



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ARİSTOTELES VE FARABİ'DE KATEGORİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İsmat BAYRAMLI

BURSA – 2016



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ARİSTOTELES VE FARABİ DE KATEGORİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İsmat BAYRAMLI

Danışman

Prof.Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA – 2016

TEZ ONAY SAYFASI
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

.....
.....
numaralı
"....."
konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı,
12/5/2016 günü saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar
sonunda adayın tezinin olduğuna ile karar
verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Yaşar Aydın
M. A.

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Senol KORKUT
S. K.

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet BİRGÖL
M. B.

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

12/05/2016

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe ve Din Bilimleri ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: .../.../.....

Tez Başlığı / Konusu: *Aristoteles ve Farabi'de Kategoriler*

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin,/...../..... tarihinde şahsım tarafından adlı intihâ tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabu ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

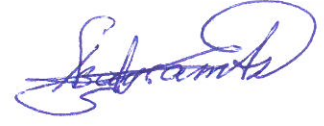
Adı Soyadı: *İsmail BAYRAMLI*
Öğrenci No: *701 321 027*
Anabilim Dalı: *Felsefe ve Din Bilimleri*
Programı:
Statüsü: Y.Lisans Doktora

İsmail Bayramlı

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “*Aristoteles ve Farabi’de Kategoriler..*” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza



Adı Soyadı: İsmat BAYRAMLI
Öğrenci No: 701321027
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: _____
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ismat BAYRAMLI
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : IX+ 86
Mezuniyet Tarihi : / / 2016
Tez Danışmanı : Yaşar AYDINLI

ARİSTOTELES VE FARABİ'DE KATEGORİLER

Felsefe ve mantığın felsefenin doğuşundan beri ilgilendiği ve günümüzde de ister metafizik isterse de ontolojik olarak büyük önem arzeden Kategoriler bahsi çalışmamızın ana konusudur. Kategoriler'in önemi ise felsefi önermeleri meydana getiren kıyasın ilk terimlerini, kavramlarını oluşturmasından ibarettir. Bu kavramlar adeta varlık aleminin insan zihnine yansması bakımından on niteliğe sahip olduğundan kategorilerin sayısı da buna bağlı olarak on tane'dir. Demek ki, felsefi bir önermenin doğru olup olmadığını bilmek için önce onu meydana getiren terimlerin mahiyetinin ne olduğunu bilmemiz gerekir ki, bunu da bize ilk basamak olarak kategoriler öğretir.

Kategori kavramları değişik şekilde daha önceki filozoflar tarafından kullanılmış olsa da konunun sistemli bir şekilde ele alınışına ilk olarak Aristoteles'te rastlıyoruz. Aristoteles'in kategorilere yaklaşımı diğer bir çok indirgemeçi filozoflar gibi ne sadece metafiziğin ne de sadece fiziğin konusudur. Aristoteles konuyu her iki taraftan ele aldığı için ona hem metafiziğe hem de doğa felsefesine dair yazdığı eserlerinde rastlıyoruz.

Bu konuda bir tür Aristoteles'in şarihi olan El-Muallimu'l-Sani Fârâbî'nin görüşleri de Aristoteles'le birlikte çalışmamızda ele alınacak ve konunun daha iyi anlaşılması için her iki filozofun görüşlerine aynı konuda karşılaştırmalı olarak yer verilecektir. Fârâbî'nin konuyla ilgili kaynakları sınırlı sayıda olduğu için çalışmamızın ana çizgisini Aristoteles oluşturmaktadır. Araştırmamız boyunca her iki filozofun ana kaynaklarına incek ve yeri geldiğinde de ikinci dereceli kaynaklara yer vereceğizdir.

Çalışmamız iki bölüm ve netice kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölümde ilk kategori olan cevher hem mantıksal hem de ontolojik olarak mustakil incelenmiştir. İkinci bölümde ise diğer dokuz kategori hem mahiyetleri açısından hem de cevherle olan ilişkisi açısından ele alınmıştır. Netice kısmında ise her iki filozoftan elde edilen bilgiler kapsamında kategoriler konusu bir bütün olarak ele alınmıştır.

Böylece ister bir felsefecinin isterse de sıradan bir insanın bir varlığı idrak etmeğe koyulurken ona on bakımdan yaklaşacağı, onu bu on kategoriler aracılığı ile algılayacağı kanaatine varmış olduk.

Anahtar Sözcükler: Cevher, araz, nicelik, nitelik, görelilik, zaman, mekan, iyelik, durum, etki, edilgi, cins, tür, madde, form, özne, yüklem.

ABSTRACT

Name and Surname : Ismat Bayramli
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Study of Philosophy and Religion
Branch : Islamic Philosophy
Degree Awarded : Master
Page Number : İX + 86
Degree Date : / / 2016
Supervisor : Yashar Aydinli

CATEGORIES IN ARISTOTLE AND AL-FARABI

The categories are the essential theme of our research which philosophy and logic have been engaging with since the birth of philosophy and currently, are very important terms both in ontological and metaphysical realms. The importance of categories is to produce the first terms and notions of the analogy which in turn constitutes philosophical propositions. Due to reason that human being perceives the world of existence through ten qualities, the number of categories is ten. In this case, if one wants to determine the accuracy of the philosophical proposition, initially, one needs to grasp the notions of the terms which produce this proposition. And as a first step, Categories impart the elucidation on this matter.

In this theme, the thoughts of Farabi named Al-Muallim`l-Sani will be handled, who was the commentator of Aristotle utilizing Aristotle`s own thoughts. In order to describe the theme comprehensively, both philosophers` thoughts on this theme will be scrutinized comparatively. Because of the reason that there is a limited information on Fârâbî`s sources concerned with the theme, Aristotle as the main line of the research will be followed. While conducting the research, the main sources of both philosophers will be investigated in detail and the secondary sources will be utilized from time to time.

The study consists of introduction, two chapters and conclusion parts. In the first chapter, the first category Essence was investigated independently both from logical and ontological sites. In the second chapter, the rest nine categories were analyzed from their notional perspective and from the perspective of their relations with Essence. Within the knowledge obtained from the both philosophers the topic of Categories was discussed thoroughly in the conclusion part.

Thus, the conclusion derived from the research is that when a philosopher or an ordinary person commences to realize an existence, he approaches it from the ten qualities and perceives it through these ten categories.

Keywords: Essence, accident, quantity, quality, relativity, time, place, having, posture, action, affection, genus, type, material, form, subject, predicate.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
ÖNSÖZ	viii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

CEVHER

A. İLK VE İKİNCİL CEVHERLER	8
1. Cins ve Tür (el-Cins ve en-Nev`)	11
2. Ayrım (Fasl)	13
3. Hassa	14
4. İlinek (el-Araz).....	15
B. TÜMEL – TEKİL İLİŞKİSİNDE BAZI HUSUSLAR	16
C. CEVHERİN TEMEL ÖZELLİKLERİ	19
1. Konu Olmaması	19
2. Anlamı Belirsiz Olmayacak Biçimde Yüklemlenmesi	19
3. Bireysel Olması.....	19
4. Karşıtının ve Derecesinin Olmaması:	19
5. Karşıt Nitelemelere Olanak Tanınması.....	20
D. PLATON`UN ELEŞTİRİSİ	21
1. Platon`un Varlık Felsefesi (İdealar Kuramı).....	21
2. Eleştiri	22
E. MADDE VE FORM	25

İKİNCİ BÖLÜM

ARAZ

A. CEVHERLE ARAZİN FARKLI ÖZELLİKLERİ	32
B. NİCELİK (EL-KEM)	33
1. Sürekli ve Sürekli Olmayan Nicelikler	34
a. Sürekli (Muttasıl) Nicelikler	34
b. Sürekli Olmayan (Munfasıl) Nicelikler	34
2. Parçalarının Bir Durumu Olan ve Olmayan Nicelikler	35
a. Parçalarının Konumu Olan Nicelikler	35
b. Parçalarının Konumu Olmayan Nicelikler	36
3. İlineksel Nicelikler	36
4. Nicelik Karşıt Kabul Etmez	36
5. Nicelikler Çokluk ve Azlık Kabul Etmez	37
C. NİTELİK (EL-KEYFİYYE).....	37
1. Meleke ve Hal Bildiren Nitelikler	38
2. Doğal Olanak ve Olanaksızlık Bildiren Nitelikler	40
3. Duyularla İlgili Nitelikler (El-Keyfiyyetu`l-İnfialiyye).....	40
4. Nicelik Olması Bakımından Nicelikte Bulunan Nitelikler	41
5. Bir İlk Anlamda Cevherin Ayrımını Bildiren Nitelik	42
D. GÖRELİK (EL-İZAFE)	43
1. Görelilerde Karşıtlık.....	44
2. Göreliler Daha Azlık ve Daha Çokluğu Kabul Eder.....	45
3. Görelilerden Her Biri Evriği İçin Söylenir.....	45
4. Görelilerin Zamandaşlığı	46
5. İsmi Olmayan Göreliler.....	47
E. ZAMAN (META).....	48
F. MEKAN.....	53
1. Mekan`ın Varlığı.....	55
2. Ortak ve Özel Yer	59

3. Boşluk (El-Hala)	60
G. İYELİK (LEH)	62
H. DURUM (VAZ')	66
I. EDİLGİ (EL-İNFİAL)	69
İ. ETKİ (FİİL)	74
KAYNAKLAR.....	83
ÖZGEÇMİŞ	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.



ÖNSÖZ

Araştırmamızda temel amacımız Aristoteles ve Fârâbî açısından hem felsefe hem de mantık bakımından büyük öneme sahip olan Kategoriler konusunu incelemektir. Kategorileri araştırma konusu yapmamızın temel nedeni ise onların felsefe ve genel olarak varlığa yaklaşımda oynadıkları temel rolleridir. Bu konu sadece bir felsefe veya mantık açısından değil aynı zamanda günlük yaşantımız açısından da önemli olduğu için dikkatimi çekmiştir. Beni bu konuyu araştırmaya en çok iten şey ise varlığın hakikatini sorgulama çabalarım ve İslam felsefecilerinin de referans noktası olan Aristoteles`in varlık dediği şeyin nasıl bir niteliğe sahip olduğunu öğrenme merakım olmuştur. Konu sadece Aristoteles açısından değil mantık konularında onun bir takipçisi olan ve büyük ölçüde bu sebeple İkinci Muallim olarak adlandırılan Fârâbî`nin görüşleri açısından da irdelenecektir.

Kategoriler konusu tezimizde mantıksal açıdan ele alınsa da bu konunun sadece felsefe ve mantıkla sınırlı olmadığı açıktır. Çünkü konumuzun kapsamına giren zaman, mekan, hareket gibi kavramlar fizikçilerin, nicelik ve benzeri konular ise matematikçilerin araştırma alanına giren konulardır.

Kategorilerle ilgili bu çalışmayı yaparken rehberliği ve engin bilgisiyle yardımlarını esirgemeyen ve her zaman destek olan değerli hocam Yaşar AYDINLI'ya gönülden teşekkür ederim.

İsmat Bayramlı

BURSA – 2016

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliografik Bilgi
a.g.e	Adı Geçen Eser
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
vd.	Ve diğer

GİRİŞ

Yunancada “yüklem” anlamına gelen *kategori* kelimesi, mastarı *katigoreyn* olan “ifade” anlamında da kullanılıyor. Arapçada ise “söz” manasına gelen *kavl* kelimesinden oluşturulan “makulat” da “ifade edilmiş şeyler” anlamına geldiğinden bu, “ifade” anlamıyla örtüşüyor. Nitekim *Kategoriler* İslam Felsefesinde adı *Kitab Katigurias* ve *Kitab ül-makulat* olarak geçiyor.¹

Kategoriler’in konusunun kapsadığı kavramlar hem Aristoteles hem de Fârâbî tarafından en yüce cinsler olarak ele alınmıştır. Bunun böyle olmasının nedeni bu kavramların insanın varlık alemini idrak etmesindeki önemli rolüdür. Aristoteles kategorilerin, *ispat*’ı meydana getiren unsurların ilki olması bakımından önemli olduğunu düşünür. Çünkü isbatı meydana getiren kıyastır; kıyas ise önermelerden meydana gelir. Fakat bir önerme en az iki terimden meydana gelmiş bir hüküm olduğundan işe terimleri yani *Kategoriler*’i incelemekle başlamak gerekir.

Kategoriler kavramının Aristoteles’ten önce de kullanıldığı, dolayısıyla bu kavramın Aristoteles’e ait bir kavram olmadığını hatta biraz öteye gidilerek kategoriler öğretisinin tamamen başka birilerine ait olduğu da söylenmiştir.²

Kategorilerin konusu varlık aleminin mahiyeti ile ilgili olduğundan bu konuya Aristoteles’ten önce bir çok filozof değindiği gibi onun hocası Platon da bu konuda özgün bir düşünceye sahiptir. Platon idealar öğretisinde varlığın hakikatini ideal varlık alanına çekerek içinde bulunduğumuz dünyayı o alanın bir yansıması olarak düşünür. Bu bakımdan Aristoteles ilk kategori olan *cevher* bahsinde hocasını eleştirir ve varlık alemini kendi bakış açısından ele alır. Onun cevher öğretisi bir açıdan Platon’un eleştirisine dayandığından biz bu araştırmada genel olarak Platon’un idealar kuramına ve bu kuramın Aristoteles tarafından eleştirisine de yer vereceğiz.

¹ KEKLİK Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, c. II, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969-1970, s. 15.

² Keklik, a.g.e., s. 16.

Aristoteles *Kategoriler* adını verdiği kitapta kategorilerle doğrudan ilgisi olmayan terimlerin bir tasnifini yapar. Bunlar *Homonyme*, *Synonyme* ve *Paronyme* lafızlarıdır. Fârâbî ise kendi *Kategoriler (El-Mekulat)* kitabında bu terimlere girmeden direkt *cevher* ve *araz*’ı ele alır. Aristoteles’ten ayrıldığı diğer konulardan biri de Aristoteles’in “bir konu hakkında” veya “bir konu içinde” dediği şeylere “külli cevher” ve “ferdi cevher” veya “külli araz” ve “ferdi araz” isimlerini vererek bir tür “neologizm” yapmıştır. Bundan başka Aristoteles’in bizzat kullandığı örnekleri bağlanmamış ve bunları mücerret tarifler halinde bırakmıştır. Bu da onun bu husustaki açıklamalarının anlaşılmasını bir az güçleştirmiştir.³

Aristoteles’in mantık kitaplarının sistemdeki mertebelerine ilişkin açıklamalar yapmaması sonraki dönemde filozoflar arasında tartışmalara neden olmuştur. Bu nedenle ki, kitapların mertebelerine ilişkin açıklamalar sonraki dönem Meşşâî filozofların metinlerinde daha geniş yer bulmuştur.⁴ Örneğin İbn Haldun meşhur eseri *Mukaddime*’de mantık bilimi kitaplarını tanıtırken onların sekiz olduğunu söyler ve *Kategoriler Kitabı*’nı “duyulurların soyutlanması kendisiyle nihayete eren, üstünde cins bulunmayan üst cinsler”i konu edinen bir çalışma olarak ilk sırada zikreder.⁵ Kategori’lerin sistemdeki yerine ilişkin söz söyleyen filozoflardan biri de İbn Sinadır. İbn Sina kategorilerin hem konu itibarıyla hem de öğretimin kolaylığı itibarıyla mantık biliminde ele alınmasının gerekli olmadığını düşünmüştür. O *Kategoriler Kitabı*’nı mantık biliminin dışında bırakmakta ve bu kitapta ele alınanların mantık biliminde değil de özellikle metafizikte konu edilmesi gerektiğini sürekli vurgulamaktadır. İbn Sînâ kategorilerin hem konu itibarıyla hem de öğretimin kolaylığı itibarıyla mantık biliminde ele alınmasının gerekli olmadığını düşünmüştür. Filozof, yüksek cinslere kategoriler denmesinin ve bunların mantık biliminin başında, fâtihasında *Kategoriler* diye isimlendirilen müstakil bir kitapta incelenmesinin adet haline geldiğini ifade etmiştir.⁶ Fârâbî ise cevher ve arazdan oluşan kategorilerin, önermelerin parçaları olması bakımından mantıkta ele alınması gerektiğini söyler.⁷

Diğer bir çok konuda olduğu gibi *Kategoriler* konusunda da Fârâbî Aristoteles’in bir tür şarihi olarak görüldüğü için biz bu tezde ana hat olarak Aristoteles mantığını takip

³ Keklik, a.g.e., s. 18-19.

⁴ TEKİN Ali, “*Kategoriler Kitabı’nın Meşşâî Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar*”, Beytulhikme, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2014, s. 62.

⁵ Tekin, a.g.e., s. 63.

⁶ Tekin, a.g.e., s. 64.

⁷ Tekin, a.g.e., s. 67.

ettik. Fârâbî'nin bu konularda yapmış olduğu yorum ve açıklamaları da *el-Mekulat* adlı kitabından takip etmeğe çalıştık ve yeri geldiğinde iki filozofun görüşlerini makayeseli olarak ele aldık.

Kategorilerin neler oldukları ve sayılarının kaç olduğu konusunda Aristoteles her zaman kendisi ile tutarlı olmamıştır. Konumuz açısından en önemli kaynak *Oragan*'un birinci bölümü olan *Kategoriler* kitabında bunların sayısının on, *İkinci Analitikler* kitabında ise sekiz olduğunu söylemiştir. Bunların *Kategoriler*'de “cevher”, “nicelik”, “nitelik”, “görelilik”, “mekan”, “zaman”, “durum”, “iyelik”, “etkinlik” ve “edilginlik” olarak geçiyor.⁸ Kategorilerin sekiz olduğunu söylediği yerde ise “durum” ve “iyelik”i saymamaktadır. Fârâbî de *Harfler Kitabı*'nda kategorilerin on tane olduğunu açıklar:

“Bu kategorilerden tek tek her birinin kapsadığı türler alınarak daha özeller daha genellerin altına gelecek şekilde sıralandığında her birindeki türler, yüce bir cinse ulaşır ve burada cinsler, kategorilerin sayısınca on olur.”⁹

Aristoteles'e göre cevherden sonra en önemli kategoriler ilk dört kategoridir. *Post-predikamente* olarak adlandırılan son beş kategori hakkında ise bazı şüpheler vardır. Çünkü bu kısım eskiden beri eserden ayrı telakki edilmiş bulunmaktadır. Hatta Rodos'lu Andronikos bu kısımların *Kategoriler*'e yabancı bir el tarafından sonradan ilave edilmiş olduğunu söyler.¹⁰

Aristoteles kategorileri yüklemelerin bir sınıflandırılışı olarak, olgusallaşması içindeki varlığı düşünmemizin yolları olarak irdeler. Yani maddi alemde insan zihni varlıkları algılamak onları bu on kategori esasında idrak eder. Çünkü biz bir varlığı algılamak onun mahiyetine (taş mı yoksa at mı), rengine, büyüklüğüne, nerede ve ne zaman olmasına, ne yaptığına vb. göre algılıyoruz.

Kategoriler kitabı Aristoteles'in bu konuda en önemli eseri olsa da, “durum” kategorisi “mekan” kategorisi içerisinde incelenmiş, “etkinlik” ve “edilginlik” kategorilerine ise sadece bir iki cümleyle değinilmiştir. Dolayısıyla bu konuların araştırılması için onun *Metafizik*, *Fizik*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, *Topikler* gibi kitaplarına başvurmak durumunda kaldık. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki Aristoteles

⁸ ARİSTOTELES, *Kategoriler*, 3.b, (çev. Saffat Babür), (ed.) Yavuz Alogan, Ankara, İmge Kitabevi, 2014, 1 a 25.

⁹ FARABİ, *Harfler Kitabı*, (çev. Ömer Türker), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s. 13.

¹⁰ Keklik, a.g.e., s. 16.

kategoriler konusuna hemen hemen bütün mantık kitaplarında değinmiştir. Fârâbî'nin ise bu konuda yazdığı en önemli eser *el-Mekulat* kitabıdır. O araştırmamızın ikinci en önemli kaynağı olan bu eserinde Aristoteles'in izinden giderek konuyu ele almış ve kendi üslubunca açıklamaya çalışmıştır. Bundan başka o *Harfler Kitabı*'nda, *Lafızlar*'da ve genel olarak mantıkla ilgili diğer kitaplarında da bu konuyu incelemiştir. Bu nedenle biz de araştırmamızda yeri geldiğinde bu kitaplardan yararlandık.

Fârâbî'de ve genel olarak İslam mantığında ilk kategori *cevher* diğer dokuz kategori ise onun yüklemi olmakla *araz* başlığı altında incelendiğinden biz de tezimizi oluşturan iki bölümden birincisinin ismini *Cevher*, ikincisinininkini ise *Araz* olarak adlandırdık.

Cevher konusu her iki filozofun varlık felsefesini ihtiva ettiğinden ilk bölümde konuyu *cevher* başlığı altında sadece mantıksal olarak değil ontolojik olarak da ele aldık. Bu çerçevede Aristoteles'in varlık dediği şeyin nasıl bir şey olduğu, onun elle dokunulur, gözle görülür, gerçek-duyulur alemin bir ürünü mü olduğu, yoksa Platon'un iddia ettiği gibi asıl varlığın idealara mı ait olduğu konusunu da incelemeğe çalıştık. Bu bakımdan adı geçen bölümde Platon eleştirisinden sonra Aristoteles'in madde ve formdan oluşan varlık düşüncesi ele alınmıştır. Çünkü kategoriler Aristoteles için yalnızca zihinsel kavramlar olmayıp aynı zamanda ontolojik varlığa da sahip olan kavramlardır.

Cevher bahsinde bir diğer dikkate şayan konu da *birincil ve ikincil cevherlerdir*. Felasifeye göre, birincil cevherler Mehmet, at, gemi gibi tek tek maddi bireyler, ikincil cevherler ise tümeller veya külliler dediğimiz bu bireylerin “insan”, “hayvan” ve “araç” olarak genel isimleridir. Bu bakımda cevher konusu içerisinde *Beş Tümel* başlığı altında söz konusu genel isimleri ifade eden cins, tür, hassa, ayırım ve ilinek konularını da incelememizin kapsamına aldık.

Her iki filozofa göre, cevher diğer kategorilere göre daha çok önemlidir. Çünkü cevher kendisi var olduğu ve hiçbir şeye yüklenmediği için en yüce cinstir. Diğer kategoriler ise var olmak için cevhere ihtiyaç duyar. Nitekim nicelik (iki dirsek), nitelik (kırmızı, sert), görelilik (yukarı, büyük), mekan (evde, çarşıda), zaman (dün, iki sene sonra), durum (oturmuş olmak, ayakta), iyelik (silahlı, ayakkabılı), etkinlik (inşa etmek, kazmak) ve edilginlik (inşa edilme, kazılma) cevher olmadan var olamazlar. Çünkü birey olan Mehmet beş dirsek uzunlukta, sert, büyük, evde, dün vb. olabilir. Ancak bunun yanında onlara göre bu niteliklere sahip olmayan soyut bir cevher de düşünülemez. Eğer bir cevher

varsa o mutlaka bu dokuz kategoriye sahip olmalı. Böylece, varlığın varolabilmesi için, töz varolmalıdır: Bu, bir bakıma başlangıç noktasıdır. Yalnızca tekiler zihnin dışında bilfiil olarak var olurlar .

Öte yandan varlık cinsleri olarak kabul edilen kategoriler birbirlerine tamamen kapalı, birbirine indirgenemez şeylerdir. Onlar arasında hiçbir geçiş mümkün değildir. Nicilikle nitelik, yer ile zaman, töz ile etkinlik veya edilginlik arasında hiçbir geçiş, hiçbir iletişim mevcut değildir.

İkinci bölümümüz olan *araz* kısmında da dokuz kategori ayrıntılı olarak her iki filizofca karşılaştırılarak ele alınmıştır. Bu kategorileri incelerken ana metodumuz onların ilk önce mahiyetini açıklamak, sonra incelediğimiz kategorinin öznenin yüklemi olması bakımından cevherle ilişkisini ortaya koymaktır. Örneğin mekan için Fârâbî'nin “kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine ‘mekân’ denir” tanımını verdikten ve onu açıkladıktan sonra buradaki *cismin* aslında cevher olduğunu, dolayısıyla mekanın cevheri kuşatan bir araz olduğunu ve cevherin bulunduğu yeri bildirdiğini belirterek söz konusu ilişkiyi göstermeğe çalıştık.

Diğer bir önemli nokta da *Kategoriler*'in konusunun ne olduğuyla ilgili tartışmada muhalif ontolojik yaklaşımları açığa vurmaktır. Sorun, kategorilerin lafızlar, şeyler ve kavramlardan hangisi hakkında olduğudur. Stoalılar kategorilerin konusunun lafızlar olduğunu, ancak Aristoteles'in bazı lafız kısımlarını eksik bıraktığını söyleyerek onu eleştirir. Öte yandan Platoncular kategorilerin şeyler hakkında olduğunu kabul eder ve kategorilerin temsil ettiği Aristotelesçi ontolojinin mevcudu eksik bir şekilde taksim ettiğini savunurlar. Porphyry ve Boethius'un kategorilere “şeylere delalet etmesi bakımından lafızlar” şeklindeki yaklaşımları ise bu eleştirilere cevap niteliği taşımaktadır. Kategoriler öğretisinin Yeni Platoncular tarafından kullanılan bir öğretisi olduğu da bilinmektedir.¹¹

¹¹ ÜÇER İbrahim Halil, *Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali, İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, (ed.) M.Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 43.

BİRİNCİ BÖLÜM

CEVHER

Cevher farsça *gevher* kelimesinden Arapçalaşmıştır. Aristoteles felsefesinde *ousia* karşılığında kullanılmış ve çoğulu değerli taşlar yanında maden ve mineralleri de ifade eden *cevahir*`dir. Ousia kelimesi ise Aristoteles`ten önce Grek yazılarında hukuk literatüründeki “mülkiyet” anlamında kullanılıyordu.¹² Aristoteles cevheri “*bir şeyi o şey yapan şey*”¹³ olarak tanımlar. Fârâbî ise cevherin toplumda taşıdığı anlamları *Harfler Kitabı*`nda şöyle açıklar:

“*Halk arasında cevher; madenden ve taştan şeylere söylenir. Bunlar yakut, inci vb. onların değerli kabul ettiği, elde etmekte yarıştığı ve aşırı ücret taktir ettiği şeylerdir... Onlar, az bulunur. Bu nedenle insanlar nezdinde değerli ve erdemlere sahip kişi hakkında o, bir cevherdir denir.*”¹⁴

Bundan başka “*Zeydin cevheri iyidir*” sözüyle onun babalarının, kabilesinin iyi olduğunu, “*falanın cevheri iyidir*” sözüyle ahlaki ve sanatsal fiillerinin iyi olduğunu kastederler. Bazen ise “*bu elbisenin cevheri iyidir*” derler ve bununla da onun maddesinin iyi olduğunu kastederler. İkinci anlamda cevher şeyin mahiyetini, mahiyetinin parçasını ve zatını kaim kılan şeyi ifade eder. Şeyin zatını kaim kılan ise, Fârâbî`ye göre, ya onun maddesidir, ya suretidir ya da her ikisidir.¹⁵

Aristoteles cevheri terim anlamıyla şöyle açıklar:

“*Cevher, ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şeydir.*”¹⁶

Yine *Metafizik*`inin V. kitabının 8. bölümünde *Töz* başlığı altında ele aldığı cevherin iki anlama geldiğini söyler:

¹² KUTLUER İlhan, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın ve Matbaacılık, 1993, s. 450.

¹³ ARİSTOTELES, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2010, 1028 b 15.

¹⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 38.

¹⁵ Fârâbî, a.g.e., s. 38-40.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1018 a 15.

A) Töz, bir yandan, en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir; B) Töz, öte yandan, özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın yapısı veya formudur.¹⁷

İleride göreceğimiz üzere “en son dayanak”la kasıt nicelik, nitelik, hareket vb. kategorilerin kendisine yüklendiği halde kendisinin yüklenmesi için başka bir özneye gerek duymadan var olabilmesidir. “Maddeden ayrılabilen... formudur” tabiri ile ise maddenin diğer kategoriler vasıtasıyla zihnimizde soyutlanması kastedilmiştir.

Fârâbî cevherin sözlük anlamını açıkladıktan sonra yine *Harfler Kitabı*’nda cevherin felsefede geldiği anlama işaret eder:

“Felsefede ise cevher, kesinlikle bir konuda bulunmayan duyulur nesneye söylenir; tür, cins veya fasıl gibi duyulur nesnenin ne olduğunu tarif eden her yükleme söylenir; duyulur nesnenin türlerinden her bir türün mahiyetini, mahiyetini oluşturan şeyi veya kaim kılan şeyi tarif eden her yükleme söylenir.”¹⁸

Yine Aristoteles`ten hareketle yazdığı *Kategoriler (el-Mekulat)* kitabında ise Fârâbî cevheri cisimden ayrı olmayan varlık alemi olarak vasf eder. Her iki filozofun cevherle kastının maddi/duyusal varlıklar olduğunu göz önünde bulundurmaları ilerdeki incelemelerimiz için de faydalı olacaktır:

“Cevher, daha önce tarif edildiği üzere sema, yıldızlar, Yer ve parçaları, su, taşlar, bitkilerin sınıfları, hayvanların sınıfları ve onların üyelerini kapsayan bir kavramdır. Bu ve benzerlerini kapsayan yüksek cinse, ‘cisim’, ‘mütecessim’ veya ‘mücessem’ diğelim. Cisimlerden bazıları beslenen, bazıları beslenmeyen, beslenen cisimlerden de bazıları duyarlı bazıları da duyarlı olmayandır. Beslenen ve duyarlı cisim hayvandır. Hayvanın da konuşanı ve konuşmayanı vardır; konuşan/düşünen hayvan insandır. Konuşmayan hayvan altında ise at, öküz, eşek ve bu gibi diğer hayvan türleri yer almaktadır. Beslendiği halde duyarlı olmayan cisimin altında bitki türleri bulunur. Beslenmeyen cisimlere ise sema, Yer, yıldızlar, su, ateş, taşlar ve benzeri şeyler dahildir. Bunların tekileri cevherin tekileri (eşhasu`l cevher) onların cins ve türleri ise cevherin tümelleridir.”¹⁹

¹⁷ Aristoteles, a.g.e., 1018 a 25.

¹⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 40.

¹⁹ FARABÎ, *el-Mekulat*, nşr. R. El-Acem, *el-Mantık İnde l-Fârâbî*, c. 1, Beyrut, Daru`l-Meşrik, 1986, s. 91.

A. İLK VE İKİNCİL CEVHERLER

İlk kategori diğer bütün varlıkların kendine dayandığı ama kendinin var olmak için hiçbir varlığa muhtaç olmadığı töz/cevherdir. Başka bir ifadeyle “*töz, bir özne hakkında tasdik edilmeyip başka herşeyin kendisi hakkında tasdik edildiği şey*”²⁰ anlamına gelir. Herşeyden önce diğer dokuz kategori cevheri açıklama girişiminde ortaya çıktıkları için varlıklarını cevhere borçludurlar. Aristoteles cevheri iki kısma ayırır: Birincisi, ne bir özne hakkında ileri sürülen ne de bir öznedeki olan birincil cevher, örneğin tek tek insanlar ve atlar. İkincisi, ikincil cevherler, yani birincil cevherlerin kendilerinin kapsamına girdiği tür ve cins.²¹

Görüldüğü gibi Aristoteles ve Fârâbî’de ilk varlıklar (ilk cevherler) belli bir insan, belli bir at gibi tek tek bireyleri ifade eden varlıklar olarak tanımlanır. İkincil cevherler olan tür, cins ve daha sonra ele alacağımız dokuz kategori ise insan zihninin bireylere yaklaşımı ile ortaya çıkan bazı akılsal tasarımlar sonucu varsaydığımız varlıklardır. Aristoteles ilk varlıkların\cevherlerin ikincil varlıklar\cevherler için dayanak olduğunu *Kategoriler* kitabında şöyle ele alıyor:

“...ilk varlıklar öteki nesnelere hepsi için taşıyıcı olmalarından ötürü asıl anlamdaki varlıklar diye bilinir.”²²

*İlk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar denir; sözgelisi belli bir insan türü olarak “insan”dadır, türünün cinsi ise “canlı”. O halde, bunlara, “insan” ve “canlı”ya ikincil varlıklar denir.*²³

İkincil cevherleri tanımlarken ise Aristoteles onların yüklem olduklarını ve rollerinin ilk cevherleri açıklamak olduğunu, “*bir özne hakkında ileri sürülürler, ancak bir öznedeki mevcut değildirler*”, şeklinde ifade eder. Burada “*bir özne hakkında ileri sürülmek*” tümelin tikel ilişkisine, “*bir öznedeki mevcut olmak*” ise bir niteliğin o niteliğe

²⁰ ROSS, W. David, *Aristoteles*, çev. vd. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcık Yayınevi, 2002, s. 195.

²¹ Ross, a.g.e., s. 40.

²² Aristoteles, *Kategoriler*, 3 a.

²³ Aristoteles, a.g.e., 2 a 15.

sahip olanla ilişkisine işaret etmektedir. Cevherin dışındaki bütün kategoriler “bir özned mevcut olan”dır.²⁴

Fârâbî *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* üzerine yazdığı kitapta konuyu daha da irdelিয়েক adları iki şıkta şöyle ayırmıştır: *Birincisi*, “insan” sözünden anlaşılan mana ki bunu Zeyd’e, Amr’a ve Sokrat’a yükleyebiliriz. Zira onların her üçü bilfiil ayrı ayrı bireyler olsalar dahi ortak özellikleri insan olmalarıdır. “Beyaz” adını da farklı bireyler için ortak kullanabildiğimizden o da bu şıkka dahildir.²⁵

İkincisi, “ya aslâ yüklemlememesi ya da yüklemlemiyorsa ancak bir konuya yüklemlememesi bakımından, birden fazla konuya yüklemlememeyen anlamlardır.” Mesela, “şu giren Zeyd’dir”, “bu yürüyen Amr’dır”, “bu duvarı yapan falan kimsedir”, “geçen şey bu attır” örneklerinde adlar sadece belli şahıslara yüklendiğinden kendisinden başka birey veya şahıslar için geçerli değildirlir.²⁶

Fârâbî daha da ileri giderek küllilerin kendisini de iki sınıfa ayırır:

“*Birinci sınıf külliler, her biri kapsadığı tek tek sayılabilen bireylere yalnız başına yüklemlendiğinde, başka bir küllinin yüklemlememediği bireylere de yüklemlemirlir.*” Buna örnek “at” ve “insan”dır. At külli olarak katır veya “bu at”a yüklemlebildiği halde Amr ve Zeyde yüklemlememez. “İnsan” küllisi de katır ve at bireyelerine yüklemlememez. Ancak ikinci sınıf külliler, “*bir ve aynı bireye, bir çok külliyile ortaklaşa yüklemlenen külliler sınıfıdır*”. Bu şu anlama gelir ki, “hayvan, insan, duyarlı” ve “beyaz” gibi külliler hem Amr’a hem de Zeyd’e ortaklaşa yüklemlebilen küllilerdir. Çünkü Zeyd hem canlıdır hem insandır hem duyarlıdır hem de beyazdır.²⁷

“Hayvan” ve “insan” gibi insan bireyi için ortaklaşa yüklemlenen külliler yine *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*’da Fârâbî tarafından *el-küllîyyâtü’l-müşterake fi’l-haml* başlığı altında incelenerek iki kısma ayrılmıştır:

1. “*Bireylere yüklemlemmede sâdece biriyle yetinilen, kapsadığı bireyelerden başkasına yüklemlememeyen külliler.*”²⁸

²⁴ Ross, a.g.e., s. 40.

²⁵ FARABÎ, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev., İstanbul, Sadık Türker, Kutadgu Bilig, s. 43.

²⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 43.

²⁷ Fârâbî, a.g.e., s. 44.

²⁸ Fârâbî, a.g.e., s. 44.

Burada Fârâbî'nin “yetinilen” sözüyle kastettiği, “hayvan” ve “insan” küllilerinin her ikisinin insan bireyi için ortaklaşa kullanabilir olduğu halde bizim çoğu zaman “insan” küllisiyle yetinip “hayvan”ı terk etmemizdir. “Kapsadığı bireylerden başkasına yüklenmemeyen” tabiri ile ise “hayvan” ve “insan” küllilerinin sadece ve sadece insan bireyi için kullanıldığı, hayvan bireyleri kastedilmek istendiğinde ise “insan” küllisinin terk edildiği vurgulanıyor.

2. “Biri bireylere yüklenildiğinde, ortak olan diğeri de aynlarına tek başına yüklenen fakat bu bireylerin dışındakilere yüklenmeyen külliler.”²⁹

Fârâbî bunu “insan” ve “gülen” küllileri misalinde açıklığa kavuşturur. Nitekim “insan” küllisinin yüklendiği bireye zorunlu olarak “gülen” küllisi de yüklenir. Çünkü her insan güler veya her gülen varlık insandır. Ama bu küllilerin insan bireyi dışında hiçbir bireye yüklenmediği açıktır.

Cevherin **tümel** ve **tekil** ayrımı söz konusu her iki filozofta görülüyor. Tekil varlıkların bireylere delalet ettiği, yukarıda işaret edilen “belli bir insan”, “belli bir at” örneği ile sabittir. Tekil ve aynı zamanda ilk varlıkları zihnimizde belli düzenlemelerle kategorileştiren kavramlara ise ikincil cevherler dediğimiz tümeller/külliler dahildir. Bu bağlamda “belli bir insan” tekellerini toplu olarak “insan” kavramı ile zihnimizde tümelliyoruz. Tümel-tekil ilişkisini daha iyi anlayabilmemiz için *beş tümel* konusunu incelememiz kaçınılmazdır.

A. BEŞ TÜMEL

Mantık tarihinde beş tümeli oluşturan kavramlar ilk defa Aristoteles tarafından ele alınmış olsa da, Plotinos'un öğrencisi Porphyrios Aristoteles'in *Kategoriler*'ine veya genel olarak mantığa giriş olarak yazdığı *İsaguci/Eisagoge* adlı eserinde beş tümeli daha ayrıntılı ve sistematik şekilde incelemiştir. İslam mantıkçıları kendi mantıklarında Aristoteles ve Porphyrios'un beş tümel anlayışından faydalanmıştır.³⁰ İleride Fârâbî'nin de aynı konu üzerindeki görüşlerini inceleyeceğiz.

Öncelikle beş tümeli, eşyayı külli olarak kapsayan ve içeriği daha küçük olanın içeriği daha büyük olanın kapsamına giren kavramlar olarak nitelendirebiliriz. Aristoteles

²⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 44.

³⁰ KATİPOĞLU Hasan, “Cins”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul, 1993, s. 19.

beş tûmeli **cins, tür, ayırım, hassa, ilinek** diye beş kısma ayırmıştır. Bu kavramları her iki filozofca incelemeye çalışacağız.

Mantıkçılar ilk üçü olan cins, tür ve ayırımı “zati”, son ikisi olan hassa ile ilineği ise “arızı” olarak adlandırırılar. Zira zâtî, küllî varlığın hakikatine yani öz ve mahiyetine delâlet eden mâna olduğundan o olmaksızın varlığın mahiyeti kavranamaz. Mesela, “insan” ve “canlı” örneğinde insanın canlılık özelliğini yok sayacak olursak onun varlık mahiyeti ortadan kalkar. Burada “canlı”, “insan” türünün cinsi konumundadır. Ârızîde ise bunun tersi bir durum söz konusudur, yani ârızî olan nitelik, konusunu her zaman nitelemez. Söz gelimi “gülme” insanda ârızî bir niteliktir, çünkü insan bazan güler, çok zaman da gülmez.³¹ Şimdi beş tûmeli ele alacağımız ayrı ayrı başlıklarda bunu daha aydın bir şekilde göreceğiz.

1. Cins ve Tür (el-Cins ve en-Nev`)

Cinsi türsüz ve türü de cinsiz anlamak mümkün olmadığından bunları ayrı ayrı başlıklarda değil bir arada incelemeyi daha uygun gördük. Öncelikli olarak cinsin ne anlama geldiğine bakalım:

“Cins, müşterek vasıflara sahip olan kavramların, bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terimdir. Kısaca, altında türlerin sıralandığı terime cins denir.”³²

Bunu yine “canlı” ve “insan” örneği ile açacak olursak, daha önce söylediğimiz gibi kapsamı daha küçük kapsamı daha büyük olana dahil olduğundan burada cins “canlı”, “insan” ise canlının içerdiği tür olacaktır. Burada “canlı” kavramının altına bitki, hayvan ve insan girdiğinden “insan” “canlı”nın türlerinden biri konumundadır ve kapsamı “insan”dan daha geniş olduğu için “insan” onu değil, her zaman o “insan”ı içerir. Aristoteles *Organon V.* kitabı olan *Topikler*’de cinsin mi türü yoksa türün mü cinsi içereceğini *iştirak etmek* ifadesiyle şöyle ele alır:

“İştirak etmek, iştirak edilenin tarifini kabul etmek diye tarif olunur. Böylece, cinslerin nevilere değil, nevilerin cinslere katıldıkları görülür: Çünkü cins nev`inkini değil; nevi cinsin tarifini alır.”³³

³¹ UÇMAN Abdullah, “Beş Külli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul, 1992, s. 545.

³² EMİROĞLU İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, Elis Yayınları, 2011, s. 79.

³³ ARİSTOTELES, *Organon V Topikler*, çev. Ragıp Atademir, İstanbul, MEB Yayınları, 1989, s. 91.

Yukarıdaki örneklerden hareketle tür hakkında şu tanımı verebiliriz:

“Tür/nev`i, cinsin altında bulunan ve öz bakımından bağlı bulunduğu cinsle kısmen özdeş olan genel kavramdır.”³⁴

Şimdi iki kavramı bir arada gözönünde bulundurursak, cins her zaman türden daha genel, tür ise cinsten daha özel olmak zorunda. Bunu Fârâbî “cisim”, “beslenen”, “hayvan” ve “insan” örnekleri ile açıklayarak ilk üçünün “insan”dan genel olduğunu ve daha sonra sırasıyla cismin beslenenden, beslenenin de hayvandan daha genel olduğunu söyler.³⁵

Bunun yanında cins-tür ilişkisi nisbi bir ilişki olarak kalır. Çünkü bir üst kademedeki külli kendi altındaki külli için cins konumunda ise de, kendinden bir üsteki külli için tür konumundadır. Böylece bir külli kimi zaman cins kimi zaman da tür olabilir. Fârâbî bunu genelin özele mutlak yüklemi ile ifade eder:

*“Genel küllî, özel olana mutlak olarak, özel küllî ise, genel olana gayr-ı mutlak olarak yüklemlediğinden ve tür daimâ cinsten özel, cins de türden genel olduğundan, cinsler türe mutlak olarak, tür de cinslere gayr-ı mutlak olarak yüklenir.”*³⁶

Buradan genel küllinin özel külliyeye mutlak olarak yüklemlediğini gördük. Ancak genelden özele doğru yüklemlemede en son türde durulduğunda yani külliler zinciri bittiğinde en son tür bireye yüklemlenecektir ve birey için “o nedir?” sorusuna cevap olacaktır:

*“Tür ise, bireye yüklenir ve “o nedir?” sorusunun cevabında kullanılır. Tür, “o nedir?” sorusunun cevabında kullanılan küllîye aslâ mutlak olarak yüklenmez; o, yalnızca bireylere mutlak olarak yüklenir.”*³⁷

Bireylerden sözetmişken türe katılan bir bireyin zorunlu olarak türü içeren cinse de katılacağını söylememiz gerekir:

*“... Nevilerden hiç birisine katılmayanın cinse katılması imkansızdır; ... Çünkü fertler hem cinse, hem de neve katılırlar.”*³⁸

³⁴ Emiroğlu, a.g.e., s. 79.

³⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 48.

³⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 48.

³⁷ Fârâbî, a.g.e., s. 48.

³⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 92.

Söz gelimi birey olarak Ali hem tür olarak insana hem de cins olarak canlıya katılacaktır.

Cinsler türe yakınlık ve uzaklık bakımından üç kısma bölünür: *Birincisi*, türe yüklenmede kendisinden daha özeli bulunmayacak derecede özel olan cinsler - *yakın cins* (*el-cinsü'l-karib mine'n-nev'*), *ikincisi*, kendisinden daha geneli aslâ bulunmayacak derecede genel olan cinsler - *uzak cins* (*el-cinsü'l-bâid*) yahut *yüksek cins* (*el-cinsü'l-âli*), *üçüncüsü*, özel cinsten genelleştirmek ve genel cinsten özelleştirmek sûretiyle elde edilen ve sayıca artabilen cinsler - *ara cins* (*el-cinsü'l-mutavassıt*) diye adlandırılır.³⁹

Bunu yine “cisim”, “canlı”, “beslenen” “hareket eden” ve “insan” örneklerinde ele alacak olursak, “cisim” “insan”ın uzak cinsi, “canlı” ve “beslenen” orta cins, “hareket eden” ise yakın cinsi olarak nitelenecektir. Uzak cinslerin sayısını arttırdıkça orta cinslerin sayısı da bir o kadar artacaktır. Orta cinsler daha önce değindiğimiz gibi kendisinden yukarıdaki külliyeye göre tür, kendinden aşağıdaki külliyeye göre ise cins konumunda olabilir.

Bunu yine Fârâbî *İsaguci* kitabında kısa olarak şöyle ifade eder:

*“Yüksek cins (el-cinsü'l-âli) tür olmayan bir cinstir ve o kendi altında olan cinslerin cinsidir. Son tür ise cins değildir, o kendi üzerinde olan türlerin türüdür.”*⁴⁰

Burada *son tür* “insan”dır ve onun üzerindeki “beslenen”, “canlı” ve “cisim” ise sırasıyla onun üst türleliler.

2. Ayrım (Fasl)

Porphyrios ayrımı varlığı başka varlıklardan ayıran şey olarak tarif eder. Ancak bu ayırıcı özellik gelip geçici olabileceğinden tam olarak şöyle ifade eder:

*“Fasl, bir varlığı başka varlıklardan ayıran ve o varlıkta sürekli olarak bulunan niteliktir.”*⁴¹

Fârâbî faslın, tüm türlerin cinsinde müşterek bulunduğu türlerden kendi cevherlerinde onunla ayrıldığı şey olduğunu söyler ve bu fikrini aşağıdaki örnekle açıklığa kavuşturur:

³⁹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 48.

⁴⁰ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 77.

⁴¹ Uçman, a.g.m., s. 545.

“Bir şey bir şeyden cevheri bakımından değil de bazı halleri bakımından ayrı olabilir. Örneğin bir elbisenin bir elbiseden birinin renginin beyaz diğerininki ise kırmızı olmasıyla ayrılabilirdiği gibi. Bir şey, bir şeyden cevheri bakımından da ayrı olabilir. Mesela, kürkün kılıçtan ve elbisenin elbiseden birinin ketan diğerininse pamuk veya yün olmasıyla ayrıldığı gibi. Bir türü, yakın cinsinde kendisiyle ortak olduğu diğer bir türden ayıran müfret tümel fasıldır.”⁴²

Konumuzu “canlı”, “hayvan”, “omurgalılar”, “kartal” ve “yılan” örnekleri ile açacak olursak, burada “canlı” uzak cins, “hayvan” orta cins, “omurgalılar” yakın cins, “kartal” ve “yılan” ise birer türdür. Ancak “yılan” türünü “kartal” türünden **ayıran** yılanın sürünen kartalın ise uçan hayvan olmalarıdır. Burada yılanın ayrımı sürünmek, kartalın ayrımı ise uçmak olarak kabul edilecektir.

3. Hassa

*Hassa belli bir türe özgül olarak ve onun tamamı için (bütün üyeleri için) ve her zaman var olan fakat onun özünü ve cevherini ifade etmeyen müfret tümeldir.*⁴³

Başka bir sözle hassa, bir türe veya kişiye ait olup aynı cinsten diğer bir tür ve şahısta bulunmayan sıfattır. Örneğin insan için ikiayaklı ve dik yürüyen olma, ihtiyarlıkta saçlarının ağarması, sırtının kamburlaşması, gülmesi birer hassadır.⁴⁴

*“Verilen bir hassa ya kendinden ve her zaman, veya bir başka şeye göre ve bir zaman içindir.”*⁴⁵

Böylece Aristoteles`e göre hassanın a) *kendinden hassa* b) *görelî hassa* c) *daimî hassa* ve d) *muvakkat hassa* diye ayırdığını görüyoruz.⁴⁶ *Kendinden hassa*, sözgelimi insan kakkında onun ilim edinmeye istidatlı, ölümlü bir hayvan olduğu söylemek gibi. *Görelî hassa*, ilime nispetle faziletin ruhun bir çok bölümlerinde ilmin ise akılda veya akıl sahibi olan varlıklarda olması gibi. *Daimî hassa*, her zaman doğru olan ve hiç bir zaman yok olmayandır. Örneğin, canlı için ruhtan ve bedenden mürekkep olmak veya Tanrı için

⁴² FARABİ, *İsaguci*, nşr. R. El-Acem, *el-Mantık İnde'l-Fârâbî*, c. 1, Beyrut, Daru'l-Meşrik, 1986, s. 79; eserin çevirisi için bkz. Yaşar Aydınli, Fârâbî'nin “*Kitabu İsaguci ey el-Medhal*”, Diyanet İlmî Dergi, c. 52, sayı 1, s. 28 vd., 2016.

⁴³ Fârâbî, a.g.e. s. 83.

⁴⁴ Emiroğlu, a.g.e., s. 81-82.

⁴⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 122.

⁴⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 122.

ölümsüz bir canlı olmak daimi bir hassadır. *Muvakkat hassa*, yalnızca herhangi bir zaman için geçerlidir. Mesela, falan insan için meydana gezmek muvakkat bir hassadır.⁴⁷

Fârâbî ise hassayı “bir türü diğer türden cevher bakımından olmaksızın ayırt etmek için kullanılır.”⁴⁸ şeklinde ifade etmektedir. Aynı zamanda hassanın da ayırım gibi türü türden ayırt ettiğini, ancak hassanın ondan cevheri ayırt etmemesi ile farklılık arzettiğini söylemektedir. Buna göre atın hassasını kişnemek, köpeğinkinin ise havlamak olup, ancak atı at yapan şey kişnemek, köpeği köpek yapan şey ise için de havlamak değildir.⁴⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki, hassa türü türden ayırmak için kullanılır, ancak türü tanımlarken hassaya gerek duyulmaz. Mesela, insan nedir sorusuna “insan gülen hayvandır” şeklinde verilen yanıt doğru tanım değildir. Çünkü “ne?” sorusu mahiyete yöneliktir ve insanı insan yapan şey onun düşünmesidir. Oysa insanın gülmesi insanı insan yapmaz, ancak gülmek yalnızca insan türüne ait bir hassadır.

4. İlinek (el-Araz)

İlinek konusu çalışmamızın ikinci bölümünde *Araz* başlığı altında detaylı incelenecektir. Ancak burada onu beş tümel çerçevesinde ele aldığımızdan kısaca değinmekle yetineceğiz.

İlineği öncelikle şöyle tarif edebiliriz:

“*Fertlerde geçici olarak bulunmakla birlikte, varlığı ferdin varlığına bağlı olmayan, diğer fertlerin de paylaştıkları özelliklere ilinti denir.*”⁵⁰

Aristoteles ilineği, “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir”⁵¹ olarak tarif eder. Mesela, “sakat insan” örneğinde sakatlık doğru olarak böyle bir arızası olan insan için geçerli olabilir. Ancak bu sakat olmak insanı tanımlayan bir özellik olmadığından ve insanın varlığını zorunlu kılmadığından geçici bir ilinek olarak nitelenir. Zira insan daha sonra tedavi görür

⁴⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 123.

⁴⁸ Fârâbî, *İsaguci*, s. 83.

⁴⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 79.

⁵⁰ Emiroğlu, a.g.e., s. 73.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1025 a 10.

ve sakatlığı giderilebilir. Bundan başka sakatlık sadece insan için değil hayvan için de tasdiklenebilir.

Bu yüzden Aristoteles'e göre ilinek tamamen tesadüfe dayanıyor ve varlıkları kendi tabiatlarının gereği değildir.⁵² Yani mesela sakatlığı kendi başına bir varlık olarak alamaksızın onu yalnızca bir insan veya hayvanın geçici eksikliği olarak kabul ederiz.

Aristoteles'ten hareketle Fârâbî arazın iki türünün olduğunu söyler: Birincisi, türe yahut cinse mutlak olarak yüklenen *ayrılmayan arâz (el-arazu ğayru'l-mufârik)* yahut *gerekli arâzdır (el-arazu'l-lâzım)*. Mesela, “siyah” ilineğini “zifte” mutlak olarak yüklememiz, çünkü her zift siyahtır. İkinciysen, türe yahut cinse gayrı mutlak olarak yüklenir. Bu sebeple ona da, *ayrılan arâz (el-arazu'l-mufârik)* denir. Buna örnek ise “siyah” ve “beyaz”dır. Çünkü her ikisi insana yüklenilebilir. Yani bir insan siyah da olabilir beyaz da olabilir, oysa zifir yalnızca siyah olabilmektedir. Fârâbî'ye göre oturmak, kalkmak gibi hareketler de böyledir. Çünkü insan kimi zaman oturup kimi zaman kalktığında bu ilinekler ona gayrı mutlak olarak yüklenir.⁵³

İslam mantıkçıları son külliler olan hassa ile ilineği “ilintisel tümel (külli-i arızı)” olarak şöyle tanımlarlar: Bir türe bir takım sıfatlar ilinti olur. Eğer bu sıfatlar bir türe ilinti oluyor ise o zaman bu hassadır. Örneğin gülmek yalnızca insan türüne has bir niteliktir. Eğer bu sıfatlar çeşitli türlere ait iseler bu ilinek oluyor. Mesela uyumak hem insan hem de hayvan türüne ait olduğundan ilinek olarak nitelenir, oysa hayvanlar gülmek hassasıyla nitelenmezler.⁵⁴

B. TÜMEL – TEKİL İLİŞKİSİNDE BAZI HUSUSLAR

Tümellerin var olabilmek için tekillere muhtaç olmasını hem Aristoteles hem de Fârâbî önemle vurgulamaktadır:

*“Cevherin bireyleri/fertleri “ilk cevherler”, bu bireylerin küllilerine ise “ikincil cevherler” deniyor... Onların küllisi söz konusu olduğunda ise külli olarak var olmaları için cevherin bireyelerine muhtaçtırlar.”*⁵⁵

⁵² Yusuf Şevki Yavuz , “Araz” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 3, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın ve Matbaacılık, İstanbul, 1991, s. 337.

⁵³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 54.

⁵⁴ Emiroğlu, a.g.e., s. 73.

⁵⁵ Fârâbî, a.g.e., s. 91.

Aristoteles tümellerin tekillere yüklenmesini *canlı* ve *insan* kavramlarıyla şöyle açıklar:

“... ‘Canlı’ ’insan’a yüklenir, o zaman belli bir insana da yüklenir – çünkü belli insanlardan hiçbirine yüklenmeseydi genel anlamda ’insan’a da yüklenmezdi.”⁵⁶

Aristoteles ikincil cevherlerin ilk cevherler için açıklayıcı olduğunu ve ilk cevherlerin en uygun şekilde cins ve türlerle açıklanabileceğini vurgular:

*İlk varlıkların dışında kalan öteki nesnelere yalnızca türlere ve cinslere ikincil varlıklar denmesi usa uygun, çünkü yüklenenler içinde yalnızca onlar ilk varlığı ortaya koyar. Biri belli bir insanı açıklayacak olsa türünü ya da cinsini vererek uygun açıklama vermiş olacaktır -; ama “ak”, “koşuyor” ya da bu tür başka bir şey söylese daha uzak bir açıklama vermiş olacaktır.*⁵⁷ İlk varlıkların öteki her nesne karşısındaki durumu ne ise, ilk varlıkların türleriyle cinslerinin bütün geri kalanlar karşısındaki durumu öyle olur: Geri kalan her nesne bunlara yüklenir: Belli bir insanın dilbilimci olduğunu söylersen, dilbilimcinin “insan” ve “canlı” olduğunu da söylemiş olursun.⁵⁸

Cins-tür-ilk cevher ilişki hiyerarşisinde her zaman bir üstteki var olabilmek için kendisinden alttakine gerek duyar, aynı zamanda bir alttaki de anlamlandırılabilmesi için bir üstekine gerek duyar. Bu bağlamda Ali kavranır olmak için tür olarak “insan” ile, “insan” da cins olarak “canlı” kavramıyla anlam kazanır. Ama birey olarak Ali olmaksızın ne “insan” ne de “canlı” bir şey ifade eder. Bu anlamda Aristoteles ve Fârâbî zihni alemle dış alemin uyuşması fikrini savunarak zihni kavramların oluşması için dış varlığa muhtaç olduğunu ifade ederler. Bu konuyu ileride Platon’un idealar öğretisi’ni eleştirirken daha geniş biçimde inceleyeceğiz.

Fârâbî tümellerin varlığının tekillerin varlığına dayandığını şöyle ifade eder:

“Tümeller sözkonusu olduğunda ise onlar var olabilmeleri için cevherin tekillere muhtaçtırlar. Çünkü onlar öznelere üzerine söylenirler ve onların konuları ise cevherin tekillere aittir. Fakat tümellerin konularına olan ihtiyacı onları cevher olmaktan çıkarmaz. Çünkü tümeller tekil konular üzerine söylenmiş olup, onlar bu konuların içerisinde

⁵⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, 2 b.

⁵⁷ Aristoteles, a.g.e., 2 b 30-35.

⁵⁸ Aristoteles, a.g.e., 3 a 5.

değillerdir. Konuların üzerine söylenen şeyler bu konuların mahiyetlerini bildirirler ve onları bilmekle bu konuların mahiyetlerinin bilgisi elde edilir.”⁵⁹

Aslında ikincil cevherler ilk cevheri, yani gerçek varlığı anlama girişiminde zihnin ortaya koyduğu tasarımlar olduğu için onların ilk varlığın mahiyetini açıklayıcı araçlar olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim Fârâbî mahiyet-ikincil varlık-ilk cevher ilişkisinde ikincil cevherleri ilk cevherin mahiyetinin açıklayıcıları olarak görmektedir:

“Şey ancak mahiyeti bilindiğinde makul olur. Cevherin tekileri de onların tümellerinin akdedilmesi ile makul olur. Bir kısım maküller tekilerin varlığı ile varlık bulurlar. Öyleyse cevherin tekileri makül olabilmek için cevherin tümellerine, tümeller de varolmak için cevherin tekilerine ihtiyaç duyar. Tekiller var olmasaydı onlardan nefiste vehim edilenler uydurma ve yalan olurdu; yalan olan bir şey ise mevcut değildir. Demek ki tümeller tekiler ile var olur, tekiler de tümeller ile kavranır.”⁶⁰

Cins-tür-birey zincirinde türün cinse kıyasen daha çok varlık olduğu hem Fârâbî hem de Aristoteles tarafından belirtilmiştir. Fârâbî bunun nedenini türün, cevherin mahiyetini tanımlamada cinsinkinden daha yaklaşık olması ile açıklar:

“... İlk cevherlerin türleri de cevher olmaya cinslerinden daha layıktır. Çünkü türlerin ilk cevherin mahiyeti için olan tarifi cinslerin tarifinden daha özel ve ekmeldir. Bu yüzden türlerin makülleri cevherlerin makülleri olmaya cinslerin maküllerinden daha uygundur. Yine cinsler var olabilmek için türlere ve tekillere muhtaçtır. Türler ise var olmak için sadece tekillere muhtaçtır. Türlerin özne olma bakımından öznelere ihtiyacı daha az, cinslerin ihtiyacı ise daha çoktur. Öyleyse türler kendi başına var olmak için cinslerden daha müsaittir. Dolayısıyla her ikisi de cevher olmakla beraber türler cevher olmaya cinslerden daha layıktır.”⁶¹

İlk cevheri açıklarken cins yerine tür verilerek açıklanırsa bunun ilk cevher için daha belirleyici olduğunu savunan Aristoteles fikrini şöyle ifade etmiştir:

“İkinci cevherler içinde tür, cinsten daha çok varlık olur; çünkü varlığa daha yakın. İlk cevherin ne olduğu açıklanacak olsa, cins yerine tür verilirse daha bilinir ve yaklaşık bir açıklama verilmiş olacaktır; sözgelişi belli bir insan “hayvan” yerine “insan”

⁵⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 91.

⁶⁰ Fârâbî, a.g.e., s. 92.

⁶¹ Fârâbî, a.g.e., s. 92-93.

verilerek daha bilinir olarak açıklanabilir. -çünkü ikincisi belli bir insana daha özgü, öteki daha ortaktır. -Yine, belli bir ağaç için “bitki” yerine “ağaç” verilerek daha bilinir açıklama getirilebilir.”⁶²

C. CEVHERİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

1. Konu Olmaması.⁶³

“Bir taşıyıcı içinde olmamak cevherlerin hepsi için ortak bir nitelik. İlk cevher ne bir taşıyıcı için söylenir, ne de bir taşıyıcı içinde olur; ikincil varlıkların ise taşıyıcı içinde olmadıkları şu şekilde açık: “İnsan” taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenir ama, bir taşıyıcı içinde değildir – çünkü “insan” belli bir insanın içinde değildir-, aynı biçimde “canlı” da taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenir ama, belli bir insanın içinde değildir.”⁶⁴

2. Anlamı Belirsiz Olmayacak Biçimde Yüklemlenmesi.⁶⁵

3. Bireysel Olması.⁶⁶

4. Karşıtının ve Derecesinin Olmaması.⁶⁷

Cevher karşıt kabul etmez, çünkü karşıt yalnızca uzun-kısa gibi niteliklere ve az-çok gibi niceliklere ait bir özelliktir.⁶⁸ Varlığın/cevherin karşıtı olmadığını *Kategoriler*’de şöyle vurgular, Aristoteles:

“Kendilerine karşıt hiçbir şeyin olmaması varlıkların bir niteliği. İlk varlığa karşıt ne olabilir? Sözgelisi belli bir insana karşıt olan hiçbir şey yok: “insana” ya da “hayvan”a karşıt bir şey de yok. Ama bu varlığın kendisine özgü bir niteliği değil, nicelik için ve başka pek çokları için de bu böyle: Nitekim iki dirseğe karşıt bir şey yok, “on” sayısına, buna benzer başka şeylere de karşıt yok.”⁶⁹

Ross’un derecesinin olmaması şeklinde ifade ettiği özellik *Kategoriler*’de “varlık çokluk ve azlık kabul etmez” şeklinde geçiyor:

⁶² Aristoteles, a.g.e., 2 b 15.

⁶³ Ross, a.g.e., s. 40.

⁶⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, 3 a 10.

⁶⁵ Bu yalnızca ikincil cevher için doğrudur.

⁶⁶ Bu da yalnızca birincil cevher için doğrudur.

⁶⁷ Ross, a.g.e., s. 41.

⁶⁸ Aristoteles, a.g.e., 3b35/s.23.

⁶⁹ Aristoteles, a.g.e., 3b30/s.21.

“Varlığın daha çokluk ya da daha azlığı kabul etmediği görülüyor.⁷⁰ ... her bir varlığın olduğundan daha çok ya da daha az varlık olmadığını belirtiyorum. Sözü gelişi bu varlık “insan” ise, daha çok insan ya da daha az insan olmayacaktır; ne kendi kendinden ne de başkası bir başkasından; çünkü aklık konusunda, birinin diğerinden daha ak; güzellik konusunda birinin ötekinden daha güzel olması gibi, biri diğerinden daha çok “insan” olamaz.⁷¹

5. Karşıt Nitelemelere Olanak Tanınması.⁷²

Ross'un özetlemesinden almış olduğumuz bu sonuncu özelliği de yine *Kategoriler*'den bir alıntı ile açmaya çalışacağız:

“Varlığın çok belirgin bir özelliğinin de, sayıca bir ve aynı olmasına karşın, karşıt nesnelere kabul edebilir olması gibi gözüküyor. Bütün öteki nesnelere varlık olmayıp da, sayıca tek olmasına karşın, karşıtlar kabul edebilen hiçbir şey gösterilemez; sözü gelişi sayıca bir ve aynı olan renk hem ak hem kara olmayacaktır, sayıca bir ve aynı olan eylem de hem erdemli hem erdemsiz olmayacaktır; varlık olmayan öteki şeylerde de bu böyle. Oysa varlık sayıca bir ve aynı olmasına karşın, kesinlikle karşıt şeyleri kabul eder: Örneğin bir ve aynı olan belli bir insan kimi zaman ak kimi zaman kara, hem sıcak hem soğuk, hem erdemli hem erdemsiz oluyor.⁷³

Öteki varlıklardan hiçbiri karşıtı kabul etmez. Ancak bu konuda söz ve sanının istisna edilebilir olduğunu söylemekte de fayda vardır. Mesela birinin oturduğunu söylediğimizde aynı kişi ayağa kalkarken sözümüz onun eylemine uygun olarak değişecektir; burada sözümüzün varlığı tek olsa da oturdu-kalktı şeklinde karşıtı kabul etmiş olacaktır. Aynı şey sanı için de geçerlidir.⁷⁴

⁷⁰ Aristoteles, a.g.e., 3b35/s.23.

⁷¹ Aristoteles, a.g.e., 4 a-4 a 5

⁷² Ross, a.g.e., s. 41.

⁷³ Aristoteles, a.g.e., 4 a 10-20.

⁷⁴ Aristoteles, a.g.e., 4 b 30.

D. PLATON`UN ELEŞTİRİSİ

Öncelikle konuyu şu soruyla ele alalım; Aristoteles neye cevher der? Aristoteles`in cevher veya varlık dediği şey soyut bir şey mi yoksa somut ve doğal mı? Yukarıdaki incelemelerimizde ilk cevherlerin *bireyler* olduğunu ve bu bireylerin de duyusal ve oluş ve bozuluşa tabi varlıklar olduğunu ve ikincil varlıklar olan *tür* ve *cinslerin* de bu bireylerin akılsal soyutlamaları olduğunu söylemiştik. Buna dayanarak, Aristoteles`in cevheri somut, maddi ve doğal varlıktır, diyebiliriz. Bunu ileride Aristoteles`in *madde – form* bahsinde detaylı bir şekilde ele alacağız. Şimdi ise *tümel – tekil* ayrımının daha iyi anlaşılması için Platon`un ve Aristoteles`in varlık anlayışını mukayeseli olarak ele almak istiyoruz.

1. Platon`un Varlık Felsefesi (İdealar Kuramı)

Platon Herakleitosçu dostu Kratylos`tan varlığın sürekli bir akış içerisinde olması fikrini benimsemiş, ancak akış içerisinde olan bir şeyin bilgisinin mümkün olamayacağını anlamıştır. Daha sonra Sokrates`le tanışmış ve ondan *ahlaki tümellerin* bilgisinin var olduğu fikrini benimsedikten sonra her iki sonucu birleştirerek tüm varlıkların bilginin konusu olabileceği fikrini savunmuş ve *İdealar Kuramını* ortaya atmıştır.⁷⁵

“Üzerlerine kendinde gerçek mührünü vurduğumuz her şeyin İdeaları vardır.”⁷⁶

Bu fikri İdealar düşüncesine giriş yapmak için Platon`un anahtar ifadesi olarak alabiliriz. Peki Platon`un İdea dediği şey ne anlama gelir?

- a) Öncelikle söylememizde fayda vardır ki, Platon tek tek varlıkların, bireylerin veya bireysel olayların idealarının olmadığına inanır. O halde Ahmet, Mehmet`in ideası yoktur, ancak “insan”ın ideası vardır. Peki türünün tek örneği olan Ay, Güneş gibi varlıklar nasıl? – Hayır onların bir ideası yoktur, genel olarak bir “gezegen” ideasının olması gerekir, der, Platon.⁷⁷
- b) Platon`un varlığı ileride göreceğimiz gibi Aristoteles`inkinden farklı olarak *gayrı – maddi, tinsel* varlıktır. Bu bakımdan maddi bireylerin kendilerinden pay aldıkları idealar mutlaklık arzeder; mesela, güzel sıfatı değişkendir, bireylere veya zamanlara göre değişebilir. Ancak “güzellik” ideası mutlak güzelliştir ve güzel olan şeyler bu mutlaklıktan pay alarak güzel olmuşlardır. O halde idealar 1)

⁷⁵ ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 2, b. 4., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 242.

⁷⁶ Arslan, a.g.e., s. 239.

⁷⁷ Arslan, a.g.e., s. 252.

ezeli – ebedidirler, çünkü varlığa gelmeyen ve varlıktan kesilmeyen şeylerdir. 2) *hareket* ve *değişmeye* maruz kalmazlar, yani onlar artmaz, eksilmez, büyümez, küçülmez şeylerdir. 3) *bir* ve *basit* varlıklardır; parçaları olmaz ve çokluk içermezler.⁷⁸

- c) İdealar maddi varlıklar olmadıklarına göre onların belli bir yeri de olmaz. Peki onların yeri Tanrı veya insan zihni mi? Cevabımız, hayır, olacaktır. Çünkü Platon ideaların “insan zihninden bağımsız olarak” var olduklarına inanır. Onların duyulardan elde edilen izlenimlerin zihin tarafından gruplandırılması, soyutlanması ve genelleştirilmesi ile elde edilen zihinsel şeyler oldukları türünden bir düşünce Platoncu zihniyete tamamen karşıttır. Platon İdeaların insan zihni tarafından üretildiğine, icad edildiğine değil, ancak keşfedildiğine inanır. Bu noktada Aristoteles’in Platon’dan ayrılarak tümellerin bireysel varlıkların zihinsel soyutlamaları sonucu ortaya çıkan varlıklar olduğunu savunacağını ileride göreceğiz. İdeaların yeri Tanrının zihni de değildir; Platon *Timaios*’ta alemin yapıcısı olarak *Demiorgos*’tan bahsetse de *Demiorgos*’un zaten önceden bağımsız olarak var olan idelara temaşa ederek duyusal alemi onlara göre şekillendirdiğini söyler.⁷⁹
- d) Daha sonra göreceğimiz gibi Aristoteles’in de eleştireceği *pay alma* (meteksis) modeline şimdiden değinmekte fayda vardır. Bu modele göre sürekli değişme, oluş – bozuluşa tabi olan duyusal varlıklar kendi sürekliliklerini bir, ezeli – ebedi ve değişmeyen idealardan *pay alma* yoluyla alırlar. Duyusal varlıklar idealardan pay aldıkları oranda süreklilikleri artar veya azalır.⁸⁰

Platon’un varlık anlayışının -ki bunu İdealar Alemine indirgediğini gördük- ana özelliklerini özetledikten sonra Aristoteles’in eleştirisine geçebiliriz. Nitekim Aristoteles’in kendi varlık anlayışını hocasının eleştisi üzerine kurduğunu bildiğimiz için onun cevherini anlayabilmemiz de Platon’un ele alınmasının yararlı olacağını göreceğiz.

2. Eleştiri

Aristoteles Platon’un idealar kuramını *Metafizik*’te eleştirmiştir. O Platon’un ana problemini bütün varlık alemini sadece idealara indirgeyip maddi – duyusal alemi gerçek

⁷⁸ Arslan, a.g.e., s. 256.

⁷⁹ Arslan, a.g.e., s. 257.

⁸⁰ Arslan, a.g.e., s. 262.

saymamasında görür. Aristoteles ise varlık anlayışını biraz daha yumuşatarak onu tek boyuta indirgemekten çıkarıp ona çokanlamlı kavram olarak yaklaşır. Yani varlığı akılsal-ideal varlığının yanında bu ideal alemin dış aleme denk olduğunu, *tözsel* alemlerle birlikte *özsel* alemin de olduğunu kabul eder ve varlığı Platon gibi yalnızca idealara veya Demokritos gibi maddi aleme indirgeme hatasına düşmez. Örnekle açıklayacak olursak, zihnimizdeki “kitap” kavramı asıl mı yoksa “masanın üzerindeki şu kitap” mı asıl? sorusuna Platon, gerçek olan “kitap” ideasıdır ve “şu kitap” ideal kitabın bir gölgesi, örneğidir, der. Aristoteles ise bilakis, evet, zihin alemimizde bir “kitap” ideası var ama bu ideayı oluşturan dış alemde var olan tek tek kitaplardır, diyerek idealar kuramını benimser, ancak onu dış alemlerle uyumsağlar bir hale sokar.

Her şeye rağmen Aristoteles idealar kuramının toptan önemsiz olmadığı ve bunların zihnimizin uydurduğu gerçekdışı şeyler olmayıp ontoloji hakikata denk şeyler olduğu görüşündedir; “Gerçekten bilimlerin varlığından çıkarılan kanıtlara göre, bilimi olan tüm şeylerin ideaları olması gerekir.”⁸¹ Buna karşılık idealar kuramının aşağıda belirtilecek bir kaç hususu düzeltilerek kabul edilebilir olmaktadır. Aristoteles hocasını idealar konusunda bir çok yönden eleştirmiştir; konumuz açısından önem arzettiğini düşündüğümüz üç eleştiriyi burada ele alıyoruz:

- a) “Platon, ideaların neler olduğu konusunda gereğinden geniş düşünmekte olup aslında idealar olmaları mümkün olmayan şeyleri idealar olarak kabul etmektedir.”
- b) “İdealarla duyusal şeyleri gereğinden fazla birbirinden ayırmaktadır.”
- c) “İdeaları gereğinden fazla hareketsiz ve sabit düşünmektedir.”⁸²

İlk eleştiriyi yaptıktan sonra Aristoteles ideaların sayısını olabildiğince azaltmayı, her genellemiyi birer idea olarak benimsememeyi, sadece varlığı dış alemde olan varlıkların tümellerini idea olarak kabul etmeği önerir. Bu kabul edilmediği takdirde varlığı ortadan kalkmış şeylerin de ideası olması gerektiğini, oysa varlığı olmayan bir şeyin ideasının olmasının Platon’un idealar kuramına zaten aykırı olduğunu şöyle savunur:

“Bir çokluğun birliğinden çıkarılan kanıtla göre ise olumsuzlamaların da ideaları olacaktır. Nihayet ortadan kalkmış olan bir şeyin de düşüncenin konusu olabileceğini

⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, 990 b 10.

⁸² Arslan, a.g.e., s. 127.

söyleyen kanıtı göre, ortadan kalkabilir şeylerin de birer ideası olması gerekir. Çünkü bu şeylerin de zihinde bir tasarımı kalır.”⁸³

Böylece Aristoteles`in İdeaların sayısının gerçek alemdaki birey türlerinin sayısı ile sınırlı olduğu fikrinin savunucusu olduğunu görmüş olduk. Şimdi konumuz açısından bizi en çok ilgilendiren ikinci eleştiri Platon`un dış-maddi alemle idealar alemi arasında keskin bir ayırım yapması ve bu iki alemi birbirinden bağımsız birer alem olarak algılaması fikrini ele alalım.

Platon doğal varlıkların nedenlerini İdealar ile açıkladığı için her doğal birey ondan bağımsız olarak bir ideaya bağlı olacaktır ki, bu da Aristoteles`e göre gereksizce varlıkların sayısını arttırmaktan başka bir şey değildir.⁸⁴ Bundan başka eğer ideaları ve duyuşal tözler alemini birer bağımsız alem olarak kabul edersek o zaman bu iki alem arasında ortak bağ yaratan şeyin ne olduğu sorusunu da sormamız gerekecektir. Öyle olduğu halde bu bağın da bir ideası olduğunu zorunlu olarak kabul edeceğiz ve bu böylece devam edecektir.⁸⁵ Buna benzer biçimde “hayvan”, “iki ayaklı” ve “kendinde insan” gibi insan bireyini açıklayan kavramların da birer ideası olması gerekecek ki, bu da ideaların ideaları olarak teselsül edecektir. Teselsül ise batıldır.⁸⁶

“İdeaların modeller olduğu ve diğer şeylerin onlardan pay aldığı iddiasına gelince bu, boş sözlerle avunmaktan ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü burada çalışan ve gözlerini İdealara diken nedir? Çünkü bir başka varlığa benzeyen bir varlık var olabilir veya varlığa gelebilir; ama bundan ötürü bu başka varlığa model olarak bakılması gerekmez.”⁸⁷

Aristotelesin yukarıdaki sözüyle demek istediği şey; birey doğal olarak bir başka bireyden ortaya çıkar. Mesela, bir bebeği dünyaya getiren onun annesidir ve bu bireyin dış dünyada varlığa kavuşması için hiçbir şekilde kendinde insan ideasına ihtiyacı yoktur. O halde ideaların doğal varlıkların varlık nedenleri olması doğru değildir, der, Aristoteles.

Ele aldığımız üçüncü eleştiri ise ideaların sabit ve hareketsiz oluşudur. Duyuşal aleme baktığımızda her şey hareket içindedir; duyuşal alem kendi varlığını idealardan

⁸³ Aristoteles, a.g.e., 991 a 15,

⁸⁴ Aristoteles, a.g.e., 990 a 34-b 8.

⁸⁵ Aristoteles, a.g.e., 991 a 10-20.

⁸⁶ Aristoteles, a.g.e., 991 a 25-991 b

⁸⁷ Aristoteles, a.g.e., 991 b 25.

alması halinde idealar Aleminin de hareketli olması gerekir. Değilse o zaman bu hareket nereden doğar? – diye Aristoteles sorar ve bunun doğa bilimine tamamen aykırı olduğunu savunur. Aristotelese göre sorulması gereken en önemli sorunun idealar Kuramının duyusal aleme ne tür bir yarar sağlamasıdır; “Gerçekten de onlar, bu varlıkların ne hareketlerinin, ne de değişmelerinin nedenidirler. Onların ne başka varlıkların bilinmesi bakımından bir faydası vardır ne de onların varlıklarının açıklanması bakımından.”⁸⁸

Platon'un Eleştirisi başlığı altında varlık konusunu ele almamızdaki maksat Aristoteles'in cevher dediği şeyin nasıl bir kavram olduğunu açıklığa kavuşturmak idi. İncelemelerimiz gösterdi ki, Aristoteles'in cevheri Platon'un akılsal varlık anlayışından farklı olarak dış-duyusal alemde gerçekliği bulunan maddi varlıktır. Ancak buna karşın İdeları toptan yoksaydığını ve hocası gibi varlığı tek aleme - maddi aleme indirgemeyip doğal bireylerin tümel kavramlar olarak zihnimize var olduğunu ve bu kavramların dış varlıklara denk oldukları fikrinin savunucusu olduğunun şahidi olduk. Aristoteles'te cevherin doğal-maddi bir varlık olduğunu anladıktan sonra onun cevher açıklaması olan *madde-form* öğretisine geçebiliriz.

E. MADDE VE FORM

Platon felsefesinin belkemiği idealar kuramı olduğu gibi Aristoteles felsefesinin belkemiği *madde-form* öğretisidir. Ancak ana konudan uzaklaşmamak adına biz burada madde ve formun sadece ilk cevherle ilgili kısmına değineceğiz.

Maddenin ilk kez Aristoteles tarafından ele alınmadığı, hatta Yunan felsefesinin başlangıçtan Sokrates'e kadar uzun bir süresinin maddeci bir felsefe olduğunu hepimiz biliyoruz. Burada hocası Platon'un maddeyi tamamen reddetmesine karşın Aristoteles'in değişmeyi ve oluşu açıklamak için maddeye başvurduğunu görüyoruz.⁸⁹ Elealıların Parmenides'in sabit varlık anlayışına dayanarak değişmeyi reddetmesi ve onlardan sonra gelen Atomcuların “sürekliliği” inkar etmesine karşın -ki süreklilik değişmenin olmazsa olmazıdır -Aristoteles'e göre, önemli olan başlangıç ve bitiş noktası arasında uzanan *süreçtir ve bu süreç süreklidir*. Yoksa Elealıların iddia ettiği gibi şeyin yerini başka bir şeye bırakması, bir durumu başka bir durumun takip etmesi değildir.⁹⁰

⁸⁸ Aristoteles, a.g.e., 991 b 15.

⁸⁹ Arslan, a.g.e., s. 136-137.

⁹⁰ Arslan, a.g.e.,s. 139.

Değişmenin konumuz olan ilk varlıkla doğrudan ilişkisi olduğu için Aristoteles'in kaç türlü değişmeyi kabul etmesi üzerinde durmakta fayda vardır. Aristoteles dört türlü değişmeyi kabul eder; a) uzayda yer değiştirme b) nitelik değiştirme c) büyüme ve küçülme ve d) varlığa geliş ve yokoluş. Madde (hyle) değişmenin önvarsayıldığı şey olduğundan bu dört tür değişme madde “yatağına” girmiş olur.⁹¹ Konumuz açısından ilkimizi en çok çeken de oluş ve yokoluşa dayanan değişmedir. Çünkü varlığa gelme ve yokolma cevherin kendisi, yani madde ve formdan oluşan ilk cevhere aittir.

Daha önce söylediğimiz gibi Aristoteles değişmeyi açıklamak için madde-form ilişkisine başvurduğundan konuya geçmeden önce onun değişmeyle neyi kastettiğini bilmemizde fayda vardır. Şimdi ise madde-form ve onun konumuz olan ilk varlıkla ilişkisine bakalım. Aristoteles'e göre, gerçek varlıklar – ki biz buna bahsimizde ilk cevherler diyoruz - dört unsurdan (hava, od, su, toprak) oluşan maddi varlıklardır ve bu maddenin uzun-kısa, büyük-küçük, sıcak-soğuk gibi nitelikleri ise onun *formudur*. Yukarıda vermiş olduğumuz ifadeyi tekrarlayacak olursak “*Bir özneye yüklenmiş olmaksızın bir niteliğin varlığı ne kadar imkansızsa bir nitelikle yüklenmemiş bir öznenin varlığı o kadar imkansızdır*”. Bu şu demek oluyor ki, “sıcak taş” örneğinde “sıcak” niteliğini taştan bağımsız olarak duyumlayamadığımız gibi, sıcak veya soğuk niteliklerinden bağımsız bir “taş” da gerçek anlamda mevcut değildir. Ancak Aristoteles gerçek alemde niteliğinden bağımsız bir öznenin var olmadığına karşın “sıcaklık” ve “salt taş” kavramlarının bağımsız olarak zihnimize canlandığına inanır:

*“Her duyuşal şeyden, onun tüm duyuşal maddesini soyutlayabiliriz. Ay-altı dünyasına ait olan şeylerde, onların sıcaklık veya soğukluk, kuruluk veya yaşlık gibi temel niteliklerini ve bunlardan çıkan bütün diğer niteliklerini soyutlayabiliriz.”*⁹²

Bunu yukarıda değindiğimiz değişme ile bağlarsak, *değişme maddenin farklı formlar kabul etmesidir,-* diyebiliriz. “*Değişme eyleminde formun kendisinde değişme olmaz. Çünkü form, doğası gereği “değişmeyen”dir. Değişmede değişen maddedir. Zaten “madde özü itibarıyla değişme kabiliyetinin kendisidir.”*”⁹³ “Sıcak taş” örneğine dönersek “sıcaklığın kendisi”nde değil, “taş”ta değişiklik olur ve “soğukluk” formunu alarak değişir.

⁹¹ Ross, a.g.e, s. 197.

⁹² Ross, a.g.e., s. 197.

⁹³ Arslan, a.g.e., s. 143.

Toparlayacak olursak, “gerçek dünyada varolan şey her zaman madde ve formun birleşiminden meydana gelen bireydir”, der, Aristoteles.⁹⁴ Eğer madde ve form arasında ayırım yapmamış olsak o zaman maddeleri et ve kemikten ve türleri “insan” olan bireyleri birbirinden nasıl ayırt edeceğiz? Şüphesiz tek tek insanları birbirinden ayıran kiminin uzun kiminin kısa, kilolu-zayıf veya siyah-beyaz olması ve en önemlisi bu nitelikler aynı olsa bile iki ayrı bireyin maddesinin bağımsız olmasındadır. Aristoteles bunu şöyle ifade eder:

“Sokrates ve Kallias, türsel formları bakımından birbirlerinin aynı olmakla birlikte maddelerinin formu bakımından birbirinden farklı olmak zorunda.”⁹⁵

Duyusal alemde maddesi olmayan form, formu olmayan bir madde mevcut değildir dedik. Ancak Aristoteles Tanrıyı bu kuralın dışında tutar. Tanrı maddi bir varlık olmaksızın en mükemmel cevherdir, maddeye gerek duymaksızın saf Formdur.⁹⁶

Peki Saf Form düşüncesinden hareketle saf maddenin de varlığını kabul edebilir miyiz? Bunun yanıtı hayırdır. Çünkü yukarıdaki incelemelerimizin de gösterdiği gibi formdan bağımsız bir maddeyi zihinsel olarak varsaysak bile bunun gerçek alemde bir karşılığı yoktur:

“İlk madde hiçbir yerde tek başına var olmaz. O yalnızca madde ve formdan oluşan somut bireysel şeylerin doğasındaki bir öğedir.”⁹⁷

Böylece Aristoteles cevheri madde ve formdan ibaret ve duyusal, dış-doğal alemde gerçekliği olan bireyler olarak kabul eder. Tümellerin varlığını tekillere bağlayarak eşyanın İdeası ile gerçekliği arasında bir uyum yaratır. “Maddeyi tikel bir şey yapan nedir?” sorusuna ise “Bu tikel şeyin özünün varlığı!”⁹⁸ – diyerek maddi bireylerin tümellerin varlık nedeni olduğunu savunur ve Platon`dan ayrılarak varlık felsefesini göklerden yere indirir.

Sonuç olarak Aristoteles ve aynı zamanda Fârâbî`nin de cevherle neyi kastettiklerini, bu cevherin maddi mi yoksa zihni bir şey mi olduğunu öğrenmiş olduk. İleride cevherle beraber diğer dokuz kategorinin anlaşılması için de bunun büyük yararının olacağını göreceğiz.

⁹⁴ Arslan, a.g.e., s. 141.

⁹⁵ Ross, a.g.e., s. 200.

⁹⁶ Arslan, a.g.e., s. 141.

⁹⁷ Ross, a.g.e., s. 198.

⁹⁸ Ross, a.g.e., s. 202.

İKİNCİ BÖLÜM

ARAZ

Kategorilerin ilki olan cevheri inceledikten sonra araştırmamızın ikinci bölümünü oluşturan diğer dokuz kategorinin genel ismi olan *araz* bahsine geçebiliriz. Araz konusuna daha önce beş tümel bahsinde kısaca değinmiştik, şimdi ise daha ayrıntılı olarak incelemek istiyoruz. Araz bahsinin ele alınması cevheri daha iyi anlamamıza ve varlık konusunu bütün olarak kavramamıza yardımcı olacaktır. Yine bu bölümümüzde Aristoteles ve Fârâbî'nin düşünceleri karşılaştırmalı olarak incelenecek ve örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Konumuzda geçecek olan araz ve ilinek terimlerinin aynı anlamda kullanılacağını söylemekte de fayda vardır.

Öncelikle arazın sözlük anlamına bakalım; araz sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum, hastalık, felaket” gibi anlamlara gelir.⁹⁹ Fârâbî *Harfler Kitabı*'nda arazın Arap halkı nezdinde a) yalnızca bu dünyada faydalı olan her şey için kullanıldığını, (yalnızca öteki dünyada faydalı olan) veya her iki dünyada da faydalı olup (dünyadaki hayat için de) ahiretteki hayat için de kullanılan şeye ise araz adı verilmeyeceğini, b) bazen dirhem, dinar ve bu ikisinin yerine geçen kağıt para dışındaki her şey için kullanıldığını, c) yine oluş ve bozuluşunun yakın sebepleri tamamlanan (araza) veya telef olmaya yaklaşan her şey için kullanıldığını, bunun yanında d) arız çabucak zail olan her oluş manasında arız denilen her şeyin de araz anlamına geldiğini söyler.¹⁰⁰

⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., s. 337.

¹⁰⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 35.

Aristoteles arazın terim anlamını “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir”¹⁰¹ şeklinde ifade eder. Ona göre bazı varlıklar her zaman aynı durumdadırlar ve zorunludurlar, buna karşılık ise başka bazıları ne zorunlu, ne sabit, ne her zaman vukubulan, ne de her zaman aynı durumdadırlar. Onlar sadece *çoğu zaman* öyledirler. İşte ilineksel anlamda olan bu tür varlıkları Aristoteles araz olarak adlandırır. *Çoğu zaman* şartını açacak olursak Aristoteles arazın tam da *tesadüfi* varlık olduğu düşüncesindedir. Mesela, sıcak yaz gününde fırtınalı ve soğuk havanın hüküm sürmesi tamamen bir rastlantıdır. Çünkü yaz faslının özelliği sıcak ve kuru olmaktır, fırtına ve soğuk ise yaz için sürekli bir nitelik olmadığından bunun rastlantı ve ilinek (araz) olduğunu söyleyeceğiz.¹⁰² Her zaman ve aynı durumda olan varlıkları ise cevher konusunda incelemiştik. Yine aynı örneğe dönecek olursak yazın sıcak, kışın soğuk, suyun yaş olması bu cevherlerin değişmez özellikleridir ve rastlantı değildirler. Bununla da Aristoteles’in araz dediği şeyin varlığıyla cevhere bağlı olan yani varlığı kendisine bağlı olmayan bir kavram olduğunu ve böyle bir varlığın da cevherin *zıddı* olduğunu görmüş olduk.

Fârâbî de Aristoteles’in bu tanımından yola çıkarak arazın bir nevi öznenin sıfatı olduğunu söyler:

*“Felsefede ise araz, bir şeyin nitelendiği her sifata denir. Bu sıfat, konuya yüklenen bir yüklem olmaz veya yüklem, konu olarak vazedilen şeyin mahiyetine dahil olmaz. Aksine onun zâtı ve mahiyetinin dışındaki şeyi bildirir.”*¹⁰³

Araz Fârâbî’de ve genel olarak İslam mantığında cevherden sonraki dokuz kategorinin genel ismini bildirir. Fârâbî bu dokuz kategoriyi *Harfler Kitabı*’nda şöyle açıklar:

“Buna göre duyulur nesnenin nice olduğunu bildiren türlerde bulunan en yüce cinse nicelik denir. Duyulur nesnenin nasıl olduğunu bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse nitelik denir. Duyulur nesnenin yerini bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse mekan denir. Aynı şekilde duyulur nesnenin zamanını, geçmişte veya gelecekte olduğunu bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse zaman denir. Duyulur nesnenin göreliliğini bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse görelilik denir. Duyulur

¹⁰¹ Aristoteles, a.g.e., 1025 a 10.

¹⁰² Aristoteles, a.g.e., 1026 b 25-30.

¹⁰³ Fârâbî, a.g.e., s. 35.

nesnenin bir konumda bulunduğu veya bir konuma yerleştirildiğini bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse konum denir. Duyulur nesnenin etkilemesini bildiren en yüce cinse etkileme denir. Duyulur nesnenin etkilenmesini bildiren en yüce cinse etkilenme denir.”¹⁰⁴

Yine Aristoteles`ten bir örnekle açıklayacak olursak bir mimarın sağlığı meydana getirmesi onun için bir arızı haldir. Çünkü mimarın mahiyetine bakacak olursak onun bina yapan bir insan olduğunu söyleriz. Oysa sağlığı meydana getirmek hekimin mahiyetine uygundur.¹⁰⁵ Böyle olduğu halde tarifte geçen *mahiyetine dahil olmaz* ifadesi birini tedavi etmek mimar için olası bir nitelik olmasına rağmen *mimar kimdir?* sorusunun cevabında o, sağlığı ortaya çıkararak insandır şeklindeki yanıtımız doğru olmayacaktır. Çünkü mahiyet onu o şey yapan özelliğidir ve mimarı mimar yapan özelliğin bina yapması olduğunu hepimiz biliyoruz.

Fârâbî`ye göre iki türlü araz vardır: Birincisi, konusu mahiyeti olan veya mahiyetinden bir parça olan *zati araz*dır. Bu araz, tanımlandığında o şey arazın tanımında alınır. İkincisi ise, konusu mahiyetine girmeyen ve konusunun mahiyeti o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmediği *zati olmayan araz*dır.¹⁰⁶

Aristoteles arazın ilminin olmadığı görüşündedir. Çünkü ona göre, araz “*ancak sözel bir varlığa sahiptir*”. *Başka bir tarzda var olan bütün varlıklar* diye bahsettiği cevherler varlığa gelmeleri ve varlıktan kesilmelerine karşılık, ilineksel anlamda var olan şeylerde bunun söz konusu olmadığını görüyoruz. Mesela, bir müzisyenin aynı zamanda gramerci olması bu müzisyen için bir arazdır. Bunun böyle olmadığını varsaysak o zaman her müzisyenin bir gramerci ve her gramercinin bir müzisyen olması gibi ortaya saçma bir sonuç çıkacaktır.¹⁰⁷ “*Şimdi varlıkların hepsi, ne varlıkları, ne de oluşları bakımından zorunlu ve ezeli-ebedi olmadıklarına, aksine çoğu sadece çoğu zaman meydana gelen şeyler sınıfına girdiğine göre, ilineksel olanın var olması zorunludur. Örneğin beyaz bir adam ne her zaman, ne de çoğu zaman müzisyendir. Ancak bu bazen ortaya çıkan bir şey olduğuna göre, onun ilineksel bir şey olması gerekir. Çünkü aksi taktirde her şey zorunlu olurdu.*”¹⁰⁸ Yani beyaz olmak bir müzisyen için arazdır veya bir beyaz için müzisyen

¹⁰⁴ Fârâbî, a.g.e., s. 13.

¹⁰⁵ Aristoteles, a.g.e, 1026 b 35.

¹⁰⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 36.

¹⁰⁷ Aristoteles, a.g.e., 1026 b 1-20.

¹⁰⁸ Aristoteles, a.g.e., 1027 a 5.

olmak yine arazdır. Araz olmasaydı her beyazın zorunlu olarak müzisyen ve her müzisyenin de zorunlu olarak beyaz olması gerekirdi ki bu da gerçeğe aykırıdır.

Yukarıdaki örneklerde arazın tesadüfi nitelikler olduğunu görmüş olduk. Daha önce Aristoteles'in arazın bilimi olmadığı fikrini bu örnekler ışığında düşünecek olursak onun haklı olduğunu göreceğiz. Nitekim o konuyu şöyle ele alır:

*"... İlineğin biliminin olmayacağı açıktır. Çünkü her bilim ya her zaman olana veya çoğu zaman olana yönelir (çünkü aksi taktirde neyi öğrenecek veya başkasına neyi öğreteceğiz?). Bilimde şeyin ya her zaman veya çoğu zaman meydana gelen bir şey olarak belirlenmiş olması gerekir."*¹⁰⁹ Her zaman veya çoğu zaman var olanın da cevher olduğunu bildiğimiz için ilmin sadece cevherlerle ilgilendiğini söyleyebiliriz.

Fârâbî arazın *sürekli araz* ve *sürekli olmayan araz* diye iki türünün olduğunu söyler. Sürekli araz bulunduğu şeyde daim olan ve ayrılmayan arazdır. Mesela siyahın zifirde ve sıcaklığın ateşte ayrılmadan bulunması gibi. Sürekli olmayan araz ise yüklenildiği şeyde bazen bulunup bazen bulunmuyor. İnsana ait olan oturmak ve kalkmak buna örnektir. Çünkü insan ne sürekli olarak oturak halde kalır ne de sürekli ayaktadır; bazen oturur bazen ise ayakta durur.¹¹⁰

Arazın ihtiva ettiği dokuz kategoriye geçmeden önce genel olarak cevher ve arazi karşılıklı olarak ele almak istiyoruz. Hareket noktası olarak ise cevherin tanımını ele alabiliriz. İlk bölümümüzde cevheri, "*cevher, ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şeydir*", şeklinde tanımladık. Araz için ise, "*bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir*", tanımını göz önünde bulundurursak cevherin bir konuda bulunmayan aksine kendisi başka varlıkların konusu olduğunu ve arazın da cevher hakkında tasdik edildiğini göreceğiz. Yine cevheri tarif ederken onun *en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyen şey* olduğunu söylemiştik. Buradan cevherin tür ve cinslerin yanında aynı zamanda araz için de bir dayanak olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin sıcak bir nitelikler ve dolayısıyla arazdır, ateş ise bir varlıktır yani cevherdir. Burada sıcak arazı ateş cevherinin varlığı ile mevcut olduğu için ateş sıcak için dayanak konumundadır. Sıcak sadece dokuz kategoriden niteliği ifade eden bir kategoridir. Bunun yanında daha sonra ele

¹⁰⁹ Aristoteles, a.g.e., 1027 a 19-20.

¹¹⁰ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 83-84.

alacağımız diğer kategorilerin de kendi varlığını cevherde bulduğunu göreceğiz. Şimdi ise cevher ve arazın bazı farklı özelliklerini ele alalım.

A. CEVHERLE ARAZIN FARKLI ÖZELLİKLERİ

Ross *Aristoteles* kitabında tözün\cevherin üç bakımdan diğer kategorilerden önce geldiğini yazar:

1. “Onlar bağımsız olarak var olmazken töz, bağımsız olarak var olabilir”. Buna rağmen tözsüz nitelikler düşünülmediği gibi, niteliksiz töz de düşünülemez. Çünkü renk, büyüklük, güzellik vb. nitelikler yalnız bir tözle varlık buldukları gibi, nitelikleri olmayan bir töz de bilinemez; biz tözü niteliklerle kavrarız. Aristoteles tözü niteliklerden bağımsız olarak aldığı için onu *bireysel şey* olarak düşündüğü açıktır. İkincil dereceden tözler tümeller olduklarından bireylere yani ilk tözlere bağlı olarak var olurlar.¹¹¹
2. “Töz tanım bakımından önce gelir”. Başka kategorileri tanımlarken zorunlu olarak tözü kullanmalıyız, oysa tözü tanımlarken başka kategorileri eklemeye gerek duyulmaz. Ancak Ross, “... bu doğru değildir; çünkü bir tözün her ayrımı, bir niteliktir”, deyerek bu fikre karşı çıkmıştır.¹¹²
3. “Töz, bilgi bakımından önce gelir: Bir şeyin ne olduğunu bildiğimizde onu, niteliğini, niceliğini veya yerini bilmemize oranla daha iyi biliriz”. Bir şeyi bilmek istediğimizde onun niteliğini, sayısını veya yerini değil, önce ne olduğunu, mahiyetinin – onu o şey yapan özelliğin ne olduğunu sorarız. Burada töz somut varlık olarak değil, *özel doğa* olarak düşünülmüştür.¹¹³

Bütün bu söylenenleri göz önünde bulundurarak cevherin herhangi bir şeyi o şey yapan öz ve malum şeyi düşündüğümüz zaman zihnimizde oluşan mahiyet olduğunu kabul ettik. Bu mahiyeti ise duyuşal alemde onun sıcak veya soğuk, çok veya az, şimdi veya geçmişte, hareketli veya hareketsiz, evde veya sokakta vs. gibi nitelikleriyle idrak ettiğimiz

¹¹¹ Ross, a.g.e., s. 195.

¹¹² Ross, a.g.e., s. 195.

¹¹³ Ross, a.g.e., s. 195.

kavrama ise araz diyoruz. Aristoteles ve Fârâbî mantığında dokuz kategori vardır. Şimdi bunları teker teker ayrıntılı olarak incelemeye başlayalım.

B. NİCELİK (EL-KEM)

Konuya Aristoteles`in *Metafizik* kitabında verdiği tanımla giriş yapalım:

*“Her biri doğası gereği bir ve bireysel bir şey olan iki veya daha fazla tamamlayıcı (integrat) öğeye bölünebilen şeye nicelik denir.”*¹¹⁴

Fârâbî ise niceliği, *“nicelik, bütünün kendisinden olan parçalarla ölçülmesi mümkün olan her şeydir”*¹¹⁵, şeklinde tanımlar.

Bu tanımlardan yola çıkarak niceliğin bir bölünebilir çokluk olduğunu araştırmamız boyunca göz önünde bulundurmamızda fayda vardır. Çünkü bölünmek mürekkep yani terkiplerden oluşan varlıklara has özelliktir, mürekkep olma ise kendiliğinde zaten çokluk içerir.

Aristoteles`e göre, bir nicelik sayılabilirse *çokluk*; ölçülebilirse *büyükklüktür*. Çokluk bilkuvve olarak, sürekli-olmayan parçalara bölünebilen şeydir. Burada sürekli-olmayan demek sınırlı olmak anlamına geliyor ki bu da sayıya tekabül eder. Çünkü sayı sayılabilir olduğundan, sınırlıdır. O halde sonsuz bir çokluk, bir sayı olmayacaktır.¹¹⁶

Sürekli parçalara bölünebilen şey için ise büyüklük der Aristoteles. Ona göre, üç türlü büyüklük vardır:

- a) Tek bir yönde sürekli olan, uzunluk.
- b) İki yönde sürekli olan, genişlik.
- c) Üç yönde sürekli olan, derinlik.

Sözünü ettiğimiz bu üç büyüklükte sınırlı bir uzunluk, bir doğru; sınırlı bir genişlik, bir yüzey; sınırlı bir derinlik, bir cisimdir.¹¹⁷

¹¹⁴ Aristoteles, a.g.e., 1020 a 5.

¹¹⁵ Fârâbî, a.g.e., s. 93.

¹¹⁶ Aristoteles, a.g.e., 1020 a 5-10.

¹¹⁷ Aristoteles, a.g.e., 1020 a 10.

1. Sürekli ve Sürekli Olmayan Nicelikler

Aristoteles nicelikleri *sürekli* ve *sürekli olmayan* nicelikler olarak iki kısma ayırır.¹¹⁸

a. Sürekli (Muttasıl) Niceliker

Fârâbîye göre, sürekli nicelikler “*ortası sınırla bölünebilir ve bölünmüş sınırdaki birbirinin yanında bulunan iki parçanın uçlarının birleştiği her şeydir*”.¹¹⁹

Aristoteles sürekli niceliklere çizgi, düzlem, cisim ve bunlara ek olarak zaman ve yeri de örnek gösterir. Ona göre de bir niceliğin sürekli olması onu oluşturan parçaların ortak sınırdaki birleşmesi ile mümkündür. Örneğin, çizginin ortak sınırı nokta; düzlemin ortak sınırı çizgi; cismin parçalarının çizgi ya da düzlem olarak birleştiği bir sınır saptanabilir. Zamanın da ortak sınırı bulunuyor. Nitekim zaman için şimdiki zamanın geçmiş ve gelecek zamanla birleştiği yer sınır olarak nitelenir.¹²⁰ Fârâbî'ye göre de zaman parçalarıyla hesaplanabilir bir sürekli bütündür, o bunu şöyle ifade eder:

“*Zaman da böyle; bir saati alıp onunla gündüzü ve geceyi hesaplıyorsun, günü alıp onunla ayı ve ayla da yılı hesaplıyorsun.*”¹²¹

Bunun yanında Fârâbî zamanın parçalarının birleştiği ortak sınırı “*an*” olarak adlandırır:

“*Noktanın çizgiye olan kıyasına benzer şekilde zaman için de bir kıyas bulunuyor ve o, andır. An geçmiş ve gelecek arasında müşterek sınırdır.*”¹²²

Yer ise cismin konumu olduğundan cismin bölünebilir parçaları yer kapladığı için yerin de cisme paralel olarak sınıra sahip olduğunu söyleyeceğiz.¹²³

b. Sürekli Olmayan (Munfasıl) Nicelikler

“*Sürekli olmayan nicelik, şeyin ortasında onu oluşturan iki parçanın müşterek uçlarını birleştiren sınırın olmadığı niceliktir*”¹²⁴, der, Fârâbî.

¹¹⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 5 a 5.

¹¹⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 95.

¹²⁰ Aristoteles, a.g.e., 5 a 5-15.

¹²¹ Fârâbî, a.g.e., s. 93.

¹²² Fârâbî, a.g.e., s. 95.

¹²³ Aristoteles, a.g.e., 5 a 5-15.

¹²⁴ Fârâbî, a.g.e., s.95.

Aristoteles sürekli olamayan niceliklere sayı ve sözün ait olduğunu söyler. Bu ikisinin sürekli olmama nedeni kendilerinin sürekliliğini gerektiren ortak sınırlarının olmamasından kaynaklanması konusunda her iki filozof aynı düşüncede. Çünkü mesela, “on” sayısını oluşturan “beş” ile “beş”in veya “yedi” ile “üç”ün birleştiği hiç bir ortak sınır yoktur. Aynı şey seslerle oluşan hecelerden mürekkep söz için de geçerlidir. Nitekim sözün uzunluğu hecelerinin sayısı ile ölçülür ancak bu sözü meydana getiren *hecelerin birleştiği ortak bir sınır yoktur, her biri kendisi başlıbaşına süresizdir.*¹²⁵

2. Parçalarının Bir Durumu Olan ve Olmayan Nicelikler

Parçalarının birbiriyle birleşmesi bakımından yerlerinin belirlenebilir veya belirlenemez olması bakımından nicelikleri *parçalarının durumu olan ve parçalarının durumu olmayan* diye yine iki kısma ayırır Aristoteles.¹²⁶

a. Parçalarının Konumu Olan Nicelikler

Fârâbî'ye göre *parçalarının konumu olan* niceliklerin tüm parçalarının birlikte olması ve bu parçaların o niceliğin cihetlerinden birinde bulunması gereken niceliklerdir. Bu parçalar işaret veya sözle gösterilebilir parçalardır. Bu niceliğin diğer parçalarının komşuluğunda bulunan ve onlarla birleşen parça da sınırlı olup hangi parçanın hangi parçayla birleştiğini bildirir.¹²⁷

Fârâbî durumu olan nicelikleri “insan” örneği ile daha ayrıntılı bir şekilde açıklığa kavuşturur; İnsanın parçaları bir arada bulunur. Onun parçalarından herhangi birini – diyelim ki kafa – alsan bu parçayı onun bir tarafında bulacaksın. Bu parça sınırlıdır ve ona işaret edebilirsin; çünkü kafa insan bedeninin en üst tarafında yerleşir. Bunun yanında hangi parçanın komşuluğunda bulunduğu, hangisi ile birleştiği de biliniyor ki o da, boyundur.¹²⁸

¹²⁵ Aristoteles, a.g.e., 4 b 25-35.

¹²⁶ Aristoteles, a.g.e., 5 a 15.

¹²⁷ Fârâbî, a.g.e., s. 96.

¹²⁸ Fârâbî, a.g.e., s. 96.

Çizgi, düzlem ve yüzey de parçalarının bir durumu olan niceliklerdendir. Nitekim bunları oluşturan parçaların nerede birbiri ile ve hangisinin hangisi ile birleştiğini gösterebiliriz.¹²⁹

b. Parçalarının Konumu Olmayan Nicelikler

Yukarıdakilere karşın sayı, zaman ve sözün parçalarının bir konumu söz konusu değildir. Çünkü sayının parçalarının nerede birleştiğini, parçalarının hangisinin hangisiyle birleştiğini gösteremeyiz. Aynı şey zaman ve söz için de geçerlidir. Zira hem zamanın hem de sözün parçaları kalıcı değildir; zaman olup geçer, söz söylenir ve bir daha ele gelmez. Bu yüzden bunların parçalarının bir konumu olmadığını söylüyoruz. Konumlarının olmamasına rağmen sayı ve zamanın kendi içlerinde bir düzeni olduğu inkar edilmemektedir. Çünkü zamanın “daha önce” ve “daha sonra” olması bakımından, sayının ise “bir”in “iki”den, “iki”nin “üç”ten önce gelmesi bakımından bir düzeni olduğunu söylemekte fayda vardır.¹³⁰

3. İlineksel Nicelikler

Yalnızca yukarıda adı geçen nicelikler asıl anlamıyla niceliklerdir, bütün ötekiler ise ilineksel olarak niceliklerdir, der Aristoteles. Zira diğer niceliklere yukarıda sadalanan nicelikleri göz önünde tutarak nicelik deriz; sözgelisi eylemin, hareketin niceliğini açıklayacak olursak bunun zaman açısından uzun veya kısa ya da “bir yıl” olduğunu söyleyeceğiz. Aynı zamanda akın niceliği yüzey açısından ele alınır ve yüzeyin büyüklüğüne göre akın az ve ya çok olduğunu söyleriz.¹³¹

4. Nicelik Karşıt Kabul Etmez

Belirlenmiş niceliklere karşıt bir şey olmaz, çünkü iki dirsek, üç dirsek ya da düzleme karşıt bir nicelik söz konusu değildir. Ancak “büyük”ün “küçük”e karşıt olduğu söylenebilse de büyüklük ve küçüklük nicelik değil göreliktir. Çünkü hiçbir nesneye kendi başına büyük veya küçük denmez, bir şeyle karşılaştırıldığı zaman söylenir ki karşılaştırma

¹²⁹ Aristoteles, a.g.e., 5 a 15.

¹³⁰ Aristoteles, a.g.e., 5 a 15-35.

¹³¹ Aristoteles, a.g.e., 5 b 5.

da göreliliği devreye sokar. Örneğin darı tanesine kendi cinsinden olan tohumlar içinde daha küçük olduğundan küçük denir. Tepe de kendi cinsinden olanlar içinde dağa kıyasla küçüktür. Her iki örnekte darının da tepenin de küçük olduğunu söyledik, ancak darının küçüklüğü ile tepenin küçüklüğünün aynı şey olmadığını hepimiz biliyoruz.¹³²

Bir nesne diğer nesnelere karşılaştırıldığı zaman kimi zaman büyük kimi zaman ise küçük olur. Eğer büyüklük ve küçüklüğün görelilerden değil de niceliklerden olduğunu kabul edersek o zaman büyüklük ve küçüklüğü kabul eden nesne kendi kendine karşıt olacaktır. Çünkü nicelikler değişmezdir; bir şey iki dirsekse daha çok iki dirsek veya daha az iki dirsek olmaz. Oysa göreliler değişkendir, bir nesneye göre büyük olan başka bir nesneye göre küçük olabilir.¹³³

5. Nicelikler Çokluk ve Azlık Kabul Etmez

Nicelikler *daha çokluk* veya *daha azlık* kabul etmez. Sözgelisi iki dirsek ötekinden daha çok iki dirsek, “üç” “üç”ten daha çok “üç” veya “beş” “beş”ten daha çok veya az “beş” olmaz. Aynı şey zaman için de söylenebilir; zira zamana başka zamandan daha çok zaman denmez¹³⁴. Mesela, 5 saat başka bir 5 saattan daha çok 5 saat değildir. Bunun nedeni niceliğin kesin bir ölçü bildirmesinden dolayıdır. Tahmin ifade eden ölçülerin ise niceliklerden değil görelilerden olduğunu yukarıda söylemiştik.

Aristoteles'e göre, niceliğe yüklenebilecek en özgü nitelik *eşitlik* ve *eşitsizlik*dir. Örneğin zamana eşit, eşit olmayan denir; öteki niceliklerde de bu aynı. Ancak ak için hiçbir zaman eşit, eşit olmayan denmez, benzer denir.¹³⁵

C. NİTELİK (EL-KEYFİYYE)

Fârâbî niteliği *Kategoriler* kitabında şöyle tanımlar:

¹³² Aristoteles, a.g.e., 5 b 10-25.

¹³³ Aristoteles, a.g.e., 5 b 30 – 6 a 5.

¹³⁴ Aristoteles, a.g.e., 6 a 20 – 25.

¹³⁵ Aristoteles, a.g.e., 6 a 25 – 30.

“Nitelik, genel olarak, bireyler hakkında onların nasıl olduklarının kendisi ile söylendiği yatkınlık ve bir birey hakkında “o nasıl bir bireydir?” sorusunun cevabında söylendiğimiz şeydir.”¹³⁶

Aristoteles de *Kategoriler* kitabında niteliği “nesnelerin nasıl olduklarının ona göre söylendiği terim”¹³⁷ olarak ifade eder.

Niteliğin cevheri açıklaması bakımından dört türü olması Aristoteles’in hem *Metafizik* hem de *Kategoriler* kitabında ele alınmıştır. Bu dört ayrıma Fârâbî’nin *Kategoriler*’inde de rastlıyoruz.

Şimdi niteliğin daha iyi anlaşılması için bu dört türü ele alalım. Aristoteles *Metafizik*’te bunları şu şekilde sıralar: a) Bir ilk anlamda cevherin ayrımını ifade eden nitelikler. Bu konuya ileride daha ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir. Diğer üçünü ise b) matematiğin hareketsiz varlıkları hakkında kullanılan nitelikler, c) cevherin sıcaklık, soğukluk, beyazlık, siyahlık gibi özel halleri anlamına gelen nitelikler ve d) erdem ve erdemsizlik ve genel anlamda iyi ve kötülük bildiren nitelikler şeklinde sıralar¹³⁸. *Kategoriler* kitabındaki sıralama ise a) yatkınlık ve huy, b) doğal olanak ya da olanaksızlık bildirenler c) duygulanımlar ve d) geometrik biçim şeklindedir.¹³⁹

Aynı ayrıma Fârâbî’nin *Kategoriler* kitabında da rastladığımızdan bunları her iki filozofa göre inceleyeceğiz. Nitekim Fârâbî bu dört ayrımı a) *meleke ve hal*, b) *doğal kuvvet ve kuvvetsizlik*, c) *duygulanma ve duygulanımlar*, d) *nicelik olması bakımından nicelikte bulunan nitelikler*¹⁴⁰ şeklinde sıralar.

1. Meleke ve Hal Bildiren Nitelikler

Meleke, hal¹⁴¹ bildiren nitelikten daha kalıcı ve uzun süreli olmasıyla ayrılır. Bilgi ve erdem melekelerdendir. Bilgi hastalık veya başka bir değişiklik olmadıkça kalıcı ve zorlukla kaldırılabilir niteliktir. Erdem de böyledir; zira adaletin, ölçülülüğün ve buna benzer şeylerin kolaylıkla atlamadığını görmekteyiz. Oysa hal melekedden farklı olarak

¹³⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 99.

¹³⁷ Aristoteles, a.g.e., 8 b 25.

¹³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1020 b 5-10.

¹³⁹ Aristoteles, , 8 b 25 – 10 a 25.

¹⁴⁰ Fârâbî, a.g.e., s. 99.

¹⁴¹ Aristoteles’in *Kategoriler* eserinin çevirisinde “meleke” “huy”, “hal” ise “yatkınlık” olarak geçmiştir. Biz burada Fârâbî tabirince meleke ve hal sözlerini kullandık.

kolayca kaldırılabilen, çabucak değişebilen niteliklerdir; sözgelisi sıcaklık, soğukluk, hastalık, sağlık hallerdendir. Bunların hal diye adlandırılmalarının nedeni insanın bunlara yatkın olmasından dolayıdır, çünkü insan sıcakken soğuk, hasta iken sağlıklı olabilir. Melekeler aynı zamanda hallerden ama, hallerin meleke olması zorunlu değildir¹⁴². Nitekim bilgi insanın kalıcı melekesi olmasıyla beraber ona yatkındır, ancak hastalığın insanın hali olduğu halde onun melekesi olamaz. Çünkü hastalık kalıcı değil geçicidir, sağalır ve durum değişir. Burada Fârâbî meleke ve hal arasındaki farkı şöyle izah eder:

“Sağlık ve hastalık gibi canlıya (müteneffis) canlı olması bakımından ait olan yatkınlıklar söz konusu olduğunda, onların tamamı yok olmaları kolay olmayacak şekilde yerleştiğinde “meleke”, kolayca yok olacak şekilde yerleşmiş olarak bulunduğu ise buna “hal” denir ve meleke olarak adlandırılmaz.”¹⁴³

Sıcaklık, soğukluk, beyazlık, siyahlık, ağırlık, hafiflik gibi hal bildiren niteliklerin yükümlendiği cevherlerin cisimlerde değişiklik yaratması da bu niteliklerin özelliklerindedir.¹⁴⁴ Nitekim bir şeyin siyah renkteyken daha sonra beyaz olmasını yalnızca bir cisimde görebiliriz.

Fârâbî'ye göre meleke ve hal nefiste ve canlılarda mevcut olan tüm yatkınlıklara denir. Canlılarda bulunan bu yatkınlıkların iki türü vardır: 1) İrade ve seçimle elde edilen yatkınlıklar; bunlara ilimler, sanatlar, ahlak ve buna benzer şeyler aittir. 2) Tabii olarak bulunan yatkınlıklar; bunlar insanın fitri olarak doğuştan sahip olduğu doğal bilgilerdir. Bunlara ilk bilgiler¹⁴⁵ (veya ilk düşünelürler\el-mukaddimetu`l-uvel), doğuştan insanın ve bir çok hayvanın sahip olduğu melekeler ve örümceğin bazı türlerinde bulunan dokumacılık gibi diğer bir çok hayvanda bulunan doğal sanatlar buna örnek gösterilebilir.¹⁴⁶

¹⁴² Aristoteles, *Kategoriler*, 8 b 25 – 9 a 10.

¹⁴³ Fârâbî, a.g.e., s. 99.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1020 b 5.

¹⁴⁵ Fârâbî, ilk düşünelürleri üç temel kategoriye ayırmaktadır. Birincisi, matematiğin ilkeleri olan düşünelürler. İkincisi, güzel ve çirkin olan şeylerle ilgili olan ahlaki/pratik düşünelürler. Üçüncüsü ise, tanrı ve tanrısal varlıklar gibi, insanın fiiline açık olmayan fizik ve metafizik alanla ilgili bilgimizi mümkün kılan düşünelürler. Bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî`de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 95

¹⁴⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 99.

2. Doğal Olanak ve Olanaksızlık Bildiren Nitelikler

Aristoteles *Kategoriler* kitabında niteliğin bu türünü huy ve yatkınlıktan hemen sonra ele alır ve bunların yatkınlıklardan olmadığını söyler. Ona göre koşucuların, boksörlerin veya güçlü ve zayıfların sahip oldukları nitelikler bu tür niteliklerdendir. Onlar bu niteliklere yatkın oldukları için değil *bir şeyi kolay yapabilmek veya hiçbir şeye dayanamamak* bakımından niteliklerdir. Sözü gelişi boksörler ya da koşucular doğal olanaklara sahip olduklarından dolayı bu adı alır. Aynı zamanda güçlüler rastgele şeylerden kolay etkilenmemeye olanakları olduğundan, zayıflar ise hiçbir şeye dayanamama olanaksızlıkları olduğundan dolayı böyle adlandırılırlar.¹⁴⁷

Fârâbî ise konuyu doğal kuvvetlilik ve doğal kuvvetsizlik şeklinde şöyle ele alır:

*“Doğal kuvvet ile cisimlerin kolayca etki ettikleri ve zorlukla etkilendiği tabii yatkınlıklar; doğal kuvvetsizlikle ise cisimlerin zorlukla etki ettiği ve kolayca etkilendiği tabii yatkınlık anlaşılır.”*¹⁴⁸

Ona göre katı ve yumşak olmak, güçlü ve zayıf olmak bu türdendir. Çünkü katı ve güçlü doğal yetileri nedeniyle kolayca etki edebilen ancak zor etkilenen, yumşak ve zayıf ise buna karşın zor etki eden ancak kolayca etkilenen niteliklerdir.¹⁴⁹

3. Duyularla İlgili Nitelikler (El-Keyfiyyetu'l-İnfialiyye)

Fârâbî Aristoteles'in *Kategoriler* kitabından hareketle kendi *Kategoriler* yazısında duyularla ilgili niteliklerin iki kısmı olduğunu söyler; Birincisi, *cisimle ilgili duygulanımlar* ki bunların da a) *mahsusat (hissedilenler)* ve b) *melmusat (dokunulanlar)* diye daha iki türü vardır. Mahsusata renkler, tadlar ve kokular; melmusata ise sıcaklık ve soğukluk örnek verilmiştir. İkincisi ise, *nefisle ilgili duygulanımlardır* ki, bunlar tabii nefsin duygulanımları olarak adlandırılırlar ve gazap, rahmet, korku ve buna benzer duygulanımlar içerirler.¹⁵⁰

Fârâbî'nin nefisle ilgili duygulanımlar ifadesi Aristoteles'in delilik ve öfkelilikle bağlı açıklamasına dayansa gerek; zira Aristoteles'e göre, doğuştan gelen delilik ve öfkeliplik gibi bazı durumlar da niteliklerdendir. Çünkü bunlar doğuştan oldukları için ait

¹⁴⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, 9 a 15 – 25.

¹⁴⁸ Fârâbî, a.g.e., s. 100.

¹⁴⁹ Fârâbî, a.g.e., s.100.

¹⁵⁰ Fârâbî, a.g.e., s.100.

oldukları bireyde sürekli bulunurlar ve bu durumlara sahip olan bireyin nasıl olduğu bunlara göre söylenir¹⁵¹; sözgeşi Ahmet'in nasıl biri olduğunu sorduğumuzda, öfkeli biri olduğu cevabını aldığımız gibi. Ancak hızla değişebilen öfkellik durumuna duygulanımla ilgili nitelik deyeceğiz. Çünkü biri üzüntülü olduğunda bir süreliğine öfkelenebilir ve daha sonra üzüntüsü gittiğinde öfkesi de gider. O yüzden bunlara nitelik değil, duygulanım denir.

Duyularla ilgili nitelikler duygularımızla algıladığımız niteliklerdir. Tatlılık, acılık, ekşilik ve bunlarla aynı cinsten olan nitelikler bu türden niteliklerdir. Duyularla ilgili nitelikler, nitelikleri üstlenerek bir değişmeye uğramaları nedeniyle bu adı almazlar. Nitekim bala bir değişmeye uğradığından dolayı tatlı denmez. Aynı şey yukarıdaki nitelikler için de geçerlidir; bu tür nitelikler her biri duyulara göre, bir duygunun niteliği olduğundan ötürü duyularla ilgili nitelik adını alır. Nitekim tatlılık tad alma duyusuna göre belli bir duygu yaratır; ötekilerde de bu böyle. Oysa aklık, karalık ve öteki renkeler tad alma gibi “duyularla ilgili nitelik” adını almazlar; kendileri bir duyudan meydana geldikleri için bu adı alırlar. Nitekim utananın kızarması, korkanın sararması bu türdendir. Çünkü utanan birinin kızarması utanma duygusundan ortaya çıkan kırmızılık renki olduğundan bu kırmızılık nitelik olmaz. Bir renkin nitelik olması için bu rengin ait olduğu nesnede doğal ve sürekli olarak var olması gerekiyor.¹⁵² Örneğin, çiçeğin kırmızılığı doğası gereği olduğundan ve sürekli onda bulunduğundan dolayı niteliktir. Oysa insanın utandığı için kızarması bir süre sonra ortadan kalktığı için duygulanım olacaktır.

4. Nicelik Olması Bakımından Nicelikte Bulunan Nitelikler

Dördüncü cins, nicelik olması bakımından niceliğin türlerinde bulunan niteliktir. Örneğin, çizgide doğruluk ve eğrilik, eğri çizgilerde kavs ve içbükey ve doğru olmayan çizgiler buna aittir. Şekil ve türleri de aynı cinstendir; daire, üçgen, dörtgen, yere ve tabiatta bulunan canlı cisimlerin şekli de buna örnek gösterilebilir. Rakamlarda olan tek ve çift de böyledir,¹⁵³ der, Fârâbî.

Aristoteles de geometrik şekille bir nesnenin biçim bakımından nasıl olduğunu söyler. Bir nesnenin üç ya da dört köşeli, düz ya da eğri olması bu tür niteliklerdendir. Şekline göre de bir nesnenin nasıl olduğu söylenebilir, ancak bunlar nitelik çeşitlerinin dışında

¹⁵¹ Aristoteles, a.g.e., 10 a 5.

¹⁵² Aristoteles, a.g.e., 9 a 30 – 9 b 25.

¹⁵³ Fârâbî, a.g.e., s. 102.

şeylerdir; sözgeleşiy seyreklik, sıklık, pürüzlülük ve düzlük nesne, parçalarının birbirine olan durumuna göre böyle adlandırılır. Örneğinin, nesne, parçalarının birbirine yakın olmasına göre sık, uzak olmasına göre ise seyrek adlandırılır.¹⁵⁴

Genel anlamda nasıllıklar yukarıda sözünü ettiğimiz niteliklerden türetilerek söylenir ya da bir başka biçimde onlardan çıkarılır. Örneğinin aklıktan ak, dilbiliminden dilbilimci, doğruluktan doğru. Ancak koşucu veya boksörün nasıllığı hiçbir nitelikten türetilmez; bunlar koşuculuk ve boksörlük sanatına yatkın olduklarından dolayı öyle adlanırlar. Kimi zaman da bir adı bulunmasına karşın nasıllık o nitelikten türetilmez; sözgeleşiy, erdemli olmasından dolayı insana ciddi deriz, oysa bu ad erdemden türetilmemektedir.¹⁵⁵

Her iki filozoftan verdiğimiz alıntılar kendisinde nicelik içeren niteliklerden bahseder. Bu o demek oluyor ki, sıcak, soğuk, siyah, beyaz, bilgili, cahil, güçlü, zayıf gibi niteliklerin yanında bir de daire şekilli, üçken, dörtgen, tek, çift, kavs şekilli vb. türden nitelikler vardır ki bunlar kendilerinde matematiksel olsalar dahi ait oldukları nesnenin nasıllığını gösterirler. Örneğinin, masanın nasıl olduğunu sorduğumuz zaman; dörtgen veya dairevi bir masa yanıtı bu masanın niteliğini ortaya koyar. Oysa dörtgenin kendisinde geometrik bir nicelik barındıran ad olduğunu biliyoruz.

5. Bir İlk Anlamda Cevherin Ayrımını Bildiren Nitelik

Aristoteles'e göre, cevherin ayrımını bildiren nitelik demek, o cevheri aynı cinsten olan diğer cevherlerden ayıran özellik demektir; insan ve at hayvan olmaları bakımından birer cevherdirler. Ancak insanın *nasıl* bir hayvan olduğunu sorduğumuzda onun iki ayaklı, at için sorduğumuzda ise onun dört ayaklı hayvan olduğunu söylemekle bu iki cevheri birbirinden nitelikleri bakımından ayırmış oluyoruz. Demek ki, iki ayaklı olmak insan cevherinin nasıllığını, yani niteliğini bildirmiş oldu.¹⁵⁶

Fârâbî bu konuyu *Harfler Kitabı*'nda *Nasıl Harfi* başlığı altında ele almıştır. O "*nasıl?*" sorusu ile "*ne?*" ve "*hangi?*" soruları arasında kıyas yaparak bunların birbirinden farklı cevaplara tekabül ettiğini açıklamıştır; "*ne?*" harfiyle talep edilen şey, onun - ister maddesi ister sureti isterse her iki yönünden olsun- cinsi olan mahiyetidir. "*O nasıldır?*" sorusunun cevabında söylenmesi bakımından ise onun biçimi olan mahiyeti,

¹⁵⁴ Aristoteles, a.g.e., 10 a 10 – 20.

¹⁵⁵ Aristoteles, a.g.e., 10 a 30 – 10 b 5.

¹⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1020 a 34.

“ne?” harfiyle talep edilen şeyin durumunda olduğu gibi onu başkasının ayrıştırması bakımından değil, zatına izafetle alınmaktadır. Nitekim “ne?” sorusuyla talep edilen o türün cevabı cinsiyle verildiği halde, “o nasıldır?” sorusunun cevabında o türün cinsiyle cevap vermek doğru değildir.¹⁵⁷ Örneğin insanın cinsine dair “ne?” sorusu karşılığında “hayvandır” cevabını alacağız; “nasıl?” sorusu ise onun cinsine değil türüne tekabül ettiği için bu soru karşısında “insan konuşan hayvandır” yanıtı doğru yanıttır. Zira burada “konuşan”, hayvanın türünün nasıllığını ifade eder. Nitekim hayvanın “uçan”, “sürünen”, “yüzen” şeklinde diğer türleri de vardır, ancak “konuşan” niteliği insanı bu türlerden ayırdığı için konu *cevheri ayırması bakımından nitelik* olarak ele alınmıştır.

Ancak “hangi?” sorusu ile istenen cevap, aranan varlığın bulunan varlıklar içerisinde hangisi olması şeklindedir. Mesela “Zeyd şu ikisinden hangisidir?” denildiğinde “şu sarışın olan” cevabını veririz. Zeyd’in “nasıl?” olduğu sorusu karşılığında ise “o sarışındır” dememiz bundan farklıdır; nitekim ikincisinde Zeyd tek başına ele alındığı halde birincide mukayeseli olarak ele alınmıştır.¹⁵⁸

Sonuç itibariyle niteliğin cevherin nasıllığını ortaya koyan, onun rengini, biçimi, sıcak ve soğukluğunu, güçlü ve zayıflığını, tatlı ve acılığını ve bunların yanında son kısımda cinsin tür bakımından nasıllığını ifade eden bir kategori, başka sözle, araz olduğunu görmüş olduk.

D. GÖRELİK (EL-İZAFE)

Kategorilerin üçüncüsü olan *görelilik* Aristoteles’in *Kategoriler* kitabında, “*göreliler diye nelikleri başka nesnelere olmasıyla ya da başka biçimde bir başka nesneye göre söylenenlere denir*”,¹⁵⁹ şeklinde geçmektedir. Fârâbî ise kendi *Kategoriler*’inde şöyle demektedir:

“*İzafet/görelilik iki şey arasında olan bir nispet ve bu iki şeyden her birinin kendisiyle diğerine kıyas edildiği şeydir. Bu nispet onlardan birincisi için alınır ve kendisi ile ikinciye kıyasla söylenir; yine aynısı ikinci için alınır ve birinciye kıyasla söylenir.*”¹⁶⁰

¹⁵⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 35.

¹⁵⁸ Fârâbî, a.g.e., s. 35.

¹⁵⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, 6 a 35.

¹⁶⁰ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 103.

Her iki filozofun verdiği tanımlardan da görmekteyiz ki, bahsimiz iki nesne arasındaki ilişki üzerine olacaktır. Bu iki nesne karşılaştırılır ve kıyasla biri diğerine karşılıklı olarak nispet edilir; işte bu nispete göreli diyeceğiz. Şimdi ise iki nesne arasındaki göreliliğin nasıl vuku bulduğunu ele alalım.

Aristoteles “daha büyük”, “misil”, “huy”, “yatkınlık”, “duyum”, “bilim”, “konum”u görelilerden sayar. Çünkü bunlar kendisinin ne olduğu, başka bir nesneye göre söylenenlerdir. Nitekim daha büyük bir başka nesneye kıyasla, misil yine başka bir nesneye göre – bir nesnenin iki misli söylenir. Ötekilerde de bu böyle; huya birinin huyu, bilime bir şeyin bilimi, konuma bir şeyin konumu denir.¹⁶¹

Fârâbî ise iki görelide bulunan *ortak anlama* dikkat çekerek her iki görelinin bu ortak anlamla birbirine nispet edildiğini söyler:

“İki göreliden (muzaf) her biri, her ikisinde de bulunan ortak bir anlamla diğerine nispet edilir. Mesela iki göreli A ve B olsun. O ortak anlam, A`dan B`ye doğru alındığında (A harfi bu anlamla B`ye nispet edilir); B`den (A`ya doğru) alındığında ise B harfi bu anlamla A`ya nispet edilir. Bu ortak anlam, görelilik (izafet) olan şeydir ve onun sayesinde iki göreliden her biri diğerine kıyasla söylenir.”¹⁶²

Bu söylediklerine ise tavan ve zemin ilişkisini vererek göreliliğin onlar arasındaki iniş-çıkış gibi ortak özelliğe benzediğini söyler:

“O tek anlam, tavan ve evin zemini arasındaki yoldur ki bu yolun başı tavan ve sonu zemin yapılırsa iniş adı verilir; başı zemin ve sonu tavan yapılırsa çıkış adı verilir ve yalnızca iki tarafında bulunan alınırsa durum değişmez. İşte görelilik böyledir.”¹⁶³

1. Görelilerde Karşıtlık

Görelilerde erdem kötülüğe karşıt, bilgi bilgisizliğe karşıttır.¹⁶⁴ Bunların görelilerden olması ise erdemın kötülüğe göre iyi, bilgisizliğin bilgiye göre kötü olmasından dolayıdır.

¹⁶¹ Aristoteles, a.g.e., 6 b 5.

¹⁶² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 25.

¹⁶³ Fârâbî, a.g.e., s. 26.

¹⁶⁴ Aristoteles, a.g.e., 6 b 15.

Ancak tüm göreliler karşıtlık kabul etmez; nitekim iki misline, üç misline ve buna benzer şeylere karşıt bulunmaz.¹⁶⁵ Bunu daha önce nicelikte ve niceliksel niteliklerde de görmüştük. Nedeni ise kesinlik bildiren sayısalılık bildirmesidir. Nitekim bir şey ya ikidir ya da ikidir, bu ondan daha çok ikidir söylenemez. Bu kural bazı göreliler için de geçerlidir.

2. Göreliler Daha Azlık ve Daha Çokluğu Kabul Eder

Göreliler daha azlık ya da daha çokluk kabul ederler; nitekim benzere daha çok benzer, eşit olmayana daha çok eşit olmayan ya da daha az eşit olmayan deniyor. Bunların her biri görelilerden, zira benzere, bir nesneye göre benzer, eşite, bir başka nesneye göre eşit veya eşit olmayan deniyor. Ancak bu kural misil türünden olanlar için yine geçersiz. Nitekim daha az veya daha çok iki misil denmez.¹⁶⁶

3. Görelilerden Her Biri Evriği İçin Söylenir

Görelilerden her biri evriği için söylenebilir; sözgelişi köleye efendinin kölesi, efendiye kölenin efendisi; iki misline yarımın iki misli; yarıma iki mislinin yarısı denir. Ötekilerde de bu böyle. Ama kimi kez hal bakımından ayırım olacaktır. Örneğin bilgiye bilinebilir olanın bilgisi, bilinebilir olana bilgiyle bilinebilir olan denir. Aynı şey duyu için de geçerli.¹⁶⁷

Görelilerin evriği için söylenmesini Fârâbî de de görüyoruz; nitekim o şöyle der:

“... Baba ve oğul gibi; onların arasında her birinin diğerine kıyasla söylendiği bir nispet vardır. Gerçekten de baba oğul için baba, oğul da baba için oğuldur.”¹⁶⁸

Ancak göreliler olarak alınan nesne yanlış alınmışsa evirme olmaz. Sözgelişi kanat, kuşun kanadı diye alınmışsa “kanadın kuşu” diye evirme olmaz. Çünkü kuşa kuş olması nedeniyle kanatlı denmez, kanatlı olması nedeniyle kuşun kanadı denir. Nitekim kuş olmayan kanatlılar da vardır. Uygun olan evirme ise kanat için kanatlının kanadı, kanatlı için kanadıyla kanatlı olan şeklinde yapılan evirmedir.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Aristoteles, a.g.e., 6 b 15.

¹⁶⁶ Aristoteles, a.g.e., 6 b 20 – 25.

¹⁶⁷ Aristoteles, a.g.e., 6 b 25 – 30.

¹⁶⁸ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 103 – 104.

¹⁶⁹ Aristoteles, a.g.e., 7 a 5.

Demek ki ilk bakışta bazı nesnelere kendi görelisi için uygun gibi görünse de yanlış alındığı takdirde evriği yapılamaması dolayısıyla yanlış hesap edilecektir.

Bunu Fârâbî'nin Zeyd ve öküz örneğinde “malik” ve “mamluk” ilişkisinin izahında da açıkça görebiliyoruz. Nitekin “Zeyd'in öküzü” ifadesini kullanan çoğu zaman musamahalı davranarak bunların zatının birbirine delalet ediyormuş gibi alır. Ancak böyle olduğu halde bu ilişki görelilik türünden bir ilişki olmaz. Çünkü şayet “mamluk olan öküzün maliki Zeyd'dir” dersek “mamluk” ve “malik”, öküz ve Zeyd'in o görelilik türüne sahip olmaları bakımından isimleri olurlar.¹⁷⁰ Öte yandan evirme ilkesine dayanarak “Zeyd'in öküzü” ifadesini evirirsek “öküzün Zeyd'i” şeklinde bir ifadeyle karşılaşmış olacağız ki bunun da ne mantıksal olarak ne de gerçek alemde bir karşılığı yoktur.

Bunun yanında eğer görelilerden biri kendisine göre değil de her hangi bir ilineğine göre alınmışsa yine evirme olmaz. Örneğin “efendinin kölesi” olarak değil, “insanın kölesi”, “iki ayaklının kölesi” şeklinde alınırsa evirme olmaz. Çünkü bunu evirdiğinde “kölenin insanı” veya “kölenin iki ayaklısı” olmaz. Öte yandan eğer aynı nesnenin diğer ilineklere kaldırılmış olsa ve evriği olduğu niteliği kalmış olsa evirme her zaman olacaktır. Örneğin “iki ayaklı olmak”, “bilgi edinebilir olmak”, “insan olmak” gibi ilineklere kaldırılmış olsa ve sadece “efendi olmak” özelliği kalmış olsa, köle her zaman onun için söylenecektir.¹⁷¹ Çünkü köle her zaman efendi için söylenir, efendi de her zaman köle için; bunlardan biri olmaksızın diğersinin varlığı sözkonusu olmaz.

Fârâbî uygun evirmenin yapılmasını “gemi” ve “dümen” örneğinde anlatır:

“Dümen de böyle; geminin dümeni gibi. Onun dümenin gemisi denmesi mümkün değildir. Geminin dümene izafe edilmesi için bir ad istense, şöyle olması gerek; dümenli geminin dümeni. Aynı şey gemi için de geçerli; dümenli gemi dümenle dümenlidir. Ötekilerde de bu böyle.”¹⁷²

4. Görelilerin Zamandaşlığı

Çoğu görelilerin zamandaş olduğunu söyleyebiliriz. İki misille yarım aynı zamanda var, yarım olunca misil olunca iki misilde oluyor. Köle olunca efendi, ve efendi olunca

¹⁷⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 27.

¹⁷¹ Aristoteles, a.g.e., 7 a 25 – 35.

¹⁷² Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 106.

köle vardır. Bu kural aynı türden olan diğer göreliler için de geçerlidir. Ancak bu durumun tüm göreliler için geçerli olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim bilinebilirin bilgiden önce var olduğu, duyulabilirin duygudan önce var olduğu görünüyor. Çünkü bilinebilirin varlığı onun bilgisinden önce gelir; bir şeyin önce var olması gerekiyor ki, onun bilgisi mümkün olsun. Bilinebilir olmazsa bilgi ortadan kalkır; oysa bilginin olmazlığı bilinebilirini ortadan kaldırmaz.¹⁷³ Daha sonra bilinebilirin keşfiyle bilgi de ortaya çıkmış olur. Aynı şey duyulabilirle duygu için de geçerlidir.

5. İsmi Olmayan Göreliler

Fârâbî *Harfler Kitabı*'nda göreliliğin türlerinin bir kısmının kesinlikle isminin olmadığını söyler. Bu durumunda iki görelî, görelilik türlerinden o türe sahip olmaları bakımından isimsiz kalırlar ve onların zatlarına delalet eden isimleri alınarak görelilik esnasında kullanılır.¹⁷⁴ Fârâbî'nin kısımlara ayırdığı bu görelileri incelediğimizde dediklerimiz aydınlığa kavuşacaktır. Nitekim sözünü ettiğimiz türden göreliler şunlardır:

- a) İki görelinin isimlerinin ayrı olması: Baba ve oğul gibi.
- b) İki görelinin isimlerinin bir şeyden türetilmiş olması: Malik ve memluk gibi.
- c) İkisinden birinin isminin diğerinin isminden türemiş olması: İlim ve Malum gibi.
- d) İkisinin isminin beraberce tek bir şey olması: Sadık ve sadık (dost ve dost) ile şerik ve şerik (ortak ve ortak) gibi.¹⁷⁵ Bu görelilerden biri alındığı zaman ismi bulunduğu halde diğerinin ismi birinciye göre söylenir ve görelilik ilişkisi kurulur.

Fârâbî *Kategoriler* eserinde yukarıda adı geçen türden görelilerin yanında göreliliğin nicelikler için de kullanıldığını söyler:

“... altı ve üç gibi; altı üçün iki katı, üç de altının yarısıdır.”¹⁷⁶

Burada “altı” ve “üç” birbirine görelî olarak alınır. Nitekim altı üçe göre onun iki katı, üç ise altıya göre onun yarısı konumundadır.

İlk cevherlerin hiçbir şeyin göreliliği olmadığını söylemekte de fayda vardır. Nitekim belli bir insana “birinin bir insanı”, belli bir öküze “birinin bir öküzü” denmez. Parça

¹⁷³ Aristoteles, a.g.e., 7 b 15 – 30.

¹⁷⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 26.

¹⁷⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 26.

¹⁷⁶ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 104.

olarak da bu böyle; belli bir ele “birinin herhangi bir eli değil “birinin eli”, “birinin başı” denir. İkincil cevherlerde ise bu “birinin öküzü” yerine “birinin malı” denir.¹⁷⁷

Görelî olmak bir nesnenin bir nesne ile ilişkide olması ise alınan nesnenin görelî olarak alındığı nesne de bilinir olmalıdır. Aksi takdirde görelîlik baş tutmaz. Aristoteles bunu şöyle ifade eder:

“Bir nesnenin belli bir ilişkide olduğu nesneyi bilmeyen o nesnenin bir nesneyle herhangi bir ilişkide olup olmadığını da bilmeyecektir.”¹⁷⁸

Buna örnek eğer bir nesnenin neyin iki misli olduğunu bilmesek onun iki misil olup olmadığını da bilmeyeceğiz. Aynı şey daha güzel olma için de geçerli; bir şeyin neden daha güzel olduğunu bilmesek onun daha güzel olup olmadığını da bilemeyeceğiz.¹⁷⁹

Böylece Kategorilerin dördüncüsü olan görelîliği de incelemiş olduk. Görelîliğin iki nesne arasında kıyas yoluyla yapılan ve birinin diğerine göre dendiği bir ilişki olduğunu gördük. Bu kategorinin de diğer kategoriler gibi cevherin yüklemi olduğun ve kıyas edilen iki nesnenin ilk cevherler olduğu da açıktır. Nitekim biz bir çiçeğin diğer çiçekten daha güzel, bir savaşçının diğer bir savaşçıdan daha güçlü olduğunu söylediğimiz zaman karşılaştırmaları hep cevherler arasında yapmış bulunmaktayız. Bundan başka görelîlerin her zaman bir tahmin ifade ettiğini de göz önünde bulundurmamız gerek; nitekim bir gül diğer gülden daha kırmızı olabilir ancak kırmızılığı daha fazla olan bir başka gülden rengi daha açık olabilir. Genel olarak görelîlik, nesnelere karşılaştırarak onları değişik yönlerinden mukayese eden ilişkinin adıdır.

E. ZAMAN (META)

Fârâbî zaman kategorisini *meta* (ne zaman?) başlığı altında inceler. Bu lafız halk nezdinde bir şeyin *belirli zaman*’ının sormak için kullanılıyor. Mantıkçılar da bu adı bir şeyin ne zaman baş verdiği veya baş vereceği sorusuna kendisiyle cevap verilecek şeyin adı olarak kullanırlar.¹⁸⁰

Fârâbî zamanı şöyle tanımlar:

¹⁷⁷ Aristoteles, a.g.e., 8 a 15 – 20.

¹⁷⁸ Aristoteles, a.g.e., 8 b.

¹⁷⁹ Aristoteles, a.g.e., 8 b 5.

¹⁸⁰ Fârâbî, a.g.e., s. 108.

“Meta bir şeyin belirli zamana nispetidir; belirli zamanın varlığı o şeyin varlığını takip eder. Onun (zamanın) her iki sonu o şeyin varlığının her iki sonuna denk gelir veya belirli zaman ondan bir parça olur.”¹⁸¹

Peki Fârâbî'nin *belirli zaman* dediği zaman nasıl bir zamandır? Fârâbî bunun izahında şöyle der:

“*Belirli zaman, şimdiki zamandan ister geçmişte isterse de gelecekte ayrılmasıyla belirlenen zamandır.*”¹⁸²

Fârâbî'nin burdaki tanımında *şimdiki zaman*'ı (“an”) ölçü olarak alması son derece manidardır. Çünkü biz bir olayın zamanını konuşurken şimdi bulunduğumuz zamandan hareketle konuşuruz ve bu olayın bu andan bir sene, bir ay, bir gün veya bir saat önce olduğunu veya sonra olacağını söyleriz. O halde içinde bulunduğumuz zaman geçmiş ve geleceği belirlemek için ölçüdür ve sınırlı zaman da şimdiki zamandan ötedeki geçmiş veya gelecek zamana tekabül eder.

Aristoteles'e göre de bölünebilir bir şeyin var oluşu, zaruri olarak, bütünlerin veya parçalarının bir kısmının varlığını gerektirir; öyleyse zamanın kısımları da bir kısmı geçmiş bir kısmı gelecek olan şeylerdir ve zaman bölünebilir bir şeydir.¹⁸³

Fârâbî'de şimdiki zamanın geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran sınır olduğunu görmüş olduk. Fârâbî'nin bu kanaatini Aristoteles'in “an” hakkında söylediği şu cümlesi desteklemektedir:

“... *Parça bütünün ölçüsüdür, bütün ise parçalardan mürekkep olmalıdır. Şu halde zaman, onların birleşmesinden meydana gelmemiştir.*”¹⁸⁴

Buradan Aristoteles'in anı zamanın bir kısmı hesap etmediği anlaşılmaktadır. Bununla beraber ona göre zamansız an, ansız zaman olamaz.¹⁸⁵ Zira zaman geçmiş ve gelecekte oluşan parçalar bütünüdür, an ise geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran sınır, geçmiş ve geleceği ölçenin içinde bulunduğu şimdiki zamandır.

¹⁸¹ Fârâbî, a.g.e., s. 108.

¹⁸² Fârâbî, a.g.e., s. 109.

¹⁸³ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, b. 1., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, 218 a 3-6.

¹⁸⁴ Aristoteles, a.g.e., 218 a 6-8.

¹⁸⁵ Aristoteles, a.g.e., 219 b 33.

Belirli zaman ya a) şimdiki zamanın ötesinde geçmiş ve geleceğe belirli isimlerle delalet eder ya da b) şimdiki zamandan ötede olması ile bilinen bir olay üzerinden söylenir. Birinciye örnek olarak geçmiş için dün, dünden önce, bir sene önce, bildir, bir seneden beri, iki seneden beri; gelecek için ise yarın, yarından sonra, gelecek yıl, bir seneye kadar ve iki seneye kadar şeklinde söyleriz. Herhangi bir olay üzerine söylediğimiz belirli zamana ise “Kral Herakl`ın dönemi” veya “falan savaş zamanı” örnek gösterilebilir.¹⁸⁶

Fârâbî belirli zamanı *ilk zaman* ve *ikinci zaman* diye iki kısma ayırır. Ona göre ilk zaman daha kısıtlı, ikinci zaman ise *geniş kapsamlı zaman*`dır. Bu ayrıma göre: İlk zaman şeyin varlığını takip eder, ona denk olur ve onu aşmaz. İkinci zaman ise ilk zamanın da kendisinin bir parçası olduğu geniş kapsamlı zamandır. Bir yılın bir ayının bir gününün altı saatinde vuku bulan bir savaş bunun örneğidir. Bu saatler onun ilk zamanıdır. Gün, ay, yıl ise onun ikinci zamanlarıdır. Savaşın falan yılda olduğunu söylemek, onun, o yılın o ayında, o ayın o gününde ve o günün, savaşın varlığına denk olan altı saatinde olduğunu kapsamaktadır.¹⁸⁷

Her iki filozofun da, zamanın, hareketin ölçüsü olduğu kanaatine sahip oldukları anlaşılıyor. Bunu Aristoteles`in *Fizik*`inde daha açık bir şekilde görmek mümkündür. O, hareket olmaksızın zamanın da mevcut olamayacağını şöyle ifade eder:

*“Hareketi idrak etmekle biz zamanı idrak ederiz. Zira karanlıkta kalıp hiç bir şey hissetmediğimiz zaman şayet ruhta bir hareket meydana gelirse derhal aynı anda bir zaman geçmiş olur; aksine bir zaman geçmiş görüldüğünde, eş zaman olarak bir hareket de meydana gelmiş olur. Buradan da zamanın hareketten herhangi bir şey olduğu neticesi çıkar.”*¹⁸⁸

Ona göre, her değişme daha hızla veya daha yavaş olduğu halde zaman böyle olmaz, hızlılık ve yavaşlık zamanla tarif edilir fakat zaman ne zamanla, ne nitelik ne de nicelik olarak tarif edilir. Buradan da zamanın hareket veya değişme olmadığı, bununla beraber değişme ve hareket olmadan zamanın var olmayacağı kanaatine ulaşır.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 109.

¹⁸⁷ Fârâbî, a.g.e., s. 109.

¹⁸⁸ Aristoteles, a.g.e., 219 a 5-10.

¹⁸⁹ Aristoteles, a.g.e., 218 b 10-20.

Fârâbî`ye göre, bir şeyin geniş kapsamlı bir zamanda bulunduğunu söylemek onun o zamanın bir parçasında bulunduğunu söylemek anlamına gelir; bu zaman onun her iki ucuna denk olup onu aşmaz. “Nerede” ile şeyin varlığının her iki ucu hakkında soru yönetilir. Cevabı ise ya başlangıç ucu için veriliyor ya da nihai sonu için. Birinciye örnek, falan kişinin ne zaman doğduğu sorusunun cevabında, falan zaman denir. İkinciye misal ise, falan kişi ne zaman öldü sorusunun cevabında ise falan vakit denir.¹⁹⁰ Burda doğmak ve ölmek bir kişinin varlığının başlangıcı ve sonudur. Bir kişinin ne zaman doğduğunu bilmek istediğimiz zaman sorduğumuz soru onun varlığının başlangıcı hakkında sorulmuş olur, ölümünü bilmek istediğimizde ise onun varlığının sonu hakkında soru sorarız.

Aristoteles, zamanı varlığın başlangıç ve sonuna yönelik hareketin sayısını ölçtüğü konusunda şöyle der:

“... Önce ve sonrayı idrak ettiğimiz zaman, zamanın olduğunu söyleriz. İşte zamanın ne olduğu: O önceye-sonraya göre hareketin sayısıdır.”¹⁹¹

Buradan anlaşılan biz bir hareketin ne kadar zaman sürdüğünü anlayabilmek için onun başlangıç ve son noktasını alıp bu iki nokta arasındaki süreyi hesaplıyoruz ve böylece hareketin ölçüsü olan zaman meydana gelmiş oluyor.

Öte yandan Aristoteles`e göre biz sadece zamanla hareketi değil, aynı zamanda hareketle zamanı da ölçüyoruz. Zira zaman hareketi, hareket de zamanı tayin eder.¹⁹² Bir iddiaya göre zaman, hareket ve değişimle özdeştir. Ancak Aristoteles bunun böyle olmadığını söyler. Çünkü yalnızca bir tek zaman olduğu halde birçok hareket vardır. Dahası, zaman hızlı ve yavaş da olamaz. Yine de zaman, değişmeyi gerektirir. Çünkü zihin durumumuz değişmezse ya da değişimin farkında değilseniz, zamanın geçtiğini anlayamayız. *Değişimi fark ettiğimizde zamanın geçtiğini, zamanın geçtiğini fark ettiğimizde de değişimi fark ederiz.*¹⁹³

Peki ne tür hareketler zamanın kapsamına girer? Her hangi bir hareket mi yoksa belli bir hareket mi? Aristoteles`e göre, oluş ve bozuluş, büyüme, başkalaşma gibi değişimler zaman içinde meydana gelir. Bu bakımdan her hareket için zaman vardır. Buradan zamanın

¹⁹⁰ Fârâbî, a.g.e., s. 109.

¹⁹¹ Aristoteles, a.g.e., 219 b 1.

¹⁹² Aristoteles, a.g.e., 220 b 14-16.

¹⁹³ Ross, a.g.e., s. 111.

herhangi bir hareketin değil, sürekli hareketin sayısı olduğu ortaya çıkar.¹⁹⁴ Bunu ise uzaysal büyüklüğün sürekliliğinden doğan hareketin sürekliliğinde görür:

*“Uzaysal büyüklük sürekli ve temel sürekliliktir hareket de sürekli, çünkü sürekl bir uzay boyunca olan harekettir. Yine zaman da sürekli, çünkü o sürekl bir hareket tarafından işgal edilir.”*¹⁹⁵

Öte yandan zamanın şeyin varlığını takip etmesi, zamanın onun varlığını ölçdüğü anlamına gelmez. Şeyin varlığını ölçen zaman nicelikte olur. Mesela falan kişi kaç yaşında? – yüz yaşında deniyor. Demek ki, varlığı ölçen zaman bu oldu.¹⁹⁶ Aristoteles bu düşünceleriyle zamanı bir miktar, bir ölçü olarak kabul etmekle real bir zaman anlayışı kabul etmiş olmaktadır. Bu yaklaşım onun realist anlayışına da uygundur.¹⁹⁷

Aristoteles'in zaman anlayışında ruhun çok önemli olduğunu söylemekte de fayda vardır. Nitekim ona göre, *“sayacak kimse bulunmazsa, sayılacak bir şey ve sayı da olmayacaktır”*. Çünkü sayı ancak sayan için var olduğundan zaman da ancak Ruh (Şuur) için var olacaktır. Dolayısıyla ruh olmayınca zaman da olmayacaktır.¹⁹⁸

Şimdiye kadar zamanın oluş ve bozuluş alemi olan Ay altı alemleri kuşattığını söyledik. Doğal olarak maddi olan ve mekanda yer kaplayan her varlık hareket eder veya bilmüve harekette olduğu için bozuluşa tabi olur. Peki ezeli ve ebedi varlıkların durumu nedir? Zaman onları da kuşatır mı? Bu soruya Aristoteles *Fizik* 'te şöyle cevap verir:

*“Buradan, ezeli olması hasebiyle ezeli varlıkların zamanda olmadıkları anlaşılır; zira zaman onları ne kuşatır ne de varlıklarını ölçer. Zamanın onlar üzerinde tesiri yoktur. Çünkü onlar zamanda değildirler.”*¹⁹⁹

Öte yandan Aristoteles zamanın ezeli olduğuna inanır. Zira ona göre hareket ezeli olduğundan ve zaman da harekete bağlı olduğu için o da ezeldir.²⁰⁰ Başka bir yerde ise bunu şöyle açıklar:

¹⁹⁴ Aristoteles, a.g.e., 223 a 21-29.

¹⁹⁵ Ross, a.g.e., s. 112.

¹⁹⁶ Fârâbî, a.g.e., s.109.

¹⁹⁷ BOLAY Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, Kalem Yayıncılık, 1980. s. 100.

¹⁹⁸ Aristoteles, a.g.e., 223 a 21-29.

¹⁹⁹ Aristoteles, a.g.e., 221 b 3-6.

*“Zaman asla kesilmeyecektir, çünkü hareket asla kesilmeyecektir. Çünkü her bir “şimdi”, doğası gereği, geçmişin sonu olduğu gibi geleceğin de başıdır.”*²⁰¹

Aristoteles zamanın sonsuz olduğunu kabul eder. Nitekim sonsuzca bölünebilme imkanına sahip miktarlar sonsuzdur; zaman da sonsuz bölünebilen miktar olduğu için o da sonsuzdur.²⁰²

Yukarıdaki fikirlerden anlaşılın bu ki, Aristoteles’in zamanı tüm evreni değil sadece Ay altı alemi kuşatan bir zaman olup Ay üstü aleme hiçbir tesiri olmamaktadır. Onun varlığını, sayan bir ruha bağlamakta, ruhu sonlu fakat zamanı sonsuz, bölünebilir ve yaratılmamış kabul etmektedir.²⁰³

Sonuç olarak zamanın oluş ve bozuluş alemine ait bir mefhum olduğu anlaşılıyor. Oluş ve bozuluşa tabi olmak demek cismani-maddi, duyusal ve denenebilen anlamına gelir. Cisim ya canlıdır ya da cansız; eğer canlıysa demek ki, hareket eder; eğer cansızsa o zaman hareket etme potansiyeline sahiptir, dolayısıyla bilkuvve hareket halindedir. Çünkü başka bir fail onu harekete getirebilir. Böylece hareket meydana gelmiş olur. Az önce oluş ve bozuluş alemini denenebilir, dolayısıyla ölçülebilir alem olarak niteledik. Eğer cisim varsa hareket var, ve eğer hareket varsa doğal olarak da hareketin ölçüsü var ki, buna da “zaman” dedik. Zaman hareketin başlanması ve bitmesi arasında geçen müddettir. Hareket ne kadar uzun olursa buna bağlı olarak bu zaman da bir o kadar uzun olur. Buna bağlı olarak hareketin de aynı zamanda zamanın ölçüsü olduğunu görmüş olduk. Şimdi zamanın araz olduğunu dolayısıyla cevhere yüklediğini göz önünde bulundurursak o zaman şöyle diyebiliriz: “Zaman, cevherin hareketinin ölçüsüdür”.

F. MEKAN

Mekan kategorisi diğer kategoriler açısından da çok büyük öneme sahiptir. Nitekim cisim mekanda bulunur, mekanda hareket eder ve hareketi nedeniyle de zaman mekanda ortaya çıkar. Fârâbî bu önemi şöyle dile getirir:

“Kuşkusuz zaman, mekândan sonra gelir, çünkü zamanın varlığının nispeti, cismin bir mekânda bulunmasıdır. Bu takdirde şeye örtüşen ve onun varlığına örtüşmesi nedeniyle

²⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1067 a 35.

²⁰¹ Ross, a.g.e., s.113.

²⁰² Aristoteles, *Fizik*, 206 a 25.

²⁰³ Bolay, a.g.e., s. 104.

ona nispet edilen zaman meydana gelir. İşte bu nispet, o nispete, yani şeyin mekânına nispetine benzemektedir."²⁰⁴

O, zamanın yanısıra sahiplik ve göreliliğin de mekana bağlı olarak ortaya çıktığını savunur. Ona göre sahiplik bir nispettir. Fakat o mekan olmadan olmaz. Çünkü nispetin konuma ihtiyacı var, konum da var olmak için mekana gerek duyar. Dolayısıyla nispet bunlara öncelik ve sonralıkla söylenmektedir. O halde nispet, sahipliğe, o şeyin bir mekanda başka bir şeye karşı konumu nedeniyle söylenmektedir.²⁰⁵ Kısacası, diyelim ki bir efendinin bir köleye sahip olması bunların birbirine karşı bir konumlarının olmasını gerektirir, bu konum da mekanı gerektirir. Çünkü bir şeyin bir şeye göre konumunu yalnız mekanda görebiliriz.

Başka bir yerde Fârâbî Aristoteles'in mekan için söylediği "o, kuşatan bir sondur" ifadesinden yola çıkarak mekanın tamamen göreliliğini söyler. Bunun nedenini ise "fi" (-de, -da) harfinin kuşatan, dolayısıyla kuşatılanı kuşatan anlamında söylediğimizden dolayıdır:

"Yine Aristoteles, es-Simâü't-Tabîi'de mekânı tanımlarken onun hakkında şöyle demiştir: 'O, kuşatan sondur.' Böylece Aristoteles, kuşatanı mekân tanımının bir parçası yapmış, mekânın mahiyetinin kuşatıcı olmakla yetkinleştiğini, varlığının kuşatan şey olduğunu, kuşatanın kuşatılanı kuşattığını ve kuşatılanın ise mekânda olduğunu ortaya koymuştur."²⁰⁶

Burada Fârâbî'nin mekanı görelilerden saymasının nedeni *kuşatan* ve *kuşatılan* kavramlarıdır. Çünkü bir kuşatan kuşatılana göre kuşatan, bir kuşatılan ise bir kuşatana göre kuşatılanıdır. Mekan konusunda cisim kuşatılan, yer ise kuşatandır.

Mekanın kuşatılanı kuşatan olan bir göreliliği/izafet olduğunu söyledikten sonra Fârâbî'nin konu hakkındaki tanımını ele almanın tam yeri olduğunu düşünüyorum, nitekim o şöyle der:

²⁰⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 24.

²⁰⁵ Fârâbî, a.g.e., s. 24.

²⁰⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 29.

“Mekân ise şeyi kuşatıp çevrelediğinden ve mekâna mensup şey de mekânla kuşatıldığından kuşatan, kuşatılanı kuşatmakta ve kuşatılan da kuşatan tarafından kuşatılmaktadır. Bu anlamda mekân görelî kategorisindedir.”²⁰⁷

Son olarak anlamamız gereken noktanın şu olduğunu düşünüyorum; mekan bir cisme göre kuşatandır, onun kuşatan olması için bir kuşatılana ihtiyacı vardır. Bu kuşatılan ise tabii ki cevherdir. Yani mekan cevhere göre vardır. Cevher olmasa mekan da söz konusu değildir.

Tüm bunları göz önünde bulundurarak Farab`inin başka bir yerde mekan için söylediği bu tanımı neye dayanarak böyle ifade ettiğini anlıyoruz:

“Kuşatan cismin [iç] yüzeyi ile kuşatılan cismin [dış] yüzeyine ‘mekân’ denir.”²⁰⁸

1. Mekan`ın Varlığı

Mekanın mahiyetine geçmeden önce Fârâbî`nin *Kategoriler* eserinde ele aldığı ve mekanın sorusu olan “Nerede?(eyne?)” harfini ele almakta fayda vardır.

“Nerede, cismin mekanına olan nispetidir. O ne mekandır ne de cismin ve mekanın terkididir. Genel olarak “mekan\nerede” bir şey hakkında “o nerededir?” sorusuna kendi aracılığıyla cevap verilen şeydir.”²⁰⁹

Fârâbî buna örnek olarak “evde” sözünü alır ve *mekan\nerede`nin* ev değil “evde”dir sözünden anlaşılan şey olduğunu söyler. “-Fi” harfinin ise, evin nispetine delalet eden harf olduğunu söyler.²¹⁰

Öte yandan Fârâbî yeri zati ve görelî olmakla yine iki kısma ayırır. Zati yer için evde, odada ve çarşıda örnek verilebilir. Görelî yere ise, üstünde, altında, yüksekte, alçakta, ortasında, arasında, aşağıda, nezdinde, birlikte, üzerinde vb. misal gösterilebilir.²¹¹

Fârâbî`nin *Harfler Kitabı`nda* mekan için verdiği tanım ise şöyledir:

²⁰⁷ Fârâbî, a.g.e., s.29.

²⁰⁸ FARABİ, *Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, 2.b., İstanbul, 2005, s. 122 [71].

²⁰⁹ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 110.

²¹⁰ Fârâbî, a.g.e., s. 110.

²¹¹ Fârâbî, a.g.e., s. 111.

“Duyulur nesnenin yerini bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse mekan denir.”²¹²

Göründüğü gibi Fârâbî mekanda yer alan şeyi *duyulur nesne* olarak ele aldı; konuyu biraz başa döndürecek olursak mekanın araz içerisinde yer aldığını ve arazın da cevherin yüklemi olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Burada adı geçen “duyulur nesne” ifadesi de cevhere işaretle buyurulmuştur. Çünkü daha önce cevheri madde ve forma sahip duyulur şey olarak tanımlamıştık. Demek ki, mekan cevherin bulunduğu yer olmakla en yüce cinstir. Öte yandan Fârâbî mekanın cisim olmadığı kanaatindedir; “... *mekan cisim değildir, aksine cismin bir basiti ve sonudur*”²¹³, der.

Aristoteles bir doğabilimci olduğu için sonsuz olanı araştırdığı kadar “yer”i araştırmayı da bir sorumluluk olarak görür. Ona göre, her kes varolmaların bir yerde olduğunu kabul eder. Nitekim var olmayan hiçbir yerde yok; keçiye ya da sfenks nerede? – diye sorar. Üstelik “yer değiştirme” adını verdiğimiz en genel ve en başta gelen hareket “yere göre, yer açısından” harekettir.²¹⁴

Aristoteles yerin ne olduğu sorusunun bir çok güçlükler taşıdığını söyler. Ona göre önceki düşünürlerde bu konuda ne iyi sorulmuş bir soru ne de iyi verilmiş bir yanıt bulunuyor.²¹⁵ Bunun yanında o yerin varlığını iki ayrı cismin bir aynı kaptaki bulunamayacağı, dolayısıyla birinin orada yer alması için diğerinin oradan çıkması gerektiğini şu cümlelerle ifade eder:

“İmdi yerin varolduğu, cisimlerin birbirinin yerini almasından belli diye düşünülüyor. Nitekim şimdi suyun bulunduğu yerde, sözgelisi su bir kaptan döküldüğünde hava var, bu durumda aynı yeri başka bir cisim dolduruyor. Yer ise içinde oluşan ve değişen her şeyden değişik bir şey olarak görülüyor. Çünkü şimdi hava olan yerde daha önce su vardı; dolayısıyla şu açık; yer, herhangi bir şey; değişmenin ona doğru ve ondan olduğu uzam her iki nesneden değişik bir şey.”²¹⁶

²¹² Fârâbî, a.g.e., s. 13.

²¹³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 31.

²¹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 208 a 30.

²¹⁵ Aristoteles, a.g.e., 208 a 35.

²¹⁶ Aristoteles, a.g.e., 208 b 5.

Böylece Aristoteles'e göre her cismin dışında bir "yer" olduğu ve her duyulur cismin bir yerde olduğu bunlardan çıkarılabilir. Her cismin bir yerde, bir uzamda olmasından dolayı yerin tüm var olanlardan önce gelmesi gerekiyor. "*Çünkü öteki nesnelere hiçbiri onsuz olamıyorsa, o ise öteki nesnelere olmadan olabiliyorsa onun ilk olması zorunlu; nitekim yer yok olmuyor, oysa onun içindeki nesnelere ortadan kalkıyor.*"²¹⁷

Daha önce yerin cisimleri kendisinde tutan, onları kuşatan bir şey olduğunu söyledik ve haklı olarak iki cismin bir arada aynı mekanın sınırları içinde olamayacağı kanaatine ulaştık. Nitekim kaba havanın girebilmesi için onun içinde bulunan suyun çıkması gerektiğini söyledik. Şimdi Aristoteles mekanın cinsinin ne olduğu sorusu üzerine gelir ve onun bir cisim mi yoksa cisimden gayrı bir şey mi olduğunu inceler:

*"İmdi onun üç boyutu var: her cisim onlarla belirlendiği uzunluk-genişlik-derinlik. Ama yerin bir cisim olması olanaksız, çünkü o zaman aynı yerde iki cisim olur."*²¹⁸

Eğer yer bir cisim olmuş olsaydı o halde cismin cisimde olması gerekecekti. İki cisim bir arada olmuş olsaydı o zaman her iki cismi kapsayan ikinci bir yere gerek duyulur ve bu böylece devam edegiderdi. Bu yüzden Aristoteles yeri cisim olmayan fakat cismin kendisinde yerleştiği şey olarak tanımlar.

Fârâbî'nin bir cismin aynı anda iki mekanda olamayacağı fikri de çok ilginçtir. Biz az önce Aristoteles'te iki cismin aynı anda bir yerde bulunamayacağını söylemiştik. Burda ise konuya başka yönden bakıldığını görüyoruz:

"Âlemdeki basit cisimlerin mekânları vardır, bunlardan hiçbirinin iki mekânı olamaz."

Aristoteles'e göre mekan dört nedenden²¹⁹ hiç biri değildir:

*"Dört nedenden hiçbiri ona atfedilmez. Ne varolanların maddi anlamdaki nedenidir (çünkü hiçbir şey ondan meydana gelmemiştir), ne şeylerin biçimi ve tanımı olarak, ne amacı ne de varolanların hareketettiricisi olarak neden ona atfedilebilir."*²²⁰

²¹⁷ Aristoteles, a.g.e., 209 a 30-35.

²¹⁸ Aristoteles, a.g.e., 209 a 5.

²¹⁹ Aristoteles *Metafizik* kitabında varlığın dört "niçin"i olduğunu söyler. Birincisi, formel tözü, yani özü anlarız. İkinci neden, madde ve dayanaktır. Üçüncüsü, değişmenin kendisinden ileri geldiği şeydir (hareketettirici neden). Dördüncü neden ise ereksel neden veya İyi olandır. (*Metafizik*, 983 a 25 -30)

Başka bir yerde Aristoteles yerin form, madde, uçlar arasındaki aralık ya da uçların kendileri olacağını söyler ve onları teker teker şöyle açıklar:

1. O form değildir. Çünkü kapsayanın ve kapsananın uçları çakışabilir, ama farklıdır ve bir şeyin mekanı, kapsayan cismin sınırı iken, bir şeyin formu o şeyin kendisinin sınırındır.
2. Kapsayan aynı kalırken kapsanan sık sık değiştiği için uçlar (yani kapsayanın iç sınırıyla kapsananın dış sınırları) arasındaki aralığın bazen farklı bir varlık olduğu düşünülür. Fakat bu böyle değildir. Çünkü a) eğer kendi başına varolan ve hareketsiz süregiden bir aralık olursa aynı yerde sonsuz sayıda yer olur. b) eğer kap taşınırsa, kapsanan cismin yeri de taşınır, öyle ki, bir yerin bir başka yeri olur. Fakat bizim görüşümüze göre kapsanan şeyin asıl ve dolaysız yeri kap taşındığında farklı olmaz. Kap yeni bir yere taşınır, ama kapsananın yeri, yani kabın iç yüzeyi aynı kalır.
3. Eğer bir şeyin a) sükunet durumunda kaldığı ve b) kendisinin kapsayan şeyle sürekli olduğu dikkate alınırsa madde yer olarak görülebilir. Çünkü maddenin de sükunet ve süreklilik diye iki niteliği vardır. Ancak maddenin yer olmadığını söyler Aristoteles. Çünkü bir şeyin maddesi ne ondan ayrılabilir ne de onu kapsar. Oysa bir şeyin yeri hem ondan ayrılabilir hem de onu kapsar.
4. En sonda ise Aristoteles yerin *kapsayan cismin sınırı*²²¹ olduğunu söyler. O bir şeyin kabıyla ya da kapsayan cisimle onun yeri arasında bir ayırım yapılması gerektiğini söyler. Ona göre kaba hareketli yer ya da yere hareketsiz kap diyebiliriz. Yerini nihai tanımını ise şöyle verir: O kapsayan ilk hareketsiz sınırdır. Yani bir şeyin yeri, onu kapsayan ilk hareketsiz cismin (o şeyin dışına doğru ilk) iç sınırındır.²²²

Tüm tanım ve kanıtlamalara rağmen Aristoteles yine de yerin ne olduğu sorusu üzerinde kafa yormakta devam eder; “*Nitekim acaba yerin ne olduğunu söyleyebilir miyiz? Öyle bir doğa taşıyor ki, ne bir öge ne de cisimsel ya da cisimden bağımsız öğelerden oluşması olanaklı; bir büyüklüğü var ama hiçbir cisimsellik taşıyor.*”²²³

²²⁰ Aristoteles, *Fizik*, 209 a 20.

²²¹ Burada kapsayan cisim kap olarak düşünülmelidir. Sınır ise cismi kuşatan bu kapla kabı kuşatan yerin birleştiği sınırdır.

²²² Ross, a.g.e., 107-108.

²²³ Aristoteles, a.g.e., 209 a 15.

2. Ortak ve Özel Yer

Aristoteles tüm diğer belirlemeleri “kendinde” ve “başka bir nesneye göre” olmakla iki kısma ayırdığı gibi yeri de buna tabi tutar. “*Bütün nesnelere içinde bulunduğu genel, ortak yer (topos koinos); bir de doğrudan nesnenin bulunduğu özel yer (idios topos).*” Ona göre, sen şimdi gökyüzünde bulunuyorsun, çünkü havanın içindesin, hava gökyüzünün içinde; havanın içindesin, çünkü yeryüzünde bulunuyorsun; aynı şekilde yeryüzündesin, çünkü senden daha çok hiçbir şeyi sarmayan şu belli yerdesin.²²⁴

Aynı ayrıma Farbi`de de rastlıyoruz. Nitekim ona göre, yerlerin bazıları baştan gözlem yoluyla açıktır, çoğunluğu ise yalnızca burhan ve kıyasla açık olur. Herbir cismin ilk önce ona has olan ve yalnızca onun için bulunan yeri vardır. İkincisi ise, hem ona hem de ondan gayrisine ait olan müşterek yerler vardır. Onlardan bazıları daha küçük ve evvele daha yakın, bazıları ise daha büyük ve evvele daha uzaktırlar. Buna örnek olarak Zeyd`i alır. Onun ilk yeri, içinde bulunduğu odanın hava boşluğudur. Bundan dolayı o, evin odasında, şehrin evinde, tüm ülkenin şehrinde, yeryüzünün ülkesinde, dünyanın yeryüzünde, kainatın Yerinde ve kainattadır. Bunlar açık olmayan ve burhan ve kıyasla elde edilen yerlerdir. Bu yerler özelde olmasından dolayı genelde söylenir. Nitekim Zeyd`in özel ve ilk yeri oda, genel ve ilk yerine en uzak yeri ise kainattır.²²⁵

Tüm bu incelemelerden sonra Aristoteles yer hakkında şu kanaate geliyor:

“Kabulümüz şu: yer, yeri olduğu o nesneyi doğrudan saran bir şey; nesnenin hiçbir şeyi değil; nesnenin ilk yeri nesneden ne daha küçük ne de daha büyük; her nesneyi bırakıp ondan ayrılabilir.”²²⁶

İlk başta yerin hareket, buna bağlı olarak da zaman açısından çok önemli olduğunu söylemiştik. Nitekim mekan cismin bulunduğu ve hareketin baş verdiği yerdir. Aristoteles bu noktaya dikkat çekerek şöyle der:

²²⁴ Aristoteles, a.g.e., 209 a 35.

²²⁵ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 110-111.

²²⁶ Aristoteles, a.g.e., 210 b 30 – 211 a .

“İlk düşünülmesi gereken şu: yere göre devinim olmasaydı “yer” araştırma konusu olmazdı. Nitekim gökyüzünün de özellikle bu yüzden bir yerde olduğunu düşünüyoruz, çünkü hep bir devinim (hareket) içinde.”²²⁷

3. Boşluk (El-Hala)

Aristoteles mekan konusunda boşluğun varlığına da değinir ve kendinden önce boşluk hakkında bir kaç düşünceyi ele alır. Bu düşüncelerden en önemlisine bakalım:

“Boşluk içinde hiçbir şey olmayan yerdir. Böyle düşünülmesinin nedeni de şuna inanılması: var olan bir cisimdir, her cisim bir yerdedir, “boş” içinde hiçbir cisim olmayan yerdir, dolayısıyla herhangi bir yerde bir cisim yoksa orada hiçbir şey yoktur.”²²⁸

Bu düşüncede olanlar boşluğun bir tür yer olduğunu iddia ederler. Yani bir yer tutabileceği maddeyi kapsadığında doluluk, kapsamadığında ise boşluk vardır. Boşluk, doluluk ve yer aynı şeydir, ama onların varlıkları aynı değildir.²²⁹

Fârâbî de boşluk üzerine yazdığı *El-Hala* risalesinde boşluğu ele alır ve inceler. Bu risalede yazılanlara göre bazıları bir takım deneylerle boşluğun varlığını çürütmek istemişlerdir. Onlar daha küçük ve içi derin bir kabı baş aşağı daha büyük bir kabın içine sokmuş ve ağzı o büyük kabın dibine değinceye kadar bastırmışlardır. Kabı çaişkardıklarında ise onun içinin hiç ıslanmadığını, kabın içinin havayla dolu olduğunu ve bu havanın da suya tepki verdiğiinden suyun o kabın içine ulaşamadığını söylerler. Kısacası, hava da cisim olduğundan başka bir cisim olan suyu itmiş ve “iki cisim bir yerde aynı anda bulunamaz” kuralına göre su havanın olduğu yere ulaşamamıştır.²³⁰ Daha sonra aynı kimseler dar bir kabın ağzını emdikten sonra parmakları ile onun ağzını kapatarak ağzı yukarı şekilde onu yine suyun içersine sokmuş ve bu kez de suyun kabın içine dolduğunu görmüşlerdir. Onlara göre su kaba dolduğu sırada hava kaptan çıkmış ve kab tamamen boş kalmış; işte bundan da boşluğun varlığını keşfetmişlerdir.²³¹

Daha sonra Fârâbî bir sıra kanıtlamalar getirerek yukarıdaki deneylerden çıkarılan sonuçlara şu şekilde itiraz eder:

²²⁷ Aristoteles, a.g.e., 211 a 15.

²²⁸ Aristoteles, a.g.e., 213 b 30.

²²⁹ Ross, a.g.e., s. 109.

²³⁰ Fârâbî, *El-Hala*, 2.b., XV. Dizi, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985, s. 3.

²³¹ Fârâbî, a.g.e., s. 3-4.

*“Demek oluyor ki, şişede müşahede ettiklerini söylediklerinden çıkması zaruri olan sonuç, bu üçte bir kısmın, içinde asla hiçbir şey bulunmayacak şekilde boş olduğu değil, orada bir cismin mevcut bulunduğudur. Ancak şu var ki, biz onun nasıl bir cisim olduğunu, ne olduğunu bilmiyoruz.”*²³²

Ancak Aristoteles'e göre asıl konu bu değildir. Çünkü boşluğun varlığına inananların kastettiği şey, hem havanın hem de başka bir maddenin var olmadığı yerlerdir.²³³

Aristoteles, boşlukta hareketin, ayırımın olmayacağını aksine durağanlık olacağını ve bundan dolayı da değişimin olamayacağını söyleyerek boşluğu reddeder. Ona göre, yer değiştirme için de boşluk şart değildir:

*“İyi inceledikte “boşluğun varlığı devinimin varolması koşuluyla zorunludur” diyenler için tam tersi sözkonusu oluyor, diyelim boşluk olsa tek bir nesne bile devinemez.”*²³⁴

Yerde hareket olgusunun hem yere hem de boşluğa olan inancı desteklediği düşünülür. Ancak Aristoteles'e göre hareket boşluğu gerektirmez, çünkü cisimler kendilerinden ayrılabilir bir aralığın varlığı olmaksızın, birbirlerinin yerini alabilir. Bunu sıvıların girdap hareketinde görebiliriz.²³⁵

Sonuç olarak Aristoteles'e *cisimlerden ayrı bir boşluk olmadığını* aşağıdaki gibi toparlayabiliriz:

- Hareketin hızı ortamın seyrekliğine ve hareket eden cismin ağırlığına göre değişir. Bu yüzden hiçbir şey sıfıra eşit bir zamanda hareket etmez ve yarılacak bir ortam olmadığında ağır bir cismin hafif olandan daha hızlı hareket etmesi için bir neden kalmaz.
- Cisimler tarafından işgal edilen bir boşluk yoktur. Eğer bir cismin maddesinin onun duyuşal niteliklerinden ayrı bir şey olduğunu kabul edersek, buna ek olarak bir de boşluğu kabul etmemize gerek yoktur.

²³² Fârâbî, a.g.e., s. 7.

²³³ Ross, a.g.e., s. 109.

²³⁴ Aristoteles, a.g.e., 214 b 25.

²³⁵ Ross, a.g.e., s. 109.

- Cisimlerin içinde boşluk yoktur. Ona göre cisimlerde bir yoğunlaşma ve seyrekleşme farkı varsa da, bundan boşluğun varlığı kanıtı çıkmaz.²³⁶

Fârâbî de boşluk konusunda Aristoteles ile aynı görüştedir ve boşluğun varlığını kabul etmez:

“Kuşkusuz boşluğun bir mahiyeti vardır, zira biz boşluğun ne olduğunu sorabiliriz ve cevapta ‘boşluk nedir?’ sorusunun cevabında söylenmesi uygun olan şey söylenir ve bu cevap da boşluğun adını açıklayan bir söz olur. Oysa ismi açıklanan şey, bir mahiyettir ve nefsin dışında (yoktur).”²³⁷

Mahiyet olması ve nefsin dışında olmaması demek, her düşünülen şeyin gerçek dünyada varlığının olmadığı anlamına gelmektedir. Zira bir şeyin mevcut olması için onun zihnimize olduğu gibi dış alemde de varlığa sahip olması gerekir. Bu anlamda boşluğun varlığı keçiğeyik ve sfenkslerin varlığına denk gelmektedir. Nitekim onların zihnimize bir mahiyeti olsa da gerçek anlamda mevcut değildirlerdir.

Sonuç olarak “mekan”ın arapçadaki köküne dikkat çekmek istiyorum. Mekan arapçada “kane” (olmak) fiilinden meydana gelmiştir. “Mim” mastarına geçtikte ise olmanın yani hareketin vuku bulduğu yeri bildirmiş oluyor. Şimdi hareketin mahiyetine bir daha nazar edersek bunun cevherin hareketi olduğunu, dolayısıyla mekanın da cevherin hareket yeri olduğunu göreceğiz. O halde şöyle dememiz makbuldür: “Mekan, cevherin bulunduğu (ister bilfiil isterse de bil kuvve hareket halinde olsun) yerdir”.

G. İYELİK (LEH)

İyelik diğer bir ifadeyle “sahip olma” anlamında kullanılıyor. Fârâbî iyeliği bir cismin uygun düştüğü diğer bir cisme nispeti olarak şöyle tanımlar:

“İylelik, bir cismin muntabık olduğu başka bir cismin bütününe veya bir parçasına nispetidir.”²³⁸

Devamında ise muntabık olan cismin yüklendiği cismi kendisiyle kuşattığını söyler ve “elbise”, “geçme (intikal)” ve “silahlanma”yı buna örnek gösterir. Gerçekten de libas

²³⁶ Ross, a.g.e., s. 109-110.

²³⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l- Hurûf)*, s. 56-57, [91].

²³⁸ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 113.

bir cismin başka bir cismin yüzeyine muntabık olduğu nispettir.²³⁹ Burada *muntabık* demek kuşatan cismin kuşatılan cisme uygun olması anlamındadır. Elbise örneğini ele alacak olursak, elbise giymek sadece insana ait bir özellik olduğundan ona uygundur, dolayısıyla muntabıktır. Oysa taş için elbise giyme muntabık değildir, çünkü taşlar elbise giyemez.

Başka bir yerde Fârâbî şu cümleyi kullanır:

*“Eğer kuşatan kuşatılana intikal ediyor ise intikal de bu anlamın benzerine delalet ediyor. Bundan başka cismin parçası ve silahlanma da böyledir.”*²⁴⁰

Buradan *intikal* ile anlaşılan şey kuşatan ve kuşanan arasındaki ilişki olsa gerek. Nitekim eğer giyilen (kuşatan) libas, giyen (kuşanan) insan ise bunlar arasındaki ilişki de “giymek” olduğundan bu da aynı manaya delalet edecektir. Nitekim Aristoteles’in *Metafizik*’inde de benzeri şeye rastlıyoruz:

*“Sahip olan ve sahip olunan şeyin bir tür fül, bir eylem veya bir hareket gibi bir şey anlamına gelir. Çünkü yapan varlıkla, yapılan şey arasında bir “yapma” vardır. Aynı şekilde bir elbiseyi giyen, ona sahip olanla, giyilen, sahip olunan elbise arasında elbiseyi giyme, ona sahip olma hali vardır.”*²⁴¹

Cismin parçası konusuna da daha önce görelilik bahsimizde değindik ve “kanatlı” örneğinde bu tür deyimlerin görelilik değil iyeliklerden olduğunu söyledik. Çünkü kanat kuştan bir parça olduğundan kuş bu parçaya sahiptir, dolayısıyla onun iyesidir. Ama bu devriği için “kanadın kuşu” denmez. Bunu ileride Fârâbî su ve kırba örneklerinde daha açık anlatacaktır. Nitekim o şöyle der:

*“Kaptaki su ve aynı zamanda mekandaki cisim söz konusu olduğunda ise bunlar iyelik cinsinden değildirler. Çünkü kap kendi içindeki şeye yüklenmez. Ancak bunun aksine su kaba yüklenir.”*²⁴²

Bundan hareketle yeniden “kuşun kanadı” örneğine dönecek olursak bunun da “kabın suyu” örneğine denk olacağını göreceğiz. Burada Fârâbî’nin söylediği gibi nasıl kap suya yüklenmiyorsa (suyun kabı) kuş da kanadın kuşu şeklinde kanada yüklenmeyecektir.

²³⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 113.

²⁴⁰ Fârâbî, a.g.e., s.113.

²⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1022 b 5.

²⁴² Fârâbî, a.g.e., s. 113.

Demekte fayda vardır ki, Fârâbî “kapta su” örneğinin mekan kategorisi olduğunu söyler. Çünkü ona göre kap suyun yerini bildirir.

Bundan başka Fârâbî iyeliğin iki türünün olduğunu söyler. Birincisi, *doğal iyelik*; buna “hayvanın derisi”, “ağacın kabuğu”nu örnek göstermiştir. İkincisi ise, *iradi iyelik*, yani tercih edilen iyelik ki buna da “elbise giymek” örneğini vermiştir.²⁴³ Buradan elbisenin neden iradi iyeliğe ait kılındığı de açıktır. Çünkü az önce elbise giymenin yalnız insana has bir şey olduğunu söylemiştik; nitekim insan tercih eden tek varlıktır.

Aristoteles *Kategoriler* kitabında incelediği iyeliğin pek çok yönden söylendiğini der:

- Huyla yatkinlik ya da başka bir nitelik olarak – bilgiye, erdeme iye olduğumuz söylenir.
- Nicelik olarak – birinin iye olduğu boy uzunluğu: üç ya da dört dirsek uzunluğa iye olduğu söylenir.
- Bedene giyilenler olarak – manto ya da pelerine iye olmak denir.
- Bedenin bir parçasındakiler olarak – elde parmağa iye olmak.
- Bedende bir parça olarak – ele, ayağa iye olmak.
- Bir kap içinde bulunanlar olarak – çuvalda buğdayın, testide suyun olması gibi.
- Bir mal olarak – bir eve ya da tarlaya iye olduğumuz söylenir.
- Kocanın kadına, kadının da kocaya iye olduğu da söylenir. Ancak bu sonuncusunu Aristoteles en uzak iye hesap eder. Çünkü burdaki iye olma birlikte oturma anlamındadır.²⁴⁴

Metafizik’te Aristoteles “içinde bulundurma” ve “tutma”nı da bir tür iyelikten olduğunu söyler. Çünkü vazonun, suyu; şehrin, insanları; geminin, tayfaları “içinde bulundurduğu”nu söyleriz. Bunun yanında bütün de parçaları içinde bulundurur. Tutma da bu türdendir. Sütunların üzerindeki ağırlığı tutması buna örnektir.²⁴⁵

²⁴³ Fârâbî, a.g.e., s. 113.

²⁴⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, 15 b 20 -25.

²⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1023 a 15.

Aristoteles iyeliği açıklarken onun karşıtı olan yoksunluğu ele alır. Ona göre, “*İyeliği kabul eden nesnelere her birinin, içinde bulunması doğal olan nesnede bulunmadığında ve iye olması doğalken olmadığında yoksun olduğunu söyleriz.*”²⁴⁶

Yani görmeye doğal olarak sahip olması gerektiği halde biri körse onun bu körlüğü yoksunluk ifade eder. Öte yandan dişi olmayana dişsiz, görme duyusu olmayana kör denmez; iye olması doğalken iye olmadığından dolayı dişsiz ve kör denir.²⁴⁷ Doğal olarak görme demek hayvan ve insanlara ait duyu demektir. Eğer bunlar görmeye sahip olmazlarsa o zaman bunlar görmekten yoksundurlar yani körler deriz. Oysa doğal olarak bir taş görme duyusuna sahip olmadığından taş kördür demeyiz.

Başka bir yerde Aristoteles bir nesne iyeliğe hazır olmadan onun için iyelik veya yoksunluk kararı vermemizin yanlış olduğunu söyler:

*“Bir nesne görmeye iye olmaya hazır olduğunda artık onun ya kör olduğu ya da görmeye iye olduğu söylenir.”*²⁴⁸

Aristoteles'e göre iyelik ve yoksunluk arasında karşılıklı dönüşüm olmaz. İyelikten yoksunluğa dönüşme olur, ama yoksunluktan iyeliğe dönüşüm imkansız. Çünkü kör yeniden göremez, saçsız saçlanamaz, dişsiz birinin dişleri yeniden çıkmaz.²⁴⁹

Öte yandan iki karşıttan biri aynı varlık hakkında yalnızca o varlık ortada olduğu halde ve bir bağlantı içerisinde tasdik edilebilir; eğer varlık ortada yoksa onlar ne doğru ne de yanlış olacaktır, der Aristoteles ve Sokrates örneğinde bunu şöyle ifade eder:

*“Sokrates'in sağlıklı olması Sokrates'in hasta olmasına karşıt ama, bunlardan hep birinin doğru ötekinin yanlış olması zorunlu değil. Nitekim Sokrates olunca biri doğru öteki yanlış olacak. Çünkü Sokrates'in kendisi hepten yok olunca Sokrates'in ne hasta olması ne sağlıklı olması doğru olur.”*²⁵⁰

Ancak evetleme ve değilme gibi somutluk bildiren durumlarda ise ikisinden biri doğru diğeri ise yanlış olmak zorundadır:

*“Oysa evetlemeyle değilmede, olsa da olmasa da hep biri yanlış öteki doğru olacak. Söz gelişi Sokrates'in hasta olması: Sokrates varsa bunlardan birinin doğru ya da yanlış olacağı açık.”*²⁵¹

²⁴⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, 12 a 25.

²⁴⁷ Aristoteles, a.g.e., 12 a 30.

²⁴⁸ Aristoteles, a.g.e., 13 a 10.

²⁴⁹ Aristoteles, a.g.e., 13 a 30-35.

²⁵⁰ Aristoteles, a.g.e., 13 b 10-15.

²⁵¹ Aristoteles, a.g.e., 13 b 25.

Çünkü Sokrates yaşıyor ise onun için verdiğimiz “ Sokrates hasta mı?” sorusuna ya “evet” ya da “değil” cevaplarından birini vermek zorunda kalacağız. Sokrates hayatta yoksa bunların hiçbiri ne doğru ne de yanlış olur.

Sonuç olarak iye olmak, sahip olmak kategorisinin iki nesne arasında gerçekleşen ve birinin diğerine atfedilmesiyle ortaya çıkan kategori olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî de iye olan nesne iyesi olduğu nesneye iki yolla sahip olduğu gördük; biri doğal yolla – kuşun kanada sahip olması gibi; diğeri ise, iradi yolla – insanın elbiseye, arabaya, eve sahip olması gibi. İyeliğin karşıtı olan yoksunluğu ele alan Aristoteles`in “sahip olması doğalken sahip olmadığında yoksundur” söylediğini görmüş olduk. Buna ise kuşu örnek verebiliriz. Doğal olarak kuş kanada sahiptir, ancak bir arıza nedeniyle kanada sahip değilse kanatsız olduğunu söyleriz. Buna karşın at için kanatsız sözü kullanmaz, çünkü doğal olarak atta kanat bulunmaz.

H. DURUM (VAZ)

Durum kategorisi hakkında Aristoteles *Kategoriler* kitabında bilgi vermiyor. Ancak “izafet/görelilik” bahsinde , bundan zaten bahsettiğini ve orada “karşılıklı durumlar”dan bu ismin çıkmış olduğunu söylüyor.²⁵² Bu yüzden biz bu konuda daha çok Fârâbî`ye ağırlık vereceğiz. Ancak Aristoteles`in görelilik konusunda ele aldığı ve bizim de daha önce incelediğimiz bir iki örneği hatırlatmakta fayda vardır. İlgili bahiste biz “kuşun kanadı” ve “geminin dümeni” örneklerini ele almış ve bunların, “kanatlı olmasıyla kuşun kanadı” ve “dümenlinin dümeni” şeklinde olursa görelilerden olacağını söylemiştik. Çünkü aksi halde evirdiğimiz zaman “kanadın kuşu” ve “dümenin gemisi” olacağı için bunların görelilerden olmayacağı, çünkü görelilerin tam evriği için söylenebilir olduğunu demiştik.²⁵³ Şimdi ise konumuz açısından göreliliğin öneminin mekanda bulunan bu görelilerin birbirine göre bir *durumunun olmasından dolayı* olduğunu göreceğiz. Çünkü kanadı olan bir kuşun kanadı onun kendisine göre bir duruma sahiptir; nitekim kanat kuşun sağ ve sol taraftan sırtında bulunur. Aynı şekilde dümeni olan bir geminin de kendisinin dümenine göre bir durumu vardır. Bu yüzden Aristoteles durum kategorisini görelilikte ele alır ve onu ayrıca bir çalışma konusu yapmaya gerek duymaz. Şimdi ise Fârâbî`nin durum kategorisi hakkındaki fikirlerini ele alalım.

²⁵² Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, s. 50-51.

²⁵³ Aristoteles, a.g.e, 6 b 35 – 7 a 5 -10.

Fârâbî'ye göre, “Durum, cismin belirli parçalarının içinde bulunduğu mekanın belirli parçalarına hizalı (müsavi) veya uygun olmasıdır”. Bu her cisim için geçerlidir, çünkü her bir cismin herhangi bir duruma göre bir yeri vardır. Örneğin insan için durumun çoklu türleri vardır; durma, oturma, dikilme, yaslanma, yüzü üste yatma, sırt üste yatma. Bu durumlarda insanın başı, sırtı, omuzları vs. gibi belirli parçalarından her biri, ya kendisine uygun yahut da ona hizalı olan bir mekan parçasında bu adı geçen durumlardan birinde bulunur. Eğer onun (insanın) durumu değişirse bu parçalar da aynıyla başka mekanın parçalarına uygun olarak değişecektir.²⁵⁴

Mekanların değişip durumların değişmediği de görülüyor. Çünkü ikinci mekana hizalı olan cismin parçaları birinci mekanda hizalı olduğu parçaların benzeridir. Nitekim bu, hayvanlarda, bitkilerde ve parçaları birbirine benzeyen cisimlerde de böyledir.²⁵⁵

Fârâbî'ye göre, cismin mekandaki durumu başka bir cisme kıyasla değildir:

“Diğer yandan bir mekanda bulunan cismin vaz`i başka bir cisimden dolayı (ona nazaran) değildir. Zira onun, o mekan içindeki durumu başka bir cisme kıyas ile (nazaran) değil, fakat aksine kendisine nazarandır.”²⁵⁶

Mekanda bulunan cismin durumunun başka bir cisme kıyasla olmaması ne demek? Yine insan örneğini ele alacak olursak, insanın odada (mekan) oturmuş durumda olması odadaki dolaba veya kitap rafına kıyasla değildir. Sadece içinde bulunduğu mekana nazaran onun oturduğu söylenir.

Onun başka cisme göre durumu ise onun o cisme kıyası ile olabilir. Bu durumda o, nicelik bahsinde adı geçen dört şartta mümkün olur. O şartlar şunlardır:

- Onlar birlikte var olmalılar.
- Bu iki cisimden her birinin diğer cismin bir tarafında bulunması gerekir ve bu taraf işaret veya sözle belirlenebilmelidir.²⁵⁷
- Başka bir cisme göre durumu olabilmelidir. Çünkü cisimler bu alemde herhalde birbirleri ile karşılıklı veya birbirinden ayrılmışlardır ve onların durumları vardır.²⁵⁸

Fârâbî'ye göre mekan zati ve izafi olmakla iki kısma ayrıldığı gibi, durum da zati ve izafi olmakla iki kısma bölünür. Yalnızca durum ya zati ya da izafi olur. Oysa ki bu,

²⁵⁴ Fârâbî, *El-Mekulat* s. 111.

²⁵⁵ Fârâbî, a.g.e., s.111.

²⁵⁶ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 111; çeviri için bkz. Keklik, a.g.e., s. 51.

²⁵⁷ Fârâbî, a.g.e., s. 112.

²⁵⁸ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 112; çeviri için bkz. Keklik, a.g.e., s. 52.

mekanda böyle değildir.²⁵⁹ Çünkü mekanda bulunan cisim hem zati mekanda hem de görelî mekanda bulunur. Nitekim Zeyd'in zati yeri ev, izafî yeri ise dünya ve kainattır. Yani zatide bulunması zaten izafide bulunmasını da gerektirir. Oysa durum için böyle bir şey söz konusu değildir.

Fârâbî'nin zati durumu da iki kısma ayırdığını görüyoruz:

“İmdi, zati olan durum da ikiye ayrılır: Birincisi, cisme has olan Birinci Vaz’, ikincisi ise, ikinci derecede hem kendisine hem de başka cisimlere ortak olan durumdur. Öyle ki bir cismin durumu bazen kendisine mahsus olan birinci mekanına kıyas suretiyle olur; bazen de ikinci mekanına –ki, hem kendisi hem de diğer varlıklar için ta kainat ve onun ufuklarına varıncaya kadar her şeyin mekanıdır – kıyas ile ola bilmektedir.”²⁶⁰

Burada Fârâbî'nin durumu özel ve ortak mekanda ele aldığını görüyoruz. Yeniden Zeyd örneğine bakarsak, Zeyd'in evin odasında oturmuş olduğu durumu onun içinde bulunduğu özel mekana kıyasla söylenmiştir. Bunu ortak mekana yayarak ufuklara ve kainata kadar götürebiliriz.

Aristoteles'in *Kategoriler*'in görelî bahsinde durumla ilgili değinmiş olduğu çok ince bir ayrıntıyı da ele almada fayda vardır:

“Öte yandan “yatma”, “dik durma”, “oturma” gibi konumlar, yani konum da görelîlerden ama, “yatmak”, “dik durmak”, “oturmak”, bunların kendileri konum değil, sözünü ettiğimiz konumlardan türetilerek söylenirler.”²⁶¹

Burada Aristoteles hareketle durum arasında bir ayırım yapar ve aslında bu gibi hareketlerin durumlardan meydana geldiğini söyler. Nitekim ona göre “oturma” durumunu gerçekleştiren bir canlı varlık gerçekleştirme sırasında oturma hareketinde bulunduğu için buna “oturmak” diyoruz.

Son olarak durum kategorisinden anlamamız gereken şey, cismin mekanda bulunduğu sırada sahip olduğu hal olduğunu söylememiz gerekir. Nitekim bu cismin parçaları bulunduğu mekanın parçalarına uygun bir tarzda yerleşir ve zamanla muntabık olur. Burada mekan üzerinde büyük bir vurgunun olduğunu gördük. Nitekim konu yine

²⁵⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 112.

²⁶⁰ Keklik, a.g.e., s. 52.

²⁶¹ Aristoteles, a.g.e., 6 b 10.

cevhere gidip çıkar. Çünkü cevherin maddi bir cisim ve cismin de doğal olarak mekanda bulunduğunu söylemiştik. Eğer cisim mekanda bulunuyor ise onun parçalarının mekanın belli parçalarıyla uyuşması ve böylece bir duruma sahip olması da kaçınılmazdır. Tüm bunlardan sonra durumun cevherin mekanda bulunurken sahip olduğu konum olduğunu söyleyebiliriz.

I. EDİLGİ (EL-İNFİAL)²⁶²

Son iki kategorimiz olan etki ve edilgi hareket içerisinde yer aldığından bunlara geçmeden önce genel olarak hareketi ele almada fayda vardır. Öncelikle Aristoteles hareketin tamamlanmamış bir fiil olduğunu söyler. Buna göre bir hareket tamamlandıktan sonra ona fiil adını verebiliriz:

“Hareket bir tür fiil olarak görünmektedir; ancak eksik, tamamlanmamış bir fiil. Bunun nedeni, hareketin fiili olduğu bilkuvve şeyin tamamlanmamış, eksik olmasıdır.”²⁶³

Burada en çok dikkat çeken hususun *bilkuvve şeyin tamamlanmaması* olduğunu düşünüyorum. Çünkü Aristoteles`e göre, bir şey ya bilfiil vardır ya da bilkuvve. Nitekim o bunu şöyle ifade eder:

“Bazı şeyler sadece bilfiil, bazı şeyler sadece bilkuvve, bazı şeyler ise hem bilfiil, hem bilkuvve olarak vardır ve bu gerek töz, gerek nicelik, gerekse diğer kategoriler için geçerlidir.”²⁶⁴

Buna ise evin inşa edilmesini örnek gösterir. Ona göre inşa edilebilir bir ev bilkuvve evdir, bilkuvve evin inşa edilebilir olmak bakımından fiili inşa etme sürecidir. Ancak ev var olur olmaz, artık inşa edilebilirlik ortadan kalkar. Demek ki, bu fiil inşa etme sürecidir. Bu inşa etme süreci ise bir harekettir.²⁶⁵ Şimdi yukarıda değinmiş olduğumuz *bilkuvve şeyin tamamlanmaması* ifadesinin yerine inşa edilebilir veya inşa edilmekte olan evi koyarak cümleyi anlayabiliriz. Nitekim Aristoteles`in orada demek istediği şey, hareketin tamamlanmamış bir fiil olduğudur.

Bütün bunlara dayanarak Aristoteles`in şu tanımına bakalım:

²⁶² Fârâbî`nin *El-Mekulat* kitabında edilgi kategorisini etki kategorisinden önce ele aldığı için biz de sıralamamızı bu esere göre yapmışızdır.

²⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, 1066 a 20.

²⁶⁴ Aristoteles, a.g.e., 1065 b 5.

²⁶⁵ Aristoteles, a.g.e., 1065 b 35 - 1066 a 5.

*“Hareket, bikuvve varlığın bikuvve olmak bakımından fil haline geçmesidir.”*²⁶⁶

O halde inşa edilebilir bir evin inşasına başlanılan andan itibaren hareket başlamış olur.

Öte yandan Aristoteles`in söylediği *“Sonra şeylerin dışında hareket yoktur.”*²⁶⁷ cümlesi de konumuz açısından önem arz etmektedir. Burada hareketin Farbi`nin Ay altı alem dediği, yine Aristoteles`in madde ve formuna tabi olan oluş ve bozuluş alemine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü hareket cevherin arazlarından biridir. Cevher ise ya bikuvve olarak ya da bilfiil olarak hareket halindedir. Peki cevher nasıl hareket eder? Onun hareketinin hangi türleri vardır? Bu soruları, Aristoteles`le aynı çizgiyi izlemiş olan Fârâbî`nin *Kategoriler* eserinden takip edeceğiz.

Fârâbî hareketin türlerini edilgi kategorisinde ele alır. Çünkü ona göre edilgi geniş anlamıyla zaten harekettir.²⁶⁸ Şimdi hareketin ve aynı zamanda konumuz olan edilginin türlerine geçmeden önce edilginin ne olduğunu ele alalım.

Fârâbî`ye göre *“bir cevherin bir şeyden başka bir şeye veya bir halden başka bir hale geçmesidir. Bu iki hal arasında devamlı olarak geçiş suretine infial/edilgi adı verilir”*. Bu bazen bir keyfiyetten başka bir keyfiyete olabilir. Mesela bir cismin önce siyah iken sonra beyazlaması; yahut soğukluktan sıcaklığa geçmesidir ki buna da ısınma adı verilir.²⁶⁹

Harfler Kitabı`nda ise Fârâbî edilgiyi şöyle tanımlar:

*“Duyulur nesnenin etkilenmesini bildiren en yüce cinse etkilenme denir.”*²⁷⁰

Bir cisim edilgi halinde iken kendisinde önce bulunan şey tedricen akar gider ve onda bunların yerine azar azar giren şeyler meydana gelir. Edilginin tamamlanması için bu aktarmanın tamama erip durmasını beklemek lazımdır. Örneğin ısınma edilgisinde ısınan, parça parça ısınır ve soğukluk da ondan parça parça uzaklaşır. Ancak Fârâbî`ye göre edilgi

²⁶⁶ Aristoteles, a.g.e., 1065 b 30.

²⁶⁷ Aristoteles, a.g.e., 1065 b 5.

²⁶⁸ Keklik, a.g.e., s. 54.

²⁶⁹ Fârâbî, a.g.e., s. 113.

²⁷⁰ Farbi, *Harfler Kitabı*, s. 13.

hadisesinde giden ve onun yerine gelen şeylerin miktar ve ölçüsünü bilmek mümkün değildir.²⁷¹

Fârâbî edilgi türlerinin sayısı konusunda tamamen Aristotelesçi bir hat izleyerek onların toplam altı tür hareket olduğunu söyler. Nitekim bu edilgilere Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında şu şekilde rastlıyoruz:

*“Devinimin altı türü var: Oluş, yokoluş, artma, azalma, başkalaşma, yer değiştirme.”*²⁷²

Aristoteles bu altı hareket türünü *Fizik* kitabında üç kategoride gruplaştırır. Ona göre başkalaşma hareketi niteliğe göre; çoğalma, azalma, büyüme ve küçülme nicelik kategorisine göre; yer değiştirme ise mekan kategorisine göredir. Bunların içinde de en önemlisi olarak Aristoteles ilkin ve en davamlı olan yer değiştirme hareketini görür.²⁷³

Fârâbî de edilginin türlerinin hareketin türleri olduğunu söyleyerek onları şu şekilde sıralar: Tekevvün (oluş), fesat (bozulmuş), nema (artma), izmihlal (azalma), istihale (başkalaşma), nakil (yer değiştirme).²⁷⁴

Şimdi ise bunların Fârâbî'deki açıklamalarına bakalım:

a – Oluş (tekevvün): *“Tekevvün, bir şeyin cisim değıllikten cisme veya cevher değıllikten cevhere geçişidir.”* Daha sonra evin meydana gelinceye kadar onun duvarlarının azar azar, parça parça birleşerek evi meydana getirmesini buna örnek gösterir.

b – Bozulmuş (fesat): *“Fesat, bir şeyin cisimden cisim olmazlığa veya cevherden cevher olmazlığa geçişidir.”*

c – Nema (artma): *“Nema, bir cismin tüm taraflarıyla azdan çoğa değışmesidir.”*

d – İzmihlal (azalma): *“İzmihlal ise, bir cismin tüm taraflarıyla çoktan aza doğru değışmesidir.”* Filozof bu ikisinin niceliksel değışme olduğunu söyler.

e – İstihale (başkalaşma): *“İstihale, bir keyfiyetten başka bir keyfiyete doğru değışmedir.”* Mesela sıcaklıktan soğuk oluşa doğru değışme böyledir.

²⁷¹ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 113.

²⁷² Aristoteles, a.g.e., 15 a 10.

²⁷³ Aristoteles, *Fizik*, 260 a 27.

²⁷⁴ Keklik, a.g.e., s. 54.

f – Nakil (yer değiştirme): “*Nakil, bir mekandan başka bir mekana doğru değişmedir.*” Mesela yukarıdan aşağıya doğru yahut sağdan sola vs. doğru değişme.²⁷⁵

Fârâbî`ye göre edilginin türlerinde karşıtlık vardır. Mesela yukarıdan aşağıya hareket, aşağıdan yukarıya olan hareketin zıddıdır; sıcağdan soğa doğru hareket soğuktan sıcağa doğru olan hareketin zıddıdır. Azalmanın artmaya, bozuluşun oluşa zıddolması da böyledir.²⁷⁶ Zıtlık konusuna Aristoteles`te de aynen rastlıyoruz, ancak bunun üzerine Aristoteles edilginliğin azlık ve çokluğu da kabul ettiğini söyler. Nitekim o etki ve edilgiyi birlikte ele alarak şöyle der:

“Etkinlikle edilginlik; karşıtlığı, azlığı, çokluğu kabul eder: Isıtma soğutmaya, ısınmak soğumaya; haz duymak acı duymaya karşıt. O halde karşıtlığı kabul etmekte. Azlık ya da çokluğu da kabul ederler: Isıtmak az ya da çok olabilir, ısınmak az ya da çok olabilir; acı duymak da daha az ya da daha çok olabilir. O halde etkinlikle edilginlik daha çokluğu, daha azlığı kabul etmekte.”²⁷⁷

Aristoteles`in *Metafizik`te Hareketin Analizi* başlığı altında ele aldığı bir konunun edilgi açısında önemli olduğunu düşündüğümden buna değinmek istiyorum. Ona göre hareket hareket edende açıktır. Çünkü hareket, hareket ettiricinin fiili sonucunda hareket edenin fiil haline gelmesidir. Ama hareket ettiricinin fiili, hareket edenin fiilinden başka bir şey değildir.²⁷⁸ Burada hareket edenle harekete getirilenin aynı fiilde buldukları söyleniyor. Nitekim yine ev inşası örneğine dönecek olursak, burada mimar hareket ettirici, yapılmakta olan ev ise hareket ettirilen yani edilgidir. şimdi Aristoteles diyor ki, burada mimarın yapma eylemi ile evin yapılma edilgisi aynı fiildir ve bu fiil de “inşa”dır.

Aristoteles`e göre Ay üstü alemine ait gök cisimlerinin yapmış oldukları, bir hareket olduğu için, muntazam bir şekilde devam etmek gücüne sahiptir. Her hareket birinci gök, yani en dıştaki felektten gelir ve bunun iki tavrı var: İtme ve çekme.²⁷⁹ Aristoteles`e göre bu hareket de zaman gibi sonsuzdur. O hareketin bu sonsuzluğunu, başlangıçsız ve sonunun olmamasını yine hareket kavramından çıkarır.²⁸⁰ Hareketin bir yerde, belli bir

²⁷⁵ Fârâbî, a.g.e., s.114-115.

²⁷⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 115.

²⁷⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, 11 b 5.

²⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1066 a 25–30.

²⁷⁹ Bolay, a.g.e., s. 92.

²⁸⁰ Aristoteles, *Fizik*, s. 244.

zamanda başladığını kabul etmek, onun sonsuzluğunu kabul etmemek manasına gelir. Böyle bir şey kabul edildiği takdirde Aristoteles ilk hareketi veren İlk Muharrik`in ve ilk hareket`in ortaya çıkışının izah edilemeyeceğini söyler.²⁸¹ Burada İlk Muharrik`in hareketi başlatan ilk neden olduğunu söylemekte fayda vardır. Aristoteles mantığına göre her hareket edenin onu harekete getiren bir nedeni vardır ve bu silsile en son İlk Muharrik`te, başka sözle Mutlak İyi olan Tanrıda son bulur. Nitekim o bu konuya *Metafizik`in Lamda* kitabında “*Ezeli-Ebedi Bir İlk Hareket Ettiricinin Zorunluluğu*” başlığı altında inceler. Burada Aristoteles`e göre ezeli-ebedi hareketin nedeni ezeli-ebedi hareketsiz bir cevherin var olmasıdır. Çünkü cevherler var olan şeyler içinde birincil olanlardır ve eğer onların tümü ortadan kalkabilir olsalardı her şey ortadan kalkabilirdi. Buna bağlı olarak da hareketin varlığa gelmiş olması veya varlıktan kesilmiş olması imkansızdır. Bununla beraber zaman da süreklidir. Çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir. Ancak şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerine etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey varsa, fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hareket zorunlu olarak var olmayacaktır. Çünkü bir kuvveye, güce sahip olanın onu kullanması zorunlu değildir.²⁸²

Aristoteles, hareketin ezeli olmasının, nihai anlamda hareketin kendisinden çıkmış olduğu İlk Muharrik`in bilfiil olmasından kaynaklandığını der:

“O bilfiil hareketi gerçekleştirmiş olsa bile, eğer özü kuvve ise bu hareket ezeli-ebedi olmayacaktır. Çünkü bilkuvve olan, var olmayabilir. O halde tözünün kendisi fiil olan bir ilkenin var olması gerekir. Ayrıca söz konusu tözlerin madde-dışı olması gerekir; çünkü eğer herhangi bir ezeli-ebedi şey varsa, onların ezeli-ebedi olmaları gerekir. O halde onların bilfiil olmaları gerekir.”

Görüldüğü gibi Aristoteles, hareketin ezeli olmasını ona hareket veren İlk Cevherin kendisinin ezeli-ebedi olmasına bağlar. Onun ezeliyeti ve ebediliği var olduğu sürece – ki bu hiçbir zaman kesilmez – hareket de kesilmeyecektir.

Şimdi ise edilgiyi meydana getiren ve son kategorimiz olan etki kategorisini ele alalım. Bu kategoriyi incelemek edilgiyi daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

²⁸¹ Aristoteles, a.g.e., s.251 a 20-28.

²⁸² Aristoteles, a.g.e., 1071 b 10.

İ. ETKİ (FİİL)

Etki hakkında Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında pek az bilgi varsa da, filozof *Oluş ve Bozuluş Üzerine* adlı eserinde bu hususta daha geniş bilgiler veriyor.²⁸³ Aristoteles bu eserde daha önceki filozofların da fikirlerine değinir ve onlar içerisinde Demokritos öğretisini daha özgün hesap eder. Çünkü Demokritos etki ve edilginin benzer ve özdeş olduğunu savunur, zira, başka ve farklı nesnelere birbirlerini etkileyemezler. Diğer filozoflar ise benzerin benzeri etkileyemeyeceği düşüncesindedirler. Çünkü benzerlerden biri diğerinden daha etkin ya da edilgin değildir. Oysa benzemez ve farklı nesnelere doğaları gereği karşılıklı olarak etkileyip etkilenirler. Buna örnek olarak ise büyük ateşin küçük ateşi ortadan kaldırmasını gösterirler; küçük ateşin bu etkiye uğramasının nedeni onların karşıtlığıdır. Çünkü az çoğun karşıtıdır.²⁸⁴

Aristoteles ise nesnelere cins ve tür olarak benzer, özgül olarak ise farklı olduğunu savunur. Çünkü cismin cisimden, tadın tattan, rengin renkten ve genel bir tarzda, türdeşin türdeşten etkilenmesi doğası gereğidir. Bunun nedeni ise, karşıtların her durumda aynı türe dönmeleri ve karşıt olarak şeylerin karşılıklı olarak etki edip, etkilenmeleridir. Demek ki, bir anlamda zorunlu olarak, etki edilgi ile özdeştir, başka bir anlamda ise başkalaşma ve aykırılık var.²⁸⁵

Oluş ve bozuluş açısından ise Aristoteles etkinin edilginin karşıtı olduğunu söyler:

*“Şu halde ateşin yakıp soğun niçin soğuttuğunu ve genelde etkenin edilgeni kendisine niçin benzer kıldığını bundan dolayı anlayabiliriz. Etken ve edilgen gerçekten de karşıttırlar ve oluş karşıt terimi taşır. Öyleyse edilgi, mutlaka etkene dönüşür, çünkü, ancak böylece karşıt yönde oluş varolur.”*²⁸⁶

Gerçekten de bir odada sıcaklığın oluşması için sıcaklığın odadaki soğukluğa etki etmesi ve edilgide olan soğun karşıtı olan sıcaklığa dönüşmesi etki ve edilginin karşıt olduğunu gösterebilir.

Fârâbî ise etkiyi şöyle tarif eder:

²⁸³ Keklik, a.g.e., s. 56.

²⁸⁴ ARİSTOTELES, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, b. 1., İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990, 323 b 5-10.

²⁸⁵ Aristoteles, a.g.e., 323 b 30.

²⁸⁶ Aristoteles, a.g.e., 324 a14-15.

*“Etki, bir failin kendisine ait nispetlerde devamlı olarak edilgi halinde olan bir cisim içindeki hadis olan parçalara intikal etmesidir.”*²⁸⁷

Parçalara intikal etmesi kısmını ise ısıtma örneği ile açıklar Fârâbî. Nitekim bir ısıtıcı tarafından ısıtıldığı esnada, ısınan bir cismin hararetinin her parçaya ayrı bir nispeti vardır. Isınan cisim devamlı olarak edilgi halinde iken bir nispet dahilinde hararet yavaş yavaş onun parçalarına intikal eder.²⁸⁸ Aristoteles de benzer bir örnekle “*yapma, gerçekleştirme*”yi ele alır:

*“Örneğin iyileştirmede ilke, hiç şüphesiz, sıcaklığın meydana getirilmesidir ve hekim sıcaklığı, ovma ile meydana getirir. O halde bedendeki sıcaklık, ya sağlığı meydana getiren bir parçadır veya (ister doğrudan), ister bir kaç adım aracılığıyla, sağlığın bir parçası olana aynı türden bir şey tarafından takip edilir. Ve bu en son aracı, sağlığın parçasını gerçekleştiren şeydir; dolayısıyla sağlığın parçasıdır.”*²⁸⁹

Burada sıcaklık sağlığın bir parçası olarak ele alınmış ve ovma etkisi ise hekim tarafından edilgede olan hastaya uygulanarak yapıldığı söylenmiştir. Demek ki, bu örnekte etki eden (fail) hekim, edilgede olan hasta, etkinin yani fiilin kendisi ise ovma eylemi olduğunu görüyoruz.

Aristoteles başka bir yerde etkinin edilgiyi etkilediği zaman kendisinin edilgiden etkilenmediğini söyler. O sağlık veren doktorun durumunun böyle olduğunu örnek verir, nitekim doktor hastayı tedavi ettiği zaman kendisi onun hastalığından etkilenmez.²⁹⁰

Etkinin türlerinin sayısı da edilgi bahsinde ele aldığımız kadardır. Nitekim eğer aynı fiiller edilgede “değişme” ve “harekete getirilme” idiyse etki kategorisinde “değiştirme” ve “hareket ettirme”dir. Mesela edilgede olan ısınana karşı etkide ısıtan; soğuyana karşı ise soğutan olacaktır.²⁹¹

Fârâbî intikal edenle intikal ettireni mukabil olarak ele alır; nitekim çoğalma halinde olanla onu çoğaltan; oluşanla onu oluşturan mukabildirler.²⁹² Görüldüğü gibi Fârâbî burada

²⁸⁷ Fârâbî, *El-Mekulat*, s. 115.

²⁸⁸ Fârâbî, a.g.e., s. 115.

²⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1032 b 25.

²⁹⁰ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 324 a 35.

²⁹¹ Fârâbî, a.g.e., s. 116.

²⁹² Fârâbî, a.g.e., s. 116.

hareketin altı türü olan oluş, bozuluş, artma, azalma, değişme ve yer değiştirmeye işaret ederek aynı tür hareketlerin birbirinin mukabili olduğunu söylemiştir. Örneğin “evi inşa etmek”le “evin inşa edilmesi” böyledir. Burada inşa etmek etki, inşa edilmek ise edilgidedir. Ancak bunlar arasındaki ortak fiil inşa olduğundan bunların birbirine mukabil olduğunu söyleyeceğiz.

Zıtlık konusu için de aynı şey geçerlidir. Nitekim Fârâbî failde tezaadın olduğunu söyler. Çünkü dağıtma inşa etmenin, ısıtmak da soğutmanın zıddıdır. Bu öteki hareket türlerinde de aynıdır,²⁹³ der Fârâbî.

Son iki kategorimiz olan etki ve edilgi bahislerimizde hareketi iki bakımdan ele almış olduk. Bu iki kategori de arazın kapsamına giren diğer yedi kategori gibi cevherin yüklemi konumundadır. Nitekim cevher maddi bir cisim olduğundan ya bilfiil ya da bilkuvve hareket içerir. Bu hareket ise ya etki halinde olur ya da edilgede olur. Hareketin altı türü olması bakımından etki ve edilginin de oluş ve bozuluş, artma ve azalma, hal değiştirme ve yer değiştirme diye altı türünün olduğunu söyledik. Bu hareket türlerinde etkinin edilginin mukabili olduğunu ele aldık. Nitekim ısıtmakla ısınmanın birbirinin mukabili olduğunu söyledik. Öte yandan etki de edilgi de kendi içerisinde zıtlık taşırlar. Çünkü inşa etmekle yıkmak (etki), inşa edilmekle yıkılmak (edilgi) kendi içlerinde zıtlığa tekabül eder.

²⁹³ Fârâbî, a.g.e., s.116.

SONUÇ

Aristoteles ve Fârâbî'nin Kategoriler anlayışını karşılıklı bir şekilde cevher ve araz kapsamında yukarıda incelemiş bulunmaktayız. On kategorinin ilki ve en önemlisi olan cevheri ayrıca bir başlık altında incelememizin nedeni diğer dokuz kategori açısından sahip olduğu önemidir. Nitekim ister Aristoteles isterse de Fârâbî'nin cevherin kendisi ne bir konunun yüklemi ne de bir konuda bulunan şey olduğu ve bilakis diğer bütün kategorilerin kendisine yüklenen şey olduğu fikrini savunduklarını gördük. Cevher, kendisi başka kategoriler için özne olduğu halde kendisinin yüklenmek için bir özneye ihtiyacı olmayan şey olarak da tarif edilebilir. Örneğin “beş tane büyük, siyah ve koşan at” dediğimizde burada “beş tane” (nicelik), “büyük” (görelî) ve “koşan” bu cevherin yüklemeleri, at ise cevher olması bakımından bu yüklemelerin öznesi konumundadır. Bu bakımdan cevher diğer kategoriler için son basamak rolünü oynamaktadır.

Cevherlerin de kendi içinde ikiye ayrıldığını görmüş olduk; bunları birincil cevherler ve ikincil cevherler başlığı altında ele aldık. Birincil cevherler, ne bir özne hakkında ileri sürülen ne de bir öznede olan cevherlerdir. Felasife bu tür cevherlerle tam olarak da maddî tek tek bireyler olan “bu at”, “şu ağaç” veya Mehmet ve Ali gibi gösterilebilen varlıkları kastetmişlerdir. İkincil cevherler ise, birincil cevherlerin içinde buldukları tümeller olan tür ve cinstir.

Bundan hareketle cevher içerisinde ele aldığımız bir diğer önemli konu da beş tümel olan cins, tür, ayırım, hassa ve ilinektir. Yukarıda tek tek incelemiş olduğumuz bu tümellerden cevher açısından en çok önem arzedeni ise cins ve türdür. Cins, müşterek vasıflara sahip olan kavramların, bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terim veya altında türlerin sıralandığı şeydir. Tür ise buna karşın cinsin altında bulunan ve öz bakımından bağlı bulunduğu cinsle kısmen özdeş olan genel kavramdır. İlk cevherler olan tümellerde bir tümel yerine göre bazen cins bazen ise tür olabiliyor; nitekim, bir tümel kendisinden üsteki tümele göre tür, kendisinden alttakına göre ise cins konumundadır. Bu bakımdan cins türden daha genel, tür ise cinsten daha özel olmakla ayrılmaktadır. Fârâbî'nin bunu “cisim”, “beslenen”, “hayvan” ve “insan” örnekleri ile açıklayarak ilk üçünün “insan”dan genel olduğunu ve daha sonra sırasıyla cismin beslenenden, beslenenin de hayvandan daha genel olduğunu söylemiş olduğunu gördük.

Cevherin bir diğer özelliğinin de karşıtının olmaması olduğunu gördük. Diğer kategorilerde adı geçen özellik onların nerdeyse olmazsa olmazıdır. Nitekim siyah beyazın, uzun kısanın, azalmak çoğalmağın, yazmak silmenin vb. karşıtıdır. Oysa cevherlerde karşıt olmaz; çünkü bir atın veya insanın karşıtı olmaz ya da at insanın karşıtı olmaz. Kendilerinin bir karşıtı olmadığı halde karşıt nitelikleri kabul ettikleri görülüyor. Nitekim yukarıda saydığımız karşıtların hepsi cevherin yüklemeleridir. Örneğin taş cevheri siyah veya beyaz, uzun veya kısa, nicelik bakımından çok veya az olabilir. Ancak bu konuda bir diğer önemli nokta cevherlerin aynı anda karşıt nitelikleri kabul etmemesidir. Çünkü bir taş aynı anda hem siyah hem de beyaz, hem sıcak hem de soğuk olamaz.

Cevherin diğer yüklemeler açısından önemi açıklandıktan sonra onun mahiyet ve doğasını ele aldık. Acaba cevher nasıl bir şey? O maddi bir şey mi yoksa zihinsel bir varlık mı? bu konuda Aristoteles ve onu takip eden Fârâbî'nin görüşlerine yer vermeden önce Aristoteles'in kendisinin eleştirisiyle başladığı hocası Platon'un varlık anlayışı olan İdealar Kuramı'nı inceledik ve Aristoteles'in ona olan eleştirisini ele aldık. Nitekim Platon'a göre asıl varlıklar tümeller olan idealardır, yani, o bir bakıma Ali, Mehmet ve at gibi bireylerin varlığını asıl varlık değil, asıl olan ideaların bir yansıması olarak ele alır. Bu bakımdan Platon'un cevheri gayri maddi ve tözsel cevherdir. Bunun yanında idealar ezellik ve sabitlik içerirler ki, bunu da Aristoteles haklı olarak eleştirmiştir. Çünkü Aristoteles çevremizdeki her şeyin bir hareket içerisinde olduğunu, dolayısıyla sabit ve durgun cevher olmadığını savunmaktadır. Platon'un bir diğer eleştirildiği nokta da pay alma meselesidir. O doğal ve oluş-bozuluş alemindeki her şeyin idealardan pay aldığı görüşündedir. Ancak Aristoteles buna da karşı çıkararak, o zaman o ideaların kendilerinin de bir şeyden pay alması gerekecek ki bu da uzayıp gidecek diye eleştiride bulunur. Sonuç olarak Aristoteles hocasının tinsel aleme indirmediği cevher anlayışını bu alandan gerçek aleme taşır ancak bunun yanında ideaların varlığını da inkar etmez, sadece real alemle idealar alemi arasında bir tür bağ kurar. Bu bakımdan onun tümellerle ilgili olan fikirleri de bu alanı tamamen reddetmediği görüşünü ortaya koyar.

Cevherin doğal ve bireysel şeyler olduğunu ise madde ve form öğretisi ile savunur. Ona göre duyusal alemde var olan tüm bireysel varlıklar mutlak anlamda madde ve formdan oluşur. Örneğin taşın toprak cinsinden olan terkihi onun maddesini, taşın biçimi, rengi veya sıcaklığı onun formunu oluşturur. Bu konuda da Aristoteles ve Fârâbî'nin

meşhur görüşü bir bireyi birey yapan şeyin en esas özelliği onun maddesidir şeklindedir. En son, cevher ve onun yüklemeleri konusunda bir özneye yüklenmiş olmaksızın bir niteliğin varlığı ne kadar imkansızsa bir nitelikle yüklenmemiş bir öznenin varlığı o kadar imkansız olacağını söyleyeceğizdir. Nitekim, belli bir biçim, renk, nitelik bir kitap olmadan var olamadıkları gibi, bir kitap da bu niteliklerle vasıflanmadan var olamaz.

Bu niteliklerin mahiyeti ve onların cevherle olan ilişkisini de tezimizin ikinci bölümü olan Araz kısmında ele almış olduk. Bu bölümde dokuz kategori genel olarak araz adı altında incelendi ve arazın cevherin zıddı konumunda bir mahiyete sahip olduğu görülmüş oldu. Nitekim cevherin hiçbir şeye yüklenmeden başka şeylerin kendisine yüklendiği bir şey olduğunu söylemiştik; burda ise araz için kendisine hiçbir şey yüklenmeden cevherin yüklemi olan şey deyeceğizdir. Bunun yanında araz cevhere yüklenmiş olsa dahi onun mahiyetine dahil olmaz ve mahiyetinin dışında kalır. Örneğin, bir atı tanımlarken onun siyah veya beyaz olması mahiyeti açısından o kadar da önemli değildir. Çünkü atın mahiyeti onun bir binek olmasıdır, beyaz veya siyah olması bineklik açısından hiçbir önem arzetmez.

Yine arazı cevherden ayıran özelliklerden biri olarak onun tesadüfi ve arazi nitelikte olduğunu söyledik. Buna da mimarın sağlığı meydana getirmesi örneğini verdik. Bunun araz olmasını ise, mimarın mahiyetinin bina yapan kişi olduğunu ve onun sağlığı meydana getirmesinin ise ona iliştiğini söyledik. Eğer böyle olmasaydı, her mimarın tabip her tabibin de mimar olması gerekirdi ki bu da gerçekliğe aykırıdır. Böyle tesadüfi özelliğe sahip olmasından dolayı Aristoteles'in arazın ilmi olmayacağını savunduğunu gördük, çünkü araz cevherden farklı olarak sürekli değildir ve sürekli olmayan da bilimin konusu olamaz. Bu bakımdan da araz var olmak için sürekli olan bir şeye gerek duyar ki bu da cevherdir. Cevher bilgi bakımından da arazdan önce gelir çünkü biz bir şeyin rengini, biçimini, ölçüsünü bilmeden önce onun ne olduğunu yani mahiyetini bilmek isterik, bu mahiyet ise cevherdir.

Daha sonra ise dokuz kategoriyi teker teker inceleyip bu kategorilerin cevherle ilişkisini ele alarak varlığı bütün olarak görmeğe çalıştık. Bu bakımdan ilk olarak niceliği inceledik ve bununla da cevherin çokluk ve büyüklüğünün kastedildiği sonucuna vardık. Niceliği bütünü kendisinden olan parçalarla ölçülmesi mümkün olan her şeye dendiğini anladık. Parçalara bölünebilme çokluktan yani nicelikten haber verir; cevherin de madde

ve formdan mürekkep bir şey olduğunu göz önünde bulundurarak cevherin bölünebilir ve sayılabilir niceliksel bir şey olduğunu ispatlamış olduk. Çünkü cevher maddidir ve maddi olan da bölünür ve sayılır.

Daha sonra cevheri niteliksel olarak inceledik ve niteliğin cevher hakkında o nasıl bir bireydir? Sorusunun cevabında söylediğimiz şey olduğunu gördük. Cevherin beyaz yoksa siyah, güçlü yoksa zayıf, erdemli yoksa erdemsiz, güzel yoksa çirkin, tatlı yoksa acı vb. gibi özelliklerini bildiren kategoriye nitelik adı verildiğini görmüş olduk. Bunun yanında nitelik konusunda bir diğer önemli noktanın niteliğin bir ilk anlamda cevherin ayrımını bildirmesini vurguladık. Cevherin ayrımı demek onu bulunduğu aynı cins altında olan türlerden ayıran özelliğidir. Nitekim insan ve at birer tür olarak hayvan cinsinin kapsamına girerler. Ancak insan türünü at türünden ayıran niteliğin onun konuşan hayvan olmasıyla izah ettik. Demek ki nitelik aynı zamanda türleri birbirinden ayırma özelliği açısından da önemlidir.

Görelilik bahsinde ise cevheri başka bir cevhere nispeti açısından inceledik. Çünkü görelilerin nelikleri başka nesnelere olmasıyla ya da başka biçimde bir başka nesneye göre söylenen şeyler olduğunu belirttik.. Örneğin baba ve oğul ilişkisi görelidir. Çünkü insan birey olarak baba veya oğul olmaz. Bir insanın baba oluşu oğulun varlığına göre ortaya çıkar. Burada insan cevheri kimi zaman oğula göre baba, kimi zaman da babaya göre oğul kısmında yer alır. Bu bakımdan bir çok görelinin zamandaş olduğunu da vurguladık. Nitekim oğul ortaya çıktığı zaman baba, baba da ortaya çıktığı zaman oğulun varlığı zorunlu olur. Büyüklük ve küçüklük de görelilerdendir. Nitekim bazen elmaya büyük dediğimiz halde dağa küçük diyebiliriz. Çünkü elma kendi cinsinden olan bir meyveye göre büyük, dağ ise kendi cinsinden olan bir dağa göre küçük olur. Bunlar görelilerden olmasaydı elmanın dağdan büyük olması gerekirdi ki, bu da gerçeğe aykırıdır.

Etki ve edilgi kısımlarında cevheri hareket eden bir şey olarak inceledik. Bu yüzden zamana hareket açısından bakmakta fayda vardır. Çünkü biz sadece hareketi idrak ettiğimizde zamanı idrak ederiz. Zira zamanın önceye ve sonraya göre hareketin sayısı olduğunu söyledik. Fârâbî`de nerede? sorusunun belirli zamana nispeti olduğunu gördük. Ona göre belirli zaman şimdiki zamandan ister geçmişte isterse de gelecekte ayrılmasıyla belirlenen zamandır. Belirli zaman cevherin varlığını başından sonuna kadar takip eder. İnsanın bir cevher olduğunu düşünsek onun doğumundan ölümüne kadar olan süreye

belirli zaman diyeceğiz. Burada insanın yaşaması hareket, yaşama süresi ise – ki biz buna ömür diyoruz – bu hareketin ölçüsüdür. Böylece, zaman cevherin hareket bakımından ölçüsü olduğu kanaatine ulaşmış olduk.

Cevheri kendi açısından incelediğimiz bir diğer konu da mekandır. Mekanın diğer kategoriler açısından da önemli olduğunu söylemiştik. Çünkü cisim mekanda bulunur, mekanda hareket eder ve hareketi nedeniyle de zaman mekanda ortaya çıkar, bundan başka görelilik ve iyeliğin de mekanda ortaya çıktığını vurguladık. Mekanın tanımını ise, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi olarak verdik. Buradan yine zorunlu olarak cevherin maddiliğine dönmemiz gerekecektir. Çünkü tanımda mekan tarafından kuşatılan bir cisimden bahsediliyor. Cisim ise maddi cevherdir. O halde maddi olan her bir şey için mekan vardır. Bu konuda dikkatimizi çeken noktalardan biri de mekanın cisim olmayışıdır. Çünkü eğer mekan cisim olsaydı cismin cisimde bulunması gerekecektir ki bu da çelişkidir. O halde mekanı cevherin yeri olarak anlayacağız.

İyelik bahsinde ise cevheri sahip olma açısından inceledik ve onu bir cismin muntabık olduğu başka bir cisme nispeti olarak tanımladık. Burada da muntabık olmayı bir cismin sahip olabilecek şeye sahip olması gibi anlıyoruz. Örneğin çocuğun elbiseye, keçinin boynuz veya öğrencinin kitaba sahip olması gibi. Burada çocuk, keçi ve öğrenci birer cevher ve sahip oldukları elbise, boynuz ve kitap ise onların sahip oldukları şeyler. Sahiple sahip olunan şey arasındaki ilişki ise iyelik ilişkisidir.

Daha sonra ele aldığımız durum bahsinde cevheri mekanda bulunması açısından hangi durumda olduğunu inceledik. Durum kategorisini anlamamız için mekanı mutlaka göz önünde bulundurmanız gerekir. Çünkü daha önce cevherin mekanda bulunduğunu söylemiştik. Şimdi ise cevherin sahip olduğu durumun da sadece mekanda ortaya çıkabileceğini söyleyeceğiz. Nitekim biz durumu cismin belirli parçalarının içinde bulunduğu mekanın belirli parçalarına hizalı olmasıyla izah ettik. İnsanın oturması, ayakta durması, uzanmış olması, ... olması onun bedeninin parçalarının bulunduğu mekanın yerine, tavanına vb. göre belirlenir. Bu yüzden cevherin mekanda belirli bulunuşuna durum diyeceğiz.

Son iki kategorimiz olan etki ve edilgide geçmeden önce genel olarak hareketi ele aldık ve hareketle tamamlanmamış fiilin kastedildiğini öğrendik. Hareketi de bu

kategoriler kapsamında etki ve edilgi kategorileri açısından ele aldık. Etki ile cevherin bilkuvve veya bilfiil olarak bizzat bulunduğu eylem olduğunu gördük. Buna mimarın bina inşa etmesini örnek gösterebiliriz. Burada mimar bir cevher binayı inşa edişi ise onun etkisidir. Edilgiyi ise etkinin karşıtı olarak tanımladık. Aynı örneği ele alacak olursak burada etki mimarın inşa edişi ise, edilgi binanın inşa edilişi olacaktır. Adı geçen bahislerde ister genel olarak hareket açısından isterse de etki ve edilgi açısından hareketin altı türü ele alındı ve bunlar etki ve edilgide örneklerle gösterildi. Bu altı tür hareketi oluş, bozuluş, artma, azalma, değişme ve yer değiştirme şeklinde sıraladık.

Sonuç olarak incelemiş olduğumuz on kategori varlık alemini idrak etmede ilk basamak olarak nitelenebilir. Bu çalışmamızın daha ileride felsefi ve mantıki konuları ele alışımızda, bunların yanında ontolojik hakikatleri derk edebilmekte çok yardımcı olacaktır. Nitekim içinde bulunduğumuz varlık alemi yalnızca bu on kategori çerçevesinde idrakimizi meşgul ettiğinden bu kategorileri bilmek varlığa ve onun mahiyetine daha sistemli ve programlı bir şekilde yaklaşmamıza yardımcı olacaktır.

KAYNAKLAR

- UÇMAN Abdullah, “Beş Külli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, c. 5, İstanbul, 1992.
- ARİSTOTELES, *Organon V Topikler*, (çev., Ragip Atademir), İstanbul, MEB Yayınları, 1989.
- KATIPOĞLU Hasan, “Cins”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, c. 8, İstanbul, 1993.
- EMİROĞLU İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara , Elis Yayınları, 2011.
- KEKLİK Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, c. I-II, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969-1970.
- ARİSTOTELES, *Kategoriler*, b.3, (çev., Saffat Babür), (ed.) Yavuz Alogan, Ankara, İmge Kitabevi, 2014.
- FARABİ, *Harfler Kitabı*, (çev. Ömer Türker), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
- ÜÇER İbrahim Halil, *Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali, İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, (ed.) M.Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013.
- KUTLUER İlhan, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, İstanbul, 1993.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2010.
- FARABİ, *el-Mekulat, el-Mantık İnde `l-Fârâbî*, c. 1, (nşr. R. El-Acem) Beyrut, Daru`l-Meşrik, 1986.
- ROSS, W. David, *Aristoteles*, (çev. vd. Ahmet Arslan), İstanbul, Kabalcık Yayınevi, 2002.

- FARABİ, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (çev. Sadık Türker), İstanbul, Kutadgu Bilig, 2006.
- YAVUZ Yusuf Şevki, “Araz” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, c. 3, İstanbul, 1991.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 2, b. 4., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- ARİSTOTELES, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), b. 1., İstanbul , Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- BOLAY Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, Kalem Yayıncılık, 1980.
- FARABİ, *Felsefenin Temel Meseleleri*, (çev. Mahmut Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, 2. b., İstanbul, 2005.
- FARABİ, *El-Hala*, 2.b., XV. Dizi, (çev. Necati Lugal), Ankara ,Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- ARİSTOTELES, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (çev. Celal Gürbüz), b. 1., İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990.
- FARABİ, *İsaguci*, (nşr. R. El-Acem), el-Mantık İnde`l-Fârâbî, c. 1, Beyrut, Daru`l-Meşrik, 1986.
- AYDINLI Yaşar, “*Kitabu İsaguci ey el-Medhal*”, Diyanet İlmî Dergi, c. 52, sayı 1, Bursa, 2016.
- AYDINLI Yaşar, *Fârâbî`de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.
- TEKİN Ali, “*Kategoriler Kitabı`nın Meşşâî Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar*”, Beytulhikme, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, 2014.