

İbn Rüşd'ün Telhîsu'l-Makûlât'ta, Farabî'nin 'Küllî ve Şahıs Araz' Tahliline Dair Eleştirisi ya da Ontolojik ve Epistemik Cevher Üzerine

Ibn Rushd's Critics of al-Farabi's Analysis About 'Universal and Personal Accident' in Talkhis al-Maqulat or on the Ontological and Epistemic Substance

MEHMET BİRGÜL 
 Uludağ University

Received: 18.06.2019 | Accepted: 28.09.2019

Abstract: In Aristotle's famous work titled *Categories*, there is an important and critical chapter (1a20-1b25), not only in terms of logic but also in metaphysics. This section, in which the existing ones classified into a quaternary classification, a basic perspective on the nature of ore and symptoms and what is total and less is presented. The most critical point of this classification which Aristotle made on 'being on a subject' and being told 'about a subject', is the determination of which kinds of predicates are obliged to convey to his subject matter and meaning. In this regard, because of the shortness of Aristotle's text and the limited examples are given, different interpretations have emerged since ancient times. Ibn Rushd criticizes the different interpretations of the nature of the information they give about the ores they are loaded, which are very important especially in terms of 'definition theory'. Ibn Rushd, who found that the solution of Fârâbî on this matter, rightly left the general interpretation of the ancient Sharia, especially criticized the solution of Fârâbî by considering the interpretation of Ibn Sina and reached the most healthy solution in his way.

Keywords: Aristotle, Categories, Ibn Rushd, al-Farabi, ontology, epistemic substance.

© Birgül, M. (2019). İbn Rüşd'ün Telhîsu'l-Makûlât'ta, Farabî'nin 'Küllî ve Şahıs Araz' Tahliline Dair Eleştirisi ya da Ontolojik ve Epistemik Cevher Üzerine. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (3), 351-376.



I.

İbn Rüşd'ün (ö. 1198) *Kategoriler* hakkındaki telhisi, *Organon*'un diğer kitaplarına yaptığı telhislerden daha farklı ve özgün bir forma sahiptir. İbn Rüşd, burada, *Metafizika*'nın sadece 'Lamda' kitabının girişinde yaptığına benzer şekilde, *Makûlât*'ın oldukça dikkatli ve analitik bir planı ile söze başlamaktadır. Eser, her birinin mahiyetine ilişkin kısa bir açıklama eşliğinde üç ana cüz'e ayrılmakta ve ardından, her bir cüz'ün başında, alt 'kısım' ve 'fasıllar' tek tek zikredilmekte ve açıklanmaktadır. Böylece İbn Rüşd, -diğer telhislerinde olduğu gibi- Stageirali'nun metnini takip etmekle birlikte, ilave ettiği başlıklar ve ön açıklamaları aracılığıyla, okuyucunun zihninde açık, berrak ve analitik bir plan meydana getirmektedir.¹

Mamafih bu ayrıntılı ve istifadeli tasnifin, İslâm dünyasına Helenistik çağdan intikal eden Peripatetik gelenekten yararlandığı da âşikardır. Nitekim Hasan b. Süvâr'ın (ö. 1019?), *Kategoriler*'in girişinde -tam bir Meşşâî tarzıyla- 'eczâu'l-kitâb' bağlamındaki üç ana cüz' tasnifi (Aristoteles, 1999: 18), İbn Rüşd tarafından tekrarlanmaktadır. Aynı şekilde, burada, Ebu'l-Ferec'in (ö. 1044?) *eş-Şerbu'l-Kebîr li-Makûlâtı Aristû*'nun başlarında, kadim geleneğin *Kategoriler*'e ilişkin iki farklı taksimini ayrıntılı biçimde ele aldığı bahis de hatırlanabilir (Ebu'l-Ferec, 2010: 68-71). İbn Rüşd'ün taksimi ile tam olarak örtüşmemekle birlikte, Ebu'l-Ferec'in naklettiği ve *Kategoriler*'i yirmi bir alt başlık halinde ele alan geleneksel tasnif incelendiğinde, bazı yapısal benzerlikler bulunduğu gözden kaçmamaktadır.

Şüphesiz bu tespit, İbn Rüşd'ün taksiminde açık biçimde gördüğümüz orijinalliği gölgelemez; fakat burada ele alacağımız sorunu daha derin bir biçimde kavramamıza yardımcı olmak üzere, İbn Rüşd'ün, kadim geleneğe dair geniş ihatasını ve münasebetini gösterir.

Telhîsu'l-Makûlât'ın ikinci cüz'ü, on kategorinin tanımlarının, temel özelliklerinin ve kendi alt türlerinin açıklanmasına hasredilmiştir. İkinci cüz', altı kısma bölünmüştür ve 'cevher' kategorisinin araştırılmasına has-

¹ İbn Rüşd'ün taksimine dair tam bir fikir vermek amacıyla şöyle bir kayıt düşülebilir: *Kategoriler*, öncelikle üç cüz'e ayrılmıştır ve birinci cüz', beş fasıl ihtiva etmektedir. İkinci cüz', altı kısma ayrılır; birinci kısım on dört fasıl, ikinci kısım yedi fasıl, üçüncü kısım sekiz fasıl, dördüncü kısım on bir fasıldır. Beşinci ile altıncı kısımların ise alt fasılları yoktur. Üçüncü cüz' de beş kısma ayrılır. Birinci kısım on bir fasıldır; iki, üç, dört ve beşinci kısımların ise alt fasılları yoktur. Böylelikle *Kategoriler*, üç cüz', on bir kısım ve elli altı fasıl olarak taksim edilmiş olmaktadır.



redilmiş ilk 'kısım', kendi içinde on dört fasla ayrılmaktadır. Üçüncü fasıl, kendi isim ve tanımlarının (hadd), konularına da yüklenebilmesinin, 'bir konu üzerine' söylenen ikinci cevherlere has olduğunu ve 'bir konuda' söylenen arazlarda böyle bir hususiyetin bulunmadığını açıklamaya hasredilmiştir.

İşte bu üçüncü fasılda, İbn Rüşd, ilk bakışta anlaşılması pek kolay olmayan bazı girift açıklamalar yapmakta ve bizzat Fârâbî'nin ismini vererek bir eleştiri yöneltmektedir. Bu makaledeki amacımız, İbn Rüşd tarafından zikredilen ve nihayetinde Fârâbî'yi tenkide uzanan mütalaayı, daha açık ve etraflı biçimde anlamaya ve uzantılarıyla birlikte tahlil etmeye çalışmaktır.

II.

Şimdi, öncelikle Aristoteles'in, İbn Rüşd'ün tasnifi içindeki mezkûr fasla tekabül eden metnini ele alalım:

[Yukarıda] söylenenden apaçıktır ki, 'bir konu üzere' söylenenin isminin ve kavlı[-i şarih]inin kendi konusu üzere yüklenebilmesi zorunludur. Bunun misali şudur: 'insan', bir konu üzere –yani herhangi bir [şahıs] 'insan' üzere– söylenir ve [insan] ismi de bu [konusu]nun üzere yüklenir. Nitekim sen 'insan'ı herhangi bir [şahıs] insana yüklersin ve 'insan'ın kavlı[-i şarih]i de aynı şekilde herhangi bir [şahıs] insan üzere yüklenir. Çünkü herhangi bir [şahıs] 'insan', 'insan'dır ve 'canlı'dır. Böylece bu 'isim' ve kavlı[-i şarih]i, konusuna yüklenmiş olur. 'Bir konuda' olana gelince, bunların ekseriyetinde, 'konusu üzere' ne ismi ve ne tanımı (hadd) yüklenir. Bazısında ise isminin konusuna yüklenmesinde herhangi bir mani yoktur; fakat kavlı[-i şarih]ine gelince, bu [konusuna yükleme] imkânsızdır. Bunun misali şudur: 'beyaz', bir konuda yani 'cisim'dedir ve konusu üzere yüklenir. Zira [belirli bir] cisim, beyaz olmakla tavsif edilebilir. Fakat 'beyaz'ın kavlı[-i şarih]ine gelince, hiçbir halde [belirli bir] cisim üzerine yüklenemez. Bunun misali şudur: 'bu beyaz', şüphesiz 'bir konuda' yani '(bu) cisimde'dir ve konusu üzere yüklenir; böylece (bu) cisim, bazen 'beyaz' olmakla vasıflanır [Beyaz cisim]. 'Bu beyaz'ın kavlı[-i şarih]ine [beyazlık] gelince, hiçbir halde 'bu cisme' yüklenmez (Aristoteles, 1999: 40-41).²

² Metindeki köşeli parantezler, benim tavihlerimdir. Örneğin 'kavil', yani 'söz', metnin anlamının tam olarak gösterilebilmesi için, yaygın teknik ismiyle 'kavlı[-i şarih] yani 'açıkla-



Görüldüğü üzere Aristoteles, önce yalnızca ‘bir konu üzere’ söylenen demektedir ama burada açıkça yalnız ikinci yani küllî cevherleri kastetmektedir. Zira verilen örnek düşünüldüğünde, esasen ikinci cevher olan ‘insan’ın, belirli bir insan yani ‘şahıs cevher’ olan –mesela Zeyd- üzerine isim ve kavliyle –üstelik zorunlu olarak- yüklenebilmesi, sadece küllî cevherler için söz konusudur. Ne var ki, küllî cevherler hakkında, sadece ‘bir konu üzere’ söylenen nitelemesiyle yetinmek, küllî cevherlerin yalnızca ‘küllî’ olduğunu ifade etmek anlamına gelmektedir. Hâlbuki küllî/ikinci cevherler sadece ‘bir konu üzere’ söylenen dolayısıyla ‘küllî’ olan- değil; aynı zamanda –kendilerini arazlardan ayıracak biçimde- ‘bir konuda’ olmayandır.

Şu halde bir küllî cevherin –mesela ‘insan’ın-, konusuna zorunlu olarak yüklenmesinin temel sebebi nedir? ‘Bir konu üzere’ söylenmesi mi? Yoksa ‘bir konuda’ olmaması mı? Yoksa iki hususiyet birden mi?

Böylesi ‘zorunlu’ bir yüklemenin, Aristoteles’in tanım nazariyesinin temelini oluşturduğu göz önüne alınırsa, pasajın doğru ve derinlemesine anlaşılmasının ne kadar büyük bir önem arz ettiği de rahatlıkla görülebilecektir. Eğer, sadece ‘bir konu üzere’ söylenmek yani ‘küllî’ olmak, bir yüklem ismi ve kavlinin de konusuna yüklenmesini zorunlu kılmak için yeterli kabul edilirse, tıpkı küllî cevherler gibi ‘bir konu üzere’ söylenen yani küllî olan ‘küllî araz’ların isim ve kavillerinin de zorunlu olarak konularına yüklenmesini kabul etmek gerekir. Bu durumda ‘şahıs cevher’e yüklem olan ‘küllî araz’ın –sadece küllî olmanın şart koşulması nedeniyle- isim ve kavlinin de zorunlulukla, konusu olan birinci cevhere de yüklem olabilmesi gerekirdi. Eğer bir yüklem ismi ve kavlinin, konusuna zorunlu olarak yüklenmesi için, sadece ‘bir konuda’ olmamak yani ‘cevher’ olmak gerekli ise, bu durumda küllî arazların isim ve kavillerini zorunlu olarak herhangi bir konusuna yüklemek de mümkün olmayacaktır. Böylece cevherlerin değil, ama arazların tanımına ve dolayısıyla tanımlanmasına ve burhanî olarak bilinmesine imkân kalmayacaktır. Nihayet, her iki şart birden gerekli görülürse, aynı sorun baş gösterecek ve ikinci cevherler dışında, konusuna, isim ve kavlinin zorunlulukla yüklendiği bir şeyin ol-

yıcı söz’ olarak çevrilmiştir. Parantez içleri ise metindeki edat ve atıfların verdiği anlamların aşıkâr kılınmasından ya da kelimenin daha açık biçimde anlaşılmasını sağlayacak müradifinin zikrinden ibarettir. Aynı usul, anlamın mümkün olduğunca açık ve ayrıntılı olarak aktarılmasını sağlamak amacıyla, makaledeki diğer çevirilerde de uygulanacaktır.



maması gerekecektir. Bu durumda, az önce belirttiğimiz gibi, arazların tanımı ve tanınması mümkün olmayacaktır. Elbette Aristoteles, pasajın ikinci kısmında, 'bir konu üzere' söylenenleri, 'bir konuda' olanlar ile tahsis etmekte ve dolayısıyla arazların, kendi yüklemelerini, konularına aktarmalarını incelemeye yönelmektedir. Mamafih burada, bu soruların cevaplarını değil, yine şahıs cevheri merkeze alarak, arazların pozisyonunun belirtildiğini görmekteyiz: Arazların 'büyük çoğunluğunda', konuları üzerine ne isimlerinin ne de tanımlarının (hadd) yüklenmesi söz konusudur; bazılarında ise konularına isimleri yüklenebilir ama kavli-şarihi asla yüklenemez.

Verilen misal, Aristoteles'in akıl yürütmesinin merkezinde, 'konu' ile kastedilenin 'şahıs cevher' olduğunu açıkça göstermektedir: Belirli bir cisimde –mesela 'bu masa'da- bulunan –ve bu nedenle 'şahıs araz' olan- bu 'beyaz', şüphesiz konusu üzere yüklenir: "Bu masa, beyazdır". Burada yüklenen, şahıs araz yani 'bu masanın beyazlığı'dır. Bu yükleme, sadece bir isim yüklemesi olmakla birlikte, 'bu beyaz', 'bu masa'ya sıfat olabilir ve böylece 'beyaz masa' anlamı ortaya çıkar.

En önemli husus, burada, 'bu masa' hakkında bir bilginin meydana gelmiş olmasıdır. Fakat 'bu masa'nın nasıl olduğuna ilişkin bilgi veren bu yükleme, bir tanım bilgisi –dolayısıyla 'bu masa'nın zatına/mahiyetine dair bir şey- içermez. Zira 'bu masanın beyazlığı'na yüklenen ve kendine zorunlulukla yüklenmiş 'renk' gibi daha genel bir 'külli araz'ı, konusu olan 'bu masanın beyazlığı'na zorunlulukla aktaran 'külli araz' olarak 'beyazlık'ın, ne 'bu masa'ya ne de başka bir belirli cisme yani 'şahıs cevher'e yüklenmesi mümkün değildir. Böylece 'bu masanın beyazlığı'nın kavli-şarihi de, hiçbir şekilde bir şahıs cevhere yüklem olamaz ve 'bu masa, beyazlıktır' ya da 'bu masa, renktir' denemez.

Burada, üç soru ortaya çıkmaktadır: Öncelikle isimlerini ve tanımlarını, konuları olan birinci cevherlere aktarması mümkün olmayan ve 'ekseriyet'i oluşturan durumlar ve arazlar hangileridir? Hangi durumlarda, böylesi bir yükleme imkânsız olmaktadır? İkinci olarak, sadece isimlerinin, konuları olan birinci cevherlere yüklenmesinde mani bulunmayan 'bazı' arazlar nelerdir ve hangi durumlarda böylesi bir yükleme mümkün olmaktadır? Nihayet, bizzat Aristoteles'in belirttiği üzere, mademki 'bir konuda olan' arazların da kavli-şarihi vardır, bizatihi mahiyeti olmayan arazların



mahiyetinin bilgisini veren tanımları nasıl mümkün ve hâsıl olmaktadır? Zira ‘Bu masanın beyazlığı’ şahıs arazdır ve var-olması, kesinlikle yüklenildiği konusunun yani ‘bu masa’nın var-olmasına bağlıdır. Eğer ismini ve tanımını, zorunlulukla konusuna aktarmak, sadece ‘bir konuda’ olmayanlar yani cevherler için geçerli ise, şahıs ya da küllî arazların tanımı nasıl mümkün olmakta ve kavlı-i şarihleri bulunmaktadır?

Dikkatle baktığımızda, metindeki kapalılığın ‘arazların tanımı’ ve dahi ‘tanıtması’ etrafında düğümlendiği rahatlıkla görülebilir. Arazların, elbette tanımı vardır. Ne var ki, *Kategoriler*’de gördüğümüz bu pasajda, kendi zorunlu yüklemelerini, yine zorunlulukla konusuna aktarmak yani ‘zâtî’ olmak, sadece ikinci cevherlere özgü bir bağlam içinde açıklanmaktadır. Fakat tanım, mutlaka zâtî olana bağlı ise, kendi başlarına kaim olmayan arazların ontolojik anlamda zâtları olmayacağına göre, nasıl zâtî olabilmekte, diğer deyişle, nasıl olup da kendi tanımını veren zâtî ve dolaşısıyla zorunlu yüklemelere sahip olmakta ve bunları –yine arazlardan ibaret- konularına zorunlulukla aktarabilmektedirler

III.

Yukarıdaki pasajın başında, Aristoteles, ‘evvelce söylenenden apaçıktır ki’ diyerek, aslında buradaki mütalaasının dayandığı temel bir pasaja gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla bu pasajın zahirî okumasındaki iltibasın perdesini aralamak için, *Kategoriler*’in başına, cevher ve arazın, ‘şahıs’ ve ‘küllî’ olmak üzere bölümlendiği bahse bakmak gereklidir. Aristoteles burada şöyle demektedir:

Var-olanlardan bazıları ‘bir konu üzere’ söylenir ama asla ‘bir konuda’ olmazlar; tıpkı senin ‘insan’ sözün gibi. Nitekim (insan), herhangi bir [şahıs] insan üzere söylenir ama elbette herhangi bir konuda bulunmaz. Var-olanlardan bazıları ise ‘bir konudadır’ ve asla herhangi ‘bir konu üzere’ söylenmez. Burada ‘bir konuda’ demekle ‘bir şeyde –onun bir cüz’ü gibi- var-olmayan ve kendisinde olduğu şey olmaksızın var-olması (kıvâm) mümkün olmayan’ı kastediyorum. Bunun örneği herhangi bir [şahıs] ‘dîlbilgisi’dir; çünkü ‘dîlbilgisi’ bir konuda yani [şahıs] ‘nefs’tedir; ama asla herhangi ‘bir konu üzere’ söylenmez. Herhangi bir [şahıs] beyaz, herhangi bir [şahıs] konuda yani bir cisimdedir. Zira her bir renk, bir cisimdedir ama herhangi bir konu üzere söylenmez. Var-olanların bazıları da ‘bir konu üzere’ söylenen ve aynı şekilde ‘bir konuda’



olandır. Bunun misali 'bilgi (ilim)'dir; zira bilgi, bir konuda yani [belirli bir] nefstedir ama bir konu yani kitabet (yazıcılık) üzere söylenir. Var-olanların bazıı ise 'bir konuda' olmayan ve 'bir konu üzere' söylenmeyendir; bunun misali herhangi bir [şahıs] 'insan' ya da 'at'tır. Nitekim bunlar ve bunlar gibi olan hiçbir şey ne 'bir konuda'dır ne de herhangi 'bir konu üzere' söylenir. Özetle; şahıslar ve adetçe tekler (tekilller) asla 'bir konu üzere' söylenmez. 'Bir konuda' olanlara gelince, bunların bazılarının bir (şahıs)da var-olmasına bir mani yoktur. Nitekim herhangi bir [şahıs] kitabet, bir konuda yani belirli [şahıs] nefstedir ama asla herhangi bir konu üzere söylenmez (Aristoteles, 1999: 27-34).

Burada, bizi yakından ilgilendiren var-olan grubu, şüphesiz 'araz'lardır. Öncelikle Aristoteles için, 'araz'ı araz yapan şeyin, 'bir konuda' olmak olduğunu kavramak gereklidir. Aristoteles, bu ifadedeki kastının, konusunun bir cüz'ü yani onun zatına ait olduğu için, kendisi var-olmaksızın konusunun da var-olamayacağı bir biçimde var-olmayan şeyler olduğunu tasrih etmektedir. Tam tersine 'araz', konusu var-olmaksızın var-olamayan şeydir. Mamafih Aristoteles'in, 'araz'ı araz yapan şeyi, 'şahıs'ın ontolojik önceliğine uygun biçimde, 'şahıs araz'a dair açıklaması içinde vermesi özellikle dikkat çekicidir. Nitekim 'şahıs araz', 'bir konuda olmak' bakımından 'araz' ve ancak 'bir konu üzere' söylenmemek bakımından ise 'şahıs'tır.

O halde şimdi, Aristoteles'in 'şahıs araz'ı açıklamak için verdiği örneklerle daha dikkatle bakmalıyız: Mesela bir insanın (mesela Zeyd'in) sahip olduğu –Arapça çevirisi 'nahiv' olan- 'dilbilgisi', elbette konusu olan insanın varlığına bağlı olarak 'var'dır. Fakat Aristoteles, bize, onun aynı zamanda 'şahıs' olduğunu yani 'bir konu üzere' söylenmediğini belirtmektedir. Ne var ki, 'bir konu üzere' söylenmemek, tıpkı şahıs cevherde olduğu gibi, bizzat Aristoteles'in belirttiği üzere, hiçbir konuya yüklem olmak demektir. Tıpkı var-olan belirli bir cisimdeki –mesela 'bu masada'ki- 'bu beyaz' gibi, belirli bir insanın –mesela Zeyd'in- zihnindeki 'dilbilgisi' de bilfiil olarak ve 'biricik' (kendiyile özdeş) yani 'şahıs' olarak mevcuttur. Dolayısıyla ne 'bu beyaz'ın ne de 'bu dilbilgisi'nin, hiçbir konuya yüklem olması mümkün olmamalıdır. Tabii bir de, burada hiç söz konusu olmayan ama ele alınan sorunla doğrudan ilişkili bulunan, 'külli cevher'e yüklenebilen 'külli arazlar' meselesi ortaya çıkmaktadır. Mesela 'insan, vahşidir' ya



da -Aristoteles'in örneğiyle- 'insan, bilgilidir' tarzındaki yüklemeler, şüphesiz arazi olmakla birlikte mümkündür ve doğal olarak, nasıl gerçekleştiklerini açıklamak gerekir. Önümüzdeki kapalılık, asıl itibarıyla bu çerçevede karşımıza dikilmektedir: Zira şahıs bir cevher, mesela 'bu masa', aynı zamanda 'şahıs araz'ın -mesela 'bu beyaz'ın- konusu olabilmekte, dahası 'bu beyaz' üzerinden -üstelik zorunlulukla- 'beyazlık' ve 'renklilik' gibi 'bu beyaz'ın yüklemeleri de bir biçimde 'bu masa'ya yüklenmektedir. 'Bu masa, beyazdır' yani 'bu masada, bu beyazlık vardır' şeklinde bir yükleme yapılabilir. Mamafih 'şahıs araz'ın 'şahıs cevher'e yüklenmesi, zati olmadığı için zorunluluk içermez; yani 'bu masa, beyazdır' yüklemesi, doğru da yanlış da olabilir. Fakat 'bu masa, beyazdır' yüklemesi doğru ise -zorunlu olarak-, 'bu beyaz'ın tanımını oluşturan 'beyazlık' ve yüksek cinsi 'renk' de 'bu masa'ya -dolaylı da olsa- yüklenebilecek ve 'bu masada, beyazlık vardır' ya da 'bu masa, renklidir' denilebilecektir.

Elbette Aristoteles, arazların, 'bazı' şahıs cevherlere yüklenmesinde bir engel olmadığını, -fakat ne olursa olsun- yükleme olan arazın, konusu olan 'şahıs cevher'e tanımını aktarmasının mümkün olmadığını açıkça belirtmektedir. Nitekim 'bu beyaz'a zorunlulukla yüklenen ve dolayısıyla onu tanımlayan 'beyazlık' ve 'renk', 'bu masa'nın zatına dair bir bilgi vermediği için, onun tanımını da vermez. Dolayısıyla, 'bu masa, beyazlıktır' ya da 'renktir' da denemez. Fakat diğer yandan Aristoteles, 'şahıs araz'ın 'şahıs cevher'e yüklenebilmesinin ne zaman ve nasıl gerçekleştiğini sarıh olarak açıklamamakta ve örtük bırakmaktadır.

Burada dikkatle incelememiz gereken diğer konu, metinde 'bilgi' örneğiyle açıklanan 'külli araz'ın pozisyonudur. 'Bilgi', 'bir konuda'dır yani var-olması, bir insanın varlığına bağlıdır. Fakat aynı zamanda bir araza mesela 'kitabete' de yükleme olmakta ve "kitabete, bilgidir" denilmektedir. Burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, 'kitabete'in bir şahısta, mesela Zeyd'de var-olması ile külli olarak pek çok şahısta var-olması arasındaki fark göz önüne alındığında ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir 'şahıs araz' yani 'bu masanın beyazlığı' ile şahıs olarak var-olan bütün beyazlar üzere söylenen yani yükleme olan 'beyazlık' arasındaki ilişki, 'bu beyaz'ın zatına dair bilgi verdiği ve dolayısıyla bir tanım bilgisi içerdiğine göre, bu ilişki, şahıs cevher ile kendisine yüklenen ikinci cevher arasındaki ilişki ile aynı minvalde midir? Cevher ile araz arasındaki 'varlığı, konusunun varlığına



bağlı' olmak ya da olmamak gibi radikal bir ontolojik ayrıma rağmen, bu, nasıl mümkün olabilir?

Aristoteles'in ilgisinin daima, öncelikle gerçekliğin temeli gördüğü şahıs cevherin mahiyetine doğru eğildiğini fark etmek, burada özel bir önem kazanmaktadır. Zira böylelikle sürekli akıp duran var-oluşun nizamını yani 'hakikat'ini anlamak mümkün olabilecektir. Dolayısıyla Aristoteles'in dikkati, hangi tür yüklemelerin isim ve kavillerinin, doğrudan ve zorunlu olarak konularına aktarıldığını tespit etmeye odaklanmaktadır. Sadece şahıs/birinci cevherlere yüklenen 'külli/ikinci cevher'ler hakkında, böylesi bir zorunlu yükleme olduğu açıktır. İlk pasajda Aristoteles, bir 'şahıs cevher' -mesela Zeyd- üzerine yüklenen 'insan'ın, zorunlu olarak 'insan'a yüklenen -mesela 'canlı' gibi- daha küllî cevherlerle birlikte yüklendiğini vurgulamaktadır. Böylece bir 'şahıs cevher'e, -mesela 'Zeyd'e- bir 'külli cevher'in -mesela 'insan'ın- zorunlulukla yüklendiği bilinirse, 'insan'a zorunlu biçimde yüklenen 'canlı', 'müteneffis', 'cisim' vs. yüklemelerin de - yine zorunlulukla- Zeyd'e yükleme olduğu açığa çıkmaktadır.

Asıl amaç, var-oluşun temel birimini oluşturan 'şahıs'ların zorunlu bilgisine yani hakikatine ulaşmaktır ve tabiatıyla Aristoteles'e göre "hakikat, öncelik ve üstünlükçe 'ilk' olmakla mevsuf 'cevher', ne 'bir konu üzere' söylenen ne de 'bir konuda' olmayandır ki, bunun misali 'bu insan' yahut 'bu at'tır" (Aristoteles, 1999: 40).³ Böylece birkaç satır sonra Aristoteles, alıntıladığımız ilk pasaj içindeki mütalaasını geliştirir ve sanki sadece 'şahıs cevher' ve onlara yükleme olan 'ikinci cevherler' söz konusuymuşçasına, cevherliği değil yalnızca külliliği ifade eden 'bir konu üzere' söylenmek kaydı ile yetinir. İşte kapalılığın kaynağı da buradadır: Şahıs arazlar, hem kendisine yüklenen küllî arazlara, hem de -kendisine yüklenen küllî arazlara zorunlu olarak yüklenen- daha genel arazlara, konu olmakta ve onlar hakkında tanım parçası vermektedirler. Mesela 'bu masanın beyazlığı', şüphesiz pek çok cisimde mevcut olan küllî 'beyaz'ın konusudur ve 'beyaz' bir 'renk'tir; dolayısıyla 'bu masanın beyazlığı, -zorunlu olarak-

³ *Kategoriler*'i Yunancadan çeviren Saffet Babür, bu cümleyi şöyle tercüme etmiştir: "ilk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı [konu] için söylenen ne de bir taşıyıcı [konu] içinde olan varlıktır; örneğin belli bir 'insan' ya da belli bir 'at'" (Aristoteles, 2014: 11). 'Ousia'yı 'cevher' olarak çeviren İshak b. Huneyn'in tercümesi, anlamı iyice kayganlaştıran ve belirsizleştiren 'varlık' kelimesiyle çeviren Babür'ün tercümesine göre, daha incelikli görünmektedir.



‘renktir’. ‘Bu beyaz’ın varlığı ve dolayısıyla bilgisi, ‘beyazlık’ın varlığına ve dolayısıyla bilgisine, beyazlığın varlığı ve dolayısıyla bilgisi de ‘renk’in varlığına ve dolayısıyla bilgisine bağlıdır. Esasen arazların tanımları da ancak bu yolla bilinmiş olmakta ve birinci cevherlere bir araz yüklendiğinde, kendi tanımını, konusuna aktarıyor olması da bir problem haline gelmektedir. Burada, tekrar başa dönmekteyiz. Hakikatin bilgisini amaçladığımıza göre, önümüzde, kuşkusuz hayati bir fark bulunduğunu gözden kaçırmamak gereklidir: Arazlar, ister şahıs ister küllî olsun, daima bir konudur yani var-olmaları, cevherin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla -yukarıda gördüğümüz gibi- yüklem oldukları cevherler hakkında ‘zorunlu’ bir yükleme olmadıkları için, zorunlulukla kendilerine yüklenmiş kavramları, yüklendikleri cevherlere asla ‘zorunlu’ olarak aktaramazlar. Netice itibarıyla de cevherler hakkında ‘zorunlu’ bir bilgi veremezler. Buna karşılık, ‘şahıs araz’ ile zorunlu olarak altığı bulunduğu ‘küllî araz’ arasında, tıpkı birinci ve ikinci cevherler arasındaki gibi, şahıs araza yüklenen küllî arazın -zorunlulukla konusu olduğu- daha genel küllî arazların -yine zorunlu biçimde- aktarılması söz konusudur. Aksi halde arazlar hakkında tanımlar ve dolayısıyla zorunlu bilgi söz konusu olamazdı.

Netice itibarıyla, şunu söyleyebiliriz: Bizim, sadece iki pasaja odaklanarak etraflıca tasvir etmeye çalıştığımız meselelere dair, Aristoteles’in *Kategoriler* içindeki açıklamalarından, çeşitli cevaplar üretmek mümkündür. Mamafih problemimizin özü bakımından incelenmesini salık vereceğimiz metin, *Metafizik*’in Zeta kitabında yer alan ve hangi şeylerin mahiyeti ve tanımı olduğunu inceleyen 1029b11 ila 1032a10 arasında yer almaktadır (Aristoteles, 1996: 313-326). İbn Rüşd’ün bu bölüme yazdığı tefsirin, özellikle aydınlatıcı olduğunu da vurgulamamız gereklidir (İbn Rüşd, 1990: 785-837).

Şu halde, ilk şarihlerden başlamak üzere, Peripatetik gelenek içinde, bu sorunların farklı boyutlarda tartışıldığını görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Fakat bizim buradaki amacımız, tekrar belirtelim ki, bu tartışmaları nakletmek ve incelemek değildir. Maksudumuz, Aristoteles ile arasında hiçbir otorite görmeyen İbn Rüşd’ün, gayet tabii olarak, hem *Kategoriler*’in hem de genel anlamda Aristoteles metinlerinin bütününe göz önünde tutarak *Telhîsu’l-Makûlât*’ta geliştirdiği orijinal tefsiri ve bu bağlamda Fârâbî’ye yönelttiği eleştiriyi derinlemesine anlamaktır. Bu nedenle, gerek



Helenistik ve gerek İslâm dönemindeki diğer eserler, şerh ve tahliller, konumuz haricindedir.

IV.

İbn Rüşd'ün, Fârâbî'ye yönelttiği eleştiriyi anlamaya çalışırken karışımıza çıkacak soru ve sorunları, tüm yorumların ve dolayısıyla tartışmanın merkezinde yer alan Aristoteles'in *Kategoriler*'deki metinleri üzerinden dile getirdik. Dolayısıyla şimdi, soruşturmamızı ters istikametten yani İbn Rüşd'ün Fârâbî'ye yönelik eleştirisinden kalkarak ilerletebiliriz. İbn Rüşd Aristoteles'ten alıntıladığımız ilk pasaja denk gelen fasılda şöyle demektedir:

Bu kitabın başında söylenenlerden açığa çıkar ki, 'bir konu üzere söylenen'in –ki, bunlar ikinci cevherlerdir- isimlerinin ve tanımlarının (hadd) zorunlu olarak bu konuya yüklenmesi gerekir. Bunun misali: 'İnsan' isminin ve aynı şekilde tanımının (hadd), şahıs (müşâr ileyh) olan 'Zeyd' üzere tasdik edilmesi-dir. Nitekim 'Zeyd' hakkında 'insan' deriz ve onun hakkında 'insan'ın tanımı (hadd) olan 'nâtık canlı' da deriz. 'Bir konuda' olana –ki, bunlar arazlardır- gelince, bunların çoğunda ne isimleri ne de tanımları (hadd), şahıs (müşâr ileyh) olan konuları üzerine yüklenir. Mesela 'beyazlık' gibi; nitekim 'beyazlık' belli [şahıs] bir cisme yüklenmez ve dolayısıyla 'bu cisim, beyazlıktır' denmez. Aynı şekilde tanımı da yüklenmez ve 'bu cisim, gözün tefrik ettiği bir renktir' denmez. Bazı konular hakkında ise, tanımı (hadd) olmaksızın isminin yüklenmesi tesadüf edebilir; Arap lisanındaki '[bu] dirhem, şu Emir'in basımıdır' sözümüz gibi ki, şüphesiz (para) basımının tanımı (hadd), dirhem üzerine yüklenmez. (Arazlar), türemiş (müştak) isimleri ile konuları üzere delalet ettiklerinde ise, isim ve tanımları, konuları üzere tasdik edilir; lakin tanımı, konusu üzerine -cevherlerin tanımının, cevherlere yüklenmesinde olduğu gibi- cevherini bildirecek bir yükleme ile yüklenmez. Bunun örneği şudur: 'Beyaz', 'bir konuda' yani [bu] cisimdedir ve [bu] cisim, bazen 'beyaz' ile vasıflanıp onun üzerine yüklenerek 'o, beyazdır' [beyaz cisim] denir. 'Beyaz'ın tanımına gelince, [bu] cismin üzerine asla onun cevherini bildirecek cihetten yüklenemez.// Çoğunda ise konusuna ne ismi ne tanımı verilir. Bizim, 'Zeyd, beyazdır' sözümüz gibi; eğer 'beyaz' ile Zeyd'deki bir niteliğe delalet ediyorsak –ki, bu yaygın bir delalettir-, öyleyse 'beyaz' Zeyd için bir isim ve tanım değildir. Fakat eğer [beyazlıktan] türemiş [beyaz] ismi ile (Zeyd) hakkında



bilgi vermek cihetinden, niteliğinin konusu üzere delalet ediyorsak, bazen (Zeyd) hakkında isim olabilir. Böyle olduğunda da ‘yüklem, konusunun ismini verdi’ deriz. Tanımına gelince, [böyle bir durum], hiçbir halde mümkün olmaz; zira ‘beyaz’ın tanımının, ‘Zeyd’in tanımından olması mümkün değildir. Bu faslın hakiki tefsiri budur; [durum], Ebu Nasr’ın, müfessirlerden hikâyet ettiğini sandığım zannı gibi değildir (İbn Rüşd, 1986: 18-20).

Öncelikle, *Telbîsu’l-Makûlât*’ın elimizdeki nüshalarında, çift taksim (//) işaretiyle bölümlediğimiz yere kadar aynı metni gördüğümüzü, fakat sonraki metnin Floransa ve Kahire yazmalarında bulunduğunu belirtmeliyiz. Bunun nedeni, İbn Rüşd’ün bazı başka eserlerinde de rastladığımız üzere, bizzat kendisinin düzeltmeler ilave etmiş olmasıdır. Böylece düzeltme sonrası metin ile önceki metin arasında bu tür nüsha farkları ortaya çıkmaktadır. Bu ipucu bize, İbn Rüşd’ün, probleme dair tekrar düşündüğünü ve nihai yoruma göre –üstelik Fârâbî’ye yönelik eleştiriye de zikrederek- metne müdahale ettiğini göstermektedir. İbn Rüşd’den çevirdiğimiz pasaj, ana iskelet olarak Aristoteles’i izlemektedir. Mamafih büyük şarih, her zaman yaptığı gibi, Aristoteles’in sözlerini aydınlatmaya ve anlamı billurlaştırmaya yönelmektedir. Böylece İbn Rüşd’ün düşüncesi, metinde görünmeyen yan anlamlar ve ortaya çıkan dolaylı meselelere doğru genişlemektedir. Bu nedenle *Telbîs*’in metninde öncelikle, pasajın asıl konusunun, sadece ‘ikinci cevherler’in isim ve konularının, konuları olan birinci cevherlere zorunlulukla yüklenmesi olduğu netleşmektedir. Aynı şekilde ‘bir konuda’ olan ile muradın ‘araz’lar olduğunu tasrih eden İbn Rüşd, metindeki kapalıktan kaynaklanan sorunu, açık biçimde ortaya koymakta ve kendi çözümü ile birlikte sunmaktadır.

Bir konuda’ olana –ki, bunlar arazlardır- gelince, bunların çoğunda ne isimleri ne de tanımları (hadd), şahıs (müşâr ileyh) olan konuları üzerine yüklenir. Mesela ‘beyazlık’ gibi; nitekim ‘beyazlık’ belli [şahıs] bir cisme yüklenmez ve dolayısıyla ‘bu cisim, beyazlıktır’ denmez. Aynı şekilde tanımı da yüklenmez ve ‘bu cisim, gözün tefrik ettiği bir renktir’ denmez (İbn Rüşd, 1986: 18-20).

Böylece İbn Rüşd, Aristoteles’in açıklamasını merkeze yerleştirmektedir. Fakat arazların çoğunluğu için geçerli olan bu yasağın nedeni ve mahiyeti, acaba nedir? Burada dikkat edilmesi gereken husus, küllî arazların ‘kök’ halde yani masdar olarak söylendiklerini unutmamaktır. İbn Rüşd, niteliklere dair konuşurken, bu kök isimlere, *Kategoriler*’in metnin-



de olmayan bir isimlendirme ile 'ilk (kök) misaller' adını da vermektedir (İbn Rüşd, 1986: 81). Mamafih bu ifadenin, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*unda da aynen geçtiğini belirtmeliyiz (Fârâbî, 1990: 71).

Türkçe'de kök, ekle belirtilir oysa Arapçada masdar, sabit ve semai-dir. Dolayısıyla Arapçada masdar olan 'بياض' yani 'beyaz-lık' hakkında, renklerin tümünde olduğu gibi, ismi faili olarak efal vezninde 'ابيض' 'beyaz' (olan) denir. Şu halde küllî araz olan 'beyazlık' gerçekten de ne isim ne de tanım olarak, herhangi bir şahıs cevhere yüklenemez ve mesela 'bu masa, beyazlıktır' denemez. Fakat arazlar, ancak türemiş yani müştak isimleri ile cevherlere yüklem olabilirler.

Mamafih İbn Rüşd, Arap diline has bir durumu fark etmekte ve yine Aristoteles'te olmayan –ve olması mümkün olmayan- bir misal ile ortaya çıkan istisnayı açıklamaktadır: “Bazı konular hakkında ise, tanımı (hadd) olmaksızın isminin yüklenmesi tesadüf edebilir; Arap lisanındaki '[bu] dirhem, şu Emir'in basımıdır (darb)' sözümüz gibi ki, şüphesiz (para) basımının tanımı (hadd), dirhem üzerine yüklenmez”. (İbn Rüşd, 1986: 18-20)

İbn Rüşd'ün zikrettiği 'ضرب', masdardır ve asıl anlamı, 'darb etmek' –metindeki bağlamı ile- 'para basmak'tır. Bu haliyle de aynen 'beyazlık' anlamındaki 'بياض' gibi, bir 'küllî araz'dır. Şu halde şahıs cevher olan 'bu dirhem'e nasıl yüklem olabilmektedir? Bu sorunun cevabı, aynen İbn Rüşd'ün dediği gibi, Arapça'ya özgü bir durumdur. Nitekim Arap dilinde masdarlar, ism-i fâil ve ism-i mefûl anlamında kullanılabilirler. Dolayısıyla bir 'şahıs cevher'e yüklenmekle birlikte, yine de müştak anlamıyla 'şahıs araz' manasını ifade edebilirler. Böylece İbn Rüşd'ün verdiği misal, 'bu masa, beyazlıktır' demek gibi, 'bu dirhem, falan Emir'in (para) basmasıdır' anlamına gelmez; 'darb', mefûl anlamıyla kullanılarak 'bu masa, falan Emir'in bastırıldığı (para)dır' manasını ifade eder. Dolayısıyla 'bu masa'daki 'bu beyaz' gibi, 'bu dirhem'deki 'bu basım' söz konusudur. O halde bu kabil bir yükleme, -lafzen değilse de mana bakımından- küllî cevher söz konusu olmadığı için, bir küllî cevherin kendi zorunlu yüklemlerini –yine zorunlulukla konusu olan şahıs cevhere yani 'bu dirhem'e aktarması gibi bir duruma yol açmaz. Burada belirtelim ki, aynı açıklama *Kitâbu'l-Hurûf*ta da bulunmaktadır ve Fârâbî, örnek olarak 'kerîm' (cömert) anlamında kullanılan 'kerm' masdarını zikretmektedir. Böylece cevher-araz arasındaki yüklemeyle dair 'ekseriyet'i oluşturan durum yani hangi arazların, hangi şartlar



altında hangi tür konuya yüklenemeyeceği, istisnasıyla birlikte tam olarak anlaşılmıştır. Bu sorun çözüldükten sonra, şimdi, cevher-araz arasındaki yüklemeye dair ‘bazı’ durumları teşkil eden, yani hangi arazların hangi şartlar altında hangi tür konuya yüklem olabileceğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Burada, İbn Rüşd’ü tam olarak iş başında görmek imkânına kavuşmaktayız. Elde ettiği perspektif üzerinde ilerleyen İbn Rüşd, Aristoteles’in cümlesinin ilk yarısını alacak ve araya girerek kendisi konuşacak, sonra cümleyi tamamlayarak izahatına devam edecektir.

Bazısında ise isminin konusuna yüklenmesinde herhangi bir mani yoktur; fakat kav[-i şarih]ine gelince, bu [konusuna yükleme] imkânsızdır. Bunun misali şudur: ‘beyaz’, bir konuda yani ‘cisim’dedir ve konusu üzere yüklenir. Zira [belirli bir] cisim, beyaz olmakla tavsif edilebilir [beyaz cisim]. Fakat ‘beyaz’ın kav[-i şarih]ine gelince, hiçbir halde [belirli bir] cisim üzerine yüklenemez (Aristoteles, 1999: 40-41).

İbn Rüşd’ün bu metne karşılık gelen sözleri ise şöyledi:

(Arazlar), türemiş isimleri ile konuları üzere delalet ettiklerinde ise, isim ve tanımları da konuları üzere tasdik edilir; lakin tanımı, konusu üzerine -cevherlerin tanımının, cevherlere yüklenmesinde olduğu gibi- cevherini bildirecek bir yükleme ile yüklenmez. Bunun örneği şudur: ‘Beyaz’, ‘bir konuda’ yani (bu) cisimdedir ve (bu) cisim, bazen ‘beyaz’ ile vasıflanıp onun üzerine yüklenerek ‘o, beyazdır’ denir. ‘Beyaz’ın tanımına gelince, (bu) cismin üzerine asla onun cevherini bildirecek cihetten yüklenemez (İbn Rüşd, 1986: 18-20).

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, Stageiralı’nın burada temas etmediği sorunu ve bu soruna ilişkin kendi çözümünü göz önüne alarak konuşmakta, dolayısıyla Aristoteles’in metni ile kendi sözleri arasında bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Öncelikle arazın, cevhere yüklem olabileceği ‘bazı’ durumlar, türemiş isimleriyle mümkün olabilmektedir. Zira küllî arazlardan müştak olan isimler, mesela ‘beyazlık’tan ‘beyaz’ –ya da Aristoteles’in *Kategoriler*’in başında türemiş isimlere verdiği örneği hatırlarsak- ‘cesaret’ten ‘cesur’-, artık şahıs arazı ifade edecek bir formda olduğu için, şahıs cevhere yüklem olabilir. Bu duruma, ileride daha yakından bakacağız.

Elbette *Kategoriler*’de, Aristoteles, niteliklerin türetilerek (müştak isim olarak) söylendiğini belirtir ve bir süre dikkatini bu konuya çevirir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün tefsiri, yine bizzat Aristoteles’e dayanmaktadır.



Ne var ki, Stageirali'nın soruşturmasının odağı, gerek var-olanları 'cevher'- 'araz', 'şahıs'-'külli' biçiminde yatay ve dikey olarak tasnif ettiği fasılda, gerekse 'şahıs cevher'in hangi yüklemelerinin kendi isim ve tanımlarını konusuna aktardığını incelediğinde, açık biçimde 'cevher' üzerine kilitlenmektedir. Dolayısıyla, belirttiğimiz gibi, bu esnada ortaya koyduğu tanım ve hipotezlerin kapalı kalması sonucunu doğurmaktadır.

Burada asıl dikkat çekici olan, İbn Rüşd'ün, böyle bir yüklemede, arazın isim ve tanımının, konusu –yani 'şahıs cevher'- hakkında tasdik edilebileceğini açıkça belirtmesidir. İbn Rüşd'ün kastı açıktır: 'Bu masa, beyazdır' yükleme tasdik edildiğinde, 'beyaz'ın zorunlu yüklemelerinin de 'bu masa'ya yüklenebilir ve 'bu masa, renklidir' denilebilir. Tabii tüm bu araz yüklemelerin daima türemiş olması şartıyla ve asla 'bu masa'nın mahiyetini vermeyeceğinin farkında olmak kaydıyla. Çünkü 'bu masa', ancak 'beyaz' olduğunda bu tür bir yükleme mümkündür; mamafih 'bu masa'nın beyaz dışında bir renge bürünmesi de mümkündür ve başka bir renge boyandığında da 'bu masa', yine 'bu masa' olarak var-olacaktır. Böylece İbn Rüşd'ün, türemiş isim olarak konusuna yüklem olan 'şahıs araz'ın isminin ve aynı zamanda söz konusu 'şahıs araz'ın tanımını veren kök ismi 'külli araz'ın, 'şahıs araz'a yüklenebileceğine dair kaydının anlamı ortaya çıkmaktadır. Fakat böyle bir yükleme, özü gereği muvakkat olduğu için, yine de her zaman geçerli olan zata dair bir bilgi vermiş olmayacaktır.

Ne var ki, Aristoteles, 'şahıs araz'ın isminin bazen 'şahıs cevher'e yüklenebileceğini kabul etmekle birlikte, tanımının asla yüklenemeyeceğini söylemektedir. Fakat İbn Rüşd, burada, Aristoteles'in kastını, konusu olan 'şahıs cevher'in tanımını veren 'ikinci cevher'in yüklenmesiyle eşdeğer yani 'cevherin, cevhere yüklenmesi' tarzında bir yasağa hamletmekte ve fakat yüklem olan 'şahıs araz'ın tanımının, konusu olan 'şahıs cevher' hakkında, başka bir tarzda tasdik edilebileceğini kabul etmiş olmaktadır. Böylece asıl sorumuzun yanıtını almış olduk. Fakat acaba bu 'başka bir tarz' nedir ve nasıldır?

V.

Bu sorunun cevabını bulabilmek için, Aristoteles'ten alıntılarladığımız ikinci pasajın, yani var-olanların, cevher-araz ve şahıs-külli bağlantısı içinde incelendiği faslın, İbn Rüşd yorumuna bakmamız gerekmektedir.



Var-olanlardan bazıısı, ‘bir konu üzere’ yüklenir ama ‘bir konuda’ değildir. Yani (var-olanlardan) bazıısı, üzerine yüklendiği (konular)ın hepsinin cevherini ve mahiyetini bildirir (ta’rif) ve hiçbir konusu hakkında –onun cevheri dışında- bir şeyi asla bildirmez. İşte bu, ‘külli cevher’dir. Tıpkı ‘canlı’ ve ‘insan’ gibi; bu ikisi bir şey üzerine yüklendiklerinde, onun zatından hariç bir şeyi değil, onun cevherini ve zatını bildirirler. (Var-olanlardan) bazıısı ise, ‘bir konuda’dır; yani onun bir cüz’ü değildir ve konusundan başkasıyla var-olması (kıvâm) mümkün değildir ve hiçbir konu üzere –‘o nedir?’ (mahiyet)- yoluyla kesinlikle yüklenmez. İşte bu, gösterilebilir (müşâr ileyh) şahıs arazdır. Tıpkı –her bir renk, bir cisimde olduğu için- gösterilebilir (bu) cisimde var-olan, bu ‘gösterilebilir siyah’ ve bu ‘gösterilebilir beyaz’ gibi. (Var-olanlardan) bazıısı da ‘bir konu üzere’ yüklenir ve [şahıs araz gibi] aynı şekilde ‘bir konuda’dır; yani o, iki [farklı cinste] şeye yüklenir ve bunlardan birinin mahiyetini bildirir, diğerinin mahiyetini bildirmez ve mahiyetini bildirmediği [konuları]nın cevherinin cüz’ü de değil, belki var-olması konusuydur. İşte bu, külli arazdır. Tıpkı ‘bilgi’yi (‘ilm), (1) ‘nefs’e ve (2) ‘kitabet’e yüklememiz gibi. Nitekim biz (1) ‘kitabet, bilgidir’ ve (2) ‘bilgi, nefstedir’ deriz. Biz, ‘bilgi’yi ‘kitabet’ üzerine yüklediğimizde, ‘kitabet nedir?’ sorusunun cevabında verilmesi gereken (kitabetin) cinsi olduğundan, ‘kitabet’in cevherini bildirir. Buna mukabil ‘nefs’ üzere yüklenip ‘bu nefis [kişi], bilgilidir’ dendiğinde, onun zatından başka bir şey bildirmiştir. (Var-olanlardan) bazıısı da, asla ‘bir konu üzere’ –cevherini bildiren bir yükleme ile- yüklenmeyen ve ‘bir konuda’ da olmayan yani -cevherinden başka bir şey bildirdiği- ‘bir konu üzere’ yüklenmeyendir. İşte bu, ‘Zeyd’ ve ‘Amr’ gibi, gösterilen (müşâr ileyh) şahıs cevherdir. Nitekim (şahıs cevher), tabii akış üzere, konusunun cevherini, ne bildiren ne de bildirmeyen bir yükleme ile hiçbir şey üzere yüklenmez. İmdi ‘cevher’, özetle, -külli ya da şahıs fark etmez- asla ‘bir konuda’ olmayandır. Araz, özetle, -külli ya da şahıs fark etmez- ‘bir konuda’ olandır. ‘Külli’, özetle, -cevher ya da araz fark etmez- ‘bir konu üzere’ söylenendir. ‘Şahıs’, özetle, -araz yahut cevher fark etmez- ‘bir konu üzere’ söylenmeyendir. Sonra ‘cevher’in ‘külli’si, ‘şahıs’ından-küllisinin ‘bir konu üzere’ söylenmesi ve ‘şahıs’ının söylenmemesi ile ayrımlanır (infisal). ‘Araz’ın ‘şahıs’ da ‘külli’sinden –küllisinin ‘bir konu üzere’ söylenmesi ve ‘şahıs’ının ‘bir konu üzere’ söylenmemesi ile ayrımlanır (infisal) (İbn Rüşd, 1986: 7-10).

Bütünlüğü muhafaza maksadıyla tamamını naklettiğimiz pasaj okun-



duğunda, İbn Rüşd'ün izahları eşliğinde, meselenin tam bir vuzuha kavuştuğunu görmekteyiz. Öncelikle İbn Rüşd'ün, geçmiş müfessirlerden aldığı göreceğimiz yeni bir ifade biçimini metne ilave ettiğini müşahade ediyoruz: Bir yüklem, yüklendiği konusunun 'zatından başka bir şey'i bildirmek ve bildirmemek özelliğini taşımaktadır ve bu durum onun cevher-araz, şahıs-küllî olmasıyla ilişkilidir. Zira *Kategoriler*'i, epistemoloji ile ontolojinin kesişme noktası kılan hususiyet, her türlü yüklemenin nihayetinde bir 'varlık' izafesi olduğuna ilişkin Aristoteles'in keşfidir. Böylece 'bir konuda' olmak ya da olmamak ile 'bir konu üzere' söylenmek ya da söylenmemek, 'bilgi' ile 'varlık'ın temas ânını aydınlatmaktadır.

Aristoteles, bize, şahıs arazın 'bir konuda' olmakla 'araz' ve fakat asla 'bir konu üzere' söylenmemekle 'şahıs' olduğunu söylemektedir. Mamafih Aristoteles, en azından burada, 'şahıs araz'ın yüklem olabileceğini kesinlikle söz konusu etmemektedir. Verdiği örneği hatırladığımızda, durumun böyle olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır: "*Bunun örneği herhangi bir [şahıs] 'dilbilgisi'dir; çünkü dilbilgisi bir konuda yani [şahıs] 'nefs'tedir; ama asla herhangi bir [şahıs] konu üzere söylenmez*". Fakat ayrıntısıyla incelediğimiz üzere, esasen durum tam olarak böyle değildir; zira şahıs arazlar, türemiş isim olmak kaydıyla, şahıs cevherlere yüklenebilmekte ve mesela 'Zeyd, nahivcidir' denmektedir. Bu yükleme, Zeyd'in nefsinde, sadece kendiyle özdeş yani 'şahıs' nahiv bilgileri mevcuttur, anlamına gelmektedir. Ne kadar ilginçtir ki, Aristoteles, 'bir konuda' olmayı izah ederken, şahıs ya da küllî tüm arazların var-olmasının, yüklendiği konunun var-olmasına bağlı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla 'şahıs araz'ın var-olması da konusunun var-olmasına bağlıdır. Bununla birlikte Aristoteles, -'şahıs' olması bakımından- 'şahıs araz'ın 'bir konu üzere' söylenemeyeceğini de belirtmekte, ancak 'şahıs araz'ın 'şahıs cevher'e yüklenmesindeki istisnadan söz etmemektedir. Fakat ne olursa olsun, var-olan bir şeyin, var-olmasına bağlı olduğu şeye yüklenmesi gayet tabii bir durum olmayacak mıdır?

Nitekim bu hususu müstakil olarak ele aldığı ikinci pasajda, Aristoteles, 'bazı' durumlarda böylesi bir yüklemenin gerçekleştiğini belirtmekte, fakat orada yalnızca 'şahıs araz'ın tanımının değil, sadece isminin yüklenebilmesinden söz etmekteydi. Bu tür bir yüklemenin ne zaman ve nasıl mümkün olduğuna dair bir belirleme ise görülmüyordu.

İbn Rüşd ise, bize, 'şahıs araz'ın -araz olmak bakımından- 'bir konu-



da' olduğunu belirtmekte ve Aristoteles'i izleyerek bunun, yüklendiği konusunun bir cüz'ü olmamak yani konusunun var-olması ile var-olmak anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Fakat 'şahıs araz', hiçbir durumda asla yüklem olmayan 'şahıs cevher'in aksine, yalnızca 'mahiyet' bildirecek biçimde 'bir konu' üzere söylenemez. Böylece Aristoteles'in kastının, 'şahıs' tanımını oluşturan ayrımın yani 'bir konu üzere' söylenmeme şartının, cevher ve arazda –bunların doğasına uygun biçimde- farklılaştığını gözden kaçırmadığı açığa çıkmış olmaktadır.

İbn Rüşd'ün tefsiri, Aristoteles'in burada sözünü etmediği tâlî meseleleri kendince belirlemiş ve çözmüş olmaktadır. Nitekim her bir 'şahıs araz', mutlaka kendileri sayesinde var-oldukları bir 'şahıs cevher'e yüklem olabilirler. Fakat arazların yüklem olabilirliği düşünüldüğünde, -ister cevher, ister araz- 'şahıs', 'külli'ye göre daima azınlığı teşkil ettiği için, bu durumun 'bazen' gerçekleştiğini unutmamak gerekir. Bu da ancak, az önce belirlediğimiz gibi, 'şahıs araz'ın -tabii bir şekilde- türemiş isim olması ile gerçekleşmektedir.

Şimdi, cevabını aradığımız ikinci sorumuza gelebiliriz. 'Şahıs araz'ın, tabiatı gereği, 'külli araz'a yüklem olamayacağı ve fakat 'şahıs cevher'e –bir cüz'ü olmadığı için mahiyetini bildirmeyecek, dolayısıyla sadece isimden ibaret bir tarzda- yüklem olması yanında, 'şahıs cevher'den bağımsız olarak, kendisine yüklenen 'külli araz' ile münasebeti nasıldır?

İbn Rüşd, yine Aristoteles'in metnine müdahale ederek önemli bir başka kapalılığı vuzuha kavuşturmakta ve aynı zamanda ortaya çıkan soruna dair çözüm getirmektedir. 'Külli araz'ın, asla konusunun mahiyetini bildirmeyen 'şahıs araz'ın aksine, ikili bir yüklemeye sahip olduğu açıktır. Bir yanda yüklendiği 'şahıs araz'ın –ya da cinsin türe göre konumu gibi, altığı olan 'külli araz'ın- mahiyetini bildirmektedir; diğer yandan 'şahıs cevher' ya da 'külli cevher'e yüklendiğinde, kesinlikle mahiyet bildirmektedir. Fakat İbn Rüşd, 'şahıs araz'ın, konusu olan 'şahıs cevher'de, zorunluluk içermeyen –zira zorunluluk olsa cüz'ü ve dolayısıyla cevher olurdu- bir tarzda var-olabildiğini ve böylece –türemiş isim olmak şartıyla- 'şahıs cevher'e yüklenebildiğini ifade etmektedir. Böylece ortaya, konu olan 'şahıs cevher' hakkında, zorunlu olmayan ama doğru olabilen bir bilgi çıkmaktadır ki, 'isminin yüklemesi' ile kastedilen de budur. Bu durumda bizim de, İbn Rüşd'ün burada netleştirmedeği bir başka sorunu ortaya



koymamız ve cevabını İbn Rüşd'ün metninde aramamız icap etmektedir. Bir 'araz', araz olmak bakımından 'bir konuda'dır yani -zorunlu olarak- bizaatihi var-olamaz ve bağımsız bir özü yoktur. Fakat İbn Rüşd, arazın kendi mahiyetinden ve hatta cevherinden sarîh biçimde söz etmektedir. Eğer böyle ise:

(1) Bir 'külli araz', yüklendiği 'şahıs araz'ın -ya da altığı olan bir başka 'külli araz'ın- mahiyetini nasıl bildirebilir? Bir 'şahıs araz'ın, araz olmasına rağmen -tıpkı şahıs cevher gibi- mahiyeti olduğundan nasıl bahsedilebilir?

(2) Bir 'şahıs araz'ın mahiyeti varsa, onun mahiyetini bildiren 'külli araz'ın -tıpkı 'külli cevherin', 'şahıs cevher'in cüz'ü olması gibi- yüklendiği 'şahıs araz'ın cüz'ü olması gerekmez mi? Fakat 'bir konuda' olmak, konusunun cüz'ü gibi olmamak ise, bir arazın cüz'ünün olmaması yani tanımının olmaması gerekmez mi?

(3) Cevheri cevher yapan 'bir konuda' olmamak yani konusunun cüz'ü olmak ise, tanımı veren zorunlu yüklemeler de sadece 'cevherin, cevhere yüklenmesi' ile gerçekleşiyorsa, 'arazın, araza yüklenmesi nasıl olur da -zorunlulukla- mahiyetin bilgisini verebilir?

İbn Rüşd, bir 'külli araz'ın, yüklendiği 'şahıs araz'ın mahiyetini bildirmediğini fakat konusu olan cevher hakkında sadece -zorunluluk içermeyecek biçimde- kendisinin konusunda var-olduğu bilgisini verdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla 'külli araz' ile 'şahıs araz' arasındaki ilişki, bir biçimde 'cüz'ü olmaktır. Böylelikle 'külli' ile 'cüz'ü' arasındaki yapısal zorunluluk, bizaatihi var-olmadığı için zorunlu da olmayan 'araz'larda da ortaya çıkmaktadır.

Kategoriler'in metninde geçen örneği, İbn Rüşd'ün tavzihi eşliğinde dikkatle incelediğimizde, sadece 'varlık' bildirmek üzere yüklenme -ki, bu, türemiş olmak kaydıyla isminin yüklenmesidir- ile bundan bağımsız bir biçimde 'o nedir?' sorusunun cevabı olan 'mahiyet'i yani tanımı bildiren yüklemenin kesin bir ayrımını görmekteyiz. 'Bilgi', kendi altında pek çok bilgi türlerini içeren bir 'külli araz'dır. Şu halde 'bilgi'yi, ister 'şahıs cevher' -mesela 'Zeyd'- ve ister 'külli cevher' -mesela 'insan'- işaret edilmek üzere 'nefs'e yüklediğimizde, öncelikle 'bilgi'nin (ilim) türemiş ismini kullanmak zorundayız. Böylece 'Zeyd, bilgilidir' (âlim) ya da 'İnsan, bilgilidir' şeklinde bir yükleme, hangi tür olduğunu belirtmeksizin -yani 'külli'



olarak- ‘bilgi’nin, ‘bu insan’ (Zeyd) ya da ‘insan’da var olduğunu bildirmiş olmaktadır. Fakat böyle bir yükleme, ne Zeyd’in ne de ‘insan’ın mahiyetini ve dolayısıyla tanımını vermez; zira bilgi, bilgisiz insan var-olabildiği için, insanın varlığının zorunlu bir hususiyeti değildir. Öte yandan ‘külli araz’ olan ‘bilgi’nin yüklenmesi demek, -doğru ya da yanlış olması mümkün ve dolayısıyla zorunlu olmayan- bir ‘şahıs araz’ın varlığına bağlıdır. Dolayısıyla ‘bilgi’nin bir türü olan ‘kitabeta’ yani yazmaya dair ‘bilgi’, ister ‘Zeyd’ gibi şahıs ve ister ‘insan’ gibi külli cevhere, kendi tanımını veren ‘bilgi’nin yüklenmesini sağlamaktadır. Fakat bu tür bir yükleme, ‘doğru anlamında’ bir varlık belirtmiş olmaktadır.

Böyle bir yükleme, ancak doğru olduğunda, yine de kendi içinde – doğru olmasından kaynaklanan- bir zorunluluk taşır. ‘Bu masa’da ‘bu beyaz’ var ise, kuşkusuz ‘bu masa’ aynı zamanda ‘renk’ değil ama ‘renkli’ olacaktır. Kendisiyle özdeş bir ‘şahıs araz’ı –‘bu kitabeta’ ya da ‘bu dilbilgisi’ ya da ‘bu beyaz’ı- atlayarak doğrudan ‘bilgi’ ya da ‘beyazlık’ yahut ‘renk’ gibi ‘külli araz’ları cevherlere yüklem kılmak, arazlar arasında, -‘o nedir?’in cevabını yani mahiyeti bildirmek üzere ve dolayısıyla zorunlulukla-, yine kendisine, -kendi mahiyetini bildiren ve dolayısıyla zorunlulukla- yüklenen yüklemelerini, konusu olan araza ‘zorunluluk’la aktarmayı gerektirir. Böylece ‘şahıs cevher’ hakkında tasdik edilen ‘şahıs araz’ aracılığıyla, söz konusu ‘şahıs araz’ın yüklemeleri de –türemiş isimleri olmak şartıyla- zorunlu olarak ‘şahıs cevher’e yüklem olmaktadır.

Sözün burasında, İbn Rüşd’ün, ilk bakışta gerçekten tuhaf bir kavramlaştırma ile konuştuğunu hatırlamalıyız: *“Biz, ‘bilgi’yi ‘kitabeta’ üzerine yüklediğimizde, ‘kitabeta nedir?’ sorusunun cevabında verilmesi gerekli (layık) olan cinsi olduğundan, ‘kitabeta’ın cevherini bildirir.”* (İbn Rüşd, 1986: 7-10)

Bir ‘külli cevher’ yani ‘bilgi’, ikinci türde yani mahiyet bildirmek üzere yüklendiğinde, konusu olan ‘araz’ın ‘cevher’ini bildirmiş olmaktadır. Fakat bir arazi, araz yapan şey, esasen var-olmasının bir cevhere muhtaç olmasıdır ve ‘cevher’ ile ‘araz’ arasındaki yapısal fark, budur. O halde bir ‘araz’ın ‘cevher’inden ve dahi mahiyetinden nasıl bahsedilebilir?

Elbette İbn Rüşd’ün izahatını titiz bir şekilde anlamak için, Aristoteles metafiziğinin temel kurallarından birinin, yani ancak mahiyeti olanların tanımı olduğu ve yalnız cevherlerin mahiyeti bulunduğu kaidesinin hatırlanması gereklidir. Fakat bu kural, bizatihi varlık için geçerlidir. Biz,



bu anlamdaki 'cevher' ve 'mahiyet'e 'ontolojik' ismini verebiliriz. Burada söz konusu olan, düşünceden bağımsız biçimde ve aynı zamanda kendi başına (kâim bizatihi) var-olanlardır.

Bunun yanında, yine düşünceden bağımsız biçimde, fakat kendi başına var-olanların varlığına bağlı olarak var-olanlar vardır. Bunlar, var-olmalarındaki bağımlılık nedeniyle, ontolojik bir 'zorunluluk' taşımazlar. Bu bakımdan 'ontolojik cevher' olmaları ve dolayısıyla 'ontolojik mahiyet' sahibi olmaları mümkün değildir. Aksi halde, cevher ile araz arasındaki ayrım belirsizleşerek ortadan kalkacaktır. Ne var ki, arazlar, insan düşüncesinde kavramsal düzeyde müstakil biçimde görünürler; böylece gerçeklik içinde, ancak cevherlerle var-olan arazlar, 'kavram' aracılığıyla, sadece zihinde mevcut ve dolayısıyla reel olmayan, soyut bir öze/zata sahip olurlar.

Bu durumda, bağımlı var-olanlar yani 'araz'lar için de, bir başka anlamda zorunluluk söz konusu olmaktadır. Zira düşüncede vaki olan kendilik, ardında birbirine yüklenen kavramlardan oluşan bir ağ meydana getirmektedir. Dolayısıyla arazlar hakkında da 'o nedir?' sorusu sorulabilir ve böylece arazlar da, bir mahiyet ve âdeta cevher pozisyonu alır. Fakat tekrar dikkat edilmelidir ki, buradaki 'mahiyet' ve 'cevher', gerçeklik içinde kâim bizatihi olmamaları nedeniyle 'ontolojik' değildir; fakat bizim düşüncemizde 'isim' ve 'tanım' sahibi olmaları bakımından –Aristoteles ve İbn Rüşd'ün 'mantıkî' terimiyle ifade ettiği- 'epistemik' anlamda mahiyet ve cevherdirler.⁴

Burada, Aristotelyen metafiziğin belkemiğini oluşturan 'varlık', 'düşünce' ve 'dil' denkliliğine ilişkin daha farklı ve derin meseleler bulunmakla birlikte, bunları araştırmanın yeri burası değildir. Dolayısıyla şimdi, tekrar İbn Rüşd'ün ilk pasajına dönmemiz ve Fârâbî'ye yönelttiği ilginç eleştiriyi anlamak için, buraya kadarki incelememizin temin ettiği perspektifle, sorunu ayrıntılı biçimde incelememiz daha uygun olacaktır.

⁴ Bu hususta İbn Rüşd'ün Aritoteles'e tefsiri yeterince aydınlatıcıdır, (bkz. İbn Rüşd, 1990: 785-795). Az sonra bu konudaki yorumunu daha yakından inceleyeceğimiz İbn Bâcce de, özellikle Fârâbî'yi izleyerek, küllî arazlar hakkında aynen şöyle der: "... bundan dolayı, zatını ve cevherini bildirdiği hakkında 'cevher' ve diğer konuları hakkında arazdır; şu halde (küllî araz) mutlak olarak değil, belki izafetle cevherdir. Mutlak olarak 'küllî araz' diye adlandırılır, zira bu (arazlık) kendisinin hususiyetidir. İlki (küllî cevher) ise mutlak olarak 'küllî cevher' olarak adlandırılır. " (İbn Bâcce, 1986: 102)



VI.

İbn Rüşd, Aristoteles'in 'bazı' kaydıyla kabul ettiği 'şahıs araz'ın, 'şahıs' cevher'e yüklem olabilmesinin, ancak türemiş isimlerle mümkün olduğunu tavzih etmiş ve yine Aristoteles'le birlikte, burada 'isim' yüklemesinin bulunduğu tanımının yüklenmesinin asla söz konusu olmadığını söylemişti. Mamafih böyle bir yüklemede, 'şahıs araz'ın yüklemi olup onun mahiyetini bildiren 'külli araz'lar da, şüphesiz mahiyetini bildirmekle birlikte, ilk konu olan 'şahıs cevher' üzerine –elbette yine türemiş isimler halinde– aktarılabilirler. Böylece 'bu masa'da, 'bu beyaz vardır' anlamındaki 'bu masa, beyazdır' yüklemesi, dolaylı bir zorunlulukla 'bu masa, renklidir' yüklemesini içermiş olmaktadır. Bu, 'bazı durum'un dışında kalan çoğunluk halde ise, vaziyet değişmektedir. Burası, gerçekten kritik bir noktadır. Zira birkaç önemli meseleyi etkileyecek bir problem söz konusudur. Şimdi, İbn Rüşd'ün açıklamasını tekrar hatırlayalım:

Çoğunda ise konusuna, ne ismi ne tanımı verilir. Bizim, 'Zeyd, beyazdır' sözümüz gibi; eğer 'beyaz' ile Zeyd'deki bir niteliğe delalet ediyorsak –ki, bu yaygın bir delalettir-, öyleyse 'beyaz' Zeyd için bir isim ve tanım değildir. Fakat eğer [beyazlıktan] türemiş [beyaz] ismi ile (Zeyd) hakkında bilgi vermek cihetinden, niteliğinin konusu üzere delalet ediyorsak, bazen (Zeyd) hakkında isim olabilir. Böyle olduğunda da 'yüklem, konusunun ismini verdi' deriz. Tanımına gelince, [böyle bir durum], hiçbir halde mümkün olmaz; zira 'beyaz'ın tanımının, 'Zeyd'in tanımından olması mümkün değildir. Bu faslın hakiki tefsiri budur; [durum], Ebu Nasr'ın, müfessirlerden hikâyet ettiğini sandığım zannı gibi değildir (İbn Rüşd, 1986: 18-20).

Görülüyor ki, İbn Rüşd, haklı olarak, bir 'şahıs araz'ın, bir 'şahıs cevher'e yüklendiği durumların çoğunda, sadece niteliği işaret eden bir delaletin kastedildiğini tespit etmektedir. Böylelikle 'beyazlık' ile kendisinden türeyen 'bu beyaz', aynı kategorinin aynı cinsinin aynı türü içinde kalmış olmaktadır. Yaygın olan yüklem, bu delalet içindedir. Dolayısıyla tanımın yüklenmesi zaten söz konusu olmadığı gibi, bir 'isim' yüklemesi de söz konusu edilemez.

Burada, İbn Rüşd'ün verdiği örneği tam olarak anlamak, büyük önem taşımaktadır. Öncelikle 'Zeyd, beyazdır' yüklemesinde kastedilen, *Telbisul-Makûlât*'ın renklere ayrılan bölümünden de anlaşıldığı üzere,



Zeyd'in, korku ya da endişe gibi bir ruh haline bağlı olarak benzinin solması, beyazlaşmasıdır. Dolayısıyla 'Bu masa, beyazdır' yüklemesi ile 'Zeyd, beyazdır' yüklemesi arasında, 'nitelik yüklemesi' olmak bakımından temel bir fark ortaya çıkmaktadır. 'Bu masa'ya yüklenen 'bu beyaz' ile 'Zeyd'e yüklenen 'bu beyaz'ın, nitelik kategorisinde olduğu doğrudur. Ne var ki, her ikisinin kendisinden müştak olduğu 'beyazlık (beyaz renk)', nitelik kategorisinin üçüncü cinsi olan 'infiâli keyfiyetler'in üçüncü türü (*nev'*) 'renkler' içinde bulunmaktadır. 'Zeyd, beyazdır' dediğimizde, -İbn Rüşd'ün dediği gibi- salt 'nitelik' yüklemesi kastediliyorsa, türemiş olmakla birlikte türemiş isim olan 'beyaz', kökü olan 'beyazlık' ile aynı kategorinin aynı cinsi ve aynı türünde bir delalette kalmaya devam ediyor demektir. Böylece 'Zeyd'e yüklenen 'bu beyaz', sadece 'beyazlık (renk)' anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla 'beyaz', 'beyazlık'tan türemiş olmasına rağmen, kökünden farklı bir cins ve türe intikal -dolayısıyla da tanımını veren yüklemının anlamına zait ve 'bu beyaz'a özgü bir anlam- sahibi olmamaktadır. Sonuç itibarıyla, 'Zeyd, beyazdır' dediğimizde, -aynı cins ve aynı tür altında olmak anlamındaki- salt 'nitelik' yüklemesini kastettiğimiz için, konusuna - kökü olan 'beyazlık (renk)' anlamı haricinde- yükleyebileceği bir şey de yoktur. Şu halde:

(1) 'Bu beyaz'ın tanımını veren yüklem (beyazlık), kesinlikle 'bu beyaz'ın konusu olan 'Zeyd'e yüklem olamaz yani tanımını veremez; çünkü 'Zeyd, beyazlıktır' denemez. Fakat aynı zamanda, kendine yüklenen 'beyazlık'tan türemiş olmasına rağmen başka bir cinse intikal etmediği için, 'bu beyaz'ın kendisinde, özgün ve ek bir anlam da ortaya çıkmaz. 'Bu beyaz'ın anlamı, 'beyazlık' ile aynı cins ve türde 'nitelik'tir. Dolayısıyla 'bu beyaz'a yüklenen 'beyazlık', araz olması bakımından 'bu masa'nın zaten tanımı olamadığı gibi, sadece -'beyazlık'a denk- niteliğin ifadesine delalet eden 'bu beyaz' da, delalet bakımından, kendine yüklenen 'beyazlık'ın 'nasıl' olduğunu gösteren müstakil bir hüviyete -dolayısıyla isme- sahip değildir. 'Bu beyaz' ile 'beyazlık' arasındaki yükleme ilişkisi, sadece 'bu beyaz'ın ne olduğunu gösteren bir ilişkidir. Fakat 'bu beyaz', 'beyazlık'ın nasıl olduğuna dair bir bilgi vermediği için, 'bu beyaz'ın 'beyaz renk' dışında bir delaleti olmayacak ve -renk türündeki- niteliğin kendine yüklendiği müstakil bir konu sayılmadığı için, isminin Zeyd'e yüklenmesi de mümkün olmayacaktır. Kısacası 'bu beyaz'ın, renk türündeki 'beyazlık'a an-



lamca ‘konu’ olabilecek müstakil bir isim olmaması bakımından, konusu olan ‘Zeyd’e bir isim yüklemesi de söz konusu olamaz. Bu nedenle ‘Zeyd, beyazdır’ yüklemesinden, ‘-bu beyaz’ın isim olarak yüklemesiyle oluşan ‘Beyaz Zeyd’ anlamı da ortaya çıkmaz.

(2) Fakat ‘bu masa, beyazdır’ dediğimizde, farklı bir anlam katmanı da mevcuttur. Zira ‘bu masa’nın ‘bu beyaz’ı, ‘Zeyd’in istisnai ruh halinden neşet eden ‘benzinin beyazlaşması’ gibi, anlık değişikliklerden ibaret değildir ve görünüp kaybolmaz. Düşünce, ‘bu masa’da var-olan ‘bu beyaz’ı, gerçekliğin akışının bıraktığı genel kanı eşliğinde, belli bir devamlılık kabulüne yatkın olarak düşünür ve böylece ‘bu beyaz’ın ‘bu masa’da varlığı belirginleşir. Kuşkusuz bu, arazi bir temele oturur ve sonuçta zan ifade eder. Bu nedenle ‘bu beyaz’, konu olan ‘bu masa’ya hiçbir biçimde kendi tanımını veren yüklemi asla aktarmaz. Fakat yine de ‘Zeyd’de, ancak korku ya da endişe olduğunda ‘bu beyaz’ın görünmesine ve ‘Zeyd’, genel devamlılığı, var-oluşu içinde ‘beyaz’ olmamasına rağmen, ‘bu masa’, başka bir renge boyanmadığı sürece ‘beyaz’dır. Şu halde ‘bu masa’da ‘bu beyaz’ vardır dememiz ile ‘Zeyd’de ‘bu beyaz’ vardır dememiz arasında, her ikisi de ‘bir konuda’ (bir ‘şahıs cevher’de) var-olmak, yani ‘araz’ olmakla birlikte birlikte, kategorik bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Nitekim ‘bu masa, beyazdır’ yüklemesindeki ‘bu beyaz’ın kökü olan ‘beyazlık’, infîlî nitelikler cinsinin üçüncü türü olan ‘renkler’ içindedir. Oysa ‘bu masa’daki ‘bu beyaz’, konusuna has bir anlam ifade ettiğinden, farklı bir kategori olan göreliliğe de ayrıca delalet edebilmektedir. Böylelikle türemiş isim ‘beyaz’, kökü olan ‘beyazlık’a zaid ve dolayısıyla müstakil bir anlam kazanmış olur. ‘Bu masa’daki ‘bu beyaz’, kendisine yüklenen ‘beyazlık’ın nasıl olduğuna dair ek bir anlam taşıdığı için, -sadece ‘beyazlık’a denk- ‘nitelik’in aktarımından, bu niteliğin nasıl olduğunu gösteren ‘niteliğin konusu’ haline gelmektedir. Sonuç olarak, ‘bu masa, beyazdır’ yüklemesindeki ‘bu beyaz’, ‘beyazlık’ın nasıllığını belirten ismini masaya yükler; böyle bir delalet şartıyla ‘bu masa, beyaz’ ise ‘beyaz masa’ denilebilir. Dikkat edilirse ‘Bu masa, beyazdır’, ‘bu masa nasıldır?’ sorusunun cevabıdır; oysa ‘beyaz masa’, ‘bu masa hangisidir?’ sorusuna cevaptır. Böylece kategorinin değişimi, açık biçimde gözlenebilmektedir. Mamafih burada yüklem olan ‘beyaz’ın sadece isminin konusuna verilmesi söz konusudur ve tanımının yüklenmesi hiçbir halde mümkün değildir. Dolayısıyla ‘hangi masa?’ sorusuna verilen



cevap, 'bu masa'nın mahiyetini vermemiştir; fakat İbn Rüşd'ün deyişiyle, sadece 'yüklem, konuya ismini vermiştir'.

(3) İbn Rüşd, anlamaya ve **tavzih etmeye çalıştığımız açıklaması içinde**, şöyle demişti: *"Fakat eğer [beyazlıktan] türemiş [beyaz] ismi ile (Zeyd) hakkında bilgi vermek cihetinden, niteliğinin konusu üzere delalet ediyorsak, bazen (Zeyd) hakkında isim olabilir. Böyle olduğunda da 'yüklem, konusunun ismini verdi' deriz"* (İbn Rüşd, 1986: 18-20).

Böylece İbn Rüşd'ün ne demek istediğini daha net biçimde anlıyoruz. Zira onun buradaki izahı, 'bu masa, beyazdır' misalinde kendini gösteren –az önce berraklaştırmaya çalıştığımız– işleyişin, 'Zeyd, beyazdır' yüklemesinde de bir istisnaya nasıl yol açabildiğini açıklamaktadır. Buradaki düşünme biçimi de aynıdır. Öncelikle 'Zeyd, beyazdır' derken, yaygın delaletin ötesinde, 'bu beyaz' ile 'Zeyd' hakkında bilgi vermek –yani onda 'Zeyd'e dair tasdiğe açık şekilde, 'Zeyd'in beyazlık niteliğinin nasıl olduğuna ilişkin ek bir anlam– ortaya çıkmaktadır. 'Bu beyaz'daki ek anlam, kökü olan 'beyazlık'ın nasıl olduğuna ilişkindir; yani 'beyaz' ile 'Zeyd' hakkında 'beyazlık'ın bir devamlılığına delalet etmektedir. Böylece 'beyaz' ile 'Zeyd'in niteliğine –yani 'beyazlık' ile aynı cins ve türdeki anlama– değil de, türemişliği sayesinde, kökü olan 'beyazlık'tan farklı bir kategoriye –yani göreliliğe– dâhil olarak 'Zeyd'in niteliğinin 'konu'su haline gelmiş anlama delalet söz konusudur. Bu durumda, 'beyaz', bir anlamda Zeyd'i belirleyici bir vasıf kazanmakta ve 'Zeyd, beyazdır' dememiz sayesinde, bu şartlar dâhilinde –bazen– 'Beyaz Zeyd' denilebilmektedir. Böylece yukarıdaki durum, burada da karşımıza çıkmış olmaktadır; konu olan 'Zeyd' hakkında 'nasıldır?' sorusunun cevabından, 'hangisidir?' sorusunun cevabına geçilmiş ve bu kategorik farklılık sayesinde, 'beyaz' ismi konusuna verilerek 'Beyaz Zeyd' denilebilmiştir.

İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in kapalı bıraktığı soruna dair yorumunun nirengi noktası, görüldüğü üzere, arazlar hakkında 'kök' ve 'türemiş' isimlerin kategorik münasebetidir. Bu hususta, *Kategoriler*'in ilk bölümüne dair oldukça değerli bir çeviri ve tefsir neşreden Murat Kelikli, Helenistik müfessirlerin ve İbn Sînâ'nın yorumlarını inceledikten sonra şöyle demektedir:

Türevler hakkında diğer görüşler de bu paralelde devam etmektedir. Bu yorumlar hakkında gördüğümüz ortak değerlendirmem; yorumların tamamının



Aristoteles'in verdiği tanım ve iki örneği üzerinden yapılmış olmasıdır. Aristoteles'in verdiği tanımın, kavramın anlaşılması için yetersiz kalması ve örneklerin az olması, yorumların kısıtlı kalmasına ve yönlendirilebilir olmasına sebep veriyor. Ancak Aristoteles'in türevler hakkında kullandığı ve açıkladığı örnekler incelendiğinde, bu yorumların yanlış olduğunu belirtmek zorunda kalıyoruz. Aristoteles'in 10a27'de incelediği örnek 'aklıktan ak' (ἀπό τῆς λευκότητος ὁ λευκός) için 'araba aktır' şeklinde verilecek bir önermede arabanın niteliği söylenmemektedir. Ak (λευκός) nitelik kategorisinde değildir, nitelik kategorisinde olan aklıktır (λευκότητος). Aklıktan ak (ἀπό τῆς λευκότητος ὁ λευκός) türevi için söylenir ve böylelikle kategoriler arası transfer gerçekleşir. Eğer böyle bir ayırmaya Aristoteles gitmemiş olsaydı, 'araba aktır' denildiğinde 'Ak', niteliği göstermiş olacağından, 'Ak'ın yüklendiğini araba da yüklenecektir. Bu durumda 'araba renktir' sonucunu elde etmemiz kaçınılmaz olacaktı. Hâlbuki renk olan aklıktır; ak ise aklığı üstlenen, nasıl olduğunu gösteren yeni bir ad olarak gelir. Böylelikle 'Araba aktır' denildiğinde araba aklığı üstlenmiş olacak ancak yüklenmeyecektir, yüklendiği 'ak'tır. Böylece de aklığın yüklendiğini de yüklenmek zorunda olmayacaktır. Bu sebeple Dancy, Aristoteles'in arazların yüklenmesini sağlamak için türeve başvurduğunu söyler. Böylelikle türev kavramı da adaş ve anlamdaş kavramları gibi, Aristoteles'in kuracağı sistemi anlaşılır ve açık kılmak için elzem bir kavramdır. Kategoriler arası transferi sağlamak içindir ve türevin kökü üstlendiğini gösterir ve bu türevlerin aynı kategorilerde olmadığını söyler... Böylelikle türev, varlığın olduğu kadar dil bilgisinin de uygulamasıdır (Kelikli, 2018: 21-22).⁵

İbn Rüşd'ün yorumunun, aynı zamanda Aristoteles'in genel düşüncesine uygunluğunu ve sıhhatini destekleyen bu açıklamanın ışığında, faslın sonunda Büyük Şarih'in, soruna ilişkin çözümüne duyduğu özgüvene dair şu cümlesini daha iyi anlamak imkânına kavuşmaktayız: *"Bu faslın hakiki tefsiri budur; [durum], Ebu Nasr'ın, müfessirlerden hikâyet ettiğini sandığım zannı gibi değildir"* (İbn Rüşd, 1986: 18-20).

İbn Rüşd'ün, özgüvenini bariz biçimde gösteren bu cümlemin, kadim *Kategori* şarihleri ve bilhassa Fârâbî'yi cerheden tarafı da dikkat çekicidir. İbn Rüşd, Fârâbî'nin, hakkında konuştuğumuz mesele ile ilgili ve kadim

⁵ Burada, kendisiyle konu hakkında yazıştığım kıymetli meslektaşım Murat Kelikli'ye teşekkürümü kaydetmek isterim.



müfessirlerle bağlantılı olduğunu düşündüğü açıklamasını eleştirmektedir. O halde, meseleyi daha derinlemesine anlamak için, İbn Rüşd'ün bir cümle ile ifade ettiği eleştiri ve reddi de incelemek gereklidir. Dolayısıyla şimdi cevabını araştıracağımız soru şudur: Fârâbî'nin, Aristoteles'in metnindeki kapalılık ve hatta belirsizliklerden neşet eden soruna ilişkin çözümü acaba nedir?

VII.

Fârâbî'nin, elimizde bulunan *Kitâbu Kâtâgoryâs ey'l-Makûlât* adlı eseri, teknik olarak İbn Rüşd'ün telhisinden farklıdır. Fârâbî'nin metni, Aristoteles'i izlemez; onu adeta eritip yeniden kalıba döker. Sanki matematik denklemler halinde sıralanmış, son derece analitik cümlelerin akışı öylesine güçlü ve sistematiktir ki, kendisinin konuştuğunu ihsas ve işaret ettiği pasajlar hariç, Aristoteles'in metnini doğrudan ve derinlemesine tetkik etmemiş birinin, kimin konuştuğunu belirlemesi neredeyse imkânsızdır.

Açıkçası, Fârâbî'nin metni, Aristoteles'in *Kategoriler*'ini şerh etmek, kapalılıkları gidermek ötesinde bir metindir. Bu özellikler, eserin planına da doğrudan yansır: Fârâbî'nin *Makûlât*'ı, klasik geleneği takip ederek, üç ana bölüme ayrılmaz. Ana girişle birlikte on kategori tek tek ve son derece sistematik biçimde ele alınır; hatta sık sık Aristoteles'in terminolojisi ile Fârâbî'nin kendi özgün kavramlaştırmaları karşılaştırılır. İkinci bölüm ise, *Kategoriler*'in lahikaların ayrılmış, burada da Aristoteles'te görülen dağınıklık ve kapalılıklara karşılık son derece sistematik izahlar getirilmiştir. Muallim-i Sâni hakkındaki bu değerlendirmeye söze başlamamızın nedeni, İbn Rüşd'ün hem doğrudan Aristoteles'e hem de Fârâbî'ye vukufunu, hayret ve hayranlık uyandıracak boyutta bulmamızdır.

Fârâbî, *Makûlât*'a, Aristoteles'ten farklı biçimde, var-olanların sınıfları yani küllî-şahsî ve cevher-araz bahsiyle başlamaktadır. Bu nedenle, gerek Aristoteles ve gerek İbn Rüşd'de iki ayrı pasajı incelemek icap etmekte iken, Fârâbî'nin metninde yekpare bir girişi ele almak yeterli olacaktır. Fârâbî, burada şöyle demektedir:

Küllîler, iki çeşittir (darb): Bir bölümü, konularının tümünün zatlarını bildiren ve [yüklediği] bir konunun zatı haricinde bir şeyi asla bildirmeyendir. Bu, küllî cevherdir. Bir bölümü ise, kendi konularının bir kısmının zatlarını bildiren ve diğer bir kısmının zatları haricinde şeyler bildirenlerdir. Bu, küllî



arazdır. Şahıslar da iki bölümdür: Bir bölümünün konusu vardır ve o, konusunun zatından hariç şeyi bildirir; konusuna dair bir şeyi asla bildirmez. Bu, şahıs arazdır. Bir bölümü, [yüklediği] bir konu hakkında asla ne zatına dair ne de zatından hariç bir şey bildirmez. Bu, şahıs cevherdir. Şu halde ‘cevher’, özetle, bir konu hakkında asla (konusunun) zatından hariç bir şey bildirmeyendir. Bu sıfatta olan ise iki bölümdür: Bir bölümü, bu (konusunun zatından hariç bir şey bildirmemek)le beraber, bütün konularının zatlarını bildirenlerdir. Bu, küllî cevherdir. Bir bölümü ise, bir konunun asla zatını bildirmeyendir. Bu, şahıs cevherdir. Araz, özetle, herhangi bir konusu hakkında, onun zatı haricinde bir şey bildirendir. Bu da iki bölümdür. Bir bölümü, bu (herhangi bir konusu hakkında, onun zatı haricinde bir şey bildirmek)le beraber, diğer bir konu hakkında zatını bildirir. Bu, küllî arazdır. Bir bölümü ise, bir konu hakkında asla zatını bildirmez. Bu, şahıs arazdır. Bu konumda zikredilen ‘araz’, takaddüm eden (araz)dan daha geneldir; zira bu(radaki) hem hâssa-ya hem de takaddüm eden iki araza şamildir; böylece sanki bu ikisinin cinsi ve bu ikisi de onun türü gibidir; iki türünden her biri de cinsinin adıyla isimlendirilmiştir. Hâlbuki Aristoteles, konusunun zatını bildiren küllî yükleme ‘bir konu üzere’ söylenen’, konusunun zatından başka bir şeyi bildiren (küllî yüklem)e ise ‘bir konuda’ söylenen ismini verir. Böylece tüm eşyanın bir kısmı, ‘bir konuda’ olmayıp ‘bir konu üzere’ olanlardır –ki, bunlar küllî cevherdir-, bir kısmı ‘bir konu üzere’ ve ‘bir konuda’ olanlardır –ki, bunlar küllî arazlardır-, bir kısmı ‘bir konuda’ ama asla ‘bir konu üzere’ olmayanlardır –ki, bunlar şahıs arazdır-, bir kısmı ise asla ne ‘bir konuda’ ve ne ‘bir konu üzere’ olanlardır –ki, bunlar da şahıs cevherdir- (Fârâbî, 1985: 89-90).

Bu pasajda öncelikle ilgi çeken bölüm, hiç şüphesiz, Fârâbî’nin burada yani *Kategoriler*’de zikredilen ‘araz’ ile -bundan önce, yani- *İsagocî*’de zikredilen ‘araz’ tanımları arasında bir fark olduğuna ilişkin tespitidir. Fârâbî, haklıdır; zira *İsagocî*’de ‘araz’ şöyle tanımlanmaktadır:

Araz, -ister kendisinden daha genel ister daha özel- bir cins ya da tür hakkında, [söz konusu cins ya da türün] zatından ve cevherinden bir şey bildirmeksizin var olan küllî müfrettir... Araz, iki çeşittir: Kendisinde bulunduğu şeyden ya da kendisinde bulunduğu bazı şeylerden ayrılmayanlar; mesela kattan ayrılmayan ‘siyah’ ve ateşten ayrılmayan ‘sıcak’ gibi. Konusu kalıcı olduğu halde bazen var ve bazen yok olan ayırık araz; mesela ‘insan’ hakkında ‘ayakta’ ve ‘oturan’ gibi (Fârâbî, 1985: 83-84 ve 2018: 80-82).



Böylece Aristoteles'in *Kategoriler*'deki 'araz' tanımı, Phorphyrios'un (ö. 305) *İsagocî*'deki 'araz' tanımına göre gerçekten de iki cihetten geniştir (Bkz: Porphyrios, 1986: 45-46). Öncelikle bir türün tüm fertleri hakkında ve her zaman var-olmakla birlikte, söz konusu türün özüne ve cevherine ait olmayan 'hâssa' ve ikinci olarak da 'ayrık' ve 'ayrık olmayan' arazlar, Aristoteles'in, 'konularının ya tamamı ya da bir kısmı hakkında, zat ve cevherine dair bilgi vermeyen 'araz' tanımının şumulündedirler.

Mamafih Fârâbî, Aristoteles'in 'araz' –ve tabii 'cevher'- tanımındaki epistemik dokunun, ontolojik bir temel teşkil ettiğini görmektedir. Zira 'bir konuda' ve 'bir konu üzere' söylenmek üzerinden Aristoteles, her şeyin de 'bir konuda' ve 'bir konu üzere' var-olduğunu belirlemektedir. Böylece artık, elimizde, var-olmayı anlamamıza zemin hazırlayacak dörtlü bir kombinasyon ortaya çıkmaktadır: 'Bir konuda' ve 'bir konu üzere' var-olanlar, ne 'bir konuda' ne de 'bir konu üzere' var-olanlar, 'bir konuda' var-olup 'bir konu üzere' var-olmayanlar ve nihayet 'bir konu üzere' var-olan ama 'bir konuda' var-olmayanlar. Buradaki mesele, 'bir konuda' ya da 'bir konu üzere' var-olmanın, konusunun özüne ait ya da haricinde bir bilgi verip vermemesi ile tespit edilmesidir. İşte böylelikle, ana sorunla tekrar yüz yüze gelmekteyiz: 'Küllî araz', yüklendiği konularından bazılarının –yani altığı olan şahıs arazların- özü hakkında ve bazılarının –yani şahıs ya da küllî cevherlerin- özü dışında bilgi vermektedir; 'şahıs araz' ise türemiş olmak ve kategori değişikliği şartıyla, yüklendiği şahıs cevhere –tanımını değilse de- ismini verebilmektedir. Öyleyse 'cevher' ve 'araz', arasındaki ayırım noktası olarak, konusunun özü ya da haricinde bilgi vermek kıstası, özel şart ve istisnalarla bulanıklaşmıyor mu?

VIII.

Fârâbî'yi daha iyi anlamak ve teşrih etmek bakımından büyük öneme sahip talikleri incelendiğinde, İbn Bâcce'nin zihnini özellikle, bazı konularının zatı/cevheri hakkında bilgi vermesine rağmen, 'küllî araz'ın niçin 'araz' kabul edilmesi gerektiği sorununun meşgul ettiği görülmektedir. Anlaşılacağı üzere sorun aynıdır; kendi başına var-olmayan 'araz', nasıl olur da zatî bir bilgi verebilmektedir? İbn Bâcce, meseleyi etraflı biçimde anlamak için, öncelikle küllî ve şahıs cevher arasındaki münasebete odaklanmaktadır. 'Küllî', mutlak biçimde, kendisine dayanacağı ve zihin dışın-



da var-olan bir/birçok ‘şahıs’a muhtaçtır. Bu durumda ‘külli cevher’ de ancak kendisine dayandığı ‘şahıs cevher’ ile var-olur. Ne var ki,

Şahıs cevher olması bakımından ‘şahıs cevher’in nefste hâsıl olması mümkün değildir; zira ‘şahıs’ olan, nefs dışındaki varlığından ayrılmaz; dolayısıyla nefste olduğu gibi hâsıl olmaz. Çünkü nefste ‘bilgi’ ile hâsıl olan (söz konusu) şeye benzeyendir, o şeyin kendisi değil. Lakin bu bilginin, o şeyi var-edene (mukavvim) ile o şeye benzeyeni ve o şeyi –bir şeyin cevheri ya da kendileriyile var-olduğu şeyler [dışında]- var-etmeyen ile benzeyeni vardır. O şeye gelince, nefis haricinde, (sadece) kendi kendisidir; ne bir cevherdir ne de bir şeyin zatıdır. Bu nedenle mutlak olarak ‘cevher’ adını almaya müstahaktır;(aynı şekilde) cevher ismine ve zatlığa da, küllilerinden daha layıktır. Zira küllileri de bir cevher ve zattır ama bu (şahıs) bizatihi ne zat ne de cevherdir. Nitekim bir şeyin zatı ile cevherinin anlamı, bir ve aynı şeydir (İbn Bâcce, 1986: 103).

İbn Bâcce’nin tespitleri oldukça önemlidir. Özellikle dış dünyada şahsen var-olan bir şeyin, ancak kendisiyle özdeş olması ve dolayısıyla zihinde bulunan ‘benzer’inin ne ile meydana geldiğine yani epistemik bağlama odaklanması son derece dikkat çekicidir. Aynı bakış açısını muhafaza ederek ilerleyen İbn Bâcce, ‘külli araz’ın, ‘külli cevher’den farklı olarak, nefis haricinde yani dış dünyadaki gerçeklikte yüklendiği iki tane ‘şahıs’ olduğuna dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, ‘külli araz’ın, kendisinin zatı hakkında bilgi meydana getirdiği ‘şahıs araz’dır. Mamafih ‘şahıs araz’ da, konusu olan ‘şahıs cevher’den soyut biçimde var-olmadığı ve ‘şahıs’ olarak konusu olan ‘şahıs cevher’den ayıramayacağı için, zihinde bizzat var değildir. Zihinde var-olan, onun benzeridir.

Öte yandan, ‘şahıs araz’ın zatı hakkında bilgi meydana getiren ‘külli araz’, kendisinin dayandığı ‘şahıs araz’ın konusu olan ‘şahıs cevher’ hakkında zatî bir bilgi vermemektedir. Fakat İbn Bâcce, dış dünyadaki gerçeklik içinde var-olan her şahsın, ancak kendisiyle özdeş olduğunu göz önünde tutarak, ‘şahıs’ var-olan için ancak ‘şahıs araz’ların söz konusu olabileceğini vurgulamaktadır. Ancak asıl ilginç olan, ‘şahıs cevher’in, zihne ancak ‘şahıs araz’lar ile ulaştığına dair tespittir. Böylece ‘şahıs araz’lar, ‘şahıs’ olmaları bakımından, konusu oldukları ‘şahıs cevher’ hakkında bilgi verir ve zihinde onun benzerini meydana getirirler. Ne var ki, ‘şahıs araz’ların zihinde inşa ettiği ‘benzer’in epistemik pozisyonu, her hâlükârda ‘araz’ kategorisindedir. Zira ‘şahıs araz’lar, konusu olan ‘şahıs



cevher' hakkında bilgi verdiklerinde, -'şahıs' olarak değilse de 'cevher' olarak- zatının bilgisini içermeyen hâssa ya da gayr-i mufarık araz konumundadırlar. İkinci durumda ise zaten zatı dışındaki şeylerle, 'şahıs cevher' hakkında bilgi meydana getirmektedirler. Bu durumda her tür 'şahıs araz', bir şeyin –esasen aynı anlama gelen- zatı ve cevheri hakkında bilgi meydana getirmediği için, mutlak olarak 'araz' niteliğini taşımaktadır. “İşte bunun için” der İbn Bâcce,

Aristo 'şahıs araz' hakkında –nefste asla bir şeyin zatının bilgisini veren olarak meydana gelmediğini belirtmek için- 'bir konuda fakat asla bir konu üzere değil' demiştir. Belki 'şahıs araz', [nefste] ancak bir şeyin zatı haricinde olan [niteliklerin]in bilgisini vererek meydana gelir. Hâlbuki (Aristo), 'şahıs cevher' hakkında, nefste, her iki cihetle de –ne bir zatı ne de bir zatın anlamını bildirmek cihetiyle- meydana gelmediğini söylemiştir (İbn Bâcce, 1986: 104).

IX.

Kuşkusuz İbn Rüşd de, *Kategoriler*'in, ontik ile epistemik alanın keşişme noktasını oluşturan ve dolayısıyla zihin ve gerçeklik arasındaki geçişkenlik imkânı sayesinde, 'varlık'a dair idrakin zeminini gösteren dokusunun farkındadır. Dolayısıyla, var-olan ile zihinde, ona dair bilginin meydana gelişi arasındaki bağlantının tam olarak anlaşılması elbette hayati bir öneme sahiptir. Nitekim bu soruşturma sırasında ortaya, kendisiyle özdeş olarak var-olan ile onun zihindeki 'benzeri' arasındaki münasebete dair bir takım mühim problemler çıkmaktadır.

İnsan zihni, gerçekliğin birimleri olan 'şahıs' var-olanları, kendisiyle özdeş bir süreklilik içinde kavramaktadır. Bu nedenle, modern epistemolojinin terimlerini kullanırsak, 'fenomenal obje' ve 'reel obje' ayrımı ile karşılaşmaktayız. Bir 'şahıs' var-olan, mesela 'Zeyd', duyularımız aracılığıyla idrak ettiğimiz, kendisine ait görüntüler, sesler ve sair fenomenler aracılığıyla, zihinde bir 'benzeri'ni meydana getirmektedir. Fakat yine de 'Zeyd', sürekli değişen fenomenlerinin ardında belli bir devamlılığa sahip bir 'öz' olarak düşüncenin objesi haline gelmektedir. İşte bu süreklilik bağlamında, esasen zihinde var-olan 'külli' ortaya çıkmaktadır. Şu halde bir var-olanın hakikati, yani onun devamlılığına ilişkin bilgi, 'külli' ile 'şahıs' arasındaki bağlantının tahlili ile anlaşılacak durumundadır.



İbn Rüşd, *Kategoriler*'deki meselenin ehemmiyetine binaen, Aristoteles ve Fârâbî'nin metinleri arasında süregelen soruşturmamızı nihayete erdirecek müstakil bir risale kaleme almıştır. Bu risale, İbn Rüşd'ün, Fârâbî'nin yorumuna getirdiği eleştiriyi de tam olarak kavramak imkânı sağlaması bakımından son derece önemlidir. Bu kısa ama oldukça zihin açıcı metin, Aristoteles'in hemen ardından ortaya çıkan problemin ortaya konması ile söze başlamaktadır.

Aristoteles, küllîlerin iki kısım olduğunu söylemektedir: a) 'Bir konu üzere' söylenen ve fakat 'bir konuda' olmayan b) 'Bir konu üzere' söylenen ve 'bir konuda' olan (bkz. İbn Rüşd, 2001: 7). Burada, epistemik katmanı ifade eden 'söylenmek' ile doğrudan ontik alana işaret eden 'olmak' arasındaki münasebete, bir kez daha dikkat çekmek gereklidir. Özellikle söz konusu, belli bir devamlılık ve sabitlik içinde var-olan hakkında, zihinde – yine belli bir devamlılık ve sabitlik içinde- benzerini meydana getirmesiyle, kendisine dayandığı 'şahıs' var-olanın hakikatine dair 'bilgi' inşa eden 'külli' olduğuna göre, Aristoteles'in küllîler hakkındaki tespitini nasıl anlamak gerekmektedir?

İbn Rüşd'e göre Aristoteles'in bu sözünün üç yorumu mevcuttur. Bunlardan ilki, 'kadim' yani özellikle Yeni Platoncu şarihler üzerinden muttali olduğumuz antik yorumdur. Buna göre küllîler, iki kısımdır: a) *"Konularının zatını bildiren ve 'bir konuda' olmayan yani 'araz' olmayanlar; zira bu (bir konuda olmak) 'araz'ın tanımıdır"* b) *"Bazı konuların zatını bildiren ve fakat 'bir konuda' yani 'araz' olanlar"* (İbn Rüşd, 2001: 8).

Dikkatle bakıldığında, Müslüman dünyaya intikal eden bu yorumda, sözün başından itibaren tartıştığımız bir kapalılık hatta tuhafılık bulunduğu gözden kaçmayacaktır. Yüklendiği konusunun zatına/cevherine dair bilgi vermek ve vermemek ile cevher ve araz olmak arasındaki sınırlar, tam ve açık biçimde nasıl belirlenmektedir?

İbn Rüşd, Aristoteles'in küllîlere ilişkin bölümlemesine dair ikinci yorumun 'Ebu Nasr'ın mezhebi' olduğunu belirtir. Fârâbî, Aristoteles'in muradını şöyle açıklamaktadır: *"Küllîler iki kısımdır; bir kısmı, konularının zatlarını bildiren ve [yüklendiği] herhangi bir konu hakkında zatı baricinde bir şey bildirmeyenlerdir. Bir kısmı ise konularından bazılarının zatlarını bildiren ve bazı konularının ise zatlari baricinde şeyler bildirenlerdir"* (İbn Rüşd, 2001: 8).



Fârâbî'nin, antik yoruma dair yaptığı önemli tashih meydandadır: Cevher ile araz arasındaki ontolojik fark yani 'bir konuda' olmak ya da olmamak, tanımlardan çıkarılmış ve yerine sırf epistemik bağlam yani yüklendiği konusunun zatına dair bilgi verip vermemek eklenmiştir. İbn Rüşd'e göre, Fârâbî'yi bu kritik değişikliğe sevk eden sebep, kadim yorumda mevcut önemli bir zafiyettir. 'Küllî cevher' tanımlanırken, 'araz'ın resminin olumsuzlanması –yani 'bir konuda' olmamak- ve aynı şekilde 'külli araz' tanımlanırken de 'araz'ın resmi –yani 'bir konuda' olmak- alınmaktadır (bkz. İbn Rüşd, 2001: 8-9).

İbn Rüşd'ün tespiti, son derece doğrudur; zira antik yorum, bize, adeta şöyle demektedir: Küllîler iki kısımdır; a) konularının zatını bildiren ve araz olmayan yani cevher olanlar b) konularının bazılarının zatını bildiren ve araz olanlar. Böylece küllî cevher, araz olmamak ile ayrıldığından mantık kaidelerine uymayan, dolayısıyla tanımlamayan, 'gayr-ı mantıkî' bir tanım parçası ortaya çıkmaktadır. Bu karmaşayı fark eden Fârâbî, daha doğru bir tasavvur elde edebilmek amacıyla tanımı değiştirmiştir (bkz. İbn Rüşd, 2001: 9).

İbn Rüşd, üçüncü yorum olarak İbn Sînâ'nın bakış açısını zikretmektedir. Eş-Şeyhu'r-reîs, Aristoteles'in 'bir konu üzere' sözünü, burada, 'külli' hakkındaki 'birden çok konu üzere yüklem' anlamında kavramıştır. Böylece İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in sözünü şöyle anlamak gerekir: *"Küllîler iki kısımdır; bir kısmı, somut-gösterilir (müşar ileyb) konularının zatlarını bildirenlerdir. Bir kısmı, konularının zatlarını bildirmeyenlerdir. İbn Sînâ sanki şöyle demektedir: (Küllîlerin) bir kısmı, asla 'bir konuda' olmayanlardır, bir kısmı ise 'bir konuda' olandır"* (İbn Rüşd, 2001: 9).

İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'yı böyle bir yoruma götüren iki etken bulunmaktadır. Öncelikle eş-Şeyhu'r-reîs, Fârâbî'nin 'külli araz'a dair resminde, hiç de zorunlu olmayan bir bozukluk ve fazlalık görmüştür. Bozukluk, Fârâbî'nin 'külli araz'a dair resmindeki 'bazı konularının zatlarını bildiren, başka bazı konularının ise zatları haricinde şeyler bildiren' sözünden kaynaklanmaktadır. Zira 'külli araz', zatlarına dair bilgi verdiği ve vermediği konularına aynı cihet ve form ile yüklem olamaz. Nitekim –İbn Rüşd, evvelce de ayrıntılı biçimde göstermişti ki-, 'külli araz', zatı hakkında bilgi verdiği konusuna kök olarak yüklenmektedir; mesela "bu masada var-olan 'bu beyaz', 'beyazlık/beyaz renktir'". Oysa zatı haricinde bir şey



bildirdiği konusuna ki, bu, ‘şahıs cevher’ idi, ancak türemiş ismiyle ve kategori değiştirmek suretiyle yüklenebilmektedir; böylece ‘Bu masa, beyazdır’ yüklemesinden ‘beyaz masa’ elde edilebilmektedir. Fârâbî, burada, ‘külli araz’ın ancak türemiş/müştak isim ile yüklendiği durumu belirtmemekle, gerçekten de tanıma hâlel getirmiş olmaktadır.

İbn Rüşd’e göre, Fârâbî, öte yandan ‘külli araz’ın tanımında ayırım/fasıl olarak ‘konularından bazılarının zatlarını bildirmek’ hususiyetini almakta da hatalıdır; zira bu hususiyet, ‘külli araz’ için ‘arız’ bir durumdur. ‘Külli araz’ olmak bakımından yani özü gereği ‘külli araz’ın hususiyeti, kendi zatları ile kaim yani cevher olan konularının zatlarına dair bilgi vermemeleridir (bkz. İbn Rüşd, 2001: 10). Böylece İbn Rüşd, dikkatli bir biçimde ‘külli araz’ın, ‘külli’ olmaktan önce ‘araz’ olduğunu hatırlatmış olmaktadır.

Bu izahat, İbn Rüşd’ün *Telbîsü'l-Makûlât* içinde Fârâbî’ye yönelttiği eleştiriyi tam olarak anlamamızı sağlamaktadır. Fârâbî, kadim müfessirlerin açıklamasındaki eksikliği fark etmiş, ancak bu eksikliği tamamlarken bazı mühim hususları gözden kaçırmıştır. Bu durumda İbn Rüşd’ün, *Telbîsü'l-Makûlât*’taki “*Ebu Nasr’ın, müfessirlerden hikâyet ettiğini sandığım zannı gibi değildir*” ifadesini, kadim müfessirlerin görüşünü tekrarlama anlamında değil, onların yorumundaki eksikliğe yönelik bir tashiî ve değişikliği işaret manasında anlamak gereklidir. İbn Rüşd’e göre eğer Aristoteles’in sözleri üzerinde teemmül edilirse, tüm bu tevillerden daha basit olduğu görülecektir. İbn Rüşd’e göre, Aristoteles’i tam olarak anlamak için, öncelikle iki sınıf yükleme olduğunu göz önüne almalıyız: İlk olarak, konu ile yüklem arasında bir öz ortaklığını belirten ve ‘yüklem, konudur’ denilebilen, mesela ‘insan, canlıdır’ türünde ‘vasfî yükleme’ söz konusudur. İkinci olarak, en yaygın ‘fi’ edatı ile gerçekleşen, nispet harfleriyle yükleme yapılmaktadır. Şu halde Aristoteles, sanki şöyle demiş olmaktadır: “Külli cevher, vasfî yükleme ile yüklenen ve ‘fi’ yüklemesiyle yüklenmeyendir; ‘külli araz’ ise her iki yükleme ile yüklenendir. Bunun misali, ‘bilgi, nefstedir’ ve ‘nefste, bilgi vardır’ ve (bilgi) mesela ‘kitabî’ üzerine de vasfî yükleme ile yüklenir” (İbn Rüşd, 2001: 10).

Görüldüğü üzere buradaki sorun, ‘fi’ yüklemesinin müşterek olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd’e göre, bu yüzden Aristoteles açıklamasına devam ederek şöyle demektedir: “(araz) bir şeyde (fi-şey’in) –



onun bir cüzü gibi- var-olmayan, kendisinde (fihi) var-olduğu (şey) var-olmaksızın varlığı mümkün olmayandır” (İbn Rüşd, 2001: 10). Böylelikle Aristoteles, ilk ayırmada –‘bir konuda’ olmayan- demekle, ‘fi’ ile yüklenmeyen, cüz ile küll arasındaki ilişkiyi ifade eden yüklemeyi, ikinci ayırmada – ‘bir konuda’- demekle de, bir şeyin (‘fi’ edatının üç anlamı içinde en yaygını olan) mekânla ilişkisinde kullanılan yüklemeyi ayırmamış olmaktadır (bkz. İbn Rüşd, 2001: 11-12).

İbn Rüşd’e göre, eğer Aristoteles ‘bir konuda’ (*fi mevzû’in*) derken, konularının zatlari haricinde şeyler bildiren yüklemeyi kastetmiş olsaydı, ‘fi’nin delaletini taksim etmeye ihtiyaç duyamayacak ve tanımlamada Fârâbî’nin yoluna girmiş olacaktı. Zira konusunun zatı haricinde bir şey bildirmek, ‘bir konuda’ olan yüklemenin ayrılmaz bir eklentisi (*lâhıkı*)dır. Bu durumda yine de, bir şeyi kendi zatı ile tanımlamak yani ‘bir konuda’ demek, kuşkusuz eklentisiyle tanımlamaktan yani ‘konusunun zatından başka şey bildiren’ demekten evla ve daha doğru olacaktır. Ayrıca unutulmamalıdır ki, sadece araz hakkında mevcut olan bu eklenti, kök ya da türemiş isimden olmak üzere iki bakımdan gerçekleşmektedir. Küllilerin taksimindeki asıl amaç ise, ‘araz’ı, ‘kök’ isim olarak, her biri ‘araz’ hakkında mevcut şeylerle tarif etmektir. Zira –‘türemiş’ değil- ancak ‘kök’ isim, ‘tüm üzere’ (alâ küll) ve tümünde (fi küll) yükleme konumunu ifade etmektedir.

‘Küllî araz’ hakkında geçerli olmak üzere, bazı konularının yani yük-lendikleri ‘şahıs araz’ların zatını ve bazı konularının -yani konuları olan ‘şahıs araz’ın konusu olan ‘şahıs cevher’lerin- zatlarından başka şeyleri bildiren yüklemeler, arazlar hakkında özü gereği –bizatihi- bulunan bir hususiyet değildir. Zira böyle bizatihi bir yükleme, –yüklem, konudur- şeklinde, tek ve aynı vasıf olması bakımından ancak ‘kök’ isimden alınabilir. ‘Konusunun zatından başka bir şey bildirmek’ özelliği ise hem kök hem de türemiş isimden alınmış olarak, ‘araz’ hakkında tasdik olunmaktadır. Öyleyse Fârâbî’nin ‘araz’ hakkındaki tanımı, ancak ‘kök’ ve ‘türemiş’ isimden alınmak şeklinde iki bakımdan söz konusu olduğunda sıhhatli olacaktır. Bunlardan birinin bulunduğu yüklemelerde ise Fârâbî’nin, ‘araz’ın ayrımı olarak zikrettiği ‘zatından başka bir şey bildirmek’ hususiyeti, sıhhatli bir tanım parçası olamaz. Mesela ‘araz’a dair şöyle bir tanım yapsak ve ‘Konusunun zatından başka bir şey bildiren her şey, ‘araz’dır’,



desek, ‘kök’ isim olan ‘külli araz’, türemiş ismi olan ‘şahıs araz’ın zatı hakkında bilgi verdiği için, ‘araz’ın böyle bir tanımı tam olarak doğru olmayacaktır. Hâlbuki ‘bir konuda’ (fi) yüklemesi ile yüklenen her şey ‘araz’dır dediğimizde, ‘kök’ isim olan ‘külli araz’ araz hakkında doğru bir niteleme yapmak yanında, ‘türemiş’ isimle yüklenen ‘şahıs araz’ı da doğru biçimde ayırmış olmaktadır. Zira ‘türemiş’ isimle yükleme, evvelce gördüğümüz üzere, kategori değişikliği nedeniyle, ‘fi’ yüklemesi değildir.

Sonuç itibariyle İbn Rüşd’e göre, Fârâbî’nin ‘külli araz’ tanımı, sanki insanı şöyle tanımlamak gibidir: “İnsan, canlı, ölümlü, düşündür”. Oysa ‘ölümlü’nün ‘insan’a yüklenmesi, ancak ‘düşünen’ ile kayıtlı olduğunda tasdik edilebilir. Böyle bir tavır, tanımlamada kusur oluşturmaktadır. Oysa Aristoteles’in ‘külli araz’ tanımını ‘insan’a naklettiğimizde, şöyle bir sonuç çıkacaktır: “İnsan, canlı, düşünen, ölümden sonra nefsi fasit olmayandır”. Nitekim burada, her iki vasıf da –yani ‘düşünen’ ve ‘ölümden sonra nefsi fasit olmayan’- müstakil olarak ve doğrudan ‘insan’ hakkında tasdik olunur (bkz. İbn Rüşd, 2001: 12-13). Risalenin son cümlesi, Aristoteles’in kapalı ifadelerini anlayıp yorumlarken, yine bizzat Aristoteles’i merkeze almanın, İbn Rüşd açısından ne derece önemli olduğunu açıkça göstermektedir: “Bu (mesele) böylece açıklandı ki, burada, Aristo’nun derinliğinin boyutuna ve onun yaratılışının, insanların çoğunun fitratından farklı olduğuna delalet eden birçok gizlilikler bulunmaktadır. Başarıya ulaştıran, Allah’tır” (İbn Rüşd, 2001: 13).

Kaynaklar

- Aristoteles (2014). *Kategoriler*. (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles (1999). *Kitâbu'l-Makûlât*. (Thk. F. Cebr). *En-Nassu'l-Kâmil li-Mantık Aristû*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Ebu'l-Ferec (2010). *Eş-Şerbu'l-Kebîr li-Makûlât Aristû*. (Thk. A. H. El-Câbirî). Dımaşk: Dâru't-Tekvîn.
- Fârâbî (2018). *Kitâb Îsâgûci ey el-Medbal*. (Çev. Y. Aydın). *Mantiğa Giriş Risaleleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî (1985). *Kitâb Kategûryâs ey el-Makûlât*. (Thk. R. el-Acem). *El-Mantık inde'l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik.



- Fârâbî (1990). *Kitâbu'l-Hurûf*. (Thk. M. Mehdi). Beyrut: Dâru'l-Maşrık.
- İbn Bâcce (1986). *El-İrtiyâz alâ Kitâbi'l-Makûlât*. (Thk. M. Fahri). *Te'âlik İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık.
- İbn Rüşd (2001). *Risâle fî'l-Makûlât*. (Thk. E. Cem'a). *Kitâbu'l-Mukaddemât fî'l-Felsefe*. Tunus: Merkezu'n-Neşri'l-Câmi'i.
- İbn Rüşd (1990). *Tefsir Mâ bâ'de't-Tabî'a*. (Thk. M. Bouyges). Beyrut: Daru'l-Maşrık.
- İbn Rüşd (2018). *Telhîsu'l-Makûlât*. (Thk. M. Bouyges). Beyrut: Dâru'l-Maşrık.
- Kelikli, M. (2018). *Aristoteles, Kategoriler I*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Porphyrios (1986). *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*. (Çev. B. Çötüksöken). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Öz: Aristoteles'in *Kategoriler* adındaki ünlü eserinde, yalnızca mantık açısından değil aynı zamanda metafizik açısından da son derece önemli ve kritik bir bölüm (1a20-1b25) mevcuttur. Var-olanların, dörtlü bir tasnife tabi tutulduğu bu bölüm içinde, cevher ve arazların mahiyetine ve küllî ile cüzînin ne olduğuna dair temel bir bakış açısı sunulmaktadır. Aristoteles'in, 'bir konuda' olmak ve 'bir konu hakkında' söylenmek üzerinden yaptığı bu tasnifin en kritik noktası, hangi tür yüklemelerin, kendi mahiyet ve anlamını yüklediği konusuna zorunlu olarak aktardığının tespitidir. Bu hususta, Aristoteles'in metninin kısalığı ve verdiği örneklerin mahdut oluşu nedeniyle, antik çağdan itibaren farklı yorumlar zuhur etmiştir. İbn Rüşd, özellikle 'tanım teorisi' bakımından oldukça önemli olan, arazların, yüklendikleri cevherler hakkında verdikleri bilginin mahiyeti meselesinde ortaya çıkan farklı yorumları kritik etmektedir. Özellikle Fârâbî'nin bu mesele hakkındaki çözümünün, antik şarihlerin genel yorumundan -haklı olarak- ayrıldığını tespit eden İbn Rüşd, daha sonra İbn Sinâ'nın yorumunu da göz önüne alarak, Fârâbî'nin çözümünü de eleştirmekte ve kendince en sağlıklı çözüme ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Kategoriler, İbn Rüşd, Farabî, ontoloji, epistemik cevher.



