

ATEBE

Dinî Arařtırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık | December 2022), 25-46

İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi

*Logical Universals in Avicenna (İbn Sînâ) and Analysis of al-Ghazâlî's Criticisms to
Avicenna in the Context of Logical Universals*

Mustafa Selman Tosun

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Philosophy
Karaman, Türkiye

mselmantosun@kmu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4290-0333

ror.org/037vfv096

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliř Tarihi / Date Received: 19 Eylül/September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Tosun, Mustafa Selman. "İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 25-46.
<https://doi.org/10.51575/atebe.1177059>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Mustafa Selman Tosun**).

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi*

Öz

Bu çalışma İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesinde mantıkî tümelin tümel olmak bakımından değerine ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantıkî tümel bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilere odaklanmaktadır. Bu iki düşünürün tümel ve tümel türlerini nasıl açıkladıklarına değinip, onların düşünce sisteminde tümelin tekabül ettiği manayı ortaya koyarak Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerinin felsefi analizi yapılmaktadır. Buna göre İbn Sînâ tümelin üç türünden bahsetmektedir. Bu tümeler tabîî, aklî ve mantıkî olarak üç türe ayrılır. Bu tümeler arasındaki ilişkiyse zâtî bir ilişkiye dayanır. Bu türden ilişkiyi belirleyen ve ilke veren ise tümelerin dışında olmak zorundadır. Ona göre tümelerin anlamını ve tümel türleri arasındaki zâtî ilişkiyi varlık kavramı belirlemektedir. Bu bakımdan aklî tümel tabîî tümelin makulü; aklî tümel mantıkî tümelin lazımı olabilir. Öyleyse İbn Sînâ'da tümel kavramı varlığa ilişkindir. Gazzâlî'de ise tümelin üç türünden bahsedebiliriz. O tümelin türlerini isimlendirmez ama onları betimleyerek birbirinden ayırır. Onun ayırımında ise ortaklık kavramı bilfiil ve bilkuvve olmak bakımından ele alınır ve bu kavramsal ayırmalardan hareketle varlık taksim edilir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın tümelere yüklediği anlam ile Gazzâlî'nin tümelere yüklediği anlam arasında arızî bir ayırmadan söz edemeyiz. Bunun tam aksine iki düşünürünün tümelere yüklediği anlam arasında zâtî bir farklılık vardır. Bu ayrılıktan hareketle Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler de zâtî bir nitelik arz etmektedir. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin en açık göstergelerinden biri onun mantıkî tümele yüklediği anlam ve mantıkî tümel bağlamında verdiği örnekte yatmaktadır. Gazzâlî mantıkî tümeli bilkuvve ve bilfiil olmak bakımından ortaklığı kabul etmeyen mana olarak ele alarak ondaki ortaklığı ise tasdiğe konu olan şeyin dışında bir nedene bağlamaktadır. İbn Sînâ, Gazzâlî'nin mantıkî tümele yüklediği anlamın, söylenmenin tasdikini dışında olması hususuna katılmakla beraber tasavvura konu olmayı açıkça vurgulamaktadır. Gazzâlî ise İbn Sînâ'nın bu gönderimini göz ardı etmiş ve mantıkî tümel bağlamında verdiği "İlah" örneğinden hareketle İbn Sînâ'nın bunu kabul edeceğini vurgulamıştır. Halbuki İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde "İlah" lafzının tasavvura konu olması mümkün değildir. Çünkü "İlah" tasavvur edilmez ama idrak edilir. Ona göre tasavvura konu olanlar bilkuvve çokluk barındırır. Ama "İlah" lafzı ancak zorunlu varlık olması bakımından tasavvurun konusu olmaya elverişli değildir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin eleştirilerinin beş sanat bakımından cedelî mi yoksa safsata mı olduğu analiz edilebilir. Gazzâlî'nin hem mantıkî tümele yüklediği anlam hem de bu anlam için verdiği örnekler onun eleştirilerinin safsata türünden olduğunun zâtî niteliğini teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Varlık, Zâtî, Arızî, Mantıkî Tümel, İbn Sînâ, Gazzâlî.

* Bu makale 2022 tarihinde tamamladığımız "İbn Sînâ'da Tümeler ve Gazzâlî'nin Eleştirileri" (Ankara Üniversitesi, 2022) başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Logical Universals in Avicenna (İbn Sînâ) and Analysis of al-Ghazâlî's Criticisms to Avicenna in the Context of Logical Universals**

Abstract

This study focuses on the value of the logical universal in terms of being universal in the philosophy of Avicenna, and al-Ghazâlî's criticisms of Avicenna in the context of the logical universal. A philosophical analysis of al-Ghazâlî's criticisms of Avicenna is made by mentioning how these two thinkers explained the universal and its types, and by revealing the meaning that the universal corresponds to in their thought system. Accordingly, Avicenna talks about three types of universal. The intercourse between these universals is based on an intrinsic relation. The one that determines this kind of relationship and gives a principle has to be an outsider of the universals. According to Avicenna the concept of being determines the meaning of universals and the personal relationship between universal types. In this respect, the rational universal is the reasonable of the universal; the rational universal may be necessary for the logical universal. Therefore, the concept of universal in Avicenna is related to existence. In al-Ghazâlî's thought, we can talk about three types of the universal. He does not name the types of the universal, but distinguishes them by describing them. In his distinction, the concept of partnership is considered in terms of being actual and potential, and being is divided based on these conceptual distinctions. In this respect, we cannot talk about a random distinction between the meaning attributed to universals by Avicenna and by al-Ghazâlî but an inherent difference. Based on this separation, al-Ghazâlî's criticisms of Avicenna are also of an essential nature. One of the clearest signs of al-Ghazâlî's criticism of Avicenna lies in the meaning he attributes to the logical universal and the example he gives in the context of the logical universal. al-Ghazâlî considers the logical universal as a meaning that does not accept commonality in terms of potential and actual, and attributes the commonality in it to a reason other than what it is. While Avicenna agrees that the meaning that al-Ghazâlî's attributes to the logical universal, saying that it is outside of approval, clearly emphasizes being the subject of conceptualization. al-Ghazâlî, on the other hand, ignored this reference of Avicenna and emphasized that Avicenna would accept this, based on the example of "divine/dieu" he gave in the context of the logical universal. However, in Avicenna's philosophical system, it is not possible for the word "divine" to be the subject of imagination, because the "god" is not conceived, but perceived. According to him, the things which are the subjects of imagination potentially contain multiplicity. But the word "god" is not suitable to be the subject of imagination as it is a necessary being. In this respect, it can be analyzed whether al-Ghazâlî's criticisms are austere or nonsense in terms of the five arts (sophistry). The meaning that al-Ghazâlî attributed to the logical universal and the examples he gave for this meaning constitute the inherent quality of his criticisms being of the kind of fallacy.

Keywords: Islamic Philosophy, Existence, Essential, Accidental, Logical Universal, Avicenna (İbn Sînâ), al-Ghazâlî.

** This article is extracted from my doctoral dissertation entitled "Universals in Avicenna (İbn Sînâ) and al-Ghazâlî's Criticism", (PhD Dissertation, Ankara University, Ankara/Türkiye, 2022).

Giriş

Tümel kavramı ilk olarak Aristoteles'in eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan tümel tartışmasının izdüşümlerini Aristoteles öncesi filozoflarda görmek de mümkündür. Fakat Aristoteles öncesi filozoflarda tümel anlamına sahip özel bir kavrama rastlanmamaktadır. Bunun nedeni Aristoteles felsefesinin varlık kavramını kullanım biçiminde aramak mümkündür. O, halefi olduğu Platon'un idealar düzleminde ortaya koyduğu varlık ile var olan arasındaki pay alma teorisini benimsememiştir. Bunun yerine Aristoteles varlık ile var olanlar arasındaki ilişkiyi yüklem teorisi çerçevesinde açıklamıştır. Bu bakımdan ona göre varlığa ilişkin kavramların yüklem teorisine nispetle açıklanması mümkündür. Onun varlık ile cevher arasında kurduğu ilişki dikkate alınırsa ilk varlık ismini almaya layık olan cevherdir. Buradan hareketle Aristoteles cevher ile tümel arasındaki ilişkiyi inceler.¹ Aristoteles, tümel ile cevher arasındaki ilişkiyi birincil cevherler ve ikincil cevherler teorisi etrafında açıklamaya girişir. Bu noktada onun cevher teorisi ile tümel arasındaki ilişki varlığa nispetle ele alınır. Aristoteles'e göre birincil cevherler, ikincil cevherleri varlık bakımından önceler.² Bu noktada pek çok çağdaş araştırmacının asıl var olan varlıkların birincil cevher olduğuna dair çıkarımları yetersiz görünmektedir. Çünkü bu araştırmacılara göre birincil cevherler ayandaki somut tikel varlıklardır. Halbuki Aristoteles'in nefis anlayışı, ay üstü ay altı âlemdeki varlıkların ayrımı dikkate alındığı zaman bu görüşün Aristoteles'in görüşlerini açıklamakta yetersiz kaldığı söylenebilir. Öte yandan Aristoteles'in *Kategoriler (Categories)* ve *Metafizik (Metaphysics)* kitaplarında yaptığı açıklamalar da varlık/cevher tümel ilişkisini açıklamada noksanlıklar barındırmaktadır. Çünkü Aristoteles'in dört tür cevher tanımı yukarıda işaret edilen açıklamanın yanı sıra bu açıklamanın tam tersi bir açıklamaya da izin vermektedir. Bu bakımdan Aristoteles'in varlık ile cevher arasında kurduğu ilişkideki karanlık noktalar cevher ile tümel arasında kurulan ilişkide büyüyerek daha karmaşık bir ilişkiye dönüşmüştür.³

İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin tümellere bakışını da Aristoteles'e nispetle ele alabiliriz. Öncelikle İbn Sînâ'nın Aristoteles'in varlığa dair açıklamalarından farklı olarak kullandığı kavramlara işaret etmek mümkündür. Bu bakımdan İbn Sînâ metafizik ilminde Aristoteles'in ve onun şarihlerinin kullanmadığı bir kavram kullanmaktadır. İbn Sînâ'nın kullandığı kavram mahiyettir. Ona göre mahiyet "o nedir? sorusunun cevabında söylenendir." Böylece İbn Sînâ, Aristoteles'in varlık ile cevher arasında kurduğu ilişkiye mahiyet kavramını eklemiştir. Böylece İbn Sînâ'da tümel sadece cevher ile kurulan ilişki üzerinden inşa edilmemiştir. Gazzâlî ise İbn Sînâ'nın mahiyet kavramını

¹ Aristotle, "Metaphysics", çev. W.D. Ross, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), 2/1028b2.

² Kaan Ökten, *Aristoteles* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 56.

³ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011), 113-115.

kullanmıştır. Ama İbn Sînâ'nın mahiyet kavramını kullanması ile Gazzâlî'nin kullanımı arasında da bir fark mevcuttur. Gazzâlî'ye göre mahiyet aklî bir anlam ifade etmesi bakımından metafiziğin değil bilginin konusu olabilir. İbn Sînâ ile Gazzâlî arasında böylece tümeli açıklama hususunda zâtî bir fark olduğunu söylemek mümkündür.

Tümellere dair ilk işaret edilmesi gereken nokta tümeli ilimler tasnifinde hangi ilmin konusu yapmak gerektiğidir. İkinci olarak tümelin tanımı/betimi gereği konu edindiği ilimde hangi ilke/ilkelere kabul ile başladığı dikkate alınarak tümeller ile ilişkili problem alanı belirlenmelidir. O halde tümelin nispet edildiği ilim değiştiği zaman tümelin betiminde bir değişme olmamasına rağmen ilgili ilmin ilkelerine uymalı, onun konusuna nispet edilmeli ve o ilmin problem alanı içinde konuşmalıdır.

1. İbn Sînâ'da Tümel, Tümel Türleri ve Mantıkî Tümel

İbn Sînâ felsefesinde tümellere dair bir araştırmaya öncelikli olarak onun tümeli hangi ilmin konusu olarak ele aldığına inceleyerek başlamak gerekmektedir. Ona göre metafizik ilminin konusu ve problemi: “Şu hâlde ilk ilmin konusu, varlık olması bakımından varlıktır ve meselesi de varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmağı bakımından ilişen şeylerdir”⁴

Yine ona göre varlık ile tümel arasındaki ilişki şöyle izah edilir: “Bir ve çok, kuvvet ve fiil, tümel ve tikel, mümkün ve zorunlu gibi onların bir kısmı varlığın kendine özgü ilişenleri gibidir. Çünkü varlığın bu ilişenleri kabul etme ve onlara istidatlı olmada doğal, matematiksel, ahlakî veya başka bir şey olarak belirginleşmesi gerekmez.”⁵

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarından hareketle dört sonuç çıkarmak mümkündür: ilk olarak, tümel varlığa özgü bir ilişendir. Buradaki özgü olma durumunu varlığı asıl ilişeni ise asıldan dolayı varlığa sahip olan olarak ayırmak mümkündür. Bu bakımdan varlığa özgü arazların her biri varlıktan dolayı bir anlama sahiptir. O halde tümel, tümel olmak bakımından yalnızca metafiziğin konusu olabilir. Onun kendi olmağı bakımından değeri de metafizikte ortaya çıkabilir. İkincisi, tümel varlığa hiçbir şart olmaksızın ilişir. Burada İbn Sînâ'nın şart olarak gördüğü şey illiyet bahsidir. Çünkü ona göre varlık ile varlığa özgü ilişen olan tümel arasındaki ilişki illiyet ilişkisi olarak isimlendirilmeye müsait değildir. Çünkü illiyet türleri aynı zamanda varlık sebebi olarak isimlendirilebilir. Böylece varlıklar arasında illiyetin dört türünün münasebeti tümellere ilişkin değildir. Üçüncüsü, İbn Sînâ tümel-tikel ilişkisi ile kuvve-fiil, bir-çok ve mümkün-zorunlu ilişkisini de birbirinden ayırır. Böylece onlar arasındaki ilişkiyi zâtî ve arızî olarak ikiye taksim eder. Her kavram ikilisi kendi aralarında zâtî bir ilişkiye sahipken diğer kavram ikilileri ile arızî bir ilişkiye sahiptir. Dördüncüsü, İbn Sînâ tümel kavramını bir, çok, kuvve, fiil, zorunlu ve mümkün

⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*.

kavramlarından da tefrik eder. Farklı ikili gruplar arasında yer alan kavram ilişkileri önceki sonuçta arızî olarak nitelenmişti. Bundan hareketle tümelin betiminde kullanılan bilkuvve - bilfiil ve bir-çok kavramlarının tümelin mukavvim cüzleri değil onun arızî nitelikleri olduğu ön kabul olarak alınabileceği temellendirilmiş olur.⁶

İbn Sînâ'ya göre tümelin tümel olmak bakımından betimi metafizik ilminin meselelerinden biridir. O halde tümelin problem alanlarını belirlemeye çalışmak yerinde olacaktır. Çünkü tümelin problem alanı olması ile tümelin metafiziğin meselesi olması birbirinden farklıdır. Bu bakımdan İbn Sînâ varlığa nispetle aldığı her bir ilişeni varlığa nispeti olması bakımından mukayyed değil mutlak bir nispet olarak ele alır. Akabinde kavramı mutlak anlamına nispetle ilgili ilme nispetle tahsis eder. Tümel bakımından meseleyi derinlemesine analiz etmek için tümelin betimini yapabiliriz. Ona göre üç tür tümel vardır:

- 1.“Çoğa (çokluğa) bilfiil söylenen anlama tümel denir. Örneğin insan.”
- 2.“Bilfiil var olmaları şart olmayan çoğa yüklem olan anlama denir.”
- 3.“Tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlama tümel denir”⁷

İbn Sînâ'nın tümeli üçlü tasnifini sırasıyla tabiî tümel, aklî tümel ve mantıkî tümel olarak isimlendirebiliriz.⁸ Tabii tümelin betiminde geçen “مقول”, aklî tümelin betiminde geçen “يحمل” ve mantıkî tümelin betiminde geçen “يقال” ifadesi tümel türleri arasında metafizik düzlemde bir ayrım yapmamızı sağlamaktadır. Çünkü tabiî tümel varlık düzleminde değerlendirildiği zaman tümel, tümel olmak bakımından varlığın ilişenidir. Aklî tümel ise varlığın hakikat değerine ilişkindir. Mantıkî tümel ise tabiî tümel ile mantıkî tümel arasında mutabakatı sağlayan bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Ona göre tümel türleri isimlendirme farkından kaynaklanmaz, onlar arasındaki fark varlığa nispetle anlaşılabilir.

Tümel türleri arasındaki fark onların betimlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Tabiî tümelin çoğa söylenmesi bilfiildir. Yani onun çoğa söylenmesi imkân barındırmamaktadır. Ayrıca bilfiil söylenmesi varlığa ilişen olmak bakımından da bilginin imkânına delalet eder. Tabiî tümel olmaksızın aklî tümelden bahsedilemeyeceği için onun bilgi olarak hasıl olması da mümkün değildir. O halde tabiî tümel, bilginin metafiziğin konusu olmak bakımından bilgiyi varlığa ilişen olmak nispeti yönünden öncelemektedir. Aklî tümel ise hakikati barındırması noktasında tabiî

⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 9.

⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, I/173. İbn Sînâ'nın tümelin betimlerinin Arapça asıllarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. “فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين”
2. “ويقال كلي اذا كان جائزا يحمل على كثيرين و إن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل”
3. “ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال كثيرين”

⁸ Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 92.

tümel ile ilişkilidir. Aklî tümel olmaksızın mantıkî tümelden bahsetme imkânımız da yoktur. Mantıkî tümel ise aklî tümelle ilişkilidir. Ama tabîî tümelle de aklî tümel vasıtasıyla dolaylı bir ilişkiye sahiptir. O halde tümel türleri arasındaki ilişkinin mahiyeti onların tümel olması bakımından değerlendirildiği zaman tümel olmak bakımından değil aralarındaki ilişki bakımından belirlenebilir.

Tümel türleri arasındaki farklılıklar onlar arasındaki ilişkiyi belirleme imkânı vermektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ tümel türleri arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: aklî tümel, tabîî tümelin makulüdür; aklî tümel, mantıkî tümelin lazımıdır.⁹ Makul olan, makulü olduğu şeyi gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan tabîî tümel ile aklî tümel arasındaki ilişki illiyet ilişkisi değil varlığa makul ile makulü olan arasındaki ilişkiye işaret eder. Bu bakımdan tabîî tümelin aklî tümeli öncelmesi bilgi bakımından değil varlık bakımındandır ve varlık bakımından önce olan aynı zamanda akledilir olanın bilgi olmaklık imkânını da veren bir niteliğe haizdir. Öyleyse tabîî tümel ile aklî tümel arasındaki ilişki varlığa nispetle yapılabilir. Böylelikle varlık ile hakikat birbirinden ayrılabilir. Bu vesileyle varlık bilgiyi öncelediği için bilgi varlığın makulü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden aklî tümelin betiminde geçen tasavvur ifadesi anlamlı hale gelir ve bilgiye işaret eden bir anlama hamledilebilir. Mantıkî tümel söz konusu olduğu zaman aklî tümel, onun lazımıdır. Bu bağlamda mantıkî tümel, aklî tümel aracılığı ile tabîî tümelin manasının kavranmasına imkân verir. Mantıkî tümelde hakikatin onu akledende husul etmesini sağlar.

Tümel türlerinin hepsi metafiziğin meselesidir. Yani onların anlamını hakiki anlamda sadece metafizik ilmi belirler. İbn Sînâ'da tümel türlerini açıklamak için onun kullandığı *canlı* kavramını kullanabiliriz. Ona göre canlı kavramı her üç tümel türünde de anlamlı olabilir. Canlı, tabîî tümel olmak bakımından, canlıdır ve kendinde ilave bir anlam barındırmaz. Bu türden canlının anlamında bilfiillik ve çoğa söylenme şartı vardır. Buradaki bilfiillikten kasıt onun tümel olmak bakımından zorunlu olarak bilfiil olmasını vurgular. Ayrıca çoğa yüklem olma yüklediği şeyde zorunlu olarak çokluğu barındırmaktadır. Örneğin canlı, cins olmak bakımından, altında pek çok türü barındırır ve türde canlı bilfiil bulunmalıdır. Ayrıca çokluk olmak bakımından pek çok türde bulunur. Aklî tümel olmak bakımından canlı anlamında ise canlılık anlamının bilfiillik şartı bulunmaz. Ama çoğa yüklem olmak onun tabiatında vardır. Bu yüzden canlı anlamı, tabiatının gereği olarak çoklukta bulunabilir. Fakat çokluklardan birisinin bile mevcut olma şartı yoktur. Bu bakımdan canlı aklî tümel olmak bakımından mevcut olma şartı taşımaz. Çünkü son olarak canlı mantıkî bir tümel olmak bakımından değerlendirildiği zaman tasavvurundadır. Tasavvura konu olmak öncelikle aklî tümelin lazımı gerektirir. Bu bakımdan canlı aklî tümel olmak bakımından bilfiil var olma şartını taşımasa bile mantıkî tümelin lazımı olarak tasavvura konu olur. Böylece bu türden tümel mantıkî tümel olarak isimlendirilir ve mantıkî tümel

⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 30.

tasavvurda çoğa söylenir. Öte yandan tasavvurdaki çokluk tasavvurda olması ve aklî tümelin onun lazımı olması bakımından çokluğu engellemez. Ama bir sebep nedeniyle çoğa söylenmesi engellenir.¹⁰ Çokluğun engellenmesi onun tasavvurundan dolayı değil tümel haricinde bir sebepten ötürüdür.¹¹

1.1. Mantıkî Tümel

Mantikî tümel, nâtık insan nefsinin bilme arzusundan kaynaklanan nefsin akletme melekesinin fiilidir. Öyleyse mantıkî tümel aynı zamanda soyutlamanın imkânını oluşturan haldir. Bu bakımdan mantıkî tümel, nâtık nefsin ayanda ve tikel olarak bulunan varlığın soyutlanması olarak isimlendirilebilir. Mantıkî tümelin bu türden yorumu İbn Sînâ'nın mantığı konusuna dair görüşlerle de uyum göstermektedir. Ona göre mantık, birinci makul anlamlara dayanan ikinci makul anlamlardır. Bu bakımdan birinci makul anlamlar ayandaki fertlerden elde edilir ve onların soyutlanmasıyla ikinci makul anlamlar husul eder. Ama husul eden anlamın aklî tümel olarak isimlendirilmesi aklî tümelin bir yönüdür. Bu bakımdan mantık ilminin kurallarına uyulması şartıyla mantık vesilesiyle elde edilen anlam tabiî tümel ve onun makulü olmak bakımından aklî tümel ile mutabakat etmesi kaydına bağlanabilir. Bu bakımdan mantıkî tümel, makul olmaklık ve madde ile ilişkili olmaklık haliyle ilgilenmez. O evveli ve bedihi olanların imkânından hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmanın imkânını sağlar. Bu noktada bilinmeyene giden yol doğru olduğu zaman soyutlama ile makul olmak bakımından aklî tümel mutabık kaldığı zaman hakikati elde edebilir.¹²

Mantikî tümelin betiminde yer alan *tasavvur*, *çok* ve *söylenen* ifadelerini daha ayrıntılı inceleyebiliriz. İbn Sînâ'da tasavvurdan bahsedildiği zaman onun mantık ilmi gereği tasdikten önce gelmesi gerekmektedir. Bu yüzden her tasdik tasavvuru gerektirir; ama her tasavvur tasdiki gerektirmez. O halde tasavvur nedir? Tasavvur nâtık nefsin bir fiilidir. Bu fiile tasdik eşlik etmeyebilir. Ama her tasavvurda tasavvura konu olan şeyden sonra gelmek zorundadır. Çünkü tasavvura konu olacak şeylerin olmama hali tasavvuru imkânsız kılar. Ayrıca tasavvurun imkânı için de tasavvurda, tasavvura konu olmadan önce var olan evveli ve bedihilerin olması gerekir. Bu bakımdan tasavvura imkân veren tasavvura nispetle tasavvurda bilgiyi önceleyen verili olan ve yine tasavvurun konusu olmak bakımından ilim olarak isimlendirilen *varlık*, *şey*, *zorunluluk* ve *bir*'dir.¹³ Buradan hareketle varlık tasavvuru önceler. Ama tasavvurda bir şeyin çoğa söylenmesine engel bir durum da söz konusu değildir. Çünkü bir şeyin tasavvura konu olabilmesi için *birinci*

¹⁰ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 62.

¹¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, 58-62.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 9.

¹³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 26.

makul olması gerekir. O halde birinci makul olması mümkün olmayan şeylerin tasavvura konu olması da mümkün değildir. Peki, tasavvura konu olan *birinci makul*'ün anlamı nedir? İbn Sînâ'ya göre birinci makuller tasavvura konu olan ayandaki fertlerdir. Buradan hareketle nâtık nefsin bilmesine konu olan ilk şeyler tikel olan fertlerdir. Akıl soyutlama ile konu olanları soyutlar. Bu soyutlamanın hakikate delalet etmesi için lazım olarak akledilir olan aklî tümele ihtiyaç duyar. Bu aklî tümel de ikinci makuller olarak isimlendirilebilir. Aklî tümelin ise hakikati ancak tabîî tümelin makulü olmak bakımındandır ve bu yüzden aklî tümelde bilfiil mevcut olma şartı yoktur. Öte yandan tabîî tümelin bilfiil olma şartı vardır. O halde mantıkî tümel, kişiyi yanlıştan koruyan anlamı onun metodu takip edilerek ulaşılan anlama sahip mantığın anlamını verir.

Mantıkî tümel ile varlık kavramının ilişkisini inceleyebiliriz. İbn Sînâ'ya göre varlık kavramı tasavvurda evveli ve bedihi olarak bulunur. Bunun anlamı varlık kavramı hem tikel varlıkları önceler hem de bilgi edinmenin imkânını sağlar. Ona göre mantıkî tümel ancak varlığa ilişkin olabilir. Bu bakımdan mantıkî tümelin hükmü onun varlığına ya da yokluğuna dair değildir. Onun varlığa nispeti ancak nâtık nefsin bilgiyi elde etmesine dairdir. Bu bakımdan mantıkî tümelin tanımı takip edildiği zaman doğruya ulaşma imkânı doğar. Öte yandan mantıkî tümel doğrunun şartı olmakla birlikte yeter sebebi de değildir. Onun dışında başka nedenlerden dolayı ondaki çokluk ve birlik mefhumları ondan olumsuzlanma imkânına sahiptir. Bu bağlamda mantıkî tümelin varlığa özgü ilişkin olmadığı sonucuna varabiliriz. O halde mantıkî tümel neye ilişir? İbn Sînâ'nın felsefi sistemi dikkate alındığı zaman mantıkî tümelin tasavvurda çokluk ilişkin biçiminde karşımıza çıktığını görürüz. Bu bakımdan mantıkî tümel nâtık nefsin zihnindeki varlığa ilişkin manaya yüklenir. Bu yönüyle mantıkî tümel olarak isimlendirilen tümel, varlığa nispet edilerek değerlendirildiği zaman nâtık nefsin zihninde varlığa ilişkin anlam aklî tümel olarak isimlendirilir. O da varlığa ilişkin nispetine sahip tabîî tümelin makulüdür. Mantıkî tümelin varlığın bilgisine dair bir mana olduğu sonucuna varılabilir. Bu bakımdan ilim, tümel olma niteliğine sahip olansa, mantıkî tümelde bunu birinci akledilir manalara dayanarak ikinci akledilir manaları konu edinir. Bunu da soyutlama vasıtasıyla elde eder.

Mantıkî tümeldeki çok ifadesi, onun diğer tümel türleri ile paylaştığı ortak arızî bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda çok olan ile bir olan ve bir olarak isimlendirilen şeyler arasındaki farka işaret etmek gerekmektedir. Çok olan zâtî itibarıyla *kevn* ve *fesad*'ı barındırır. Çokluk onun basit olma imkânını engellemez ama onun arızî nitelikleri zata taalluk ettiği için zâtî arazî olarak isimlendirilir. Bu bakımdan tümel kendisinde çokluğu zâtî olmak bakımından barındırırken, çok kavramına nispet edilerek onun zâtî arazî olduğu sonucuna varabiliriz. Bu bakımdan mantıkî tümeldeki çokluk onun betiminden kaynaklanır. Çünkü basit olanın zâtî tanıma ve betime uygun değildir. Bu bakımdan onun tasavvurundan da söz edilemez. O halde basit olanların ancak idraklerinden bahsedebiliriz. Öyleyse mantıkî tümel ile diğer iki tümel arasında

çokluğa nispetle bir ayırım yapmamız mümkündür. İbn Sînâ'ya göre tabîî tümel çoğa bilfiil söylenirken aklî tümel çoğa bilfiil olma şartı olarak söylenir. Mantıkî tümel ise çoğa engel olmayan bir manadır. Bu bakımdan onun çoğa nispeti imkân içerir. Bu imkânda tasavvura konu olan şeylerin ay altı âlemdaki ve ayandaki çoğu yüklem olarak kabul eden tikel varlıklardır. Öyleyse mantıkî tümel kendinde bilkuvve çoğa söylenme imkânı taşır. Ama bu kendi dışında bir nedenden ötürü geçersiz kılınabilir.

Mantıkî tümelin betimi bağlamında son olarak söylenen lafzına bakabiliriz. İbn Sînâ, söylenen lafzını mantıkî tümelin betiminde “يقال” şeklinde kullanmaktadır. Onun bu kullanımının mantıkî tümeli diğer tümel türlerinden ayıran bir manada kullandığını söylemek mümkündür. Çünkü söylenen kendinde bir tür mana taşımaz. Bir manadan ötürü söylenir. Bu bakımdan yüklem olmak ve mekûl olmaktan ayrılmaktadır. Mekûl olanın manası varlığa nispetledir, yüklem olan ise mekûl olanın makulüdür. Ama söylenen olan yüklem olanı ancak lazım olarak alır. Lazım olan ise mantıkî tümel olan hükmünü yerine getiremeyebilir. Bunu açıklamak için İbn Sînâ'nın mantıkî tümelde örnek olarak zikrettiği güneş örneğini ele alabiliriz.

İbn Sînâ, mantıkî tümeli açıklarken güneş örneğini verir. Ona göre mantıkî tümelin konusu olmak bakımından tümel ele alındığında onun tasavvuru bakımından çokluğu menettiği söylenemez. Ona göre güneş taakkul'u bakımından ele alındığı zaman zihin onun anlamının çokta bulunmasını menetmez. Çünkü zihinde düşünülür olmak bakımından güneşin çokluğa söylenemeyeceğine dair bir hüküm de bulunmayabilir. Fakat bu güneşin sadece mantıkî tümel olmak bakımından anlamına tekabül eder. Mantıkî tümelin haricinde bir nedenden ötürü, delil ve kanıt gibi, onun çoğa söylenmesine engel olunur. O halde bu halin imkânsız olmasının nedeni “tasavvurun kendisinden değil tasavvur harici bir sebepten ötürüdür.”¹⁴

2. Gazzâlî'de Tümel ve Mantıkî Tümel

Gazzâlî, lafızları tikel ve tümel olarak taksim eder. Ona göre tikel, bizzat manasının tasavvuru, lafzın mefhumunda başka bir ortaklığı engeller. Ali ve şu ev gibi şeyleri tikele örnek olarak verir. Tümel ise bizzat manasının tasavvuru, kendinde bir ortaklığa engel olmayan lafızdır. Tümel manadaki ortaklığı engellen ise tümel lafzı ve onun mefhumunun dışındadır. Gazzâlî, Arap dilinin *belirlilik takısı* kavramını kullanarak tümeldeki çokluğa izah getirmeye çalışır. Ona göre belirlilik takısının iki kullanımı vardır. Birincisi, belirlilik takısı daha önce sözü geçen yahut bilinen bir şeye atıf yapılmadan kullanılırsa cins isimdir. İkincisi, eğer belirlilik takısı daha önce sözü geçen ve bilinen bir şeye atıfla kullanılmışsa, işaret edilen belirli bir şey olduğu için cins isim sayılmaz ve belirli tikel bir şahsa işaret eden bir sözdür. Ona göre tümel ismin kapsamı bilkuvve ve bil-imkân olarak belirlenir. Ona göre *el-felek* lafzı bu türden bir lafızdır. Buradaki kuvve ve

¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, I/173.

imkân el-felek lafzının betiminden kaynaklanmaktadır. Bu manada kullanılan başka bir felek daha bu betime uyduğu zaman ona da felek ismi verilmekten çekinilmez. Öte yandan Ali, el-felek lafzı gibi değildir. Çünkü Ali lafzında bilfiil ve bilkuvve ortaklığın bulunması mümkün değildir. Yani işaret edilen belirli bir fertte bir ortaklık söz konusu değilken belirli olmayan belirlilik takısı tümel olarak değerlendirilir.¹⁵

Gazzâlî tümelin betimini yaptıktan sonra tümel türlerini zikreder. Gazzâlî de aynı İbn Sînâ gibi üç tür tümelden bahseder. Gazzâlî'nin tümel türlerini özel olarak isimlendirmediklerini söyleyebiliriz. Ona göre üç tür tümel ve betimleri şu şekildedir: Birincisi, kendinde bilfiil ortaklık bulunan tümeldir. Birden çok ferdi bulunan insan lafzı bu türden bir tümele örnek olarak verilebilir. İkincisi, tümelin kendinde bilkuvve ortaklığın bulunduğu manadır. İnsan türünün tek bir ferdi mevcut olsa bile bu böyledir. Üçüncüsü, tümelin kendisinde ne bilkuvve ne de bilfiil ortaklık bulunan tümeldir. Gazzâlî üçüncü türden tümele örnek olarak el-İlah ve güneş örneklerini vermektedir.¹⁶

Gazzâlî'nin tümel türlerini tasnifini nelere nispetle ele aldığına bakabiliriz. Bu bağlamda onun varlık mertebelerini ele alışını ve buna binaen tümeleri nasıl açıkladığını anlama imkânına sahibiz. Ona göre varlık mertebeleri dörttür. Birincisi, şeyin hariçteki varlığı; ikincisi, şeyin zihindeki varlığı; üçüncüsü, şeyin lafızdaki varlığı ve dördüncüsü, şeyin yazıdaki varlığıdır. O, şeyin yazıdaki varlığının lafızdaki varlığa, lafızdaki varlığın zihindeki varlığa, zihindeki varlığın ise hariçteki varlığa delalet ettiğini düşünür. Ona göre nefste mevcut olan mana hariçteki varlığın misalidir. Yani akledilen şey, hariçteki varlığın soyutlamasının yanı sıra hakikat olmasını da ona borçludur. Bu yüzden Gazzâlî, kendinde subûtu olmayan şeyin nefste misali olmayacağını düşünmektedir.¹⁷ Bu yüzden ancak kendinde subûtu olan şeyler misal olarak bulunabilir ve bu misal nefste resmedildiğinde buna ilim denir.¹⁸

Gazzâlî'ye göre aklî tümel ile zihinde hariçteki fertten soyutlanan mana kastedilir. O halde zihinde mevcut olan bu tümel nasıl elde edilir? Gazzâlî'ye göre bu süreci şöyle izah edebiliriz:

1. Duyulurların zihinde husul etmesi:

1.a. Ferd duyularla algılanır.

1.b. Nefste duyulur ferдин algılanmasından dolayı bir eser/iz hasıl olur.

¹⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 52.

¹⁶ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 54.

¹⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, çev. thk. Bessâm Abdulvehhab el-Câbî (Beyrut/Lübnan/San'a: Dar İbn Hazm, 1424), 9.

¹⁸ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 56.

- 1.c. Bu iz duyularla algılanan insanın suretinin zihne nakşolunmasıdır.
- 1.d. Nakşolunan şey ilim kelimesiyle ifade edilendir.
2. Bunun nihayetinde zihne nakşolunan insan suretinden şu lazım sonuçlar ortaya çıkar:
 - 2.a. Ferde özgü arazlar bu suretten kaldırılır.
 - 2.b. Bu suret mücerred ve salt insanlıktan hasil olan bir surettir.
 - 2.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:
 - 3.a. Suretin bu fertten başka bir ferde izafesinde mutabıklık vardır.
 - 3.b. Fakat duyulur bir at algılandığında zihinde başka ve farklı bir iz hasil olur.
 - 3.c. Bu durumda mutabıklık ortadan kalkar ve başka bir suret zihinde hasil olur.
 - 3.d. İnsan fertlerinden biri algılandığında insan sureti olduğu için başka bir insan ferdi algılandığında zihinde başka bir eser/iz meydana gelmez.
 - 3.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.
 - 3.f. Böylece zihinde husul eden izin/eserin varlığı mevcut olan ve varlığı mümkün tüm fertlerde mutabık ve tüm fertlere izafesinin eşit derecede olduğu bilinir.¹⁹

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

Gazzâlî'nin bu ayrımını dikkate alarak bazı çıkarımlar yapma imkânına sahibiz. İlk olarak onun tümeli sınıflandırmada itibara aldığı şey tümeli, hariçteki ferdi varlıklara nispetle ele almaktır. Çünkü Gazzâlî için hakikat a'yândaki varlıkların sübutunu dikkate alır. Bu bakımdan onların soyutlanmalarından elde edilen bilginin, bilgi olarak isimlendirilmesinin nedeni onların hariçteki tikel ferdi varlıklarından kaynaklanmaktadır. Örneğin hariçte tüm insan fertlerinin ortadan kalkması insan manasının ortadan kalkmasının ve insan tümelinin ortadan kalkmasının nedenidir. O halde Gazzâlî'nin tümel anlayışı varlığı taksim eden bir yöne sahiptir. Yani, onun tümele yüklediği anlam ancak hariçteki şeylerin varlık olarak isimlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan tümelin varlık ile değil tikel ferdin tasavvuru ve bu tasavvurdan

¹⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*.

elde edilen misalin maddi şeylerden soyutlanması ile elde edilen bir anlamdır.²⁰ Bu bağlamda Gazzâlî'ye göre bilginin/hakikatin sahibi Allah'tır ve her şey O'nun iradesi çerçevesinde sürekli yaratım halindedir. Bu bakımdan tüm tikel ve tümel şeyler arasındaki neden ve neden ilişkisinin sahibi Allah olduğu için insan ancak mecazi anlamda bilginin hasıl olduğu tikel varlıkların toplamından ibarettir.²¹ Bu anlamda Gazzâlî'de hakiki anlamda da bir tabiatan bahsetmek mümkün olmaz. Böylece tümelin tüm anlamı soyutlama düzeyine indirgenmiş ve tikel varlıkların subûtu tümel için şart koşulmuştur.

Mantıkî tümel, Gazzâlî'nin genel yaklaşımı dikkate alınarak incelenebilir. Ona göre mantıkî tümel, doğruyu elde edecek kişinin nefsi nâtıkasından kaynaklanan bir anlama sahip değildir. Çünkü o tümeli varlığa nispetle tasnif etme yöntemini benimsememiştir. Ona göre tümel, akli bir faaliyet olmakla beraber varlığı akla nispetle tasnif eder. Ama aklında tasnif edilen şey varlıktır. Özeldir ise a'yânda mevcut olanların durumunu akla nispetle ele almaktadır. Bu bakımdan mantıkî tümel de akla nispetle, aklında bir tasnif olması yönüyle, varlığı tasnif eden bir anlama sahiptir. Öyleyse Gazzâlî'de tümel türleri akli birer faaliyet olmakla birlikte Yüce yaratıcının muhtâr olma ve irade sahibi olma nitelikleriyle beraber değerlendirilebilir. Bu bakımdan Yüce Allah, sürekli yaratım halinde olduğu için, bilfiil bilen olmaktan farklı olarak, tüm yaratılanları tikel ferdi varlıklar olarak yoktan yaratmaktadır. O halde tümel, mantıkî tümel de dâhil, akli bir fonksiyon ifade eder. Kişiyi yanlıştan alıkoyması ise onun arızî bir niteliği olarak karşımıza çıkar. Çünkü Allah teala tikel şeyleri yoktan yarattığı gibi onların arasındaki sürekliliği ve nedensellik ilişkisini de sürekli yaratmaktadır. Böylece Gazzâlî'ye göre tümelerde itibara alınan şey mevcut fertlerdir ve tümel fertlere nispetle anlam kazanmaktadır.

Gazzâlî'ye göre tikel fertlerin akledilmesi ve onların makul hale gelerek belli niteliklerinden soyutlanmasıyla elde edilen tümeller akledenin aklında nasıl bir niteliğe sahiptir? Gazzâlî'ye göre ferdin akli tümel anlamları tefrik eder ve onları birleştirir. Bu bakımdan akıldaki tümellerin her biri de tikel olmakla nitelendirilebilir.²² Bu bakımdan tikellerin birbirleriyle ilişkileri de tümellerdeki ilişkinin bir benzeridir. Zihindeki tümellerin birbiriyle tikel ilişkileri de zâtî anlamda Yüce Allah tarafından sürekli yaratıma tabidirler. Bu bakımdan tümelin insan zihnindeki konumu da mahal olmaktan çok öte bir anlam ifade etmez. Bu yüzden tümellerin varlığı ancak tikel şeylere nispetle anlam kazanır ve tikel şeylerin toplamını ifade eden kavram

²⁰ İsmail Hanoğlu, "Gazzâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu", *Birey ve Toplum* 2/3 (2012), 89.

²¹ Murat Kaş, "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", *İMAD* 3/1 (2018), 16.

²² Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 430.

ancak fertlere nispetle anlamlıdır ve kendi başına bir anlamı olamayacağı gibi aklî olmak bakımından bu tümellerin kendileriyle ilişkileri de tikel bir nitelik arz etmektedir.²³

2.1. Gazzâlî'de Mantıkî Tümel

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın tümel türleri için kullandığı mantıkî tümel kavramını kullanmış mıdır? Gazzâlî'nin mantıkî tümel diye bir isimlendirmesine rastlamamaktayız. Fakat Gazzâlî de İbn Sînâ gibi tümeli üçe ayırır. Bu bakımdan ortak bir nokta belirleme imkânına sahibiz. Çünkü Gazzâlî filozofları anlamak ve onların burhan iddialarını eleştirebilmek için onların kullandığı kavramları bilmenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Öte yandan filozofların kullandığı kavramları, özelde İbn Sînâ'nın kullandığı kavramları dikkate alarak o kavramları kendi düşüncesine uygun olarak yeniden tanımlamaktadır.²⁴ Ayrıca Gazzâlî; mahiyet, cevher ve araz gibi kavramları da kalamî anlayışına uygun şekilde kullanmaktadır.

Benzer açıklamalar sadece her iki yazarın tümeller hakkındaki görüşlerini benzer içerikler ve kavramlar üzerinden düşünmemize neden olabilir. Bu yüzden her iki düşünür arasında daha sahil bağlantılara ihtiyaç duyarız. Bu bağlamda Gazzâlî'nin üçüncü tür tümeli açıklarken kullandığı “başka bir güneşin varlığını caiz görmeyenin ilkesine göre güneş kelimesi” tümeldir. Bu ifadede zikri geçen kişi İbn Sînâ'dır. Çünkü o, mantıkî tümeli izah ettikten sonra güneş örneğini vermektedir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin üçüncü tür tümeli ile İbn Sînâ'nın mantıkî tümelini özdeşleştirme imkânına sahip oluruz. Bu bağlamı dikkate alarak Gazzâlî'nin üçüncü tür tümelinin betimini verebiliriz: Ona göre üçüncü tür tümel “kendinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık bulunan”dır. Ona göre bu tür tümelde hem bilfiil bir ortaklık söz konusudur hem de bilkuvve. Bunun anlamı ne olabilir? Gazzâlî'nin tümele yüklediği genel anlam dikkate alındığında ona göre tümel a'yândaki varlığın, varlığından kaynaklanır. Bu bakımdan a'yânda mevcut olan tikel mana, tikel olmağından soyutlandığında kendinde bir tür ortaklığın bulunmasına engel olur ama o tümel olarak isimlendirilebilir. Bunun nedenini Gazzâlî, bu tür tümelde ortaklığın engellenmesi lafzın konusu ve yükleminden kaynaklanmaz, onun dışında bir nedenden kaynaklanır. Bu tür bir açıklamada yine tümelin genel anlamını dikkate alarak yorum yapabiliriz. O, tümeli hariçteki varlıklardan soyutlayarak elde edilen bir anlam olarak görür. Öte yandan mevcuttaki tikel varlığın

²³ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik, 2015), 129,165,265,284-286. Griffel'in Gazzâlî'yi nominalist olarak isimlendirmesine yönelik M. Kaş'ın eleştirileri mevcuttur. Ona göre Griffel'in Gazzâlî'yi nominalist olarak nitelemesi indirgemeci bir tutum olarak görülebilir. Çünkü realist olmayanın nominalist olması gerekli değildir. Çünkü konseptüalist de olabilir. Kaş'ın yorumları için bkz. Murat Kaş, “Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu”, *İMAD* 3/1 (2018), 20.

²⁴ Gazzâlî, *Mi'yârü'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 416-418. Gazzâlî'nin Mi'yâr'ın üçüncü kitap ikinci bölümde kullandığı kavramlar İbn Sînâ'nın hudûd risalesiyle ciddi benzerlikler taşımaktadır. İbn Sînâ'nın bahse konu olan eseri için bkz. İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2013).

aklî bir forma dönüşmesi için tümele ihtiyaç duyar. Bu bağlamda tümel hariçteki varlığın aklî bir formu olarak görülebilir. Öte yandan buradaki anlam hariçteki varlığın anlamını zihinde temsil eden bir anlam olmanın yanında başka bir anlama sahip olamaz. Çünkü bu türden bir tümel, mevcuttakine delalet eden bir lafız olmanın ötesinde bir anlama sahip olamaz.²⁵

Mantıkî tümel bağlamında Gazzâlî'nin İbn Sînâ ile paylaştığı bir hususu tekrar dikkate alabiliriz. Ona göre mantıkî tümeldeki ortaklığın nefyi, lafzın konusu ve yükleminden kaynaklanmaz. O halde ortaklığı engelleyen şey nedir? Bu noktada Gazzâlî'nin mantıkî tümel için verdiği *Hakk olan Tanrı* lafzına bakabiliriz. Gazzâlî'ye göre el-îlah lafzı tümeldir. Çünkü O'nda ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık mevcuttur. Ondaki ortaklığın nefyi Ali'deki ortaklığın nefyi gibi de gerçekleşmez. Çünkü Ali'deki ortaklığın imkânsızlığını, fert ve tikel bir varlık olmağını konusu ve yüklemine bağlayabiliriz. Fakat el-îlah lafzındaki ortaklığın imkân dışılığı lafzın bizzat mefhum ve mevzû'nda değildir. Ondaki ortaklığın nefyi lafzın dışında kalan bir manadandır. Bu mana da âlemin iki tanrısının bulunmasının imkânsızlığındadır.²⁶ Buradan hareketle iki sonuç daha çıkarabiliriz: İlki, Gazzâlî; mantıkî tümeli, genel tümel anlamda olduğu gibi varlığın akla konu olması bakımından bir tasnife tabi tutmaktadır; ikincisi, birincisine bağlı olarak, bu ayırmadan hareketle ontolojik delile bir itiraz zemini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin ayrımı kelimcülerin ayrımı ile nihai noktada örtüşmektedir. Her ne kadar Gazzâlî, İbn Sînâ'nın terminolojisini kullansa da onunla aynı düşünceyi paylaştığı ya da onun görüşlerini paylaştığı söylenemez.²⁷

3. Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bakımından İbn Sînâ'yı Eleştirdiği Hususlar

Gazzâlî'nin mantıkî tümel bağlamında filozoflara yönelttiği eleştiriler açık bir şekilde *Tehâfütü'l-Felâsife*'de geçmektedir. *Tehâfüt*'ün beşinci meselesi, yedinci meselesi, dokuzuncu meselesi ve onuncu meselesinde mantıkî tümele dolaylı olarak değinmektedir. *Tehâfüt*'ün beşinci meselesinin ikinci paragrafında tikel fertlerin arasındaki ilişkiden hareketle onların tür ismini taşımalarını ele alan Gazzâlî buradan hareketle iki ferdin çoğalmasının nedenini madde ile ele alır ve insan fertlerinin madde ile ilişkisini sebepli olarak zikreder. Bu onların özünden kaynaklanmaz. Gazzâlî filozofların görüşlerini bu şekilde izah ederek bu açıklamanın “zorunlu” kavramı etrafında

²⁵ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 54,208-236. Gazzâlî'nin kelâmî görüşlerinde temsil ile kelâmın klasik terminolojisi arasında kurduğu ilişki onun filozofları nasıl anladığına dair önemli ipuçları barındırmaktadır.

²⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: YEK, 2016), 88-92. Gazzâlî “âlemin iki tanrısının bulunmasının imkânsızlığını Kıstâs'ta Mîzân-ı Telâzum olarak isimlendirerek işlemektedir.

²⁷ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 128-134. Deniz'in bu bağlamda hem filozofların hem de kelimcülerin yeterli açıklama gücüne sahip olmadıklarını düşünmektedir.

şekillendiğini beyan eder. Ona göre filozofların kullandığı zorunlu kavramı müphemdir. Çünkü bir şeyin kendi zatı bakımından zorunlu olması ile başkası bakımından zorunlu olduğunu iddia etmek yeterli çözümü sunmamaktadır. Gazzâlî, bu açıklamayı renkler örneği üzerinden açıklar. Ona göre eğer bir renk zatı itibarıyla tek ise o renkten başka bir şeye renk ismi vermek imkânsız hale gelir. Bu ise hatalıdır. Çünkü öyle denirse özü itibarıyla zorunlu olanın, özü itibarıyla zorunlu olduğunu söylemek mümkün olmaz.²⁸

Gazzâlî'nin ikinci eleştirisi *Tehâfüt*'ün yedinci bahsinde geçer. Ona göre filozofların Tanrı'nın cinsi ve faslı olmadığına dair görüşleri tutarsızdır. Çünkü onlar (filozoflar/İbn Sînâ) varlık ile mahiyeti ayırırlar. O halde onlara göre varlıkta ortaklık zata bağlı değildir. Onlara göre varlık zata bağlı ayrılmaz bir nitelikteki ortaklıktan başka bir anlam ifade etmez. Zorunlu varlık söz konusu olunca onlara göre zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet ayrımından söz edilemez. Bu görüşleri sorgulayan Gazzâlî, cins ve fasldan oluşan birleşimi, birçok parçanın toplamı olarak niteleyebileceğimizi düşünür. Buradan hareketle zorunlu varlıkta, zorunlu olarak varlık ve mahiyet ayrımı yapmak gerektiğini düşünür ve onların bu bağlamda tutarsız olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bu ayrımın zorunlu varlığın ispatı için yeterli olmadığını ifade eder.²⁹

Gazzâlî'nin üçüncü eleştirisi *Tehâfüt*'ün dokuzuncu meselesinde geçer. O, filozoflara şu soruyu sorar: “varlığı başlangıcı olmayan ezeli bir cisim olarak kabul ederlerse İlk'in güneş, en son felek vb. bir şey olmasını engelleyen şey nedir?” Onlar, cismin çokluğu kabul eden bir yapıya sahip olduğunu iddia ederlerse bunda tutarsızdırlar. Çünkü Gazzâlî'ye göre filozofların bu durumu olumsuzlamak için ortaya koydukları parçaların birbirine yeterli olamayacağı görüşü dışında bağlanabilecekleri bir görüş yoktur. Ama Ona göre filozofların bu açıklamaları da kendileri ile çelişmektedir. Çünkü var edeni olan bir varlığı tahayyül etmekle birleştireni olmayan bir bileşimi de kabul etmenin önünde bir engel yoktur. O halde onun nedeni onun konusunun ve yüklemine dışında bir nedenden kaynaklanmak zorundadır. Bu neden de onun sıfatları ve âlemde iki tanrı olamayacağı ispatına dayanmak zorundadır. Bu bakımdan onların görüşleri eksik ve nakıs değil yanlış bir fikirden kaynaklanmaktadır. Çünkü onlara göre Tanrı'nın zorunlu olması fikri nasıl yetersiz ise onların tanrının cisim olamayacağına dair fikirleri de burhanî değildir.³⁰

Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği diğer bir mesele ise filozofların Tanrı'nın tür ve cinsleri külli olarak bildiğine dair görüşleridir. Ona göre İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri iki kısma ayrılabilir. İlki, Allah'ın maddesiz bir varlık olduğu için salt akıl olduğudur. Buna göre salt akıl olan akledilir olanları apaçık bilir. Varlığın bilgisini engelleyen madde ve madde ile ilişkisidir. Gazzâlî,

²⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2009), 85-87.

²⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, 110-112.

³⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, 119,120.

İbn Sînâ'nın tanrının maddesiz varlık olduğuna dair fikrini şartlı olarak kabul etmektedir. Ama Allah'ın salt akıl olduğuna dair İbn Sînâ'nın görüşünü eleştirmektedir. Çünkü burada matlûb ile öncül aynıdır. Bu bakımdan bu bir mantık hatasıdır. İbn Sînâ'nın ikinci görüşü ise Allah'ın iradesini kabul etmese de Allah'ın fiili olarak âlemin olduğunu söylemesidir. Ona göre Allah ezelden beri faildir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın bu görüşünü fiili temele alarak eleştirir. Ona göre fiil, iradeli ve tabîi olarak ikiye ayrılırsa iradeli fiil faili gerektirir ve onun iradesi fiili önceler. Tabîi fiilde ise irade olmadığı için onun tabiatına uygun olarak ondan çıkar ve failin fiiline dair bilgisinin olduğunu iddia etmek mümkün olmaz. Çünkü tabîi fiilin özelliği failinin o fiili bilgisi ve iradesi ile değil tabiatının gereği olarak işlemesidir. Bu ise Allah için söz konusu olamaz. Çünkü ondaki fiilin tabîi olması mümkün değildir. İkinci olarak Gazzâlî'ye göre kâinat Allah'tan tek ve bir defada meydana gelmiş değildir. Aksine âlem vasıtalı, doğum ve gereklilik yoluyla meydana gelmiştir. Halbuki âlemin sonradan olmasının beraberinde getirdiği pek çok farklı imkân vardır. Ama bunların Allah'ın bilgisine nispetine ilişkin İbn Sînâ'nın verebileceği bir cevap yoktur.³¹

4. Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Anlayışının Felsefi Analizi

Gazzâlî'nin filozofları anlama ve onların görüşlerini değerlendirme biçimi temelde onların görüşlerini reddetme ve eleştirme zeminine dayanır. Böylesi bir okuma ise ön koşulla yapılması bakımından iki temel niyet taşır. Birincisi, eleştirilenin itibarsızlaştırılması. İkincisi, eleştirilenin görüşlerinin bir nedenden ötürü haklı/haksız şekilde eleştirilmesi. Gazzâlî, filozofları eleştirirken cedelî bir yöntem seçmiştir. Bu bakımdan onların görüşlerini analiz ettiği paragraflar onun filozofları nasıl anladığına dair ipuçlarını barındırmaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin üçüncü tür tümeli ile İbn Sînâ'nın mantıkî tümelini karşılaştırabiliriz.

İlk olarak İbn Sînâ, mantıkî tümeli, tasavvuru çoğa söylenmesine engel olmayan mana olarak zikreder. Gazzâlî ise üçüncü tür tümeli, kendisinde bilfiil ve bilkuvve olarak ortaklık bulunmayan mana olarak zikreder. Bu bakımdan iki kavram arasında bir ortaklık görünmemektedir. Fakat Gazzâlî betimlemesinde güneş örneğinden hareketle el-ilah lafzının da tümel olduğunu beyan eder. Bu da bizim bu iki tümel anlayışını özdeşleştirip karşılaştırmamıza imkân verir. İkinci olarak bu özdeşleştirme aynı zamanda Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri anlamamıza ve o eleştirilerin tutarlılığını sorgulamamıza imkân verir.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın tasavvura yüklediği anlamı, *Mi'yâru'l-ilm'de* aynı İbn Sînâ gibi kullanmaktadır. Fakat o, üçüncü tümel türü için aynı tanımlamayı seçmeyi yeğlemez. Bunun nedeni onun tümelin genel anlamına yüklediği anlamdan ve kendi düşünsel tutumundandır. Ona göre el-İlah lafzının tümel olmasının nedeni o lafızdaki ortaklığı engelleyen durumun lafzın konusu ve yüklemi dışında olmasındandır. Halbuki İbn Sînâ'da el-İlah lafzı herhangi bir şekilde

³¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfüt'ül-Felâsife), 125-130.

tümelin konusu olamaz. Çünkü ilk'in zâtı itibariyle mantığın ve bilginin konusu olması mümkün değildir. Çünkü O, zorunlu varlıktır. Zorunlu varlığın kendi zatından ötürü ancak varlığa nispeti mümkündür. Onun varlığa ilişkinler ile bir tür ilişkisi olması söz konusu değildir. Varlığa ilişkinler onun ezeli fiilinden ötürüdür. Ama Gazzâlî bu noktada İbn Sînâ'ya atıf yaparak güneş gibi el-İlah lafzının da tümel olduğunu iddia etmektedir. Buradaki tutarsızlığın nedeni güneş lafzı ile el-İlah lafzının Gazzâlî'nin anlama biçimine uygun olarak alınmış olmasına rağmen, bu anlayışı temel alarak filozofları anlamak ve onları eleştirmek son derece tutarsız görünmektedir.

İbn Sînâ'nın güneş lafzına yüklediği anlama bakarak meseleyi biraz daha derinleştirebiliriz. Ona göre güneş mümkün bir varlıktır ve zorunlu mümkün olmak bakımından zorunluluğunu kendi dışında bir şeye borçludur. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre güneş bir yıldızdır ve onun bir mekânı vardır.³² Bu bakımdan "şu güneş" dediğimiz şey tikelidir. Ama güneş olarak bahsettiğimiz ve belirli bir şey kullanmadığımız zaman onda bilkuvve çokluk vardır. Çünkü onunun tasavvuru onda çokluğu engellemez. Bunun nedeni onun tasavvura konu olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Ondaki çokluk ise onun lafzının konusu ve yükleminden kaynaklanmaz. Yani o, türünün tek bir ferdi olarak şu güneştir. Ama tür olmak bakımından güneş bilkuvve çokluk barındırabilir. Halbuki Tanrı söz konusu olduğu zaman o ilktir ve salt akıldır. Bu bakımdan tüm tikel olanları, onların akledilir olmak bakımından değil zâtı bakımından bilmesidir. Çünkü onda akıl, akil ve makul olmak birdir. Halbuki nâtik nefse sahip olanlar için bunlar birbirinden farklıdır ve Tanrı bu bakımdan tüm varlıklardan farklıdır. Bu yüzden nâtik nefsin akledilir olanı alması onda bir kemale sebep olurken Allah'ın aklediliri, akledilir olmak bakımından bilmesi değil akledilir olması onun varlığından dolayıdır. O halde ilk, her şeyi varlık olmak bakımından öncelediği gibi bilgi bakımından da önceler ve bir şeyin varlığı onun bilgisi sebebiyledir. O halde ilk tümel değil Onun bilmesi tümelir. Güneş ise "şu güneş" olmak bakımından tikel, tasavvura konu olmak bakımından tümeldir. Bu ayrımın temelinde ise bilgi değil varlık nazarından bir ayrım söz konusudur.

Gazzâlî ise el-İlah'ın varlığı ile mümkün bir varlık olan güneşin varlığını benzer gördüğü için el-İlah lafzını tümel olarak görmektedir. Halbuki güneşteki çokluğun nefyi ile el-İlah'taki çokluğun nefyi arasında zati bir farklılık mevcuttur. Bu bakımdan Gazzâlî'nin benimsediği yöntem üçüncü tür tümelin manasında değil Tanrı'nın birliğini ispat ettiği diğer eserlerine müracatı gerekli kılar.³³ Ondaki çokluğun nefyi de bu bağlamda güneşin çokluğunu nefyi ile benzer nitelikler barındırmaktadır. Ama burada bir sorun meydana gelir. Eğer el-İlah lafzındaki çokluk kendi dışındaki bir nedenden ötürü ise bu ancak onun birliğine dair bir iddiayı barındırır. Onun varlığının bilgisini ise kanıtlamak yeterli değildir. Bu bakımdan Gazzâlî *Tehâfüt*'ün âlemin

³² İbn Sînâ, Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-Hudud), 44.

³³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İtikâd)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2014), 37-46,74-79.

yaratıcısını ispat etmekten aciz olduklarını iddia ettiği onuncu meseleyi cedeli bir düzende ele aldığını ortaya koymanın yanı sıra filozofları haksız yere eleştirdiği sonucuna götürebilir.

Nihayetinde Gazzâlî'nin filozofları bu bakış açısından ele alarak eleştirmesinin temelinde yer alan kavramlardan biri olan mantıkî tümel hususunda safsataya düştüğü görülmektedir. Safsata, Gazzâlî'nin üçüncü tür tümel betimlemesinde değil el-İlah örneğindedir. el-İlah lafzı ile güneş lafzı arasında ortaklığın imkânsızlığı hususunda kurulan ilişki İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerde Gazzâlî'nin safsataya düştüğünü göstermek için yeterlidir. Çünkü Gazzâlî'nin diğer eserlerinde de benzer bir ortaklığın imkânsızlığı argümanı vardır. Ama asıl sorun Gazzâlî'nin üçüncü türden tümelere dair görüşünü filozofların metinlerine uygulayarak onları eleştirmesinde yatmaktadır. En nihayetinde Gazzâlî ile İbn Sînâ'nın görüşleri arasında zâtî bir farklılık söz konusudur. Bu farklılık ise İbn Sînâ'nın tümeleri varlığa özgü ilişen kabul edip zihni varlık diye bir alan açması; Gazzâlî'nin ise tümeleri varlığın bilgisine zihinde ilişen aklî anlamlar olarak görmesinde yatmaktadır. Ama bu açıklamalar Gazzâlî'nin beş sanat bakımından safsata yaptığını değiştirmemektedir.

Sonuç

Tümelin varlık, bilgi ve mantık ekseninde İbn Sînâ ile Gazzâlî arasındaki görüş farklılıklarının temel nedenlerinden biri olduğunu söylememiz, bu tartışmanın iki farklı yöntemden kaynaklanan bir sorun olduğunu görmemizi sağlar. Tümel ve tümel çeşitleri, İbn Sînâ'nın varlık, mahiyet ve cevher gibi metafiziğin temel kavramları ile yakından ilişkili olduğunu görmemizi sağlar. Öte yandan Gazzâlî'nin düşüncesinde de tümel ve tümel türleri filozoflara yönelik eleştirilerin mihenk taşlarından biri olmuştur. Mantıkî tümel özelinde yapılan bir araştırma öncelikli olarak tümel ve tümel çeşitleri bakımından karşılaştırılan filozofların düşüncelerinde bunların yerini belirlemeyi hedefler. Bu bakımdan mantıkî tümeli İbn Sînâ'nın kavramsallaştırmasını temele alarak Gazzâlî'nin bu kavramı betimleme biçiminin onun İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin temellerinden biri olduğunu ve bu kavramsallaştırmanın nihayetinde Gazzâlî'nin filozofları eleştirirken safsataya düşmesine neden olduğunu göstermeyi amaçlayan çalışmanın sonuçlarını şöyle özetleyebiliriz:

İbn Sînâ tümeli varlığa özgü ilişen olarak ele alır. Bu bakımdan varlığa özgü ilişenin hiçbir şart taşımadan sadece varlığa özgü olması gerekir. Tümelin mahiyet ve cevher ile kurduğu ilişki onların mahiyet ve cevher olmaları bakımından değil varlık olmaları bakımındandır.

Gazzâlî tümeli varlığa özgü bir araz olarak nitelemez. Bu bakımdan o, tümeli varlığı taksim eden bir manada kullanır. Onun dörtlü varlık tasnifi dikkate alındığı zaman tümel, aklında varlığa özgü bir ilişen olarak sadece aklî bir anlam ifade eder.

İbn Sînâ'nın tümel türlerini tabîî, aklî ve mantikî olarak üçlü bir tasnife tabi tuttuğu görülmektedir. Bu bağlamda bu tümel manalar birbirinin zıttı yahut birbiri yerine kullanılan manalar değildir. Tümel türlerinin her biri nispet edildiği şeye göredir.

Gazzâlî, üç tür tümelden bahseder ve bu tümelerin her biri zihne özgü ilişenlerdir ve bu anlamlarıyla her biri varlığını bir tarzını sınıflandırmamızı sağlamaktadır.

İbn Sînâ tümel türleri arasındaki ilişkiyi şöyle belirler: aklî tümel, tabii tümelin makulü iken yine aklî tümel mantikî tümelin lazımıdır.

Gazzâlî'de tümeler arasında zâtî bir ilişki söz konusu değildir. Ona göre tümel bir tür varlık tarzını ifade eder. Bu bağlamda onun temel referansı varlıklarının birlik ve çokluğa nispetle taksimini amaçlar.

İbn Sînâ'ya göre mantikî tümel tasavvuru çoğa yüklem olmayan manadır. Bu bakımdan onda hem bilfiil hem de bilkuvve çokluk bulunma imkânı vardır. Bu bağlamda tümel ile imkânın keşiştiği nokta ortaya çıkar.

Gazzâlî'de üçüncü türden tümel kendinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklığın imkânsız olduğu manadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın düşüncesine zıt olarak mantikî tümelde bir olmak bakımından bir zorunluluk vardır.

İbn Sînâ mantikî tümele örnek olarak güneşi verir. Ona göre güneşin tasavvurunda çokluğu engellemeyen bir mana vardır. Bu yüzden güneş tümel olarak isimlendirilebilir.

Gazzâlî, üçüncü tür tümel için el-İlah lafzını örnek verir. Ona göre İlah lafzı kendinde bilkuvve ve bilfiil çokluğu kabul etmeyen bir manadır.

İbn Sînâ'ya göre güneş kendinde bir çokluğu olumsuzlamaz. Ama güneş lafzının mevzû'su ve yüklemi dışında bir nedenden ötürü güneşin bir olduğu sonucuna bir delil ile varabiliriz. Bu bakımdan “şu güneş”, güneş türünün bir ferdi olmak bakımından bir değişikliğe uğramaz. Sadece o türün tek bir ferdinden bahsetmiş oluruz. Bunun sonucu olarak bir delile bağlı olarak tek bir güneşten bahsedebiliriz.

Gazzâlî'de el-İlah lafzındaki çokluğun imkânsızlığı onun konusu ve yüklemi dışında bir nedenden ötürüdür. Bu neden de “âlemde iki tanrı olamayacağı deliline dayanmaktadır.

Gazzâlî'nin Tanrı'nın ispatı, birliği, sıfatları, onun bilme fiilinin nitelikleri gibi pek çok konuda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerin zemininde yer alan kavramlardan biri mantikî tümel/üçüncü türden tümeldir. Bu bakımdan Gazzâlî, İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerde onunla aynı kavramları kullanıyormuş gibi görünmektedir. Halbuki onun mantikî tümele yüklediği anlamın İbn Sînâ düşüncesinde karşılığı olmadığı gibi onun düşüncesinin zorunlu varlık gibi temel kavramlarına aykırıdır.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinde safсата bulunmaktadır. Onun mantıkî tümel bağlamında el-İlah lafzı ile güneş lafzını birlik ve çokluk bağlamında ortaklığın imkânsızlığını göstermek için temel alması İbn Sîna felsefesi açısından beş sanata nispetle safсата olarak isimlendirilebilir.

Kaynakça

- Aristotle. "Metaphysics". çev. W.D. Ross. *The complete works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 4. Basım, 1991.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-felsefe tartışmaları (tehâfütler örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2009.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü'l-müstakîm*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: YEK, 1. Basım, 2016.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'âni) esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdulvehhab el-Câbî. Beyrut/Lübnan/San'a: Dar İbn Hazm, 1. Basım, 1424.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların tutarsızlığı (tehâfüt'ül-felâsife)*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, Üçüncü Baskı., 2009.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda orta yol (el-iktisâd fi'l-i'tikâd)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, İkinci Basım., 2014.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-ilm (ilimlerin ölçütü)*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin felsefî kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2015.
- Hanoğlu, İsmail. "Gazzâlî düşüncesinde nominalizm ve eşyanın hakikati sorunu". *Birey ve Toplum* 2/3 (2012), 85-97.
- İbn Sînâ. *Kategoriler (makûlât)*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Mantiğa giriş (medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. II Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Tanımlar kitabı (kitabu'l-hudud)*. çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Kaş, Murat. "Gazzâlî'de bilginin mahiyeti sorunu". *İMAD* 3/1 (2018), 5-28.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sînâ'da bilgi teorisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Ökten, Kaan. *Aristoteles*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.