

dini akleder. O'nun bilfiil ma'kûl olarak kendini bilmesi, aynı zamanda kendini varlığın ilkesi olarak bilmesi olduğundan ilkesi olduğu öteki varlıkları da ma'kûller olarak ve aşkın bir bilgiyle bilir (Fârâbî, s. 46-47, 101-104; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* [2], s. 356-361; *Avicenna's De anima*, s. 49-50, 209-216, 234-236, 241-248).

Aristocu filozof İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde Tanrı'nın kendisi ve başkası hakkındaki bilgisinin aynı bilgi olamayacağı yolundaki itirazlara cevap verirken Yeni Eflâtuncu çizgisine muhalefet ettiği filozofları bu meselede desteklemektedir. Filozofa göre insan akli, soyutlama sonucu kavradığı maddî formlar ile "bir açıdan" aynı iken cismanî olmayan ma'kûlleri kavrayan akıl, kavradığı şeyle "her bakımdan" aynıdır. Nesnelere akledilir formları onların hakikatleri demek olduğundan bilen akıl ile bilinen ma'kûlün aynı olmasında itiraz edilecek bir husus yoktur. Ayrıca Tanrı'nın kendinde aklettiği evrensel düzen bu düzene bağlı varlıklardan öncedir ve onların varlık sebebidir. O insan akli gibi var olan bir düzenin ma'kûllerini kuvveden fiile çıkarmak anlamında ve eksik biçimde kavriyor değildir (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 338-341).

Fahreddin er-Râzî meseleyi bilginin imkânı çerçevesinde ve mahsûsât-ma'kûlât ayırımına dayalı olarak tartışmıştır. Ona göre kendisinin de içinde bulunduğu bilginler grubu duyu algısı ve akli ilkelere dayalı bilginin kesinliğinde birleşmiştir. Ancak bunlardan birini ya da her ikisini kesin bulmayan felsefî ekoller de vardır. Râzî Eflâtun'un yanı sıra Aristo, Batlamyus ve Câlînûs gibi filozof ve bilim adamlarını mahsûsâtın kesinlik ifade etmediğini, kesinliğe ma'kûlât bilgisiyle ulaşıldığını savunan düşünürler grubunda sayar. Ünlü kelâmcıya göre üçüncü gruptaki duyumu düşünürler duyu algısının olmaması durumunda ma'kûlâtın da olmaya çağını ileri sürmüş ve kesin bilginin kaynağını sadece duyulara bağlamıştır. Her ikisinin de kesinlik ifade etmediği görüşünde olan sofistler ise bilginin imkânını reddetmektedir (*el-Muḥaṣṣal*, s. 20-40; meselenin Râzî çizgisindeki geniş bir tartışması için bk. *Şerḥu'l-Mevâkıf*, I, 29-43). Râzî'nin eserine bir telhis yazan Nasîrüd-dîn-i Tûsî, kendisinin mensup olduğu Yeni Eflâtuncu epistemolojide mahsûsâtın kesin sayılmadığı iddiasını eleştirmektedir. Bunda da bir bakıma haklıdır; çünkü Fârâbî – İbn Sînâ ekolü mahsûsâtın akli

ilkeler, deneye dayalı bilgiler ve kaynağı güvenilir doğru haberler gibi kesinlik ifade ettiğini savunmaktadır (*Telḥîşü'l-Muḥaṣṣal*, s. 20).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdçu terminolojisinde ma'kûl, "rahmânın nefesi"nin bulut (amâ) adını alan ilk formundaki evrensel gerçekliğin (hakikatü'l-hakâik, el-hakikatü'l-külliyeye) akledilirliğini ifade etmektedir. İlâhî ve kozmik varlık mertebelerine ait mahiyetleri kendinde birleştiren bu akledilir gerçeklik (el-hakikatü'l-ma'kûletü'l-câmîa) âlem-in zühri edişinin akli ilkesini teşkil eder (*el-Mu'cemü's-şüfî*, s. 345-347, 820-826).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "ma'kûlât" md.; a.m.f., *Şerḥu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, I, 29-43; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1035; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 46-47, 101-104; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (2), s. 356-361; a.m.f., *Avicenna's De anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 49-50, 209-216, 234-236, 241-248; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1999, s. 338-341; Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye), s. 20-40; Nasîrüd-dîn-i Tûsî, *Telḥîşü'l-Muḥaṣṣal* (Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal* içinde), s. 20; İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 370-371; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York-London 1967, s. 109-110, 121-138; *el-Mu'cemü's-şüfî*, s. 345-347, 820-826; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut 1982, II, 395; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 129-145; İlhan Kutlu, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 145-164.



İLHAN KUTLUER

MAKÛLÂT (المقولات)

İnsan düşüncesinin ve varlığın en genel, en nihai taksim ve tasnifini ifade eden terimler, kategoriler; bir önermede yüklemün konuya izafe edilme tarzı anlamında mantık terimi.

Grekçe'de "bir şeyi niteleme, tarif, ifade" anlamındaki *katagorein*in Arapça karşılığı olan *kavî* kelimesinden türetilen *makûle* ve çoğulu *makûlât* "bir varlık veya nesne karşısında onu tarif etmek için söylenen sözler" mânasına gelmektedir (Fârâbî, *el-Makûlât*, s. 116). Arapça'ya yapılan tercüme döneminde Grekçe *katagoriasın* çoğul biçimi Arapça'da *kâtiguryâ* ve *kâtiguryâs* şeklinde bir süre kullanılmışsa da sonraları bunun karşılığı olan *makûlât* yaygınlık kazanmıştır. Te-

rim olarak mantıkta bir yüklem şekli ve bir yüklemün konuya izafe edilme tarzıdır. Bir felsefe sistemindeki ana fikir veya kavramdır.

Kategoriler, mümkün varlıkların en genel ve nihai sınıflarını gösteren birtakım kelimeler olup insan düşüncesinin en basit, fakat en geniş kadrosunu teşkil eder. Bunlar, insan zihninin tikelden tümele yükselerek ulaşabildiği en yüksek ve en genel cinslerdir (el-ecnâsü'l-âliye). Bunun için zihin çeşitli nesnelere arasında benzerlikler tesbit eder, sonra bu benzerliklerden hareketle birçok ferdi bir kadro içinde toplayarak bir sınıf meydana getirir. Ardından bu sınıflar arasında benzerliklerden ve ortak ilişkilere hareketle daha geniş ve daha kapsamlı bir sınıf oluşturur. Giderek daha yüksek kadroları içinde toplayan sınıflara ulaşır. Bu işlemin sonunda zihin en yüksek cinslere ulaşır ki bunlar kategorilerdir. Bu bir tümevarım (istikrâ) işlemidir ve bu işlemde temel alınan zihnin soyutlama ve genelleme işlevidir. Zira her ferdi özel niteliklerinden soyutlamadıkça fertler arasında ortak bir nitelik elde edilemez; böyle olmayınca da genelleme olmaz, dolayısıyla bir kategoriye ulaşılamaz. Şu halde zihnin yaptığı bu işlem, farklı ve çeşitli alanlara ait bilgileri belli kadrolar içinde toplayıp tasnif etmekten ibarettir. Mantık disiplininde bir şeyin tarifini yapabilmek için bu tasnif büyük önem taşımaktadır.

İlkçağ Hint ve Yunan filozoflarından Yenicığ'a gelinceye kadar birçok filozof insan zihninin nihai formlarını ve varlığın en genel cinslerini ifade etmek üzere kategorileri belli sayı ile sınırlayarak çeşitli tablolar oluşturmuştur. Bunlardan en yaygın olanı Aristo'nun kategorileridir. Filozofun *Organon* olarak bilinen mantık külliyatının ilk kitabının adı da *Kategorias*'tır. Aristo'ya göre mantığın gayesi bilimsel kanıtla ulaşmaktır. Bu kanıtlama kıyas yöntemiyle gerçekleşir, kıyas ise önermelerden oluşur, önerme de en az iki terimden meydana gelir. Bu iki terimden birincisi konu, ikincisi yüklemdir. Şu halde kanıtlayabilmek için en başta kavram ve terimlerin incelenerek bir kadro altında toplanması gerekir. Bu düşüncelerle Aristo "bütün, bazı, değildir, veya" gibi mantikî ifadelerin dışında kalan ve başka bir ifadeye bağlanmayan terimlerin on ayrı sınıf olduğunu söyler (*Organon*, s. 4). Bunlar cevher (töz), nitelik (keyfiyet), nice-lik (kemiyet), ilişki (izâfet), mekân, zaman, konum (vaz', durum), iyelik (mülkiyet), etki

(fiil) ve edilgi (infial) başlıklarıyla on kategoriden oluşan bir tablodur. Bunlardan ilki olan cevher her zaman konu, diğer dokuz kategori ise yüklem olmak durumundadır. Çünkü Aristo'ya göre yalnız cevher bir varlık tarzıdır, diğer kategoriler ancak cevherin nitelikleri olarak var olabilir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 101). Bu durumu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: "Fârâbî (cevher) 870 yılında (zaman) Fârâb şehrinde (mekân) Muhammed'in oğlu (ilişki) olarak doğmuş (edilgi); kendisi kısa boylu (nicelik), kumral (nitelik), üstün bir zekâyâ sahip (iyelik) olarak birçok öğrenci yetiştiren (etki) ve Bağdat'ta iken öğrencileriyle Dicle kenarında gezinerek (konum) felsefe meselelerini tartışmayı seven bir filozoftu". Bu on kategori nihai ve en yüksek kavramlar olarak başka bir kategoriye indirgenemez. Meselâ "beyaz" bir renk, renk de bir "nitelik"tir, fakat nitelik başka bir terim aracılığıyla ifade edilemez, açıklanamaz.

Aristo'nun kategorileri on sayısıyla sınırlaması sonraki mantıkçılar tarafından eleştirilmiş, birçokları yeni kategori tabloları düzenlemiştir. Meselâ Stoacılar'a göre kategoriler cevher, nitelik, iyelik ve ilişki olmak üzere dörttür. Fârâbî de tümevarım yöntemiyle elde edildiğinden bu en yüksek cinsleri sayı ile sınırlandırmanın geçerliliğinin tartışılmalı olduğunu belirterek bazılarının bunların sadece cevher ve arazdan ibaret olduğunu, bazılarının ise ilişki ifade eden nitelikleri birbirine indirgeyerek kategorileri beş, altı veya yedi şeklinde tasnif ettiklerini belirtir, fakat kendisi bu indirgemeci yaklaşımı benimsemeyen (a.g.e., s. 91-95). İbn Sînâ da kategorilerin ondan fazla olamayacağı gibi bir kategorinin ifade ettiğini bir diğerinin ifade edemeyeceğini söyleyerek sayının ondan daha aşağı inemeyeceğini savunur (*eş-Şifâ' el-Mantık* [2], s. 82 vd.). Bununla birlikte İbn Sînâ, *en-Necât*'ta tariflerden söz ederken kısaca temas ettiği kategorilere *el-İşârât*'ta hiç yer vermez. Ali Sedad'ın da belirttiği gibi İbn Sînâ sonrası mantıkçılar, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Sâvî gibi bazıları dışında kategorileri genel olarak mantığın değil metafiziğin konusunu kabul ederek mantık eserlerinde "zâtî, arazî, küllî, cüz'î" gibi kavramlar ve beş tümeli inceledikleri "tasavvurat" bölümlerine ağırlık vermişler; kategorileri metafizik eserlerinde ve *Tavâli*^c, *el-Mevâkıf* ve *el-Mağâşid* gibi temel kelâm eserlerinin ve bunlara yazılan şerh ve hâşiyelerin genel meseleler bölümünde cevher ve araz bahisleri altında ele almış-

lardır (Gazzâlî, s. 304-318; Fahreddin er-Râzî, I, 233-585; İsfahânî, s. 156-236; Aduddüddin el-İcî, s. 96-181; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, s. 57-74; Ali Sedad, s. 4-5).

Öte yandan varlığı madde ve form (heyülâ ve sûret) ilkeleriyle yorumlayan Aristo'nun bu tezine karşı "cevher-i ferd" (atom) nazariyesini temellendiren kelâmcılara göre atomlardan oluşan bu âlemi Allah kesintisiz olarak yaratmaktadır. Bu durumda sadece sürekli hareket eden cevher-i ferdlerin yani atomların varlığı söz konusudur. Şu halde kategoriler, cevherle niteliğin ifade ettiği arazlar ve hareketin üzerinde gerçekleştiği mekân olmak üzere üçtür. Diğer kategoriler ise dış dünyada karşılığı bulunmayan zihni birer kavramdan başka bir şey değildir (*eş-Şifâ' el-Mantık* [2], İbrâhim Medkûr'un girişi, s. 13).

Kategorilerin ontolojik veya epistemolojik içerikte olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Özellikle Ortaçağ skolastiklerinden bunları varlığın genel formları sayan realistlerle sırf isimden ibaret, zihnin ürünü genel kavramlardan ibaret gören nominalistler arasındaki tartışmalar yüzyıllar boyu sürüp gitmiştir. Aristo, gerek *Kategoriler*'de gerekse bu konuyu tartıştığı *Metafizik*'in beşinci kitabında probleme açıklık getirmemiştir (*Metafizik*, s. 252-253).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristo, *Organon* (trc. Hamdi Râgıp Atademir), Ankara 1963, s. 4; a.mlf., *Metafizik* (trc., Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 252-253; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 91-95, 101; a.mlf., *el-Mağûlât (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1985, I, 89-131; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık* (2), s. 82 vd., ayrıca bk. İbrâhim Medkûr'un girişi, s. 13; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm*, Beyrut 1990, s. 304-318; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 233-585; İsfahânî, *Metâli'ü'l-enzâr*, [baskı yeri yok] 1887 (Hulûsî Efendi Matbaası), s. 156-236; Aduddüddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), s. 96-181; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Beşâ'irü'n-naşiriyye fi 'ilmi'l-mantık*, Beyrut 1993, s. 57-74; Ali Sedad, *Mizânü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul 1303, s. 4-5; Rıza Tevfik, *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe*, İstanbul 1336-38, II, 89-134; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul 1969-70, II, 2-3; Cemil Salibâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut 1982, II, 410-411; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 85-91; A. Lalande, *Mevsû'atü Laland el-felsefiyye* (trc. Halil Ahmed Halil - Ahmed Uveydât), Beyrut 1996, I, 152-153; Ferid Cebr v.dğr., *Mevsû'atü muşâlahâti 'ilmi'l-mantık 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1996, s. 990-993.



MAHMUT KAYA

MA'KÛS

(المعكوس)

Metniindeki kelime veya cümleler arasında takdim yahut tehir yapılan hadis anlamında terim (bk. MAKLÛB).

MAKYAJ

(bk. SÛSLENME).

MAL

(المال)

Aynı haklara ve hukukî işleme konu olabilen nesne anlamında hukuk terimi.

Mâl kelimesi (çoğulu emvâl) Arap dilinde "mâlik olunan her türlü şey" anlamında olup Türkçe'ye de bu mânâsıyla geçmiştir. Günlük hayattaki kullanımının yaygınlığı dolayısıyla klasik sözlükler malın anlamının açık olduğunu ve tanıma gerek bulunmadığını belirtir. Kelimenin kazandığı özel anlamlar, meselâ göçebe toplumlarda mal denince hayvanların, Câhiliye Arapları'nda devenin ya da altın ve gümüşün anlaşılması bu tür malların mâlik olunanlar arasındaki önemi ve önceliği sebebiyledir.

Kur'an ve Sünnet'te sıkça geçen mal kelimesi sözlük anlamıyla ve daha çok özel mülkiyet, servet ve zenginliği ifade edecek bir içerikle kullanılır. Ancak dinî literatürde ve örfte geniş kapsamlı olarak yaygın biçimde kullanılan ve açık bir anlama sahip bulunan mal kelimesinin fıkıhtaki terim anlamı aynı ölçüde kolay ve açık değildir. Bu durumun temelinde, fıkıh ekollerinin mal kelimesine yaklaşımlarının farklı olması ve teknik anlamda mal anlayışıyla, gündelik dildeki malın her zaman örtüşmemesi yatar. Mal, İslâm hukukunda mülkiyet başta olmak üzere aynı hakların konusunu belirleyen temel bir terimdir. Bir şeyin mal sayılması, onun aynı haklara konu olabileceği ve üzerinde her türlü hukukî işlemin yapılabileceği anlamını taşır. Nelerin aynı haklara konu olabileceği ve hangi nesne üzerinde hangi hukukî işlemlerin yapılabileceği ise İslâm hukukçuları arasında geniş tartışmalara yol açmış, bu durum mal teriminin tanımlanmasını da aynı ölçüde güçleştirmiştir.

Mal terimi, fıkıhın birçok alanında eşya hukukundaki teknik ve dar anlamının di-