

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE TÜMEL-TÖZ İLİŞKİSİ

THE RELATION OF UNIVERSAL AND SUBSTANCE IN ARISTOTLE AND AL FÂRÂBÎ

Dr. Öğretim Üyesi İlyas ÖZDEMİR

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Van/Türkiye
ORCID ID: 0000-0002-2907-4594

Cite As Özdemir, İ. (2021). "Aristoteles Ve Fârâbî'de Tümel-Töz İlişkisi", International Academic Social Resources Journal, (e-ISSN: 2636-7637), Vol:6, Issue:32; pp:1966-1975

ÖZET

Aristoteles Kategoriler isimli eserinde ve Metafizik'in bazı bölümlerinde, tümellerin duyulur nesnelere özleri olduklarını, bu yönüyle ikinci töz olduklarını öne sürmektedir. Aristoteles'in bu hususta, tümelin duyulur nesneden ayrı ve aşkın olarak bir gerçekliğe sahip olması bakımından biricik töz olduğunu savunan Platon'dan ayrıldığı görülmektedir. İslâm felsefesinin önemli filozoflarından Fârâbî, bazı eserlerinde metafiziğin konusu olan Tanrı/İlk Neden ve ayrıklıları, bilfiil makuller olarak ele almaktadır. Kategoriler Kitabı ve Harfler Kitabı isimli eserlerinde ise, Aristoteles'in kategorilerine metafizik bir temel sağlamak üzere, makuller olarak tümelleri töz olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Fârâbî, duyulur nesnelere elde edilmiş birinci makuller ile zihnin kendisinin oluşturduğu ikinci makulleri ayırt etmektedir. Mevcut çalışmada tümel ve töz ilişkisi hususunda öncelikle Aristoteles'in görüşü ele alınacak ve sonra Aristoteles ile mukayese yoluyla Fârâbî'nin bu husustaki pozisyonu değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Fârâbî, Tümel, Töz, Metafizik, Akledilirler

ABSTRACT

Aristotle, in his work titled Categories and in some parts of Metaphysics, argues that the universals are the essence of sensible objects, and in this respect, they are substances in a secondary sense. In this regard, Aristotle seems to differ from Plato, who argues that the universal is the only substance in that it has a reality separate from the sensible object and transcendent. Fârâbî, one of the important philosophers of Islamic philosophy, considers God/First Cause and separate intellects, which are the subject of metaphysics, as an intelligibles in act in some of his works. As for in his works titled The Book of Categories and The Book of Letters, he considers universals as substances, as intelligibles, to provide a metaphysical basis for Aristotle's categories. In addition, al-Fârâbî distinguishes the first intelligibles obtained from sensory objects and the second intelligibles formed by the mind itself. In the present study, Aristotle's view on the relation of universal and substance will be discussed and then the position of Fârâbî on this issue will be evaluated by comparison with Aristotle.

Key words: Aristotle, al-Fârâbî, Universal, Substance, Metaphysics, Intelligibles

1. GİRİŞ

İnsanın merak güdüsünün tetiklediği felsefi düşünme, Sokrates öncesi Yunan felsefesinde doğa filozoflarının uğraşlarıyla sistematik olarak ortaya çıkmıştır. Miletli filozoflar, varlığın kendisinden çıktığı ana ilke (arkhe) arayışlarında, değişimi ve değişimin gerisinde yatan temel nedenin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Akabinde Parmenides varlığın hep kendisiyle aynı kalan bir özellikle olduğunu öne sürerken, Herakleitos varlığın sürekli değişmekte olan bir oluş olduğunu savunmuştur. Presokratik gelenekteki varlık sorununu Platon, oluş ve bozuluş içerisinde olan duyusal dünya ile hep kendisiyle aynı kalan idealer dünyası arasında bir ayrımla ve duyusal dünyanın idealerin bir kopyası veya görüntüsü olduğu yaklaşımıyla çözmeye çalışmıştır. Hakikate ulaşma isteği, nihayetinde felsefenin önemli disiplinlerinden biri olan metafizik disiplinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu disiplini konusu ve sorunlarıyla sistematik olarak oluşturan Aristoteles, Platoncu aşkın idealer teorisini reddetmiş ve idealerin ya da tümellerin tikel bireysel nesnelere için olduğunu savunan bir formlar öğretisi geliştirmiştir. Buna göre tümeller, yalnızca dayandıkları duyusal varlıklardan akıl yoluyla çıkarsanarak elde edilebilirler.

Aristoteles sonrasında Yeni-Platoncu Porphyrios, *Isagoge* (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş) isimli eserinde, türler ve cinsler olarak tümellerin doğası sorunundan söz etmekle birlikte, sorunun çeşitli yönlerini ele almaktan kaçınmıştır (Porphyrios, 1986: 31). Ortaçağ erken Hıristiyan düşüncesinde Boethius, Platoncu aşkın idealer ile Aristotelesçi için formlar öğretisi arasında bir uzlaştırma yapmak suretiyle tümeller sorununu çözmeye çalışmıştır. Ona göre, algılanır nesne ile varlığını sürdüren tümel, bilginin konusu olması noktasında akıl yoluyla cisimden ayrı olarak bilinebilir. Mantıkçı yönüyle Aristoteles'e yakın bir görüşü dillendiren Boethius, teolog/metafizikçi yönüyle duyulur nesnelere elde edilmemiş saf akledilirler hususunda Platon'un idealerine döner. Böylece tümellere dair iki öğretiyi izlemekten kaçınmamıştır (Gilson, 2007: 142-144; Çotuksöken, 1993: 90-93).

Bize göre, çok benzer bir durum Ortaçağ İslâm dünyasında Fârâbî için de geçerlidir. O da Platon ve Aristoteles arasında bir uzlaştırma yapmak çabasıdadır. Fârâbî açısından, Platon, meseleye bir metafizikçi

olarak yaklaştığından ötürü, ideaların veya tümellerin töz olduğunu savunmuşken; Aristoteles bir mantıkçı ve fizikçi olarak konuyu ele aldığından dolayı tekil nesnelere asıl anlamda töz olduğunu öne sürmüştür. Bu anlamda iki filozof arasındaki fark, ona göre bir disiplin/ilim dalı farklılığından ileri gelmektedir (Fârâbî, 2003: 157). Yeni-Platoncu uzlaştırma zemininde hareket eden Fârâbî, meseleyi bir mantıkçı olarak elde aldığı Aristoteles'e yakın dururken, felsefi sisteminin bütünlüğü içerisinde metafizik ile ilgili tartışmalarda Platoncu-Yeni Platoncu görüşe yaklaşmaktadır. Varlık olmak bakımından varlığı inceleyen metafizik, aynı zamanda varlıkların dayandığı temel ilke olması bakımından İlk Neden'i de konu etmektedir. Fârâbî'nin çeşitli eserlerinde südür kuramı etrafında ortaya konan bilfiil makullerin (ayrık akılların) durumu gibi meseleler, Yeni-Platoncu uzlaştırmacı bakış açısıyla ele alınmaktadır.

Öte yandan Fârâbî bir mantık eseri olan *Kitâbu'l-Makûlât*'ında ve kategorilere metafizik bir temel sağlamaya çalıştığı *Kitâbu'l-Hurûf* isimli eserinde, varlığın çeşitli anlamlarını açıklığa kavuşturup bunların kategorilerle ilişkisini ortaya koymaya girişmektedir. Bu tarz eserlerinde Aristoteles'i izleyen Fârâbî, birinci töz-ikinci töz ayırımından hareketle, tümelleri tekil nesnelere sonra gelen ve onların neliklerini bildiren ikinci tözler olarak dikkate almaktadır. Ayrıca Fârâbî dış dünyadan elde edilmiş birinci makuller ile insan zihninin oluşturduğu ikinci makulleri birbirinden ayırt etmektedir. Mevcut makalede Aristoteles ve Fârâbî'de töl-töz ilişkisi sorunu karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Böylece Fârâbî'nin bu meseleye dair olarak Aristoteles ile örtüşen ve farklılaşan yanları gösterilmeye çalışılacaktır.

2. ARİSTOTELES'TE TÖMEL-TÖZ İLİŞKİSİ

2.1. Metafiziğin Konusu ve Töz Sorunu

Metafiziğin konusu ve kapsamı bakımından inceleyerek ilk defa eser telif eden Aristoteles'tir. Aristoteles matematik, fizik ve metafizik olmak üzere üçlü bir teorik ilimler sınıflaması ortaya koymaktadır. Buna göre matematik ilmi, oluş ve bozulmuş içerisinde olmayan, ama bağımsız bir varlığa da sahip olmayan; üçgen, dörtgen, kare, sayılar vb. varlıkları konu ederken; fizik ilmi oluş ve bozulmuş içerisinde olmakla birlikte bağımsız bir varlığa sahip olan cisimleri incelemektedir. Nihayetinde metafizik, bağımsız bir varlığa sahip olmasının yanında, oluş ve bozulmuş içerisinde olmayan varlıkları konu etmektedir. Bu anlamda hareketin dışında konumlanması ve bağımsız bir varlığa sahip olması bakımından metafiziğin biricik konusu, Tanrı olmaktadır. Bununla birlikte Aristoteles metafiziğin alanını Tanrı ile sınırlandırmamakta, saf akıllar olarak göksel cisimlerin akılları ile oluş ve yokoluş içerisinde olmayan Formları da metafiziğin inceleme alanına dahil etmektedir (Arslan 2014: 116). Dahası metafizik, var olanın var olmak bakımından anlamını, yapısını ve ilkelerini inceleme olarak da tanımlanmaktadır. Nihayetinde Aristoteles açısından metafizik, bütün bilimlerin temelinde bulunan kanıtlanmanın ilk ilkelerini (çelişmezlik vs.) incelemektedir (Ross, 2002: 188-189).

Metafiziğe dair kapsamlı bir soruşturmaya giriştiği anlaşılan Aristoteles, nihayetinde madde ve formdan oluşan bireysel duyusal tözleri dikkate alıp, bunları da metafiziğin konusu haline getirmektedir. Aristoteles varlığı tek anlamda değil, fakat çok anlamlı bir şekilde kullanmaktadır. Çünkü varlık, her şeye aynı anlamda yüklenen bir şey değildir (Arslan, 2014: 125). Bu noktada Aristoteles tözü, bireyler olan birinci töz ve özler olan ikinci töz olarak ayırt etmektedir. İkinci tözler, değişmezlik özelliği taşıyabilirler, birinci tözlerin tanımları olmaları bakımından bağımsız bir varlığa sahip değildirler. Birinci tözler ise bağımsız bir varlığa sahip olsalar da, değişime tabi olup madde içermektedirler. Aristoteles, ikinci tözleri, yani tümelleri, özler olarak birinci tözlerle içkin hâle getirmek suretiyle, bireyleri madde-form bileşimi olarak görmektedir.

2.2. Birinci Töz ve İkinci Töz

Aristoteles *Kategoriler*'de, varolan bütün şeyleri kategorilere ayırıp bunlar arasındaki ilişkileri, hangilerinin var olduğunu, varolan kategorilerden hangisinin temel kategori olduğunu vs. ortaya koyar. Aristoteles burada, tözü çeşitli derecelerde çok anlamlı bir kategori olarak dikkate almaktadır. Birinci töz, bir konu hakkında söylenmeyen ve bir konu içinde bulunmayan tözdür. Belli bir insan veya belli bir at, birinci tözdür. Dolayısıyla tek tek varlıklar için birinci töz adı kullanılmaktadır. Tekil varlık ile, belirli bireysel varlık, duyusal bir işaretin muhatabı olan birey kastedilmektedir. Bu birey, diğerlerinden ayırt etmek için özel bir isimle isimlendirilmekte ve belli bir at derken 'şu' veya 'bu' işaret zamirleri ile ona işaret edilmektedir (Aristoteles, 2004: 12).

İkinci töz ise, bir özne hakkında tasdik edilen, ama bir öznedeki olmayan töze denmektedir. Birinci tözlerin içerisinde buldukları tür ve cinsi ayıran ikinci tözlerdir. Sözgelisi belli bir insan, tür olarak insandır; bu türün cinsi ise 'canlı'dır. Şu hâlde insan ve canlı, ikinci tözlerdir (Aristoteles, 2004: 13). Birinci tözler, tüm diğer kategorilerin taşıyıcısıdır (*hypokeimenon*). İkinci tözler ise, birinci tözlerin içinde bulunduğu cins ve

türlerdir. Taşıyıcı olması bakımından birinci tözler, asıl anlamıyla tözdür; çünkü bütün diğer kategoriler birinci töze yüklenirken, birinci töz asla yüklem olmaz. Örneğin “İnsan Sokratestir” denemez. Buradan anlaşılıyor ki töz bütün diğer şeylerin ona yüklenmesi bakımından yüklem değildir. Aristoteles’e göre genel olarak cisimlere, varlıklara, tanrısal varlıklara ve bunların bölümlerine de töz denmektedir (Aristoteles, 1996: 254).

Şu hâlde ikinci tözler, birinci tözlerin yüklemeleri olmaları bakımından, birinci tözün tümel olması mümkün görülmemektedir. Bu açıdan tekil varlığa yüklenen tümelin töz olmadığı, daha doğrusu birinci töz olamayacağı söylenmektedir. Buna göre birinci tözler, töz ismini almayı hak etmişken; bu birinci tözlere cinslere göre daha yakın olan türler daha fazla töz olmayı hak ederler. Söz gelişi belli bir insan için bir hayvan olduğunu söylemekten ziyade, bir insan olduğunu söyleyerek daha kesin bir bilgi verilir. Tür birinci töze yüklenirken, cins hem türe hem de birinci töze yüklenir:

“Canlı insan’a yüklenir, o zaman belli bir insana da yüklenir-çünkü belli insanlardan hiçbirine yüklenmeseydi genel anlamda insana da yüklenemezdi (...) Demek ki ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içinde olur. O halde ilk varlıklar olmadığına bir başka nesnenin olması olanaksızdır” (Aristoteles, 2004: 15).

Cins ve tür yani tümeler, bireyin ana nitelikleridir; onların kurucu unsurları olarak ne olduklarının bilgisini vermektedirler. Bireysel varlıkların ortak niteliklerini oluşturan tümeler, ancak bireysel varlıkların önceden var olmasıyla onlardan söz edilebilir. Bu duyulur bireysel varlıklardan ayrı idealar veya tümeler olamaz. İdea denilen şeyler, ait oldukları bireysel varlıklardan ayrı düşünülemezler. Bütün tümel kavramlar, tözlerin tikel niteliklerini ifade ederler ve yalnızca tikel şeylerin ortak özünü gösterirler (Zeller, 2008: 248-257). İnsan tümeli, ancak bireysel insanların (Ali, Ahmet ve Ayşe’nin) ortak özünü ifade etmektedir. Bu ortaklığa işaret etmesi bakımından tümel, her zaman bir konunun yüklemi olarak bulunmaktadır. Oysa töz, bir konunun yüklemi değildir. Böylece Aristoteles, tekil varlıktan ayrı ve ondan tamamen soyutlanmış bir şekilde tümelin töz olabileceği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Platon’a göre ise, tek tek varlıkların tümeli, onlardan ayrı, aşkın olarak vardır.

Aristoteles *Metafizik* isimli eserinin VII. ve VIII. kitapları ile kimi kısımlarında, varlığın çeşitli anlamlarını derinlemesine ele alıp, Platoncu aşkın tümel düşüncesine karşı çıkmaktadır. Aristoteles açısından “bir şey o şey yapan şey” yani o şeyin özünü ifade eden şeye, töz denebilir (Aristoteles, 1996: 306). Yine belirli bireysel varlığın nitelikleri için de töz denebilir. Söz gelişi iyi, oturan ve sağlıklı olan gibi nitelermeler için de töz denmektedir. Ancak bu niteliklerin her birini taşıyan özne/taşıyıcı olmadan, bu niteliklerin hiçbiri kullanılamayacağından ötürü, asıl anlamda tözün özne olan töz olduğu kabul edilmektedir (Aristoteles, 1996: 307). Dolayısıyla töz terimi, her ne kadar öz (*enai*), cins (*katholou*) vs. için kullanılsa da tüm diğerlerinin kendisine yüklenmesinden ötürü birinci anlamda özne için kullanılmaktadır. Özne niteliklerin kendisine yüklendiği tözdür. Aristoteles için töz, bir öznenin yüklemi değil, aksine geri kalan şeylerin kendisinin yüklemi olduğu varlıktır. Töz dışındaki kategoriler, tözün yüklemidirler. Aristoteles açısından form (*eidōs*, *morfe*) ve madde (*hyle*), özneyi oluşturan unsurlardır. Madde öznedeki niteliklerin tümü kaldırıldığında geriye kalan dayanaktır. Bu açıdan bir bakıma öznenin de dayanağı maddedir. Böylece bizzat tözün kendisi maddenin yüklemi olarak düşünülebilir (Aristoteles, 1996: 311). Ne var ki madde, Aristoteles açısından henüz bilfiil değil, fakat salt kuvve olduğundan ötürü töz olamaz. Gerçi madde, salt kuvve olmakla birlikte, Parmenidesçi ya da Platoncu anlamda “var olmayan” ile ilişkilendirilemez. Aristoteles madde ile yoksunluğu birbirinden ayırmaktadır:

“...madde ile yoksunluk değişik şeylerdir.... madde ilineksel anlamda var olmayandır, yoksunluk ise kendinde var olmayandır. Madde töze yakındır, hatta bir biçimde tözdür, yoksunluk ise hiçbir biçimde böyle değil” (Aristoteles, 1997: 47)

Bu açıdan madde, kendi içinde bir yapma-yaratma ilkesi taşıması bakımından, bu türden bir ilke taşıyan her şey töz olarak görülmektedir (Aristoteles, 1997: 51). Söz gelişi, sedirin doğası tahtayken, heykelinki bronzdur. Her türlü değişimden geriye kalan duysal madde için töz ismi kullanılmaktadır. Ancak sorun şudur ki; biz maddeyi nihayetinde nitelikleriyle açıklar ve tanımlarız. Formundan tamamen soyutlanmış bir şekilde salt madde üzerine bilimsel bir araştırma yapılamaz. Bu anlamda esas olarak bir şey için töz ismi kullanıldığında, onun bağımsız ve bireysel bir varlık olma özelliklerine sahip olması gerektiği kabul edilmektedir. Bu özelliklere ise, maddeden çok madde ve formdan oluşan bileşik varlıkların sahip olduğu görülmektedir (Aristoteles, 1996: 311-312).

Tek başına forma gelince, eğer form için töz ismi kullanılacaksa, ilineklerin (arazların) tözün mahiyetinin (özünün) dışında tutulması gerekmektedir. Çünkü form sadece mahiyet ile ilgili olup işaret ettiği varlığın

neliğini tanıtmaktadır. İkinci töz, ancak mahiyet anlamında tözdür (Aristoteles, 1996: 318). Platon'dan farklı olarak Aristoteles, tümellerin duyusal varlıkların özleri (mahiyetleri) olarak, muhakkak belirli bireysel varlıklar ile birlikte dikkate alınmaları gerektiğini düşünmektedir. Tümeller hiçbir şekilde belirli tekil varlıklardan ayrı bir şekilde var olamaz, duyusal varlığın üstünde aşkın olarak kabul edilemez. Bizler tümeli bireysel duyusal varlıktan çıkarsayarak elde edebiliriz. Ne var ki Aristoteles, formu da tek başına töz olarak almaz; çünkü form değişme içerisinde olmamakla birlikte bağımsız bir varlığa sahip değildir. Töz isminin madde ve formun bileşimi olan bireyler (*tode ti*) için kullanılması en doğrusu olacaktır. Söz gelişi Sokrates dendiğinde, onun maddesi (beden) ve formu (canlılık) birlikte dikkate alınarak kendisine töz ismi kullanılmalıdır. Şu hâlde madde ve formdan oluşan somut bileşik varlıklar asıl anlamda tözdürler (Aristoteles, 1996: 328). Bireysel varlık, soyutlama haricinde kendisinden ayrı olması mümkün olmayan form ile formun zorunlu dayanağı olan maddeden oluşmuştur.

Bu noktada Aristoteles, tümellerin ancak tekil duyusal varlıklarla birlikte, bunların kurucu unsurları veya mahiyetleri olarak var olabileceklerini kabul etmekte ve tümellerin kendi başına bağımsız varlığa sahip tözler olduğunu öne süren Platon'a çeşitli itirazlar yöneltmektedir. Platon'un aşkın tümelleri kabul edildiği takdirde, söz gelişi Kendinde Hayvan, Kendinde İnsan ve Kendinde At varsa, o zaman bir birey olarak Kendinde İnsan'ın, kendilerinden meydana geldiği "hayvan" ve "iki ayaklı" da zorunlu olarak bağımsız varlıklar yani tözler olacaktır. Yine, Platoncu pay alma teorisi kabul edildiği takdirde, bir ve bireysel olan bir ve aynı şeyde, karşıt nitelikler bir arada bulunmuş olacak. Ayrıca kendinde hayvanı bir töz olarak düşünmek, tözleri hayvan olan sonsuz sayıda türün olmasını gerektirecek (Aristoteles, 1996: 360-362). Dahası Platon'un idealar kuramına göre idealar veya tümeller, şeylerin içinde olmadığı için varlıkların hareketlerinin ve değişimlerinin nedenleri açıklanamaz. Oysa tümeller şeylerde içkin olsa, örneğin, beyazın beyaz varlığın bileşimine girerek, beyaz varlıkta beyazlığın nedeni olduğu düşünülürdü (Aristoteles, 1996: 544). Nihayetinde töz bireye ve tümel birden fazla varlığa ait olduğundan, tümel asla birinci töz olamaz. Töz, bir öznenin yüklemi olmazken; tümel her zaman bir öznenin yüklemidir (Aristoteles, 1996: 358).

Peki Aristoteles neden tümellerin bireylerde içkin olması gerektiğinde bu kadar ısrar etmektedir? Bunun temel sebebi, Aristoteles'in değişimi anlamak istemesi, buna bağlı olarak nesnenin doğasına yönelmesidir. Bir şeyin doğası, o şeyin mahiyetine, yani özüne (*essence*) dair bilgi verir. O şeyin neden o şey olduğunu anlamak, onun içsel nedenini anlamak demektir. Aristoteles açısından, bilmek nedenleri bilmek olup, bunun için nesnenin doğasını anlamak gerekmektedir. Aristoteles nesnenin doğasını dört nedenle açıklamaktadır. Bunlardan maddi neden, değişimin üzerinde cereyan ettiği öznedir. Özne nitelikleri kabul eden bir yatkınlık veya kuvvedir. Örneğin, heykeltıraşın heykel yapması için mermer ihtiyacı vardır. Mermer, maddi nedendir. İkincisi formel neden, oluşun sonucunda ortaya çıkan şeye denir. Mermer, heykeltıraşın eliyle Afrodit olur. Afrodit şekli formel nedendir. Üçüncüsü fail neden, yapıcıdır. Örneğin Afrodit heykelinin yapıcısı olan heykeltıraş. Dördüncüsü ereksel neden, failin hangi bakımından yaptığı şeyin faili olmasıyla ilgilidir. Örneğin, heykelin nedeni heykeltıraşın zihnindeki Afrodit tasarımı olması (Ross, 1999: 93-94; Arslan, 2014: 177).

Şu hâlde şeylerin doğasını, içsel nedenini ve özünü açıklayan formu, maddeyle birlikte düşünmek durumundayız. Madde değişmeyi kabul eden olması bakımından, pasif ve belirlenebilir. Form ise aktif ve belirleyendir (Arslan, 43; 125). Madde, etkin (*energeia/bilfiil*) olarak var olma değil, fakat potansiyel (*dunamis/bilkuvve*) olarak var değildir. Potansiyellik olmaksızın değişmeyi açıklamak mümkün değildir. Ancak değişimi tek başına potansiyellik ile de açıklayamayız (Ross, 1999: 208). Bir şeyin gerçekte var olduğunu söylemek, onun etkin olarak var olduğunu söylemektir ki maddeyi belirleyip ona düzen veren ilke formdur (Guthrie, 1999: 140). Bu anlamda formun gelişim sürecine bakıldığında, formun canlı varlığa içsel bir süreç olduğu görülmektedir. Herhangi bir canlı kendisinde büyümeye ve gelişmeye yönelik bir güç taşır. Bu aşamada form henüz bir potansiyalite olarak düşünülebilir. Ancak canlının en yüksek amacı tam bir bir etkinlik durumuna ulaşmaktır. Form potansiyellikten etkinliğe doğru giden gelişmeyi ifade etmektedir (Lear, 1988: 18).

Kısacası Aristoteles ne tek başına madde ne de formu töz olarak görmeyip, madde ve formdan oluşan duyusal varlıkları tözler olarak dikkate almaktadır. Tümeller belirli bireysel varlık ile birlikte var olup, onların mahiyetlerini tanıtan özsel yüklemelerdir. Bu yanı sıra ikinci töz olarak tümeller, tekil nesnelere ayrı ve aşkın değil, fakat onlara içkin olarak vardılar. Bizler tümeli tekil varlıklarından çıkarsayarak elde edebilir ve böylece kavramlar oluşturabiliriz.

3. FÂRÂBÎ'DE TÛMEL-TÖZ İLİŞKİSİ

3.1. Makuller Sorunu: Fârâbî ve Yeni-Platonculuk

Aristoteles sonrasında metafizik, gerek Yeni-Platoncu okullarda gerek Hıristiyan düşüncesinde ve gerekse İlk İslâm filozofu Kindî'de büyük ölçüde İlk Neden'in bilimi olarak göz önünde bulundurulmaktaydı. Fârâbî kendisinden önce metafiziğin teolojiye indirgenmesinden hoşnut değildi ve bu yüzden *Makâle fî ağrâzi'l-Hakîm* isimli incelemesinde, Aristoteles'in *Metafizik* kitabına dönülerek, varlık olmak bakımından varlığı ele almak gerektiğini düşünmekteydi (Türker, 2013:610). Ancak Fârâbî, Aristoteles metafiziğini kendi içerisinde yapısı ve işlevi bakımından yetkin görse de, "özelde Tanrı-âlem genelde birlik-çokluk ilişkisini açıklamada yetersiz olduğu kanaatindeydi" (Türker, 2013: 609). Bu nedenle Fârâbî, Yeni-Platoncu südür (taşma/feyz) öğretisine dayalı bir varlık anlayışı ortaya koymaya yönelir.

Yeni-Platonculuk, Aristoteles felsefesinin Platon'a yakınlaştırılmasını hedefleyen, iki filozofu uzlaştırma çabasında olan Hellenistik dönemin son felsefi ekollerinden biridir. İslâm dünyasında Yunan felsefi mirası, çoğunlukla Yeni-Platoncu felsefi okullar aracılığıyla teşekkül etmiştir. Fârâbî bir yandan, uzlaştırmacı iklimde felsefeyle uğraşıp eserler verirken, diğer yandan Aristoteles'in kendi eserleriyle ilgilenen bir Meşşâî düşünürdür. Bu noktada Yeni-Platoncu geleneğin temsilcisi olarak Fârâbî, Platon ve Aristoteles arasında görüş birliği olduğunu savunmuş ve bunu göstermek üzere bir inceleme kaleme almıştır. Bu uzlaştırmayı çeşitli yönlerden ortaya koymak isteyen Fârâbî, söz konusu uzlaştırmayı, Aristoteles'e nispet edilen, ama sonradan gerçekte Yeni-Platoncu düşünürlerle ait olduğu anlaşılan apokrif metinlerle yapmaya çalışmıştır. Bu metinlerden biri, gerçekte Plotinos'un *Enneadları*'nın IV-V-VI. kitaplarının bir şerhi olan *Üsûlûcyâ* (Aristoteles'in Teolojisi) isimli eserdir. Uzlaştırmayı ortaya koymak üzere töz konusunu ele alan Fârâbî, tözün değişmez, yok olmayan gayri maddi idealar (soyut sûretler) olması gerektiğini savunan Platon ile onun algılanabilir duyuşal nesnelere olması gerektiğini öne süren Aristoteles arasındaki farkın, bir disiplin farkından ibaret olduğunu öne sürmektedir. Aslında bir öğretisi farklı olan bu fark, Fârâbî tarafından fizik ve mantığın konusu ile metafizik ve teolojinin konusu arasındaki farka indirgenmektedir (Fârâbî, 2003: 157). Gerçekte Fârâbî, iki düşünür arasında temel farkların olduğunu çok iyi farkındadır ve bizzat kendisi Aristoteles'in *Metafizik*'inde Platoncu idealar teorisine yönelttiği suçlamaları, bu teori kabul edildiğinde bunun yol açacağı sonuçları zikretmektedir. Ancak uzlaştırma çabasının bir sonucu olarak; Aristoteles'e atfedilen apokrif metinlerden, özellikle de *Esulûcyâ* metninden destek alarak, Aristoteles'in görüşlerini Platon'a yakınlaştırmaya çabalar. Böylece ruhânî sûretler olarak da adlandırılan ideaların varlığını, dolayısıyla cisimsiz tözlerin varlığını ortaya koymaya çalışır (Fârâbî, 2003: 176).

Yeni-Platoncu bakış açısından Fârâbî'nin makuller (akledilirler) teorisine bakıldığında; Fârâbî, öncelikle tüm varolanların kendisinden zorunlu olarak taşıdığı İlk Varlık'ın, yani Tanrı'nın bilfiil akıl olduğunu belirtmektedir. Bilfiil akıl, varolmak için maddeye ihtiyaç duymaması bakımından, tözü itibarıyla makul (akledilir) olan akıldır (Fârâbî, 2018: 54). İlk'ten çıkan varlıklar, O'nun varlığından taşma yoluyla ortaya çıkarlar (Fârâbî, 2018: 71). İlk'ten bütün varlıklar, bir sıradüzeni içinde varlıktaki mertebelerine göre çıkarlar (Fârâbî, 2018: 74). Buna göre İlk'ten öncelikle gayri cismani olması bakımından maddede olmayan ikinci varlık taşar ve bu taşma, Faal Akıl olarak isimlendirilen onuncu akla kadar devam etmektedir (Fârâbî, Medine, 80-81). Faal Akıl ile ay-üstü âlemin ayrık akılları sona ermektedir (Fârâbî, 2018: 84). Ay-üstü dünyanın bu ayrık akılları, hiçbir zaman kuvve halinde olmayıp, aksine her zaman bilfiil olan saf makullerdir. Buna karşılık insan akılı, başta kuvve halinde olup, kendisinde makulleri kavramaya yönelik bir yatkınlık vardır (Fârâbî, 2017: 40).

Bu noktada Aristoteles'in *De Anima*'sından ve daha özel olarak bu eserin İskender Afrodisî tarafından yapılmış şerhinden yararlanan Fârâbî, insan aklının bu yatkınlık durumu ve bilfiil akıl olma istidadını maddi akıl ve bilkuvve akıl gibi terimlerle açıklamaktadır (Fârâbî, 2018: 158, 162). İnsanın kendisiyle bilfiil akıl haline gelmeye hazır olduğu ilk aşama tabii yatkınlık durumudur ki bu herkes için ortaktır (Fârâbî, 2018: 196).

Daha önce Aristoteles, edilgin akıl ile etkin akıl arasında bir ayırım yapmış; etkin akılı "bilfiil olmasından ötürü (bedenden) ayrı, etkilenmez, saf, katıksız ve tam" olarak tasvir ettikten sonra, onun bu ayrı olma durumunu "ölümsüz ve ebedi" olmakla nitelendirmişti (Aristoteles, 2011: 156-158). Bu pasajı yorumlayan İskender Afrodisî, söz konusu etkin akılı, insan ruhuna ait olmayan fakat insanda var olan ilahi türden bir akıl olarak tanımlamıştır (Schroeder&Todd, 1990: 56, 66).

Fârâbî, bilkuvve insan aklını bilfiil yapan aklın, özü gereği akleden gayri maddi bir akıl olarak Faal Akıl olduğunu belirtmektedir. Tanrı'dan çıkmış ayrık akılların sonuncusu olan Faal Akılda, diğer ayrık akıllarda olduğu gibi, akıl, akleden ve akledilen özdeştir. Başta bilkuvve makul olan insan akılı, Faal Akıl tarafından

akledilip bilfiil makul olunca; bilfiil akıl düzeyinde akıl, akleden ve makul bir ve aynı şey haline gelir. Fârâbî Aristoteles'e benzer olarak, Faal Akılın maddi akıl üzerindeki etkisini, güneşin/ışığın görme üzerindeki etkisine benzetmektedir (Fârâbî, 2018: 162; Aristoteles, 2011: 156). Böylece Faal Akıl, özleri itibariyle makul olmayan şeyleri makul hale getiren, varlıkları maddede olan makulleri, bilfiil makul haline getiren faildir. O, kendisi maddeden büsbütün ayrı, tözü bilfiil akıl olan akıldır (Fârâbî, 2017: 42-43). Doğada ve insanda kendi başına bilfiil akıl haline gelme yeterliliği olmadığını düşünen Fârâbî, görüldüğü gibi, onu kuvveden fiile geçirecek kendisi maddeden ayrı olan tözü her zaman bilfiil olan Faal Akla başvurmaktadır (Fârâbî, 2018: 160). Bizler ancak bilfiil akıl haline gelerek, ayrı (mufârik) akıllara benzemiş oluruz, dolayısıyla maddeden tam olarak ayrılarak İlk'e daha çok yaklaşmış oluruz (Fârâbî, 2018: 64).

Bu noktada metafizik meseleler bağlamında makullere dair ikili bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Ay-üstü evrene ait olan ayrı akıllar, tözleri her zaman bilfiil olup, asla kuvve halinde bulunmazlar. Buna karşılık ay-altı evrene ait olan bizim insan ruhlarımız başta kuvve halinde olup sonra fiil haline geçer. Maddeden tamamen ayrı olmaları bakımından varlığı asla maddeye bağlı olmayan bilfiil makuller ile taş, bitki ve genel olarak maddeyle varlığını sürdürmeleri bakımından bilfiil olmayan makuller arasında bir ayrım söz konusudur. Bu sondaki makuller, kendi özleri itibariyle hiçbir şekilde bilfiil değildirler (Fârâbî, 2017: 41-42; Fârâbî, 2018: 158). Ay-altı dünyaya ait makuller bilkuvve iken; ay üstü dünyaya ait olanlar her zaman bilfiildirler. Demek ki makullerin farklı dereceleri söz konusudur. İnsani varlık öncelikle bilkuvve akıl ile donatılmıştır. Bu yönüyle insan, doğası gereği algılanır varlıklardan makulü veya tümeli soyutlayabilme kapasitesine sahiptir. Bu ay-altı dünyadaki tek varlıklardan makul olanın elde edilmesini sağlayan düzey, maddi akıl düzeyine karşılık gelmektedir. Fakat bilkuvve aklın bilfiil akıl haline dönüşmesi, anlaşıldığı gibi, ay-üstü dünyaya ait olan her zaman bilfiil durumundaki Faal Akılın etkinliğiyle mümkün olmaktadır. Zira maddi akıl ile donanmış insan aklının tamamen gayrı maddi olanı kendi başına kavraması mümkün değildir. Başka bir deyişle, maddeyle doğrudan ilişkiye sahip maddi makuller ile tamamen gayrı maddi olan saf makuller arasında köklü bir ayrım söz konusudur. Bu nedenle bilfiil akıl haline gelebilmek için, insandan ayrı ve aşkın bir Faal Akıl terimi öne çıkarılmaktadır. Saf makuller olarak bilfiil makuller ile bilkuvve makuller arasındaki ayrımdan; maddi makullerden (ağaç, insan vb gibi) bilfiil makullere (Tanrı, Faal Akıl gibi) kadar, makullerin farklı dereceleri olduğu, dolayısıyla da tözlerin farklı düzeyleri olduğu anlaşılmaktadır.

Fârâbî düşüncesinde, uzlaştırmacı Yeni-Platoncu bakış açısından; Platoncu gayrı maddi aşkın tözler ile Aristotelesçi için tözlerin bir araya getirildiği görülmektedir. Fârâbî'nin Aristoteles'teki töz teriminin çok anlamlılığından, bu terimin farklı düzeylerde maddi varlıklardan göksel varlıklar ve Tanrı'ya kadar çeşitli kullanımlarından da yararlandığı anlaşılmaktadır. Burada makullerin farklı düzeylerde ele alındığı görülmektedir. Son tahlilde maddi makuller düzeyinde Aristoteles'in duyusal varlıklara için tümeller teorisiyle hemfikir olduğu anlaşılan Fârâbî, bilkuvveden bilfiil akla dönüşmeyi ifade eden bilfiil makuller durumunda, ayrı bir Faal akla başvurarak Yeni-Platoncu saf makuller anlayışıyla örtüşmektedir.

Öte yandan Aristoteles mantığının bir yorumcusu olan Fârâbî'nin, birinci makuller olarak duyusal varlıktan elde edilen tümelin "ikinci töz" olarak kabul edilmesi hususunda, Aristoteles ile büyük ölçüde örtüştüğü, ama ikinci makullere dair özgün yorumlar sunarak İbn Sînâ üzerinde belirgin bir etki oluşturduğu görülecektir.

3.2. Birinci Tözler-İkinci Tözler ve Birinci Makuller-İkinci Makuller

Fârâbî tümel töz (cevher) olarak adlandırdığı tümeli "konularının tümünün özlerini tanıtan töz"; tekil tözü ise, "bir konunun özünü asla tanıtmayan, ama özü dışında bir şeyi de tanıtmayan töz" olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık ilineği (arazi) "herhangi bir konunun özü dışında bir şeyi tanıttığını" eklemektedir (Fârâbî, 2019:16). Akabinde Fârâbî, "asla bir konuda olmayıp fakat bir konuya olan" tümel töz ile "hem bir konuya hem de bir konuda olan" tümel ilineği ayırt etmektedir. Eğer tümel "bir konuya söylenen" ise, konunun özünü vermesi bakımından "tümel töz"; şayet "bir konuda söylenen" ise, konunun özü dışında bir şeyi tanıtmamasından ötürü, "tümel ilinek" olarak adlandırılmaktadır (Fârâbî, 2019: 16-17).

Görüldüğü gibi, Fârâbî açısından töz kavramı, Aristoteles'te olduğu üzere, çeşitli yönlerden ve düzeylerde kullanılmaktadır. Töz; kavramı çeşitli düzeylerde cinslere, türlerle ve bunların altında yer alan tekillere söylenmektedir (Fârâbî, 2019: 17). Duyulur nesneyle ilişkili olarak töz ve öz (zat) sözcükleri kullanılmaktadır: "İşaret edilen bu duyulur nesneye ve işaret edilen bu nesnenin ne olduğunu tanıtan şeye mutlak olarak zat dendiği gibi mutlak olarak cevher de denir" (Fârâbî, 2008: 4). Buna göre gökyüzü, yeryüzü, su, bitki ve hayvan sınıfları, bu sınıfların üyeleri tözün örnekleri olarak görülmektedir.

Şu hâlde birinci tözler olarak tek tek bireyler tekil tözlerken; ikinci tözler olarak cins ve türler, tümel tözlerdir. Fârâbî Aristoteles'te olduğu gibi, kendilerine yeter olmaları, kendileriyle var olmaları bakımından, tekil tözlerin tümellerine kıyasla töz olmada daha öncelikli olduklarını vurgulamaktadır. Var olmak için bir konuya ihtiyaç duymayan tekil tözlerden farklı olarak; tümeller konular üzerine söylenmesi bakımından tekil tözlerle ihtiyaç duymaktadırlar. Töz bir konuda bulunmazken, tümeller bir konuda bulunmaktadırlar. Fârâbî Aristoteles'in bir konuda bulunmayan duyuluru "birinci töz" ve onun tümellerini de "ikinci tözler" olarak adlandırdığını ifade etmektedir (Fârâbî, 2019: 19). Bir konuda bulunması bakımından tümeller, öz (mahiyet) anlamında tözdürler. Böylece Fârâbî, töz sözcüğünü hem tekil tözler hem de tümel tözler için kullanmaktadır. Fârâbî Aristoteles'in *Kategoriler*'ini izleyerek, tekil tözlerin makulleri olan tümellerin de töz olduğunu, ama varlıkları tekillerin varlığına bağlı olduğu için ikinci düzeyde töz olduklarını öne sürmektedir (Fârâbî, 2019: 19). Fârâbî, bir konuda bulunmayan duyulurun, onun özünü (mahiyetini) veren tümellere göre töz denmede daha öncelikli olduğunu şöyle dile getirmektedir:

"Herhangi bir şekilde ve hiçbir konuya yüklem olmadığına, başka bir şeyin cevheri olmadığına, kendisi dışındakilerin hepsi ona ya bir konuya yüklenme ya da bir konuda yüklem olma tarzında yüklendiğine ve kendisi bütün kategorilerin konusu olduğu halde kendisinin konusu bulunmadığına göre; hiçbir şekilde bir konuya yüklem olmayan ve kesinlikle herhangi bir şeyin konusu olmayan şey, cevher olmaya daha layıktır." (Fârâbî, 2008: 44).

Aristoteles'te olduğu gibi, Fârâbî için de kendi başına bağımsız olarak var olan tözler doğal tözlerdir. Doğa bilimi, doğal cisimleri ve ilineklerini inceler ve bu cisimlerle kaim olan ilineklerin kendileriyle, kendilerinden ötürü ve kendileri için var oldukları şeyleri bildirir (Fârâbî, 1999: 83). Fârâbî'ye göre ilinek (araz), bir şeyin nitelendiği her sıfat için söylenmektedir. İlinek, duyulur nesnenin keyfiyeti (nasıllık) ile ilgilidir. İlinek, şeyin varlığına geçici olarak eklenen bir şeydir. Ancak onun ilinek olarak adlandırılmasının asıl nedeni, konusunun özüne (mahiyetine) dâhil olmamasıdır. Bu anlamda töz, ilineklere aslî anlamda ihtiyaç duymaz (Fârâbî, 2008: 36). Fârâbî tümel tözden farklı olarak, ilineği (tümel ilinek ve tekil ilineği) töz tanımının dışına yerleştirmektedir. Zira tümel tözlerin dışında kalan şeyler, bir konuda (birinci tözlerde) olup, konularının neliklerine (mahiyetlerine/özlerine) dair bir bildirimde bulunmazlar. Bu anlamda konusunun özüne (tanımına/mahiyetine) girmeyen bazı tümeller ilineksel olup, bilfiil varlıkları arazîdir (=tümel ilinek). Dolayısıyla bu tarz şeyler, tözlerin makulleri değildirler. Makul olmadıklarından ötürü de hiçbir şekilde töz olamazlar (Fârâbî, 2019: 19).

Şu hâlde asıl ve ilk anlamda töz, var olmak için kendilerinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan tekil varlıklardır veya duyulur nesnelere (tekil tözler). Tür ve cinslerin, yani tümellerin var olmak için bu duyulur nesnelere ihtiyaçları vardır. Tümeller, tekillerden sonra varlığa gelirler ve tekillere yüklenirler. Bu noktada tümel ilineklerden farklı olarak, konusunun mahiyetine giren tümeller, sabit ve kaim olduklarından ötürü tözdürler (=tümel töz). Böylesi tümeller, bir konuda bulunmayan duyulurun makulüdürler. Bu nedenle bu tümeller, mutlak olarak töz olarak adlandırılabilirler. Ayrıca tümeller, bir konuda bulunmayan tek tek duyulurların tözleri olmaları yönünden töz olarak çağrılırlar (Fârâbî, 2008: 42). Konularına ihtiyaç duyan tümeller de töz olarak adlandırılmaktadırlar (Fârâbî, 2019: 18). Zira bunlar konularının mahiyetlerini; ne olduklarını tanıtan, konulara söylenen özsel yüklemelerdir.

Öte yandan tekil tözler, ancak tümellerin akledilmesiyle makul olurlar. Bu anlamda tekil tözler, akledilirler olmada tümellerine muhtaçtırlar. Bununla birlikte Fârâbî, tümellerin varolmak için tekillerin önce gelmesi gerektiğini, tümellerin tekillerin nitelikleri olduğunu ısrarla belirtmektedir. Çünkü eğer önceden tekiller olmasaydı, ruhta oluşan şeyler bir dayanaktan yoksun kalacağından, gerçekte var olmayan kurgulardan ibaret kalacaktır. Şu hâlde tümeller, tekilleriyle birlikte var olabilir ve tekillere de tümelleriyle akledilir olurlar (Fârâbî, 2019: 19).

Bu noktada tekillerin özleri olarak tümeller (cinsler ve türler), duyulur nesnelere makul anlamlarıdır. Tümellerin makul olmaları, basitçe zihinsel bir işlemde ibaret olmayıp, esasında tümellere yeni bir varlık alanı oluşturulmak istenmektedir. Bu yeni varlık alanı zihinde bir varlık alanıdır ki söz konusu yaklaşımı, Fârâbî'nin içinde kategorileri metafiziğin konuları arasında sunduğu *Kitâbu'l-Hurûf*'unda ortaya koyduğu görülmektedir. Bu eserin ilk ve üçüncü bölümlerinde Fârâbî, varlık sorununu ve bir şeyin kaç şekilde söylendiğine ilişkin konuları ele almaktadır. Bu eserin ilk bölümünde Fârâbî, bir yandan, ikinci töz olan tümelleri, özenle birinci tözden ayırt etmekte ve diğer yandan tümele yeni bir varlık alanı oluşturmak istemektedir. Fârâbî makullerin iki düzeyini ayırt ederek, zihni varlık olarak tümeli konumlandırmaktadır. Makullerden biri, duyusal nesnenin makulüdür. Bu tümeller, cinsler ve türler olarak tekil bireylerin özleridir:

“O şeyin ne olduğu sorusunun cevabında söylenmesi uygun olan bu şeylerden her biri, sorulan şeyi anlatır, şeyin anlamı zihinde anlaşılır ve insan onun sayesinde şeyi tasavvur eder ve insanın zihninde bir makul meydana gelir” (Fârâbî, 2008: 102).

Fârâbî mantığı, iç konuşmalar (Fârâbî, 1999: 61) olarak tarif ederken, insan zihninin tasavvur etme/kavramsallaştırma yeteneğini ve makulleri meydana getirme yönünü dikkate almış olmalıdır. İnsan zihninde var olan makul/akledilir, duyulur nesnenin makulü olup, zihin tekil nesnelere üzerine düşündüğünde, ortak özellik olarak tümeli onlardan soyutlayarak elde eder. Tümel, duyusal nesneden elde edilip, zihinde bir gerçeklik durumu kazanır. Anlaşıldığı üzere, duyulur nesnenin makulü olarak tümelden söz edebilmek için, duyulur nesnenin varlığı olmazsa olmazdır.

Bu noktada Fârâbî, tıpkı *Kategoriler*'de olduğu gibi, tözün çeşitli kullanımlarından söz etmekte ve üç maddede özetlemektedir: (1) Duyulur nesnenin varlığı (2) Duyulur nesnenin mahiyeti (3) Duyulur nesnenin makulleri (Fârâbî, 2008: 5). Duyulur nesne önce gelmektedir. Duyulur nesnenin mahiyeti (öz), onun neliğiyle ilgili olup, “o nedir?” (*mâ-hiye*) sorusuyla, Fârâbî'ye göre nesnenin sadece mahiyetine değil fakat ayrıca tözüne de işaret edilmektedir. “O nedir?” sorusunda ‘o’, kendisine yüklenen her şeyin tözüdür. Sözgelimi “Sokrates nedir?” denildiğinde, duyulur nesnenin tözü kastedilmektedir (Fârâbî, 2008: 4). Töz ve öz şu ifadelerle ayırt edilmektedir: “Öz, ister bir konuda bulunmasın isterse bir konuda bulunsun her duyulur için söylenmektedir. Töz ise bir konuda bulunmayan için söylenmektedir (Fârâbî, 2008: 45). Bu anlamda Aristoteles'te olduğu gibi, önce duyulur nesne gelmektedir ve meydana gelen ilk makul, duyulur nesnenin makulüdür (Fârâbî, 2008:5).

İkinci makule gelince, Fârâbî'ye göre, duyulur nesnelere makulleri nefisteyken, nefiste olmaları bakımından onlara bazı eklentiler ilişir. Bu eklentiler bazı makullerin cins olmasını, bazılarının tür olmasını ve bir kısmının diğerleriyle tarif edilmesini sağlar. Zihindeyken ilk makullere eklenen anlamlar da makul olup “ikinci makuller” olarak adlandırılmaktadır:

“Makuller nefiste meydana geldikten sonra onlara eklenen bu şeyler de makul şeylerdir, fakat bu şeyler, nefiste duyulurların misalleri olarak meydana gelen veya duyulurlara dayanan yahut nefsin dışında bulunan şeylerin makulleri olan makuller değildir. İşte bunlara ikinci makuller denir” (Fârâbî, 2008: 5-6).

Bu açıdan ikinci makuller, duyulur nesnenin kendisinden önce geldiği ve duyulur nesnelere soyutlanarak elde edilen makuller gibi değildirler. İlk makuller, duyulur nesnelere mahiyetlerini tanıtır, böylece onların hem dış dünyadaki varlıklarını hem de zihindeki makullerini göz önünde bulundururlar. Onların hakikatleri, dış dünyadaki varlıklarıyla, mahiyetleri zihindeki makulleridir. Buna karşılık ikinci makuller, duyulardan elde edilmemeleri bakımından dış dünyada bir karşılığa sahip olmadıkları gibi, zihin dışında da herhangi bir kaynağa sahip değildirler. Ayrıca birinci makullere zihinde sonradan eklenmiş anlamlar olan bu ikinci makuller, öyle anlaşılıyor ki, zihin dışında olan soyut varlıkların anlamları da değildirler (Kuşlu, 2019: 11). Son tahlilde bu makuller, varlıklarını duyulur nesnelere borçlu olan birinci makullerden farklı olarak, zihnin kendisinin oluşturduğu salt mantıkî varlıklar, zihni varlıklar olarak bir varoluşa sahiptirler. Zihin, duyulur nesnelere soyutlanmayla elde edilmiş ilk makuller üzerine yeni anlamlar yükleyerek, ikinci makulleri oluşturmaktadır. Bu noktada zihindeki ek işlemlerle elde edilen makul anlamlar, makulün makulüdürler.

Ne var ki Fârâbî, Aristoteles'i izleyerek, daha çok duyusal nesnelere elde edilen ilk makuller üzerinde durmakta ve ikinci makulleri ayrıntılandırmaz. Mantığın konusunun bu ikinci makuller olduğu, sonradan İbn Sîna tarafından sistematik olarak ortaya konulacaktır. İbn Sîna, “dış dünyadan alınarak zihinde tasavvur edilen şeyler” olarak ilk makuller ile “zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeyler” olarak ikinci makuller arasında ayırım yapmakta ve mantığın konusunun ikinci makuller olduğunu eklemektedir (İbn Sîna, 2006: 17). Mantığın konusunun “anlamlara delalet etmesi bakımından lafızlardan” çok, zihinde var olan makul anlamlar olduğunu ifade etmektedir (İbn Sîna, 2006:17). İbn Sîna, salt zihni anlamların oluşmasında zihnin kendisinden kaynaklanan özelliklerin önemine dikkat çekmektedir ve önceki mantıkçıların “zihindeki anlamlar üzerine zihnin kendisinin iliştiği yeni anlamları fark edememiş” olmalarından yakınmaktadır (Kuşlu, 2019: 19; İbn Sîna, 2006: 17). İbn Sîna açısından zihindeyken zihne ilişen araz “neftse daha önce bulunmayan başka bir akli suretin meydana gelmesini” sağlar veya bunu sağlamada yardımcı olur (Kuşlu, 2019: 19; İbn Sîna, 2006: 17).

4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Aristoteles'te tümellerin duyusal varlıkların mahiyetlerini tanıtan özsel yüklemeler oldukları, son tahlilde tekil nesnelere içkin olarak var olan ikinci tözler oldukları görülmektedir. Aristoteles'in Platon tarafından öne

sürülen duyusal varlıktan ayrı ve aşkın olarak var olan tümel düşüncesine karşı çıktığı çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Fârâbî düşüncesinde konunun iki düzlemde tartışılması gerektiği görülmektedir. İlk olarak, Yeni Platoncu temelde ele alınan makuller hususunda, bilkuvve makuller ile bilfiil makuller arasında köklü bir ayırım yapılmaktadır. Bilkuvve durumdan bilfiil duruma geçiş, özü bilfiil akıl olan ayrık Faal Akıl sayesinde olmaktadır. Bilkuvve durumdan bilfiile geçiş, gerçekte maddilikten tam anlamıyla bir soyutlanma durumudur. Bu açıdan bu dönüş veya geçiş, varlıkta yeni bir ontolojik statüye veya mertebeye geçiş ifade etmesi bakımından gayrı maddi bir düzeyi ifade etmektedir ki bu düzey kazanılmış akıl düzeyinde Faal Akıl ile birleşmeden oluşmaktadır. Faal Akılda konumlanan saf makullerin elde edildiği bu düzey, duyusal varlıktan elde edilen maddi makuller düzeyinden büsbütün farklıdır. Bu anlamda Faal Akıl düzeyindeki makullerin, Platoncu-Yeni Platoncu anlamda en yüksek tözler olarak kabul edileceği açıktır. Bu yönüyle Fârâbî, hiyerarşik olarak düzenlenmiş çeşitli dereceleriyle hem maddi makulleri hem de bilfiil makulleri dikkate alma gereği duymuştur.

Diğer yandan Aristoteles mantığı etrafında ele alınan makuller hususunda; ilk makuller ile ikinci makuller arasında bir ayırım yapılmaktadır. Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*'ta (birinci makul-ikinci makul) ve *Kategoriler*'de (birinci töz-ikinci töz) ortaya koyduğu ayrımlar, Aristoteles ile karşılaştırmaya uygun ayrımlardır. Fârâbî özgün bir yaklaşımla iki tür tözün varlığından söz etmektedir: Duyulur olan tözler ve zihinde var olan tözler. Fârâbî birinci makullerin ilk kavranan olmaları bakımından duyulur nesnelere tözleri olduklarını söylemekte ve duyulur nesneye bazı niteliklerin eklenmesinin ondan sonra geldiğini eklemektedir (Fârâbî, 2008: 13). Mahiyetin (özün) de iki kullanımından söz edilebilir. Şayet mahiyet, dışarıdaki varlığın mahiyeti için kullanılıyorsa, o şeyin gerçekliği birinci makul tabiriyle karşılanmaktadır. Zira bu makul, duyusal nesnenin makulüdür. Fakat eğer mahiyet, tamamen zihni bir varlığa dönüşmüşse ikinci makul ile karşılanmaktadır. Zira zihindeyken ona ilişen eklentilerle makul olmuştur. Mahiyet (öz), Fârâbî için olduğu kadar Aristoteles için de ikinci tözler için kullanılmaktadır (Aristoteles, 1996: 323; Fârâbî, 2008: 45). Duyulur nesnelere mahiyetleri olarak tümeller, görüldüğü gibi, bir yönden tözdürler.

Şu hâlde duyulur nesnelere mahiyetleri ilk makullerdir. İkinci makuller ise, duyulur nesneye dayalı olmaksızın salt zihinde var olan, zihnin oluşturduğu makullerdir. Nihayetinde ikinci makullerden önce ilk makuller ve ilk makullerden önce duyulur nesnelere gelmektedir. Fârâbî açısından Aristoteles'te olduğu gibi tümel, tekil varlığın mahiyeti anlamında ikinci tözdür ve dış dünyadaki duyulur varlık birinci tözdür. Fârâbî tamamen duyusal varlığa bağlı olan ikinci tözü, yani cinsler ve türler olarak tümelleri, maddî makuller olarak da adlandırmaktadır. Mantıkta birinci makuller olarak da adlandırılan bu ikinci tözler mantığın ana konusudur. Fârâbî Aristoteles'e benzer şekilde, birinci töz olan tekil bireysel varlıklar olmadan ikinci töz olan tümelden söz edilemeyeceğini düşünmektedir. Bu açıdan Fârâbî duyusal varlıktan soyutlamayla elde edilen tümeller hususunda, onların duyusal varlıktan ayrı olduğunu düşünen Platon'dan çok Aristoteles'e yakın durmaktadır.

Öte yandan kaynağı duyulur varlık olmayan, fakat zihnin oluşturduğu ikinci makuller de Fârâbî açısından töz olup, bunların zihin dışında bir varlıkları söz konusu değildir.

Görüldüğü gibi, Fârâbî bir konuda bulunmamaları bakımından birinci töz olmayı hak eden duyulur varlık dışında; farklı dereceleriyle makuller için de töz ismini kullanmaktadır. Buna göre duyulur varlıkların mahiyetleri olarak tümeller ikinci tözdürler. Nihayetinde zihnin oluşturduğu ikinci makuller, dış dünyadan bağımsız olarak salt zihni varlıklar olmaları bakımından mutlak anlamda tözdürler. Fârâbî'nin tümel-töz ilişkisi hususunda, büyük ölçüde Aristoteles'in temel görüşlerini kabul etmekle birlikte, metafizik alanda bununla yetinmeyip Yeni-Platoncu (Platon ve Aristoteles arasındaki) uzlaşım girişimine uygun olarak konuda bazı düzeltmeler yapma ihtiyacı duyduğu görülmektedir. İkinci makuller hususunda Fârâbî'nin kısa ve öz olmakla birlikte özgün görüşlere sahip olduğu ve bu konuda İbn Sînâ'ya öncülük ettiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

Aristoteles (2004). *Kategoriler*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: İmge Kitapevi.

Aristoteles (1996). *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles (1997). *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles (2011). *Ruh Üzerine*. Çeviren Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi- Aristoteles*. 4. Basım. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Arslan, A. (2013). “Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?” *İslâm Felsefesi Üzerine*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s.1-30.
- Çotuksöken, B. (1993). *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Fârâbî (2008). *Harfler Kitabı*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî (2019). *Kategoriler ve Retorik*. Neşir ve Tercüme Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Fârâbî (2003). *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması. İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, s.151-180.
- Fârâbî (2018). *El-Medînetü'l-Fâzıla*. Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî (2017). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât*. Çevirenler Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rahmi Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Fârâbî (1999). *Mutluluğun Kazanılması*. Çeviren Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Fârâbî (1999). *İlimler Sayımı*. Çeviren Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe*. Çeviren Ayşe Meral. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Guthrie, W.K.C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Kuşlu, H. (2019). “Ebû Bîşr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?” *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı 42: 1-28.
- Lear, J. (1988). *The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Porphyry (1986). *Isagoge*. Çeviren Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ross, W.D. (1993). *Aristoteles*. Çevirenler A. Arslan, İhsan Oktay Anar, Ö. Kavasoplu, Z. Kurtoglu. Yayına Hazırlayan Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Schroeder, F. M.&Todd, R. B. (1990). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Trans.by Frederic M. Schroeder, Robert B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Türker, Ö. (2013). “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-* içinde. Editör M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, s.603-654.
- Zeller, E. (2008). *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.