ayrım varlığa nispet edilerek ortaya çıkar. Çünkü zorunlu varlıkta bilgi onun varlığının aynısıdır, onun gayrısı değildir. Ama bu onda bir çokluğun oluşmasına neden de olmaz. O halde onun dışındaki varlıklarda yani mümkün varlıkların tamamında bilgi/ilim sıfat olmak bakımından onların gayrısıyken zorunlu varlıkta ilim onun zatı ile özdeşdir. O halde ilim kavramını varlığa nispetle ele aldığımızda zorunlu varlığın bilgisini *hudûrî bilgi*; mümkün varlıkların bilgisini ise *husûlî bilgi* olarak isimlendirebiliriz.

İbn Sînâ varlığa nispetle bilgi teorisini kurduktan sonra marifet ile bilgi/ilim arasında da bir ayrıma gider. Ona göre tikellerin idraki marifetken; tümellerin idraki ise

bilgi/ilimdir.⁵⁸⁹ O halde tikelin idraki için tekil olan tikellerin idrak edilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle tikellerin mahsusata konu olması ancak tikel idrak vasıtasıyla gerçekleşir. O halde marifet hakiki anlamda bir bilgi ifade etmez.⁵⁹⁰ Marifet ile bilgi arasındaki ilişki nasıldır? Burada iki temel ayrıma gitmek gerekmektedir. Birincisi varlığa nispetle bilgiyi taksim ettiğimizde marifet ve bilginin zorunlu varlığa nispeti ile mümkün varlıklara nispeti farklılaşmaktadır. İkinci olarak marifet bilgisinin zorunlu varlığa nispetinin nasıllığıdır.⁵⁹¹ Bilgi tümelken; marifet tikel bir mahiyet arz etmektedir.

Sonuç olarak bilgi bahsini şu mebadi üzerine inşa edebiliriz: Bilgi varlığa nispetle hudûrî ve husûlî olarak ikiye ayrılır; bilgiyle marifet ayrıdır. Marifet ve bilginin idrake konu olması ise bu ayrımdan başkadır. Bilgi tümelken marifet tekil ve tikeldir. Buradan hareketle tümel ve bilgi ilişkisinden hareketle hudûrî bilgi ile *husûlî* bilgiyi inceleyebiliriz.

1.1. Zorunlu Varlığın Bilgisi: Hudûrî İlim

Tümel ve tikel ilişkisi dikkate alındığı zaman Tanrı'nın bilgisini nasıl izah edebiliriz? Bu sorunun cevabını araştırmadan önce Tanrı'nın zatının tümel ve tikelin konusu olup olamayacağını zikretmek gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı zatı gereği tümel ve tikel olarak nitelenemez. Çünkü hem tikel hem de tümel olmak için en azından tasavvuru bakımından bir çokluktan bahsetmemiz gerekmektedir. Fakat zorunlu varlık olarak Tanrı varlığın müşekkek olmasından hareketle izah edilebilir. Ayrıca Tanrı'nın zatının ziyade kabul etmediği de açıktır. Tanrı'da varlık mahiyet ayrımı da bulunmadığı

⁵⁸⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 9,19; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 45.

⁵⁹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s.74.

⁵⁹¹ Bu hususlar hudûrî ve husûlî bilgi bahislerinde detaylı olarak ele alınacaktır.

için beş tümele nispetle bir tümellikten de bahsetme imkânımız yoktur. O halde tümelliğinden bahsedemediğimiz şeyin tikelliğinden bahsetmek mümkün müdür? Hayır, çünkü tikel olarak nitelenen her şey tümele de ilişkilendirilebilir. Bu yüzden Tanrı’da tikellikten bahsetmek de mümkün değildir.⁵⁹² Onun ancak zatından bahsedebiliriz. Zatı ise ziyade taşımadığı için tümel ve tikelin konusu olamaz. Öte yandan onun dışında her şeyde bir ziyadede bahsedebildiğimiz için onun dışındaki şeyler bir yönden tikel ve tümelin konusu olmak durumunda kalır.⁵⁹³

Tanrı’nın zatında ziyadelik taşımadığından hareketle şöyle bir soru sorulabilir: Tanrı’nın sıfatları ile Tanrı’nın zatı arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soruyu, konumuzla bağlantılı olacak şekilde, ilim sıfatına nispetle ele alabiliriz. İbn Sînâ’ya göre Tanrı zatı gereği alimdir. Yani ona göre Tanrı’nın ziyade bir sıfatı olmadığı gibi onun alim olarak nitelenmesi onda bir çokluk meydana getirmez. Bu yüzden onun zatında ilave bir alimlik sıfatından bahsetmek mümkün değildir. O kendi zatında hem ilim hem alim hem de malumdur. Onun kendini bilmesi için bir nedene ihtiyacı yoktur. O halde onda bilginin araz olması mümkün değildir. Çünkü arazlık bir yönden ziyadelik ifade eder. Halbuki onda fazlalıktan ve ilaveden bahsetmek mümkün değildir.⁵⁹⁴

Zorunlu varlıkta zat sıfat ilişkisini ilme nispetle ele aldığımızdaysa şöyle bir soru da sorulabilir: bilen ile bilinen arasında bir tür benzerlik olması gereğinden hareketle Tanrının ilmi nasıldır? İbn Sînâ bu hususu açıklamak için Tanrı’nın akıl, âkil ve makul olduğunu ifade eder. Ona göre Tanrı makuldür. Çünkü O, arazlardan ve maddeden mücerret olduğu için bizatihi makuldür. O, mücerret hüviyet olması bakımından ise akıldır. Mücerret hüviyetinden dolayı da makuldür. Onda varlık mahiyet ayrımı olmadığı

⁵⁹² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve ’t- Tenbîhât)*, s.130,132.

⁵⁹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 92.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 650.

ve onun mahiyeti ile inniyetinin aynı olduğundan hareketle onun akıl, âkil ve makul olduğu sonucu çıkarılabilir. O halde onda bir tür çokluktan bahsetme imkânımız ortadan kalktığı için onun tümelliğinden yahut tikelliğinden bahsetme imkânımız da ortadan kalkmıştır. Buradan şu sonuca varmak mümkün hale gelir: Onun ilmi ile yine kendi ilmine konu olması arasında bir fark olmadığı gibi kendi olması bakımından kendi olduğuna dair bilgide bir ve tektir. O halde onun bizatihi akıl, âkil ve makullüğü tektir ve zattan ayrı düşünmek mümkün değildir.⁵⁹⁵

Tanrı'nın sıfatlarından *alim*'i bilkuvve ve bilfiil olmak bakımından da inceleyebiliriz. İbn Sînâ ilk olarak bilkuvve ile imkân arasında bir ilişki kurar. İkinci olarak ise bilkuvve ile heyula arasında bir ilişki kurulabilir. Bilkuvveliği imkân bakımından ele aldığımız zaman Tanrı'nın zatında dolayısıyla bilgisinde herhangi bir yönden bilkuvvelğin bulunması mümkün değildir. Çünkü bilkuvvelik bir imkana işaret edebilir. Bu yüzden Tanrı'da imkân değil zorunluluk söz konusudur. Eğer Tanrı'da bir imkândan bahsedersek Tanrı'nın zorunlu varlık olma vasfı ortadan kalkar. Böylece Onun zatı gereği alim değil bir şeyden ötürü alim olması ortaya çıkar. Böyle bir şeyin ise imkânı yoktur. İkinci olarak heyulani aklı Tanrı'ya nispet ettiğimizde ise yine malum olan Tanrı'yı öncelemiş olur. O halde Tanrı'nın bilgisi bilfiildir.⁵⁹⁶

Tanrı'nın ilminin diğer varlıklar ile ilişkisi ise ontolojik bakımdandır. Onun bilmesi ile ilmi arasında ayırım yapmak mümkün değildir. Tanrı'nın bilmesinin yaratması olduğundan hareketle onun ilminin diğer varlıkların varlık sebebi olduğunu

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 243,244. Arapça metindeki “المجردة” lafzı “soyutlanmış” şeklinde tercüme edilmiştir. Biz lafzı aynen almayı tercih ettik.

⁵⁹⁶ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, 3. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 86.

söyleyebiliriz. Tanrı'nın ilmi diğer varlıkların mevcudiyetinin nedenidir. Tanrı'nın dışındaki varlıklar için ise varlık sebebi olma Tanrı vesilesiyledir. Çünkü Tanrı'nın ilminde olmayanın diğer varlıkların ilminde malum olması mümkün değildir. Fail nedenin nedenlisini kendinde barındırması bu bağlamda dikkate alındığında Tanrı dışındaki fail nedenlerin kendileri dışında başka bir nedene ihtiyacı olduğu açıktır. O halde fail nedenin kendinde batıl ama Tanrı dolayısıyla zorunlu olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁹⁷

Tanrı'nın ilmi *hudûrî*'dir. Bu bilgi ilk olarak Tanrı'nın zatındandır ve ondan ayrı bir anlamı yoktur. İkinci olarak onun bilgisi oluşan değil; varlık sebebi olan bir bilgidir. Üçüncü olarak onun bilgisi bilkuvve değil bilfiildir. Yani onun bilgisinde imkândan söz edilemez. Dolayısıyla onun sonradan bilmesi mümkün değildir. O her şeyi zâtı gereği bilir. O halde Onun bilgisi ilim malum ilişkisi bakımından ele alındığı zaman onun bilgisinin malumu mantık bakımından öncelediğini söyleyebiliriz. Yani onun ilmi maluma mantıki bir öncelik arz eder. Bu yüzden onun bilgisi infî'ali değil zati ve bilfiil yani *hudûrî*'dir.⁵⁹⁸

Tanrı'nın ilminin *hudûrî* olmasından hareketle onun ilminin bilfiil ve zati olmasının ne anlama geldiğini tümel ve tikel bakımından ele alabiliriz. Buradan hareketle şu iki soru ortaya çıkar: İlki Tanrı şeyleri nasıl bilir? İkinci soruysa İbn Sînâ'nın şeyleri bilme tarzını tutarlı bir şekilde savunmuş mudur? İlk sorudan hareketle ikinciye cevap arayabiliriz.

İbn Sînâ Tanrı'nın ilmini değerlendirirken temel bir ayrım yapar. Tümel bilgi ilim olarak isimlendirilirken; tikel olan marifet olarak isimlendirilir. Buradan hareketle tikel

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü'l-alemi'l-İslamî, 1984, s. 80,81.

⁵⁹⁸ Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 92-103.

olanın ilmin konusu olmadığı sonucuna varabiliriz. Tümelin ise hakikat ile ortak paydada bulunduğunu söylemek mümkündür. Peki, tikelin ilim olmaması onun bilgiye nispetle bir değeri olmadığı anlamına gelir mi? İbn Sînâ için hakiki bilgi tümel olmasına rağmen tümelden bahsettiğimiz yerde tikelden de bahsetmenin zorunlu olacağını söyleyebiliriz. O halde tümel ile tikelin ortak paydası her ikisinin de varlığa özgü arazlar olmalarıdır. O halde hem tümel hem de tikel birbirini gerektirirler. Bu gerektirme ise iki farklı noktada değerlendirilebilir. İlki Tanrı'nın zatı gereği çokluğa konu olmadığı için tümelliğinden ve tikelliğinden bahsetmenin mümkün olmamasıdır. İkincisi ise çokluğa nispetle zorunlu varlık dışında her şeyin ziyade taşıdığı için varlığa özgü arazlarla en azından bir yönden irtibatlandırma imkanıdır. O halde ilmi Tanrı'ya nispetle ele aldığımız takdirde onun ilmi ile varlığı arasında bir ayrım yapamayacağımız ortaya çıkar. Yani onda ilim, varlık ve yaratma arasında bir taksime gitmek mümkün değildir. O halde zorunlu varlığın ilmi varlığa teallük eder. Bu durumda karşımıza üç soru çıkarır: (a) Tanrı'nın tikelleri nasıl bildiği (b) Tanrı'nın ilmiyle zaman ve mekân kategorileri arasında nasıl bir ilişki vardır? (c) Tanrı'nın ikinci akledilirleri bilme imkânı var mıdır ya da nasıl bilir?

İlk soruyu dikkate aldığımızda İbn Sînâ zorunlu varlığın bilgisini tümel olarak niteler. Buna binaen onun tikellere dair bilgisi nasıldır? Onun tikellere dair bilgisi için İbn Sînâ iki farklı ifade kullanır: *her şeyi tümel tarzda bilme* ve *tikeli, tümel yönden bilmek*.⁵⁹⁹ Bu iki kullanım birbirinden farklıdır.⁶⁰⁰ Tanrı'nın her şeyi tümel tarzda bilmesi onu ilminin mahiyetine yönelikken onun tikelleri tümel tarzda bilmesi ilminin

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 105.

⁶⁰⁰ Micheal E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society*, 82, sy 3 (1962): 299-312, s. 299,300.

mahiyetinin bir gereğidir. O halde ilk olarak tümel tarzda bilmenin manasını inceleyebiliriz.

Tanrı'nın her şeyi tümel tarzda bilmesini Onun yaratmasıyla izah edebiliriz. O her şeyi ibdâ/benzersiz şekilde yaratmıştır. Bu bakımdan yokluk mutlak anlamda değil varlığa nispetle kullanılır. Fail ise fail olmak bakımından ona güç yetiren ya da yetiremeyen olarak değil onun varlığının faili olur. O halde Tanrı'nın her şeyi tümel tarzda bilmesi onu sebeplerin sebebi olduğuna ve ikinci olarak sebep olmak bakımından diğer bütün sebepleri varlık olmak bakımından öncelediğini söylemek mümkündür.⁶⁰¹ Bu yüzden herhangi bir şey onun varlık sebebiyle zorunlu olmadıkça var olamaz. Çünkü O onları bildiği için bildikleri var olur ve zorunlu olarak isimlendirilebilirler.

Tanrı'nın her şeyi tümel tarzda bilmesi ilmine konu olan şeylerin bilfiil taayyün ettiği anlamına gelir mi? Yine İbn Sînâ'nın sun' ve ibdâ' kavramlarından hareket ederek mümkün varlıkların taayyünü ile imkanını ayırt edebiliriz. Bu bağlamda tikel varlıklar Tanrı'dan ilk sudur edenler nedeniyle tikel olur. Bu bağlamda kevn ve fesad aleminde bulunan varlıkların ferdileşme ve dolayısıyla tikel olma halleri ancak ikincilerden ötürüdür. Fakat Tanrı her şeyi tümel tarzda bildiğinden ötürü tikel şeyleri (a) sebepleri bakımından, (b) sebeplerin yol açtığı şeyleri, (c) zaman bakımından ve (d) onların sonuçlarını bilir.⁶⁰²

Tanrı'nın tikelleri tümel yönden bilmesi ne anlam ifade eder? İlk olarak Tanrı'da bir taakulden yani birçok fiili olduğunu reddeden İbn Sînâ tümeli ilim, tikeli ise marifet olarak isimlendirmişti. Tikel tikel olmak bakımından bir anlam ifade etmez ama tikelin ait olduğu tümel bakımından bir anlam ifade eder. Bu bakımdan hem tikel hem de tümel birbirini gerektirir. Yani birbirinden bağımsız tikel ve tümelden bahsetmek mümkün

⁶⁰¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve't- Tenbîhât)*, s. 136,137,138.

⁶⁰² İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 247.

değildir. O halde Tanrı tikelleri marifet ile değil ilim ile bilir. Bu ne anlama gelir? İlk olarak Tanrı insan gibi algıya/duyuya konu olanlardan hareket etmez; ikinci olarak onun ilmi maluma tabi değildir; üçüncü olarak onun ilmi malumun varlık sebebidir; dördüncü olarak onun ilminden sudur eden ikincilerden dolayı meydana gelen tikeller türsel doğanın devamını sağlar; beşinci olarak doğanın gayesi türsellersi korumaktır; altıncı olarak tabiat bunu türün altına giren fertler sayesinde sürdürür. O halde tümel ile tikel birbirine dolayımlanmışdır. Peki, bu nasıl gerçekleşir? Bu soru bizi kategorilere sevk etmektedir.

İbn Sînâ mevcutları sebepler bakımından varlığa nispetle açıklayarak Tanrı'nın her şeyi tümel tarzda aklettiğini/yarattığını söylerken aynı zamanda Tanrı'nın zatı bakımından onları tümel tarzda bildiğini ifade ettiğini görmekteyiz. Bu ne demektir? Tanrı tikel şeyleri onların sıfatları ile bilir. Sıfatlar nasıl anlaşılabilir? İbn Sînâ'nın sıfat anlayışını kategorilerden hareketle anlayabiliriz. İlk olarak on kategori kendi içinde cevher ve araz olarak ayrılabilir. İkinci olarak cevher ferdi cevher ve tümel cevher olarak ayrılır. Ferdi cevher tümel cevheri önceler. Üçüncü olarak tümel cevher ferdi cevheri mantıki olarak önceler. Dördüncü olarak araz olan dokuz cevher, cevher olmak bakımından arazi cins olarak kabul etmezler. Beşinci olarak dokuz araz kategorisi de kendinde bir hakikat barındırır. Bu beş ön koşulu dikkate alarak ikinci bir ayırım yapma imkânımız ortaya çıkar: Mantık bölümünde detaylı olarak incelediğimiz *üzerine söylenen*(على) ile *içinde var olan* (في) ayırımına gideriz.⁶⁰³ Dokuz cevher kategorisi konularında mevcut olabilirlerken cevher kategorisi ancak konuya söylenebilir. Cevher kategorisi ile varlık zemini oluşturulurken dokuz araz kategorisi ile konunun hem ferdi hem de tümel olması sağlanmış olur. Örneğin “Ali insandır” cümlesinde insan lafzı konusunun üzerine söylenirken “insan düşünen canlıdır” tanımında düşünen ve canlı

⁶⁰³ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)*, s. 38-45.

insanın mahiyetinin kurucu unsurlarıdır. Dokuz araz kategorisi söz konusu olduğunda ise bu sıfatların ancak yüklem olduğu konularda mevcut olduğu ortaya çıkar. Örneğin “Şu dolap beyazdır” ifadesindeki beyaz ancak konusunda olmakla beraber beyazın hakikatinden bahsedebiliriz. Ama dolap sadece beyaz ile sıfatlandırılmaz. Aynı zamanda dolap mekân ve zaman kategorilerini ve diğer kategorileri de içinde barındırabilir. O halde Tanrı’nın tikelleri tümel tarzda bilmesi onları cevher vasıtasıyla hem fail neden olmak bakımından bilmesiyle onların sıfatlarıyla da onların dokuz araz kategorisindeki hallerinden ötürü onları bilmesidir. Bu bağlamda Tanrı’nın bilmesi kendi zatı gereği olurken aynı zamanda bir çokluğa da ihtiyaç duymaz. Bu bağlamda kategoriler bilginin değil varlığın konusu haline gelir. Kategorilerin tümel olarak vasfedilmesiyle Tanrı’nın tikelleri tümel tarzda bilmesinin anlamı ortaya çıkar.⁶⁰⁴

Tanrı’nın hudûrî bilgisini tümelin tanımında geçen çok lafzı bağlamında ele aldığımız zaman şöyle bir soru ortaya çıkabilir: Tanrı çokluğu taakkul olmadan nasıl bilir? İbn Sînâ Tanrı’nın eşyaya dair ilmini bilfiil ve tek bir defada tek bir bilişle (def’aten-vâhideten) şeklinde zikreder.⁶⁰⁵ Ona göre suretler ile zorunlu varlık arasında ilişki diğer varlıklara nispet edilirse tam tersidir. Onda suretlerin çoğalmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü şeylerin suretleri ilkten akledilir olarak sudur eder. Bu yüzden el-evvel suretlerdeki akıl olmaya nispetle akıl olmaya daha layıktır. O hem akıl hem de âkildir. Bu yüzden her şeyin hem varlık hem de bilgi bakımından ilkesidir. Bu yüzden kendini akletmek bakımından da her şeyden daha üstündür. O halde ondan sudur edenleri akletmesi, aklettiği şeylerin

⁶⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 105,106; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve’t-Tenbîhât)*, s. 166.

⁶⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 108; Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 93.

illeti mesabesindedir. İşte bu türden bilgi fiili bilgi olarak isimlendirilir ve aynı zamanda akli suretlerin anlaşılmasının ilkesidir.⁶⁰⁶

Son olarak Tanrı ikinci akledilirleri bilir mi ya da nasıl bilir? İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlıkta suretler sonradan olmadığı gibi suretlerin akledilir olarak ondan sudur eder. Bu iki hususu dikkate alırsak Tanrı'nın ikinci akledilirlerin nedeni olduğu söylenebilir. Ayrıca ikinci akledilirleri tümelin üç tanımına nispetle ele alabiliriz. Bu bakımdan ikinci akledilirler aklî tümel olarak değerlendirilebilir. İbn Sînâ'ya göre ikinci akledilirler aklî tümel olmak bakımından tabii tümelin makulü, mantıki tümelinse lazımı olur. O halde zorunlu varlığın ikinci akledilirlere dair bilgisi nasıl olur? Tanrı ikinci akledilirleri sebep olmak bakımından bilir. Onların varlıkları ise insan nefislerinde tabii tümelin makulü olarak bulunur. Sonuç olarak zorunlu varlık ikinci akledilirleri de tümel tarzda bilir. Onlar tümel olduğu halde zorunlu varlığın onlara dair bilgisi bir yönden onların varlık sebebi olur. O halde zorunlu varlık ikinci akledilirleri hem insan zihinlerindeki mevcudiyeti bakımından hem de onların sebeplerini zorunlu, bilfiil olarak bilir. Bu bilmede de tabii tümel akli tümeli önceler ve akli tümel tabii tümelin makulü olarak isimlendirilir.⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 242-244; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 108,109.

⁶⁰⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, s. 15-17; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.9. İkinci akledilirler bahsini husûli bilgi bahsinde daha detaylı ele alacağız. Ama konumuz bağlamında şunları söylemek mümkündür: ikinci akledilirler hakikatini birinci akledilirlerden alırken bilgi olarak kazanılması mantık ilmi vesilesiyledir. Bu bağlamda tabii tümel birinci akledilirlere nispet edilirken aklî tümel ikinci akledilirlere nispet edilebilir. Bu yüzden akli tümel, tabii tümelin makulü, mantıki tümelinse lazımı olarak görülebilir.

1.2. Mümkin Varlıkların Bilgisi: Husûlî Bilgi

İbn Sînâ'da husûlî bilgiyi incelemeye bilginin imkanının temellerini inceleyerek başlayabiliriz. Bu bağlamda şu türden sorular karşımıza çıkar: (a) Bilmenin imkânı var mıdır? Eğer bir şey biliyorsak onu bilmediğimizi, bilmiyorsak bilmediğimizi nasıl bilebiliriz? (c) Bilgi vehbî midir yoksa kesbî midir? (b) Bilgiyi taksim etme imkânı var mıdır?

İbn Sînâ bilginin imkânı hususunda ilk olarak Platon'un *menon paradoksuna* ürettiği çözümü inceleyerek başlar. Ona göre Platon'un yanıldığı husus matlup, talep ve öğrenme arasında kurduğu hatırlama teorisinden kaynaklanır. Bu yüzden Platon *menon paradoksunu* unutulmuş şeyin hatırlanması olarak zikrederek mantık hatasına düşmüştür. Çünkü bilfiil bilineni yeniden bilfiil bilmek bir tür mantık hatasına götürür.⁶⁰⁸ O halde İbn Sînâ bilmenin imkanını hatırlama üzerinden değil bir tür kesb üzerinden değerlendirmektedir. Matlubun bir yönden bilinmesi ile bilgi arasında da bir ayrım yapan İbn Sînâ matlup ile talip arasında iki bilinen bir bilinmeyen ilişkisi kurar. Bu sayede talep edenin matluba dair bilgisinin imkanını açar. Matlubun bilfiil bilgisi ile bilkuvve bilgisi arasında bir ayrıma giden İbn Sînâ matlubun talipteki bilfiil bilgisine tasavvur, bilkuvve bilgisine tasdik ismini verir.⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *The Propositional Logic of Avicenna (A Translation from al-Shifâ': al-Qiyas with Introduction, Commentary and Glossary)*, çev. Nabil Shehaby, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A.: D.Reidel Publishing Company, 1973, s. 157-160.

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 24-26; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 177,179; Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu", İçinde: *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, I/III: 129-42, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, s. 139-142.

İbn Sînâ bilginin imkanını bilinene nispetle açıklar ama bilginin bilgi olmak bakımından imkanını bilginin bilinene nispetinden de ayırır. Ona göre bilginin bilgi olmak bakımından imkânı metafizik bir problem olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan bilginin bilgi olmak bakımından imkanını insana nispetle ele alabiliriz.

İbn Sînâ insanı “düşünen canlı” olarak tanımlar. Bu tanımlayanı zihnimizde ikiye bölebiliriz: “düşünen” ve “canlı”. Ona göre insanın tanımında kullanılan “düşünen” lafzı tümel manaları idrak imkanını ifade eder. İbn Sînâ “düşünen” lafzını fasl olarak görür. Fasl ise insanı cinsteki ortaklarından tamamen ayırır, onun varlık sebebi olarak fasl vardır. Ona göre hayvanî kuvve, tümel manaları idrak edemez. Hayvani kuvve ancak şahsî manaları idrak edebilir. O halde İbn Sînâ için insanın tanımında kullanılan “düşünen” lafzı insanın ilim elde etme bakımından diğer varlıklardan ayırdığı gibi onu faal akıl ile nefsin kuvveleri bakımından ilişkilendirmiştir. Ona göre insanın tümel manaları idrak etme kuvvesi, bilfiil akıl olarak tanımlanamaz. Aksine İbn Sînâ bu kuvveyi, heyulani akıl olarak adlandırır.⁶¹⁰ Öte yandan insanın kendinin dışındaki canlılarla da ortak bir paydası olmalıdır. Bu payda da “canlı” olmaktır. Canlı olmak ise cisim olmayı ve cisimsel özelliklerin ortak payda olduğunu söyleme imkanını oluşturur.

İbn Sînâ’nın insan tanımından hareketle bilgi konusuna dair şu sorunun cevabını arayabiliriz: bilgi nasıl taksim edilebilir? İbn Sînâ öncelikle iki taksime gider: ilim ve marifet. Ona göre duyuya konu olmayan şeyler ilim olarak isimlendirilirken duyuya konu olanlar duyuya konu olmak bakımından marifet olarak isimlendirilir. O halde marifet olarak isimlendirilen şeyler tikel olabilir mi? İbn Sînâ’ya göre bir şeyin ferdileşmesi ancak maddeyle gerçekleşir. Örneğin madde ve suretten meydana gelen insan söz konusu olduğu zaman belirli bir fertten bahsedebilmemiz için onun madde ile ittisal etmiş olması

⁶¹⁰ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, 2. Baskı, Ankara: TDV, 2015, s. 36,37; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 446,448.

gerekir. Bu olduğu zaman ancak ona “Ali, insandır”, “şu insan” ismini verebiliriz ve o belirli bir ferdi ifade eder. Bu ferdin farklı yönleri ile ele alabiliriz. O ferdin tümel ve tikel olmak bakımından konumu, şu fert olmak bakımından tikeldir ve ona dair duyulur algı bu sayede elde edilir. Böylece biz onun marifetine sahip oluruz ama hakikatine sahip olamayız. Öte yandan tümelin hariçte tahakkuk ettiği insan olmak bakımından şu fertte türsel/tümel doğanın devamını sağlayan bir araç olarak değerlendirebiliriz. Ondaki bu türden tümellik ise ilmin konusudur ve bu türden idrak edilen olması onun bilgiye/ilme konu olmasını sağlar. Bu bakımdan İbn Sînâ duyulur olanları duyulur olmaları bakımından ilmin konusudur. Hariçte varlığın duyulur olması ve onun idrake konu olması marifetin konusudur. Buna benzer şekilde duyuya konu olmayanlar ise hiçbir şekilde marifetin konusu değildir. Onlar duyu vasıtasıyla elde edilemez. Bu yüzden onlar hem tahayyülün hem de vehmin konusu olamazlar. Onlar ancak aklımızla elde ettiğimiz şeylerdir.⁶¹¹

İbn Sînâ’da marifetin tikel, ilmin ise tümel olduğundan hareketle hakiki bilginin tümel olması gerektiğini söyleyebiliriz. Öte yandan tikel olan marifetin ilim ile ilişkisi nasıldır? İnsanın bu bilgiyi tümel olmak bakımından tümel şekilde elde ettiğini söylememiz mümkün müdür? Duyular vasıtasıyla idrak eden bir varlığın duyuların dışında bilgi edinmesi mümkün müdür?

Bu soruları cevaplamak için öncelikle kavramsal çerçeveyi çizmemiz gerekmektedir. İlk olarak İbn Sînâ insan tanımından hareketle onun mürekkep bir varlık olduğunu düşünür. Bu vesileyle insanın suret ve maddesinden bahsedebiliriz. Onun insan tanımındaki düşünen zatın özünü ifade ettiğini ama bu zatın zat olmak bakımından değil şu, belirli bir fert olmak bakımından da maddeye muhtaç olduğunu söyleyebiliriz. O halde onun için suret ile madde arasında şu fert olmak bakımından zorunlu bir ilişki vardır. Bu

⁶¹¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhan)*, s. 15.

ilişkiyi suret ve maddeye has şekilde ele alan İbn Sînâ sureti reddedenler ile maddeyi reddedip sureti dikkate alanları ifrat ve tefrite gidenler olarak görmektedir. O maddeyi dikkate alarak sureti reddedenlere maddeyi cisimleştirdikleri ve tabileştirdikleri ve bu yüzden ilk maddeyi de bu yönden ele aldıklarını belirtir. Bu bakımdan bilfiil varlığı olmayan şeyi nasıl idrak edilebileceğinin bilgisinin imkânsız olduğundan hareketle onların görüşlerini reddetmiştir. İkinci olarak suretleri dikkate alarak maddeyi dışlayanlardır. İbn Sînâ, onların da görüşlerini reddederek onların da öncekiler gibi tutarsız olduğunu düşünmektedir. Çünkü onlarda suret ile madde arasındaki ilişki hakkında bilgisiz kalmışlardır. İbn Sînâ bu iki görüşün dışında kalarak suret ile madde arasındaki ilişkiyi şöyle belirler: (a) Her suret, her madde için müsait değildir, (b) madde suret için hazırlanmış değildir, (c) tabiî türsel suretler, suretlere mütehasıs türsel maddelere ihtiyaç duyar, (d) tabiî türsel suretlerin türsel maddelere ihtiyacının nedeni ise onun var olabilmesi (mevcud) içindir. O halde İbn Sînâ için suret ve madde bilgiyi elde etmek isteyen için gereklidir. Çünkü suret şeyi bilfiil meydana getiren hakkında daha fazla bilgi sağlarken vücudunun bilkuvve olması bakımından bilgi verir. Suret ve maddenin cemedilmesinden şeyin cevherinin ilmi tam olur.⁶¹²

İkinci olarak insan nefsinin tabiatı bakımından ilim kuvvesinin nerden geldiğidir. İbn Sînâ, insan nefsinin tabiatını iki yönden değerlendirir. Birincisi onun tabiatının kaynağı olan ilahi feyzdir. Ona göre bu feyzden kasıt ise onun cevheridir. Ama insan bilgiyi sadece cevher aracılığı ile elde etmez. İnsan nefsi aynı zamanda tikellerin/marifete/duyuya konu olanların incelenmesiyle de insan nefsinde bilgi husul edebilirdi. Ama külli evveliler marifete konu olanlar gibi tek tek tikellerin incelenmesiyle elde edilmiş olsaydı onlara güvenilmezdi. O halde evveli ve bedihi olan bilgiler kesb edilmemiştir. Peki, onlar tasavvur ve tasdik olmak bakımından kazanılmış değilse Vehbi

⁶¹² İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 56-58.

olabilir mi? Ya da bir başka yönden onlar ilk akledilirler olabilir mi? İbn Sînâ için bedihi ve evveliler insan nefsinin tabiatı olarak bahsettiğimiz şeye karşılık gelmektedir. Çünkü eğer onları bedihi ve evveli olmak bakımından tasavvur yahut tasdikin mesaili haline getirirsek onların da bir tür kesbe ihtiyaç duyduğunu söylemek zorunda kalırız. Çünkü mesailin ispata ihtiyacı vardır. O halde insan nefsi tabiatı bakımından ele alındığı zaman o cevheri bakımından bedihi ve evveli olanları tabiatı bakımından taşımaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ feyz olan şeyi cevher olarak nitelerken aynı zamanda tümel bedihi ve evveli olanlarında cevherin tabiatı gereği ondan feyz ettiğini düşünmektedir. Burada bedihi ve evveli olanların tasavvurun ilkesi olmak bakımından ele alındığı söyleyebiliriz. Tasdike ilke olan bedihi ve evveliler ise ancak tasdike konu olanlar kabul edildiği zaman anlamlı olacaktır. Tasavvurun ilkesi konumundaki bedihi ve evveliler ise varlık, şey, zorunluluk ve bir'dir. Bunlar aynı zamanda düşünmenin imkanını sağlayan şeylerdir. Öte yandan tasdikin konusu olan bedihi ve evveliler ise ancak tasavvurun ilkesi olanlara nispetle bedihi ve evveli olarak nitelendirilebilir.⁶¹³ Öte yandan bilgi meselesini bedihi ve evveli zemininden hareketle ele aldığımız zaman İbn Sînâ'nın ilimle tasnifinde de temel bir karakter ortaya çıkar: İlimler bilgiye nispetle değil varlığa nispetle tasnif edilir.⁶¹⁴ Onun nazari ve ameli felsefe ayırım da mevcutların hallerine nispetle yapılabilir. O halde

⁶¹³ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 67-69; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 169-171. Türker'in bedihi ve evvelilerin diğer kavramların sebebi olduğu görüşüne katılmakla birlikte konuyu insan nefsinin teakkülü bağlamında ele aldığımız zaman tasavvurun ilkesi olanlar teakkülün imkanını verir. Çünkü imkân değil sebep bağlamında ele alırsak meseleyi ilm-i nefse değil metafiziğe taşımış oluruz. Bu durumda konu misdakından farklı anlamlara dönüşebilir.

⁶¹⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 5-9.

insanın tanımında geçen düşünen lafzının tümel manaları idrak edebilme kuvvesine sahip olabilmesinin nedeni insan nefsinin tabiatında kaim olan bedihi ve evvelilerden dolayıdır.

Kavramsal çerçevenin son adımında ise insanın mevcutlara dair bilgisinin imkanının olup olmadığına dairdir. İlk olarak kişinin kendi zatını ispata ihtiyaç duyup duymadığı ve ikinci olarak kendi dışındaki şeylerin bilgi olarak hasıl olup olamayacağıdır. İbn Sînâ kişinin kendi zatına yönelik *uçan adam* örneğinden *işaret*⁶¹⁵ vermektedir. O uçan adam örneğinden biri doğrudan ikincisi dolaylı bir sonuç elde etmektedir. Doğrudan sonucu insanın nefsin cisimden başka bir şey olduğudur. O halde nefis cismin mesaili olamaz. Ayrıca cisme konu olanlar nefse cisim olmak bakımından konu olamazlar. Sonuç olarak nefis, nefis olmak bakımından kendine hastır. Cisim ise cisim olmak bakımından kendine hastır. Dolaylı sonucu ise nefsin cisme, cismin ise nefse ait özellikleri taşımasının mümkün olmadığıdır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'nın Nefs* kitabında nefsi cisim ve nefis bağlamında ele alarak ispatlarken *eş-Şifâ'nın Fizik* bahsinde madde ve suret bağlamında konuyu irdeler. Öte yandan *eş-Şifâ'nın Metafizik* kitabında ise hem cismi hem de nefsi cevher olmak bakımından ele almaktadır. Bu yüzden İbn Sînâ'nın işaret bağlamında nefis kitabında verdiği örnek tek başına ele alınmaya müsait değildir. O halde sadece bu örnekten hareketle örneğin hipotetik öncüllerden hareketle kategorik sonuçlara götürdüğünü söyleyerek örneğin tutarsız olduğu iddia etmek tutarsız görünmektedir.⁶¹⁶

⁶¹⁵ İbn Sînâ felsefesinde *işaret* lafzının kavramsal bir anlam ifade ettiğini düşünmekteyim. Özellikle İbn Sînâ işaret lafzını kullandığı örnekleri analogiden ayıran hususların neler olduğu önemli bir detaydır. Bununla alakalı ilerleyen akademik hayatımda çalışmalar yapmayı planlamaktayım.

⁶¹⁶ Micheal E. Marmura, "Avicenna 'Flying Man' in Context", *The Monist*, 69, sy 3 (1986): 383-95, s. 388; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 158. Marmura, İbn Sînâ'nın örneğini varsayımsal olarak değerlendirir. Bu yüzden

Çünkü İbn Sînâ nefsin ve cismin suret ve madde olmak bakımından ilişkisi fizikte mesail olarak ele alırken nefsin ve suretin mahiyetini metafizikte mesail olarak alır. Nefs bahsinde ise bunlara binaen işaret verir. Nefsin ve cismin birbirinden farklı hassiyetleri olduğundan ve nefsin cisim olamayacağından hareketle onların idrak seviyelerin de aynı olmadığı sonucuna varılabilir. İkinci olarak benzerler benzerleri idrak eder öncülünden hareketle nefse konu olan şeylerin ilim ve dolayısıyla tümel olduğunu söylerken cisme konu olan şeylerin marifet olduğunu ve dolayısıyla tikel olduğunu söyleyebiliriz. O halde ilim ile marifetin de birbirinden farklı olduğunu söylemek de mümkündür.⁶¹⁷

Marifet ile ilim nefis ve cisimle ilişkilerine nispetle marifetin hiçbir şekilde ilim, ilimin de hiçbir şekilde marifet olamayacağını söyleyebiliriz. Bu durumda marifet ile ilim arasındaki ilişkiyi insana nispet edersek marifet olmadan ilmin olması mümkün müdür? İbn Sînâ insanı mürekkep bir varlık olarak görür. Ayrıca insanın teşahhusu için maddeyi şart koşar. Şu insan ferdinden bahsettiğimiz zaman ise insanın tanımındaki canlıyı cisim önceler. Bu sayede belirli bir insan ferdinden bahsedebiliriz. O halde bu insan ferдин kendinin dışındakilere dair bilgisi nasıldır? İlk olarak bunların hakikati ferde ait değildir. Çünkü hakikat insanın dışındaki nedenlerden ötürüdür. Bu nedenler akıllar ve bütün sebeplerin sebebi olan Tanrı'dır. O halde hakikat insan dışında ise insanın kendi dışındakileri bilmek için zatından kaynaklı şeylere ihtiyacı vardır. Bu bağlamda İbn Sînâ ilk olarak bedihi ve evveli olan varlık, şey, zorunluluk ve bir'i ortaya koyar. İkinci olarak onların tasavvuru ve tasdikinin ilkesi, aklın ilkesi olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçün halin imkansızlığını ortaya koyar. Daha sonra mevcutları harekete nispetle ikiye ayırır: hareket

örneğin sonucunda varılan noktadan kategorik olduğunu ve bunun da bir tutarsızlık olduğunu iddia eder. Ömer Türker'de Marmura'nın görüşüne katılmaktadır.

⁶¹⁷ İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ*, nşr. Ayetullah Hasanzade Amuli, İran/Kum: Mektebetü'l aleml-i'l-İslâmî, 1996, s. 26,27.

konu olanlar ve hareket konu olmayanlar. Ardından harekete konu olanları da soyutlanmaları bakımından ele alarak ikiye taksim eder: soyutlanmaları hem varlıkta hem de zihinde maddeden soyutlanmaları mümkün olmayanlar ve maddeden soyutlanmaları varlıkta değil ama zihinde mümkün olanlar.⁶¹⁸ O halde insan soyutlayarak düşünen bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Yukarıda bahsettiğimiz kavramsal çerçeveden hareketle sorularımıza tekrar dönebiliriz. İlk sorumuz ilim ile marifet ilişkisini nasıl inşa edebilirizdir. Bu soruya cevap aramaya idrak kavramından başlayabiliriz. İbn Sînâ idraki “şeyin suretinin müdrikte husulü” olarak tanımlar. Ona göre suretler idrake konu olabilirken idrak edilen şeyin cismi onun zihninde husul etmemektedir. O halde tümelden bahsettiğimiz zaman onun idrake konu olduğu zaman tümelliğinden bahsetmemiz gerekmektedir. Çünkü ilim tikellere değil tümellere dairdir. Ama bu türden bir tümelin nasıl bir tümel olduğu sorun teşkil etmektedir. İbn Sînâ husulünün mahiyetine, müdrikteki *temsili* demektedir. Temsil ifadesi burada önemli bir husus ifade etmektedir. Çünkü temsil bir şeyin varlığına değil hakikatine dairdir. İbn Sînâ’nın varlık ile hakikati mümkün varlıklar için birbirinden ayırdığını düşündüğümüz zaman müdrikin idrak ettiği şeyin varlığını değil hakikatini idrak etme imkanını ortaya çıkarırız. O halde düşünen nefste meydana gelen ilim ile Tanrı’daki ilim arasındaki temel fark mümkün varlığın idrakinin şeyin hakikatine dair bir imkânı ifade ederken Tanrı’nın ilmi hem varlığın sebebi hem de hakikatinin bir sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde idrak müdriki ile ilişkisi varlık değil hakikatine dairdir. Bu yüzden İbn Sînâ varlık ile hakikat arasında lazım melzum ilişkisi kurar. Her hakikatin lazımı varlıktır. O halde hakikat ile mahiyet arasında doğrudan bir ilişki vardır. Mahiyet, bir yönüyle şeyin özelde ferdi mahiyette o şeyin hakikatini ifade eder. Ama hakikat ile mahiyetin bir yönden de farklılaştığını söylemek mümkündür. Çünkü mahiyet

⁶¹⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 8,9.

aynı zamanda ferdin özel mahiyetini ifade ettiği için ilmin konusu olmayabilir. Dolayısıyla mahiyet hakikatin ve tûmelin konusu olmayabilir.⁶¹⁹ Tekrar idrak kavramına dönecek olursak İbn Sînâ idraki suretlerin olduğu gibi soyutlanması olarak görmemektedir. Eğer suret bu şekilde soyutlanabilseydi o zaman imkân ortadan kalktığı gibi soyutlanma kavramının da anlamında değişme söz konusu olurdu. O yüzden İbn Sînâ idraki suretin manasının teakkülü olarak görür. Bu mana idrake konu olandan kaynaklanması bakımından müdrikten belli anlamlarda ayrılabilir.⁶²⁰

O halde müdrik ile idrak edilen arasında nasıl bir ilişki vardır? Müdrikin idrak ettiği şeyin varlığını değil suretinin/mahiyetinin manasını yani hakikatini idrak ettiğini söylemiştik. Ama müdrik idrak ettiği şeyin hakikatini elde ettiği zaman müdrikte herhangi bir değişme söz konusu olabilir mi? Yani A'yı idrak etmeden önceki müdrik ile A'yı idrak eden müdrikin aynı olduğunu söyleyebilir miyiz? İbn Sînâ aklî cevherin akletmesini bizatihi olarak vâsfeder. Bu yüzden onda bir bölünme mümkün değildir. Bu yüzden aklî cevher suret ve maddenin bileşiminin neticesi de değildir. O halde aklî cevherin idrak ettiği şeyler vasıtasıyla halinin değiştiğini ama cevherinin değişmediğini söylemek mümkündür. Çünkü cevherdeki bir değişme kevn ve fesadı gerektirir. Bu ise cevherin tanımına uygun olmadığı gibi İbn Sînâ'nın cevher metafizik düzlemdeki konumlandırmasını altüst eder.⁶²¹

İdrak kavramını bu şekilde açıkladıktan sonra tûmel ve tikel bağlamında idraki nasıl taksim edebiliriz? Her idrak tûmel midir ya da her idrak tikel midir? Tûmel ve tikel olmak bakımından idraki nasıl konumlandırabiliriz? İbn Sînâ idraki temelde tûmel ve tikel idrak olarak tasnif eder. Tikel idrak ancak cismanî bir organla gerçekleşir. Tûmel ise

⁶¹⁹ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler (el- işârât ve 't- Tenbîhât)*, s.110.

⁶²⁰ İbn Sînâ, *et-Ta 'lîkât*, s. 69.

⁶²¹ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler (el- işârât ve 't- Tenbîhât)*, s. 162,163.

aklın kendisi ile ilişki kurduğu bir hususla meydana gelmiştir. Bunu nefis kavramını örnek vererek ele alabiliriz. Ona göre nefis, nefis olmak bakımından cevherdir ve tûmeldir. Bu yüzden maddede bulunması mümkün değildir. Maddede bulunmaktan kasıt maddeye arız olmasıdır. Öte yandan teşahhus gerçekleşip bir fertten bahsettiğimiz zaman ise o nefis ferdin tikel nefsidir. Tikel idrak bu noktada devreye girer. Tikel idrakin idrak ettiği nefis maddeden bir yönüyle soyutlanma ile elde edilir. Ama bu ferdin idraki olmak bakımından tikel bir idraktır ve soyutlanma tam olarak gerçekleşmez. Yani, teşahhus eden ferdin nefsi maddeden bağımsız olarak soyutlanmış olmadığı gibi hakiki anlamda da maddeden soyutlanmış değildir. Bu yüzden tûmel idrak ile tikel idrak arasındaki temel fark organın idrakte oynadığı rol olmuştur. Eğer idrakte organ varsa bu türden idrak tikel idrak; eğer organ yoksa nefis, akıl, bîkuvve akleden, olmak bakımından tûmeli kendinden ötürü idrak etme imkanına sahiptir. Bu türden idrak için ise *faal akla* ihtiyaç duyan nefste tûmel idrak gerçekleşir. O halde nefis madde ile ilişkisi bakımından, hareket ve maddeyle ilişkisi yönünden, tabiat ilminin; zihinden maddeden ayrı olarak saf matematiğin hem zihinden hem de varlıkta maddeden ayrı olmak bakımından metafiziğin meselesidir. O halde Nefis maddeyle ilişkisi ancak tabiat ilminin ilkeleri bakımından ele alınabilir. O halde tûmel idrak metafiziğin meselesi, tikel idrak ise tabiat ilminin ilkelerinden hareketle açıklanabilir.⁶²²

İbn Sînâ'nın tûmel ve tikel idrakı idrak derecelerine nispetle inceleyebiliriz. Ona göre idrak dereceleri *hissî*, *hayâlî*, *vehmî* ve *aklî* idraktır. İbn Sînâ *hissî*, *hayâlî* ve *vehmî* idrak derecelerini tikel idrak ile ilişkilendirebiliriz. Her üç idrak türü için de organa/beş duyu vasıtasıyla elde edilmesi bakımından ihtiyaç duyarız. Ama aklî idrak tûmel olması bakımından organa ihtiyaç duymayabilir.⁶²³

⁶²² İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, 175-179.

⁶²³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 173.

İbn Sînâ'nın idrak derecelerini anlamak için onun *tecrîd* kavramına daha yakından bakmalıyız. Ona göre idrak idrake konu olan şeyin suretinin alınmasıdır. Öte yandan arazları ile bulunan canlı, doğal cisim olarak isimlendirilir. O halde madde ile cisim arasında bir ayrım yapabiliriz. Bu bakımdan değerlendirildiği zaman idrak derecelerinin hiçbirisi maddi olarak isimlendirilemez. O halde *tecrîd* de maddi değildir. İdrak derecelerinin maddi olmadığı onların maddeye ilişkin olmadığı anlamına gelmez. İdrak derecelerini soyutlama işlemi olarak değerlendirdiğimiz zaman soyutlanmanın anlamı ortaya çıkabilir.⁶²⁴

İbn Sînâ hissî idraki sureti maddeyle beraber idrak olarak açıklamaktadır. O halde hissî idrak duyu kuvvelerine de ilişkindir. Bu bakımdan suret ile madde hususunda hissî idrak duyulara ihtiyaç duyar. Hissî idrak ancak duyu vasıtasıyla gerçekleşir. Sonuçta hissî idrak maddenin varlığına ihtiyaç duyar. Çünkü o suretin idrak edilebilmesi için maddenin varlığı hissî idrak için gereklidir.⁶²⁵ O halde hissî idrakin tümel olmak bakımından tümel olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü maddenin olduğu yerde teşahhus etmiş bir fert vardır ve bu türden idrak teşahhus etmiş bir ferdin varlığını gerekli kılmaktadır. Bu yüzden bu türden idrakin hakiki anlamda tümel olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden bu tür idrak bize hakiki bilgi veremeyebilir. Çünkü bu türden idrak tikellerden hareket eder.

İbn Sînâ hissî idrak ile hayâlî idraki ise yine maddeye nispetle birbirinden ayırmaktadır. Ona göre hayâlî idrak sureti maddeye ihtiyaç duymadan alır. Bu yönüyle hissî idrakten farklıdır. Ama hayâlî idrakte maddeyle ilişkisini koparmış değildir. Hayâlî idrakte suretin alındığı madde ortadan kalksa bile onun sureti ortadan kalkmaz. Ama suret

⁶²⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve't- Tenbîhât)*, s. 160-163; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173; İbn Sînâ, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, s. 173,174.

⁶²⁵ İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi 'ş-Şifâ*, s. 82.

ile madde arasındaki ilişki ayrılmış olsa bile hayâlî idrak sureti maddenin eklentilerinden tecrîd etmiş değildir. Bu bakımdan hissî kuvve sureti maddeden tecrîd edemediği gibi maddi eklentilerden de tecrîd edebilmiş değildir. Hayâlî idrak ise sureti maddeden tam olarak tefrik eder ama maddenin eklentilerinden tefrik edemez.⁶²⁶ Çünkü idrak edilen surette bir tür nicelik, nitelik ve konuma dair maddenin eklentileri kalır. Bu yüzden hayâlî idrakte türe dair bir idrak oluşmaz. O halde hayâlî idrakin de tikel olduğunu söylemek mümkündür. Bu yüzden hayâlî idrakin tümel olmadığını dolayısıyla ilmi elde etmek hususunda yeterli olmadığı söyleyebiliriz. Hayâlî idrak tümel değilse ilim olamaz. Bu yüzden de marifete ilişkin olarak kalır.

İbn Sînâ üçüncü olarak ise vehmî tecrîdden bahseder. Ona göre vehmî idrak derecesinde idrak zatında maddi olmayan anlamlara ulaşır. Örneğin dokuz kategorinin anlamları bu türden anlamlardır. Öyleyse vehmî idrak derecesindeki bir idrak zatı gereği maddi olmayan ama konuda bulunmaya elverişli olan tümel anlamları idrak edebilir. Ama bu tümel olmak bakımından tümel değil konuda bulunmaları bakımından tùmeldir. Bu yüzden bu türden idrak için de tümel idrak isimlendirmesi uygun düşmez. Ama vehmî idrakı ve bu dereceyi hissî ve hayâlî olandan ayırır. Öte yandan vehmî idrakin hayâlî idrakle de bir yönden iç içedir. Vehmî idrake konu olanlar akledilirlerdir ve vardırırlar. Maddeye arız olduklarında akledilir değildirler. Çünkü onlar maddi değildir, maddi olsalardı bile maddi olmaklık onlara arız olabilir.⁶²⁷ Sonuç olarak vehmî idrakte maddi olmayan olsa bile idrak edilen şeyleri hayâlî idrak gibi maddenin eklentilerinden tecrîd edemez. O halde vehmî idrakte tikellere dair olmak bakımından tümel değildir. Bu yüzden o da ilme değil marifete dairdir.

⁶²⁶ İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi 'ş-Şifâ*, s. 82,83.

⁶²⁷ İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi 'ş-Şifâ*, s. 83,84.

İbn Sînâ hissî, hayâlî ve vehmî idrakleri/tecridi tikel olarak kabul etmektedir. Bu bakımdan onların tikel olmalarının nedeni bir yönden maddeye dair olmalarıdır. Ama kendileri maddi değildirler. Çünkü maddi olsalardı onların hariçte bir tür maddi varlıkları olması gerekirdi. Ama onların maddi olmaması maddeye dair olmalarına engel değildir. Böylece her üç idrak/tecrîd derecesinin de tümel olmadığı için ilim olmadığını söylemek mümkündür. O halde tümel olmayanın ilminin olmayacağından hareketle tümel olanın ilim ifade ettiğini söylemiş olabiliriz. Bu durumda tümel olma niteliğine sahip tek bir idrak derecesi vardır: aklî idrak. Peki, aklî idrak nedir ve niçin tümel olarak vasfedebiliriz?

İbn Sînâ aklî idraki şöyle temellendirir: ona göre maddi olmayan, maddi olsa bile maddeye arız olan eklentilerden tamamen farklı bir kuvve vardır. Buradan hareketle İbn Sînâ şöyle bir ayrıma gider: 1. bizatihi maddeden tecrîd olan şeyler vardır; 2. Maddi olan ya da maddiliğin iliştiği şeyler vardır. Birincisi için durumun açık olduğunu düşünen İbn Sînâ bunu benzerlerin benzerlerini idrak etme imkanından hareketle söylerken aklî idrak ise maddi olanı ya da maddiliğin iliştiği mevcutları tecrîd etmek olarak değerlendirir. Ama aklî idrakte herhangi bir şekilde maddilik ve maddenin eklentiler de bulunmaz.⁶²⁸

İbn Sînâ aklî idraki, aklî suret bağlamında açıklar. İbn Sînâ bunu tabii ve tabiat kavramları ile izah etmektedir. O bu iki kavramın anlamını canlı lafzı bağlamında açıklar. Ona göre arazlarıyla birlikte alınan canlı tabii şeydir. Tabiat olarak isimlendirilen canlı ise basitin bileşikten önce olması gibi tabii şeyden öncedir. İbn Sînâ bu kavramsallaştırmadan hareketle tabiat kavramını ilahi lütfuyla izah ederken tabii şey olan canlıyı ise madde ve arazlar bağlamında ele alır ve tabii şeyin teşahhus etmiş şahıstaki durumunu tikel tabiat olarak isimlendirir. O halde bilgi ifade eden şey tikel tabiat değil tabiat olmak bakımından tabiattır. İbn Sînâ *eş-Şifâ'nın Tabiat* kitabında tümelin tabi

⁶²⁸ İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi 'ş-Şifâ*, s.84,85.

tümel olarak tabiatla ilişkisini açıklarken tabiatın gayesinin fertlerin sürekliliğini değil tabiatın sürekliliğini sağlamak olduğu vurgulaması bu yüzdendir. İbn Sînâ, vücudda canlının birden fazla olduğu gibi akılda da birden fazla olduğunu düşünür. Buradan hareketle o akılda soyutlanmış bir canlı sureti olduğundan bahseder. Soyutlanmış olarak zihinde bulunan bu türden canlı aklî suret olarak isimlendirilir. Aklî suret zihinde tekildir ama zihinde çoğa izafe edilir. Canlı bu bakımdan tümel/aklî tümel olarak isimlendirilir.⁶²⁹ Bu türden suret akılda tek bir manadır.

İbn Sînâ'nın idraki şeyin hakikatının manasını suretlerinin zihinde husûlü ile oluşan manalar olduğundan hareketle onun birinci ve ikinci akledilirler hususunda söylediklerine müracaat ederek tümel ve tikel ile ilişkisini ortaya koyabiliriz. İdrakin ilkeleri ayniyet, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığını temel prensip olarak kabul edebiliriz. Buradan hareketle birinci akledilirler ile ikinci akledilirlerin ilişkisini belirleyerek konuya başlayabiliriz. İbn Sînâ mantık ilmini tanımlarken birinci akledilirleri ikinci akledilirlerin dayanağı olarak görmektedir. Burada önemli olan husus dayanağın ne olduğudur. İbn Sînâ burada dayanağı mana kavramı üzerine inşa eder. Bu yüzden mantık ilmi söz konusu olduğu zaman bilinen birinci akledilirlerden hareketle

⁶²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s.180. İbn Sînâ akılda çoğa söylenmesi bakımından canlıyı tümel olarak isimlendirir. Ama hangi türden bir tümel olduğunu söylemez. Ama metnin ilerleyen sayfalarında bunun “aklî tümel”e karşılık gelmesi uygun görünmektedir. Çünkü soyutlama ile elde edilen türden bir şey akla konu olmuştur. Öte yandan tabii tümel varlığa özgü bir araz olarak nitelenebilir. Bu yüzden metinde geçen aklî tümel ifadesi bize aittir.

bilinmeyen/ikinci akledilir manalara işaret eden İbn Sînâ bu ilim bağlamında birinci ve ikinci akledilirlerin metafizik bahsine dahil olacak konulardan uzaklaştırır.⁶³⁰

O halde ikinci birinci akledilir nedir? İbn Sînâ birinci akledilirlere cisim, canlı vb. şeyleri örnek vermektedir. O halde birinci akledilirler hariçteki şeylere yüklem olanlar mıdır?⁶³¹ İbn Sînâ'nın yüklem olmayı konu içine ve konu üzerine söylemek bakımından ele aldığından hareketle birinci akledilirlerin yüklem olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan değerlendirildiği zaman cisim ve hayvan kavramları bir yönüyle mahiyete, bir yönüyle tümele, diğer yönüyle ise tabiata işaret etmektedir. Tümel bağlamında ilk akledilirlerin tümel olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin insan tanımı tasdikini değil

⁶³⁰ Ömer Mahir Alper, “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1, sy 2 (2015): 35-68, s.39,40. Alper’in ikinci akledilirleri sadece mantık ilmine dahil edip ikinci akledilirlerin hariçte bulunmadığını ifade etmektedir. Özellikle *Ta’likât*’tan verdiği örnekte tümel bahsini zikreden Alper bu tümelin hangi türden tümel olduğu sorusuna cevap vermemektedir. Kanaatimizce İbn Sînâ’nın burada bahsettiği tümel aklî tümeldir. Aklî tümel ise tabii tümelin makulü, mantıki tümelin ise lazımıdır. Bu bakımdan aklî tümelin hariçte bulunması mümkün değildir. Ama tabii tümel fertlerde tahakkuk etmiştir. Bu yönüyle tabii tümel hariçte bulunur. Bu yüzden biz bilinenden hareketle bilinmeyi elde edebiliriz. Öyle olmasa idi tümel, zihnin sentetik bir üretimi olurdu. Bu yüzden de hakikati asla bilemezdik, bilseydik bile bildiğimizi bilemezdik. Bu yönden bizim iddiamız ikinci akledilir manaların aklî tümel olduğu yönündedir. Bu türden tümelde tabii tümelin makulüdür.

⁶³¹ Abuzer Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi -Aklın Sınırlarında Metafizik-*, İstanbul: Ketebe, 2021, s. 117-123.

tasavvurun konusu olması da bu yüzdendir. O halde birinci akledilirlerin tümelliği ile ikinci akledilirlerin tümelliği birbirinden farklıdır. Birinci akledilir de akledilir olması bakımından İbn Sînâ'nın ifadesi ile canlı sadece canlı olmak bakımından değerlendirildiğinde canlıdır. Ama canlı hariçte bulunması itibarı ve nefse konu olması bakımından canlı ve şeydir.⁶³² O halde ikinci aklediliri ilimlerin mesaili bakımından ele aldığımızda farklı bir durum ortaya çıkar. İbn Sînâ ikinci akledilirin varlık ile ilişkisini metafizikte, bilgiye dair olmasını bilgi bakımından nefste, bilinenden hareketle bilinmeyi elde etmek bakımından ise mantıkta sorun haline getirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre ikinci akledilirler varlık ile ilişkilendirildiği zaman onun hariçte bir varlığının olmasını mümkün görmemektedir. Çünkü o aklî idrak vasıtasıyla tecrîd edilmiş bir manadır. Bu bakımdan onun varlığı ancak zihinde mevcuttur. Ama onun zihindeki mevcudiyeti hariçteki mevcutların suretlerinden yahut suretleri ve maddelerinden kaynaklanmaktadır. Bu mananın ise varlığa özgü ilişkinleri bilen tarafından bilinene uygulanmıştır. Bu yüzden zorunlu ve mümkün ayrımları da bu türden bir tecrîdden kaynaklanmaktadır.

İkinci akledilirlerin bilgiye dair olması noktasında ise İbn Sînâ zihindeki şeyleri ikiye ayırarak başlar: birincisi hariçten elde edilerek zihinde tasavvur edilenlerdir; ikincisi zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişkinlerdir.⁶³³ Zihinde bulunanları birinci akledilirler olarak kabul ettiğimiz zaman bunların tikel değil tümel olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü İbn Sînâ bunlara cisim ve canlı örneklerini vermektedir. Bu bakımdan onlar akledilir olmaları bakımından cisim-şey ve canlı-şeydirler. O halde birinci akledilirler tümel olduğu için ikinci akledilirlerin tümel olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü olmayan bir şeyin bilgisi yoksa birinci akledilirlerin tümel olmaması ikinci

⁶³² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 177.

⁶³³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 17.

akledilirlerin de tümel olmamasını gerektirir. O halde burada metafizik ve bilginin metafizik yönü kesişmektedir. Birinci akledilirler bir yönden tabii tümel olarak isimlendirilebilir. Bu yüzden ikinci akledilirler de akl tümel olarak isimlendirilmeye müsaittir.

İkinci akledilirin mantık ilmine konu olmasına geldiğimiz zaman ise İbn Snâ mantığı zihindeki varlık tarzı ya da tekillerinin dış dünyada bulunması ve mahiyeti mahiyet olması bakımından incelemeyiz. Mantık şeyleri ikinci akledilir olmak bakımından inceler. Ayrıca İbn Snâ ikinci akledilirin de mantıkta nasıl inceleneceğine dair de bir sınır çizer: manalara ilişen yüklemler, tümeller, tekeller vb. bakımdan inceler. O halde burada İbn Snâ'nın tmeli nasıl değerlendirdiğine bakmamız gerekir. İbn Snâ mantık söz konusu olduğu zaman tmeli beş tümel olarak anlar. Bu bakımdan beş tmelin de manalara ilişen anlamlar olarak mantık terimi olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan değerlendirildiği zaman İbn Snâ'da tabii tümel birinci akledilirlerle dairdir. İkinci akledilirin ise iki yönü vardır: birincisi birinci akledilirlerin makulü olmak ikinci yönü ise mantıkta kullanıldığı bakımdan zihindeki manalara ilişen anlamlar olmak. O halde tabii tümel birinci akledilire dairken akl tümel ikinci akledilirin bilgi yönüne mantık tümel ise zihindeki manalara arız olanlara dairdir. Bu durumda İbn Snâ'da iki farklı tümel zemini olur.⁶³⁴ Tabii tümel insanın ihtiyarına tabi değildir. Ama akl tümel insanın bilkuvve bilme imkanına işaret eder. Mantık tümel ise insanın bilkuvve bilen olmaktan bilfiil bilen olmasını sağlar.

İbn Snâ birinci akledilirler ile ikinci akledilirleri makul ve lazım olarak ele aldıktan sonra akl suretin bilen bakımından cevher mi araz mı olduğunu tartışır. Ona göre temeldeki sorun şöyle özetlenebilir: 1. İlim mevcutların suretlerinin maddeden

⁶³⁴ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tmeller (İbn Snâ Eksenli Bir Çözümleme)*, s.362-367.

soyutlanmasıyla kesbedilir; 2. Suretler cevher ve arazların suretleridir; 3. O halde cevherin sureti cevher, arazın sureti araz olarak isimlendirilir. Burada İbn Sînâ'nın itiraz ettiği nokta soyutlamayla elde edilen suretlerin cevher mi araz mı olduğuna dairdir. İbn Sînâ bu sorunu zat, eşya, mahiyet ve mana kavramlarıyla çözüme kavuşturmaya çalışır. Ona göre maddeden tecrîd edilen aklî idrak derecesindeki hakiki bilgi beşerin aklında şeylerin zatlari değil, mahiyetlerinin manalarının husul etmesidir. Ona göre bu bilginin araz olup olmadığı bu zeminde ele alınmalıdır. Buradan hareketle İbn Sînâ husûlî bilgi ile hudurî bilgiyi birbirinden ayırır. Ona göre hudurî bilgideki bilgi zatı bakımından bir bilgidir ve araz olarak isimlendirilemez. Ama husûlî bilgi sahibi olan varlıklardaki bilgi ancak mevcutların akledilmesi ve dolayısıyla kesb edilmesiyledir. O halde husûlî bilgi hudurî bilgiden dolayı ilim olarak isimlendirilir. Ama husûlî bilgi de zat bakımından değil mana bakımından şeyin mahiyetini bilme imkanını taşıdığı için ondaki bilgiyi insanda mevcut olan ve ikinci akledilir olan şey onların varlığı değil mevcuda benzeyen eserlerdir. Bu yüzden bu türden bir bilgi varlık bakımından değil akledilir/birinci ve ikinci akledilir bakımındandır. O halde bu eserler nefsteki arazlardır.⁶³⁵

İbn Sînâ'nın bilginin imkanını nasıl izah edebileceğini ele alabiliriz. Bunun için o, idrak teorisinde bilkuvve ve bilfiil bilgiden bahseder. İnsan bilfiil bilgi sahibi olursa onda herhangi bir şeyi bilme imkanının olduğundan bahsedemeyiz. Yine, insanın bilmeyen olduğunu kabul ettiğimizde onun bir şeyi bilmesinin imkânı yoktur. O halde İbn Sînâ'ya göre insan bilkuvve bilgi sahibi olan varlıktır. Ama onun bilgisini bilkuvvelikten bilfiillîğe çıkaran şey nedir? İbn Sînâ'ya göre bunun iki yönü vardır: birincisi tecrîd den bakımından bilginin imkanını sağlayan bilen özne; ikincisi tecrîd sonucu aklî sureti idrak kuvvesine sahip olan faile aklî sureti veren *faal akıldır*. O halde bilme fiilinin fail olan ile faile onun aklî suretini veren arasında ortak bir fiil olduğunu

⁶³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 129.

söylemek mümkündür. Bu bakımdan bilen için bilgi imkana faal aklın feyzi ise illete dönüşmektedir. Ayrıca faal akılda tikel idrak olmadığı için ondan feyz eden aklî suretlerde tümel olmak zorundadır. Bu bakımdan feyzden dolayı bilen öznenin bilgisi aklî tümel olarak da isimlendirilebilir.⁶³⁶

İbn Sînâ *bilkuvve* ve *bilfiil* bilmeyi aklî idrak dereceleri bağlamında ele alır. Ona göre *bilkuvve akıl* bilme imkanına işaret eder. Yani insan düşünen canlı olmak bakımından ilim niteliğine sahip olabilir. *Bilkuvve* akıl faal akla nispetle münfa'il akıl, ilk heyulaya benzerliği bakımından ise heyulani akıl olarak isimlendirilir. Buradaki bilme imkânı tümel aklî suretleri elde etme imkanıdır. Dikkat edilirse insanın tanımında geçen düşünen onun nefsinden kaynaklanır. Bu bakımdan tümel insanda bir yönden cevheri gereği bulunur. Buradaki tümel herhangi bir tümel değil çoğa söylenen/yüklem olma halidir. Akli idrak derecelerinden ikincisi bilmeleke akıldır. Bu akli idrak seviyesinde özne birinci akledilirleri elde etmiş ve ikinci akledilirleri kesb etme kuvvesine sahip olmuştur. Bilfiil akıl derecesinde ise bilen özne birinci akledilirlerden hareketle ikinci akledilirleri elde etme halidir. Son olarak dördüncü aklî idrak derecesi olan müstefâd akıl seviyesinde bilen özne orta terimi kullanmaksızın, tecrübeye ihtiyaç duymaksızın aklî suretleri idrak eder.⁶³⁷

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın bilgiye nispetle tümelleri nasıl ele almıştır?

(A) Bu itibardan hareketle onun sisteminden şu mebdelerin sıralandığını görürüz:

1. İbn Sînâ evveli ve bedihi olanları bilginin imkânı için zorunlu görmüştür.
2. O, evveli ve bedihileri bilen öznenin ihtiyarları olarak değerlendirmemiştir.
3. Onlar zorunlu olarak bulunur.

⁶³⁶ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 41.

⁶³⁷ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 192-194; Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yayınları, 2000, s. 60-65.

4. Bilginin imkânı için aklın ilkeleri vardır: ayniyet, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığı

5. Ona göre ilim tûmeldir, marifet ise tikeldir.

6. Tikel tikel olmak bakımından ilim ifade etmez. Dolayısıyla marifetin bilgi olduğunu söylemek mümkün değildir.

6. İnsanın tanımında geçen düşünen ibaresi insanın tûmeli bilme istidatına işaret etmektedir. Öte yandan insan basit değildir. O yüzden onda marifet varken ilmin/tûmelin imkânı vardır.

(B) Onun felsefî siteminde tûmel ve bilgiye nispetle mevzuyu şöyle kurabiliriz:

1. Bilgi bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisini elde etmektir. (Mantıkta)
2. Bilgi şeyin suretinin bilenin zihninde husûl etmesidir. (Metafizikte)
3. Birinci akledilir bilenen ikinci akledilir ise birinci akledilirden hareketle elde edildir.

4. İnsanın elde ettiği aklî suret şeyin mahiyetinin manasıdır.
5. İnsanın aklî tûmeli elde etmesi için faal akıl illet, düşünen olması ise lazım şarttır.

6. İnsan bilkuvve bilendir. Onun bilfiil bilgiyi elde etmesi mümkündür.

7. Tûmel, tabii, aklî ve mantıkî olarak üçlü tasnif edilir.

8. Aklî tûmel, tabii tûmelin makulüdür.

9. Aklî tûmel, mantıkî tûmelin lazımıdır.

(C) İbn Sînâ'nın mesailini ve cevaplarını tûmel ve bilgiye nispetle şöyle açıklayabiliriz:

1. Tûmelin bilgiye nispeti nasıldır? İbn Sînâ ilmi tûmel olarak vasfeder. Bu bağlamda hakiki bilgi tûmeldir. Bu yüzden tikelin idraki bilgiyi ifade etmez.

2. Tûmel tarifleri ile bilgi arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? İbn Sînâ tabii tûmeli varlığa özgü bir araz olarak niteler. Bu bakımdan evveli ve bedihi olan *zorunluluktan*

dolayı insan tabii tmeli blkuvve bilir. Akl tümel ise tabii tmelin makulü olmak bakımından varlığa değil bilgiye özgüdür. Ama varlık lazım şart olarak durur. Yani tabii tmelden bahsetmeden akl tmelden bahsetmenin imknı yoktur. O halde akl tmeli önceleyen bir idrakin olması gerekmektedir. Bu idrakte birinci akledilirlerdir. Birinci akledilirlerden hareketle ikinci akledilirler husul eder. Husul eden akledilir akl suret olarak isimlendirilir. Akl suret ise şeyin mahiyetinin manasıdır. Bu bakımdan akl suretin yani akl tmelin hariçte bir varlığı yoktur. Mantık tmelde ise aklın ilkeleri vardır. Bu ilkelerden hareketle mantık tümel oluşur. Mantık tmelin lazımı akl tmeldir. Akl tümel ise zihinde şeylere arız olanlardır. Bu bakımdan zihinde şeylere arız olanlar beş tmeldir. Birinci akledilirleri dikkate alarak, aklın ilkeleri dikkate alarak ve evveli ve bedihi olanları dikkate alarak mantık tümel ikinci akledilirler yani akl tümele imkan sağlar. Bu noktada akl idrak insanın blkuvve bilen olmasından dolayı tek başına fail olmaz. Bir illete ihtiyaç vardır. Bu illet de faal akıldır. Faal aklın feyzi bilen öznenin tecridiyle insan zihninde ikinci akledilirler husul eder. Husul eden bizatihi suret değil, şeyin suretinin mahiyetinin manasıdır.

3. O halde bilgi araz mıdır? İbn Sn akl tümel anlamın insan zihninde husul eden şeyleri mevcutlara benzeyen eserler olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan akl tümel şeyin suretinin mahiyetinin manası olması surete zihinde arız olan nitelikleri ifade etmektedir. Ama bu husl eden kendiliğinden dolayı değil bir illetten dolaydır. Husul eden eserin varlığının illeti faal akıl iken onun tümel olmasının nedeni tabii tmeldir. Bu bakımdan tabii tümel akl tümel ile örtüşmüş olmaktadır. O halde şeylere arız olan nitelikler de akl tümel olmak bakımından insan nefsinde şeylere arız olmuşlardır. Ama akl tmelin tabii tmelin makulü olmasından dolayı geręeklięini ilahi ltf boręludur.

4. Son olarak insanın kendisine dair bilgisi nasıldır? İnsanın bilgileri “ben varım” önermesine dayanabilir mi?⁶³⁸ İbn Sînâ insanın düşünen canlı olarak tanımlarken aslında teşahhus etmiş fertten bahsetmemektedir. Bu bakımdan bilgi “ben varım” önermesinden türeyemez. Çünkü bu önermede konu tekil/tikel, yüklem ise varlıktır. Tekil olanın bilgisinden hareketle oluşturulan bilgi ise tikel olanın faaliyetidir. Bu yüzden bilginin imkânı fertten değil onun tabiatından kaynaklanmalıdır. Fertten başlayarak elde edilen bilgi, bu bilgi *bene* dayansa bile doğru olmayabilir. Çünkü bilginin benin inşa ettiği bir şey olmasına imkân sağlar. Yani bilgi ferdin fiili olarak sentetik bir yapı arz eder. Bu durumda İbn Sînâ’nın bütün sistemi çökebilir. Öte yandan yüklem olarak kullanılan *varlık* kavramı yüklem olmasından dolayı tümel olarak kabul edildiği zaman ben idrakinin yanında varlık idrakinin de bulunmasını gerektirir. Bu ikisi arasında öncelik sonralık ilişkisi kurduğumuzda eğer varlık kavramı beni önceliyorsa benden önce varlık kavramına dair bir bilgimiz olmalıdır ki o zaman “ben varım” önermesinin beni anlamını yitirmektedir. Yok, ben kavramı varlık kavramını önceliyorsa bu durumda varlık kavramının sentetik olmadığından nasıl bahsedebiliriz. O halde tabii tümel tabii şeyleri tabiatı bakımından incelemektedir. Öte yandan ben kavramının birinci ya da ikinci akledilir olarak bulunması mümkün değildir. Çünkü o zaman da *bene* dair bilgi ben ile farklı olur. Bu durumda yine *bene* dair bilgiden emin olamayız. O halde onun varlık nedeni benin dışındadır. Bunun yakın illeti faal akıl iken uzak illeti ve hakiki illeti Allah olmaktadır. İnsanın *bene* dair bilgisi başkası dolayısıyladır. Ama bu bilgi evveli ve bedihi olanlar ve aklın ilkeleri gereği dolaylı değil doğrudandır. Bu bakımdan tüm bilgilerimizi önceler. Ama tüm bilgilerimizin buradan türediğini söylemek mümkün değildir.

⁶³⁸ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 258. Ömer Türker, İbn Sînâ’ya göre insanın bütün bilgilerinin “ben varım” önermesinden türediğini düşünmektedir. Bu çıkarım İbn Sînâ’nın metafizik ilkeleri ile uyumlu görünmemektedir.

İbn Sînâ bilgi tümel ilişkisinde bilgi ile aklî ve mantıkî tümeli irtibatlandırmıştır. İbn Sînâ, tabii tümeli matematiksel (vehmi idraktır), ahlaki (vehmi idraktır) arazları dikkate almaksızın varlığa özgü araz olarak nitelemektedir. Bu yüzden tüm bilginin nedeni varlık iken bilginin imkânı ona özgü arazlardır. Bu bakımdan varlığa özgü arazların bilen öznenin ihtiyarına ihtiyacı yoktur. Ama bilen failin ona ihtiyacı vardır. Evveli ve bedihi olan zorunluluk ve birden dolayı insan tabii tümelin makulü olan aklî tümeli mantıkî tümelin lazımı olarak almak zorundadır. Nihayetinden varlık bilgiyi önceler, varlık bilginin imkanını sağlar, varlık varlığa özgü arazlar sayesinde bir yönden bilinme imkanına sahip olur. Bu yüzden insan bilkuvve olarak bilenden bilfiil olarak bilene yani yetkinleşmek için illete ihtiyaç duyar. Bu illet ise Allah'ın lütfu ile faal akıldır. Faal akıl bilen özneye aklî sureti veren yakın faildir.

Sonuç olarak hudûrî bilgi ile nitelenen Allah'ta bilgi ile zat aynıdır. Bu bakımdan onda bir ayrılık yoktur. Onun bilgisi tûmeldir. Ama tümel olan tikel olanı da kapsadığı için onları bilir. Onun bilmesi yaratması olduğundan ve tek bir seferde tek bir defa da bildiği için onun bilgisinde değişimde söz konusu değildir. Öte yandan onun bilgisi ile varlığı özdeş olduğu ve onun bilmesi yaratması olduğu için tüm bilgiler doğruluğunu ondan alır. Tüm bilgilerin hem illetidir hem de varlık nedenidir. Husûlî bilgi ise oluşan bir bilgidir ve bundan dolayı onun ihtiyarını önceleyen zorunlu bilgilere ihtiyaç duyar. Onun doğru olmasının nedeni de onun dışındadır.

2. Gazzâlî'nin Tümel ve Bilgi İlişkisi Bakımından İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinde izlediği yöntemi iki başlık altında toplayabiliriz. Birincisi filozofların kullandığı kavramları kullanarak onların bu kavramları kullanırken düştüğü hataları ortaya koymaktır. *Mi'yâr* ve *Makasîd* eserleri filozofların kavramlarını ortaya koymaya yöneliktir. Onun filozofların kullandığı

kavramlardan hareketle onlara yönelik eleştirileri ise *Tehâfût* isimli eserindedir. İkincisi ise filozofların yöntem olarak kullandığı mantığa dairdir. Gazzâlî'ye göre filozoflar metafizik çıkarımlarının tamamını mantık ilminin ilkelerinden ve usulünden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bu yüzden Gazzâlî filozofları eleştirirken onların kavramlarını ve mantık ilmini kullanmaktadır. Onun eleştirilerini ancak filozofların kullandığı kavramları doğru kullanıp kullanmadığı ve mantık ilminin ilkelerine ve usulüne uyup uymadığından hareketle ortaya koyabiliriz.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerini, özelde tümel ve tanrının bilgisi bağlamındaki eleştirilerini ele almadan onun ilim kavramını nasıl ele aldığını ve bu bağlamda tanrı ile diğer varlıkların bilgiye nispetle nasıl konumlandırıldığını görmemiz gerekmektedir. Ancak bu sayede Gazzâlî'nin filozofları eleştirisinin nasıl şekillendiğini anlamak mümkün olur.

2.1. Gazzâlî'de Bilgi, Tanrı ve Diğer Mevcutlar Üzerine

Gazzâlî'ye göre idrake konu olmaları bakımından varlıklar ikiye ayrılır. Birincisi mahsûsata konu olanlar; ikincisi zatlari duyu yoluyla elde edilemeyip istidlâl yoluyla malumat elde edilenlerdir. Mahsûsata konu olanlara renk, şekil vb. şeyleri örnek veren Gazzâlî beş duyunun duyu olmak bakımından mahsûsata dair olmadığını düşünmektedir. Ona göre idrakin başlangıcı duyu kuvveleridir. İnsan mahsûsata dair olanları idrak ettikten sonra hayâl duyuları anlamlı hale getirerek zihni aktarır. Bu vesileyle insanın hayaline konu olup tahayyül edebilmesi ile tasavvuru mümkün olmayan şeylere olabilir.⁶³⁹ Örneğin at başlı insan gövdeli varlık hayâle konu olup tahayyül edilebilir ama böyle bir varlığın tasavvuru mümkün değildir. Alemin yaratıcısını idrak etmeye kadar

⁶³⁹ Hüsamettin Erdem, “Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri”, İçinde: Vefatının 900. Yıl Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî, 83-96, Ankara: DİB Yayınları, 2013, s.88.

giden su sürecin başını ancak duyular oluşturur ama bu duyuların kendisi duyuların konusu değildir. O halde hayâlden kurtulup yüce yaratıcı hakkında soru sormak da hayâlin değil istidlâlin konusu olur.⁶⁴⁰

İdrake dair ikinci ayırım varlığın mertebelerinden hareketle ortaya konulabilir. Gazzâlî'ye göre varlıkların beş derecesi vardır: birincisi *zâtî varlık*, ikincisi *hissî varlık*, üçüncüsü *hayâlî varlık*, dördüncüsü *aklî varlık*, beşincisi *şibhî varlık*. Ona göre zâtî varlık hissin ve aklın dışında varlığı sabit olandır. His kuvvesi ve aklın kuvvesi zâtî varlığın suretini alır zihinde husûl eden zâtî varlığın suretini idrake elde edebiliriz.⁶⁴¹

İdrake konu olmak bakımından varlık tasnifi ile varlığın mertebeleri arasında bir ilişki kurabiliriz. Bu bakımdan Gazzâlî'ye göre zâtî varlık hissin ve aklın dışındadır. Ama zâtî varlık olmadan hissin ve aklî idrakin imkanından bahsedemeyiz. O halde hissi varlığın nispeti duyu organlarına göredir. Onun varlığın hissedene nispetledir ve hissin dışında, ayânda bir varlığı bulunmaz. Hayâlî varlık mertebesi ise hissi idrake konu olan şeylerin gözümüzden kaybolrsa bile suretlerinin zihinde kalmasıdır. Aklî idrak ise zâtî varlığın mücerred manasını kavrama durumudur.

İdrak ve varlık nispetini dikkate alarak Gazzâlî'nin bilgiyi nasıl tanımladığına geçebiliriz. Ona göre bilgi, natık nefsin şeylerin hakikatini maddeden mücerred suretleri tasavvur etmesidir. Gazzâlî bilgi kuramında mücerred suretlerin tasavvuruna şu itibarları getirmektedir: şeyin hariçteki varlığı, nitelik, nicelik, cevher ve zât.⁶⁴² Gazzâlî bilgiyi

⁶⁴⁰ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 78-83.

⁶⁴¹ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve 'z-zendeka)*, s.30-33.

⁶⁴² Harun Işık, "Eş'arî Kelamcısı Gazali'de Bilgi Kuramı", Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu, Siirt (2014): 337-355, s.341. Işık'ın itibar kavramına hiç değinmediği görünmektedir. Ama Gazzâlî düşüncesi bakımından itibarların özellikle hariçteki varlık itibarı çok önemlidir.

açıklamak için üç kavram ve bu kavramların ilişkilerini ortaya koyar: cisim, araz ve cevher-i ferd. Ona göre natık nefis hakkında konuşanların hepsi bu üçünü tam anlamıyla idrak edememişlerdir. O, hayvâni nefsi latif bir cisim olarak niteler ve nefis sahibi bütün varlıkların bunda ortak olduğunu düşünür. Ona göre insan ruhu cisim de değildir. İkincisi araz cevhere nispetle varlık kazanır. Cevherin zevale uğraması ile arazdan bahsetmek de mümkün değildir. Üçüncü olarak *cevher-i ferdî* dikkate alarak ruhun ve bedenin cevher-i ferdin askerleri/araçları olduğunu düşünen Gazzâlî, cevherin mahalle konu olmadığı gibi bedene de bitişik olmadığını düşünür. Ona göre ruh bedenden de ayrı değildir, ona yönelmiş ve ona feyz vermiştir. Bu durumu nurun zuhuru vasıtasıyla açıklayan Gazzâlî ruhu nur olarak değerlendirirken onun bedenle ilişkisini mahal ile değil zuhur ile açıklamayı tercih etmiştir.⁶⁴³

Gazzâlî'nin nâtık nefsin idrak süreçlerini Meşşâî geleneğe benzer şekilde açıkladığı görülmektedir. Özellikle İbn Sînâ'nın idrak süreçleri ile Gazzâlî'nin idrak açıklamaları benzerlik arz etmektedir. Fakat onun bilgiyle alakalı olarak kullanıldığı cisim, cevher-i ferd gibi ifadelerle İbn Sînâ'dan ayrıldığını söylemek mümkündür.

Gazzâlî'nin filozoflardan ayrıldığı iki hususa temas etmek gerekir. Birincisi Gazzâlî, filozofların nedensellik teorisini temelinden reddetmektedir. O, filozofların

⁶⁴³ Gazzâlî, “Ledünnî İlim Risalesi”, s. 43-50. Gazzâlî'nin bahsi geçen yerde cevher-i ferdî hangi bağlamda kullandığı sorun teşkil etmektedir. Çünkü bahsi geçen eserin 46. Sayfasında cevher-i ferdî kelamcılardan farklı şekilde kullanıldığını ima eden ifadeleri mevcuttur. Bu bağlamda Gazzâlî'nin cevher-i ferd kavramını değiştirip tasavvufî bir yoruma tabi tuttuğunu söylemek mümkündür. Özellikle cevher-i ferdî bu bağlamda kullanılması bilgi kavramını da dönüştürmüştür.

nedensellik teorisi yerine *adetullah* teorisini geliştirmiş ve neden ile nedenli ilişkisini irade, kudret ve ilim sahibi Tanrı anlayışı çerçevesinde yeniden şekillendirmiştir.⁶⁴⁴

Gazzâlî'nin filozoflardan ayrıldığı ikinci ve daha temel husus ise bilgi ile soyutlama arasındaki ilişkide saklıdır. Gazzâlî bilginin soyutlama olduğunu düşünmektedir. Ona göre on cinsin dahilinde olan şeyleri bilinen olarak nitelemektedir.⁶⁴⁵ Öte yandan nefsi aynaya benzeten Gazzâlî aynanın niteliği olarak bütün varlığın ona nakşedildiğini söylemesidir.⁶⁴⁶ Ona göre hakiki anlamda bir lafzı tikel varlık için kullanılır. Bu yüzden Gazzâlî tûmelin üçüncü tanımında el-Îlâh lafzını örnek verir ve ona göre bu lafızda hem bilkuvve hem de bilfiil ortaklık bulunmaz.⁶⁴⁷ O halde bilgi ile soyutlama arasında hakiki bir ilişki kurulabilir mi? Yani nefis sahibi olan insan aynı zamanda cisimle kaimse onun tam bir soyutlama yapması mümkün müdür? Gazzâlî aklın hayâl ve vehimden kurtulursa yanılgıya düşmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ama aklın vehim ve hayâlden ölünceye kadar kurtulup tam bir soyutlama elde etmesi çok zordur. Hakikat ismi akıl kuvvesine vehim ve hayâlden daha layıktır ama onu elde etmek zordur. Öte yandan aklın her şeyi olduğu her zaman kavrayamayabilir. Bu yüzden onu ilahi vahyin nuru ile uyarmak gerekmektedir.⁶⁴⁸

O halde hakiki bilgiyi nasıl elde edebiliriz? İnsan vehim ve hayâl idrakleriyle çevrilmişse bunun ötesine geçip hakiki bilgi ile ittisal etmemizin imkânı var mıdır? Ona göre insanın bundan kurtulması kendi başına mümkün görünmemektedir. Çünkü Gazzâlî ilimleri şer'i ve aklî olarak ikiye ayırır. Ona göre şer'i ilimlerin en şereflişi tevhid ilmidir.

⁶⁴⁴ Kaş, "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", s. 14.

⁶⁴⁵ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, s. 112.

⁶⁴⁶ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 36,37.

⁶⁴⁷ Gazzâlî, *Makasîd el-Felâsife*, s. 183.

⁶⁴⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 39.

Aklî ilimlerin en şerefli ismi ise metafizik/kelamdır. Ama o, ilimleri elde edilîş biçimleri bakımından insani öğrenim ve rabbani öğrenim olarak ikiye ayırır. Onun ruhun mertebelerini ise hissi, hayâlî, aklî, fikri ve kutsi olarak ayırdığı görülmektedir. Ona göre hissi, hayâlî, aklî ve fikri mertebeler insani öğrenim olarak adlandırılabilir.⁶⁴⁹ Daha önceki tasniflerde hissi, hayâlî ve akli mertebeler soyutlamanın hariçteki varlıklara nispetle elde edilmesidir. Öte yandan fikri ruh aklî olarak elde edilen bilgiler arasında telif eder ve yeni bilgilere ulaşır. Aklî ruhun soyutlama ile elde ettiğı bilgiler külli olarak isimlendirilirken fikri ruh elde edilen tümel bilgiler arasında bağ kurarak yeni bilgiler elde eder. Kutsî mertebedeki ruhsa peygamberlere ve velilere aittir. Ona göre kutsi mertebedeki ruhu rabbani öğretim bakımından ikiye taksim edebiliriz. Ona göre rabbani öğretimin birinci kısmı peygamberlere özgüdür ve vahiy yoluyla elde edilir. Rabbani öğretimin ikinci şekli ilham yoluyladır. İlham vahyin eseri olarak nitelenir. İlham, külli nefsten tikel insani nefse, bu nefsin istidatına göre uyarlamasıdır.⁶⁵⁰ O halde Gazzâlî için hakiki bilgi ne olabilir?

Gazzâlî'nin buradaki bilgi tasnifinden hareketle nasıl bir bakış açısı ortaya çıkar? Gazzâlî ilim, iman ve zevk arasında derece bakımından bir taksim yapar. Ona göre ilim imandan üstünken zevkte ilimden üstündür. Çünkü ilim istidlâl işlemiyken zevk bâtında bir haldir. İman ise taklid ve irfan sahiplerine hüsnü zandır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin hakiki bilgiyi bâtında bir hal olarak nitelemesi önemlidir. Bu yüzden Gazzâlî'ye göre safsatadan kurtulmak iman ve istidlâl yoluyla elde edilemez. Ona göre hakiki bilgi, mutmain eden bilgi, ancak Allah'ın kişiye ilka ettiğı bir nur vesilesiyle olabilir. O halde onun bilgiyi önemseydiği söylenemez. Ama hakiki anlamda bilgi ilka edilen nur iledir.

⁶⁴⁹ Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 2. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s.44,45.

⁶⁵⁰ Gazzâlî, “Ledünnî İlim Risalesi”, s. 58,60; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 62,63.

İlka edilen nuru elde etmede istidlâl gereklidir. İstidlâlin gücünün durduğu yerde ilahi nurdan gelen bilgiler (vahiy gibi) ve o kişinin doğrudan Allah tarafından o kişinin kalbine ilka edilen bir nurladır.⁶⁵¹

Gazzâlî *Miṣkat*'te varlıkları var olmak için başkasına muhtaç olanlar ve varlığı için başkasına muhtaç olmayan olarak ikiye ayırır. Ardından varlığı bir başka varlığa ihtiyaç duymayanı nurun kaynağı ve zati bakımdan nur olarak isimlendirir. Varlığı başkasından kaynaklanan varlıklar ise mecazen nur oldukları söyler.⁶⁵²

Gazzâlî Allah'ın zatının bölünmez, bölünmeye söz konusu olmayan, maddeye iltisaklı olmayan, tüm varlıkların muhdisi olarak açıklar. Ona göre Allah alemin muhdisi olduğundan dolayı tüm varlıklar varlıklarını ona borçludur. Fakat o, yarattıklarına herhangi bir şey borçlu değildir. Onun yarattıklarıyla ilişkisi hadis ve muhdis ilişkisidir. Ona göre hakiki anlamda bir tikel varlıklar için kullanıldığı için el-ilah lafzı kendinden ne bilkuvve ne de bilfiil ortaklık bulunan lafızdır. Bu ismi Allah'tan başka bir varlığın kabul etmesinde ise imkân yoktur. O halde onun varlığı ile diğerleri arasında bir ortaklıktan söz edilemez. İkinci olarak onu diğer varlıklardan ayıran en önemli husus mütehayyiz olmamasıdır. Ona göre Tanrı'nın dışındaki her varlık bir yönden mütehayyizdir. Ama Allah'ta mütehayyizlik mevzu bahis değildir. Ona göre Tanrı mevcutlar arasında mütehayyiz olmayan tek varlıktır.⁶⁵³

Gazzâlî'nin Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi nasıl konumlandığına bakabiliriz. Ona göre Allah'ın hem zatı hem de sıfatları kadimdir. Ona göre Allah'ın sıfatları Allah'a özgü olmak bakımından kadirdirler. Öte yandan Allah'ın bazı sıfatları,

⁶⁵¹ Gazzâlî, *el- Munkızu min-ed Dalâl*, s. 20; Gazzâlî, *Miṣkâtü 'l-Envâr*, s. 64.

⁶⁵² Gazzâlî, *Miṣkâtü 'l-Envâr*, s.44.

⁶⁵³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi 'l-itikâd)*, s. 37,38.

özelde selbî olanlar, tevile muhtaçtırlar. Tevil yapacak kişi de belli ilmi niteliklere haiz kişiler olmalıdır. Onların dışında bunları tevil etmeye kalkanlar yanlışla düşebilir.⁶⁵⁴

Tümeller bağlamında Allah'ın üç sıfatını incelemek uygundur. Bunlardan ilim, kudret ve iradedir. Alem muhkemdir ve düzenlidir. Her muhkem fiilin o fiili kudreti çerçevesinde meydan getiren faili vardır. O halde alem ona güç yetiren bir failin fiilidir. Gazzâlî bu noktada Allah'ın zat sıfat ilişkisini *kadir* sıfatı çerçevesinde ele alır ve şu sonuca varır: Ona göre kadir sıfatı ya fiiline ya da zatına nispetle anlaşılabilir. Eğer fiil onun zatı gereği meydana gelirse fiil Allah'ın zatıyla kaim olur ve o fiil de Allah gibi kadim olurdu. Bu imkansızdır. O halde fiil zata ilave bir sıfattan dolayı meydana geldiğini gösterir. Gazzâlî bu noktada temkinli davranıp bu görüşlerini dil temelinde yeniden ele alır. Ona göre fiilin meydana gelmesine imkân sağlayan kadir sıfatı dilde failin fiilindeki kadirlik imkanını ortaya koymaktan öte bir anlam ifade etmez. Buradan hareketle kadir sıfatının imkana işaret eden bir lafız olduğunu ve bu bakımından Gazzâlî'nin kadir sıfatını Allah'ın zatı ile değil onun fiillerindeki imkânı nitelemek için kullandığını söyleyebiliriz.⁶⁵⁵

Gazzâlî ilim sıfatını bilinen ile irtibatlandırıp ele aldığını görmekteyiz. Ona göre Allah mevcut olanı da mâdumu da bilinen olmak bakımından bilir. Ona göre Allah'ın ilim sıfatı zatı gibi kadimdir. Ona göre Allah'ın ilminin sınırı olmadığı ve başkasını bildiğini gibi o kendini ve sıfatlarını da bilir. O, kendi dışındaki her şeyi bildiğini onun muhdis sıfatından ötürü söyleyebiliriz. Çünkü o hâdis olan her şeyin muhdisidir. O yarattığı her şeyi tikel varlıklar olarak bilir. Çünkü ona göre bilgi hariçteki varlıkların bilgisi olarak karşımıza çıkar. Ayrıca onun tüm kullarının fiillerini bildiğini iddia etmesinin nedeni Allah'ın mutlak fail olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî Allah'ın

⁶⁵⁴ Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha (Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka)*, s.45,46.

⁶⁵⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-itikâd)*, s. 80.

mutlak failliğini nedensellik ilişkilerine de uygulayarak adetullah teorisini üretir. Bu bağlamda onun irade fiiline geçiş yapabiliriz.⁶⁵⁶

Gazzâlî fiil ile fail arasındaki ilişkiyi sebep ve sebepli düzeyinde ele alır. Ona göre bu bağlamda doğruya ehl-i sünnet ulaşmıştır. Ona göre Tanrı fiillerinin mürididir ve müreccihdir. Ona göre fiil ya tabiidir ya da iradidir. Eğer fiilin iradi olduğunu söylersek onda herhangi bir şekilde bilgi olduğunu söyleme imkânımız olmaz. O halde Tanrı'nın fiilleri iradidir. Bu ön koşuldan hâdis varlıkların kadim irade sahibi tarafından yaratıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca o sebep ile sebepli arasındaki fiillerin de sürekli yaratıcısı olduğu için tüm tikel, ferdi fiilleri ve tikel ve tekil varlıkların her birisini bu yönden bilir. Onların bilgisi hem irade sahibi yaratıcı hem de onların fiillerinin hakiki faili olan Allah'tan uzak değildir.⁶⁵⁷

O halde tümel ve tümel tariflerinin her birisi ferdi ve tikel varlıklardan hareketle bilinen olur. Onlar arasındaki ortaklık da ilahi iradeden uzak değildir. Ama onun dışındaki bilen olarak nitelenen mümkün varlıklar ondan dolayı bilirlir. Fakat onların zihinlerinde hasıl olan akli suretler sunidir. Çünkü tek tek fertlerin bilgisi hakiki varlıktır ve hakiki anlamda bilgi de tek tek fertlere dair olan bilgidir. Bu bağlamda zihindeki husul eden akli suretler hariçteki tikel varlıklardaki ortaklıktan hareketle ferdin zihninde hasıl olan tümel manalardan ibrettir.

2.2. Tümeler Bağlamında Gazzâlî'nin Filozofları Konumlandırışı

Gazzâlî'nin bütün eserleri iltisaklıdır ve müterakim bir yapıya sahiptir. Onun eserleri arasındaki ilişkiyi betimleyen bu iki nitelik, herhangi bir eserinin içeriğine uygulanabilir. Örneğin Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri olan “alemin

⁶⁵⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî'l-itikâd)*, s. 94.

⁶⁵⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî'l-itikâd)*, s. 99.

kıdemi” onun *İlcâm*, *İktisâd* gibi kelami eserlerinde zikredilirken *Mi’yâr* ve *Makâsîd* gibi filozofları görüşlerini açıkladığı eserlerde benzer tutumla zikredilmektedir. Peki, Gazzâlî tümeller bağlamında filozofları niçin tekfir etmiştir? Onun temel iddiası filozofların şöyle bir iddiada bulunduğu dayandır: “Allah’ın cüz’iyyâtı, havâdis/lerin tafsilatını bilmediğini ama tümelleri bildiğini söylemeleridir”⁶⁵⁸. Gazzâlî, filozoflara atfettiği bu görüşten hareketle filozofları konumlandırır.

Gazzâlî filozofların Allah’ın tümelleri bilip tikelleri bilmemesi bakımından filozofları üç nispetle tekfir eder. İlk nispet, *te’vîl* bağlamındadır. Ona göre filozofların Allah’ın zatını ve tümelleri bilip tikel olan şeyleri bilmediğini iddia etmek kat’i olarak Hz. Peygamberi yalanlamaktır. Çünkü Hz. Peygamberin vahyi halkın anlayacağı şekilde halde iletmiştir. Gazzâlî’ye göre filozofların bu iddiası *te’vîl* usulüne uygun değildir. Öte yandan böyle bir *te’vîl* kesin olmayan *te’vîl* kategorisinde de değildir. O halde onların bu iddialarından dolayı tekfir edilmeleri gerekir. Ona göre filozofların yaptığı bu türden *te’vîl* onları *zındıklığın ilk derecesine* taşır. Gazzâlî bu türden zındıklığın mertebesini mutlak zındıklık ile Mu’tezile arasında konumlandırır.⁶⁵⁹ İkinci nispet, Gazzâlî filozofları nur ve zulmet perdelerine nispetle değerlendirmiştir. Ona göre filozoflar nur perdesi ile perdelenen dört gruptan biridir.⁶⁶⁰ Fakat o filozofları hakikate erenler sınıfından ayırır ve filozofların hakikate ulaşan sınıf olarak nitelemez. Ona göre hakikat filozofların tahayyül ettiklerinden farklıdır. Onun nura nispetle yaptığı bu tasnifte ilginç olan şudur: Gazzâlî, filozofları zulmet ile perdelenen gruplardan biri arasında zikretmemiştir. Ayrıca zulmet ve nur karışımı ile perdelenenler arasında da filozoflar yoktur.⁶⁶¹ Üçüncü ve son nispet,

⁶⁵⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî l-itikâd)*, s. 201.

⁶⁵⁹ Gazzâlî, *İslam’da Müsamaha (Faysalü’t-tefrika beyne l-İslam ve z-zendeka)*, s.47.

⁶⁶⁰ Deniz, “Gazali’yi Anlamanın Usulü”, s. 19.

⁶⁶¹ Gazzâlî, *Mişkâtü l-Envâr*, s. 75.

onun hakikati arayanlara nispetle yaptığı tasniftir. Gazzâlî burada hakikati arayan gruplardan biri olarak filozofları zikreder. Ona göre filozofları tanımlayan şey onların metafizikçi olmalarıdır. Ona göre filozofların en büyük yanlışları da metafiziğe dair iddialarıdır. Onların metafizik iddialarının akla dayandığını söylemeleri ve onların burhani olduğunu iddia etmeleri tamamen safsatadır. Çünkü onların iddiaları belli ön kabullere dayanan ve burhani olmayan iddialardır. Öte yandan onların üç meselede de tekfir edilmeleri vaciptir. Bu üç meseleden ikincisi de konumuz olan tümellere dair “Allah’ın tümelleri bilip tikelleri bilmeyeceğine” iddiadır. Gazzâlî filozofların tümellere dair iddialarını Allah’ın bilgisinin tikelleri de kapsayacak şekilde bir bilgi olduğunu örnek vererek reddeder.⁶⁶²

Gazzâlî’nin yukarıdaki nispetlerle filozofları tümeller bağlamında konumlandığını söyleyebiliriz. Ayrıca bizatihi tekfire nispetle bir taksim yapan Gazzâlî, filozofları tekfir edilen üçüncü mertebede zikreder. Ona göre filozofların tekfir edilmesinin nedeni nübüvvete ilişkindir. Ona göre filozofların nübüvvete dair açıklamalarının temelindeki sıkıntı peygamberin vahyi muhataplarına hakiki olarak beyan edememesinden kaynaklanır. İkinci olarak Gazzâlî’nin tümellere dair iddiasını daha önceki iddialarla ilişkilendirebiliriz: “Allah’ın cüz’iyatı bilmediği, cüz’iyyâtı semavî melekler bilmektedir.”⁶⁶³ Semavi meleklerin bilgisine dair iddia ile *Mişkât*’te filozofların nur ile perdelenen ikinci grup olmalarının nedenini irtibatlandırabiliriz. Şöyle ki Gazzâlî filozofların belirli hakikatleri idrak ettiğini inkâr etmemektedir. Ona göre filozofların iddialarının sonuçları yıkıcı olmuştur. Bundan dolayı inananların inançlarına zarar verebilecek türden iddiaları tekfir etmek ise vacip olur.

⁶⁶² Gazzâlî, *el- Munkızu min-ed Dalâl*, s. 40.

⁶⁶³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi ’l-itikâd)*, s.201,202.

O halde Gazzâlî'nin filozofları tekfir edip onlara mutezile ile mutlak zındıklık arasında bir konuma yerleştirmesinin nedeni nedir? Gazzâlî filozofları nura nispetle niçin nur ile perdelenenler arasında saymaktadır? O niçin filozofların nübüvveti zoraki, kabul görme arzusuyla, kabul ettiklerini düşünmektedir? Son olarak ona göre filozofların iddialarının temelindeki zayıflık nereden kaynaklanmaktadır?

Gazzâlî'nin tümeller bağlamında filozoflara yönelik eleştirilerini iki ana başlık altında toplayabiliriz:

a) Onlar, nübüvveti tekzip etmektedirler.

b) Filozoflar, Allah'ın kendi zatını ve tümelleri bilip cüz'iyâtı bilmediğini düşünmektedirler.

Gazzâlî'nin iki ana başlıkta toplayabileceğimiz filozoflara karşı tutumu nasıldır? O, herhangi bir eserinde filozofların nübüvveti niçin tekzip ettiklerine dair detaylı bir açıklama yapmamaktadır. Bunun nedenini tespit etmek bu çalışmanın konusu dışında olduğu için bu hususu geçebiliriz. İkinci olarak Gazzâlî, filozofların Allah'ın bilgisine dair söylediklerini düşündüğü ikinci iddianın üzerinde çoğu eserinde durmaktadır. Fakat bu konuyu *Tehâfüt*'te detaylı olarak incelemektedir. Bu yüzden bizde Gazzâlî'nin filozoflara dair ikinci iddiasını biraz daha detaylandırıp *Tehâfüt*'teki tartışmalara detaylı olarak bakabiliriz.

Gazzâlî filozofların Allah'ın tikelleri bilmediğini iddia eder. O halde tikelleri kim bilir? Ona göre filozofların iddiası şudur: Allah tikelleri bilmez, ama semâvi melekler tikelleri bilir. O halde Gazzâlî'nin bu iddiasının temelleri nerede aranabilir? Onun filozoflara yönelik bu tutumunun temelinde semâvi meleklerle filozofların yüklediğini düşündüğü anlam vardır. Ona göre semâvi melekler tikellere dair tasavvurlara sahiptir.⁶⁶⁴

⁶⁶⁴ Gazzâlî, *Makasid el-Felâsife*, s.271-276, 371-376.

Gazzâlî'nin filozofları tümeller bağlamında niçin tekfir ettiğinin mantık  ve kelim  nedenlerini ise Teh f t eserinde bulabiliriz. Bu eserde Gazz l 'nin eleştirileri sırasıyla takip edeceğiz. Bu maksatla bu eserin on birinci, on ikinci ve on üçüncü meseleleri sırasıyla incelenecektir.⁶⁶⁵

2.3. Teh f t' n On Birinci Meselesi Bağlamında T meller ve Gazz l 'nin Filozoflara Yönelik Eleştirileri

Gazz l 'nin Teh f t eserinin on üçüncü meselesi “Allah'ın cins ve türleri tümel olarak bildiğine dair filozofların, özelde İbn S n 'nın, görüşlerinin çürütülmesi”ne dairdir. O, bu meselede önce kendi kabullerini ortaya koyar ardından filozofların görüşlerini iki başlık altında eleştirir. Bu bağlamı dikkate alarak üç alt başlık altında inceleyebiliriz. İlk  nce Gazz l 'nin kendi kabullerini  n kabul olarak isimlendirip açıklayacağız, ikinci olarak filozoflara yönelttiği birinci ve ikinci eleştirileri ele alacağız, son olarak ise onun filozoflara yönelttiği eleştirilerin mantık  ve felsefi değerini inceleyeceğiz.

2.3.1. Gazz l 'nin Görüşleri

1. Varlık (vuc d), h dis ve kad m olarak ikiye ayrılır.
2. Allah ve O'nun sıfatlarından başka kad m yoktur.
3. H dis olanların hepsi O'nun iradesiyle husul etmişlerdir.
4. (O halde) M r d olan tarafından zorunlu (zaruriyy t) olarak bilinmesi gerekir.⁶⁶⁶

Gazz l  bu çıkarımlardan hareketle şöyle bir izahta bulunur:

1. Onun dışında kad m olan yoktur.

⁶⁶⁵ Terkan, “Tanrı'nın C z'ilere Dair Bilgisi”, s.90.

⁶⁶⁶ Gazz l , *Filozofların Tutarsızlığı (Teh f t' l- Fel sife)*, s. 125.

2. O irade sahibi olup hadîs olanları bilir.
3. (O halde) o irade sahibi olduğundan hayat sahibidir.
4. Hayat sahibi olan kendinden başkasını da bilir.
5. O, kendini her şeyden önce bilir.⁶⁶⁷

Gazzâlî Müslümanların bu görüşte olduğunu beyan ettikten sonra filozflara şu soruyu yönelterek onların görüşlerini tenkit etmeye başlar: “Eğer alemin kadîm olduğunu ve hâdis olanların Onun iradesiyle husul etmediğini söylüyorsanız Allah’ın kendi zatından gayrını bildiğini nasıl anlayacaksınız?” Bu soru Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. O bu sorudan hareketle filozofların iddialarını iki başlık altında eleştirir.

2.3.2. Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya Yönelttiği Birinci Eleştiri

Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya yönelik ilk eleştirisi *madde, mahza akıl ve akledilirler* bağlamındadır. Gazzâlî İbn Sînâ’nın bu mesele bağlamındaki görüşlerini kendine göre şöyle sıralar:

1. el-Evvel maddesiz varlıktır.
2. Maddede olmayan her varlık mahza akıldır.
3. Mahza akıl sahibi olanlara akledilirler açıktır.
4. (O halde) madde bütün şey/lerin idrakini engeller.
5. Burada engel idrakin maddeyle olan ilişkisi ve işigalidir.⁶⁶⁸

Gazzâlî bu görüşleri İbn Sînâ’ya hamleder. Bu izahtan ona yönelik eleştirilerini temellendirir. İlk olarak onun itirazı mantıkî bağlamdadır. O ilk olarak İbn Sînâ’nın

⁶⁶⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt’ül- Felâsife)*, s. 125.

⁶⁶⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt’ül- Felâsife)*, s. 125.

“Allah’ın maddesiz ve maddeye içkin olmadığına” dair görüşünü kabul eder. Ama mahza akıl ile alakalı hususta İbn Sînâ’nın kıyasın mukaddemâtı ile matlubunu özdeşleştirdiğini söyleyerek İbn Sînâ’yı eleştiren Gazzâlî onun Allah’ın mahza akıl olduğunu temellendiremediğini düşünür. Ona göre böyle bir iddiada temel sorun akıl kavramı ile kastedilenin başka bir anlam olması olabilir. Bu durumda akılla kastedilen “kendi zatını bilen” ise bu iddia zorunlu olarak “kendi zatını bilen kendi dışındakileri de bilir” iddiasına götürür. Bu ise zorunlu değildir. Gazzâlî bu bağlamda İbn Sînâ’ya bu iddiasının *burhân*ın ne olduğunu sorar ve onun iddiasını kıyas formuna döker. Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya hamlettiği kıyas formu *şartlı kıyas*tır ve onun iddiasını kıyas formu şudur: İbn Sînâ’nın iddiası (Gazzâlî’ye göre): “idraki engelleyen maddi şey/lerdir. Ama burada madde yoktur.” Gazzâlî bu iddiayı *şartlı kıyas* formuna döker ve şöyle bir sonuç elde eder:

“Eğer bu, maddede olsaydı şeyleri akledemezdi.

Fakat o, maddede değildir.

Öyleyse şey/leri akleder.”⁶⁶⁹

Gazzâlî’nin burada kullandığı *şartlı kıyas mukaddemin çelişğinin istisnası*dır. Ona göre *mukaddemin çelişğinin istisnası* sonuç vermez. Bu yüzden İbn Sînâ’nın iddiası tutarlı değildir. Öte yandan ona göre *mukaddemin ters döndürmesi* yapılarak elde edilen kıyasta ise meneden durumun maddeye mahsus olduğunu söylerseniz onun iddiasını sorarız diyerek sonlandırır.⁶⁷⁰

Gazzâlî’nin ilk eleştirisinin temelinde idrake engel olan şeyin madde olması yoktur. Onun İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirinin temelinde maddenin tek engel olup olmadığı vardır. Bu yüzden onun eleştirisinde temel zemin maddenin lazım yoksa zorunlu ve tek engel olup olmadığı vardır. Gazzâlî bu bağlamda İbn Sînâ’yı maddenin tek engel

⁶⁶⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt’ül- Felâsife)*, s. 126.

⁶⁷⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt’ül- Felâsife)*, s. 126,127.

olup olmadığı hususunun kanıtlanması noktasında eleştiriye tabi tutmaktadır. O halde şu soruyu sorabiliriz: Gazzâlî maddenin idrake engel olması hususunda İbn Sînâ'yı eleştirmekte haklı mıdır?

2.3.3. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği Birinci Eleştirinin Mantıkî ve Felsefî Analizi

Gazzâlî'nin eleştirisini ilk olarak mantık ilmi bağlamında ele alabiliriz. Aslında onun şartlı kıyastan hareketle İbn Sînâ'yı eleştirmesi İbn Sînâ'nın mantık ilminde kullandığı şartlı kıyas formlarındaki eksiklikten kaynaklanmaktadır.⁶⁷¹ Şartlı önermelerin çelişğine dair İbn Sînâ'nın eserlerindeki olası boşluğu daha sonra Nasîruddin Tûsî fark etmiş ve şartlı önermelerin çelişik olma durumunu detaylandırmıştır. Bu detaylandırma Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisinin tutarlılığını tekrar sorgulamamıza imkân sağlayabilir. Tûsî'ye göre tümel olumsuz şartlı önermeler ister lüzûmiyye ister ittifâkiyye önerme olsun bu önermelerdeki olumsuzlanma lüzûmun veya ittifakın olumsuzlanmasıdır.⁶⁷² O halde İbn Sînâ'nın görüşlerini şartlı önermenin mukaddem ve tâlisini inceleyerek ele alırsak Gazzâlî şartlı önermede sadece tâliyi olumsuz olarak kullanmıştır. Bu bakımdan olumsuzlanan sadece artbileşen/talidir. O halde Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı olumsuz şartlı önerme bağlamında eleştirmesi mantık ilmi bakımından bir naskıslık ifade etmektedir. Öte yandan Gazzâlî'nin “Maddenin engel olduğunu kabul ederiz. Ama maddenin tek engel olduğunu kabul etmeyiz”⁶⁷³ sözlerini şartlı kıyas

⁶⁷¹ Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*, ed. Ahmet Kayacık, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 119.

⁶⁷² Harun Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 195,196.

⁶⁷³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül-Felâsife)*, s. 126.

formuna döküp buradaki mukaddemin çelişinin istisnasını alınca Gazzâlî'nin kurduğu bu şartlı önerme sonuç vermemektedir.

Gazzâlî'nin maddenin engel olmasına ve mahza aklın anlamına dair İbn Sînâ'nın eserlerine müracaat edebiliriz. İbn Sînâ varlık ayrımını kadîm ve hâdis üzerinden değil zorunlu ve mümkün ayrımı üzerinden yapmaktadır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin ön kabulleriyle farklılaşmaktadır. Bu bağlamdan hareketle onun zorunlu ile mümkün arasında kurduğu ilişki illiyet teorisi üzerinden işlemektedir. Ona göre zorunlu varlık ve mümkün varlık arasındaki ilişki bakımından zorunlu varlık tüm sebeplerin sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre farklı suretlerin farklılığı yoktur. Bu yüzden İlk şeyleri “defate'n-vâhideten/ tek bir defada” akleder. Yani onun bilmesinde bir süreç söz konusu olmadığı gibi farklı farklı bilme şekilleri de söz konusu değildir. Bu yüzden o cins ve türü bilir demek ondan bağımsız cins ve türlerin olduğu anlamına gelmez. Bilakis o bildiği için cins ve türlerden bahsedebiliriz. Ayrıca onun bilmesini cins ve tür şeklinde tasnif etmekte mümkün değildir. Onun bilmesi tümel tarzda bir bilmedir. Burada bilmesini niteleyen tümel *tarzda bilmedir* ifadesinin iki boyutu vardır: Birincisi onun bilmesi yaratması olduğu için her şeyin ondan kaynaklanan bir tabiatı, mahiyeti ve cevheri vardır anlamındadır. Burada tabiat, mahiyet ve cevher tikelleri barındırmaz. Bu yüzden onda bir eksiklik, değişim ve dönüşüm yoktur. İkincisi onun her şeyi tümel tarzda bilmesi anlamındadır. Bu ise onun tümeli tümel olarak bilmesinden kaynaklanır. Yani o tabîî tümel tarzda bilir. Bu yüzden onun dışındaki tüm varlıklar aklî tümel tarzında şeyleri bilir. Madde ile ilişkisi olan mümkün varlıklar ise onu mantıkî tümelin lazımı olan aklî tümelle bilir. Böylece aklî tümel cins, tür, fasl gibi manalara gelir. Ama burada cins, tür ve fasl tümeli idrak etme şekilleriyken bunların illeti, tüm sebeplerin sebebi olan İlk'tir.⁶⁷⁴

⁶⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 108-115.

2.3.4. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği İkinci Eleştiri

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği ikinci eleştiri iki kısımdan oluşmaktadır. Onun eleştirisinin zemini *irade, yaratma, fiil, kıdem* kavramlarının ilişkisine dayanmaktadır. Bu kavramlardan hareketle onun ilk eleştirisi fiil ve irade kavramlarının ilişkisine dayanmaktadır. Gazzâlî'nin ilk eleştirisi fiil çeşitlerine dairdir. Ona göre fiiller ya iradelidir ya da tabîidir. Gazzâlî iradeli fiile insan ve hayvanları örnek verirken güneşin aydınlatmasını ve ateşin ısıtmasını tabîi fiile örnek vermektedir. İradî fiil ile tabîi fiili fail bakımından ayıran Gazzâlî, iradeli fiilin failinin fiilini bildiğini tabîi fiilin failinin ise fiilinde bilmeye ihtiyaç olmadığını düşünmektedir.⁶⁷⁵

Gazzâlî İbn Sînâ'nın Allah'ın fiillerinin iradî ve tabîi fiilden farklı olduğunu, tüm varlığın Ondan sudur ettiğini, Varlığın varlık sebebinin Onun bilmesi olduğunu, Onun bilgisi olmasaydı varlığın husul etmeyeceğini söylese bile İbn Sînâ'nın dostlarının, Gazzâlî muhtemelen Aristoteles'i kastetmektedir, ondan farklı düşündüğünü belirterek onun dostlarının görüşlerini eleştirmektedir. İradenin reddi hususunda İbn Sînâ'nın dostları ile aynı görüşü paylaştığından hareketle İbn Sînâ'yı eleştiren Gazzâlî Allah'ın fiilleri ile güneşin ışığının kendinden tabîi olarak çıkmasının arasında bir fark olmadığından dolayı onu eleştirir.⁶⁷⁶

Gazzâlî'nin ikinci eleştirisi fiil ve fail arasındaki ilişkiye dayanır. O, İbn Sînâ'nın görüşünü şöyle açıklar: Ona göre fail ile fiil arasındaki ilişki bilmeye nispetle alındığı zaman fail fiilini bilir. Allah'ın fiilleri ona göre basit olduğu ve Allah'ın ilk sebep olduğuna göre o ilk sebep olduğu şeyin bilgisine sahiptir. Bu durumda Allah sadece ilk

⁶⁷⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 128.

⁶⁷⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 128.

sebepliği bilmiş olur. İlk malûlde kendinden sudur edeni bilir. Yani ilk sebebin bilgisi ilk malûl ile sınırlı iken ilk malûlün bilgisi de ondan sudur edenle sınırlıdır. Bu sıra düzen içerisinde sudur eden bir hiyerarşidir. O halde ondan sudur edenin bilgisi ondan ister iradeli ister tabîî fiil olsun onun bilgisinde bulunmasının sebebi nedir? Vasıtayla meydana gelen fiilin faili, fiilini bilir ama neticesini bilmez. Hatta bilmesine de gerek yoktur. Gazzâlî'ye göre İbn Sînâ bunu açıklayamamıştır.⁶⁷⁷

2.3.5. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği İkinci Eleştirisinin Felsefî Analizi

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirinin temelinde fiilin iradeli veya tabîî olarak ikiye ayrılması vardır. Ona göre Allah'ın fiilleri iradelidir ve onun kâdim sıfatlarından olan iradeden kaynaklanır. Ona göre Allah'ın irade sahibi olmadığını söylemek, Onun fiillerinin tabîî olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu yüzden Gazzâlî Allah'ın fiillerini iradeli fiil olarak isimlendirmeyi uygun görür.

Onun Allah'ın fiillerini iradeli olarak isimlendirmesi ve İbn Sînâ'yı bu görüşünden hareketle eleştirmesinde felsefî olarak sorun görünmektedir. Şöyle ki o fiil ile fail arasındaki ilişkiyi bilgiye nispetle ele alır. O halde failin fiilinde fiil yoksa o fiil tabîî fiil, failin fiiline dair bilgisi varsa iradeli fiil olarak isimlendirilir. Burada fiilin iradi olup olmadığını belirleyen bilgiyse bilginin bilene nispeti nasıl olacaktır? O, Allah'ın her şeyi geçmişte, anda ve gelecekte bildiğini düşünür. Ama o zaman şöyle bir sorun ortaya çıkar: eğer irade fiili öncelirse irade edilmeyende fiil olmak bakımından iradeli fiil olarak isimlendirilir. Bu durumda irade bilgiyi önceler. Böylece bilenin iradesinin dışında bir bilgidен bahsetmemiz gerekir. Eğer failin Allah olduğunu kabul edersek bu durumda Onun bilgisinde olmayan bir tür mümkün bilgidен bahsetmemiz gerekir. Böyle bir

⁶⁷⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt 'ül- Felâsife)*, s.129.

durumda Allah'ın hem bilgisinde onun iradesinden kaynaklanan kemâl nakışlığı ortaya çıkar. Bu ise Allah için mümkün değildir. O halde Gazzâlî'nin burada iradeli fiile yüklediği anlam ile tabîi fiile yüklediği anlamlarda sorun olabilir.

Gazzâlî'nin kendi görüşündeki sorunu öteleyip İbn Sînâ'nın irade ve fiil arasında kurduğu ilişkiye yönelttiği eleştiriler tutarlı olabilir mi? İbn Sînâ'ya göre Allah'ın bilgisi ile iradesi arasında lazım ve melzum ilişkisi kurabiliriz. Yani Ona göre eğer Allah iradeli fiil sahibi olan bir varlık olursa Onun iradesi bilgisini önceler. Bu durumda Onda hem bilgi hem de irade bakımından nakışlık ortaya çıkar. Çünkü Allah'ın iradesi birbirinden farklı fiiller için farklı iradeleri ifade ederse bu durumda onda birbirinden farklı iradî fiiller sadır olur. Eğer iradeler birbirinden farklı olursa onda birbirinden farklı gayelerin bulunduğu sonucu ortaya çıkar. Böyle bir şey Allah'ta varlık bakımından mümkünlük, bilgi bakımından nakışlık, varlığın mümkünlüğünden dolayı kemâl eksikliği ortaya çıkarır. Bu yüzden Allah'ın iradesinin bilgisini öncelemesi mümkün değildir.⁶⁷⁸

İbn Sînâ Allah'ın zatı ile sıfatları arasında ayrıma gitmez. Ona göre Allah'ın bilmesi ile zatı arasında bir ayrım yoktur. O, Allah'ı akıl, akîl ve makul olarak isimlendirir. Yani ondaki bilgi başkasından dolayı değildir. Ondaki bilgi kendi zatındandır ve ondan ayrı düşünülmesinin imkânı yoktur. O halde onun bilmesi ile fiili arasında bir ayrım yapamayacağımız gibi onun bilmesi ile yaratması arasında da ayrım olamaz. Onun bilgisi ile zatı arasındaki ayrım gözetmemesi sonucu onun bilgisinin ihtiyaçları sıfatlar olarak isimlendirilebilir. Şöyle ki ona göre Allah'ın bilgisi iradesini önceler. Öte yandan ona hamledilen tüm sıfatlar onu zatını ihtiyaçları olarak karşımıza çıkar. Yani onun mürîd olduğunu söylemek onun zatının ihtiyacıdır. O, akıl, akîl ve makul olduğu, onun bilmesi ile yaratması arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı gibi ondan sudur eden şeylerinde her birisinin varlık veren ilkesi olduğu anlamına gelir. Yani onun

⁶⁷⁸ Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 89,90.

bilgisinde olmayan bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü onun bilgisinde olmayan şeyin varlığından bahsetmek İbn Sînâ'nın felsefi sistemi açısından mümkün değildir. O halde Allah'ın fail olarak isimlendirilmesi ilk anlamıyla onun varlık veren ilke olmasındadır. Tüm varlıkların varlığının faili Allah'tır. İkinci olarak tüm varlıkların varlık, varlık olmak bakımından fail nedeni olan Allah aynı zamanda tüm bilgilerin hem nihai nedeni hem de o bilgilerin varlık nedenidir. Yani varlık, zorunlu varlık, tüm bilgileri nedensellik açısından öncelerken Allah'ın bilgisi de iradeyi önceler ve irade onun kemâl sahibi olmasından ötürü alimliğinin lazımı olarak isimlendirilir. Yani onun alimliği irade olarak isimlendirilebilir.⁶⁷⁹

2.3. Tehâfüt'ün On İkinci Meselesi Bağlamında Tümmeller ve Gazzâlî'nin Filozoflara Yönelik Eleştirileri

2.3.1 Gazzâlî'nin Görüşleri

Gazzâlî'nin görüşlerini Müslümanlara nispet ederek şöyle sıralar:

1. Alem Allah'ın iradesiyle hudûs etmiştir.
2. Allah'ın iradesi Onun ilmine delalet eder.
3. Allah'ın iradesi ve ilminin bir araya gelmesiyse hayata delalet eder.
4. Her hayat sahibi kendinin bilincindedir.
5. Allah'ta diri olduğu için kendi zatını bilir.⁶⁸⁰

⁶⁷⁹ İbn Sînâ, “Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, s. 648.

⁶⁸⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 131.

2.3.2 Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın Görüşlerini İzahı ve Soruları

Gazzâlî'ye göre İbn Sînâ, irade ve hudûsu reddederler. Ona göre İbn Sînâ Allah'tan sudur edenleri, zaruri ve tabiî yolla sudurun lazımı olarak görür. Gazzâlî buradan hareketle İbn Sînâ'yı tenkit etmek için şu soruları sorar: O, zat bakımından kendinden ilk malûlün husul ettiği zat olarak görülmesinin önündeki engel nedir?

Gazzâlî, İbn Sînâ'ya yönelik sorusunu yukarıdaki bağlamı dikkate alarak sorusuna şöyle bir şerh düşer: her ne kadar İbn Sînâ diğer filozofların görüşlerini paylaşmayıp Allah'ın kendi zatını bildiğini iddia etse de onun ortaya koyduğu sudur sistematığında bunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın kendi zatını bildiğini iddia etmek onda bir iradeyi zorunlu kılar. Halbuki İbn Sînâ fiil ile fail arasındaki ilişkiyi diğer filozoflar gibi zorunluluk üzerinden açıklar. Bu yüzden zorunluluk tabiîlikle birlikte bulunur. Bu durumda Allah'ın kendinden sudur eden ilk malûlle ilişkisi zorunlu ve tabiî olarak nitelenir. O halde bunu güneşten ışığın çıkmasından farkı yoktur. O halde fail olarak nitelenen Allah'ın fiili tabiî bir fiilse onun kendi zatını bilmediğini iddia etmekte Ondan uzak değildir.⁶⁸¹

2.3.3. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın Görüşlerini Eleştirisi

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik on ikinci meseledeki eleştirisi ile on birinci meseledeki eleştirilerin öncülü aynıdır: “Maddeden beri olan her şey bizatihi akıldır, bu hüccetten dolayı o zatını bilir”⁶⁸² Gazzâlî, İbn Sînâ'nın iddiasının delili bulunmadığını ve bu iddianın dayatma olduğunu düşünmektedir. Ama buna delil olarak varlığın hayy ve cansız şeklinde ikiye taksim edilerek hayy olanın cansız olandan üstün olduğu verilirse ve buradan onun hayy olduğu ve hayy olanın kendi zatını bildiği iddia edilebilir. Ayrıca

⁶⁸¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 131.

⁶⁸² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 132.

İlk'in malullerinin hayy olup kendisinin hayy olarak düşünölemeyeceği söylenebilir. Gazzâlî, filozofların böyle bir iddiada bulunmalarını da dayatma olarak kabul ederek onların kendi zatını bilmeyenin vasıtalı ya da vasıtasız olarak kendini bilen gereklî kılmadığını düşünür. Ayrıca onun üstünlüğünün ilimden değil alemin Onun zatına tabîî olmasından başka bir nedene de ihtiyacı yoktur. Gazzâlî buradan hareketle filozofların üstünlüğü, Allah'ın alimliğinde değil onun alim olan zatların ilkesi olduğunu düşündüklerini iddia eder. Böylece Gazzâlî filozofların Allah'ın kendi zatını bildiğini reddetmeleri gerektiğini düşünür.⁶⁸³

Gazzâlî filozofların, özelde İbn Sînâ'nın, Allah'ın sıfatları hakkında söyledikleri şeylerin hepsinin delilden yoksun, tahmin ve zandan ibaret görür. Çünkü ona göre Allah'ın iradesi dışında hiçbir şey onun alimliğine delalet etmez, alemin sonradanlığı haricinde hiçbir şey de iradesine delalet etmez. Bu durumda Gazzâlî'nin hadis olandan irade sahibi olana, irade sahibi olandan da onun alim olmasına, irade ve alim olmasından ise onu hayy olmasına doğru bir akıl yürütme yaptığını söylemek mümkündür.⁶⁸⁴

2.3.4. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Felsefî Analizi

Gazzâlî ile İbn Sînâ'nın görüşlerini temelden ayıran farklar mevcuttur. Konumuz bağlamında Gazzâlî alemin hadis olduğundan hareketle muhdise, muhdisin fiilinin iradeli fiil olmasından hareketle de onun alim olmasına doğru akıl yürütme gerçekleştirir. Aslında Gazzâlî'nin akıl yürütmesi, kelam geleneğinin klasik formölasyonu olan, *hadisten muhdise* gitmek şeklinde açıklanabilir. Halbuki İbn Sînâ hadis ve muhdis ilişkisini tek başına almayı zatı bakımından bir ve tek olan tanrı fikrine götüreceğini düşünmemektedir. Böyle bir akıl yürütme tanrının zatına dair de bir şey söylemez. İbn

⁶⁸³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s.133.

⁶⁸⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s.133.

Sînâ'ya göre aslolan varlıktan harekettir. Ona göre varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ayırdıktan sonra onların zorunlu ve mümkün olma mahiyetlerinin neliği ortaya çıkabilir. Bu bakımdan zorunlu varlığın birliği ve tekliği ispat edilince aynı zamanda onun tüm varlıkların varlık ilkesi olmasının yanı sıra tüm varlıklara varlığı veren olması da zorunludur. İkinci olarak onların varlık nedeni olanın iradeli fiili ancak onun alimliğinden sonra gelebilir. Bu bakımdan irade onun alim olmasının lazımı olarak karşımıza çıkabilir. O halde Allah'ın kendi zatına dair bilgisi ile onun zatını birbirinden ayırmak mümkün olmaz. Bu durumda onun maddeden beri olan varlığı sırf akıl olarak isimlendirilirken yine o zatından dolayı hem akıldır hem de ma'kûldür. Yani onun zatı gereği kendisini bilmesi ile makullerinin ilkesi olması aynı şeye tealluk eder. Bu durumda onun alimliği kendi zatındadır ve zatı ile ilmi özdeş olduğundan dolayı kendi dışındaki şeyleri de kendi zatından dolayı bilir. Kendi zatından dolayı da onun dışındaki mevcutların her birisinin varlık ilkesidir. Onların varlık ilkesi olması ile onların bilmesi aynı şeydir. Buradan hareketle onun bilmesinden dolayı mevcut olan her şeyi bilme imkanının ilkesi de Allah'tır.⁶⁸⁵

Gazzâlî ve İbn Sînâ arasındaki farklılığın temelini varlık ve bilgi üzerinden temellendirebiliriz. İbn Sînâ varlık kavramından hareketle Allah'ı ve onun ilmini temellendirip mevcutların hem varlık hem de bilgi bakımından ilkesi olarak Allah'ı belirler. Gazzâlî ise bilgi temelinden hareketle hadis olandan muhdis olana ulaşır ve onu teolojik bir zeminde temellendirerek onun iradesini bilginin ön koşulu yapıp iradeli fiil sahibini bilgi sahibi olarak isimlendirir. Bu ilkelere hareketle İbn Sînâ'yı tekfir eder.

⁶⁸⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 105.

2.4. Tehâfüt'ün On Üçüncü Meselesi Bağlamında Tümmeller ve Gazzâlî'nin

Filozoflara Yönelik Eleştirileri

Gazzâlî'nin filozoflara tümmeller bağlamında yönelttiği eleştirilerin üçüncü ve son meselesini on birinci ve on ikinci meseleyi temel alarak ilerler. Gazzâlî'ye göre filozofları eleştirmek için ilk olarak onların görüşlerini nakletmek, ikinci olarak onların görüşlerinin tam olarak anlaşılmasını sağlamak ve üçüncü olarak onların görüşlerindeki nakısaları ve butlanları ortaya koymaktan geçer. Gazzâlî buradan hareketle İbn Sînâ'nın filozoflar ile paylaştığı ve onlardan ayrıldığı görüşleri zikreder, ardından aslında onlarla aynı düşüncede olduğunu ortaya koyar ve son olarak onların görüşlerini eleştirerek İbn Sînâ özelinde filozofları tekfir eder.⁶⁸⁶

2.4.1. Gazzâlî'ye Göre İbn Sînâ'nın Tümmellere Dair Görüşlerinin Analizi

Gazzâlî filozofları iki gruba ayırır. Bu gruplar Allah'ın kendi zatını bilmesi hususunda ortaktırlar. İbn Sînâ ve onun görüşünde olan ikinci gruptaki filozoflarsa Allah'ın hem kendi zatını hem de kendi zatının dışındaki şeyleri bildiğini iddia etmektedirler. Gazzâlî birinci ve ikinci grup filozofların Allah'ın kendi zatını bildiğine

⁶⁸⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt 'ül- Felâsife)*, s. 137; Gazzâlî, *Miyar al-İlm.* Süleyman Dünya, *Mi'yâr el-ilm*'e yazdığı ön sözünde Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün ilgili bölümündeki filozofların görüşlerini nakletmek, onların görüşlerinin anlaşılmasını sağlamak ve onların görüşlerindeki butlanı ortaya koyarak onları eleştirmek gerektiği hususunu Gazzâlî'nin tüm metinlerine uygulanabileceğini düşünür. Dünya buradan hareketle Gazzâlî'nin filozofların görüşlerine dair yazdığı eserleri bu bağlamda taksim ederek bu eserleri üçleme olarak isimlendirir: mantık ilmine dair olan eser *Mi'yâr el-ilm*; filozofların görüşlerini özetleyen eser *Makâsîd*; filozofların görüşlerini eleştirdiği eser *Tehâfüt*'tür.

dair iddialarını on ikinci meselede işlemiş ve filozofların iddialarındaki tutarsızlığı ortaya koymuştu. Bu yüzden Gazzâlî on üçüncü meseleyi İbn Sînâ'nın birinci gruptan ayrılan "Allah'ın kendi zatı dışındaki şeyleri bildiği" iddiasına ayırır.⁶⁸⁷

Gazzâlî bu taksimin ardından Allah'ın zatının dışındaki şeyleri bildiğini iddia eden İbn Sînâ'nın görüşlerinin temel iddialarını şöyle sıralar: İbn Sînâ'ya göre;

1. Allah kendi zatının dışındaki şeyleri bilir.
2. Onun bilmesinin mahiyeti zaman kapsamında değildir.
3. Onun ilmi geçmiş, şimdi ve geleceğe nispetle zamana tealluk etmez.
4. Onun bilgisinde değişme yoktur.
5. Onun değişmeyen bilgisinin keyfiyeti ise külli bilgiyledir.
6. (O halde) O, kendi zatı dışındaki her şeyi değişmeyen külli bilgi ile bilir.⁶⁸⁸

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın temel iddialarından hareketle onun Allah'ın tikellere dair bilgisinin mahiyetini sorarak devam eder. Ona göre filozofların temel iddiası Allah'ın ilminden hiçbir şeyin gizli kalmayacağına dayanır. O halde kevn ve fesada mündemiç tikellerin bilgisini Allah nasıl bilir? Gazzâlî'ye göre filozofların buna cevabı "tikellerin bir tür külli bilgi ile bildiği"dir.⁶⁸⁹

2.4.2. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın Tümelere Dair Görüşlerine İtirazları

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın Allah'ın tikelleri tümel tarzda bilmesine dair iddiasının ne anlama geldiğini ortaya koymak için iki farklı örnek kullandığı görülür. Gazzâlî'nin ilk örneği güneş tutulmasının bilgisine dairdir. Ona göre güneş tutulmasında üç hal vardır: birincisi güneş tutulmasının öncesi, güneş tutulması esnası ve güneş tutulmasından sonra.

⁶⁸⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 134.

⁶⁸⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 134.

⁶⁸⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 134.

Gazzâlî bu üç hali üç farklı bilgi olarak zikreder. Bu üç farklı halin birbirinden farklı olmasından hareketle de üç farklı halin üç farklı bilgisi olduğunu düşünür. O halde güneş tutulması örneğinde üç farklı halin aynı mahalde art arda gerçekleşmesi üç hali bilen zatta tagayyür gerektirir. Çünkü bu üç halin öncelik ve sonralık bakımından zatta farklı bilgilere tekabül ettiğini düşünür. Bu yüzden de her üç hal birbirinden farklı olduğu gibi onların bilgisi de birbirinden farklı üç bilgiye delalet eder.⁶⁹⁰

Gazzâlî, İbn Sînâ ve onun gibi filozofların örnekteki güneş tutulmasını nasıl anladığını araştırır. Ona göre İbn Sînâ, bu üç halde de Allah'ta bir değişme olmayacağını düşünür. Bu bağlamda Gazzâlî İbn Sînâ'ya ilk eleştirisini yöneltir: bu üç şeyi bilmeyenin bunların tasavvuruna sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Gazzâlî bu itirazını şu mebdeye dayandırır: ilim maluma ittibâ eder. Bu ilkeden hareketle şu sonuca varır: O halde malum değişince ilim de değişir. İlim değişince alimde değişir.

Gazzâlî bu eleştirisinin ardından İbn Sînâ'nın güneş tutulması örneğini nasıl izah ettiğine devam eder. Ona göre İbn Sînâ, Allah güneş tutulmasını ve ona ilişkin bütün sıfatları ve ârızî halleri ezeli ve ebedi ilmiyle bildiğini söyler. Bu türden bir bilginin ise O'nun ilminden herhangi bir değişime yol açmayacağını düşünür. Ona göre İbn Sînâ, Allah'ın güneş ve ayın mevcudiyetini bildiğini ve bunların mücerred akıl olarak isimlendirilen melekler vasıtasıyla Ondan meydana geldiğini bildiğini düşünür.⁶⁹¹ Yine Allah onların hareketlerinin dairesel olduğunu bilir. Yine Allah küsufun hallerini ve arız hallerini de bilir. Ancak onun güneş tutulmasından öncesi, tutulma anı ve tutulma

⁶⁹⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 134,135.

⁶⁹¹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 75. Gazzâlî'nin nura nispetle hakikati arayanlar tasnifi dikkate alındığı zaman burada bahse konu olan vasıtalı bilgi konusu önemli olmaktadır. Gazzâlî nurla perdelenmiş, ama hakka vâsıl olamamış, *kısmın ikinci grubu* olarak filozofları zikretmektedir.

sonrasına dair ilmi tek bir süreçtir ve bu onun ilminde bir değişikliği ve değişimi gerektirmez. Onun diğer bütün şeylere dair bilgisi de böyledir.⁶⁹² Gazzâlî İbn Sînâ'nın Allah'ın kendi dışındaki şeyleri nasıl bildiğine dair bilgiyi nihayetinde şöyle özetler: Onlar sebep ile sebepli arasındaki ilişkiden hareketle her şeyin sebepler nedeniyle meydana geldiğini düşünürler. Bu sebeplerin de sebepleri vardır ve bunlar gök kürelerinin dairesel hareketine kadar gider. Gök kürelerinin hareketinin sebebi ise gök kürelerinin nefslerdir. Bu nefslerin dairesel hareketlerinin sebebiyse onların Allah'a ve ona yakın meleklerle benzeme arzularıdır. O halde Allah'ın bilgisinde zamana tealluk edecek herhangi bir şey yoktur. O yüzden onun bilgisi zamana mündemiç olan değişimi ve değişikliği barındırmaz. Gazzâlî İbn Sînâ'nın güneş tutulmasına dair muhtemel açıklamalarından hareketle ona şu ikinci eleştiriyi yapar: Marifeti zamana bağlı olan her şey tegayyürü gerektirdiği için Allah'ın bunları bildiği tasavvur edilemez.⁶⁹³

Gazzâlî güneş tutulması örneğini hayvan ve insan fertlerine uyguladığımız zaman da İbn Sînâ'nın görüşlerinin benzer olacağını düşünmektedir. Ona göre İbn Sînâ Allah'ın madde ve mekân bakımından bölünme kabul eden Ali ve Ahmet'in arızı hallerini bilmeyip mutlak insanı külli olarak bildiğini düşünür. Ona İbn Sînâ Allah'ın mutlak insanın arızı halleri, özellikleri vb. şeylerini külli olarak bilir. Ona göre İbn Sînâ, mutlak insanı tüm ayrıntılarıyla bilen Allah'ın fert olan Ali'yi bildiğini düşünür. Çünkü Ali'yi Ahmet'ten ayıran akıl değil duyudur. Akıl yön ve mekânı külli olarak düşündüğü için “şu” ve “bu” gibi belirli şeyleri işaret etmeyi sağlayan da duyudur. Akıl için bu

⁶⁹² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 135.

⁶⁹³ Ebû Hâmid el- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 136; Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1956, s. 202.

imkansızdır.⁶⁹⁴ İbn Sînâ Allah'ı mahza akıl olarak kabul ettiğine göre ona göre Allah'ın duyuyla ayırt edilen şu veya bu şahsı bilmesi mümkün değildir.

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri üç ana başlık altında inceleyebiliriz:

1. İbn Sînâ'nın Allah'ın fertleri bileceğine dair iddiası. Gazzâlî'ye göre onun sisteminde Allah mutlak insanı ve onun levahıklarını bileceği için fert olan bireylerin bilgisi Onda bulunmaz. Böyle bir şeyi kabul etmek Gazzâlî'ye göre böyle bir iddianın şu yıkıcı sonuçları olabilir: İlk olarak Filozoflar, özelde İbn Sînâ, itikatlarını temelden yıkmışlardır. İkincisi onların iddiaları Allah'a karşı sorumluluğu olan fertlerin fiillerini ve onların hallerini bilemeyeceği sonucuna götürür. Üçüncüsü ikinci sonuçtan hareketle ortaya çıkar, eğer Allah fertleri, onların fiillerini ve değişimi bilmezse Hz. Peygamberi değil peygamberliği bilmiş olur. Yani Allah peygamberliği bilir ama kimin peygamber olacağını ve olduğunu bilmez. Çünkü bu duyuyu gerektirir. Ama onların iddiası Allah'ın duyudan münezzeh olması ve mahza akıl olarak nitelenmesidir. Mahza akıl olan Allah'ın ise duyuyla ayırt edilen şeyleri bilmesi mümkün olmadığı için Hz. Peygamberi bilmesi de mümkün olmaz.⁶⁹⁵

2. ilim malum ilişkisi bakımından tegayyür edenin alim/bilen ile ilişkisine dairdir. Gazzâlî'ye göre değişik durumlar tek bir mahalde art arda gerçekleşirse, orada bir değişim olduğu anlamına gelir. Bu ön kabule nispetle güneş tutulması örneği dikkate alınırsa Allah'ın güneş tutulmasına dair bilgisi nasıldır? Ona göre tutulma anında Allah tutulmanın önceki tutulma gibi olacağını biliyorsa Allah cahildir. Eğer tutulmanın gerçekleştiğini anda Allah tutulmayı biliyorsa ve tutulmanın gerçekleşmesinden önce tutulmayı biliyorsa yani güneşin tutulmadığını ama tutulacağını biliyorsa, bu durumda hem ilminde hem de halinde bir farklılaşma olacaktır. Bu ise değişimi gerektirir. Son

⁶⁹⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 136.

⁶⁹⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 137.

olarak bir şeyi bilmeyen, ama sonradan bilende de bir değişim söz konusudur. Bu Allah için mümkün değildir.⁶⁹⁶ Gazzâlî değişimi harekete nispetle temellendirerek filozoflara şu eleştiri yöneltir:

Temellendirme-1; sağ ve sol yöne dairdir ve insanın mekâna dair ilişkisi ile alakalıdır. Sağ ve sol arasındaki bir değişim öze değil ilişkiye nispetle kurulmalıdır. Çünkü sağdaki sola, soldaki sağa geçtiği zaman bu zata ilişkin değil izafete ilişkin bir değişimdir. O halde cisme izafetle güç zata ilişkin değil izafete ilişkin bir değişimi ifade eder.

Temellendirme-2: İzafetteki değil zattaki değişimdir. Bir şeyi bilmezken bilir veya güç yetiremezken güç yetirir. Bu durumda zat tagayyür eder.

Temellendirme-3: Bilinen değiştiği zaman bilginin de değişmesi gerekir. Zati bilginin hakikati, hâs maluma izafeti gerektirir. Çünkü muayyen bilginin hakikati muayyen malum teallüküne ilişkindir. İlim ile malumun ilişkisi değiştiği zaman ise bu bilgi zorunlu olarak başka bir bilgi olarak isimlendirilir.⁶⁹⁷

İtiraz-1: Gazzâlî'nin birinci temellendirmesinden hareketle İbn Sînâ'ya şu eleştiriye yöneltir: Onun şu andaki kevne, nihayete ve onların akabindekine dair bilgisinin değişimi zorunlu olarak nitelemesi doğru değildir. Çünkü Gazzâlî'ye göre izafeti mekandaki ilişkilere göre değişen bilgiler zatta bir değişme yol açmaz. Değişim izafete tabi olandadır. Bu yüzden değişen zat değil ilişkidir. O halde filozofların, özelde İbn Sînâ'nın, değişimin olduğuna dair iddialarını kanıtlamaları gerekir. Ama filozoflar bunu kanıtlamak hususunda yetersizlerdir. Gazzâlî mekâna nispetle izafet kavramını kullanır. İzafetin değişmesinin zatta bir değişme meydana getirmeyeceğinden dolayı Allah'ın bu

⁶⁹⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 137.

⁶⁹⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 138.

değişimlere dair bilgisini tek bir bilgi, değişmeyen anlamında, olarak kabul eder. Bu bakımdan Gazzâlî'ye göre bu tek bir ilimdir ve süreklidir.⁶⁹⁸

Gazzâlî birinci itirazının ikinci kısmında ise filozofların, özelde İbn Sînâ'nın, muayyen malumun izafeti ilme dahildir. İzafet değişince izafete konu olan zatının da şey/ler de değişir. Farklılıklar art arda husul ettiğinde değişim meydana gelir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın bu görüşü kabul ettiği takdirde Allah'ın tikelleri bildiğine dair iddiası boşa çıkar ve Allah zatını bilir ve zatına dair bilgisi de zatıyla ilmi aynı olduğunu kabul etmesi gerekir. Bu takdirde kendinden önceki filozofların Allah'ın zatını bildiğini ve zatı ile ilminin aynı olduğunu kabul edip kendi dışındaki şeylere dair bilgisini reddetmesi lazım gelir. Çünkü Allah fert olan Ali veya Ahmet'i değil mutlak insanı bilir ve onun levahıklarını bilir. Bu durumda tek ilim ile birbirinden farklı şeyler bilinmez. Malumla ilişkisi ilimle ilişkiliyse burada sadece benzerlik değil; çokluk ve farklılıklar mevcuttur. Bu ise Allah için söz konusu olamaz. Örneğin maviyi bilmek yeşilin yerini tutmaz. Bunlar farklı şeylerdir.⁶⁹⁹

İtiraz-2: Gazzâlî'nin ikinci itirazı cins ve türlerin çokluğuna dairdir. Ona göre cinsler, türler ve arazlar sayıca çoktur. Filozofların iddia ettiği gibi Allah tikelleri tümel olarak bilse bile Allah'ın bilgisini tümel olarak nitelemek mümkün değildir. Çünkü cins, tür ve arazlar sayıca sonsuz ise bunları bilen Allah'ın zatında çokluk niçin yoktur! Ayrıca onun zatı ile ilmi aynı ise onun zatında yine çokluğun meydana gelmesi gerekirdi. Ama İbn Sînâ ve onun gibi düşünenlerin buna bir cevabı yoktur. Gazzâlî burdan hareketle zaman açısından farklılık arz edenle cins ve tür bakımından farklılık arz edenleri

⁶⁹⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 139.

⁶⁹⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 140.

karşılaştırarak cins ve tür bakımından farklılığın zamana tealluk edenlere nispetle daha belirgin olduğunu düşünür.⁷⁰⁰

İtiraz-3: Gazzâlî, üçüncü eleştirisini önceki iki itirazı temele alarak şöyle kurgular: Onlara güneş tutulmasında üç farklı bilgi mevcuttur. Bu bilgiler zatta değişime yol açarlar. O halde filozofların, İbn Sînâ özelinde, niçin Allah'ın tikelleri bilmesinden bahsedilemesin. Onlar Cehm b. Safvân gibi Allah'ın sonradan halk edilenlere dair bilgisinin de sonradan olduğunu söylemeleri gerekir. O halde İbn Sînâ'ya göre alem kadimse ve değişimden müstağni değilse onun tagayyür eden kadim olan Allah tasavvur etmelerinin önünde bir engel yoktur.⁷⁰¹

Gazzâlî, filozofların Allah'ın zatı ile bilgisi arasında kurduğu zatta ortaya çıkan değişime dair muhtemel itirazlarından birini zikreder: Onların Allah'ın zatındaki değişimi mümkün görmemelerin nedenini onun zatında sonradan meydana gelen bilgilerin ya Allah tarafından ya da onun dışındakiler tarafından yaratılmasına bağlarlar. İbn Sînâ'ya göre eğer Allah'ın bu bilginin yaratıcısı olması mümkün değildir. Çünkü kadim olandan sonradan olanın sudur etmesi imkansızdır. Onun fail değilken sonradan fail olacağını iddia eden filozoflar bunun imkânsız olduğunu düşünürler. Gazzâlî burada problemi alemin kıdemi meselesine hamleder ve filozofların bu husustaki temel yanlışlarının alemi kadim olarak kabul etmelerinden kaynaklandığını düşünür. İkinci olarak bilgi Allah'ın dışında bir şeyden meydana gelmişse onlara göre bu Allah'ta nakışlığa ve muhtaçlığa yol açacağı için mümkün görünmez. Gazzâlî filozofların bu itirazlarına onların temel ilkelerinin bu iki ihtimali engelleyecek bir sonuç olmadığından bahseder. Bu ilke Allah'ın tikelleri tümel tarzda bilmesidir ve tümeller cins ve tür olmak bakımından sayıca çokturlar

⁷⁰⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 140.

⁷⁰¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 141.

ve Allah'ın zatında çokluğu engellemediği gibi onun sonradan alim olmasına da engel değildir.⁷⁰²

2.4.3. İbn Sînâ'nın Bilgi Tümel İlişkisine Dair Görüşlerinin Gazzâlî'nin Eleştirilerine Nispetle Analizi

İbn Sînâ'nın bilgi tümel ilişkisini analize geçmeden onun görüşlerini analiz edeceğimiz nispeti özetle ortaya koyabiliriz. Gazzâlî'nin Allah'ın zatı, bilgi ve tümelere dair İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri dört ana başlıkta özetleyebiliriz: a) İlim ve malum ilişkisi; b) ilim, zaman ve mekân ilişkisi bağlamında bilginin mahiyeti; c) tegayyür (değişme) ve ihtilâf (farklı olma/ değişme hali) bakımından Allah'ın bilgisi⁷⁰³; d) Tümel bir den fazladır ve Allah'ın bilgisi tümelse o halde Allah'ın bilgisindeki çokluğun önündeki engel nedir?

2.4.3.1. İlim ve Malum İlişkisi

İbn Sînâ, ilmi külli olarak niteler ve onu marifetten ayırır. Ona göre tikellere dair malumat bilgi olarak nitelenmez. Çünkü ilim kendi zatında tümeldir. Tümeden kasıt ise kevn ve fesada uğramayan, değişimin olmadığı, tanım gereği ferde bağı olmayan ama

⁷⁰² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, s. 141,142.

⁷⁰³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 442,443. Altaş'ın Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı "Allah'ın tikelleri bilmesi" ne odaklandığı ama değişim meselesini ana mesele yapmadığına dairdir. Ama Gazzâlî'nin özellikle *Tehâfüt*'ün on üçüncü meselesi Allah'ın bilgisinde değişimin imkânı üzerinedir ve Onun eleştirileri zattaki değişim ve değişikliğe dairdir.

fertle ilişkili olan şeydir. Bu bakımdan ilim şeyin suretinin zihinde hasıl olmasıdır. O halde ilim maluma tabidir.

İlimin tanımından hareketle şu soruyu sorabiliriz: ilim hangi ilmin konusudur? İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde ilim, ilimin elde edilme yolları, ilmin akıl ve duyuyla ilişkisi konuları Nefs ilmine dairdir.⁷⁰⁴ Buradan hareketle şu soruyu sormamız gerekiyor: Eğer ilim maluma tabiyse ve ilmi elde etmenin çeşitli yolları varsa Allah'ın ilminin mahiyeti nedir?

İbn Sînâ felsefî sistemini ilim kavramı üzerine inşa etmez. Ona göre felsefî sistemin temelini varlık kavramı oluşturur. Varlık kavramı ilim kavramını önceler. Bu bakımdan Onun felsefî sisteminde varlık kavramı en genel ve tanımlanamaz kavramdır. İbn Sînâ varlığı, şart olmaksızın, ikiye ayırır: zorunlu ve mümkün varlık. Buradan hareketle varlığın niçin zorunlu ve mümkün olarak ayrılması gerektiğini izah eden İbn Sînâ zorunlu varlığın niteliklerini açıklamaya girişir. Ona göre zorunlu varlık mahza akıldır. Onun zatı ile sıfatları arasında ayırım yapmak mümkün değildir. Ona göre zat sıfat ayırımı onda bir çokluğu gerektirir. Bu yüzden onun sıfatları lazımlî olarak nitelenir. O halde konumuz bağlamında Allah'ın zatı ile ilmi arasında da bir ayırımından söz edilemez. Ona göre Allah akıl, akîl ve makuldür. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık tüm varlıkların varlık sebebidir. Zorunlu varlık kendi zatını aklettiği için diğer varlıklar onun akletmesinden dolayı vardır. Ama Onun akletmesi hariçten değil kendi zatındandır.⁷⁰⁵

İbn Sînâ'ya göre mümkün varlıkların tamamı akıl, akil ve makul olan Allah'ın malulleridir. Varlığa nispetle yapılan bu ayırımdan hareketle bilgiye dair temel bir ayırım yapmak zorunlu hale gelir: a) Allah'ın ilmi ile zatı aynıdır. Bu yüzden onun zatında bir

⁷⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi 'ş-Şifâ*. İbn Sînâ'nın nefs kitabının içindekiler bölümü bunu açıkça göstermektedir.

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve 't- Tenbîhât)*, s.165.

çokluk yoktur. b) Onun dışındaki varlıklar, mümkün varlıklar, için ilim arazdır. Bilginin araz olmasının manası akledilen şeylerin akılda zatı değil mahiyetlerinin manaları husul etmesidir.⁷⁰⁶ O halde Allah'ın bilgisi ile beşerin bilgisi arasındaki ayırım ilme nispetle değil varlığa nispetle yapılmalıdır. Varlığa nispetle yapılan böyle bir ayırım ise şu sonuçları doğurur: a) Allah'ın ilmi, ilmi konu edinen nefis ilminin meselesi değildir. Onun ilmi metafiziğin meselesidir. b) Onun dışındaki varlıkların ilmi ise iki nispetle değerlendirilir. Birincisi harekete nispetle değerlendirildiği zaman ay üstü alemdeki mevcutların hareketi dairevidir. Ay altı alemdeki mevcutların hareketiyse doğrusaldır. Onlardaki bilginin anlamı da farklılaşır. İkincisi ise kevn ve fesada nispetledir: Ay üstü alemde kevn ve fesad yoktur. Ay altı alemde ise kevn ve fesad vardır. O halde dairevi harekete sahip olan ay üstü alemdeki mevcutların kevn ve fesada uğramayan bilgisi ile ay altı alemdeki mevcutların kevn ve fesada uğrayan bilgisi arasında da bir ayırım söz konusudur. Ay üstü alemde onların varlık sebebi olan ve onların sebep olduğu her şeyin uzak sebebi olan Allah'tır. Onlarda kevn ve fesad olmadığı için onların bilgisi de bir tür tümel bilgidir. Ama bu bilgi onların varlık sebebinden kaynaklanır. Ay altı alemdeki varlıkların bilgisi ise varlık bakımından Allah'a onların bilgi bakımından sebepleri olmak bakımından Faal akla dayanır. Bu bakımdan Allah'ın bilgisi ile yaratması arasında bir fark yokken Faal akıl ve diğer ay üstü akılların bilgisi varlık sebebi değil bilgi sebebi olarak kalır ve ay altı alemdeki varlıkların da varlık sebebi Allah olur. Sonuç olarak Allah'ın ilmi ve ay üstü alemdeki varlıkların ilmi metafiziğin; ay altı alemdeki nefis sahibi varlıkların bilgisi nefis ilmini ilgilendirir.⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 129.

⁷⁰⁷ Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiyeşi*, sy 32 (Bahar 2016): 29-54, s. 29.

Allah'ın ilmi, ay üstü alemdeki mücerred akılların ilmini ay altı alemdeki varlıkların ilminden varlığa nispetle ayırdıktan sonra ilim malum ilişkisini de varlığa nispetle ayırma tabi tutabiliriz. Bu bakımdan Allah'ın ilmi ilim ve maluma nispetle ele alındığı zaman Allah'ın ilmi varlığın sebebidir ve varlığın sebebi olan maluma tabi değildir. Malum onun ilmine tabidir. Onun ilmi malumun nedeni olduğu için malumun değişmesi onun ilminde bir değişime neden olmaz. Bu yüzden onun ilminde mümkünlük söz konusu değildir. Çünkü Onun bilmesi yaratmasıdır. Eğer o bilip yaratmaz ise bu onda bir tür eksikliğe yol açar. O halde onun ilmi tüm malumun nedeni olması yanında malumun değişmesi onda bir değişikliğe yol açmaz.⁷⁰⁸ Ay üstü alemdeki mücerred akılların bilgisi ise nedenli bir bilgi olmak bakımından Allah'tan ayrılırlar. Ayrıca onların bilgisi varlık nedeni değil varlık nedeninin bilgisini ifade eder. Ay altı alemdeki nefis sahibi varlıkların bilgisi ise maluma tabidir. Çünkü onların bilme imkanını sağlayan şey malumdur. Burada dikkat edilmesi gereken malum ifadesi bilen özneye nispetle yapılmamaktadır, Allah'a nispetle yapılmaktadır. Bu yüzden bilme imkanına sahip olan varlıkların bilgisinin imkânı da Allah'ın ilminden dolayı olan malumdur.⁷⁰⁹

⁷⁰⁸ Deniz, *Kelâm-Felsefe tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, s. 168.

⁷⁰⁹ Ömer Mahir Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", *Journal of Islamic Philosophy*, sy 2 (2006): 25-35, s. 34,35. Alper'in bilgiyi araz olarak kabul ettiği görünmektedir. Ama onun bilen ile bilgi arasındaki kurduğu ilişki de bilen bilinen şeye dair bilgisini öznel kabul etmesi İbn Sînâ'nın felsefi sistemindeki bilgiyi kâmil bir şekilde izah etmemektedir.

2.4.3.2. İlim, Zaman ve Mekân İlişkisi Bakımından Tümmeller

İbn Sînâ'nın zamana kavramını açıklayabilmek için öncelikle hareket kavramına odaklanmamız gerekmektedir. Hareket kavramı da zorunlu olarak varlık kavramına ilişkin hale gelir. Ona göre varlık zorunlu ve mümkün olarak taksim edildiğinde aynı zamanda mevcut olanların hepsi zorunlu mümkün varlık olarak isimlendirilmelidir. İbn Sînâ zorunlu varlık ile zorunlu mümkün varlık arasındaki ilişkinin mahiyetini ilk olarak sebep kavramı üzerinden kurar. O tüm mevcudatın varlık nedenidir. O ikinci olarak mümkün zorunlu varlıkların mahiyetini hareket kavramı üzerinden açıklarken Allah'ı hareket etmeyen hareket ettirici olarak tanımlar. Bu durumda Allah'ın dışındaki tüm varlıklar bir tür harekete sahiptir. Burada varlık mümkün zorunlu üzerinden değerlendirdiğimiz zaman imkân kavramı devreye girer. Zorunlu mümkün varlıklarda imkân onun varlığını önceler. Çünkü imkân olmadan onun var olması imkansızdır. Onun hareketin de sebebi olduğu söyleyebiliriz. Ayrıca harekete nispetle Allah ile alemin farklı kılan şey alemin zaman bakımından kadimken Allah'ın zat bakımından kadim olmasıdır. Alem hareket ilişkisinde alemin imkânı alemin varlığını öncelediği için aleme zamansal bir başlangıç tayin etmek onun imkanını ortadan kaldırır. Dolayısıyla alem ile Allah arasındaki ilişkinin mahiyetini tamamen değiştirir.⁷¹⁰

İbn Sînâ'ya göre hareketin varlık ile ilişkisine zikrettikten sonra onun tanımına bakabiliriz. Ona göre hareket, bilkuvvenin bilkuvve olmak bakımından ilk kemalidir. Ona göre bütün olarak isimlendirilen şeyin hareketi merkezdeki en uzak cirm kastedilir. Bu bakımdan bilkuvve olanın imkanla ilişkisini dikkate alırsak imkân bilkuvveyi öncelediği için varlığın imkânı hareketi önceler. Ama buradaki harekette zamanı önceler. O halde onların sebebi olan Yüce Allah onları kuvvelik, hareket ve zaman bakımından değil zat

⁷¹⁰ Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi -ve Şehristânî'nin ona yönelttiği eleştiriler-*, Van: Bilge Adamlar, 2010, s. 353,354.

bakımından önceler ve onların varlık sebebi yüce Allah'tır. O halde zaman kendi zatı bakımından bir şey olarak nitelenmez, hareketin öncelik sonralık bakımından ölçülmesidir. O halde her ölçüye konu olan da maddeyle iltisaklıdır. O halde zamanın yenilenen bir haldir. Çünkü önce gelen ile sonra gelenin bir arada bulunması mümkün değildir. O halde hareketin ölçüsü zamandır ama zamanın mesafenin bitişikliğine iltisaklıdır.⁷¹¹

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya atfederek söylediği onların önce an ve sonra olarak isimlendirdiği şeylerin üç farklı bilgi olacağına dair iddiasını İbn Sînâ'nın açıklamaları bağlamında değerlendirebiliriz. İbn Sînâ hareketin sebebi olarak Allah'ı görmektedir. Allah'ın harekete ilişkin nispeti ise yoktur. Çünkü varlık imkânı hareketi önceler. Ama onun alemleri hareket ettirmesiyle varlık mevcudata çıkar. Allah'ın bilgisi zatından ayrılmadığı için onun bilgisi kadimdir. Bu yüzden alem zaman bakımından kadim olarak nitelenir. Aynı zamanda Allah'ın zaman bakımından önce, anda ve sonra olana dair bilgisi hareket, zaman ve mekâna nispetle ele alındığı takdirde Allah'ın tüm mümkün zorunluların varlık nedeni olduğu ortaya çıkar. Allah'ın onlara dair bilgisi kadim olduğu için de onun imkânı harekete öncelediğini söylemek mümkün olur. Aynı zamanda onun ilminde öncelik, andalık ve sonradanlıktan bahsetmek mümkün olmaz. Çünkü öncelik sonralık harekete nispetle değil zaman nispetle ortaya çıkar, zaman ise kendi zatında kaim değil, bitişmeyle nitelenir. O halde onun maddeden münezzehe olarak nitelenmesi zamandan münezzehe olmasıyla aynıdır. O halde Gazzâlî'nin sağ ve sol olarak izafete indirgediği ilişkisel durum zamana tealluk eder. Ama hareket zamanı, imkân ise hareketi öncelediği için Gazzâlî'nin itirazı geçersiz olur.

⁷¹¹ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s.293-295; İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, s.48.

2.4.3.3. Tagayyür (Değişme) ve İhtilâf (Halin Farklılaşması) Bakımından

Allah'ın Bilgisi

İbn Sînâ Allah'ın tikelleri tümel tarza bildiğini düşünmesinin sebebi ne olabilir? İbn Sînâ, Allah'ın şeyleri şeylerden akletmesini mümkün görmez. Çünkü Böyle bir ilişki de bilen maluma tabi olur. Bu durumda bilenin malumla ilişkisinde bilenin malumu bilmediği bir an saymayı gerektirir. Bu Allah için mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda Allah'ın bilgisinde nakıslık meydana gelir. Bu durumda onun zorunlu varlık olarak isimlendirilmesi uygun düşmez. Zorunlu varlık, varlıkların ilkesidir, O ilkesi olduğu şeyleri şeylerden dolayı değil zâtı gereği akleder. Onun akletmesinden diğer varlıklar varlık kazanır. Zorunlu varlık mücerred akılların bizzat aynlarının, kevn ve fesada uğrayan mevcutlarınsa öncelikle onların türlerinin vasıtaslı bir şekilde de şahıslarının ilkesidir.⁷¹²

İbn Sînâ Allah'ın bilgisinin değişime nispetle ele aldığı zaman zorunlu varlığın bilgisini şeylerin değişmesi, değişmeleriyle birlikte ve değişimlerinden sonrasını zamana ve müşahhaslaşmalarına teallük edecek şekilde akletmesini mümkün görmez. Çünkü eğer zorunlu varlığın böyle bileceği kabul edilirse onun bilgisi zamana nispetle madumluk ve varlığa özgü olur. Bu durumda madum ve varlık aklî suretler halini alır ve bunlar Tanrı'da husul eden arazlar olarak nitelenebilir. Fakat bu zorunlu varlığın varlığa nispetle olması mümkün olmaz. Varlık olduğu zaman madum, madum olduğu zaman varlık birlikte olamayacağı için zorunlu varlığın zatında zorunlu olarak bir değişim gerekir. Nihayetinde böyle bir varlığın zorunlu varlık olarak isimlendirilmesi imkansızdır.⁷¹³

İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın tikelleri tümel tarzda bilmesinin keyfiyeti nedir? Ona göre: a) zorunlu varlık akıl, akil ve makuldür; b) zorunlu varlık zâtını ve her

⁷¹² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 104.

⁷¹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s.104.

mevcudun ilkesi olduğunu aklettiğinde; c) kendinden sudur eden ilk mevcudatı ve onlardan tevellüd edenleri akleder. İbn Sînâ zorunlu varlığın varlık ilkesi olmasından hareketle mümkün varlıkların her birinin zorunlu olmalarının nedeni olarak zorunlu varlığı görür. Tikel şeyler zorunlu varlığın sebebi olduğu şeylerin arasındaki ilişkiden meydana gelir. Zorunlu varlık her şeyin sebebi olduğu için o sebepler arasındaki ilişkiyi de sebepler bağlamında bilir ve onların mutabakatını da bilir. Her şeyin sebebi olan ilk varlık onların arasındaki ilişkiyi ilk sebep olması bakımından bildiği için onlar arasındaki zamanları ve sonuçları da bilir. Ama burada dikkat edilmesi gereken şey onları nasıl bildiğidir. İbn Sînâ zorunlu varlığın tikelleri tümel tarzda bilmesini tikellerin sahip olduğu sıfatlardan dolayı bilir. Daha önce mantık ve metafizik bahislerinde konu edinildiği gibi sıfatlar mantık ilminde yüklem olarak karşımıza çıkarken onların mevsuflarıyla ilişkisi ortaya konmuştu. Bu bakımdan sıfatlar mevsuflarından bağımsız bir anlama sahip oldukları için sıfat oldukları şeye yüklenirler. Örneğin renk kendi zatında tümeldir ve malum olarak cins şeklinde isimlendirilir. Siyah da tümeldir ve malum olmak bakımından tür olarak isimlendirilir. Onların fertte ancak bu sıfatlar sayesinde ferdiyetini kazanabilir. Bu ferdileşme zamanda ve hale izafetledir. O halde zamanın mekânsal anlamı halin de değişimi dikkate alındığı zaman ferdin hareketten dolayı zamana, zamandan dolayı mekâna, bunların üçünden dolayı da değişime uğradığını söylemek mümkündür. Bu sıfatlardan dolayı ferdin mümkün varlıklardan nefis sahibi olanların akılların onları resmetme imkânı sağlar. Mümkün varlıkların bilgisi ise duyuya ve duyusal gözleme dayalıdır. İnsanın güneş tutulmasını bilmesi güneş tutulmasının öncesi, güneş tutulması anı ve güneş tutulmasından sonra olarak üç farklı bilgiyi duyu algısından dolayı farklıdır. Ama mümkün varlıklardan nefis sahibi olanlar ondaki bu değişimi aklettiklerinde onun zamana ve mekâna teallük ettiğini ve zamanın hareketini gerektirdiğini bilerek farklı güneş tutulmalarını birbirinden ayırır. İnsanın bu türden bilmesi onun tümel bilgiye erişimini sağlar. Ama güneş tutulmasının varlığına dair “o var mıdır” sorusu sorulduğu

anda onun bilinmesi mümkün değildir. İbn Sînâ bu vesile ile varlık ve varlık sorusunu birbirinden ayırır ve Allah'ın bilgisinde varlık, onun ilk illet olması ve her şeyin varlık nedeni olmasına dayanır. Ayrıca varlık ilkesi olan aynı zamanda mümkün varlıkların bilme imkanının da ilkesi haline gelir.⁷¹⁴

Buradan hareketle İbn Sînâ'nın varlık bilgi ilişkisini ortaya koyarak tagayyür ve ihtilâfı konumlandırabiliriz. Ona göre zorunlu varlık her şeyin varlık sebebidir. Onun varlık sebebi olması aynı zamanda onların bilme imkanının sebebi olarak da isimlendirilebilir. O halde mümkün varlıkların hem varlıklarının hem de bilme imkanları ondan kaynaklanır. O halde bilgi ondan sudur eden varlıkların bilme imkanını oluşturur. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın tûmeli üçlü tasnifini konu edinebiliriz. Ona göre aklî tûmel tabîî tûmelin malumu ve aklî tûmel mantikî tûmelin lazımıdır. Örneğin insanın bilmesinin imkânı bilkuvv ve bilen olmasından kaynaklanır. Bu bağlamda onun bilgi olarak isimlendirilmesi için mantığa ihtiyaç vardır. İkinci olarak bu yolla elde ettiği bilgi tûmel olarak vassfedilir. Çünkü değişime tabî olan tikelin bilgisi yoktur. O halde elde edilen bilginin kaynağı insan ve onun akli değildir, onun dışındadır. Bu durumda varlık bilgiyi önceler ve mümkün varlıklar için varlık olmadan bilginin imkânı ortadan kalkar. Yine varlık ve bilgi ilişkisi bakımından zorunlu varlık ay üstü alemdeki varlıkları ve alemleri zâtı gereği önceler. Ama onlar zorunlu varlığın zâtı gereği zorunlu oldukları için de kadim olarak isimlendirilirler. O halde onun zâtı, alim olarak, her şeyi önceler. Onun alimliği zâtının dışında kadim değildir. Onun zâtı ile alimliğini ayırmakta mümkün değildir. O halde bütün bilginin kaynağı onun ilmi yani zâtıdır. Onun zâtında akıl, akil ve makul olması bu anlama gelir.

O halde tagayyür ve ihtilâfın zorunlu varlıkla ilişkisi nasıldır? İlk olarak onun değişimin ilkesi olup olmadığından söz edilebilir. O mümkün varlıkların varlık ilkesidir.

⁷¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 105, 106.

Onlarda sebepli olarak isimlendirilir. Onların arasındaki ilişkiden de değişim ortaya çıkar. Değişim bu anlamda maddi bir keyfiyete sahiptir. O halde Allah değişimin değil değişime neden olan şeylerin illetidir. Ama zorunlu varlık onların illeti olduğundan dolayı onların ilişkilerini ve onların çatışmalarını bildiği için değişimi bilir. Değişimi bilmenin keyfiyeti bilen bilinen ilişkisi çerçevesinde değil illet ve illetli ilişkisi çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü zorunlu varlığın ilmi maluma tabî değildir. Onun ilmi malumun nedenidir. O halde değişim zorunlu varlık için mümkün değildir. O, tikel varlıkları, bir ya da çok olmalarına bakılmaksızın, tümel tarzda bilir. Yani, onları duyu aracılığıyla değil onların teşahhusuna neden olan sıfatları aracılığıyla bilir. Sıfatları daha önce yüklem olarak belirtmiştik, burada bir ilave daha yapabiliriz: yüklem tikel olamaz. Çünkü tikel yüklem ancak yüklendiği zatı verir. O yüzden tikelin yüklem olması mümkün değildir. O halde Allah'ın tikele dair bilgisi tümelin sıfat/yüklem olarak fertle ilişkisi gibidir. Nasıl ki yüklem yüklendiği şeyi hariçte teşahhussuna sebep oluyorsa, bu yüklem sebebi zorunlu varlıksa, ilk düzeyinde, her şeyin bilgisi onun zatı gereği alim olmasına dayanmaktadır. Yani, o her şeyi bilir ama onun bilme keyfiyeti onların varlığına sebep olur. O halde tegayyür eden ve farklılaşan şeylerin bilgisi onları varlık ilkesi olarak bilen zorunlu varlığın ilminde/zatında bir değişime yol açmaz. Bu bakımdan Gazzâlî'nin zaman ve mekâna ilişkin izafetin zatta farklılaşmaya yol açmasına gerek olmadığına dair iddiası da İbn Sînâ için doğru argüman olmamaktadır.

2.4.3.4. Tümeler, Çokluk ve Allah'ın Bilgisinde Çokluğun İmkânı

İbn Sînâ'nın tümelerin çokluğu ve birliği bağlamında zorunlu varlığın bilgisinin çokluğu gerektirmediğine dair iddiası tutarlı olabilir mi? Burada iki soru sorulabilir: a)

İbn Sînâ'ya göre birlik ve çokluğun konuları bir fertte birleşebilir mi? b) iki mütekâbilden biri diğeriyle oluşmazsa çokluk ve birliği nasıl anlayabiliriz?⁷¹⁵

İbn Sînâ türdeki çokluğun imkanına bakabilir. Türde bir çokluğun meydana gelmesi onun için mümkün değildir. Çünkü tür kendi altında sayıca çok fertlere aynı şekilde yüklem olur. Bu yüzden fertlerdeki çokluğun türde olması mümkün değildir. İbn Sînâ bu hususta Phypryry'ü tenkit ederek onun cinsleri ve türleri sayıca çok olan şeylere ve cins tür arasındaki nispetlere göre taksim etmesini eleştirir. Çünkü türde sayıca bir çokluktan bahsetmek mümkün değildir. İkincisi cins ve tür olarak isimlendirilen şeyler tabîî tümelin makulü olduğu dikkate alındığı zaman onların çokluğu değil birliği ifade ettiğini söyleyebiliriz. Çokluğun iliştiği şey birlikle oluşuyorsa İbn Sînâ'nın çokluk ve birliğin bir arada bulunamayacağı iddiasını nasıl değerlendirmeliyiz. İbn Sînâ'ya göre iki şeyin karşıklı/zıt/mütekâbil bir arada bulunmasının imkânı yoktur. Örneğin siyah ile beyazın bir arada bulunmasıyla taylı ve beyazın bir arada bulunması aynı anlama gelmez. Çünkü ilkinde çokluk aynı cinse tabi olan türlerin mütekâlliğiyle diğer durum mütekâbillik barındırmamaktadır.

O halde Allah'ın şeyleri tümel tarza bilmesi onları onların sebebi olması bakımından bilmesidir. Zorunlu varlığın bilgisini ilim malum ilişkisi bağlamında alıp onun ilmini maluma tabîî kıldığımız zaman onun zatında/ilminde çokluktan söz edilebilir. Ama onun sisteminde zorunlu varlık maluma tabîî değil malumun bilgi nedeni ve tikellerin de varlık ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde onun ilminde çokluktan değil birlikten ve teklikten bahsetmek mümkündür.

⁷¹⁵ Teftâzânî, *el-makâsıd (Kelam İlminin Maksatları)*, çev. İrfan Eyibil, İstanbul: YEK, 2019, s. 220-222. Bu iki soru Teftâzânî'den alınmıştır. Gazzâlî'nin kısmen işaret ettiği ama detaylı olarak soruşturmadığı konuyu Teftâzânî detaylandırmış ve bu iki soru üzerinden filozofları tenkit etmiştir.

3. Bölüm Değerlendirmesi

İbn Sînâ'nın felsefi sistemi varlık üzerine inşa edilip tüm varlıkların hali onlara özgü arazların niteliklerini incelemek üzerine kuruludur. Bu bakımdan Onun sisteminde zorunlu varlığın bilgisi ile onun zatı arasında ayrım olmaz. Bu yüzden onun ilminde ilim malum ilişkisi değil ilim yaratma ilişkisi vardır. İkincisi onun tikelleri tümel tarzda bilmesi onun ilminde değişimin ve dönüşümün imkanını ortadan kaldırır. Ayrıca zorunlu varlığın zatı ile bilmesi aynı olduğu için alem de kadim olarak nitelenir. Alemin kadim olması kendi zatından değil zorunlu varlığın zatından/ilminden kaynaklanır. O halde onun her şeyi bilmesi ile mümkün varlıkların her şeyi bilmesi arasında ontolojik bir farklılık bulunur. Onun ilmi ile zatı aynıken; nefis sahibi varlıklar için ilim arazdır. İkinci olarak onun ilminde varlık ile bilgi ayrılmaz ama mümkün varlıklar için varlık onların bilgisini önceler.

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya bilgi hususunda yönelttiği eleştirileri incelediğimiz de onun bilgiyi malumla ilişkisi olarak ele alıp onu eleştirdiğini söylemek mümkündür. Gazzâlî buradan hareketle malumu öncelediği için İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler cedelî düzeye inmektedir. Hatta o kendi anladığı biçimde bir İbn Sînâ önererek İbn Sînâ'nın sistemini kendi anlayışı çerçevesinde değiştirerek onu eleştirmektedir.

Nihayetinde Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı eleştirmesinin temelinde Hasan Akkanat'ın da ifade ettiği gibi *Gazzâlî İbn Sînâcılığı* denilebilecek bir anlayış vardır. Bu anlayış İbn Sînâ'nın felsefi sistemini dönüştürmüş ve dönüştürdüğü formdan hareketle İbn Sînâ'yı eleştirmiş demek mümkündür.⁷¹⁶

⁷¹⁶ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümelier (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*, s. 373.

SONUÇ

İbn Sînâ felsefeyi müşekkek bir lafız olarak niteler. Onun bu nitelemesinden hareketle İbn Sînâ'nın tümellere dair görüşünü ve Gazzâlî'nin eleştirilerini felsefe çerçevesinde ele aldık. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın düşüncelerini de Gazzâlî'nin düşüncelerini de bu lafza nispetle felsefî olarak isimlendirebiliriz. Onların görüşlerini İslam düşüncesine nispetle ele aldığımızda ise İbn Sînâ'yı filozof Gazzâlî'yi de kelimacı olarak nitelemek mümkündür. Çünkü Gazzâlî kelamı dini ilimlere nispetle külli ilim olarak isimlendirmektedir. Bu tezde her iki düşünürün görüşleri ve eleştirileri felsefe nispetle değerlendirilmiştir.

İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin temelinde metafizik vardır. Hatta o metafizik ile felsefeyi bazen eş anlamlı olarak kullanmıştır. Ona göre her ilmin ilkesi, konusu ve sorunları vardır. Bu bağlamda, metafiziğin konusu varlık ise varlığa özgü, hiçbir şart olmaksızın ilişkinler de bu ilmin meselesidir. O halde onun sisteminde tümeller, metafiziğin meselelerinden biridir. Tümellerin metafiziğin meselesi olması, onun varlıkla ilişkisini doğal olarak ortaya çıkarır. Gazzâlî'de ise tümeller bilginin arızlarından. Bu bakımdan onun düşünce sisteminde tümellerin varlıkla ilişkisi varlığın bilgiye konu olmasına bağlıdır. Böylece ona göre tümeller ile varlık arasındaki ilişki varlığın bilgiye konu olması bakımından tümel olarak nitelenmesine yöneliktir.

Onların tümellere dair görüşlerindeki varlık-bilgi dair farklılaşma onların varlığa ve bilgiye yükledikleri anlamdan kaynaklanır. Bu bakımdan değerlendirildiğinde İbn Sînâ'nın sistemi felsefî olarak isimlendirilirken İbn Sînâ'nın bakış açısından Gazzâlî'nin sistemi kelam olarak isimlendirilebilir. Gazzâlî'nin bakış açısına göre ise İbn Sînâ'nın görüşleri felsefidir. Ama Gazzâlî'ye göre İbn Sînâ'nın burhanî olduğunu iddia ettiği pek çok görüşü zandan ibarettir.

İbn Sînâ, varlığa özgü araz olmak bakımından tümeli kendi felsefî sisteminde üçlü bir taksime tabi tutar: Birincisi, tabîî tümeldir; ikincisi, aklî tümeldir; üçüncüsü, mantıkî tümeldir. Bu üçlü taksim onun varlık ile bilgi arasında inşa etmeye çalıştığı bütünlüğü sergilemektedir. Varlığa özgü araz, tabîî tümeldir. Aklî tümel, tabîî tümelin makulüdür ve varlığa dair bilginin imkanını zorunlu-mümkün varlıklardan nefis sahibi olanların bilme imkanına ilişkindir. Bu bağlamda İbn Sînâ tümel ile beş tümeli ayırt eder. Ona göre tabîî tümel, beş tümel veya onlardan biri değildir. Beş tümel aklî tümel olarak nitelenebilir. Bu bakımdan beş tümel makullerdendir. Üçüncü olarak mantıkî tümel ise zorunlu-mümkün varlıklardan nefis sahibi olanların bilme imkanından dolayı bilmesini sağlayan araç niteliğindedir. Bu bakımdan İbn Sînâ bilgiyi tümel olarak niteler. Ona göre bilginin kevn ve fesada uğramaması lazımdır. Ama bilgi varlığı öncelemez, aksine varlık bilgiyi önceler. Bu yüzden kevn ve fesada uğrayan tikellerin bilgisi yoktur. Çünkü varlık, varlık olmak bakımından kevn ve fesada uğramaz. O halde onun tümelleri tasnifi varlığa özgüdür ve varlığa ilişkin bir tür bilginin imkanını sağlar. Varlığın arazlarını ve varlığa dair bilginin diğer imkanlarını ise bilkuvvelik ve bilfiillik gibi varlığa özgü arazlar sağlar.

İbn Sînâ varlığa özgü araz olarak nitelediği tümeli; cevher, mahiyet, araz ve tabiat gibi metafizik kavramlarla da ilişkilendirir. Ama onun çabalarından biri de tümel kavramı ile cevher, mahiyet ve araz gibi kavramları birbirinden ayırmaktır. Tümel kavramının mevzubahis her kavramla ilişkisi vardır. Çünkü bu kavramların her biri bir nispetle varlıkla ilişkilidir. Fakat bu kavramlar kendilerine has anlamlara sahiptirler. Bu bakımdan İbn Sînâ tümeli cevhere nispet ettiği zaman onu tabîî tümel çerçevesinde ele almış ve onun hariçte tümel olmak bakımından varlığını bilvesile kabul etmiştir. Bu bakımdan tümel cevher, hariçte fertler aracılığıyla bulunur. Tümel ile mahiyet arasındaki ilişki ise aklî tümel düzeyinde ilişkilendirilmiştir. Tümelin mahiyete arız olması onun zihinde bir eklentisidir. Çünkü mahiyet, mahiyet olmak bakımından sadece mahiyettir. Ne tümel olarak ne de tikel olarak nitelenemez. Örneğin insan, insan olmak bakımından sadece

insandır. Tümelin araza nispeti ise sıfatın konuda bulunup bulunmadığına nispetledir. Örneğin siyah tümeli hariçte kendi başına bir varlığı yoktur. Ama onun hariçteki varlığı bir konu üzerinedir. Bu yüzden o tümel cevherden ayrılır. Tümel cevher de cevher olmak bakımından konuda bulunmaz. Bu yüzden onun anlamı varlığa dairdir. Tümel, tabiata nispet edildiği zaman ise tümel, tabiatı bakımından tikeli önceler ama fert, varlığı bakımından tümeli önceler. O halde tümelin bizzat kendindeki anlamı ile diğer kavramlara nispetle anlamı farklılaşmaktadır.

Tümelin tümel olarak nitelenmesinin sebebi ise zorunlu varlığın *zâtı/ilmi*dir. Onun zâtı tüm varlığın sebebidir. Ama onda tikel bilgiyi elde eden nefis sahibi canlıların bilgisi gibi bir bilgi edinme biçimi yoktur. O, tüm bilginin de sebebi olduğu için O'nun malum ile ilişkisi lazım değildir. Onun ilmi malumu zorunlu olarak gerektirir. Ama onun ilmi bu maluma tabi değil onun sebebidir. O halde onun her şeyi tek bir defada ve tek bir ilim ile bilmesi ve tikelleri tümel tarzda bilmesi, onun zamana, tikellere dair bilgisi olmadığı anlamına gelmez. Çünkü zorunlu varlık, hareket etmeyen hareket ettirici olduğu için hareketin ölçüsü olarak nitelenen mekânsal mahiyete sahip zamanı, zaman olması bakımından değil hareket olması bakımından bilir. Bu da onun tikel zaman dilimlerini de tümel tarzda bildiği sonucuna götürür. İkinci olarak onun tikel şeyleri de sıfatları sayesinde bildiğidir. Sıfatlar, ferdi ferd kılan şey olduğuna ve o fertte mevcut olduğuna göre zorunlu varlık o ferdi sıfatlarıyla bilmesi onun zâtını değişmeye uğramaksızın bildiği anlamına gelir. Bu noktada kaza ve kader konusu devreye girer. İbn Sînâ, bu noktada temkinli davranır. Çünkü kaza ve kaderin sırrına vakıf olmak için zorunlu varlıkla aynı şekilde yani hem tek bir defada hem de tümel tarzda bilmek gerektiğini düşünür. Bu ise zorunlu varlık dışında hiçbir şeyde zâtı bakımından bulunmaz.

Gazzâlî ise tümeli bilginin meselesi olarak görür. Buradan hareketle tümel tikel olana arız olan bir hal olarak nitelenebilir. Bu durumda tümelin hakikati ferde dayanır ve tümel bu fertler arasındaki bir tür ortaklığa verilen isimdir. Ama onlar zâtında tikel

olmalıdır ve hakiki anlamda varlık olarak isimlendirilenler ancak tikellerdir. Tümelin bu anlamda tikele dayanan bir varlığı ve hakikati vardır. Gazzâlî bu kabulden hareketle İbn Sînâ gibi tümeli üçlü tasnife tabi tutar. Ona göre birinci tür tümelde ortaklık bilfiildir. Örneğin insan gibi hariçte pek çok ferdi vardır. İkinci tür ortaklık ise bilkuvvedir. Örneğin dikdörtgenlik. Üçüncü tür tümel ise ne bilkuvve ne de bilfiil ortaklığı kabul etmez. Bu tür tümele *el-ilah* lafzını örnek veren Gazzâlî buradaki ortaklığı meneden şekil onun maddesine ve suretine değil bunların dışında bir nedene bağlar. Bu bakımdan üçüncü tür tümelin ortaklığını nefyeden Allah ve onun ilmi ve nefis sahibi canlıların onun varlığını kanıtlaması olabilir.

Gazzâlî'nin filozoflara metafizik hususunda yönelttiği temel eleştiri, onların kendi görüşlerinin burhanî olduğunu iddia etmelerine rağmen onların iddialarında burhanilik değil tutarsızlık olduğuna dayanır. Bu hususu tümeller bahsi çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman Gazzâlî ilk olarak filozofların tümel kavramını, metafizik probleminden bilgi problemine havale eder. O, bu bakış açısından filozofların görüşlerini tenkit etmeye başlar. Onun İbn Sînâ'ya ilk eleştirisi filozofların mantık ilminde ortaya koydukları tümel anlayışı ile metafizikte ve bilgi bahsinde tümele dair söylediklerinin tutarsızlığına dairdir. Ona göre İbn Sînâ'nın tümellere dair iddiası Allah'ın bilgisinin değişmeyeceği hususuyla örtüşmez ve bu yüzden çelişkilidir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın tümellere dair iddiasını kendi görüşü çerçevesinde dönüştüren Gazzâlî, İbn Sînâ'yı eleştirirken cedel ve yer yer safsatayı kullanarak onu eleştirir.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. “Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”. *Dîvân: İlmi Araştırmalar*, XI, sy 20 (2006): 99-118.
- . “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 13 (2005): 1-24.
- Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- . “Marmura’nın Tanrı’nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi”. *Dinî Araştırmalar*, 12, sy 34 (2009): 115-50.
- . “Tümmeller Teorisi”. İçinde: *Metafizik*, editör Ömer Türker, 2 (Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar):718-35. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Alon, Illai. “Gazâlî’de Nedensellik”. İçinde: *Gazâlî ve Nedensellik*, ed. ve çev. Yaşar Türkben, 177-95. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Alper, Ömer Mahir. “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1, sy 2 (2015): 35-68.
- . “Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status”. *Journal of Islamic Philosophy*, sy 2 (2006): 25-35.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- . “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”. İçinde: *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı, 153-212. İsam Yayınları, 2017.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafizîği*. Beşinci Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Altunya, Hülya ve Mustafa Yeşil. “Aristoteles’in Kategoriler Kuramının Ele Alınış

- Bıçimleri”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6, sy 2 (2016): 79-108.
- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkâru’l-Efkâr*. nşr. A. Muhammed Mehdî. Kahire: Dâru’l-Kütüb ve’l- Vesâikü’l- Kavmiyye, 2007.
- . *el- Mübîn fî Şerh-i Me’ânî elfâzi’l-hükemâi ve’l- mütekellimîn*. nşr. Hasan eş-Şâfî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek- Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu*-. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Arıcı, Mustakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce-Kâtibî Örneği*-. İstanbul: Klasik, 2015.
- Aristotle. “Categories”. İçinde: *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. J.L. Ackrill, 4. Baskı. C. 1. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- . “Metaphysics”. İçinde: *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. W.D. Ross, 4. Baskı. C. 2. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- . *The Complete Works Of Aristotle İçinde: (De Interpretatione)*. Çev. Jonathan Barnes. C. I. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- Aydın, Salih. *Mâhiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Menon Paradoksu”, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya, II/II:129-42. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Az, Mehmet Ata. *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı’nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Badiou, Alain. *Sonsuz Düşünce*. Çeviren Işık Ergüden ve Tuncay Birkan. 3. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Baktır, Mehmet. “Câhız’ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X, sy 2 (2006): 237-56.
- Bayrakdar, Mehmet. “Fârâbî’de Tümelilerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık

İlişkisi”. *Diyanet İlmi Dergisi*, Fârâbî (Özel Sayı), LII, sy 1 (2016): 11-16.

Beyhakî. *Tetimmatü'l- Sivân el-Hikme*. thk: Refik el-Acem. Beyrut: Dar el-Fikr al-Lübnanî, 1994.

Bingöl, Abdülkuddüs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi -ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler-*. Van: Bilge Adamlar, 2010.

Boethius. *On Aristotle On Interpretation 1-3*. Çev. Andrew Smith. Great Britain: Bloomsbury, 2014.

Bonazzi, Mauro. “Universals before Universals: Some Remarks on Plato in His Context”. İçinde: *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni Della Normale, 2013.

Bousklaoui, Said el-. “Yahya en-Nahvî ve Gazzâlî: Yaratılış Delilleri Üzerine”. İçinde *Yahya en-Nahvî ve Gazzâlî: Yaratılış Delilleri Üzerine*, 359-74. İstanbul: M.Ü.İ.V.Y, 2011.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. 2. Baskı. Ankara: TDV, 2018.

———. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. 2. Baskı. İstanbul: İFAV, 2017.

Caston, Victor. “Something and Nothing: the Stoics on Concepts and Universals”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, sy 17 (1999): 145-213.

Cross, R.C. “Bilgi, İnanç ve Formlar”. İçinde: *İdelalar Kuramı (Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar)*, çev. Ahmet Cevizci, İkinci Baskı. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.

Cüveyni. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye: Mektebetü ilmi Usûlu'd-din, 1969.

Çapak, İbrahim. “İlk Dönem İslâm Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımları”. *Felsefe*

Dünyası, 1, sy 39 (2004).

———. *Porphrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümmeller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Çelik, Muhammet. *Tanım teorisi ve Epistemoloji İlişkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Yüksek Lisans Tezi). Ankara, 2014.

D’Ancona, Cristina. “Reviewed Works(s); The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitâb al-Sifa (A milestone of Western Metaphysical Thought, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies by Amos Bertolacci)”. *International Journal of the Classical Tradition*, 15, sy 3 (Eylül 2008): 457-65.

Demir, Osman. “Cüveynî’de Ahval Teorisi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 20 (2008): 59-78.

———. “Gazzâlî ve Kelâm”. İçinde *Gazzâlî Konuşmaları*, Birinci Baskı. 223-51. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

———. *Kelâmda Nedensellik -İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan-*. İstanbul: Klasik, 2015.

Demirci, M. Fatih. “Fârâbî’de Küllîlerin Mahiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, sy 13 (Bahar 2019): 34-60. <https://doi.org/10.33931/abuifd.553068>.

———. “İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi”. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2012.

Demirkol, Murat. “İbn Sînâ ve Tûsî’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi”. *Eskiye*, sy 32 (Bahar 2016): 29-54.

———. *Tûsî’nin İbn Sina Savunması (Nasreddin Tûsî’nin İbn Sinacılığı)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

Deniz, Gürbüz. “Gazali’yi Anlamanın Usulü”. *Diyanet İlmi Dergisi*, XLVII, sy 3 (2011): 7-26.

———. “Hakikati Arayanların Sınıflandırılması: İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ve İmam Ömer Hayyam (ö.521/1127)”. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV, sy 10 (2003): 147-58.

———. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. 3. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

———. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. 1. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Dişkaya, Abuzer. *Felsefi Akledilirler Öğretisi -Aklın Sınırlarında Metafizik-*. 1. Baskı. İstanbul: Ketebe, 2021.

Druart, Anne-Therese. “Al-Ghazâlî’s Conception of the Agent in the Tahâfut and the Iqtisâd: Are People Really Agents?” İçinde: *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J.E. Montgomery, 427-40. Leuven- Paris: Peeters Publishers, 2006.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. 3. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

———. “İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı”, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, I/II:167-73. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

Eichner, Heidrun. “Dissolving the Unity of Metaphysics: from Fahr al-Din al-Razi to Mulla Sadra al-Sirazi”. *Medioevo*, sy 32 (2007): 139-98.

———. “The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy” Halle: Habilitationsschrift, 2009.

Emiroğlu, İbrahim ve Hülya Altunya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı’ya “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”*. Gözden Geçirilmiş Baskı. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

- Erdem, Hüsamettin. “Gazâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri”. İçinde: *Vefatının 900. Yıl Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, 1. Baskı., 83-96. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Erdoğan, Ziya. “13.ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabiî Tümel-Mutlak Mahiyet İlişkisi”. Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu, Ed. Murat Demirkol vd., 1. cilt:35-64. Ankara: Fecr, 2020.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina- Gazzali Örneği)”. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi), 2014.
- Erismann, Christophe. “The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus And Roscelin”. *Traditio*, sy 63 (2008): 277-305.
- Fârâbî. “el- Fusûlü’l- Hamse (Beş Fasil)”. İçinde: *Mantiğa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydın, 35-56. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- . “et- Tavi’atu Fi’l- Mantık”. İçinde: *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*. çev. Mübahat Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- . *Harfler Kitabı (Kitâbu’l-Hûrûf)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . “Kategoriler”. İçinde: *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin, 16-61. İstanbul: Klasik, 2019.
- . *Kitâbu’l- Burhân*. çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. 2. Baskı. İstanbul: Klasik, 2012.
- . “Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölüm”. İçinde: *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker- Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- . *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Kelâmî Doğâ Felsefesinden Mekanik Doğâ Felsefesine Giden Yol:

Evrenin Ara- Varlıklardan, ‘Doğa’ın ‘Ruh’tan Arındırılması”. XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa. İstanbul: İSAM, 2006.

Frans A.j de Haas. “Introduction”. İçinde: *On Aristotle Categories 5-6*. (Simplicius), çev.

Frans A.j de Haas and Barrie Fleet. Great Britain: Bloomsbury, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el- Munkızu min-ed Dalâl*. Çev. Heyet. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1963.

———. *el- Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*. thk. Hamza bin Zuhair Hafız. I/IV, Cidde/Suud: Dar- al Naşr Şeriket al- Medine al- Munevverâ, Tarihsiz.

———. *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*. çev. İbrahim Çapak. 1.Baskı. İstanbul: YEK, 2016.

———. *el-Mağşadü’l-esnâ fî şerhi (me’ânî) esmâ’i’llâhi’l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdulvehhab el-Câbî. 1. Baskı. Beyrut/Lübnan/San’a: Dar İbn Hazm, h. 1424.

———. *Felsefenin Temel Meseleleri*. çev. Cemaleddin Erdemci. 2. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

———. *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt’ül- Felâsife)*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. Üçüncü Baskı. İstanbul: Klasik, 2009.

———. *İslam’da Müsamaha (Faysalü’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka)*. çev. Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

———. *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî’l-itikâd)*. çev. Osman Demir. İkinci Basım. İstanbul: Klasik, 2014.

———. *Kelâm ve Halk (İlcâmu’l-avâm an İlmi’l-Kelâm)*. çev. Mahmut Kaya ve M. Cüneyt Kaya. 1. Baskı. İstanbul: Klasik, 2018.

———. “Ledünnî İlim Risalesi”. İçinde: *Yol, Bilgi ve varlık (Eyyhe’l-Veled, Ledünnî İlim Risalesi ve Mişkâtü’l-Envâr)*, çev. A. Cüneyd Köksal, 4. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.

———. *Makasid el-Felâsife*. Kahire: Dar al-ma’arif, 1961.

———. *Mişkâtü’l-Envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2016.

- . *Miyar al-Ilm*. thk. S. Dünya. Kahire: Dar al-ma'arif, 1965.
- . *Mi'yâru'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- . *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik, 2006.
- . “Nur Metafiziği (Mişkâtü'l- Envâr)”. İçinde: *Yol, Bilgi ve varlık (Eyyhe'l-Veled, Ledünnî İlim Risalesi ve Mişkâtü'l-Envar)*, çev. A. Cüneyd köksal, 4. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- . *The Incoherence of the Philosophers*. çev. Micheal E. Marmura. 2. Baskı. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- Gihamy, Gerard. *Mevsûatu Müstalahâtü'l- İbn Sînâ*. Lübnan: Mektebetü'l- Lübnan Naşirûn, 2004.
- Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”. TDV, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahiyet>.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve M. Fatih Kılıç, 2. Baskı. İstanbul: Klasik, 2015.
- Hanoğlu, İsmail. “Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu”. *Birey ve Toplum*, 2, sy 3 (2012): 85-97.
- Hayyam, Ömer. “Sılsılât al-Tartib ve Şerhi”. İçinde: *Rubaîler ve Silsilat-al-Tartib, İbn Sînâ'nın Tamcid'i ve Tercümesi*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 168-91. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1953.
- Işık, Harun. “Eş'arî Kelamcısı Gazali'de Bilgi Kuramı”, 2/2:337-57, 2014. http://isamveri.org/pdfdrgr/D237978/2015/2015_ISIKH.pdf.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- . “The Probelm of Quiddity and the Natural Universal”. İçinde *Etudes Philosophiques*, ed. Osman Amine, 131-77. Kahire, 1974.

- İbn Sînâ. “Arş Risalesi -Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”. çev. Enver Uysal. *U.Ü.İ.F.D* 9, sy 9 (2000): 641-55.
- . *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- . *en- Necât fi ’l- Hikmeti ’l- Mantıkiyye ve ’t Tabûyye ve ’l-Îlâhiyye*. nşr. Muhyiddin Sabri Kürdi. 2. Baskı. Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1938.
- . *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*. çev. Kübra Şenel. 1. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- . *en-Nefs min Kitâbi ’ş-Şifâ*. nşr. Ayetullah Hasanzade Amuli. 1. Baskı. İran-Kum: Mektebü’l-i’lâmi’l-İslâmî, 1996.
- . *et-Ta ’likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebü’l-i’lâmi’l-İslâmî, 1984.
- . *Fizik I*. çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- . *II. Analitikler (Burhan)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . *İşaretler ve Tembihler (el- işârât ve ’t- Tenbîhât)*. çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *Kategoriler (mekûlât)*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- . *Mantiğa Giriş (Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- . *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *Mubâhasât*. thk. Muhsin Bidâfer. Erişim 05 Haziran 2021. https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=1805.
- . *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. 2. Baskı. Ankara: TDV, 2015.
- . *Oluş ve Bozuluş (Kevn ve Fesâd)*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera

Yayıncılık, 2008.

———. *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*. çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

———. *The Propositional Logic of Avicenna (A Translation from al-Shifâ': al-Qiyas with Introduction, Commentary and Glossary)*. çev. Nabil Shehaby. First Printing. Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1973.

———. *Topikler (Cedel)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

———. *Yorum Üzerine (İbâre)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ (Avicenna). *The Metaphysics of The Healing*. çev. Micheal E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

İzmirli, İsmail Hakkı. “İbni Sina Felsefesi”. İçinde: *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina*, 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009.

Janos, Damien. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.

Janssens, Jules. “Al-Ghazzâlî's Tahâfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sînâ's Philospsohy?” *Journal of Islamic Studies*, 12, sy 1 (2001): 1-17.

John, Philoponus. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. çev. Christian Wildberg. Great Britain: Bloomsbury, 1987.

Kahraman, Hüseyin. “Bâkillâni'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 3, sy 1 (2017).

Kalbarczyk, Alexander. *Predication and Ontology (Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's Categories)*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

Kandemir, Ahmet Mekin. “Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Kader*, 18, sy 1 (2020): 31-60.

Kaş, Murat. “Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu”. *İMAD*, 3, sy 1 (2018): 5-28.

Kaya, Hacı. *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2013.

Kılıç, Cevdet. “Fârâbî’nin Kitabü’l-Vâhid ve’l-Vahde İsimli Eserinde ‘Birlik’ ve ‘Çokluk’ Kavramları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, sy 2 (2008): 377-402.

Kubilay, Beheşti Zehra. “Fârâbî ve Thomas Aquinas Felsefesinde Tümmeller”. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2020.

Kuşlu, Harun. “Ebû Bîşr Mettâ’dan İbn Sînâ’ya Mantığın Konusu: Sözler ve Lafızlar mı Yoksa İkincil Makul Anlamlar mı?” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 42 (2019): 1-28.

———. *Nasîruddin Tûsî’de Önergeler Mantığı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kuşpınar, Bilal. *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Kutluer, İlhan. “DÜŞÜNME”. İçinde *DÜŞÜNME*. Erişim 08 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme>.

———. “Gazzâlî ve Felsefe”. İçinde: *Gazzâlî Konuşmaları*, Birinci Baskı., 11-54. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Küçükbaşol, İsmail. “Porphyrios ve İsagoge’yi Yeniden Düşünmek”. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 2, sy 1 (2019): 31-51.

L.P. Gerson. “Platonism and the Invention of The Problem of Universals” 86, sy 3 (2004): 233-56.

Macit, Muhittin. *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

———. *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.

Maraş, İbrahim. “İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları”. İçinde *İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları*, 53-62. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Marmura, Michael E. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society*, 82, sy 3 (1962): 299-312.

Marmura, Micheal E. "Avicenna 'Flying Man' in Context". *The Monist*, 69, sy 3 (1986): 383-95.

———. "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of His *Shifâ*". İçinde *Islam : Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia. Edinburg: Edinburg University Press, 1979.

———. "Ghazâlî's Attitude to Secular Sciences and Logic". İçinde: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, 100-111. Albany: State University of New York Press, 1975.

Moad, Omar Edvard. "Gazzâlî'nin Vesileciliği ve Varlığın Mahiyeti". İçinde: *Gazâlî ve Nedensellik*, ed. ve çev. Yaşar Türkbek, 119-29. Ankara: Elis Yayınları, 2012.

Moreland, J.P. *Universals*. Chesham: Acumen Publishing Limited, 2001.

Morewedge, Parviz. "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction". *Journal of the American Oriental Society*, 92, sy 3 (1972): 425-35.

———. *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînâ): A Critical Translation- Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dânish Nâma-i 'alâ'i*. New York: Columbia University Press, 1973.

Nakamura, Kojiro. "Was Ghazâlî an As'arite?" *Isuramu Sekai (The World of Islam)*, sy 41 (1993): 1-24.

Ömer Türker. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Özaykal, Kayhan. "Deconstruction of Ibn Sînâ's Essence-Existence Distinction and the Essence of the Necessary Existent", *Darulfunun İlahiyat Dergisi*, sy 29/1 (Haziran 2018). <https://doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0104>.

Öztürk, Halil Nimetullah. "İbn Sînânın Metafiziği". İçinde: *Büyük Türk Filozof ve Tıp*

- Üstadı İbni Sina, 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009.
- Pehlivan, Necmettin ve Muhammet Çelik. “Tümel Önermenin ‘Cihet’i: Muhammed el-Âmidî’nin Ref’ul-Hicâb ’an Cemî’i’l- Muvevvehat İsimli Eseri Bağlamında Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 60, sy 1 (2019): 1-80.
- Peker, Hidayet. *İbn Sina’nın Epistemolojisi*. 1. Baskı. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. 1. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Pirinç, Ahmet. “Mâhiyetin İ’tibari Olması Bağlamında Üç İ’tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 47 (2019): 181-209. <https://doi.org/10.17120/omuifd.622393>.
- Plato. “Meno”. İçinde: *The Complete Works of Plato*, çev. G.M.A. Grube. Indiana: Hackett Publishing Company, 1997.
- . “Phaedo”. İçinde: *The Complete Works of Plato*, ed. John M. Cooper, çev. G.M.A. Grube. Indiana: Hackett Publishing Company, 1997.
- . “Republic”. İçinde: *The Complete Works of Plato*, çev. G.M.A. Grube, rev. C.D.C. Reeve. Indiana: Hackett Publishing Company, 1997.
- Platon. “Menon”, İçinde: *Diyaloglar*, Dokuzuncu Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Porphyry. *Introduction*. çev. Jonathan Barnes. New York: Oxford University Press, 2003.
- . *Isagoge- Aristoteles’in Kategorilerine Giriş*. çev. Betül Çotuksöken. Remzi Kitabevi, 1986.
- . *On Aristotle Categories*. çev. Steven K. Strange. Great Britain: Bloomsbury, 2014.
- Rahman, Fazlur. “Essence and Existence in Avicenna”. *Mediaeval and Renaissance Studies*, sy 4 (1958): 1-16.
- Râzî, Kutbuttın. *Risâle Fî Tahkiki’l-Küllîyyât*. çev. Ömer Türker. İstanbul: YEK, 2013.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*. ed. Ahmet Kayacık , çev.

Harun Kuşku. 1. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Ross, W.D. “Aristo’da Tabiat Felsefe”. çev. S. Hayri Bolay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, t.y.

Schmidtke, S. “Early Aş‘arite Theology: Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) and his Hidāyat al-mustaršidīn”. *Bulletin d’études orientales*, 60 (2011): 39-71.

Shchukin, Timur. “Matter as a Universal: John Philoponus and Maximus the Confessor on the Eternity of the World”. *Scrinium*, sy 13 (2017): 361-82.

Simplicius. *On Aristotle Categories 5-6*. çev. Frans A.j de Haas and Barrie Fleet. Great Britain: Bloomsbury, 2014.

Sirkel, Riin. *The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle*. Basılmamış Doktora Tezi. University of Western Ontario, 2010.

Sorabji, Richard. *Ammonius, On Aristotle Categories. İçinde: Introduction*. Great Britian: Bloomsbury, 2014.

Şehrezûri, Şemsüddin eş-. *Nüzhetü’l-Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*. çev. Eşref Altaş. 1.Baskı. İstanbul: YEK, 2015.

Takcı, Harun. “İbn Sînâ’da Kategoriler ve Kaynakları”. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2018.

Teftâzânî. *el-makâsıd (Kelam İlminin Maksatları)*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: YEK, 2019.

Tekin, Ali. “Kategoriler Kitabı’nın Meşşâi Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar”. *Beytülhikme*, 4, sy 1 (2014): 62-72.

Teloh, Henry. “Aristotle’s ‘Metaphysics’ Z 13”. *Canadian Journal of Philosophy*, 9, sy 1 (1979): 77-89.

Terkan, Fehrullah. “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?” İçinde: Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, ed. Mehmet Mazak

ve Nevzat Özkaya, I/II:345-56. İstanbul, 2008.

———. “Tanrı’nın Cüz’ilere Dair Bilgisi”. İçinde *Gazzâlî Konuşmaları*, 1. Baskı. 87-127. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Thele, Jan. “Abū Hāshim al-Jubbā’ī’s (d. 321/933) Theory of ‘States’ (aḥwāl) and its Adaption by Ash‘arite Theologians”. İçinde: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke. Erişim 18 Eylül 2021. 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.021.

Thom, Paul. “The division of the categories according to Avicenna”. İçinde: *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah and Josh Hayes, 30-49. Cambridge, United Kingdom: CUP, 2015.

Türker, Mübahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1956.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM, 2010.

Tweedale, Martin M. “Aristotle’s Realism”. *Canadian Journal of Philosophy*, 18, sy 3 (1988): 501-26.

Üçer, İbrahim Halil. “Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümelilerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî’nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 6, sy 2 (2020): 22-66. <https://doi.org/dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.2.M0116>.

———. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.

———. “Mıknatıs neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sinâ Fiziğine Yeni Bir Bakış”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1, 24, sy 46 (2019): 1-63. <https://doi.org/10.20519/divan.614128>.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. 4. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Vural, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu

Yayınları, 2011.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. 1. Baskı. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.

———. “Essence and Existence in the Eleventh-and Twelfth-Century Islamic East (Ma'sriq): A Sketch”. İçinde: *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 27-51. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

———. “İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar”. çev. Arzu Meral. *M.Ü.İ.F.D* 26, sy 1 (2004): 85-118.

Yücel, Hüseyin. *Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyûlâ*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

ÖZET

Tosun, Mustafa Selman, İbn Sînâ'da Tümelles ve Gazzâlî'nin Eleştirileri, Doktora Tezi (Danışman: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ), Ankara Üniversitesi, 2022. 418 Sayfa

Danışman: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Tümel, felsefede üzerinde en çok söz söylenen kavramlardan biridir. Çünkü tümel, varlık, mahiyet, suret, kategoriler gibi metafiziğin temel kavramları, yüklem, zatî, arazî, üzerine, içinde gibi mantığın temel kavramları ve ilim, marifet, hakikat, zan, hayal, zan, burhan gibi nefis ilminin temel meseleleriyle sıkı bir ilişkiye sahiptir.

Bu çalışmada; İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde tümelles, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın tümellesle dair görüşlerini alımlayışı, Gazzâlî'nin tümelles bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri ve bu eleştirilerin İbn Sînâ'nın felsefî sistemine nispetle değeri incelenmektedir. İbn Sînâ'ya göre varlığı var olmak bakımından inceleyen metafiziğin ana sorunlarından biri tümeldir. Tümel, varlığa herhangi bir şart olmaksızın ve ona özgü arazlardan biridir. Varlığın bilgiyi öncelediğinden hareketle tümeli üçlü tasnifleyen İbn Sînâ'nın bu taksimden maksadı; tümelin varlığa, varlıktan bilgiye, bilgiden bilgi imkanına zemin hazırlamaktır. Gazzâlî ise tümeli varlığa zihinde konu olması bakımından araz olanlardan biri olarak kabul eder. Ona göre varlık zatında tikel-tekildir. Tümel vesileci nedensellik zincirinde insanın bilme kuvvesinin faaliyetlerinden biridir.

İbn Sînâ ile Gazzâlî'nin tümellesle dair iki farklı görüşe sahip olduğu aşikardır. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı alımlayışı da bu zeminedir. O, İbn Sînâ'ya tümelles bağlamında yönelttiği eleştirileri spekülâtif teoloji zemininde inşa eder. O halde tümelin İbn Sînâ'daki metafizik konumu bilgiye indirgenmiş ve zihnin ürünü olan yapay bir hale büründürülmüştür.

Nihayetinde İbn Sînâ'nın metafiziğinin burhani olmaktan uzak olduğunu iddia eden Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya tümeller bağlamında yönelttiği eleştiriler, spekülâtif temeller üzerine inşa edilmesinin yanı sıra argüman düzeyinde cedelî bir hüviyet arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: tümel, metafizik, teoloji, araz, bilgi.



ABSTRACT

Tosun, Mustafa Selman, Universals in Avicenna (Ibn Sînâ) and al-Ghazâlî's Criticism, Ph.D. Thesis (Supervisor: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ) Ankara University, 2022. 418 pages.

Advisor: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Universal is one of the most talked about concepts in philosophy. Because it is related to the basic concepts of metaphysics such as universal, existence, nature, form, categories, the basic concepts of logic such as predicate, self, land, on, within, and the basic issues of the science of soul such as knowledge, ingenuity, truth, conjecture, imagination, proof.

In this study; Universals in Avicenna's philosophical system, al-Ghazali's reception of Avicenna's views on universals, al-Ghazâlî's criticisms of Avicenna in the context of universals, and the value of these criticisms in relation to Avicenna's philosophical system are examined. According to Avicenna, one of the main problems of metaphysics, which examines existence in terms of being, is universal. The universal is one of the accidents peculiar to existence without any conditions. The purpose of this division of Avicenna, who classifies the universal as three, based on the fact that existence prioritizes knowledge; is to lay the groundwork for the universal to existence, from existence to knowledge, from knowledge to knowledge. Ghazali, on the other hand, accepts the universal as one of the accidental in terms of being a subject in the mind. According to him, being is in itself particular-singular. It is one of the activities of the human power of knowing in the chain of universal occasional causation.

It is obvious that Avicenna and Ghazali have two different views on universals. Ghazali's reception of Avicenna is also on this ground. He builds his criticisms of Avicenna in the context of universals on the basis of speculative theology. In that case, it

reduced the metaphysical position of the universal in Avicenna to knowledge and made into an artificial state, which is the product of the mind.

Ultimately, al-Ghazali's criticisms of Avicenna in universals, claiming that Avicenna's metaphysics is far from being a proof, present a rigorous identity at the level of argument and being built on speculative foundations.

Keywords: universal, metaphysics, theology, accident/attribute, knowledge.

