T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Mantık Bilim Dalı

Doktora Tezi

EBÜ'L-FEREC ABDULLAH İBNÜ'T TAYYİB'İN EISAGOGE VE CATEGORIAS ŞERHİ

Alaattin TEKİN
15937305

Danışman
Prof. Dr. Nazım HASIRCI

Diyarbakır 2022

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Mantık Bilim Dalı

Doktora Tezi

EBÜ'L-FEREC ABDULLAH İBNÜ'T TAYYİB'İN

EISAGOGE VE CATEGORIAS ŞERHİ

Alaattin TEKİN
15937305

Danışman
Prof. Dr. Nazım HASIRCI

Diyarbakır 2022

TAAHHÜTNAME

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

27/05/2022

Alaattin TEKİN

ÖN SÖZ

Mantık; zihni hatadan koruması, bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisine eriştirmesi, akla ölçüt kazandırması, hakkı batıldan ve hayrı şerden ayırması özelliğiyle kişinin iki cihanda saadete ulaşmasına öncülük eden bir sanattır. Bu sanatın tasavvurât kısmının esasını, beş tümel ve delaleti basit olan lafızları konu edinen kategoriler oluşturur.

Çalışmamızın konusunu; birer kurucu metin olan Aristoteles'in *Kategoriler* metni ile onun anlaşılmasını kolaylaştırmak adına Porphyrios'un yazdığı *Eisagoge* metni için Ebü'l-Ferec tarafından yazılan *Tefsirü Kitâbi Îsâgûcî li Furfûryûs* ve *Şerhu'l-Kebîr li Makûlât'ı Aristûtâlîs* adlı şerhler oluşturmaktadır.

Çalışmanın ilk aşamasında Ebü'l-Ferec'in yalnızca söz konusu iki şerhi değil hem kendi döneminde ve hem de kendisinden önceki dönemde yazılmış şerhler tespit edilerek bunların mukayeseli okuması yapılmıştır. Bu sayede, Antikçağdan XI. asır İslâm dünyasına kadarki süreçte Grek/Pagan, Hıristiyan/Süryani ve Müslümanların karşılaşmış olduğu geniş kültür havzası ile birlikte bu havzada doğmuş olan birikimleri karşılaştırma imkânı elde edilmiştir.

Çalışmanın gelişim aşamasında, karşılaşılan bu geniş kültür havzası çerçevesinde zikredilen iki kurucu metin, özelde Ebü'l-Ferec'in şerhleriyle; genelde de Pre-Sokratik dönem filozoflar, Platon, Aristoteles, Plotinus, Porphyrios, Dexippus, Ammonius, Simplicius, Olympiodorus, Elias, David, Sergius, İbnu'l-Bihrîz, İbnü'l-Mukaffa, Fârâbî, Vâhibî, İbn Sînâ ve İbn Hazm'ın çalışmalarıyla karşılaştırılmış, aralarındaki farklılıklar ve benzerlikler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Ebü'l-Ferec'in her iki şerhinin, İskenderiye Okuluna müntesip şarihlerin şerhlerinin yazım biçimi, yöntemi ve konuya yaklaşımları ile doğrudan benzerlikler

taşıdığı görülmektedir. Grekçe bilmesi ve metinleri doğrudan doğruya asıl kaynağından okumuş olması, İslâm dünyasında bu kültürün son temsilcisi olarak nitelendirilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim her iki şerhinde de izlediği yöntem ve konuyla ilgili yaptığı zengin göndermeler, onun ciddi anlamda Antikçağa vakıf olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmanın, Ülkemizde Ferruh Özpilavcı'nın *Eisagoge Şerhi*'ne yönelik yazmış olduğu makalesi dışında, varlığı ve görüşleri hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Ebü'l-Ferec'in hak ettiği değere kavuşmasına önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Yorucu ve meşakkatli olmakla beraber bir o kadar da keyif veren bu çalışmayı nihayete erdirirken müktesebatlarından istifade ettiğim ve çeşitli konularda kendilerinden istimdatta bulunduğum hocalarım ve hoca arkadaşlarımı teşekkürle yâd etmek istiyorum. İlk olarak araştırmamın başından itibaren yardımlarını esirgemeyen ve akademik bir perspektife sahip olabilmem için düşüncelerini ve kaynaklarını benimle paylaşan, büyük bir hoşgörü ve sabır örneği göstererek çalışmamı tamamlamamda katkı sunan, uzun değerlendirmeler ve isabetli müdahalelerle konuyu olgunlaştıran değerli danışman hocam Prof. Dr. Nazım HASIRCI'ya en kalbî duygularımla teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca araştırma boyunca okumalarımda yardımcı olan, kaynaklarını paylaşan ve her zaman desteğini gördüğüm kıymetli hocam Doç. Dr. Necmi DERİN'e, Tez İzleme Komitesinde yer alarak çalışmaya katkı sağlayan Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ'e, Tez Savunmasında yer alarak metni okuyan, değerli yorum ve tenkitleriyle önemli katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU ve Prof. Dr. Ali DURUSOY'a, metni büyük bir özveri ile baştan sona okuyup tashihlerde bulunarak çalışmanın olgunlaşmasına katkı sunan Doç. Dr. Ali TEKİN'e, bu konuyu çalışmaya teşvik eden ve yazma nüshalarını benimle paylaşan Prof. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI'ya, çalışma ile ilgili yaptığımız görüşmelerde tavsiye, fikir ve görüşlerinden yararlandığım Prof. Dr. Canan SEYFELİ'ye, metni okuyup gerekli tashihlerde bulunan ve Grekçe metinleri tercüme ederek konunun bağlantı noktalarını tespit edebilmeme yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi Harun TAKCI'ya, çalışmanın temel kaynaklarına erişimde sıkıntı yaşadığım süreçte talep ettiğim kaynakları ulaştırmada büyük destek olan kıymetli araştırmacı yazar Jan Beth

SAWOCE Bey'e, süreç içerisinde çalışmamı okuyarak katkı sağlayan Dr. Arş. Gör. Mehmet AKTAŞ'a, Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih DEDE'ye, Dr. Öğr. Üyesi H. Rümeysa KÜÇÜKÖNER'e, Dr. Öğr. Gör. Ömer YILDIZ'a, Dr. Hüseyin ZAMUR'a, Arş. Gör. Ahmet PEKAYDIN'a, M. Mürşit TEKİN'e ve Yunus Emre İNAL'a teşekkür ederim.

Tezin yazım süreci boyunca karşılaştığım zorluklarda desteklerini hep yanımda hissettiğim değerli eşim Cemile TEKİN ve çocuklarım, varlıklarıyla mutluluk ve neşe kaynağım olmuşlardır. Kendilerine ne kadar teşekkür etsem azdır. Sürekli dualarına mazhar olduğumu bildiğim kıymetli annem Halime ve babam Mehmet Nuri TEKİN'e süreç içerisinde gösterdikleri vakur duruşlarından ötürü minnettar ve müteşekkirim.

Çalışmamı proje kapsamında destekleyen ve gerekli araştırmaları yapmam için maddi destek sağlayan Dicle Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü'ne (DÜBAP) katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Alaattin TEKİN

Diyarbakır- 2022

ÖZET

Tezimiz, Ebü'l-Ferec'in günümüze ulaşan *Tefsirü Kitâbi Îsâgûcî li Furfûryûs* ile *Şerhu'l-Kebîr li Makûlât'ı Aristûtâlîs* adlı şerhlerinin incelenmesidir. Ebü'l-Ferec'in zikredilen iki şerhinden ziyade onun yaşadığı dönem ile kendinden önceki dönemde bu iki şerhi besleyen ve ondan beslenen kaynakları tespit ederek tümünü mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bu sayede Ebü'l-Ferec'in iki şerhinden hareketle mantığa dair görüşlerini tespit ederek mantık tarihindeki değerini belirlemeye gayret ettik. Dolayısıyla tezimizi, iki şerhin genel anlamda bu alanda yazılmış şerhlerini de kuşatacak şekilde ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca Antikçağdan İslâm dünyasına kadar ki süreçte zikredilen iki kitaba yazılan şerhlerdeki değişim ve dönüşümün ve bu alanda tartışılan konuların nasıl çözüme kavuşturulabileceğine dair hususları çalışmamızda tespit ettik.

Tezimiz giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi ve kaynaklarını inceledik. Özellikle araştırmanın kaynakları kısmında tezimizde sıklıkla bahsettiğimiz Helenistik şarihlerin hayatlarını ve eserlerini kısaca tanıtmaya gayret ettik.

Birinci bölümde, Ebü'l-Ferec'in ülkemizde çok az tanınmasından dolayı hayatını, hocalarını, öğrencilerini ve felsefe, mantık, tıp ve Hıristiyan öğretisine yönelik yazmış olduğu, şerh ve telif düzeyindeki bütün eserlerini tespit etmeye çalıştık.

İkinci bölümde, Ebü'l-Ferec'in Porphyrios'un *Eisagoge* (*Îsâgûcî)* adlı eserine yazmış olduğu şerhini inceledik. Porphyrios'un metni sadece beş tümeli inceleme konusu yaparken Ebü'l-Ferec'in şerhi ve diğer şerhler, felsefeye giriş tarzında bir bölümle başlar. Biz de söz konusu şerhin, giriş dahil bütün konularını inceledik, diğer şerhlerle aralarındaki farklılıkları ve benzerlikleri ortaya koymaya gayret ettik.

Üçüncü bölümde ise Ebü'l-Ferec'in, Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserine yazmış olduğu şerhi ele aldık. Şerh, bütün kategorilerin konularını kapsayacak şekilde

yazılmış hacimli bir çalışmadır. Şerhte ele alınan konuları ayrıntılı bir şekilde inceleyerek çalışmamızı tamamladık.

Son olarak elde ettiğimiz bulguları sonuç bölümünde zikrettik.

Anahtar Kelimeler:

Mantık, Şerh, *Eisagoge*, *Kategoriler*, Aristoteles, Ebü'l-Ferec.

ABSTRACT

Our thesis is the analysis of Abû al-Faraj's commentaries called *Tafsiru Kitābi Isāghūjī li Furfūryūs and Sharh al-Kabīr li Maqūlāt Aristûtâlîs* that have survived to the present day. Abû al-Faraj's two commentaries mentioned here dense, we tried to present all of them in a comparative way by identifying the sources that that fed these two commentaries and were fed by them in the period in which he lived and the period before him. In this way, we tried to determine his value in the history of logic by determining his views of Abû al-Faraj on logic based on his two commentaries. Therefore, we tried to present our thesis in a way that that encompasses these two commentaries and the other commentaries written in this field in general terms. In addition, we have determined in our study what kind of changes and transformations occurred in the two commentaries on these two books mentioned in the process from the Antiquity to the Islamic world and how the issues discussed in this field could be resolved.

Our thesis consists of three chapters and a conclusion, excluding the introduction. In the introduction, we examined the subject, purpose, importance, method and sources of the research. In particular, we tried to introduce the lives and works of the Hellenistic commentators, which we frequently mentioned in our thesis, in the sources of the research briefly.

In the first chapter, we tried to identify Abû al-Faraj's life, teachers, students and all of his works, which he wrote on philosophy, logic, medicine and Christian teaching, at the level of commentary and compilation form, since he is little known in our country.

In the second chapter, we examined Abû al-Faraj's commentary on Porphyrios's work named *Eisagoge* (*Isāghūjī)*. While Porphyrius's book only deals with five universals, Abû al-Faraj's commentary and other commentaries begin with an introduction to philosophy. We also examined all the subjects of the commentary in question, including the introduction, and tried to reveal the differences and similarities between them and the other commentaries.

In the third chapter, we investigate the commentary written by Abû al-Faraj on Aristotle's work called *Categories.* The commentary is a voluminous work written to cover the topics of all categories. We have completed our study by examining the issues discussed in the commentary in detail.

Finally, we have mentioned our findings in the conclusion.

Key words:

Logic, Commentary, *Eisagoge*, *Categories*, Aristotle, Abû al-Faraj,

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖN SÖZ ..... **I**
ÖZET ..... **IV**
ABSTRACT ..... **VI**
İÇİNDEKİLER ..... **VIII**
TABLO LİSTESİ ..... **XII**
KISALTMALAR ..... **XIII**
TEZDE GEÇEN ŞARİHLER ..... **XIV**

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU **1**
2. ARAŞTIRMANIN AMACI **2**
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ **2**
4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ **3**
5. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI **3**
5.1. Eisagoge'nin Şarihleri **4**
5.2. Kategoriler'in Şarihleri **6**

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-FEREC ABDULLAH İBNÜ'T-TAYYİB

1.1. Ebü'l-Ferec'in Doğumu, İsmi, Künyesi, Nisbeleri ve Ölümü **14**
1.2. Kişiliği **16**
1.2.1. Sosyal Kişiliği 16
1.2.2. İlmî Kişiliği 17
1.2.3. Dinî Kişiliği 23
1.3. Hocaları **24**
1.3.1. Ebü İshâk b. Zür'a 24
1.3.2. İbn Suvâr 25
1.4. Öğrencileri **25**

1.4.1. Ebü'l Hasan b. Butlân 25
1.4.2. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî el-Mutezilî 26
1.5. Eserleri 27
1.5.1. Mantığa Dair Eserleri 27
1.5.2. Felsefeye Dair Eserleri 30
1.5.3. Tıbba Dair Eserleri 33
1.5.4. Hıristiyanlık Öğretisine Dair Eserleri 42

İKİNCİ BÖLÜM

EISAGOGE ŞERHİ

2.1. EISAGOGE'NİN TARİHÇESİ 49
2.1.1. Ebü'l-Ferec'in Eisagoge Şerhi'ndeki Üslûp 52
2.2. İLİMLERİN SEKİZ İLKE AÇISINDAN İNCELENMESİ 55
2.2.1. Mantık Sanatının Sekiz İlke Açısından İncelenmesi 57
2.2.2. Eisagoge'nin Sekiz İlke Açısından İncelenmesi 61
2.3. BEŞ TÜMEL 73
2.3.1. Cins/Génos 93
2.3.2. Tür/Eidos/Nev' 114
2.3.3. Ayrım/ Diafora/Fasl 135
2.3.4. Özellik/Idion/Hassa 159
2.3.5. İlinti/Sûmbebêkós/Araz 165
2.4. BEŞ TÜMELİN ORTAKLIK VE FARKLILIKLARI 170
2.4.1. Beş Tümel Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar 170
2.5. TANIM 183
2.5.1. Tanım Nedir? 185
2.5.2. Tanım İsminin Nereden Türediği? 189
2.5.3. Tanım İsminin Tam, Eksik ve Fazla Olmasının Ne Zaman Gerçekleşeceği? 189
2.5.4. Tanımın Öğeleri Nelerden Tertip Edileceği? 192
2.6. BÖLME 195

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KATEGORİLER ŞERHİ

3.1. KATEGORİLERE GİRİŞ 202

3.1.1. Kategorilerin Tarihçesi ve Kaynakları 202
3.1.2. Ebü'l-Ferec'in Kategoriler Şerhi'ndeki Üslûp 205
3.2. KATEGORİLERİN SEKİZ İLKE AÇISINDAN İNCELENMESİ 208
3.2.1. Amaç 208
3.2.2. Fayda 216
3.2.3. Başlık 217
3.2.4. Kitabın Mertebesi 218
3.2.5. Yazarı/Nispeti 218
3.2.6. Hangi İlim Dalına Ait Olduğu 222
3.2.7. Kitabın Bölümlenmesi 223
3.2.8. Öğretim Tarzı 223
3.3. KATEGORİLERİN SAYISI HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR 224
3.4. EŞADLI, EŞİTANLAMLI VE TÜREMİŞ İSİMLER 236
3.4.1. Eşadlı İsimler 237
3.4.2. Eşitanlamlı İsimler 243
3.4.3. Türemiş İsimler 246
3.5. KONUYA SÖYLENEN VEYA SÖYLENMEYEN İLE KONUDA BULUNAN VEYA BULUNMAYANIN AÇIKLANMASI ÜZERİNE 249
3.2. KATEGORİLER 257
3.1. TÖZ/OUSIA/CEVHER 257
3.1.1. Birincil Cevherler 259
3.1.2. İkincil Cevherler 267
3.1.3. Cevherin Özellikleri 272
3.2. NİCELİK/POSOTÉS/KEMMİYET 290
3.2.1. Niceliğin Ayrık ve Bitişik Olarak Bölümlenmesi 292
3.2.2. Niceliğin Konumu Olan ile Olmayana Bölümlenmesi 301
3.2.1. Niceliğin Özellikleri 303
3.3. GÖRELİK/İZÂFET/PROS TI 314
3.3.1. Göreliklerin Sıralanması 315
3.3.2. Göreliğin Taksimi 316
3.3.3. Görelikte Nispetin İncelenmesi 318
3.3.4. Göreliğin Doğası 319

3.3.5. Görelik Kategorisinin İncelenmesi 321
3.3.6. Görelik Kategorisinin Bütün Yönleriyle İncelenmesinin Sebebi 321
3.3.7. Göreliği Taksiminden Önce Betimlemesinin Sebebi..... 322
3.3.8. Aristoteles'in Görelik Değil de Görelikler Şeklinde Çoğul Belirtmesinin Sebebi..... 322
3.3.9. Göreliğin Özellikleri 324
3.4. NİTELİK/POIOTÉS/KEYFİYET 335
3.4.1. Niteliğin Görelikten Sonra Gelmesi 336
3.4.2. Niteliğin Nite ve Nitelik Şeklinde Betimlenmesi 337
3.4.3. Niteliğin Önce Betimlenmesi Ardından Taksim Edilmesi 338
3.4.4. İlintisel Niteliğin Kısımları 340
3.4.1. Niteliğin Türleri 344
3.4.2. Niteliğin Özellikleri 353
3.5-6. ETKİ VE EDİLGİ/POIEIN, PASKHEIN/FİİL VE İNFİAL..... 358
3.7. KONUM/ KEISTHAI/THESIS/VAZ 361
3.8. NEZAMANLIK/POTE/METÂ 362
3.9. NEREDELİK/POU/EYNE 363
3.10. İYELİK/EKHEIN/LEH/QUNYE/CÜDDE/MÜLK 363
3.3. KATEGORİLERİN EKLENTİLERİ 365
3.1. KARŞIOLUM/ANTIKEIMENON/MÜTEKÂBİL 366
3.1.1. Karşıolumların Birbirlerinden Ayrılan Yönleri 369
3.2. ÖNCELİK-SONRALIK/PROTEROS-HUSTEROS/ MÜTEKADDİM-MÜTEAHHİR 373
2. 1. Zaman Açısından Öncelik ve Sonralık 374
2.2. Doğası Açısından Öncelik ve Sonralık 374
2.3. Mertebe Açısından Öncelik ve Sonralık 374
2. 4. Şeref Açısından Öncelik ve Sonralık 375
2. 5. Sebep-Sonuç (İllet-Ma'lul) Açısından Öncelik ve Sonralık..... 375
3.3. BİRLİKTE OLMA/ HAMA/MA'AN 376
3.4. HAREKET/KINESIS..... 378
3.5. SAHİP OLMA 380
SONUÇ..... 382
KAYNAKÇA 388

TABLO LİSTESİ

Sayfa No

Tablo 1: **Aristoteles'in Yüklem Sınıflandırması**..... 76
Tablo 2: **Porphyrios'a Göre Tümellerin Sınıflandırılması**..... 82
Tablo 3: **Ebü'l-Ferec'e Göre Düşünce Tasnifi**..... 91
Tablo 4: **Yüklemin Beş Tümele Göre Bölümlenmesi**..... 107
Tablo 5: **Ebü'l-Ferec'in Tasnifi** Tablo 6: **Porphyrios'un Tasnifi**.. 123
Tablo 7: **Şarihler Bağlamında Varlık Skalası** 125
Tablo 8: **Ayrımın Üçlü Varyantı**..... 137
Tablo 9: **Ayrımların Porphyrios Tarafından Yapılan Bölümlemeleri ve Aralarındaki Farklılıklar** 143
Tablo 10: **Kurucu ve Bölücü Ayrımların Dörtlü Diyagramı** 147
Tablo 11: **Kurucu ve Bölücü Ayrımların Dörtlü Diyagramı** 148
Tablo 12: **Hassanın Bölümlenmesi** 161
Tablo 13: **Arazın Bölümlenmesi** 169
Tablo 14: **Dörtlü Diyagram** 253

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev	Çeviren
Edt.	Editör
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
CAG	Commentaria in Aristotelem Graecae
MÖ	Milattan Önce
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
YEK	Yazma Eserler Kurumu
Nşr.	Neşreden
Thk.	Tahkik Eden
Vs.	Vesair
Vb.	Ve benzeri
Vol.	Volume
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
S.	Sayı
y.	Yaklaşık

TEZDE GEÇEN ŞARİHLER

Eudemus (ö. MÖ 300)
Theophrastus (ö. MÖ 287)
Andronicus (ö. MÖ y. 60)
Boethus of Sidon (ö. MÖ 50)
Aspasius (ö. 150)
Adrastus (ö. y. II. Asır),
Galen (ö. y. 200)
Alexander of Afrodisias (ö. 225)
Plotinus (ö. 270)
Porphyrios (ö. 305)
Iamblichus (ö. 320)
Dexippus (ö. y. 350)
Themistius (ö. 388)
Hibba (Ibas, ö. 457)
Probha (Probus, ö. y. 480)
Ammonius Hermias (ö. y. 517/526)
Boethius (ö. y. 524)
Reş'aynalı Sergius (ö. 536)
Simplicius (ö. 565)
Olympiodorus (ö. y. 565)
Philoponus (ö. y. 570)
Elias (ö. y. VI. Asır)
David (ö. y. VI. Asır)
Alexander of Stephanus (ö. 625)
Athanasius of Baladh (ö. 696)
İbnü'l-Mukaffa (ö. 759)
Hârizmî (ö. 850)
Kusta b. Lûkâ (ö. 912)
Ebü Bişr Mettâ (ö. 940)
Fârâbî (ö. 950)
Yahya b. Âdî (ö. 974)
Vâhibî (ö. y. X. Asır)
İbn Zür'a (ö. 1008)
Hasan İbn Suvâr (ö. 1020)
İbn Sînâ (ö. 1037)
Ebü'l-Ferec (ö. 1043)
İbn Hazm (ö. 1064)

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Bu çalışmanın konusu, İbn Sînâ'yla (ö. 1037) çağdaş olan Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in (ö. 1043) günümüze ulaşan mantık eserlerinden *Tefsirü Kitâbi Îsâgûcî li Furfûryûs* ile *Şerhu'l-Kebîr li Makûlât'ı Aristûtâlîs* adlı şerhlerinin mukayeseli bir şekilde incelenmesi hakkındadır.

Bu iki şerhin dayandığı ana metinler Porphyrios'un (ö. 325) *Eisagoge*'si ile Aristoteles'in (ö. MÖ. 322) *Kategoriler*'idir. Burada asıl kurucu metin ise Aristoteles'in varlığa yüklenen en temel on kategoriyi inceleme konusu yaptığı *Kategoriler* metnidir. Metin kısa olmasına rağmen kendisinden sonra üzerine yüzlerce irili ufaklı şerhler yazılmıştır. Bu hususta Porphyrios metni anlamak ya da buna giriş babında olmak üzere *Eisagoge* metnini kaleme almıştır. Her ne kadar Porphyrios'un *Eisagoge*'si *Kategoriler*'e giriş olarak değerlendirilse bile *Eisagoge* üzerine de şerh yazan şarihler, bunun felsefeye bir giriş mahiyetinde olabileceğini belirtmişlerdir. Yine de *Eisagoge* metni ister *Kategoriler*'e ister felsefeye giriş olsun Ortaçağın hem Helenistik hem de İslâmî dönemin düşünce dünyasını etkileyen metinlerin başında gelir. Özellikle İskenderiye düşünce sisteminde yoğrulan ve yorumlanan bu metinlerin tercümeler vasıtasıyla İslâm dünyasında yorumlanmaları sayesinde Antikçağ felsefesinin yeniden ihya ve inşasını sağlamıştır.

Hem *Eisagoge* hem de *Kategoriler*'e büyük şerh diyebileceğimiz düzeyde şerh yazan Ebü'l-Ferec'in, kendinden önceki geleneği yoğun bir şekilde şerhlerine zengin atıflar yaparak yansıtması ve yorumlaması, bu metinlerin kendinden sonrakilere tevarüs etmesinde köprü görevini üstlendiği söylenebilir. Biz de tezimizde Ebü'l-Ferec'in iki metne yönelik yazdığı şerhleri Helenistik dönem şarihlerini ve İslâm dünyasındaki filozofları mukayese ederek aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya çalıştık.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Tezimizin amacı, Ebü'l-Ferec'in mantık ilmiyle ilgili günümüze ulaşan *Tefsirü Kitâbi Îsâgûcî li Furfûryûs* ile *Şerhu'l-Kebîr li Makûlât'ı Aristûtâlîs* adlı eserlerini incelemektir. Bu sayede Ebü'l-Ferec'in mezkûr iki şerhinden hareketle mantık alanındaki konumu belirlenecektir. Çalışmamızın diğer bir amacı ise Aristoteles'in, Helenistik şarihlerin ve XI. asra kadar ki süreçte yetişen filozofların *Eisagoge* ve *Kategoriler Şerhi*'nde ele aldıkları konularda ileri sürdükleri fikirleri değerlendirerek Ebü'l-Ferec'in görüşleriyle karşılaştırmaktır. Dolayısıyla onun şerhlerinde ele alınan konuların tarihsel süreç içerisinde nasıl bir değişim, dönüşüm ve gelişime uğradığını tespit ederek hem İskenderiye hem de İslâm geleneği içerisinde nasıl bir köprü vazifesi üstlendiğini belirlemeye çalışağız.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Çağdaşı olması itibariyle İbn Sînâ'nın sert eleştirilerine de maruz kalan Ebü'l-Ferec; mantık, felsefe, tıp ve Hıristiyanlık teolojisi hakkında yaptığı çalışmalar ile yaşadığı dönemde, günümüz ilim dünyasında ve bilhassa Hıristiyanlık düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Kendisi özellikle mantıkla ilgili eserlerinde önceki şarihlere yoğun atıflar yaparak hacimli ve nitelikli şerhler oluşturmuştur. Bir anlamda kendinden önceki geleneği yansıtarak klasik metinlerin sonraki nesle tevarüs etmesinde aracılık etmiştir.

Yaptığımız araştırmalarda Türkiye'de Ebü'l-Ferec'in görüş ve eserleriyle ilgili sadece *Eisagoge Şerhi* üzerine Ferruh Özpilavcı'nın bir makalesi dışında[1] başka bir akademik çalışma yapılmadığını tespit ettik. Yine 2005 yılında Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Ali Cabbar İnâd el-Curânî tarafından hazırlanan *Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib* ve *İbn Sînâ Arasında Mantıkî Kategoriler (شرح المقةلات المنطقة بين ابي الفرج بن الطيب و ابن سينا)* isimli doktora çalışmasının da olduğu bilgisine ulaştık.[2] Yaptığımız girişimler ve yoğun çabalar neticesinde bu çalışmaya eriştik ve inceledik. Ancak söz konusu tezin, Ebü'l-Ferec ile İbn Sînâ'nın kategoriler

[1] Ferruh Özpilavcı, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 19, (105-149), Adapazarı 2009.

[2] Ali Cabbar İnâd el-Curânî, **Şerhu'l-Makûlâtu'l-Mantıkıyyetu beyne Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib ve İbn Sînâ,** Bağdat Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doktora Tezi, Irak, 2005.

hakkındaki görüşlerini yorumlamaksızın yüzeysel bir şekilde ele alan bir çalışma olduğu kanaatine vardık. Ayrıca Batı dünyasında yapılan çalışmaların da genellikle Hıristiyanlık teolojisi ve kilise kanunu hakkında olmasından dolayı onun mantıkçı ve filozof kimliğinin baskılandığı kanaatine ulaştık.

Kısacası ülkemizde Ebü'l-Ferec'in hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında sadece bir makale çalışmasının bulunması, Arap ve Batı dünyasında yapılan çalışmalarda daha çok dinî içerikli eserlerinin incelenmesi gibi sebepler, bizim doktora çalışması olarak bu konuyu belirlememizde önemli olmuştur. Zikrettiğimiz sebeplerden ötürü Ebü'l-Ferec'in her iki şerhini mukayaseli olarak incelememizin ilim dünyasına önemli katkılar sağlayacağını ümit etmekteyiz.

4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Ebü'l-Ferec'in eserlerinden hareketle çalışmamız, Aristoteles'in, Porphyrios'un, Helenistik şarihlerin ve XI. asra kadarki süreçte yetişmiş filozofların eserleri inceleme konusu olacaktır. Bu tarihsel süreç içerisinde Ebü'l-Ferec'in şerhleri, kronolojik olarak Greklerin, Süryanilerin ve Müslümanların telif ettikleri eserlerle mukayese edilecektir. Bu sayede, konuların nasıl bir değişim, dönüşüm ve gelişim gösterdikleri ve aralarındaki farklılıkları tespit etme imkânı bulacağız. Bu konu bağlamında Helenistik *Organon* şarihlerini de incelememizin Türkiye'de mantık alanında yapılacak çalışmalara yönelik önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

5. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamızın temel kaynaklarını Ebü'l-Ferec'in *Tefsirü Kitâbi Îsâgûcî li Furfûryûs* ile *Şerhu'l-Kebîr li Makûlât'ı Aristûtâlîs* şerhleri ve bunlara yönelik yapılan şerhler teşkil etmektedir. Ebü'l-Ferec'in bu iki eseri hakkında ileride daha ayrıntılı bilgi vereceğiz. Ancak Ebü'l-Ferec'in her iki şerhini anlamak ve anlamlandırmak için kendinden önceki geleneğin bilinmesi gerekir. Bu açıdan tezimizin kaynaklarını *Eisagoge* ve *Kategoriler* olmak üzere iki kurucu metin üzerine yapılan şerhleri ve şarihlerini kronolojik olarak kısaca tanıtmak istiyoruz:

5.1. Eisagoge'nin Şarihleri

1. Ammonius Son of Hermias (ö. y. 517/526): Ammonius ismiyle meşhur olup, İskenderiye'de felsefe kürsüsünün başkanlığını bir dönem yürüten Hermias'ın (ö. y. 5. Asır) oğludur. İlmini ilk olarak babasından aldığı sonraki süreçte Atina'ya gittiği ve orada Proclus'un rahle-i tedrisinden geçtiği ve hocasının görüşlerini İskenderiye'de devam ettirdiği söylenir. Kendisi İskenderiye'de Antik pagan kültürü ile Hıristiyanlık dini arasında kaldığı ve Hıristiyanlığın İskenderiye'de nüfuz elde etmesiyle birlikte Hıristiyanlığı tercih ettiği ve bundan dolayı eleştirildiği ifade edilir. Buna rağmen İskenderiye'de kalarak felsefî ve bilimsel çalışmalarını sürdürmüştür. Aynı zamanda Yeni Platonculuğun İskenderiye okulundaki son hocalarından biridir ve burada Platon (ö. MÖ 427) ve Aristoteles'in eserlerinin yanı sıra matematik ve astronomi ilimlerini de öğretmiştir. Özellikle *Organon* külliyatına yönelik yaptığı şerhler vasıtasıyla kendisinin yetiştirdiği Damascius (ö. 538), Simplicius (ö. y. 560), John Philoponus (ö. y. 570) ve Olympiodorus (ö. y. 6. asır) gibi öğrencileri üzerinde etkili olmuştur.

Ammonius'un ilgili metinlerin girişlerinde tanım, felsefeye giriş, Aristoteles'in eserlerine başlamadan önce bilinmesi gerekli olan on temel ilke ve bir ilme başlamadan önce bilinmesi gerekli olan yedi/sekiz ilke gibi konular, onun mantık tarihine getirmiş olduğu yeniliklerdir. Nitekim bu yenilikler öğrencileri tarafından geleneksel bir şekilde devam ettirilmiş ve tercümeler vasıtasıyla da İslâm dünyasında temsil edilmiştir.[3]

Ammonius son of Hermias'ın *Eisagoge Şerhi* CAG (*Commentaria in Aristotelem Graeca*) serisi kapsamında *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms* adıyla Micheal Chase tarafından 2019 yılında İngilizceye

[3] Micheal Chase, "Introdiction", Ammonius**, Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms**, (içinde) M. Chase (Çev.), Bloomsbury, London 2019, s. 1-3; Richard Sorabji, "Introduction", Ammonius, **On Aristotle's Categories**, (içinde), S. M. Cohen, and G. B. Matthews (Çev.), Cornell University Press, Ithaca, New York 1991, s. 1-6; Michael Griffin, "Ammonius and the Alexandrian School", (395-418) Submitted Draft of Chapter 20 in Andrea Falcon (Edt.), **Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity**, Brill, 2016, s. 400-404; Burgess Laughlin, **The Aristotle Adventure a guide to the Greek, Arabic, and Latin schoolars who transmitted Aristotle's logic to the Renaissance**, Albert Hale Publishing, Arizona 1995, s. 72-73; Blank, David, "Ammonius", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/ammonius/>.

çevrilmiştir.[4] Şerh, günümüze ulaşan en eski şerh olması açısından önemlidir. Ammonius, şerhin girişinde felsefeye yönelik altı tanımı detaylı bir şekilde inceler. Ardından felsefeyi teorik ve pratik olarak çeşitli kısımlara ayırır. Daha sonra bir metne başlamadan önce bilinmesi gereken amaç, fayda, başlık gibi ilkeleri *Eisagoge* metnine uygulayarak asıl metni şerh eder.

2. Eliae/Elias (ö. y. 6. Asır): Elias'ın yaklaşık beşinci asrın sonu ile altıncı asrın ilk yarısına kadarki süreçte yaşadığı ve isminden hareketle Hıristiyan olduğu düşünülmektedir. Büyük bir ihtimalle kendisi felsefe ve mantık eğitimini İskenderiye'de Ammonius'un öğrencisi Olympiodorus'tan almıştır. Onun eserlerinden *Commentary on Porphyry's Isagoge* ile *Commentary on the Categories'*in tamamı ve *Commentary On Aristotle's Prior Analytics'*in ise bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır.[5] Elias'ın ilk iki şerhi, Ammoniusçu geleneği sıkı bir şekilde takip ettiğini gösterir. Onun *Kategoriler Şerhi*'nin giriş kısmı, *Prolegomena (Introduction to Philosophy)* başlığıyla Sebastian Gertz tarafından 2018 yılında İngilizceye çevrilmiştir.[6]

3. David the Invicible (ö. y. 6. Asır): Yeni Platonculuğun İskenderiye'deki temsilcisi olan David'in, altıncı asrın ikinci yarısında Olympiodorus'un öğrencisi olduğu ifade edilmektedir. Atina, İskenderiye ve Eski Ermenistan bölgesinde felsefe ve mantık alanında şöhret bulmuştur. Özellikle Ermenistan bölgesinde meşhur olması ve çeşitli eserlerinin Eski Ermeniceye çevrilmesi sebebiyle tarihte Ermeni din adamı ya da filozof olarak düşünülen David the Invicible ile Grek dünyasında yetişmiş olan David'in aynı kişiler olabileceği ileri sürülmektedir. Ermeni geleneğinde ise, Atina ve

[4] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms**, Micheal Chase (Çev.), Bloomsbury, London 2019. Ülkemizde Ammonius son of Hermias, genellikle üçüncü yüzyılda yaşayan ve Plotinus'un hocası olarak bilinen Ammonius Saccas ile karıştırılmaktadır.

[5] Michael Griffin, "Ammonius and the Alexandrian School", s. 410; Wildberg, Christian, "Elias", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition),** Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/elias/>

[6] Eliae, **Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria**, C. XVIII.1, Adolfus Busse (Edt.), Reimer, Berlin 1900; Elias, **Introduction to Philosophy**, *Elias and David Introduction to Philosophy with Olympiodorus, Introduction to Logic* (içinde), (25-69), Sebastian Gertz (Çev), Bloomsbury, 2018.

Konstantinopolis'te çeşitli ilmî yarışmaları kazandığından dolayı kendisine "*Invicible/Yenilmez*" sıfatı verildiği kabul edilmektedir.[7]

David'in konumuz açısından en önemli çalışması, *Prolegomena and Commentary on Porphyry's Isagoge* adlı eseridir. David'in *Commentary on Porphyry's Isagoge* şerhi Grekçe aslıyla birlikte Eski Ermenice nüshası baz alınarak 2015 yılında Eski Ermenice-İngilizce olarak tenkitli neşri Gohar Muradyan tarafından yapılmıştır.[8] Şerh, yirmi dokuz talimden/bölümden (*lecture)* oluşmaktadır. İlk on talimde sekiz ilke ve tümeller konusu ele alınmaktadır. On bir ile on dördüncü talimlerde cins, on beşinci ile on dokuzuncu talimler arası tür, yirminci ile yirmi yedinci talimler arası ayrım, yirmi sekizinci talimde hassa ve yirmi dokuzuncu talimde ise araz ve beş tümelin aralarındaki ortaklıklar ve farklılıklar incelenerek şerh tamamlanır. David'in bir diğer eseri *Prolegomena (Introduction to Philosophy)*'dır. Eser, felsefeye giriş olarak Ammonius'un *Eisagoge Şerhi*'ndeki bölümün geniş bir şerhidir ve Sebastian Gertz tarafından 2018 yılında yayımlanmıştır.[9] David'in bu iki çalışmasının, Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge Şerhi*'ne hem şekil hem de içerik açısından kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

İslâm dünyasında ise Ebü'l-Ferec dışında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm'ın (ö. 1064) *Eisagoge*'ye yönelik şerhleri, tezimizin ana kaynakları arasında yer almasına rağmen bilinir oldukları için burada ayrıca ele almayacağız.

5.2. Kategoriler'in Şarihleri

Porphyrios (ö. 305): Porphyrios'un bugünkü Lübnan sınırları içerisinde yer alan Tyre (Sûr) vilayetinde 234 yılında dünyaya geldiği, genç yaşında retorik, matematik ve felsefe eğitimi almak için Atina'ya gittiği tahmin edilmektedir. 263 yılında Roma'ya gittiği, burada yaklaşık beş yıl boyunca Plotinus'tan (ö. 270) ders aldığı ve onun en güzide öğrencilerinden biri olduğu zikredilir. Plotinus öldüğü vakit

[7] Gohar Muradyan, **Introduction,** *David Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge* (içinde), Brill, 2015, s. 1-3; Michael Griffin, "Ammonius and the Alexandrian School", s. 411; Wildberg, Christian, "David", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/david/>.

[8] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** Gohar Muradyan (Çev.), Brill, 2015.

[9] David, **Introduction to Philosophy,** *Elias and David Introduction to Philosophy with Olympiodorus, Introduction to Logic* (içinde), (91-176), Sebastian Gert, (Çev.), Bloomsbury 2018.

Porphyrios onun görüşlerinin sadık bir yorumcusu olarak felsefî çalışmalarını uzun bir süre boyunca ders olarak okuttuğu ve Iamblichus'un (ö. 320) hocası olduğu ifade edilmektedir.[10] Günümüze ulaşan en önemli eserlerinden biri, *Kategoriler* üzerine yazdığı *On Aristotle Categories* adlı şerhtir. Şerhin ilk baskısı 1992 yılında Steven K. Strange tarafından İngilizceye çevrilerek yayımlanmıştır.[11] Şerhin en önemli özelliği, günümüze ulaşan en eski şerh olma vasfına sahip olmasıdır. Porphyrios, şerhinde eklentiler *(levâhık*) konusu dışında bütün konuları soru-cevap yöntemiyle inceler. Bu açıdan onun şerhinin, kategorilerin bütün bir şerhini oluşturmadığı söylenebilir.

Dexippus (ö. y. 350): Dexippus'un, üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın ortalarında yaşadığı ve Yeni-Platoncu Iamblichus'un öğrencisi olduğu kaynaklarda zikredilir.[12] *Kategoriler* üzerine yazdığı *On Aristotle's Categories* adlı şerhi, John Dillon tarafından 1990 yılında İngilizceye çevrilmiştir.[13] Söz konusu şerh, onun yazmış olduğu tek eserdir. Dexippus şerhinde, Porphyrios'un uyguladığı soru-cevap yöntemini benimser. Şerh bir girişle birlikte ilk dört kategorinin incelenmesiyle tamamlanır. Bundan dolayı şerhin *Kategoriler*'in kısa bir şerhi olduğu söylenebilir.

Ammonius Son of Hermias: Ammonius'un *Eisagoge Şerhi* dışında *Kategoriler*'e yönelik *On Aristotle's Categories* adlı şerhi de bulunmaktadır. Şerhin, ilk baskısı 1991 yılında S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews tarafından İngilizceye çevrilerek yayımlanmıştır.[14] Şerh, Aristoteles'in eserlerine başlamadan önce bilinmesi gerekli on konu ile ilimlere başlamadan önce bilinmesi gerekli olan yedi/sekiz ilkenin incelenmesiyle başlar. Bu şerh, muhtasar olmasına rağmen eklentiler konusu dahil olmak üzere bütün kategorilerin incelenmiş olması yönüyle oldukça dikkat çekicidir.

---

[10] J. Barnes, **Introduction,** *Porphyry Introduction* (içinde), Clarendon Press, Oxford 2003, s. ix-xii; Burgess Laughlin, **The Aristotle Adventure…**, s. 64-65; Emilsson, Eyjólfur, "Porphyry", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition**), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/porphyry/>.

[11] Porphyrios, **Isagoge et in Aristotelis Categorias**, C. IV.1, Adolfus Busse (Edt.), Reimer, Berlin 1887; Porphyry, **On Aristotle Categories**, S. K. Strange (Çev.), Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, Newyork 1992.

[12] John Dillon, "Introduction", Dexippus, **On Aristotle's Categories**, (içinde), Classical Press, 1990, s. 7-9; Burgess Laughlin, **The Aristotle Adventure…**, s. 65-66.

[13] Dexippus, **Aristotelis Categorias Commentaria**, C. IV. 2, Adolfus Busse (Edt.), Reimer, Berlin 1888; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, J. Dillon (Çev.), Bristol Classical Press, 1990.

[14] Ammonius, **Aristotelis Categorias Commentarius**, C. IV.4, Adolfus Busse (Edt.), Reimer, Berlin 1895; Ammonius, **On Aristotle's Categories**, S. M. Cohen, and G. B. Matthews (Çev.), Cornell University Press, Ithaca, New York 1991; Ammonius, **On Aristotle's Categories**, S. M. Cohen, and G. B. Matthews (Çev.), Bloomsbury, London 2014.

Bu açıdan *Kategoriler*'in günümüze ulaşan en eski şerhi olma özelliğine sahiptir. Eserin girişinde ele aldığı konular öğrencileri tarafından geleneksel bir şekilde incelenmiştir.

Simplicius (ö. y. 565): Türkiye sınırları içerisinde Kilikya bölgesinde dünyaya geldiği ifade edilmekle birlikte hayatı hakkında çok az bilgiye sahibiz. Kendisinin İskenderiye'de Ammonius'un yanında bir müddet ders gördüğü ve sonraki süreçte Atina'ya giderek Damascius'un rahle-i tedrisinden geçtiği kaynaklarda zikredilir. Özellikle 529 yılında Justinianos (ö. 565) tarafından Atina'da felsefe okullarının kapatılmasıyla birlikte Damascius, öğrencisi Simplicius ve beş filozofun, Hıristiyanlığı reddettikleri için Bizans İmparatorluğunun baskılarından kaçarak İran kralı Enûşirvan'ın (ö. 579) sarayına sığındıkları, burada kaldıkları sürece kendilerine yeterli derecede kıymet verilmediğini düşünerek Harran bölgesine geldikleri ve bu bölgede felsefî bir okul kurdukları söylenir.[15] Nitekim bu okul, 1081 yılına kadar aktif bir şekilde bu geleneği sürdürmüştür. Dolayısıyla İslâm dünyasına felsefî düşüncenin ya da İskenderiye geleneğinin intikalinde Damascius ve Simplicius gibi filozofların köprü görevi üstlendikleri söylenebilir.[16]

Simplicius'un mantık ve felsefeye yönelik şerhlerinden en önemli olanı *Kategoriler*'e yönelik olarak kaleme aldığı *On Aristotle's Categories* isimli eseridir. Simplicius'un şerhinin 1-4 arası Michael Chase tarafından 2001 yılında, 5-6 arası Frans A.J. de Haas ile Barrie Fleet tarafından 2001 yılında, 7-8 arası Barrie Fleet tarafından 2002 yılında ve son olarak 9-15 arası Richard Gaskin tarafından 2000 yılında İngilizceye çevrilmiştir.[17] Şerhin dört cilt halinde yayımlanması, günümüze ulaşan en hacimli şerhler arasında ilk sırada yer alması açısından önemlidir.

---

[15] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Nazım Hasırcı, "Mantık Biliminin İslam Dünyasına Geçişinde Harran Okulunun Önemi", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** C. 8, S. 2, Diyarbakır 2006, s. 283-291.

[16] Micheal Share, **Introduction,** *Simplicius, On Aristotle's Categories 1-4* (içinde), Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, New York 2003, s. 2-9; Burgess Laughlin, **The Aristotle Adventure…**, s. 77.

[17] Simplicius, **Aristotelis Categorias Commentarium**, C. VIII., Carolus Kalbfleisch (Edt.), 1907; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, M. Chase (Çev.), Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, New York 2003; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6**, Frans A. J. De Haas ve B. Fleet (Çev.), London, Ithaca, New York 2001; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8**, B. Fleet (Çev.), Duckworth and Cornell University Press London, Ithaca, New York 2002;

Simplicius, şerhinde Ammonius geleneğini takip ederek girişte on temel konuyu ve ilkeleri inceler. Ardından *Kategoriler*'in tamamını literal bir şekilde şerh eder. Bu şerhin en önemli yönlerinden biri kendinden önceki kategorilerle ilgili bütün tartışmaları ve görüşleri barındırmasıdır. Şerhte, Boethus of Sidon, (ö. MÖ 1. asır), Herminus (ö. y. 2. Asır), onun öğrencisi İskender Aphrodisias (ö. y. 3. asır), Porphyrios, Themistius (ö. y. 388), Maximus (ö. y. 372)), Lucius (ö. ?) ve Nicostratus (ö. ?) gibi şarihlerin *Kategoriler* hakkındaki görüşlerine sıklıkla atıfta bulunur. Ayrıca onun Porphyrios'un kayıp olduğu ileri sürülen *Commentary to Gedalius* adlı geniş şerhini alıntılaması ve zikrettiğimiz şarihlerin görüşlerini izah ettikten sonra onları eleştirel olarak incelemesi dikkate değer bir hususdur. Özellikle kendisinin *Kategoriler*'in konusu hakkında üçlü bir bakış açısına sahip olan Iamblichus'un *Kategoriler*'e yönelik yazmış olduğu şerhe ulaştığını ve bunun bir kopyasını çıkardığını belirtmesi,[18] kayıp mirasın onun sayesinde bize kadar intikal ettiğini gösterir. Ayrıca Simplicius'un *Kategoriler* üzerine yorumu, en azından bir dereceye kadar, Iamblichus'un aynı Aristotelesçi eser üzerine (kayıp) yorumunun bir kopyası izlenimini uyandırmaktadır. Kısacası Simplicius'un, kendinden önceki Pre-sokratik ve Stoacı görüşlerin aktarıcısı olmakla birlikte onları eleştirmesi, Porphyrios ve Iamblichus gibi şarihlerin kayıp olduğu bilinen şerhlerini yeniden inşa etmesi dikkate değerdir. Zira onun bu çabaları sayesinde Antik felsefî miras, bizlere kadar tevarüs etmiştir.

4.3. John Philoponus (Yahya en-Nahvî) (ö. y. 570): John Philioponus, beşinci yüzyılın sonu ile altıncı yüzyılın ortalarında yaşadığı ve doğuştan Hıristiyan olduğu tahmin edilmektedir. John ya da Yuhanna nisbesi Hıristiyan olduğuna, Philoponus'un ise işini seven anlamında kendisine verildiği söylenir. Ayrıca gramer derslerini vermesi nedeniyle Joannes Grammaticus ya da Yahya en-Nahvî olarak da bilinir. Kendisi Atina'da Proclus'un yanında ilim tahsil etmiş ardından İskenderiye'ye gelerek uzun bir müddet Ammonius'un derslerini takip etmiştir. Onun *Kategoriler*

Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15**, R. Gaskin (Çev.), Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, New York 2000.

[18] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, s. 18.

*Şerh*i ile *İkinci Analikler Şerhi'*ni, Ammonius'un derslerinde tuttuğu notları yeniden gözden geçirerek oluşturduğu söylenir.[19]

Philoponus'un *Kategoriler Şerhi'*nin, 1-5 arası Riin Sirkel, Martin Tweedale ve John Haris tarafından 2015 yılında ve 6-15 arası bölüm ise Micheal Share tarafından 2019 yılında yayımlanarak tamamlanmıştır.[20] Philoponus, Ammonius geleneğini takip ederek, 1-4 arası bölümde felsefeye giriş mahiyetinde on temel konuyu, ilkeleri ve cevher konusunu ve 6-15 arası bölümde ise araz olan dokuz kategori ile eklentiler konusunu inceleyerek şerhi bitirir.

Olympiodorus (ö. y. 565): Yaklaşık altıncı asırda İskenderiye'de doğduğu ve orada yaşadığı bilinmektedir. Kendisi felsefe ve mantık eğitimini burada Ammonius'un rahle-i tedrisinden geçerek tamamlamıştır. Ammonius'tan sonra İskenderiye felsefe okulunun başkanlığını yürütmekle beraber felsefe ve mantık okuttuğu zikredilir. Ayrıca kendisinin İskenderiye'de pagan kültürünün son temsilcisi olduğu ifade edilir. Günümüze felsefe ve mantığa dair çeşitli şerhleri ulaşmıştır.[21] Bunlardan biri de *Prolegomena and Commentary on the Categories* adlı şerhidir. Şerhin *Prolegomena (Introduction to Logic)* kısmı Sebastian Gertz tarafından 2018 yılında yayımlanmıştır.[22]

Şerh, yirmi beş talimden oluşmaktadır. Mantığa giriş olarak yazılmasına rağmen genelde on temel konu, ilkeler, felsefî tanımlar ve kategorilerin ilkeler bağlamında değerlendirilmesi gibi konular ana hatlarıyla birlikte incelenmiştir. Kısacası Olympiodorus giriş kısmını, Aristoteles'in felsefesine, genel anlamda

---

[19] Burgess Laughlin, **The Aristotle Adventure…**, s. 74-75; Wildberg, Christian, "John Philoponus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)**,Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/philoponus/>; MUSTAFA SİNANOĞLU, "YAHYÂ en-NAHVÎ", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/yahya-en-nahvi (20.03.2022).

[20] Philoponus, **Aristotelis Categorias Commentarium**, C. XIII.1, Adolfus Busse (Edt.), Reimer, Berlin 1898; Philoponus, **On Aristotle Categories 1-5,** R. Sirkel, M. Tweedale, J. Harris (Çev.), Bloomsbury, London 2015; Philoponus, **On Aristotle Categories 6-15**, Micheal Share (Çev.), Bloomsbury, London 2019.

[21] Michael Griffin, "Ammonius and the Alexandrian School", s. 404-407; Burgess Laughlin, **The Aristotle Adventure…**, s. 71; Wildberg, Christian, "Olympiodorus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/olympiodorus/>.

[22] Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias**, C. XII.1, Adolfus Busse (Edt.), Reimer, Berlin 1902; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** *Elias and David Introduction to Philosophy with Olympiodorus, Introduction to Logic (*içinde*)*, (208-241), Sebastian Gertz, (Çev.), Bloomsbury 2018.

mantığa ve Aristoteles'in *Kategoriler'*ine giriş şeklinde üç aşamalı olarak ortaya koymuştur. Özellikle kategorilerin ilkeler bağlamında incelenmesini üçüncü bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

Reş'aynalı Sergius (ö. 536): Sergius, felsefe ve mantık üzerine yaptığı çalışmalarla şöhret bulan bir âlimdir. V. asırda İskenderiye geleneğine bağlı kalınarak incelenen mantık, Sergius tarafından devam ettirilir. Tercümelerinde de özenli bir şekilde davranması ve metne sadakati iyice görülen Sergius'un günümüze ulaşan çeşitli mantık eserleri mevcuttur.[23] Bu eserlerden *Kategoriler Şerh*'i, Sami Aydin tarafından geniş bir değerlendirmeyle birlikte Süryanice metin ve İngilizce çeviri şeklinde 2016 yılında yayımlanmıştır.[24]

Sergius, şerhine giriş bölümünde mantığın felsefenin bir aleti olma meselesini ve felsefenin taksimi gibi konularıyla başlar. Ardından on kategoriye giriş yapar. Giriş bölümünde ele aldığı bu konular Ammoniusçu geleneğinin çok kısa bir özeti şeklindedir. Geri kalan bölümlerde ise Helenistik şarihlerin genel anlamda etkisi görülebilir.

Alînûs (ö. ?): Antikçağın sonunda yaşadığı düşünülen ve hayatı hakkında çok az şey bilinen gizemli bir şarihtir. Olympiodorus'un öğrencisi olduğu ifade edilmekle birlikte altıncı asırda yaşadığı düşünülmektedir. Ayrıca Alînûs'un altıncı asırda yaşadığı bilinen Elias olabileceği iddiasına karşılık Franz Rosenthal (ö. 2003), onun Elias değil de Alînûs'un *Apollonius of Tyana* olması gerektiğini çeşitli delillerle izah etmeye çalışır.[25]

Alînûs'un Grekçe yazmış olduğu şerhin kayıp olduğu ancak IX. ve X. asırda tercümeler vasıtasıyla Grekçeden Arapçaya çevrildiği ve belirli fragmanlar dışında

[23] Sami Aydin, "Introduction", Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories, Addressed to Philotheos**, Brill, Leiden 2016, s. 3-13; Ayrıca Bkz. Alaattin Tekin, "**Yahya İbn 'Adî'nin Mantık Anlayışı**", Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2015, s. 13-15.

[24] Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories, Addressed to Philotheos,** Sami Aydin (Çev.), Brill, Leiden 2016.

[25] Franz Rosenthal, "A Commentator of Aristotle", (337-349), **Islamic Philosophy and The Classical Tradition**, S. M. Stern, Albert Hourani ve Vivian Brown (Edt.) University of South Carolina Press, Columbia, 1972, s. 337-338.

metnin aslı ile çeviri metninin günümüze kadar ulaşmadığı zikredilir.[26] Alînûs'un şerhine yönelik belirli fragmanların Hasan İbn Suvâr'ın derkenar notlarında[27] ve özellikle Ebü'l-Ferec'in her iki şerhinde alıntılandığı görülmektedir. Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde Alînûs'un şerhinin Ebü'l-Ferec dışında Vâhibî veya Vehbî olarak ifade edilen bir şarihin *Kategoriler'*e yönelik *Şerhu Elfâzi Aristo min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık li-Alînûsî* şeklinde bir şerh yazdığı ortaya çıkmıştır. Şerhte Alînûs'un belirli fragmanları bulunmaktadır. Şerhin tespit edilen tek nüshası Ayasofya Kütüphanesi no. 2483'de bulunan mecmua içinde 87-159 varakları arasında yer alır.

Ebü'l-Ferec'in *Kategoriler Şerhi*'nde bazı niteliklerin zıtlıkları kabul etmesine dair Demokritos, Olympiodorus ve Alînûs'un görüşleri[28] ile öncelik (*mütekaddim*) ve sonralık (*müteahhir*) konusunda Alînûs'a atıfta bulunması[29] gibi hususlar dikkate alındığında şerhin Alînûs'un belirli fragmanlarını aktarması açısından önemlidir. Vâhibî'nin şerhinin girişinde *li-Alînûsî* şeklinde ibarenin bulunması nedeniyle onun da Alînûs'un şerhini özetlediği veya doğrudan alıntıladığı kanaatindeyiz.[30] Şerh, Alînûs'un olduğu varsayıldığı düşünülürse Vâhibî'nin onun ismini zikretmemesi doğaldır. Bu da şerhin Alînûs'un şerhi olabilme ihtimalini güçlendiren bir husustur. Ancak şerhi daha sonra muhtasar bir şekilde incelediğini belirten Vâhibî, yaşadığı dönemdeki görüşleri de bir araya getirerek yeniden bir şerh formatında ele aldığını söyleyebiliriz. Ancak bunun temellendirilmesi için daha ayrıntılı bir çalışma gerekmektedir.

Vâhibî (ö. y. X asır): *Kategoriler*'e yönelik yazmış olduğu *Şerhu Elfâzi Aristû min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık li-Alînûsî* şerhi dışında hayatı hakkında neredeyse herhangi bir malumatın bulunmadığı söylenebilir. Şerhin girişinden hareketle tam

[26] Muhammed b. İshak en-Nedîm, **el-Fihrist**, Ramazan Şeşen (Çev.), YEK, İstanbul 2019, s. 808; Gutas, Dimitri, "Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler" (777-797), İ. Halil Üçer (Çev.), **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, (Edt.), M. Cüneyt Kaya, İSAM, İstanbul 2013, s. 777-797.

[27] Hasan b. Suvâr, **et-Ta'likâtü'l-Hasan b. Suvâr**, *Îsâgûcî* (içinde), (95-112), Ahmet Fuat Ehvânî (Nşr.), Dâru Ecyâi'l-Kutubı'l-Arabiyye, Kahire 1952.

[28] Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib**, eş-Şerhu'l-Kebîr li-Mâkûlati Aristo,** Ali Hüseyin el-Câbirî (Nşr.), Daru't-Tekvîn, Dımeşk 2010, s. 536-537; Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** Cleophea Ferrari (Nşr.), Brill, Boston, 2006, s. 336; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.142a.

[29] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 124; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 65.

[30] Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.142a.

olarak ismi, Ebu Muhammed Abdullah İbn Muhammed el-Vâhibî? ya da Vehbî? şeklinde kayıtlıdır. Şerhin tespit edilen tek nüshası Ayasofya Kütüphanesi no. 2483'de bulunan mecmua içinde 87-159 varakları arasında yazma halinde, *Şerhu Elfâzi Aristû min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık li-Alînûsî* kaydıyla yer alır.[31]

Vâhibî, Alînûs'a ait metni muhtasar olarak kaleme aldığını belirterek, Demokritos (ö. MÖ 370), İskender Afrodisias (ö. 225), Porphyrios, Simplicius, Kuveyrî (ö. y. 940), Ebü Bişr Mettâ (ö. 940), Fârâbî (ö. 950), Ebû Cafer el-Hâzin (ö. y. 971), Ebü Süleyman es-Sicistânî (ö. 990) gibi hem yaşadığı hem de kendinden önceki Helenistik dönem filozoflara sıklıkla atıfta bulunması, şerhi önemli kılan temel hususlardan biridir. Ayrıca Alînûs, Kuveyrî, Ebü Bişr Mettâ, Ebû Cafer el-Hâzin ve Ebü'l-Hasan Âmirî'nin (ö. 992) *Kategoriler'*e dair yazmış oldukları şerhlerin onun vasıtasıyla günümüze kadar korunabilmesi eseri önemli kılan diğer bir hususdur. Bu şerhi ilk defa Mübahat Türker, bir makale çalışmasında tanıtmaktadır.[32]

İslâm dünyasında ise Ebü'l-Ferec dışında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Hazm'ın *Kategoriler*'e yönelik şerhleri, tezimizin ana kaynakları arasında yer alır ve bunlar bilinir oldukları için ayrıca ele almayacağız. Çalışmamızda üç filozofun da görüşlerinden faydalanacağız. Özellikle Ebü'l-Ferec ile İbn Sînâ'nın çağdaş olmaları hasebiyle birbirlerinden istifade ettikleri görülmektedir. Biz de ilgili konularda onların görüşlerini karşılaştırmaya ve aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

[31] Ebu Muhammed Abdullah İbn Muhammed el-Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık,** (85-157), Ayasofya Kütüphanesi no. 2483.

[32] Mübahat Türker, "el-Âmirî ve Katagoriler'in Şerhiyle İlgili Parçalar", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi,** C. 3, Ankara 1965 s. 65-86.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-FEREC ABDULLAH İBNÜ'T-TAYYİB

1.1. Ebü'l-Ferec'in Doğumu, İsmi, Künyesi, Nisbeleri ve Ölümü

Ebü'l-Ferec'in doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte genellikle 980 yılında Bağdat'ta doğduğu kabul edilmektedir.[33] Kendisinin Abbâsî devletinin halifeliklerini yapan Kâdir İbn İshâk İbn Muktedir (991-1031) ve Kâim bin el-Kadir'in (1031-1075) döneminde yaşadığı bilinmektedir.[34]

Filozofumuzun tam ismi künyesiyle birlikte Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib el-Irâkî, el-Bağdâdî'dir.[35] Ancak Abdullah İbn Ali Ebî İsâ eş-Şemmâs el-'İbâdî kaynaklı olarak daha sonraki elyazmalarında ortaya çıkan karışıklıktan ötürü zaman zaman, Ebü'l-Ferec isminin kendisiyle çağdaş bir başka yazarın (kâtibi olabilir) ismiyle ifade edilmektedir.[36] Araştırmalarımıza göre tabakât kitaplarının hemfikir olduğu isim, Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib el-Irâkî, el-Bağdâdî'dir.

Ebü'l-Ferec, el-Irâkî ve el-Bağdâdî nisbeleri dışında Nestûrî ve el-Qesîs (rahip) nisbeleri ile de meşhur olmuştur.[37] el-Irâkî, onun Iraklı olduğunu, el-Bağdâdî,

---

[33] Nicholas Rescher, **The Development of Arabic Logic**, London 1964, s. 155; Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (900-1050),** David Thomas, Alex Mallett (Edt), Vol 2, (667-697), Brill Leiden, Boston 2010; Ferruh Özpilavcı, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi", s. 115; Ali Hüseyn el-Câbirî, **Ebü'l-Ferec b. et-Tayyib el-Bağdâdî Reîsu Beytü'l-Hikmetü'l-Abbâsî**, Beytü'l Hikme, Bağdâd 2002, s. 189.

[34] Câk İshak, "Mâkaletu fi't-Tevbeti'in Önsözü"**, Mecelletü Beyne'n-Nahreyn**, C. 17, (40-43), Irak 1989, s. 41.

[35] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ fi-Tabakâti'l-Atibbâ**, Nizâr Ridâ (Thk.), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 323. İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ bi- Ahbâri'l-Hûkemâ**, İbrahim Şemsuddin (Thk.), Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, Lübnan 2005, s. 172; J. S. Assemani, **Bibliotheca Orientails De Scriptoribus Syris Nestorianis,** III, Roma, 1725, s. 544-548.

[36] Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations…,** s. 667.

[37] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 323; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 172; Şemsuddîn eş-Şehrâzûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh, Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri**, Eşref Altaş, (Çev.), YEK, İstanbul 2015, s. 698.

Bağdat'ta dünyaya geldiğini ve ahir ömrüne kadar hayatını burada yaşadığını ifade eder. Nestûrî künyesi, Hıristiyanlığın Nestûrî mezhebine bağlı olduğunu ortaya koyar.[38] el-Qesîs, onun aynı zamanda bir rahip olduğunu gösterir. Bu nisbesi kendisinin ilmî faaliyetleri dışında kilisede rahiplik yapmasından ötürü verilmiştir.[39] Ayrıca *Nüzhetü'l-Ervâh* adlı eserde Ebü'l-Ferec'e patriklik ve dinî lider manalarına gelen el-Câselîk (patrik) nisbesi de atfedildiği görülmektedir.[40] Lakin biz bu nisbenin kendisine ait olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü bu ifadenin geçtiği en erken kaynak olarak İbn Ebî Usaybia'nın (ö.1269) *Uyûnu'l-Enbâ fi-Tabakâti'l-Atibbâ* adlı eseridir. Eserde "Bağdat'taki Hıristiyanlar arasında seçkin bir konumda olup el-câselîk'in de kâtibi'dir" ibaresi kullanılmaktadır. Bu ifade onun câselîk makamında olmadığını sadece patriğin kâtibi olduğunu göstermektedir.[41] Zira Ebü'l-Ferec'in Doğu kiliselerinin câseliği olan Yuhanna b. Nâzûk'un (ö. 1022) sır kâtibi olduğu ve I. İliyâ et-Teberhânî (ö. 1039) dönemine kadar da bu görevi sürdürdüğü aktarılmaktadır.[42]

Ebü'l-Ferec, "feylesûf", "imâm", "fâziletli", "hekim", "tabib", "öncekilerin kitaplarına ve sözlerine muttâli" ve "araştırma ve incelemede müctehid" gibi lakaplar ile de anılmıştır.[43] Bütün bu ifadeler Bağdat'ta yetişmiş önemli şahsiyetlerden kabul edilen Ebü'l-Ferec'in ilim alanında ansiklopedik bir bakış açısına sahip olmanın yanında Helenistik döneme de vakıf olduğunu gösterir.

Kaynaklarda Ebü'l-Ferec'in ölüm tarihi ile ilgili hicri 435 miladi 1043 yılında teşrin-i evvelin yani Ekim ayının sonlarına doğru vefat ettiği zikredilmektedir.[44] Başka bir kaynakta ise hicri 434 miladi 1042 yılı şeklinde geçmektedir.[45] Ancak tercih edilen ölüm tarihi 1043 yılıdır. Kendisi Bağdat'ta bulunan Dartâ kilisesinde defnedilmiştir. Kabrinde ise "meşhur feylesûf" ibaresinin yazılı olduğu, kabri üzerinde inşa edilen

[38] Bar Hebraeus, **Abu'l-Ferec Tarihi,** C. 1, Ömer Rıza Doğrul (Çev.), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999, s. 301.
[39] Amr b. Metâ, **Kitâbu'l-Mecdel; Ihbâru Bitârketi Kursiyi'l-Meşrik**, Roma 1896, s. 96-99; Bar Hebraeus, **Abu'l-Ferec Tarihi,** C. 1, s. 301
[40] Şemsuddîn eş-Şehrâzûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** s. 698.
[41] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 323.
[42] Amr b. Metâ, **Kitâbu'l-Mecdel…,** s. 96.
[43] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 323; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 172.
[44] İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 172; Bar Hebraeus, **Abu'l-Ferec Tarihi,** s. 301.
[45] Amr b. Metâ, **Kitabu'l-Mecdel…,** s. 99.

yapının 1300 yılından önce meydana gelen sel suları tarafından yıkıldığı ifade edilmektedir.[46]

1.2. Kişiliği

1.2.1. Sosyal Kişiliği

X. ve XI. asırda Abbasî devletinin başkenti Bağdat, mevcut İslâm kültürünün yoğun bir şekilde yaşandığı ve dünyanın en önemli kültür ve eğitim merkezi olan bir şehir konumundaydı.[47] Böyle bir ortamda yetişen Ebü'l-Ferec'in dinî bir mevkide bulunması, Bağdat ve dışından gelen insanları tedavi etme konusunda uzman bir doktor olması ve antik geleneğe vukûfiyeti sayesinde kendisi Bağdat'ta toplum tarafından sevilen ve sayılan bir filozof olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.

Her ne kadar Bağdat Okulunun başkanlığını yürüttüğü ifade edilse de[48] bu anlamda net bir bilgiye sahip değiliz.[49] Ancak kendisi yukarıda zikrettiğimiz özelliklerinden ötürü birçok düşünür ve âlimin onun etrafında toplanması ve rahle-i tedrisinden geçmesi Ebü'l-Ferec'in toplumda muteber bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca kendisine talebe olmak isteyenlerin herhangi bir dine bağlı olma şartı olmamasına rağmen hac zamanına yakın kendisinden ilim tahsil etmek üzere Acem diyarından gelen iki öğrenciye hac ibadetlerini yerine getirmeleri koşuluyla ders verebileceğini söylediği aktarılır.[50]

Ebü'l-Ferec'in Nestûrî bir Hıristiyan olmasına rağmen kültürel ve felsefî alanda zengin mirası tevarüs eden Bağdat'ta her kesime eşit bir şekilde davranması, meclisine gelen, ilim talep eden her öğrenciye eşit mesafede olması ve farklı kesimlerin de ilmî ve kişisel saygısını kazanması dikkate değerdir.

---

[46] Yûsuf Habî, "Ebu'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", **Mecelletü'l-Mücme'- el-İlmi'l-Irâkî**, C. 4, S. 33, (238-271), Bağdat 1986, s. 251.
[47] Yûsuf Habî, "Ebu'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", s. 238.
[48] Nicholas Rescher, **The Development of Arabic Logic**, s. 35.
[49] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ahmet Kayacık, **Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri**, Üniversite Kitapevi Yayınevi, İstanbul 2004; Alaattin Tekin, "**Yahya İbn 'Adî'nin Mantık Anlayışı**", Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2015.
[50] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 324.

1.2.2. İlmî Kişiliği

Ebü'l-Ferec'in yaşadığı ilmî çevreye bakıldığında, filozofumuz ilim tahsil etmeye başladığı andan itibaren büyük bir ilim halkasının içinde olduğu görülür. Bu ilim halkasında hocaları olarak Bağdat Okulunun başında bulunan ve hoca-talebe şeklinde tevarüs eden geleneğin içerisinde Ebü Bişr Mettâ, Yahya İbn 'Adî (ö.974) ve Fârâbî gibi filozoflar yer alır. Onların yetiştirmiş oldukları öğrencileri ise, İbn Zür'a (ö.1008) ve İbnü'l-Hammâr (Hasan b. Suvâr) gibi kimselerdir.[51]

Bu geleneğin içerisinde Ebü'l-Ferec doğrudan İbn Zür'a'dan felsefeyi, İbnü'l-Hammâr'dan da tıp ilmini tahsil etmiştir.[52] Ardından Bağdat'ın batısında Dicle'nin kenarında Büveyhî Emîri Adudüddevle'nin (ö. 983) 981 yılında yaptırdığı ve İslâm dünyasında X. yüzyılda kurulan en ünlü hastane olan Bîmâristân-ı Adudî'de tıp ilmini tahsil etmiştir.[53] Daha sonra kendisi burada uzun bir müddet araştırma ve incelemeye meraklı uzman bir tabip olarak öğrenci yetiştirmiş ve hastaları burada tedavi etmiştir.[54] İyi bir tabip olmasından dolayı şöhreti kısa zamanda Bağdat dışına da yayılmıştır. Öyle ki Bağdat dışında oturup onun elinden şifa bulmak isteyen hastalar Bîmâristân-ı Adudî'ye gelmişlerdir. Ayrıca kendisinin tıp alanında bu kadar mahir olması İbn Sînâ tarafından da takdir edilmiştir.[55]

Ebü Bişr Mettâ ve Yahya b. 'Adî sayesinde, birkaç kuşak boyunca gelişerek devam eden Bağdat Okulunun son temsilcisi ve Grek ilminin de son büyük mütercimi olan Ebü'l-Ferec ile beraber Bağdat'ta bilimsel bir gelenek ortaya çıkmıştır.[56] Yine o, Yunan entelektüel mirasını geliştiren ve sürdüren bilimsel geleneğin son savunucularından biri olmuştur. Kendisinden sonra Bağdat'ta tercüme hareketinin

---

[51] Nicholas Rescher, **The Development of Arabic Logic,** s. 35; Ahmet Kayacık, **Bağdat Okulu,** s. 51-112.

[52] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 324; Mehmet Vural, **İslâm Felsefesi Tarihi**, **İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri**, Elis Yayınları, Ankara 2018, s. 84.

[53] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 201, 324; Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/bimaristan (03.12.2019).

[54] İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 172.

[55] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 324; Beyhâki**, Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme**, Muhammed Kürdî Ali (Thk.), Dâru-Bîblion, Paris 2007, s. 43.

[56] Gerhard Endress, "Ibn al-Ṭayyib's Arabic Version and Commentary of Aristotle's De Caelo", **Studia Graeco-Arabica 7**, (213-275), Pacini, İtalya 2017, s. 229; Peter Adamson, **Philosophy in the Islamic Word a History of Philosophy Without Any Gaps,** Vol. 3, Oxford Univercity Press, İngiltere 2006, s. 57.

ciddi anlamda tamamlandığı telif, tefsir ve tenkide yönelik eserlerin ortaya konduğu böylece Antik Grek felsefî mirasının geliştirilip şekillendirildiği görülür. Dolayısıyla İslâm dünyasındaki âlimlerin, Grek ilmi ve felsefesine vakıf olmanın ötesine geçerek birçok alanda onu aşabilecek seviyeye ulaştığı söylenebilir.[57]

Ebü'l-Ferec'in felsefe, mantık, kelam, mütercim, müfessir (şarih/yorumcu), doğa bilimi, Hıristiyan teolojisi ve edebiyatını da içeren geniş bir bilgi alanına vakıf olması, ansiklopedik bakış açısına sahip olmasına imkân sağlamıştır. Yazıları, o dönemde mevcut olan belirli konulardaki tüm bilgi birikimini ortaya koyması açısından ansiklopedik bir girişimi temsil eder. Onun, her şeyden önce, Aristoteles felsefesinin eleştirel bir kabulünden ziyade sistematikleştirmeyi hedefleyen sadık bir yorumcu olmaya çalıştığı ve Aristoteles anlayışının geç antik yorumcuların Yeni Platoncu okul geleneği ile şekillendiği ifade edilmektedir.[58]

Ebü'l-Ferec, İbn Zür'a ve İbnü'l-Hammâr'ın en iyi öğrencisidir. Kendisi Aristoteles'in günümüze ulaşmamış olan hikmete dair yazdığı eserlere şerh yazmıştır. Ayrıca *Organon* külliyatının tamamına şerh yazmasına rağmen bunlardan sadece *Eisagoge Şerhi, Kategoriler Şerhi* ve *İkinci Analitikler Üzerine* kısa bir şerhi günümüze kadar ulaşmıştır. Galen'in (ö. y. 200) tıp konusunda yazmış olduğu on altı ciltlik eserine, Hipokrat'ın (ö. MÖ 375) ve Platon'un çeşitli eserlerine de şerhler yazdığı kaynaklarda ifade edilmektedir.[59]

İlmî çalışmalarda Ebü'l-Ferec'in yalnızca tercüme işiyle uğraştığını söylemek ve mütercimlik ile sınırlandırmak, ona karşı büyük bir haksızlık olur. Yaşadığı asırda bîmâristanda uzman tabip olarak çalışması, kilisede rahip olarak dinî ritüelleri icra etmesi ve tercüme yapması dışında ele aldığı eserlerin birçoğunu büyük bir müfessir olarak şerh etmesi nedeniyle şöhreti Bağdat dışına yayılmıştır. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec'in yaşadığı entelektüel çevrede nasıl karşılandığını görmek, ele aldığı

[57] Emilio Platti, "Yaḥyā ibn ʿAdī", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History** (900-1050), David Thomas, Alex Mallett (Edt), Vol. 2, (390-438), Brill Leiden, Boston 2010, s. 390; Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011, s. 82-83.

[58] Cleopha Ferrari, "Ibn al- Tayyib") **Encyclopedia of Medieval Philosophy Philosophy Between 500 and 1500**, (528-531), Henrik Lagerlund (Edt.), Springer, Londra 2011, s. 529.

[59] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 324-325; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 172.

çalışmalarda dil, üslûp ve içerik bakımından entelektüel kişiliğini ortaya koymak da bizi aydınlatacaktır.

Buna göre, öncelikle mütercimliğini ele alacak olursak Ebü'l-Ferec'in hangi dillerden tercüme yaptığını irdelememiz gerekmektedir. Ebü'l-Ferec'in yapmış olduğu çeviri ve şerhleri dikkate aldığımızda Süryanice ve Arapça dillerine hâkim olduğu sonucuna varabiliriz. Her ne kadar Bar Hebraeus (ö. 1286), Ebü'l-Ferec'in Süryaniceye hâkimiyetinin az olduğunu söylese de Süryaniceden Arapçaya yaptığı tercümeler onun Süryanice ile ilgili ciddi bir birikime sahip olduğunu göstermektedir.[60] Ayrıca Süryanice ve Arapça kadar olmasa da Grekçe ve Latince dillerini de bildiğine dair bilgiler mevcuttur.[61] Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge Şerhi* ile *Kategoriler Şerhi*'ni Helenistik şarihlerin eserleriyle karşılaştırdığımızda hem şekil hem de içerik açısından büyük benzerlikleri barındırması onun Grekçe bildiğine dair bilgileri destekler mahiyettedir. Latince bildiğine dair ise güçlü delillere sahip değiliz. Zira onun Latince bildiğine dair bilgi Beyhâkî'nin (ö. 1169) *Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme* adlı eserinde yer almakta ve Şehrâzûrî'nin (ö. 1288) de *Nüzhetü'l-Ervâh* adlı eserinde bu bilgileri olduğu gibi aktardığı görülmektedir.[62] Araştırmamız sonucunda Ebü'l-Ferec'in bu iki kaynak dışında Latince bildiğine dair herhangi bir ifadeye rastlayamadık. Dolayısıyla Ebü'l-Ferec'in Latince bilip bilmediğinden emin olamamaktayız.

Bilim dili olarak Antikçağ Batıda Grekçe, V. asırdan sonra Doğuda Süryanice kullanılmıştır. Abbâsî devletinin halifesi Me'mun'un (ö. 833) gördüğü bir rüya üzerine[63] devletin resmi projesi olarak tercüme faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi neticesinde bilim dili olarak Arapça tercih edilmiş, tedris ve telif faaliyetleri bu dilde yapılmaya başlanmıştır. O günkü şartlarda Antikçağın eserlerini Grekçe ve Süryaniceden tercüme ederek Arapçaya aktarma görevini çoğunlukla Bağdatlı Hıristiyan Süryaniler üstlendiler. İki asır boyunca gerçekleşen bu tercüme faaliyetleri sayesinde Müslüman ilim adamları ve filozoflar, Antik Yunan dünyasının kaybolmaya

[60] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 324-325; Bar Hebraeus, **Abu'l-Ferec Tarihi,** C. 1, s. 301.
[61] Beyhâki**, Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme**, s. 43; eş-Şehrâzûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** s. 698; Cleopha Ferrari, "Ibn al- Tayyib", s. 530; Mahmut Kaya, "İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibnut-tayyib-ebul-ferec (05.12.2019).
[62] Beyhâki**, Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme**, s. 43; eş-Şehrâzûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** s. 698.
[63] İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, Dâru'l-Meârif, Beyrut 1998, s. 303-304.

yüz tutan önemli eserlerini tercüme ettikten sonra kendileri Arapça şerh ve telif tarzında eserler ortaya koyarak ilim ve felsefede insanlık tarihine önemli katkılar sundular.[64]

Ebü'l-Ferec'in yazım ve tercüme üslûbu ve niteliği hakkında; "Şanı yüce, kudreti geniş, ilmi derin, pek çok kitap yazan, öncekilerin kitaplarına ve sözlerine hâkim, araştırma ve incelemeyi seven ve sözü basit" [65] gibi ifadeler kullanılmıştır. Sözlerinin basit olması sayesinde eğitimin kolay öğretilir ve anlaşılır olmasını sağladığı ifade edilebilir. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in yazmış olduğu eserlerinin kapalılığından ve sözlerinin uzamasından şikâyetçi olup onu eleştirenler de bulunmaktadır.[66] Eleştirenlerin birisi de çağdaşı İbn Sînâ'dır. Kendisi Ebü'l-Ferec'in tıp sanatını takdir edip tıp bilgisinden razı olduğunu belirtir. Ancak İbn Sînâ onun *el-Kuva't-Tabîʿiyye* adlı risâlesine reddiye mahiyetinde *Risâle fi'r-Red ile'ş-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib fi't-Tıb* adlı eseri kaleme almıştır.[67] Ayrıca bu eser 1938 yılında Mirza Mesud Baykal tarafından Şehid Ali Paşa 2034 no'lu yazma nüshasına bağlı kalınarak tercüme edilmiştir.[68]

İbn Sînâ, Ebü'l-Ferec'in felsefe alanında yazmış olduğu eserleri de inceleyerek açıklamalarında üslûp bozukluğu ve karışıklık bulunduğunu ve kendisini dar bir alanla sınırladığını ileri sürerek eleştirir. Ayrıca bu kitaplar incelendiğinde burhânî ilimlerde sofistik ve hitâbet ehlinin görüşlerini kullandığını ve sulûk ettiği sistemin çelişkiler içerdiğini şöyle ifade eder;

> "Ebü'l-Ferec'in mantık ve felsefeye dair yazdığı eserler, Irak ekolünden birilerine okutulur ve bizim ekolün haklılık durumu onda kuşkuya neden olursa, kuşku duyduğu yerleri belirleyip bize sorsun. Özellikle de *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarındaki kuşkuları belirlesin. Böylece bunlara ilave edilen yorumların ne denli istikametten çıktığını ve alay konusu olduğunu yazalım. Öyle bir tarzda

[64] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, Lütfü Şimşek (Çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul 2018; Mustafa Demirci, **Beytü'l-Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul 1996; Dimitri Gutas, "Origins in Baghdad", **The Cambridge History of Medieval Philosophy V.1** (13-25), Cambridge University Press, 2010.
[65] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 324-325; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 172.
[66] İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 172; Beyhâki**, Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme**, s. 43.
[67] İbn Sînâ, **Risâle fi'r-Red ile'ş-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib fi't-Tıb,** *Resâ'il* (içinde*),* Hilmi Ziya Ülken (Nşr.), C. I, Ankara 1953, s. 57-71.
[68] İbn Sînâ, **Kuva-i Erbaa,** Mirza Mesud Baykal (Çev.), Türk Tıp Tarihi Arkivi 2(7), 1938, s. 70-73.

yazarız ki hiç kimsede bir şüphe oluşmaz ve söylediklerimizin doğruluğunda iki kişi bile ihtilafa düşmez."[69]

İbn Sînâ, Ebü'l-Ferec'in fikir ehline isabet eden aklî bir hastalığa yakalandığını ve hastalığı döneminde bu eserlerini yazdığını da ifade eder.[70] Yine bazı kaynaklarda İbn Sînâ'nın sohbetlerinde Ebü'l Ferec'e ait felsefî eserlerin satıcıya iade edilmesini ve parasının bile alınmamasını söylediği ifade edilir.[71] Beyhâkî'ye göre çağdaş olan âlimler arasında meydana gelen karşılıklı çekememezlik nedeniyle bu durum söz konusu olabilir. Ona göre Ebü'l-Ferec ile İbn Sînâ arasındaki en büyük farkın İbn Sînâ'nın incitici ve sert dille eleştiren biri olmasıdır.[72]

İbn Sînâ *el-Mûbahesât* adlı eserinde özellikle Bağdatlı Hıristiyan mütercim ve filozofları şöyle eleştirir:

> "*Kitabu'l-İnsâf* adlı bir eser yazdım. Orada bilginleri Maşrikî ve Mağribî olmak üzere ikiye ayırdım. Tartışılmaya değer bir durum gerçekleştiğinde Maşrikîleri Mağribîlere muhalif kıldım ve bunu *el-İnsâf* adlı eserimin girişi yaptım. Bu eser 28000 meseleyi kapsamakla birlikte Bağdatlıların zafiyetlerini, eksikliklerini ve cehaletlerini kapsıyordu. *"*[73]

Ebü'l-Ferec'in çağdaşı olan Birûnî'nin (ö. 1050), İbn Sînâ'ya çeşitli sorular yolladığı ve İbn Sînâ'nın da bunları cevaplamasına rağmen Bîrûnî'nin cevaplara itiraz ederek İbn Sînâ'yı sert bir dille eleştirdiği ifade edilir. Ebü'l-Ferec'in de bu durumdan haberdar olup soruları ve cevapları inceleyince şöyle dediği aktarılır. "Kim insanları elekten geçirirse onu da elekten geçirirler." O bu konuda Bîrûnî'nin kendisini temsil ettiğini ifade etmektedir.[74]

İbn Sînâ doğrudan Ebü'l-Ferec'in ifadelerine karşılık olabilecek eleştirilerde bulunsa da bu durum, onun felsefî çalışmalarını küçümsememize ve Ortaçağ İslâm ve Hıristiyan düşüncesindeki rolünü yadsımamıza neden olamaz. Çünkü Ebü'l-Ferec'in Hıristiyan teolojisiyle ilgili meseleleri felsefî bakış açısıyla ele alması, tıp alanında İbn

[69] İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, (Nşr.) Muhsin Bîdârfer, İntişârât-i Bîdâr, Kum 1413, s. 83.
[70] İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, s. 82.
[71] Beyhâki**, Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme**, s 43.; eş-Şehrâzûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** s. 698.
[72] Beyhâki**, Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme**, s. 44.
[73] İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, s. 375.
[74] Beyhâki**, Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme**, s. 44-45; eş-Şehrâzûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** s. 698.

Sînâ'nın takdirini kazanacak kadar mahir olması ve Helenistik döneme ait tıp, mantık ve felsefenin İslâm dünyasında yeniden yorumlanmasında önemli bir yer teşkil eder. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in eserlerinin özellikle de mantık ve felsefeye dair yazdığı şerhlerin çoğunluğu günümüze ulaşmamış olsa bile onların sayısı ve isimleri onun entelektüel faaliyetleri hakkında önemli bir indeks oluşturur. Böyle bir indeks bize Ebü'l-Ferec'in büyük bir şarih olması sayesinde mantık, felsefe, tıp ve Hıristiyan teolojisi hakkında geniş bir literatüre sahip olduğu imajını sunar.

Kıftî'nin, (ö. 1248) *İhbâru'l-Ulemâ* adlı eserinde "Ben ve bütün insaf ehli kimseler Ebü'l Ferec'in unutulmuş ilimleri yeniden canlandırdığını ve bunlardan gizli olanın bir kısmını da ortaya çıkardığını" belirtmesi, Ebü'l-Ferec'i bu şekilde eleştirmenin doğru olmadığını söyleyebiliriz. Ancak kendisinin bir şarih olarak Antikçağı yeniden yorumlaması sayesinde Aristotelesçi Bağdatlı Hıristiyan mütercim ve filozofların zirve noktasını temsil ettiğini göstermesi açısından da önemlidir. Kıftî ayrıca Ebü'l-Ferec'in meşhur öğrencisi İbn Butlân'ın (ö. 1066), hocası hakkında şöyle dediğini aktarır: "Hocamız Ebü'l-Ferec *Metafizik*'in tefsirini yapmak için 20 yılını verdi ve onun üzerine düşünmekten hasta düştü ki bu hastalıktan dolayı neredeyse ruhunu teslim edecekti. Bu da onun hırsına, çabasına ve ilmi talep etmesine delalet eder ki, onda bu hasletler olmasaydı bu sorumluluğu almazdı."[75]

Şeyh Muvaffakü'd-dîn Yakûb b. İshâk b. Elkaf en-Nasrânî'nin (ö. ?) İbn Ebî Useybia'ya anlattığı anekdot Ebü'l-Ferec'in hem entelektüel hem de dinî kişiliği hakkında önemli bilgiler barındırır. Acem diyarından iki adam Ebü'l-Ferec'in ders halkasına girmek için Bağdat'a geldiler. Ebü'l-Ferec'in ibadet için kilisede olduğunu öğrendiler. Kilisede elinde zincire bağlı bir tütsü bulunmakta ve bunu kilise etrafında gezdirip kiliseyi tütsülemekteydi. Namaz (ibadet) vakti bittiğinde Ebü'l-Ferec kiliseden çıktı. İki acem de evine kadar onu takip ettiler. Ebü'l-Ferec bu ikisinin Acem diyarından ilimle iştigal etmek için geldiğini anladı ve onlara; "Siz hac ettiniz mi? Onlar yok dediler. Niçin haccınızı yerine getirmiyorsunuz? Eğer yanımda okumamı ve hocanız olmamı istiyorsanız haccınızı yapmanız gerekir" dedi. Ardından bu iki zat

[75] İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 173.

hac ibadetini yerine getirdikten sonra onun yanında ilimle iştigal etmeye başladılar ve onun en güzide öğrencileri oldular.[76]

Anekdotun Ebü'l-Ferec'in tıp ve felsefe sanatlarında hekimlerin yücesi olduğunu ve şöhretinin Bağdat dışından uzak beldelere yayıldığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca rahip olarak dinî ibadetleri icra etmesi de dinî kişiliğini anlamamız açısından yol gösterici olacaktır. Nitekim kendisine talebe olacak kimselerin mensup oldukları dinin temel ritüellerini yerine getirmesini şart koştuğu söylenebilir.

1.2.3. Dinî Kişiliği

Kendisi Bağdat'ta Nestûrî mezhebine bağlı Hıristiyanlar arasında seçkin bir konumda olup Yuhannâ b. Nâzuk (1012-1022) ve I. İliyâ el-Teberhânî'nin (1028-1049) sır kâtipliğini yürütebilecek kadar inançlı bir filozof idi.

Ebü'l-Ferec'in dinî içerikli eserleri incelendiğinde bu eserlerinin de oldukça fazla olduğu görülür. Dinî içerikli eserlerinin muhtevasına bakıldığında Ebü'l-Ferec'in *Makâle fi't-Teslîs* ve *Makâle fi't-Teslîs ve't-Tevhîd* gibi eserleri kaleme alması nedeniyle onun bir nevi Hıristiyanlığın savunucusu olduğu söylenebilir. Ebü'l-Ferec sadece Hıristiyanlığı müdafaa ile kalmadığı aynı zamanda felsefe bilmenin getirdiği birikimi sayesinde felsefe ve Hıristiyanlık inancını birbirleriyle uzlaştırma çabasına da girdiği görülür. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda Ebü'l-Ferec'in filozof ve tabip kimliği dışında ortaya koyduğu şerh türü eserleriyle birlikte felsefeye ve tıbba katkıları yanında dinî kimliğinin de ağır bastığı görülür.

Ebü'l-Ferec, dindaşlarına dinî konularda kılavuz olabilecek temel eserler yazması dışında *Kutsal İncil*'i de şerh etmiştir. Bu şerhin Süryanice şerh geleneğinde önemli bir etkiye sahip olmanın yanında Doğu Süryanileri arasında yayıldığı ardından Kıpti ve Etiyopya Ortodoks Hıristiyan geleneğine ulaştığı ifade edilir.[77] Bu şerhin günümüze ulaşmış pek çok nüshasının mevcut olması Hıristiyan gelenek içerisinde ne denli önemli olduğunu anlamamıza imkân sağlar. Bu durum Ebü'l-Ferec'in inançlı bir

[76] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-enbâ…** s. 324.
[77] S. P. Brock, **A Brief Outline of Syriac Literature (Moran "Eth"o 9)**, Kottayam 1997, s. 94.

Hıristiyan olduğunu ve görev bilinciyle dinine hizmet ettiğini gösterir. Öyle ki Beyhâkî'nin onun hakkında anlattığı şu anekdot dinî kimliğini ortaya koyması açısından da kayda değerdir:

> Ebü'l-Ferec şöyle söylerdi; "Ben Pavlos'un neslindenim. Pavlos da Galen'in kız kardeşinin oğludur. Allah Mesihi gönderdiğinde Galen düşkün bir ihtiyardı. Bu nedenle İsa (S. a) Efendimize kız kardeşinin oğlu Pavlos'u gönderdi. Ve mazeretini beyan ederek, "Ben" dedi "elden ayaktan kesildim". Mesih'e bir mektup yazdı; Ey nefislerin tabibi, Allah'ın nebisi! Bazen hasta bedensel rahatsızlıklar sebebiyle doktorun hizmetini yerine getiremez. Bu sebeple kendisini nübüvvet adabıyla terbiye etmen için benden bir parça olan Pavlos'u gönderdim. Pavlos, Mesih'e varınca Mesih ona ikramda bulundu ve onun havarilerinden biri oldu."[78]

Yukarıda Ebü'l-Ferec'in dilinden aktarılan bu bilgilerin doğruluğu/yanlışlığı dinler tarihi açısından ciddi tartışmaları içermesine rağmen Ebü'l-Ferec'in dinî kimliğini doğrudan Pavlos'a dayandırması açısından önemlidir.

1.3. Hocaları

1.3.1. Ebü İshâk b. Zür'a

Tam ismi künyesiyle birlikte İbn İshâk b. Zür'a b. Merkus b. Zür'a b. Yuhannâ Ebû Ali Nasrânî el-Yakubî el-Mantıkî el-Bağdâdî olarak kaynaklarda zikredilmektedir.[79] Ebu İshâk b. Zür'a'nın 331 Zilhicce ayında (Ağustos 943) Bağdat'ta doğduğu ve hicri 398 (1008) yılında burada vefat ettiği ifade edilir.[80] Kendisi felsefe, mantık, tıp ve Hıristiyan ilâhiyatına dair çeşitli eserler yazmıştır. İbn Zür'a'nın en önemli talebelerinden biri de Ebü'l-Ferec'tir. Ebü'l-Ferec hocasının ders halkasında mantık, felsefe ve tıp tahsil etmiştir.

---

[78] Beyhâki**, Tetimme-i-Sıvâni'l-Hikme**, s. 44; eş-Şehrâzûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** s. 699.

[79] İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 325; İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 318; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ,** s. 163.

[80] İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist,** s. 325; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…** s. 164.

1.3.2. İbn Suvâr

Ebü'l-Ferec'in bir diğer önemli hocası da Ebü'l Hayr el-Hasan b. Suvâr b. Bâbân b. Behrâm Ebü'l-Hayr İbnü'l-Hammâr'dır. Bağdat'ta hicri 331/942 yılında doğmuş ve 1020 yılında burada vefat etmiştir. Yahya İbn 'Adî'nin yanında okumuş ve mantıkçıların faziletlilerinden biridir. Zekada, kavrayışta ve ilimleri arkadaşlarıyla mütalaa etmede ileri seviyede olduğu söylenir. Mantık, felsefe ve tıp alanında eserleri mevcuttur. Kendisi tıp konusunda son derece mahir olmakla birlikte bu alanda yetiştirdiği en önemli talebelerinden biri de Ebü'l-Ferec'tir. İbn Suvâr iyi bir mütercim olmakla birlikte telif tarzı eserleri de vardır.[81] Mantık alanında yazmış olduğu *Alînûs fi'l-Kitabi'l-Erba'a fi'l-Mantık* isimli kitabı, Helenistik şarihlerden olan Alînûs'un mantık üzerine şerh ettiği dört eseri[82] tercüme ve şerh ederek İslâm dünyasına kazandırması açısından önemlidir. Bu hususta *Eisagoge* üzerine şerh, tercüme ve ta'lik çalışmaları olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. [83] İbn Suvâr'ın *Eisagoge* üzerine ta'lîkâtı 1952 yılında Ahmet Fuat Ehvânî tarafından neşredilmiştir.[84] Ayrıca aynı filozofun Süryaniceden Arapçaya tercüme ettiği *Kategoriler* üzerine ta'lîkâtı Abdurrahman Bedevî tarafından 1980 yılında Ferid Cebr tarafından ise 1999 yılında yeniden neşredilmiştir.[85]

1.4. Öğrencileri

1.4.1. Ebü'l Hasan b. Butlân

Ebü'l-Hasan Muhtâr b. el-Hasan b. Abdun b. Butlân et-Tabîb en-Nasrânî, el-Bağdâdî, künyelerine sahip olmakla birlikte genellikle İbn Butlân diye tanınır. Ebü'l-Ferec'in en gözde öğrencilerinden biri olup yanında mantık, felsefe ve diğer ilimleri tahsil etmiştir. Ayrıca dönemin meşhur tabiplerinden dersler almıştır. Hocası Ebü'l-

---

[81] İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 323; İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 428-429; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 127.

[82] Bu dört eserin tam olarak hangileri olduğu sorusu biraz tartışmalıdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ali Hüseyn el-Câbirî, **Ebü'l-Ferec b.et-Tayyib el-Bağdâdî…,** s. 187; Macid Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (Çev.), İstanbul 2000, s. 43; Ahmet Kayacık, **Bağdat Okulu,** s. 112.

[83] İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 323; İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325-328.

[84]Hasan b. Suvâr **et-Ta'likâtü'l-Hasan b. Suvâr,** *Îsâgûcî* (içinde), Ahmet Fuat Ehvânî (Nşr.), Dâru Ecyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1952.

[85] Hasan b. Suvâr **et-Ta'likâtü'l-Hâridetü fi'l-Mahtûtâti ala Tercümeti Kitâbi'l-Makûlât**, *Mantıku Aristo* (içinde), A. Bedevî, (Nşr.), C. 1, Kuveyt 1980, s. 77-96.

Ferec'in vefat etmesinden sonra Bağdat'tan ayrıldığı ve çeşitli beldelere giderek ilim tahsil etmeye çalıştığı ifade edilir.[86]

En önemli eserleri genellikle Tıp alanında olup bunlar arasında meşhur olanları şunlardır; *Kitabu Takvîmi's-Sihha fi'l-Kuve-yî'l-Ağziyye ve defe'a Madâruha, Kitabu da'aveti't-Atibbâi, Risâletü Şirâi'r-Rekik* [87]

1.4.2. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî el-Mutezilî

Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî el-Mutezilî künyeleriyle bilinen Ebü'l- Hüseyn'in X. asrın sonlarına doğru Basra'da doğduğu ve 1044 yılında Bağdat'ta vefat ettiği kaynaklarda zikredilir. Kendisine isnad edilen eserler kelama dairdir. Eserleri şunlardır; *Kitâbu'l-Kıyası'ş-Şer'i, Kitâbu'l- Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh ve Şerhu'l-ʿUmed.* Bunların dışında *Şerhu's-Semâʿi't-Tabîʿi* adlı esere Yahyâ b. Adî ve İbnü's-Semh tarafından yapılan şerhlere ilave bir şerh yazmıştır. Eserin birinci ve dördüncü bölümlerine kısa bir talik yazmasından dolayı onun bu eseri yeni bir *Fizik Şerhi* olarak kabul edilmektedir.[88]

İbn Ebî Useybia, Ebu'l Hattâb Muhammed b. Ebî Tâlib'in *eş-Şâmeyl fi't-Tıb* adlı eserini referans göstererek Ebü'l-Ferec'in yetiştirmiş olduğu bu iki önemli talebesi dışında İbn Bizurc (İbn Bedrûc) (ö. XI. asır), Herevî (ö. XI. asır), Benu Hasûn (ö. XI. asır), Ebu'l Fadıl Küteyfât (ö. XI. asır), İbn Eserdî (ö. XI. asır), Abdûn (ö. XI. asır), İbn Masûsâ, (ö. XI. asır), İbn Alîk (ö. XI. asır) ve Nâtilî (ö. XI. asır) gibi talebelerini de zikreder.[89] Bu talebeler arasında en dikkat çekeni ise Nâtîlî'dir. Çünkü Nâtîlî'nin tıp alanındaki en önemli hocası olarak Ebü'l-Ferec gösterilir. Nâtilî'nin de yetiştirmiş olduğu en meşhur öğrencinin de İbn Sînâ olduğu ve kendisinin Nâtilî'den tıp ilmi hariç Porphyrios'un *Eisagoge* adlı mantık kitabını, Öklid'in (ö. MÖ III. Asır)

[86] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…** s. 127.
[87] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325-328; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…** s. 222-237.
[88] S. M. Stern, **Ibn Al-Samh**, The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. 1/2, s. (Apr., 1956), pp. 31-44. Klasik kaynaklarda bu eserin Ebü'l-Hüseyn'e aidiyetine dair bilgiler yer almadığı ifade edilmektedir. Ancak Brockelmann (ö. 1956) ve Fuat Sezgin (ö. 2018) gibi âlimlerin araştırmaları sonucu bu şerhin bir nüshasının Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 583) var olduğunu ve Ebü'l-Hüseyn'e ait olduğunu tespit etmişlerdir. Bkz: Carl Brockelmann, **Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL)** Vol. I. Leiden, Brill 1943, s. 600; Fuat Sezgin, **Geschichte Des Arabischen Schrifttums, (GAS), III,** Leiden 1967-1984, s. 627.
[89] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 324.

Elementler'inin ilk altı bölümünü ve Batlamyus'un (ö. 168?) *el-Mecistî*'sini okuduğu ifade edilmektedir.[90] Bu bilgiler ışığında Ebü'l-Ferec'in doğrudan olmasa bile dolaylı olarak İbn Sînâ'nın hocası olduğunu söyleyebiliriz.

1.5. Eserleri

Tabakât kitapları içerisinde Ebü'l-Ferec'in eserleriyle ilgili en derli toplu bilginin, İbn Ebî Useybia'nın, *Uyûnu'l-Enbâ fi-Tabakâti'l-Atibbâ* adlı eserinde bulunduğunu söylemek mümkündür. İbn Ebî Useybia bu kitapta Ebü'l-Ferec'in otuz sekiz eserinin ismini aktarmaktadır.[91] İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-Ulemâ*'da sadece *Metafizik Şerhi*'ni zikrederken İbn Sînâ ise *el-Mübâhesât* adlı eserinde yedi kitabın ismini aktarır. Son yıllarda filozofumuza ait eserlerin tespit edilmesi ve bunların neşredilmesi konusunda önemli çalışmalar yapılmaktadır. Daha çok Hıristiyanlık öğretisi üzerine eserlerin tespit edildiği ve neşredildiği söylenebilir. Aşağıda müellifimizin eserlerini mantık, felsefe, tıp ve Hıristiyanlık öğretisine dair olmak üzere dört başlık altında vereceğiz.

1.5.1. Mantığa Dair Eserleri

1. *Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî*: İbn Sînâ ve İbn Ebî Useybia tarafından Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge ûcî*'ye şerh yazdığı zikredilmektedir.[92] D. M. Dunlop tarafından yanlışlıkla Fârâbî'ye nispet edilen (Uri Catalogue, no. 457) şerhin, felsefenin varlığı ve tanımıyla ilgili giriş kısmı, İngilizceye çevrilerek yayınlamıştır.[93] Daha sonra S. M. Stern eserin müellifinin Fârâbî değil de Ebü'l-Ferec olduğunu şüphe bırakmayacak şekilde ortaya koymuştur.[94] Kwame Gyekye 1975 yılında Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge Şerhi*'nin, Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde (Marsh, nr. 28) bulunan 83 varaklık tek yazma nüshasını *Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî li Furfûryûs* başlığıyla neşretmiştir.[95] Ayrıca

---

[90] Übeydullah Kerimov, "İbn Sînâ'nın Hocaları, İbn Sînâ'nın Orta Asyalı Hekim Çağdaşlarıyla Bilimsel Bağları Üzerine", Fegani Beyler (Çev.), **BUSBED**, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 13, Bahar 2017, s. 324-327; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#1 (05.05.2020).

[91] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.

[92] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-enbâ…** s. 325; İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, s. 83.

[93] D. M. Dunlop, "The existence and definition of philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Farabi" **Iraq**, C. 13, No. 2, Bağdat 1951, s. 76-94.

[94] S. M. Stern, "Ibn al-Ṭayyib's Commentary on the Isagoge", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, Vol. 19, No. 3 (1957), s. 419-425.

[95] Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî li Furfûryûs**, Kwame Gyekye (Nşr.), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1975.

eser, Gyekye tarafından felsefenin varlığı ve tanımıyla ilgili ilk beş bölüm hariç bütün kısımları değerlendirmeyle birlikte İngilizceye çevrilmiştir.[96] Ebü'l-Ferec'in şerhinde kullandığı Arapça *Eisagoge* metninin, küçük farklılıklarla birlikte Ehvanî ve Bedevî tarafından neşredilen Ebu Osman ed-Dimeşkî'nin (ö. y. 920) Arapça çevirisiyle uygunluk arz ettiği görülmektedir.[97] Ebü'l-Ferec'in, herhangi bir yanlış çeviri ya da atlamaya karşı Ebu Osman'ın çevirisini başka bir Süryanice metin ile karşılaştırdığı da anlaşılmaktadır.[98] Dolayısıyla Grekçe ve Süryanice bilen Ebü'l-Ferec'in şerhi, Arapça *Eisagoge* çevirisini doğrulaması bakımından da önem arz etmektedir. Ayrıca bu eser tezimizin ana kaynaklarından olup teferruatlı bir şekilde incelenecektir.

2. *Tefsîru Kitâbi Kâtîğûryâs li-Aristûtâlîs*: Ebü'l-Ferec'in *Kategoriler*'e şerh yazdığı, İbn Sînâ ve İbn Ebî Useybia tarafından zikredilmektedir.[99] Eser, Kahire'de bulunan Arap El Yazmaları Kütüphanesi'nde mevcuttur. Yazma 676 varaktan meydana gelip tek bir nüsha olarak 212 numaralı künye bilgisiyle muhafaza edilmektedir. Şerh, ilk defa Ali Hüseyin el-Câbirî tarafından 2002 yılında *Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâti Aristo* ismiyle Bağdat'ta neşredilmiştir.[100] Lakin tek bir nüshaya bağlı kalınarak yapılan bu şerhte ciddi eksiklikler görülmektedir. Daha sonra Cleophea Ferrari tarafından Almanca genel bir değerlendirmeyle birlikte eser yeniden neşredilmiştir.[101] Bu neşirde de eksiklikler olsa da önceki neşirden daha nitelikli olduğu söylenebilir. Ayrıca bu eserin kısa bir özeti de bulunmaktadır.[102] Tezimizin temel kaynaklarından olan eserin bu neşri de tez boyunca karşılaştırmalı olarak kullanılacaktır.

---

[96] Porphyrius, **Îsâgûcî,** Ebu Osman ed-Dımeşkî (Çev.), A. Fuat Ehvâni (Nşr.), Kahire 1952; Porphyrios, **Îsâgûcî,** Ebu Osman ed-Dımeşkî (Çev.), A. Bedevî (Nşr.), *Mantıku Aristo* (içinde), Kahire 1952, C. 3, s. 1021-1068; Kwame Gyekye, **Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge**, State University of New York Pres, Albany 1979.

[97] Ferruh Özpilavcı, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi", s. 116.

[98] K. Gyekye, "Giriş", **Ebü'l-Ferec, Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî**, s. xxviii.

[99] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, s. 83.

[100] Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib**, eş-Şerhu'l-Kebîr li-Mâkûlati Aristûtâlîs**, Ali Hüseyin el-Câbirî (Nşr.), Daru't-Tekvîn, Dımeşk 2010.

[101] Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** Cleophea Ferrari (Nşr.), Brill, Boston 2006.

[102] Gerhard Endress, Cleophea Ferrari, "Abu'l-Farağ Ibn al-Tayyib", s. 498; Joep Lameer, "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", (90-98), **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 116, No. 1 (Jan. - Mar., 1996), s. 96.

3. *Tefsîru Kitâbi Bârîmînîyâs li-Aristûtâlîs* (*Aristoteles'in Önermeler Kitabı'nın Tefsiri*): Kitap Ebü'l-Ferec'in Aristoteles'in *Önermeler* adlı eseri üzerine yazdığı şerhtir.[103] Ancak eser günümüze ulaşmamıştır.

4. *Tefsîru Kitâbi Anâlûtîkâ li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Birinci Analitikler Kitabı'nın Tefsiri):* Ebü'l-Ferec'in bu eseri Aristoteles'in *Birinci Analitikler* adlı eserine yazdığı şerhtir. Ne yazık ki bu şerh de günümüze ulaşmamıştır.[104]

5. *Tefsîru Kitâbi Anâlûtîkâ es-Sâni li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in İkinci Analitikler Kitabı'nın Tefsiri):* Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in *İkinci Analitikler* üzerine yapmış olduğu şerhtir. Bunun kısa bir özeti *London, British India Office or. 3832, fols 286'-309*" künye bilgisiyle günümüze ulaştığı ifade edilmektedir.[105] Ebü'l-Ferec, *Eisagoge Şerhi*'nde sekiz ilkeyi doğrudan *İkinci Analitikler* olarak maruf olan *Burhân Kitabı*'na uygular.[106] Bu sayede onun mezkûr kitabı hakkında giriş düzeyinde bilgi sahibi oluruz.

6. *Tefsîrü Kitâbi Tûbîkâ li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Topikler Kitabı'nın Tefsiri)*: Ebü'l-Ferec tarafından Aristoteles'in *Topikler* üzerine yapılan bu şerh günümüze ulaşmamıştır.[107]

7. *Tefsîrü Kitâbi Sûfîstîkâ li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Sofistik Deliller Kitabı'nın Tefsiri)*: Aristoteles'in *Sofistik Deliller'*i üzerine Ebü'l-Ferec tarafından yapılan bir şerh olup günümüze ulaşmamıştır.[108]

8. *Tefsîrü Kitâbi'l- Hitâbe li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Retorik Kitabı'nın Tefsiri)*: Aristoteles'in *Retorik* adlı eseri üzerine Ebü'l-Ferec tarafından yapılan bir şerh olup günümüze ulaşmamıştır.[109]

---

[103] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[104] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[105] Gerhard Endress, Cleophea Ferrari, "Abu'l-Farağ Ibn al-Tayyib", s. 498; Joep Lameer, "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", s. 96.
[106] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî**, s. 30-33.
[107] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[108] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, s. 83.
[109] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.

9. *Tefsîrü Kitâbi'ş-Ş'ir li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Poetika Kitabı'nın Tefsiri)*: Aristoteles'in *Poetika* adlı eseri üzerine Ebü'l-Ferec tarafından yapılan bir şerh olup günümüze ulaşmamıştır.[110]

Yukarıda zikrettiğimiz eserlere baktığımızda Ebü'l-Ferec'in Aristoteles'in bütün *Organon* külliyatını tefsir ettiğini ve bu külliyattan sadece *Eisagoge Şerhi, Kategoriler Şerhi* ve *İkinci Analitikler'*in kısa bir özetinin günümüze kadar ulaştığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla çalışmamızı sadece ilk iki şerh üzerinden yapmak durumunda kaldık. Ancak ilk iki şerhte Ebü'l-Ferec'in önermelere, kıyasa ve burhân'a sıklıkla atıf yapması ve özellikle *Kategoriler Şerhi*'nde kategorilerin türlerine yönelik delilleri kıyas formuna dökerek doğrulamaya çalışması onun mantık alanındaki görüşlerini anlamamıza dair önemli ipuçlarıdır.

1.5.2. Felsefeye Dair Eserleri

1. *Kitâbu't-Tabi'a li-Aristûtâlîs* (*Aristoteles'in Fizik Kitabı*): Ebü Bişr Mettâ, Yahya b. 'Adî, İbn Semh ve Ebü'l-Ferec gibi filozof ve mütercimler İshâk b. Huneyn'ın Süryaniceden Arapçaya tercüme ettiği bu esere şerhler yazmışlardır. Abdurrahman Bedevî ise bu eseri iki cilt halinde neşretmiştir.[111] Ebü'l-Ferec'in şerhi ikinci ciltte yer almaktadır.

2. *Kitabu's-Semâ ve'l-Âlem*: Eser Aristoteles'in *Kitâbu's-Semâ ve'l-Âlem (De Caelo)* adlı eserinin Süryaniceden Arapçaya tercümesidir.[112] Eserin çok az bir kısmı günümüze ulaşmıştır ve Gerhard Endress tarafından tarihsel arka planı da ortaya konularak incelenmiştir.[113]

3. *Tefsîru Kitâbu'l-Hayevân li Aristû* (*Aristoteles'in Hayvanlar Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec, Huneyn b. İshâk'ın (ö. 873) Arapçaya tercüme ettiği metinden hareketle eseri şerh etmiştir.[114] Eserin İbranice ve Latince geleneğini etkilediği ve

[110] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[111] Aristoteles, **Kitâbu't-Tabia' li Aristûtâlîs**, Abdurrahman Bedevî (Nşr.), Kahire 2007.
[112] İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, s. 83.
[113] Gerhard Endress; "Ibn al-Ṭayyib's Arabic Version and Commentary of Aristotle's De Caelo", s. 213-275.
[114] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-enbâ…** s. 325.

belirli pasajlarının günümüze kadar ulaştığı ifade edilmektedir.[115] Ayrıca Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan 3610 numaralı *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* adlı yazmanın 142a-148b varakları arasında *Mesâil fi'l-Hayevân* adlı bir risâle bulunmaktadır. Bu risâlenin büyük bir ihtimalle Ebü'l-Ferec'e ait olduğunu düşünmekteyiz. Ancak risâleyi incelediğimizde kimin tarafından yazıldığına dair bir isim tespit edemedik.

4. *Kitâbu'n-Nabât (Bitkiler Üzerine*): Ebü'l-Ferec'in Aristoteles'in B*itkiler Üzerine* adlı eserine yaptığı yorumlardan oluşur. Eser Hans Daiber tarafından incelenmiştir.[116]

5. *Tefsîru Kitâbu Mâ Ba'de et-Tabi'a li-Arîstû* (*Aristoteles'in Metafizik Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec bu şerhi telif için yirmi yılını vermiştir. Lakin eser günümüze ulaşmamıştır.[117]

6. *Makâle fi'l-Hurûf ve mâ Yeterekkebu Minhâ* (*Harfler ve Bunlardan Oluşan Şeylere Dair Makale*): Eser, sadece Real Biblioteca de San Lorenzo Kütüphanesi'nde bulunan 888 no'lu yazma kataloğunun 157a ve devamında yer alır.

7. *Ta'lik fi'l-Akl*: Akıl hakkında kısa bir risâledir.[118]

8. *Ta'lik an eş-Şeyh Ebü'l-Ferec İbn Tayyib:* Ebü'l -Ferec'e ait olan bu risâle "Mutlak olarak idrak edici kuvve, duyusal ve aklî olmak üzere iki kısımdır." şeklinde giriş cümlesiyle başlar. Çeşitli kütüphanelerde yazmaları olup iki varaktan meydana gelir.[119]

9. *Makâle Sannefehâ Aristûtâlîs fi'l-Fadîla* (*Aristoteles'in Ahlak Üzerine Düzenlediği Makale*): Ebü'l-Ferec, Aristoteles'e ait olduğu söylenen *Ahlak Üzerine*

---

[115] Aristoteles, **The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium Book: I–X of the Kitāb Al-Hayawān,** Lourus S. Filius (Nşr.), Brill, Boston 2018; Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslâm Felsefesine Giriş**, Cüneyt Kaya (Çev.), Küre Yayınları, İstanbul 2018, s. 417.

[116] Hans Daiber, "Abu'l-Farag Ibn At-Tayyıb On Plants An Inquıry Into His Sources" (629-642), **Erdem Dergisi**, C. 9, Sayı 26, 1996.

[117] İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, s. 83; İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…** s. 173.

[118] Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), Brill, Boston 2006, s. 42.

[119] Hans Daiber, **New Manuscript Finding From Indian Libraries** 1986, no.47, s. 31; Rudolf March, **Catalogue of Arabıc Manuscrıpts (Yahuda Sectıon) in the Garrett Collectıon,** Prınceton Unıversıty Lıbrary, New Jersey 1977, s. 267.

adlı eseri Süryaniceden Arapçaya tercüme etmiştir.[120] Eser Mechthild Kellermann tarafından Ebü'l-Ferec ve Ebi Kurra Harranî'nin tercümeleri ve Almancasıyla birlikte 1965 yılında neşredilmiştir.[121]

10. *Simâru Makâlati li-Arisûtâlîs fi-Tedbiri'l-Menzil*: Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in ev yönetimi hakkında yazdığı esere bir nevi ta'lik yazmıştır. Eser Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan 3610 numaralı *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* adlı yazmanın 139-142 varakları arasında yer alır

11. *İstismâr Makâletü Fîsâğûras el-Ma'ruf bi'z-Zehebiye Tefsîru Bruklus*: (*Proclus'un Pythagoras'ın Altın Mısralar'ı Hakkındaki Şerhi*): Eser 1984 yılında Neil Linley tarafından Arapça metin İngilizce çeviri şeklinde yayımlanmıştır.[122] Eser Pythagoras'ın (ö. MÖ y. 500/490) öğüt amaçlı hikmetli sözlerinden oluşur. Galen'e göre eserin *Altın* olarak isimlendirilmesinin sebebi saygı gösterip yücelterek risâleyi altınla yazmasından dolayıdır.[123]

12. *Min Kelâmi Eflâtûn fi'n-Nevâmîs* (*Eflatun'un Yasalarına Dair*): Ebü'l-Ferec'in Platon'un *Yasalar* adlı eserine dair açıklamalarının bulunduğu bir eserdir. Eser, Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma kataloğunun 130 ve devamındaki varaklarında yer alır. Ayrıca eserin ismi Nuruosmaniye 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* adlı yazma nüshanın başında *Cevâmi'u Eflâtûn fi'n-Nevâmis* şeklinde zikredilmekle birlikte sonraki varaklarda bu başlık altında herhangi bir açıklama bulunmadığı tespit edilmiştir.[124]

---

[120] Cleopha Ferrari, "Ibn al- Tayyib", s. 530; Gerhard Endress, Cleophea Ferrari, "Abu'l-Farağ Ibn al-Tayyib" (496-507), **Philosophy in the Islamic World, Vol. 1: 8th-10th Centuries**, Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger ve Peter Adamson (Edt.), Brill 2017, s. 498.

[121] Mechthild Kellermann, **Ein Pseduo-Aristotelischer Traktat über die Tugend.** Edition und Übersetzung der Arabischen Fassungen des Abu Qurra und des Ibn at-Tayyib, Erlangen, 1965.

[122] Ebu Ferec İbn Tayyib, **İstismâr Makâletü Fîsâğûras el-Ma'ruf biz'Zehebiye Tefsîru Bruklus**, Neil Linley (Nşr. Çev.), Arethusa Monographs X, New York 1984.

[123] İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 306.

[124] Nuruosmaniye 3610**, Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et'-Tıbbiye ve'l-felsefiyye**, v.3a.

1.5.3. Tıbba Dair Eserleri

1. *Tefsîru Kitâbi Ebîdîmiyâ li-Bukrât* (*Hipokrat'ın Akut Hastalıkları Adlı Kitabı'nın Tefsiri*)[125]

2. *Tefsîru Kitâbi'l-Fusûl li Bukrât* (*Hipokrat'ın Aforizmalar Kitabı'nın Tefsiri*)[126]

3. *Tefsîru Kitâbi Tabi'atu'l-İnsan li-Bukrât* (*Hipokrat'ın İnsan Tabiatı Adlı Kitabı'nın Tefsiri*)[127]

4. *Tefsîru Kitâbi'l Ağlât li-Bukrât* (*Hipokrat'ın Karışımlar Adlı Kitabı'nın Tefsiri*)[128]

5. *Semeretü Kitâbi'l-Mevlûdîne li Semâniyeti Eşhurin li-Bukrât* (*Hipokrat'ın Sekiz Aylık Doğan Bebek Hakkındaki Kitabı'nın Tefsiri*): Eser Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma nüshanın 2-14 varakları arasında yer alır.[129]

6. *Tefsîru Kitâbi el-Firak li-Câlînûs ya da Firaku't- Tıbb li'l-Müte'allimîn*. Kitabın ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlînûs* yazma nüshasında *Semeretü Kitabu'l-Firak* şeklinde geçmekte olup 5a-14b varakları arasında yer alır.[130]

7. *Tefsîru Kitâbi's-Sinâ'ti's-Sağîra li-Câlînûs*: Kitabın ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlinûs* yazma nüshasında *Semeretü Sinâ'tu's-Sağîretu* şeklinde geçmekte olup 15a-35b varakları arasında yer alır. Ayrıca eserin başka bir nüshası da Manisa Kitapsaray 45 Hk 1772/2 no'lu yazmanın 37b-136b varakları arasında yer alır

[125] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 36.
[126] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 36.
[127] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 36.
[128] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 36.
[129] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Henri Renaud, Joseph Paul, **Les Manuscrits Arabes de I'Escurial**, s. 101, Paris 1941, s. 100-104.
[130] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.

8. *Tefsîru Kitâbi Ağlutîn li-Câlînûs* doğrusu *Tefsîru Kitâbi fi-Medâvâti'l-Emrâd ilâ Ağlûkîn:* Hastalıkların iyileşmesine dair Ağlutîn diye bilinen bir tabibin Galen'e yazmış olduğu bir eserdir.[131] Eserin Manisa Kitapsaray'da iki farklı nüshasının olduğunu tespit ettik. Her iki yazma nüsha da 45 Hk 1772/1 no'lu yazmanın I+1b-97a varakları ile 45 Hk 1772/3 no'lu yazmanın 190a-333a varakları arasında yer alır.

9. *Tefsîru Kitâbi'n- Nabidi's-Sağîr li-Câlînûs* (*Galen'in Küçük Nabız Adlı Kitabı'nın Tefsiri*):[132] Şerh, günümüzde mevcut olup ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlinûs* yazma nüshasında *Semeretü Nabdi's-Sağîr li-Câlînûs* şeklinde geçmekte olup 36a-55a varakları arasında yer alır. Ayrıca eserin farklı bir nüshası da Manisa Kitapsaray 45 Hk 1772/3 no'lu yazmanın 137b-189b varakları arasında yer alır.

10. *Tefsîru Kitâbi'l Ustuksât li-Câlînûs* ya da *Şerhu Kitâbi fi'l- Ustuksât 'ala Re'yi İbukrât li-Câlînûs* (*Galen'in Elementler Kitabının Tefsiri* ya da *Galen'in Hipokrat Görüşü Üzerine Elementler Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği bir eser olup[133] eserin ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlinûs* yazma nüshasında *İhtisâru Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn Kitâbu'l Ustuksât li-Câlînûs alâ Tariki's-Semereti li'ş-Şeyh el-Celîl el-Feylesûf Ebî'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib* şeklinde kayıtlı olup 121-136 varakları arasında yer almaktadır.

11. *Tefsîru Kitâbi el-Mizâc li-Câlînûs* (*Galen'in Mizaç Adlı Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği bir eser olup[134] eserin ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlinûs* yazma nüshasında *İhtisâru Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn Kitâbu'l- Câlinûs fi'l-Mîzâç alâ Tariki's-Semereti li'ş-Şeyh el-Celîl el-Feylesûf Ebî'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib* şeklinde kayıtlı olup 137-164 varakları arasında yer almaktadır.

---

[131] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[132] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[133] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Fuat Sezgin, **GAS**, III, s. 87; Yusûf Habbî, "Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", s. 255.
[134] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s 325.

12. *İhtisâru Cevâmi'i'l-İskenderâniyyîn Kitâbu'l- Kuve-et-Tabi'iyye li-Câlînûs ala Tariki's-Semereti*: Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği eser[135] Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Calinûs* yazma nüshasının 165-187 varakları arasında yer almaktadır.

13. *Tefsîru Kitâbi et-Teşrîhi's-Sağîr li-Câlînûs* (*Galen'in Küçük Anatomi Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği bir eser olup günümüze kadar ulaşmıştır.[136]

14. *Tefsîru Kitâbi 'İlel ve'l'Arâd li-Câlînûs* (*Galen'in (Hastalıkların) Sebep ve Müsebbibleri Kitabı'nın Tefsiri*):[137]

15. *Tefsîru Kitâbi Tearrüf 'İleli'l- 'Adâi'l-Bâtineti li-Câlînûs* (*Galen'in İç Organlarını Bilme Kitabı'nın Tefsiri*):[138]

16. *Tefsîru Kitâbi'l-Nabidi'l-Kebîr li-Câlînûs* (*Galen'in Büyük Nabız Kitabı'nın Tefsiri*):[139]

17. *Tefsîru Kitâbi'l Humyât li-Câlînûs* (*Galen'in Sıtma Kitabı'nın Tefsiri*): [140]

18. *Tefsîru Kitâbi Eyyâmu'l Buhrân li-Câlînûs* (*Galen'in Kriz Günü (Komaya Girdiği Gün) Kitabı'nın Tefsiri*):[141]

19. *Tefsîru Kitâbi Hîlatü'l-Bur' li-Câlînûs* (*Galen'in İyileşmenin Çaresi Kitabı'nın Tefsiri*):[142] Eser Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde or.278/1 no ile kayıtlı olup 1b-155b varakları arasında yer almaktadır.

---

[135] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[136] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 37.
[137] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 37.
[138] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 38.
[139] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 38.
[140] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 38.
[141] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 38.
[142] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.

20. *Tefsîru Kitâbi Tedbîr el-Esihhâ li-Câlînûs ya da Şerhu Kitâbi'l-Hîleti li Hıfzi's-Sıhheti* (*Galenin Sağlık Önlemleri Kitabı'nın Tefsiri ya da Sağlığı Korumanın Çaresi Kitabı'nın Şerhi*):[143] Eser, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde or.278/2 no ile kayıtlı olup 155b-209a varakları arasında yer almaktadır.[144]

21. *Şerhu Kitâbi fi'l-'İzâm (li-Müte'allimîn) li-Câlînûs* (*Galen'in Kemik Yapısı (Yeni Başlayanlar İçin) Kitabı'nın Tefsiri*).[145]

22. *Şerhu Kitâbi Menâfi'u'l-'Azâi li-Câlînûs* (*Galen'in Vücut Organlarının Faydaları Kitabı'nın Tefsiri*). [146]

23. *Fi'l-Hakn li-Câlînûs* (*Galen'in Lavman Hakkındaki Risâlesi*) Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği bir eser olup günümüze kadar ulaşmıştır. Risâle Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 126-128 varakları arasında yer alır.

24. *Simâru Cevâmi'i'l-İskenderâniyyîn*: Eserin ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlînûs* yazma nüshasında *Semeretü Cevâmı'i'l-İskenderâniyyîn li Kitâbi'l-Câlînûs ila Ağlûkûn* şeklinde kayıtlıdır. [147] Yine de bazı kaynaklarda *es-Sittete 'Aşere Kitâben li'l-Mute'allimîne Telif li-Câlînûs* şeklinde aktarılır.[148] Eser, 55b-120a varakları arasında yer alır. Bu yazma nüshada İskenderiye geleneğine bağlı olarak çeşitli hastalıkların tedavisi olmak üzere otuz dört konu incelenmektedir.

25. *Şerhu Simâri Mesâili Huneyn b. İshâk fi't-Tıb*: Huneyn b. İshâk'ın tıp ilmine dair meseleleri ele aldığı eser, hicri 405 (m. 1015) yılında Ebü'l-Ferec

[143] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[144] Leiden Üniversitesinde bulunan bu iki eserin orijinal nüshaları erişime açıktır. https://digitalcollections. universiteitleiden.nl/islandora/object/item:2008686#page/120/mode/1up, (03.05.2020).
[145] Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 38.
[146] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 38.
[147] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 38.
[148] Yusûf Habbî, "Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", (248-272), **Mecmuatü Mecelletü'-l-İlmi'l-Irâkî**, S. 4, 1982, s, 254.

tarafından şerh edilmiş olup[149] Manisa Kitapsaray 45 Hk 1781/2 no'lu yazmanın 53b-116a varakları arasında yer alır.

26. *Kitâbu'n-Nuket ve's-Simâru't-Tıbbiyeti ve'l-Felsefiyye:* Ebü'l-Ferec'in ortaya koymuş olduğu bir çalışmadır.[150] Eser Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* şeklinde kayıtlı olup 1a-22a varakları arasında yer alır. Eser aynı başlıkla Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma kataloğunda da bulunmaktadır. Lakin San Lorenzo'da bulunan yazmada on dört eser mevcut iken Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshada daha fazla eser olduğu tespit edilmiştir. İki nüsha karşılaştırıldığında beş eserin mükerrer olduğu geri kalan dokuz eserin de Nuruosmaniye yazmasında yer almadığı görülmektedir.

27. *Makâle fi-İlleti lime Cu'ile li-Külli Heltin (kheltin) Devâu Yestefriğuhu ve lime lem Yuc'el li-Demin Devâin Yestefriğuhu Mislu Sâiru'l-Ağlât* (*Niçin Her Karışıma Onu Boşaltacak Bir İlaç Oluşturulmuştur ve Niçin Diğer Karışımlarda Olduğu gibi Kanı da Boşaltacak Bir İlaç Yapılmamıştır Sebebi Üzerine Bir Makale*): Ebü'l-Ferec'in tedavide kullanılması için ilaç yapımı hakkında yaptığı bir çalışması olup günümüze ulaşmamıştır.[151]

28. *Ta'liku fi'l-Ayn* (*Göz Hastalıklarına Dair*): Ebü'l-Ferec'in göz hastalıklarına dair ortaya koymuş olduğu bir çalışma olup günümüze ulaşmamıştır.[152]

29. *en-Nüket ve't-Talilât vel'i-Vâhibi'l-Akl ve'l-Hayât*: Ebü'l-Ferec'in yine tıp alanında yazmış olduğu bir eseri olup Manisa Kitapsaray 45 Hk 1781/2 no'lu yazmanın 116b-118a varakları arasında yer alır.

30. *Makâle fi'l-Ahlâm ve Tafsîli's-Sahîh minhâ mine's-Sakîm alâ Mezhebi'l Felsefeti (Felsefecilere Göre Doğru Rüyayı Yalan Rüyadan Ayıran Özelliklerin Tafsilatı Hakkında Bir Makale*): Makalenin isminden hareketle Ebü'l-Ferec'in doğru

[149] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[150] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[151] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[152] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.

rüyayı yalan rüyadan ayıran şeylerin neler olduğunu felsefecilere göre anlatmaya çalıştığı bir makale olup günümüze ulaşmıştır.[153]

31. *Makâle İmlâhâ fi Cevâbi mâ Suile 'anhu min İbtâli'l-İtikâd fi'l-Eczâ'i'l-letî lâ Tenkesimu* (*Taksimatı Yapılmayan Şeylere İnancın İptaline Yönelik Sorunun Cevabına Yönelik Bir Makale*): Bu eser büyük ihtimalle Ebü'l-Ferec'in yaşadığı dönemde ortaya çıkan bir tartışmanın sonucunda kendisine yöneltilen soruya vermiş olduğu cevaptır.[154] Eser her ne kadar Cleophea Ferrari tarafından Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* adlı yazmanın 134b-137b varakları arasında olduğunu belirtse de[155] ilgili varaklarda böyle bir çalışmanın olmadığını tespit ettik.

32. *Makâle Muhtasara fi'l-Mahabbe* (*Sevgi Üzerine Muhtasar Bir Makale*): Ebü'l Ferec'in sevgi üzerine yazmış olduğu kısa bir makale olup günümüze ulaşmamıştır.[156]

33. *Semâni Mesâili Aristûtâlîs el-Ma'rûfetu Bimâlin ve Tukevvimûhâ ve'l-Emrâd el-Mütevellidetün el-ûlâ ve hiye el-Ezmân ve'l-Ehviye (Aristoteles'in Sekiz Meselesi Ki Bunlar Mal ve Bunun Değerlendirilmesi, Hastalıkların Tetikleyicilerine Dair Birincisi Zamanlar ve Havalardır*): Makale, Nuruosmaniye 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 34b-36a varakları arasında yer alır

34. *Makâle fi'l-İlac* (*İlaçlar Hakkında Bir Makale*): Ebü'l-Ferec'in bir tabip olması dışında aynı zamanda ilaç yapabilecek kadar eczacı bir kimliğe sahip olduğunu gösteren bir çalışmadır. Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 37a-40b varakları arasında yer alır.

[153] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325; Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 38.
[154] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.
[155] Cleophea Ferrari, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** (Giriş Kısmında), s. 40.
[156] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.

35. *Makâle fi'l-'Irk* (*Terleme Hakkında Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 41a-45a varakları arasında yer alır.

36. *Makâletü'l-Hamr ve's- Sekr* (*Şarap ve Sarhoşluk Hakkında Bir Makale*): Bu makale Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 45a-51b varakları arasında yer alır.

37. *Makâle fi'l-Cimâ*'(*Cinsel İlişki Hakkında Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 51b-57a varakları arasında yer alır.

38. *Makâle et-Ta'b ve'l-A'yâi* (*Yorgunluk ve Halsizlik Üzerine*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 58a-64b varakları arasında yer alır.

40. *Makâle el-Cülûs ve Şeklühu* (*Oturma ve Şekli Hakkında Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 65a-66a varakları arasında yer alır.

41. *Makâle fi'l-Müşâreketi ve fi'l-Elemi* (*Acıda Ortaklık Üzerine Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 66a-67b varakları arasında yer alır.

42. *Makâle fi-n-Nâfid ve'l-Burud ve'l-Keş'arîr* (*Titreme, Soğukluk ve Üşüme Üzerine Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasında 68a-71a varakları arasında yer alır.

43. *Makâle min Mesâili Aristûtâlîs fi'l-isâri'l-Kâineti fi'l-Vech* (*Aristoteles'in Meselelerinden Yüzde Ortaya Çıkan İzler Hakkında Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 71a-72b varakları arasında yer alır.

44. *Makâle fi'l-Havâsi'l-Heyevân* (*Hayvanların Özellikleri Hakkında Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 73a-80b varakları arasında yer alır.

45. *Makâle Fi's-Savt* (*Ses Hakkında Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 80b-85a varakları arasında yer alır.

46. *Makâle er-Revâyihu'l-Müteğeyyire* (*Değişen Kokular Üzerine Bir Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 85a-86a varakları arasında yer alır.

47. *Makâle fi'l-Emzice* (*Mizaçlar Hakkında Bir Makale*): Makale Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 86a-87b varakları arasında yer alır.

48. *Simâru min Kelâmi el-Câlinûs fi't-Tiryâk*: (*Galen'in Antitoksin Hakkındaki Sözlerinin Yorumu*): Risâle, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 86a-93a varakları arasında yer alır.

49. *Simâru Kelâmi 'İsâ b. Mâsaveyh fi'l-Cimâ' ve ma yete'allekuhu* (*'İsâ b. Mâsaveyh'in Cinsellik ve Ona Dair Sözleri'nin Yorumu*): Risâle, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 92a-94b varakları arasında yer alır. Ayrıca bu çalışma Real Biblioteca de San Lorenzo Kütüphanesi'nde 888 no'lu yazma kataloğunda da yer almaktadır.

50. *Makâle Mesâ'il fi't-Tıbb* (*Tıp Meselelerine Dair Makale*): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu K*itâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 83a-85a varakları arasında yer alır.

51. *Simâru Mesâil fi'-Tıbb 'alâ Veçh Âher* (*Başka Bir Açıdan Tıp Meselelerine Dair Yorum*): Risâle, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 95a-100a varakları arasında

yer alır. Ancak 100a-138a varakları arasında hastalığa ve onun iyileşmesine dair yaklaşık otuz yedi başlıkta bu meseleler incelenmektedir. Bu meselelerin bazıları farklı kütüphanelerde bulundukları için onları sadece zikretmekle yetineceğiz.

52. *Şurûtu İlkâu'l-Edviyye* (*İlaçların Atılmasının Şartları*): Bu çalışma Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 100a-101b varakları arasında yer alır.

53. *Ta'alîku'l-Ağziyye* (*Gıdalar Üzerine Bir Ta'lik*): Risâle, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 101b-102a varakları arasında yer alır.

54. *el-Edviye* (*İlaçlar*): Risâle, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 102a-103a varakları arasında yer alır.

55. *Ruh ve'n-Nefs:* Risâle, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 numaralı *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazmanın 125b-126a varakları arasında yer alır. Eser, Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma kataloğunda *el-Fark Beyne'r-Ruh ve'n-Nefs* şeklinde kayıtlıdır. Ebü'l-Ferec, risâlesinde tıp açısından ruh ve nefsin arasındaki farklara kısaca değinir.

56. *al'Ataşu Cidden* (*Aşırı Susuzluk*): Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 126a varağında yer alır. Eserin Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma kataloğunda *el-'Atş* şeklinde kayıtlıdır.

57. *Semeretü Makâle fi'r-Revâih*: (*Kokular Hakkındaki Makalenin Yorumu*): Eser, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu Kitâ*bu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasında 127a-128b varakları arasında *fi'r-Revâih* şeklinde yer alırken Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma kataloğunda *Semeretü Makâle fi'r-Revâih* olarak kayıtlıdır

58. *el-Kavâninu'l-Hasen fi'l-Edviye ve'l-Ağziye* (*İlaç ve Gıdalar Hakkında Güzel Kanunlar*): Eser, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu K*itâbu'n-Nükes*

ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye yazma nüshasının 129a-135b varakları arasında yer alır.

59. *fi'-Şarâb* (*İçecek Hakkında*): Eser *Uyûnu'l-enbâ'*da *Makâle fi'ş-Şarâb* şeklinde kayıtlı olup[157] Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 135a-138a varakları arasında yer alır.

60. *Kelâm fi'ş-Şa'r* (Saça Dair): Bu eser Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma kataloğunun 82b ve devamında yer alır.

61. *Simâru Kelâmi fi'l-Bavl ve'l- Nabd* (*İdrara ve Nabza Dair Bir Yorum*): Eser, Real Biblioteca de San Lorenzo Kütüphanesi'nde bulunan 888 no'lu yazma kataloğunun 114 ve devamında yer alır.

Sonuç olarak Ebü'l-Ferec'in yukarıda belirttiğimiz ve büyük bir kısmının günümüze ulaştığı tıp ve farmakoloji alanındaki şerh ve telif tarzı eserleri onun hem tıp hem de farmakoloji alanında ne kadar mahir olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in bu alanda Hipokrat'ın bazı eserlerine ve Galen'in neredeyse bütün eserlerine şerh yazması, onun Helenistik kültüre de ne kadar vakıf olduğunu da gösterir. Bu durum X. yüzyıl Bağdat'ında tıp-mantık ilişkisinin çok sıkı bir etkileşim halinde olduğunu da ortaya koyar.

Bu alandaki çalışmalar tespit edildikten sonra şimdi de Hıristiyanlık öğretisine dair kaleme aldığı eserleri incelenecektir.

1.5.4. Hıristiyanlık Öğretisine Dair Eserleri

1. *er-Ravd en-Nadîr fi Tefsîri'l-Mezâmîr*: Ebü'l-Ferec'in dört mukaddes kitaptan biri olan *Zebur*'a yaptığı bu şerhin çeşitli kütüphanelerde yazmaları mevcut

[157] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.

olup[158] şerh Yusuf Mankuryus ve Habîb Circis tarafından 1902 yılında Kahire'de neşredilmiştir.[159]

2. *Şerhu'l-İncîl bi Nusûsihi el-Erba'a Mettâ, Markus, Lûkâ ve Yûhannâ:* Eser, kutsal olarak kabul edilen dört *İncil*'in şerhidir. Ebü'l-Ferec'in eseri ilk olarak Süryanice şerh ettiği sonrasında ise doğrudan Arapçaya tercüme ettiği ifade edilir.[160] Bu durum Ebü'l-Ferec'in hem Süryaniceye hem de Arapçaya vakıf olduğunu gösterir. Aynı zamanda Arapçanın bilim dili olduğu bu dönemde, eserin Süryanice şerh edilmesi bu dilin yeniden canlandırılmasına öncülük ettiği söylenebilir. Eser, Doğu Kiliseleri ve Etiyopya Kiliseleri arasında yayıldığı için büyük bir öneme sahiptir. Bu eser ilk olarak Yusuf Mankuryus tarafından *Tefsîrü Meşrikî* ismiyle Kahire'de 1908 ve 1910 yılları arasında iki cilt halinde yayımlanmıştır.[161] Eserin başta Mardin-Diyarbakır Keldânî Kiliselerinde olmak üzere çeşitli yerlerde yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır.[162] Eserin bir nüshası Meryem Ana Kilisesi'nde mevcut olup 421 varaktan oluşmaktadır. Mukaddime kısmı Süryanice ve Arapça olarak yazılmıştır. Ardından besmele ile giriş yapılmıştır. Yazma nüsha okunaklı bir Arapça ile istinsah edilmiş olup son varaklarının üst ve alt kısımları okunmayacak şekilde aşınmıştır.[163]

3. *Firdevsu'n-Nasrâniye*: Bu eser *İncil*'in tam bir şerhidir.[164] Eserin giriş kısmı hariç eski nüshalarının Vatikan Kütüphanesi ve Diyarbakır Keldânî Kilisesi'nde olduğu ifade edilmektedir.[165] Bazı kaynaklarda *Tefsîrü'l Kitâbi'l-Mukaddes bi-'Ahdîhi'l Kadîm ve'l-Cedîd* olarak zikredildiği görülmektedir.[166] Eserin *Tekvin Kitabı*'nın yorumu J.C.J. Sanders tarafından iki cilt halinde 1967 yılında İngilizceye

---

[158] George Graf, **Geschıchte Der Chrıstlıchen Arabıschen Lıteratur,** Vol. 2, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1944, s. 165; Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History…** s. 675-676.

[159] İbn Tayyib, **er-Ravd en-Nadîr fi Tefsîri'l-Mezâmîr**, Yusuf Mankuryus ve Habîb Circis (Nşr.), Kahire 1902.

[160] Yusûf Habbî, "Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", s. 257.

[161] İbn Tayyib, **Tefsiru Meşrikî**, Yusuf Mankuryus (Nşr), Kahire 1908-1910.

[162] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History…,** s. 676-680.

[163] Bu eseri üşenmeden fotoğraflayan ve benimle paylaşan kıymetli hocam Mehmet Şimşek'e sonsuz teşekkürlerimle..

[164] İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l-Enbâ…,** s. 325.

[165] George Graff, **Geschıchte Der Chrıstlıchen Arabıschen Lıteratur,** Vol. 2, s. 165; Julian Faultless, ("Ibn al-Tayyib"), **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History…** s. 682.

[166] Yusûf Habbî, "Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", s. 256.

tercüme edilmiştir.[167] Şerhin modern zamandan önce Arapça yazılmış tek *İncil Şerhi*'ni oluşturması açısından çok önemli olduğu söylenebilir.[168]

4. Fıkhu'n-Nasrâniye: Ebü'l-Ferec'in bütün Hıristiyan dindaşların anlayabilecekleri seviyede bir fıkıh veya ilmihal kitabı olarak kaleme aldığı eser, 1956-1958 yıllarında Wilhelm Hoenerbach ve Otto Spies tarafından Almanca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.[169]

5. *Makâle Sağîretu fi'z-Zevâc*: Küçük yaşta evlilikler hakkında yazılmış bir risâle olup Vatikan Kütüphanesi ve Diyarbakır Keldânî Kilisesi'nde günümüze ulaştığı belirtilmektedir.[170] Tespit edebildiğimiz kadarıyla, eser hakkında herhangi bir çalışma mevcut değildir.

6. *Makâle fi Usûlu'd-Diniyye*: Hıristiyanlığın temel usûllerinin incelendiği eserin günümüze ulaşmış bir nüshasının olmadığı ifade edilir. Ancak eserin el Mu'taman İbn el-'Assâl'ın (ö. y. 13. Asır) *Mecmu'u Usûlu'd-Din* adlı derlemesinde bazı parçalar halinde günümüze kadar korunduğu söylenebilir.[171]

7. *Makâle fi Reddi 'alâ men Kâle enne Meryem Vâlidetu'l-lah:* Ebü'l-Ferec'in teslis bağlamında Hz. Meryem'in Allah'ın annesi olduğunu söyleyenlere karşı bir reddiyesidir.[172]

8. *Mâkaletu fi't-Tevbeti*: Ebü'l-Ferec'in tövbe hakkında yazmış olduğu bir risâlesidir. Eser, Câk İshak tarafından kısa bir değerlendirmeyle birlikte 1989 yılında neşredilmiştir.[173]

9. *Kitâb fi't-Tevhid*: Ebü'l-Ferec'in tevhid hakkında yazmış olduğu bir risâlesidir. Eserin yalnızca tek bir nüshası mevcut olmasına rağmen içeriğine dair

---

[167] Ibnü't Tayyib, **Firdevsu'n-Nasrâniye (Commentaire sur la Genese)**, J. C. J. Sanders (Çev.), 2 Vols, Louvain,1967.
[168] Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History…** s. 682.
[169] İbn Tayyib, **Fıkhu'n-Nasrâniye (Das Recht der Christenheit),** Wilhelm Hoenerbach ve Otto Spies (Nşr.), Louvain 1956-57.
[170] George Graff, **Geschıchte Der Chrıstlıchen Arabıschen Lıteratur,** Vol. 2, s. 176.
[171] el Mu'taman İbn el-'Assâl, **Mecmu'u Usûlu'd-Din ve Mesmû' Mahsûlü'l-Yakîn,** A. Vadî' (Nşr.), Matbaatü'l-Abâî'l-Fransîyîn, Kahire 1998.
[172] Yusûf Habbî, "Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", s. 257.
[173] Câk İshak, **Mâkaletu fi't-Tevbeti,** Mecelletü Beyne'n-Nahreyn, C. 17, (43-63), Irak 1989.

herhangi bir malumat yoktur. Ancak risâlenin büyük ihtimalle Hıristiyanlığın Tanrı öğretisini savunabilmek adına yazıldığı söylenebilir.[174]

10. *Makâle fi't-Teslîs*: Ebü'l-Ferec'in teslis hakkında yazmış olduğu bir makalesidir. Eser ilk olarak Gerard Troupeau tarafından 1971-1972 yılları arasında Fransızca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.[175] Ayrıca Samîr Halîl tarafından 1976 yılında yeniden neşredilmiştir.[176] Troupeau, eseri bir giriş olmak üzere yedi bölümde incelemiştir. Ebü'l-Ferec'in Müslüman bir ortamda yetişmesinden ötürü Hıristiyanlığın temel öğretisi olan teslisi tevhid anlayışı üzerinden aktardığı söylenebilir. Risâlede dikkat çeken bir başka husus ise onun Yahudilik dinini doğrudan ifade etmesine rağmen İslâmiyet'i diğer dinler şeklinde dolaylı olarak aktarmasıdır.

11. *Makâle fi't-Teslîs ve't-Tevhîd:* Eser, ilk olarak Gerard Troupeau tarafından 1973 yılında Fransızca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.[177] Onun bu makalesinin yukarıdaki *Teslis* makalesinde incelenen konuları daha gelişmiş bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir. Eser on bölümden oluşmaktadır. Ebü'l-Ferec, burada teslis anlayışını ortaya koyarken ne eksik ne de fazla sadece üç hipostazın olduğunu ifade eder.

12. *Makâletu Muhtasaru fi'l-Ekânîm ve'c-Cevher ve Enne fi'l- li'c-Cevher*. (*Hipostaz ve Cevher Hakkında ve Cevher Üzerine Bir Özet*): Makale Gerard Troupeau tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.[178] Ayrıca Samîr Halîl tarafından da *Makâle fi l-Ekânîm ve'c-Cevher* adıyla neşredilmiştir.[179] Bu kısa makale bir giriş iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebü'l-Ferec'e göre eylem, cevher olan İlâha/Tanrıya ait olup sıfatlarla ilişkilendirilmediği için cevher birdir.

---

[174] Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History…** s. 693.

[175] İbn Tayyib, **Makâletu fi't-Teslîs** (**Le traite sur l'Unite et la Trinite**), Gerard Troupeau (Nşr.) *Pd'O* 2 (1971-72), s. 71-89.

[176] İbn Tayyib, **Makâletu fi't-Teslîs,** İbn Samīr Khalīl [Samīr] (Nşr.), Bayn al-Nahrayn 4 (1976), s. 347-382.

[177] İbnü't-Tayyib, **Makâletu fi't-Teslîs ve't-Tevhîd,** Gerard Troupeau (Nşr.), Bulletin d'Etudes Orientale*s* 25 (1972), s. 105-123.

[178] İbnü't-Tayyib, **Makâletu Muhtasaru fi'l-Ekânîm ve'c-Cevher ve enne fi'l- li'l-Cevher** Gerard. Troupeau (Nşr.), Orientalia Hispanica, Sive Studia F.M. Pareja Octogenario Dicata. Vol. 1, Arabica-Islamica, Pars Prior XI, Leiden 1974, s. 640-44.

[179] İbnü't-Tayyib, **Makâle fi l-Ekânîm ve'l-Cevher**, Samīr Khalīl [Samīr] (Nşr.), Ṣadīq al-Kāhin 14 (1974), s. 133-43.

İkinci bölümde ise hipostazlar arasında geçişi sağlayacak bir hiyerarşinin olmadığını tartışır. Bu makalenin en önemli özelliği Hıristiyanlığın temel doktrini olan teslis inancının tevhid ilkesi üzerinden açıklanmasıdır.

13. *el-Kelâm fi'l-İttihâd*: Risâle, orijinal metnin en az dört bölümden oluştuğu ancak sadece iki buçuk bölümünün günümüze kadar korunduğu ifade edilmektedir.[180] Buna rağmen teslis inancına bağlı olarak Tanrı'nın Bir olduğuna dair önemli görüşler aktarılmaktadır. Risâlede Ebü'l-Ferec ittihâdın öncelikle üç bakımdan özetlenmesi gerektiğini, yani "İttihâd nedir?", "Bir nedir?" ve "Hangi açılardan kendisine Bir denir?" şeklindeki bu üç sorunun cevaplanması gerektiğini ifade eder.[181] Kendisi Bir'in on iki anlamının olduğunu söyler, ittihâdın tanımını ve özelliklerini kısa bir şekilde açıklamaya çalışır. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in bu risâlesinde ittihâdı sadece ezeli oğul hipostazı bağlamında incelediği ve geri kalan son iki hipostaza değinmediği söylenebilir. Kendisi bu konuda Yakubî, Melkit ve Nestûrî mezheplerinde ezeli oğul hipostazının nasıl benimsenmesi gerektiğine dair görüşleri aktarır ve bu konuda Nestûrî olmasından dolayı kendi mezhebinin görüşünü doğru bulur.[182] Graf bu risâlenin *Makâletu fi't-Teslîs ve't-Tevhîd* adlı risâlenin bir devamı olduğuna dair görüş beyan ederken Samîr ise bu risâlenin müstakil bir çalışma olduğunu savunur.[183]

14. *Difâu 'ani'l-'İlm* (*İlmin Savunulması*): Samîr Halîl bu risâleyi 1972 yılında *Risâletü'l-Kenîse* dergisinde yayımlamıştır.[184]

15. *Fi'l-'İlmi ve'l-Mucize* (*İlim ve Mucize Hakkında*): Bu özlü risâle, Paul Sbath tarafından 1929 yılında neşredilmiştir. Eseri incelediğimizde Ebü'l-Ferec'in hem bir filozof olması hem de dinî vazifelerde bulunmuş olmasından ötürü ilim ve mucize hakkında ortaya koyduğu görüşlerin onun felsefî bakış açısını ortaya koyması açısından önemlidir. Ebü'l-Ferec, bu kısa risâlesinde bağlı olduğu Nestûrî mezhebinde burhânın aklî olmasından ötürü duyusal olan mucizeden daha şerefli olduğunu ifade

[180] Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History…** s. 690.
[181] İbn Tayyib, **el-Kelâm fi'l-İttihâd**, Gerard Troupeau (Nşr.), Parole de l'Orient 8 (1977-78), s. 141-150.
[182] İbn Tayyib, **el-Kelâm fi'l-İttihâd**, s. 148-150.
[183] Graf, **GCAL**, Vol. 2, s. 171-72; Samîr Halîl, '**Bibliographie', Islamochristiana 2** (1976), s. 207.
[184] İbn Tayyib, **Difâu'l- ani'l- 'İlm**, Samîr Halîl (Nşr.), s. 255-259, 305-309, 368-372, el- Mecelletü Risâletü el-Kenîsetü, S. 4, 1972.

eder. Bu doğrultuda burhânî delilin aklî, mucizevî delilin duyusal olduğunu, bu durumda aklın duyusaldan daha şerefli olması gerektiğini ve sonuç itibariyle de burhânın mucizeden daha şerefli olması gerektiğini ifade etmeye çalışır. Kendisi mucizenin oluşabilmesi için mahsus bir mekânın, mahsus bir zamanın ve mahsus bir ümmetin olmasını şart koşar. Bu üçü gerçekleşmediği durumlarda mucize gerçekleşmez. Burhân ise her mekânda, her zamanda ve her ümmetle beraber mevcut olur. Bundan dolayı da burhân mucizeden daha saygın ve üstündür.[185] Kısacası Ebü'l-Ferec, bu risâlesinde burhânın mucizeden daha şerefli olduğunu felsefî bir bakış açısıyla farklı şekillerde ispatlamaya çalışmaktadır.

16. *Makâle fi'l-Kıyâme* (*Yeniden Dirilme Hakkında*): Eser günümüze ulaşmasa bile bir özeti *Mecmu'u Usûlu'd-Din* adlı eserde fragman halinde bulunduğu ifade edilmektedir.[186]

17. *Te'dîd Ârâu en-Nâs fi'l-İttihâdı ve Hucecihim* (*İnsanların İttihâd Hakkındaki Görüşleri ve Delilleri*): Eser, Samîr Halîl tarafından 1977 yılında neşredilmiştir.[187] Ayrıca söz konusu bu risâle Mu'taman İbn el-'Assâl'ın, *Mecmu'u Usûlu'd-Din* adlı çalışmasında da günümüze ulaşmıştır.[188]

18. *fi's-Savm* (*Oruç Hakkında*): Ebü'l-Ferec'in oruç hakkında yazmış olduğu bir risâledir.[189] Hakkında herhangi bir çalışma yapılmadığı için içeriği konusunda çok fazla bir malumata sahip değiliz.

Ebü'l-Ferec'in yukarıda zikretmeye çalıştığımız dinî nitelikli eserlerin birçoğu çeşitli kütüphanelerde ve kiliselerde mevcut olup bunların büyük bir kısmı neşredilmiştir. Sadece bu eserlere baktığımızda bile Ebü'l-Ferec'in dinî alanda da kendini çok iyi yetiştirmiş olduğunu görebiliriz. Özellikle *Kutsal Kitapları* şerh etmesi ve bunların pek çok nüshalarının farklı kiliselerin ve manastırların kütüphanelerinde bulunması onun özgün ve saygı duyulan biri olduğunu gösterir. Aynı zamanda

[185] İbn Tayyib, **fi'l-'İlm ve'l-Mucizeti**, *Mebâhisü Felsefiyetü Diniyye*, (içinde), Paul Sbath (Nşr.), Mektebetü Ferîderîğ, Kahire 1929, s. 179-180.
[186] Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History…** s. 696-697.
[187] İbn Tayyib, **Te'dîd Ârâu en-Nâs fi'l-İttihâdı ve Hucecihim,** Samîr Halîl (Nşr.), Mecelletü Beynen Nahreyn, S. 5, 1977, s. 247-262.
[188] el Mu'taman İbn el-'Assâl, **Mecmu'u Usûlu'd-din…** s. 192-220.
[189] Yusûf Habbî, "Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", s. 257.

Müslüman bir ortamda yetişmesine rağmen teslisi sıkı bir şekilde savunması ve bu alanda çeşitli makaleler yazması onun bir Hıristiyan savunucusu olduğunu ortaya koyması açısından da önemlidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebü'l-Ferec'in felsefe, mantık, tıp ve dinî alanındaki bütün eserleri yüz tane olup bunların çoğunluğu tıp alanındaki eserler oluşturur.

Bu bölümde Ebü'l-Ferec'in genel olarak hayatını, hocalarını, öğrencilerini ve eserlerini incelemeye çalıştık. Bundan sonraki bölümde ise *Eisagoge Şerhi'*nde ortaya koyduğu görüşleri kendinden önceki şarihler bağlamında izah etmeye çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

EISAGOGE ŞERHİ

2.1. EISAGOGE'NİN TARİHÇESİ

Porphyrios'un Aristoteles'in *Kategoriler*'ine giriş amacıyla *Eisagôgê, İsagoge* veya *Îsâgûcî*[190] adında bir eser yazdığı mantık tarihçileri tarafından kabul edilen bir hususdur. Eserin günümüze ulaşan mükerrer Grekçe nüshaları ve çevirilerinin sayısının yaklaşık 170 adet olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.[191] Bu başlık altında *Îsâ Eisagoge gûcî*'nin Ebü'l-Ferec dönemine kadar olan tarihçesini ele alacağız.

Eisagoge, ilk defa Latin dünyasında IV. asırda Marius Victorinus (ö. y. 280-363) tarafından çevrilmiş, lakin daha sağlıklı ve Grekçe metne daha yakın çevirisi Boethius (ö. 526?) tarafından yapılmıştır. Bu eser üzerine Grekçe şerhler, özellikle İskenderiye felsefe okulundaki şarih-filozoflar tarafından yazılmıştır.[192] Günümüze ulaşan en eski şerh, Ammonius son of Hermias'ın *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms* eseridir. Daha sonra ise İskenderiye Okuluna mensup olan Ammonius'un talebeleri başta *Eisagoge* olmak üzere Aristoteles'in

[190] Biz tezimiz boyunca Arapça orijinal eser isim dışında *Eisagoge* başlığını kullanacağınız.

[191] M. Chase, **Ammonius**, **Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms** (girişinde), Bloomsbury Academic, London 2019, s. 4. *Eisagoge*'nin Grekçe tenkitli neşri Adolf Busse tarafından 1887 yılında yapılmıştır. Bkz. A. Busse (Edt.): **Porphyrii Isagoge, Commentaria in Aristotelem Graeca IV, I**, Berlin, 1887. *Eisagoge*'nin, Fransızca çevirisi J. Tricot (1947) ve Alain de Libera (1998) tarafından yapılmış, İngilizce çevirisi ise E. W. Warren (1975), P. V. Spade (1994) ve en son, uzunca bir yorumla birlikte Jonathan Barnes (2003) tarafından yayımlanmıştır. J. Barnes **Porphyry Introduction**, Clarendon Press, Oxford 2003. Türkçeye ise ilk defa 1948 yılında Hamdi Ragıb Atademir tarafından çevrilen eserin, Betül Çotuksöken tarafından yeniden yapılan çevirisi 1986 yılında yayımlanmıştır. Bkz. Porphyrios, **İsagoji,** Hamdi Ragıb Atademir (Çev.), Atademir Yayımevi, Konya 1948; Porphyrios, **Isagoge,** Betül Çötüksöken (Çev.), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

[192] Julie Brumberg-Chaumont, "Orta Çağlarda Antik Dönem Mantık Mirası", Ahmet Kayacık, (Çev.), **Orta Çağda Mantık El Kitabı,** (31-54), Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 35-36.

mantık eserlerine şerhler kaleme almışlardır.[193] John Philoponus'un *Eisagoge*'ye bir şerh yazdığı belirtilmektedir. Bu şerhin bazı parçaları Süryanice çevirisiyle birlikte günümüze ulaşabilmiştir.[194] Ammonius'un talebesi Olympiodorus'un da bir şerh yazdığı lakin günümüze ulaşan Elias ve David'in şerhlerinin ortak kaynağını oluşturan bu şerhin kayıp olduğu belirtilmiştir.[195] Elias'a nispet edilen ve anonim bir şerh olan Pseudo-Elias'ın (ö. 6. yy. sonları) ve David'in şerhleri ise günümüze ulaşmıştır.[196]

Ebü'l-Ferec'in bu şerhlerden haberdar olduğu ve kendi şerhinde hem içerik hem de biçim olarak yoğun bir şekilde kullandığı, yaptığı atıflar, alıntılar ve mezkûr şerhlerle olan benzerliklerin, durumu belirgin bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Zira Ebü'l-Ferec, şerhinde Homeros (ö. MÖ 9. asır), Pythagoras, Anaksagoras (ö. MÖ 428), Hipokrat, Antisthenes (ö. MÖ 365), Platon, Knesokrates (ö. MÖ 314), Aristoteles, Rodoslu Eudemus (ö. MÖ 300), Theophrastus (ö. MÖ 287), Epikuros (ö. MÖ 270), Galen, John Philoponus, Olympiodorus, Elias, İskender Stephanus (ö. 625), Ebü Bişr Mettâ ve Yahya b. 'Adî gibi isimlerin görüşlerine atıflar yaparken Aristoteles'in *Kategoriler, I. Analitikler, II. Analitikler, Topika, De Anima, Fizik ve Metafizik* eserlerine ve Platon'un da *Phaedo, Theaetetus ve Timaeus* diyaloglarına atıflar yaptığı görülmektedir.

*Eisagoge'*nin V.ve VII. asırlar arasında en az üç defa Süryaniceye çevrildiği ve şerh edildiği söylenebilir. En eski Süryanice çeviri Hibba'ya (Ibas, ö. 457) atfedilir. Probha (Probus, ö. y. 480) da Hibba'nın çevirisini esas alarak Süryanice bir şerh yazmıştır. Grekçeden Süryaniceye çeviri yapan en büyük mütercimlerden birisi olan Sergius ise *Eisagoge'*nin hem çevirisini hem de şerhini yapmıştır.[197] Ammonius'un *Eisagoge Şerhi'*nin girişini kullandığı söylenen Athanasius of Baladh (ö. 696) da *Eisagoge'*yi Süryaniceye çevirmiştir.[198] Bu çeviri Süryaniler arasında oldukça ilgi

[193] Michael Griffin, "Ammonius and the Alexandrian School" (394-418), Andrea Falcon (ed.), **Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity**, Brill, 2016.
[194] K. Gyekye, "Giriş", **Ebü'l-Ferec, Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî**, s. 14.
[195] K. Gyekye, "Giriş", **Ebü'l-Ferec, Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî,** s. 14.
[196] Pseudo-Elias, **Lectures on Porphyry's Isagoge,** L.G. Westerink, (Edt.), Amsterdam 1967.
[197] Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslâm Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", **2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri,** (19-94) M. Mahfuz Söylemez ve Recep Duran (Edt.), Yakın Doğu Ünv Yayınları, S. 37, Lefkoşa 2017, s. 71.
[198] K. Gyekye, "Giriş", **Ebü'l-Ferec, Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî**, s. xxvii.

görmüştür. Onların söz konusu mantık çalışmaları, daha çok *Eisagoge* dâhil olmak üzere *Organon*'un ilk dört kitabı üzerine yoğunlaşmıştır.

Arapça *Eisagoge* çevirisi ilk defa Abdullah İbnü'l Mukaffa (ö. 759) tarafından Pehleviceden Aristoteles'in *Kategoriler*, *İbâre (Peri Hermenias)* ve *Kıyas* kitaplarının özet çevirileriyle birlikte aktarılmış olup tam bir çeviri sayılmamaktadır.[199] Eyyüb İbn Kâsım er-Rakkî'nin (ö. y. 840) de bir çeviri yaptığı kaynaklarda zikredilmesine rağmen onun Arapça çevirisi günümüze ulaşmamıştır.[200] *Eisagoge'*nin günümüze ulaşan Arapça tam çevirisi, Ebu Osman ed-Dimeşkî tarafından Athanasius'un Süryanice çevirisine dayanılarak yapılmıştır. Eser Arapçaya çevrildikten sonra İslâm dünyasında pek çok şerh ve talikât kaleme alınmıştır. Şerhlerden bazıları ise şunlardır; Fârâbî'nin *Îsâgûcî*'si[201], Yahya b. 'Adî'nin *İddetü Mesâil li-Kitâbi Îsâgûcî* şerhi[202] ve Ebü Bişr Mettâ'nın bu şerhe cevap mahiyetinde yazdığı *Ecvibe an Mesâil Yahya İbn 'Adî fi Ma'ânî Îsâgûcî li Furfuriyûs Îsâgûcî* adlı şerhidir. Nitekim bu şerh yazma halinde bulunmaktadır.[203] Aynı şekilde Ebü'l-Ferec'in hocası olan Hasan İbn Suvâr'ın talikât şeklindeki bazı derkenar notları bize ulaşmıştır.[204] Ancak İbn Abbâd'ın (ö. 995), İbn Zür'a'nın ve İbnü'l-Heysem'in (ö. 1039) özet şerhleri günümüze ulaşmamıştır. Yine de Ebü'l-Ferec'in çağdaşı olan İbn Sînâ'nın *Kitabu'ş-Şifâ el-Medhal* adlı eserini de bu minvalde zikretmemiz gerekir. Zira her ne kadar biçim ve içerik açısından Porphyrios'un *Eisagoge'*sinden farklı olsa da felsefî geleneğe uyarak beş tümeli inceler.[205] *Eisagoge*'nin Ortaçağ Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisinin, Fârâbî tarafından yapılan yorumların aracılık ettiği söylenebilir. Bunun en önemli

[199] İbnü'l-Mukaffa, **el-Mantık**, Muhammed Takî Dânişpejûh (Nşr.), Tahran 1357.
[200] İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 305.
[201] Fârâbî, **Kitâbu Îsâgûcî ey-Medhal**, (77-87), *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (içinde), Refik el-Acem (Nşr.), C. 1, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1982; Fârâbî, **Îsâgûcî,** *Mantığa Giriş Risâleleri* (içinde), Yaşar Aydınlı, (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
[202] Bu şerhin yazma nüshası Tahran Merv Kütüphanesinde kayıtlıdır. Ayrıntılı bilgi için Robert Wisnovsky, "New Philosophical Texts of Yahyâ Ibn 'Adî: A Supplement to Endress'Analytical Inventory", **Islamic Philosophy, Sience, Culture and Religion,** (307-326), Edited By, Felicitas Opwis and David Reisman, Brill, Leiden Boston 2012, s. 311; Silvia Di Vincenzo, **Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge,** De Gruyter, Almanya 2021, s. 388-389.
[203] Bu şerhin yazma nüshası Tahran Merv Kütüphanesinde kayıtlıdır. Ayrıntılı bilgi için Robert Wisnovsky, "New Philosophical Texts of Yahyâ Ibn 'Adî"**,** s. 311; Silvia Di Vincenzo, **Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge,** s. 390-391.
[204] Hasan b. Suvâr, **et-Ta'likâtü'l-Hasan b. Suvâr,** s. 95-112.
[205] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş, Medhal,** Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.

sebeplerinden biri de eserin on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda İspanya ve Marsilya bölgesinde en az dört defa İbraniceye çevrilmesidir.[206]

Günümüze ulaşan en eski *Eisagoge* tercümesi Ebu Osman ed-Dimeşkî'ye ait olduğu yönünde bilgiler mevcut olmasına rağmen Milan Ambrossiana Kütüphanesi'nde bulunan "Porphyrius: Tyrius <ca. 232-305?>33-34.ge, versio arabica Fa parte di: & 105 sup."[207] kayıtlı eserin günümüze ulaşan en eski nüsha olduğu ve bu nüshanın içeriği ile Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge Şerhi'*nin içeriği bakımından önemli benzerliklerin bulunduğu da ifade edilmektedir.[208] Şayet bu bilgi doğru ise Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge Şerhi*'nin ikinci bir yazmasının var olduğunu gösterir. Bu ikinci yazmanın varlığı Kwame tarafından tek nüshaya bağlı kalarak yapılan neşirdeki hataların düzeltmesi bakımından önemlidir.

2.1.1. Ebü'l-Ferec'in Eisagoge Şerhi'ndeki Üslûp

Ebü'l-Ferec'in şerhi, on sekiz talim şeklinde alt başlıklardan meydana gelmektedir. Eser; şerhin girişi 9-40 ve metnin şerhi ise 40-176 sayfalar arası olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır ve toplamda şerh 197 sayfadan oluşmaktadır. Buna göre, şerhin giriş kısmını oluşturan ilk beş talimde felsefenin imkânı ve varlığı, felsefenin tanımları ve mantık ilmi ile ilgili uzunca bir genel değerlendirme yapılmakta ardından altıncı talim ile birlikte *Eisagoge'*nin şerhi on üç talimle tamamlanmaktadır. Ayrıca Ebü'l-Ferec, her bir talimin sonunda konuyla ilgili kuşkuların (*şukûk*) olabileceğini belirtir ve bunlara yönelik çözüm önerilerinde bulunur. Nitekim böyle bir yaklaşım kurucu metinlerde muhtemel sorunların ya da kuşkuların önüne geçebilmeyi ya da onların yanlış yorumlanmamaları gerektiğine yönelik bir yöntemdir. Bu yöntem, İskenderiye Okulunda yoğun bir şekilde işlendiği ve İslâm dünyasında ise İbn Sînâ ve özellikle Ebü'l-Ferec'in bunu yoğun bir şekilde kullandığı görülmektedir. Ayrıca Ebü'l-Ferec, şerhinde ilgili konu hakkında genel bir kabul söz konusu olduğu vakit şarihlere doğrudan atıf yapmadığı ancak konuyla ilgili farklı görüşlerin olması ya da ileri sürdüğü görüşü delillendirmek adına doğrudan filozoflara atıf yaptığı görülür. Bu

---

[206] M. Chase, **Introduction**, *Ammonius, Interpretation of Porphyry's… ,* s. 4.

[207] http://ambrosiana.comperio.it/opac/search/lst?linked[id]=104288&linked[field]=461&linked[title]=&%20105%20sup.&sort=dateasc (21.12.2019)

[208] Carmela Baffioni, "Il manoscritto Ambrosiano arabo & 105 sup. e la trasmissione delle opere di logica greca in arabo *" (245-254), **Studia Graeco-Arabica,** Vol. 2, Pacini, İtalya 2012, s. 245.

da onun kendinden önceki geleneği sıkı bir şekilde incelediğini ve onları mukayese edecek kadar birikimli olduğunu gösterir.

Ebü'l-Ferec, giriş kısmıyla şerhine başlaması *Eisagoge*'yi genel olarak mantığa, dolayısıyla da felsefeye bir giriş kitabı olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Onun takip ettiği metot hem içerik hem de şekil açısından Ammonius tarafından başlatılan ve Olympiodorus, Elias, David, Simplicius gibi öğrencileri tarafından da devam ettirilen bir geleneği temsil etmektedir. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec'in bu şerhi, Helenistik şarihleri anlamamız açısından büyük bir önem arz etmektedir.

Porphyrios'un *Kategoriler'*i anlamak için giriş mahiyetinde *Eisagoge* metnini kaleme aldığı gibi Helenistik şarihlerin de bir ilme yeni başlayanlar için felsefeye giriş babında şerhlerinin giriş kısımlarında bu bölüme yer vermişlerdir. Bu geleneği takip eden Ebü'l-Ferec de *Eisagoge Şerhi*'nin ilk beş talimini bu konulara ayırmıştır. Buradaki temel amaç, iptidai seviyedeki bir öğrencinin ilmi tahsile başlamadan önce felsefeye giriş mahiyetindeki bilgileri öğrenmesidir. Bu fikrin öncüsü ise İskenderiyye Helenistik şarihlerin önemli filozoflarından Ammonius Hermias'tır.[209] Bunun gelenek haline gelmesini sağlayan ise Ammonius'un eserlerinin giriş bölümlerinde bunları işlemesi sonucunda talebeleri ve çağdaşlarının bu fikri benimseyerek eserlerini aynı metotla yazmaları olmuştur. Onların da bu yöntemi takip etmeleri İskenderiye'de bir gelenek halini almıştır. Bu sistemin, İskenderiye okulunun pratiğinde tam bir üstünlük elde ettiği ve sadece felsefeye mantıksal bir giriş olmaktan ziyade felsefeyle özdeşleştiği ifade edilmektedir.[210] Burada özellikle *Eisagoge Şerhi'*ne ve *Kategoriler Şerhi'*ne başlamadan önce bilinmesi gerekli olan felsefeye giriş şeklindeki konular ele alınıp incelenmektedir. Bu gelenek Süryaniler vasıtasıyla Abbâsî döneminde başlayan tercüme faaliyetleriyle birlikte İslâm dünyasına da intikal etmiştir. Genelde felsefe ve özelde mantık olmak üzere pek çok telif ve şerh tarzı eserler Arapçaya tercüme edilmiştir. Çevrilen bu eserlerden biri de Ammonius'un *Eisagoge Şerhi'*nin girişini

[209] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 17-35; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57-99; Ammonius, **On Aristotle's Categories**, s. 9-21; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 47-52; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, s. 17-35.

[210] Kess Versteegh, "Bir Onuncu Yüzyıl Gramercisinde Felsefenin Tanımı", Ömer Mahir Alper (Çev.), (133-156), **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** S. 12. 2015, s. 145.

kullandığı söylenen Athanasius of Baladh'ın *Eisagoge* adlı eseridir. Nitekim kendisi *Eisagoge*'yi Süryaniceye tercüme etmiş, Ebu Osman ed-Dimeşkî de bu çeviriye bağlı kalarak metni Arapçaya çevirmiştir.[211] Ancak Ebu Osman'ın çevirisinde Ammonius şerhindeki giriş kısmı yer almaz. Buna rağmen bu giriş kısmına kısmen ya da tamamen eserlerinde yer veren filozoflar da bulunmaktadır. Buna İbn Bihrîz[212], Kindî[213], Kusta b. Lûkâ (ö. 912)[214], Fârâbî[215], Yahya b. Âdî[216], İbn Zür'a[217] ve Ebü'l-Ferec'i[218] örnek verebiliriz. Zikrettiğimiz bu filozofların Ammonius'un başlattığı akımı benimsemeleri, onların Helenistik şarihlerin düşüncelerine ve eserlerine vakıf olduklarını gösterir. Ayrıca bu filozofların eserlerinde giriş kısmını ele almalarının Müslümanlar arasında genelde felsefeye özelde de mantığa dair gelebilecek eleştirileri azaltmaya yönelik bir eylem olduğunu da söyleyebiliriz.

Burada dikkat çekici olan filozoflardan biri Fârâbî olup onun bazı eserlerinin Helenistik dönemin etkisini ileri derecede yansıttığını ve *Risâle Fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe* (*Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*) isimli eserinin bunun en iyi örneğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî, eserinde felsefe öğreniminden önce bilinmesi gerekli olan dokuz/on konunun olduğu söyler ve bunları tek tek açıklamaya çalışır. Onun bu konudaki görüşlerinin Ammonius'un *Kategoriler Şerhi'*nin giriş kısmındaki görüşleriyle benzeştiği

---

[211] K. Gyekye, "Giriş", **Ebü'l-Ferec, Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî**, s. xxvii.

[212] İbni Bihrîz, **Hudûdu'l-Mantık,** *İbnü'l-Mukaffa***,** *el-Mantık* (içinde), Muhammed Takî Dânişpejûh (Nşr.), Tahran 1357, s. 97-126.

[213] Kindî, **Risâle fi'l-Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ,** *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde) Mahmut Kaya (Çev.), Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 185.

[214] Kusta b. Lûkâ, **min Kelâmi Kustâ b. Lûkâ**, Hans Daiber (Nşr.), **Zeitschriftfür Geschichte der arabisch-İslâmischen Wissenschaften** 6, 1990, s. 102-112.

[215] Fârâbî, **Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe**, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), Mahmut Kaya (Çev.), Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 109-116; Fârâbî, **el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık**, Muhsin Mehdi (Nşr.), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1968, s. 94-95; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, Yaşar Aydınlı (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 68-69; Fârâbî, **Şerhu'l-İbâre, Peri Hermenias Büyük Şerhi**, Ferruh Özplavcı (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 4-9.

[216] Yahya İbn 'Adî, **Makâletu fi-Mebâhısı'l-Hamsete 'anır-Ruûsu's-Semâniye,** *Yahyâ b. 'Adî's Discussion of the Prolegomena to the Study of a Philosophical Text* (içinde), Palgrave Macmillan, New York 2013, s. 192-194.

[217] İbn Zür'a, **Kitâbu'l-Kıyâs Li- Aristûtâlîs el-Hakîm**, *Mantıku İbn Zür'a* (içinde), Cîrâr Cîhâmî ve Refîk el-'Acem (Nşr.), Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994, s. 93-105; Ali Tekin, "İbn Zür'a'nın Kitâbu'l-Kıyâs Li-Aristûtâlîs El-Hakîm Adlı Eserinde Birinci Analitikler'e İlişkin Başlangıç İlkeleri Hakkındaki Görüşleri", **Sosyal Bilimlerde 2020 Gündemi Türkiye Ve Doğu Karadeniz,** (109-131), Serander Yayınları, Trabzon 2020.

[218] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 9-40; Ebü'l-Ferec, **eş-Şerhu'l-Kebîr li-Mâkûlat**, s. 27-71; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 1-33.

söylenebilir. Bundan dolayı *Risâle Fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe* adlı risâlenin Fârâbî'ye aidiyeti konusunda tartışmanın olduğu ve eserin büyük ihtimalle Ammonius'a ait olduğu düşünülmektedir.[219] Ancak biz bunun doğrudan Ammonius'a ait olmadığını sonraki süreçte onun yetiştirmiş olduğu öğrencileri tarafından da incelenmesiyle birlikte Ammoniusçu bir geleneğin oluşmasına öncülük ettiği kanaatindeyiz. Bu sayede Fârâbî, Ammoniusçu geleneğe bağlı kalarak bu risâleyi ele aldığını söyleyebiliriz.

Bizde bu geleneğe bağlı kalarak ilimlerin sekiz ilke açısından incelenmesine geçebiliriz.

2.2. İLİMLERİN SEKİZ İLKE AÇISINDAN İNCELENMESİ

Şarihler arasında geleneksel bir şekilde ilimlerin sekiz açıdan incelenmesi, giriş babında genellikle *Eisagoge* eserine başlanmadan önce öğretilmektedir. Giriş için Arapçada genellikle "mukaddime", "takdim", "tavtie", "dîbâce", "sadr", "fâtiha", "istiftâh" gibi kelimelerin kullanıldığı görülmektedir.[220] *Eisagoge'*ye yeni başlayan bir talebeye öncelikle bu kitabın *amacı, yararı, başlığı, kitabın sırası, bölümlenmesi, yazarı, kullanılan öğretim tarzı ve hangi ilim dalına ait olduğu* şeklinde sekiz başlık/ilke giriş babında öğretilir.[221] Böylece talebenin bu başlıkları bilmesi durumunda okuyacağı metin hakkında genel bir bilgi sahibi olması, ilmi yarıda bırakıp terk etmemesi ve onun daha istekli olması amaçlanır.[222]

Aristoteles'in çalışmalarını incelemeye başlamadan önce Ammonius[223] ve Philoponus[224] *Kategoriler Şerhler'*inde, Olympiodorus ise *Prolegomena* (*Introduction to Logic* [225] adlı eserinde ilk altı ilkenin bilinmesi gerektiğini ifade ederler. Ancak Ammonius *Eisagoge'*de "kullanılan öğretim tarzı" ilkesi dışında yedi ilkeyi de

[219] Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", (5-21), **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 26, 2004.
[220] Mustafa İsmet Uzun, "Mukaddime", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mukaddime#2-turk-edebiyati (11.08.2021).
[221] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57-91; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** s. 68-69; Yahya İbn 'Adî, **Makâletu fi-Mebâhısı'l-Hamsete…,** s. 192-194; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 28-40.
[222] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…**, s. 34; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57-58.
[223] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 15-16.
[224] Philoponus, **On Aristotle Categories 1-5**, s. 45-46.
[225] Olympiodorus, **Introduction to Logic**, s. 208.

zikrederken *Kategoriler Şerhi*'nde ise sadece ilk altı ilkeyi ele aldığını ve son iki ilkeye yer vermediğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde Simplicius, *Kategoriler Şerhi'*nde Ammonius'un *Eisagoge Şerhi'*nde belirttiği yedi ilkeyi de zikretmektedir.[226] Bu ilkelerin ilk olarak kim tarafından tasnif edildiği sorusuna gelirsek tespit edebildiğimiz kadarıyla bu şekilde bir yöntem ya da tasnif, Ammonius'un *Eisagoge Şerhi* ve *Kategoriler Şerhi*'nde yer almaktadır.[227] Ancak zikredilen ilkeleri tespit edebildiğimiz kadarıyla şerhinde bir bütün olarak ele alan kişinin David olduğunu ifade edebiliriz. İslâm dünyasında ise Fârâbî, Yahya b. 'Adî, İbn Zür'a ve Ebü'l-Ferec'in ilkeleri sekiz tane olarak kabul etmeleri onların bu konuda David'i daha çok benimsemiş olduğunu gösterir.

Şarihlerin zikredilen sekiz ilkenin sıralaması konusunda farklılaştıkları söylenebilir. Ayrıca ilkelerin incelendiği eserler de farklılık göstermektedir. Ammonius ve Ebü'l-Ferec, *Eisagoge Şerhi* ile *Kategoriler Şerhi*'nde; David, *Eisagoge Şerhi'*nde; Simplicius ve Philoponus *Kategori Şerhleri*'nde; Olympiodorus, Fârâbî ve Yahya b. 'Adî ise farklı risâlelerde ele almışlardır. İbn Zür'a ise *Birinci Analitikler Şerhi'*nin girişinde bu konulara değinmiştir. Bunların sayısı konusunda da ihtilaflar bulunmaktadır. Bu hususta Ammonius *Eisagoge Şerhi*'nde yedi, *Kategoriler Şerhi*'nde ise altı ilke zikretmiş olsa da genel kanı bunun sekiz ilke olması gerektiği yönündedir. Bundan dolayı David ve Ebü'l-Ferec bu kısım hakkında "Ne eksik ne de fazla sekizdir." İfadesini kullanırlar.

Ebü'l-Ferec, mezkûr sekiz ilkenin bir araya gelmesi sayesinde bir kitabın varlık bulmasını ilginç bir yaklaşımla ele alır. Ona göre bir kitabın varlık bulması basit değil de birleşiktir. Bu durumda birleşik olan bir şey ya ismi açısından ya da kitabın kendisi açısından incelenir. Eğer ismi açısından incelenirse kitabın ismini oluşturur. Kitabın kendisi ise ya zâtı açısından ya da lazımları açısından incelenir. Eğer zâtı, varlık açısından incelenirse kitabın yazarı tespit edilir. Bu durumda kitabın bir heyulâsı, yani maddesi ortaya çıkar ki şayet heyulâ yakın ise kitabın sırası, uzak ise onun hangi ilim dalına ait olduğu incelenir. Sûretine gelince yakın ise amaç uzak ise

[226] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, s. 23-24**.**
[227] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 34; Ammonius, **On Aristotle's Categories**, s. 15-16.

faydadır. Son olarak lazımları da niceliksel ve niteliksel olarak iki kısma ayrılır. Şayet niceliksel ise kitabın bölümlenmesi ve niteliksel ise öğretim metodu incelenir. Bu durumda ilimlerin incelenmesi ne eksik ne fazla sekiz tanedir.[228]

Genel olarak bu sekiz ilkenin oluşması şarihlerin sistemli bir şekilde iptidai seviyedeki öğrencilere her kitabın başında bunları aktarmaları bir gelenek halini almıştır. Belki de bu sekiz ilkeden en önemlileri amaç ve faydadır. Bu öğretici yöntem tarzının ya tercümeler vasıtasıyla ya da doğrudan Grekçe olarak İslâm dünyasında Fârâbî, Yahya b. ‘Adî, İbn Zür‘a ve Ebü’l-Ferec tarafından incelendiğini söyleyebiliriz. Bu konuyu şarihlerin sistemine bağlı kalarak *Eisagoge* ve *Kategoriler* üzerinden aktaranın ise doğrudan Ebü’l-Ferec olduğunu ifade edebiliriz.

Bu ilkeleri şarihler, öncelikle okutacakları eser üzerinde izah etmeye çalışırlar. Ammonius ve David *Eisagoge* metni üzerinden açıklamaktadırlar. Ebü’l-Ferec ise bu ilkeleri öncelikle *Burhân* sanatı üzerinden ardından *Eisagoge* metni üzerinden açıklamaktadır ki bu dikkate değer bir durumdur. Bu şekilde bir yaklaşım Ebü’l-Ferec’in doğrudan bir aktarıcı olmadığı aksine onun ciddi anlamda bir şarih olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

2.2.1. Mantık Sanatının Sekiz İlke Açısından İncelenmesi

Ebü’l-Ferec’e göre sekiz ilkenin *Eisagoge Kitabı* değil de mutlak anlamda *Burhân* sanatı açısından incelenmesi gerekir. Ona göre *Burhân* sanatının amacı; “Aklın kendisiyle bilinen şeylerden bilinmeyen şeylerin tümüne vakıf olduğu, sağlam bir yol ve yetkin bir yöntemin elde edilmesidir. Bu bilinen şeylerin şartları ve özellikleri vardır. Dolayısıyla insan bunlara vakıf olursa, bütün fiillere ve bütün ilimlere yol edinir. Öyleyse insan hayrı işler, şerri reddeder, hakkı bilir ve bâtılı başından savar.”[229]

Kitabın faydası ise; her varlık, kendisine özgü bir sûrete (*manaya*) sahip olması ve onun bu 57razidi kullanımı sayesinde doğru olur. Yani sûrete uygun olan ve ondan sadır olan fiillerin faili de bu sûrettir. İnsanın kendisine özgü sûreti, düşünen (*nâtık*)

[228] Ebü’l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 29-30.
[229] Ebü’l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 30.

nefis olup insan bununla diğer hayvan ve bitki türlerinden ayrışır. Nâtık nefsin fiili, gerçeği bilmek ve iyiyi yapmak şeklindedir. İnsanın saadete erişmesi de gerçeği bilmesi ve iyiliği işlemesidir. Bu iki fiil insana *Burhân* sanatıyla alıştırılırsa kemale erer ve bu sayede *Burhân* sanatının yararı ortaya çıkar. Ebü'l-Ferec'in bu gayeye ulaşması yönünde insanın fiillerini kâim kılma özelliği nedeniyle mantığı sanat olarak nitelendirmesi önemlidir.[230] Çünkü mantığı bir alet olmanın dışında sanat olarak nitelendirme öncesinde Fârâbî ve onun katkılarıyla oluşan Bağdat Okuluna mensup filozoflar tarafından da ifade edilmiştir.[231]

Başlığı ise; mantık sanatıdır. Bu başlık da insandaki nefs-i 58razidir58 fiillerini mukavvim kılması ve bu sanatın şanından olması açısından bununla isimlendirilmiştir. Çünkü mantık, insana gerçeğe vakıf olma ve iyiliği işleme de doğru yola ulaştırmaya imkân sağlar.

Mantığın sıralaması ya da mertebesine gelince, o çeşitli ilimlerde bilinmeyen özellikleri ortaya çıkarmaya katkı sağlayan bir alet olması bakımından diğer ilimlerden önce okunur. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec, mantığın bölümlenmesini dokuz ana konuya ayırır: (i) *Eisagoge*, (ii) *Kategoriler*, (iii) *İbâre (Berhemniyâs*), (iv) *Kıyas*, (v) *Burhân,* (vi) *Cedel*, (vii) *Safsata,* (viii) *Hitabet ve (ix) Şiir.* Bütün mantık kitaplarının amacı *Burhân* kitabıdır. Ondan önceki dört kitap *Burhân* için bir ön hazırlık seviyesindedir. Çünkü ilk dört kitap birleşik yapıdaki burhânın ilkelerini oluşturmaları sebebiyle ilkelerin bilgisi bağlamında önce ele alınır. Ondan sonraki kitaplar da burhânı korumak ve savunmak için sonra getirilmiştir.[232]

Ebü'l-Ferec, bu kitaplardan herhangi bir kitabın amacını bildirmeden önce mantık sanatının ne eksik ne fazla dokuz bölüm olması gerektiğini dikkate değer bir yaklaşımla ele alır. Ona göre mantık, bilinen şeyler aracılığıyla bilinmeyen şeylere yakinî bir şekilde vakıf olmaktır. *Burhân*'dan önce gelenler; *Kıyas, İbâre, Kategoriler ve Eisagoge'*dir. Bunların *Burhân'*dan önce gelmesinin sebebi, burhânın önermelerden meydana gelen birleşik bir yapıda olmasıdır. Her birleşiğin terkibi ise ya cins ve

[230] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 30.
[231] Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm**, Ahmet Arslan (Çev.), Divan Yay., İstanbul 2011, s. 57; Ayrıntılı bilgi için Bkz. Alaattin Tekin, **"Yahya b. 'Adî'nin Mantık Anlayışı**", s. 61-69.
[232] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 31.

ayrımdan ya da maddesi ve sûretinden elde edilir. Birleşiğe vakıf olmak ilkelere sahip olmaktır. Burhânın da ilkesi cins ve ayrımdır. Burhânın sûreti olan ayrım, *Burhân Kitabı*'nda incelenir ve bunun cinsini kıyas oluşturur. Kıyasın da maddesi ve sûreti vardır. Onun maddesi önermelerdir, sûreti ise kıyas işleminin tamamlanması için önermelerin kazanması gereken şartlar ve özelliklerdir. Kıyasın sûreti *Kıyas Kitabı*'nda işlenirken, maddesi olan önermeler ise *İbâre Kitabı*'nda ele alınır. Önermeler de birleşik olduğu için sûret olan "doğruluk ve yanlışlık kısımları" *İbâre Kitabı*'nda incelenir. Önermelerin maddesi ise, delaleti olan basit lafızlardır ve bu da *Kategoriler Kitabı*'nda ele alınır. Bu basit lafızlardan her biri için genellik-özellik (*umum-husus*) açısından beş tümel olan cins, ayrım, tür, hassa ve araz anlamları gerekli olduğu için bunlar da *Eisagoge Kitabı*'nda incelenir. Bundan dolayı bu kitap mantık külliyatının başında zikredilmiştir. [233]

Ebü'l-Ferec maddesi açısından kıyası değerlendirerek beş sanat hakkındaki görüşlerini de ortaya koyar. Ona göre her kıyasın öncülleri ya gerçekte doğru ya da yanlıştır ya çoğunlukla doğru ya da yanlıştır ya eşitlikle doğru ya da yanlıştır. Gerçekte öncülleri doğru olan kıyas, burhândır: "İnsan düşünendir. Düşünen hayvandır. Öyleyse insan hayvandır." Gerçekte öncülleri yanlış olan kıyas ise, şiirî kıyastır. Bu, telif edilen ve sonuç elde edilen öncüller mesabesindedir. İnsanın denize, yeryüzüne ve semâya benzetilmesi buna örnek verilebilir. Öncülleri çoğunlukla doğru olanlar cedelî kıyaslardır: "Lezzet, içinde en hayırlı bulunan şeyi var kılmaz. Bu sûrette bulunan her şey hayırlı değildir. Öyleyse lezzet hayırlı değildir." Öncülleri çoğunlukla yanlış olanlar safsatadır: "Bakla toprağın üstündedir. Her şeyin üstünde olan şey, şeyden büyüktür. O halde bakla topraktan büyüktür." Eğer öncülleri eşit seviyede ise hatabî kıyaslardır: "Falanca süslüdür. Her süslü zina edendir. O halde falanca zina edendir." Beş kıyastaki önermelerin doğrulukları, gerçekliğe (*umûr*) uygunlukları dikkate alındığında bu şekilde bölünür. Şayet bu tarz bir bölümleme söz konusu olmasaydı her kıyasın öncüllerinin doğru olması gerekirdi. Bundan dolayı burhânın öncülleri gerçek doğrudur, diğerlerinin doğruluğu ise meşhur görüşlere dayanır. Cedelin kıyasları gerçekten meşhur olan önermelerdir, safsatanın önermeleri meşhur olduğu zannedilen önermelerdir. Hatabî öncüller yalnızca bir bölge halkı ve din ehli nezdinde meşhur

[233] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 31-32.

olan önermelerdir. Şiirin önermeleri ise övülenler grubu nezdinde meşhur olan önermelerdir. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, burhânî kıyas haricinde diğer kıyasları kullanmak için değil de ondan sakınmak için öğretmiştir. Amaç burhândan başkası da değildir. Nitekim doktorlar da kullanmak için değil de sağlık amaçlı öldürücü zehirlerle ilgili araştırma yaparlar.[234]

Kitabın vazedeni yani yazarı Aristoteles'tir. Bu durumu Ebü'l-Ferec, onun sözlerinin tarzı, zorluğu ve güvenilirliğini şarihlerden Theophrastus ve Eudemus'un şahitliği ile açıklamaktadır.[235]

Öğretim metodu ise taksim/bölme, tanım, burhân ve tahlil olmak üzere dörtlü şekildedir. Bölme; Ammonius'a göre insanın akıllı-akılsız ve ölümlü-ölümsüz gibi cinsin uygun olan ayrıma bölünmesi,[236] David'e göre ise hayvanın insan, at ve eşek şeklinde cinsin uygun türlerine bölünmesi olarak ifade edilebilir.[237] Tanım; varlıkları uygun bir şekilde tanımlamaktır. Burhân; kendilerine uygun olan cevherden şeylerin kanıtlarını gerçekleştirmek ya da ispat ve kanıtlamadır.[238] David'e göre ispat ise üç şekilde olur. Ya tikel, tümel tarafından ya tümel, tikel tarafından ya da eşit bir şekilde kanıtlama olabilir. Şayet tikel, tümel tarafından kanıtlanırsa bu doğru olup buna burhân denir. Şayet tümel, tikel tarafından kanıtlanırsa buna tümevarım denir. Son olarak kanıtlama eşit seviyede ise buna da örneklem (*example*) denir.[239] Tahlil ise; birleşik olan şeyleri daha basit şeylere çözümlemektir. Bir gramercinin ilk olarak sözcüğü isim ve fiil ardından hecelere son olarak da harflere kadar çözümlemesi buna örnek verilebilir. Ya da insanın baş, kol, el ve ayak şeklinde daha basite doğru parçalanması şeklindedir.[240] David, bölmenin tanımdan önce gelmesi gerektiğini belirtir. Çünkü bölme, tanımın meydana gelmesini sağlar. Tanım da burhândan önce gelir. Aristoteles'e göre tanım, burhânın başlangıç noktasını oluşturduğu için tanım daha

[234] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 31-33.
[235] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 33.
[236] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 44.
[237] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge**, s. 77.
[238] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 44-45; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge**, s. 77.
[239] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 79.
[240] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 44-45; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge**, s. 81.

önce gelir.[241] Ammonius'a göre bu dört yöntem Platon'a ait olup Aristoteles'in beş tümelinden ayrılmaktadır.[242] Ammonius, David[243] ve Ebü'l-Ferec'in[244] Aristotelesçi olmalarına rağmen bu yöntemi Platoncu bir bakış açısıyla değerlendirmelerinin aslında onların Yeni Platonculuk akımının etkisinde kaldıklarının bir emaresi olduğu söylenebilir.

Hangi ilme ait olduğu sorusuna gelince burhân, doğrudan mantık sanatına aittir.[245] Bundan dolayı mantık sanatı bu dokuz bölümü inceleyerek felsefeye nüfuz edecek birikimi sağlaması açısından önemlidir. Ayrıca bu dokuz bölüm, bir binanın bütün unsurları gibi birbirlerine bağlıdırlar. Mezkûr bölümden birinin ya da birilerinin eksik olması halinde mantık sanatının anlaşılması daha da güçleşir.

Ebü'l-Ferec'in genel olarak bu sekiz ilkeyi mantığa uygulaması onun şarihlerden ayrılan önemli bir yönünü ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Bu açıklamalardan sonra zikredilen ilkeleri özelde *Eisagoge* metnine nasıl uyguladığına geçebiliriz.

2.2.2. Eisagoge'nin Sekiz İlke Açısından İncelenmesi

2.2.2.1. Amaç

Ammonius'a göre amacın tıpkı bir okçu gibi hedefini belirlemesi ve onu vurması gerekir.[246] İşte bir kitabın amacı bu şekilde olursa talebeyi daha istekli hale getirebilir. Amaç, öyle bir şeydir ki failin kendisine ulaştığında fiilini terk etmesidir. Aynı şekilde zihinden (vehimden) önce olan gaye olarak da betimlenir. Yani vehme kıyasla önce olandır ve fiile kıyasla gayedir. Ayrıca kitapta tanıtılması hedeflenen

[241] Aristoteles, **Posterior Analytics**, Hugh Tredennick (Çev.), Harvard University Press, London 1960, 75b,31.
[242] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 44.
[243] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 77.
[244] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 39.
[245] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 23.
[246] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 15.

şeyin de bu olması gerekir.[247] Bundan dolayı öğrenciye ilk olarak okuyacağı kitabın amacı öğretilmelidir.

Eisagoge'de olduğu gibi bazı kitapların amacı hakkında şarihlerin ihtilafa düştükleri görülmektedir.

David'e göre beş tümelin kendisi hakkında bir uzlaşma söz konusu iken beş tümelin amacı hakkında üç farklı görüş vardır: (i) Ona göre Porphyrios'un beş tümeli, kendisi bunlardan ortaya çıkan şeyi kanıtlarken; diğer şeyler için bu kadar yararlı olmadığını iddia ederler. (ii) Beş tümelin amacının Aristoteles'in *Kategorileri*'ne bir giriş olması gerektiğini ileri sürerler. Onlara göre *Kategoriler*, bu beş terimin bizim için yararlı olduğu tüm varlıkları öğretir. (iii) Son olarak beş tümel bütün felsefe için faydalıdır. Onlar, Aristoteles'in bütün varlıkları bu on kategori altında düzenlemesi gibi felsefî terimlerin de bu beş terim altında düzenlendiğini belirtirler. Bütün felsefî terimler de bu beş terimden ibarettir. David bunun beş terim olmasını anlaşılır bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre ses ya vazî (sözlü) ya da vazî olmayan (sözsüz) olarak iki açıdan değerlendirilir. Vazî ise insan, vazî olmayan ise hayvandan sadır olan sesler örnek verilebilir. Bu iki kısımda anlamlı ve anlamsız olması açısından iki şekilde incelenebilir. Vazî ve anlamlı olanlara kartal ve keçi kavramları misal verilebilir. Vazî ve anlamsız ise at-maymun ya da keçi-geyik kelimeleri örnek verilebilir. Vazî olmayan ve anlamlı ise köpeğin havlaması gibidir. Vazî olmayan ve anlamsız olana da ağacın ya da taşın sesi örnek verilebilir.

Filozof, gramerci olmadığı için ne vazî olmayan sesle ne vazî ve anlamsız sesle ilgilenir. Aksine filozof daha çok vazî ve anlamlı şeylerle ilgilenir. Bunlar da ya tümel ya da tikel olabilir. Tikel şeyler sonsuz ve sınırsız olduğu için filozof bunlarla değil de sadece tümel şeylerle ilgilenir. Vazî-anlamlı-tümel üçlüsü cevher ya da cevher sonrası olarak iki kısma ayrılır. Cevherde bulunan her araz, cevher sonrası olarak isimlendirilir. Cevher sonrası ise ya tek bir doğaya ya da pek çok doğaya sahiptir. Eğer pek çok doğaya sahipse *araz* olarak isimlendirilir. Araz da ayrılabilir ve ayrılamaz şeklinde ikiye ayrılır. Ayrılabilir araza, oturma ve kalkma gibi eylemler örnek

[247] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** s. 68; Yahya İbn 'Adî, **Makâletu fi-Mebâhısı'l-Hamsete…** s. 192; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 28.

verilebilir. Ayrılamayan araz ise, yassı burun ya da kalkık burun gibi fiziksel özellikler zikredilebilir. Tek bir doğaya sahipse buna da *hassa* denir. Cevher de ya tek bir doğaya ya da pek çok doğaya ait olabilir. Eğer pek çok doğaya sahipse ve "O nedir?" sorusuna cevap olarak yüklenebiliyorsa buna *cins* denir. "O hangisidir?" sorusuna cevap olabilene de *ayrım* denir. Tek bir doğaya sahip olup "O nedir?" sorusuna cevap oluyorsa *tür* olur. Cevher bir şeyde mevcut olduğunda o şeyi muhafaza eder ve cevherin yokluğunda o şey de ortadan kalkar. Cevher sonrası, yani araz ise ortadan kalktığında varlığı yok olmaz.[248]

Ebü'l-Ferec'e göre *Eisagoge Kitabı'*nın amacı hakkında üç farklı grubun görüşleri vardır. Kendisi bu görüşleri aktardıktan sonra onların görüşlerini çeşitli delillere dayanarak eleştirir. Daha sonra kendi görüşünü ortaya koyar.[249] Ona göre birinci grup, büyük ihtimalle kitabın amacının "beş tümel, yani cins, ayrım, tür, hassa ve araz" olduğunu öne sürmüşlerdir. İkinci grup amacın, "mantıkî basit lafızlar" olduğunu iddia etmişlerdir. Üçüncü grup ise amacın "nefiste hasıl olan genel şeyler" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu grupların delillerini şöyle sıralayabiliriz: Birinci gruba göre ilim, bu beş tümeli zorunlu olarak bilmektir. Bundan dolayı ilim elde edilmek istenirse bunlar üzerine konuşulması lazım gelir. İkinci gruba göre, mantık sanatının amacı lafızlardır. Bundan dolayı bu kitapta lafızları konuşmak gerekir. Son olarak üçüncü grubun delili ise şudur: Onlara göre Porphyrios, cinsi tanımlarken lafzı tanımlamamıştır. Lakin cinsi de "O nedir?" yoluyla nefiste şeylere yüklenilen genel sûretler şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla kitabın amacının da bu olması gerektiğini delillendirmişlerdir.

Ebü'l-Ferec bu görüşleri çeşitli şekillerde eleştirmektedir. Ona göre birinci grubun amaç olarak beş tümeli ileri sürmelerine iltifat edilmemesi gerekir. Çünkü kendisi Platon'un "Tek bir kitap için pek çok amacın olması doğru değildir." Sözünü delil getirerek bir kitabın tek bir amacının olması gerektiğini ifade eder. Bundan dolayı bu grubun amaç olarak beş tümeli benimsemelerini doğru bulmaz. Aynı şekilde ikinci ve üçüncü grubun da görüşlerini kabul etmez. Ona göre mantık erbabı her şeyden önce, ne şeylere *(umûr*) ilişenlerin dışındaki lafızları ne de lafızlara ilişen şeylerin dışındaki

[248] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 65-75.
[249] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 33-34.

şeyleri de inceleyendir. Ancak kendisi bunlardan her birini ötekinin diğeriyle ilişmesi açısından inceler.[250]

Ebü'l-Ferec'e göre bu kitabın amacı, "Zât olması açısından değil de genellik ve özellik anlamını gerektirmesi bakımından tümel şeylere delalet eden ve beş sayısıyla sınırlanan basit lafızlar hakkında olup buradaki inceleme birinci vaz anlamında ve lafızlar açısından sadece şeyler hakkındadır."[251] Bu betimde yer alan "lafızlar" sözü cins konumundadır. Çünkü mantık, gramer (*nahiv*) ve dil kitaplarının konuları lafızlardır. "Basit lafızlar" sözü, bu kitapla diğer *İbâre* ve sonrası kitapları ayırmak içindir. Çünkü bu kitaplar birleşik lafızları inceler. "Şeylere delalet eden" sözüyle bu kitapla diğer gramer kitaplarını ayırmak amaçlanır. "Tümel şeylere delalet eden" sözü ise bu kitap ile dilcilerin kitaplarını ayırmak içindir. Eğer böyle olmasaydı tümel ve tekil (şahsî) bütün şeylere delalet edenler öğretilirdi. Mantıkçı tekilin varlığını düşünürse onun bu düşüncesinden tümele ulaşım sağlanır bu da doğrudan amaçlanmaz. Dilci ise tekile isim vazetmekte olduğu gibi, tümele de isim vazetmektedir. "Onun zâtları olması açısından değil de beş sayısına münhasır olan genellik ve özellik manasını gerektirmesi açısından" sözü de bu kitap ile *Kategoriler*'i birbirinden ayırmak içindir. Eğer bu şekilde olursa zâtları açısından şeyleri (*64razidir*) inceler. Bundan dolayı Aristoteles bunu *Kategoriler Kitabı*'nda on sayısıyla sınırlandırmıştır. "İlk vazedilmesinde" sözüyle bu kitapla *İbâre Kitabı*'nda birinci bölümünü birbirinden ayırmak amaçlanır. İlk vazedilme de basit lafızlar incelenirken ikinci vazedilme de isim ve fiil/yüklem (*kelime*) incelenir. "Lafızlar açısından sadece şeyler hakkında" sözüyle şeylerin bizzât kendisi hakkında inceleme yapan fizik, metafizik, ahlak ve matematik ilimlerine dair kitaplarından ayrılması amaçlanır. Çünkü bu, lafız yönüyle konuları ele almaz ama konuları, konu olması bakımından inceler. Amacın bu kitaba eşit olmasından dolayı ondan ne fazla ne de eksik olması gerekir.[252]

Ebü'l-Ferec bu üç grubun ileri sürdükleri görüşleri uzlaştırarak gayet uzun bir şekilde kitabın amacını ortaya koyar. Amacı zikrettikten sonra burada geçen

[250] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 34.
[251] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 35.
[252] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 38.

kavramları ayrıca incelemektedir. Ona göre mantık sanatının amacı burhândır ve bunu öğrenmek isteyen birinin kıyası bilmesi gerekir. Kıyas da öncüller ve bu öncüllere delalet eden basit lafızlarla elde edilir. İşte bu basit lafızlar *Kategoriler Kitabı*'nda yer alır. Kişinin basit lafızları öğrenmesi için beş tümelin manalarını ortaya koyması gerekir. Bundan dolayı kitabın bir amacı da *Kategoriler*'e giriş olup basit lafızlar hakkında olan sözlerdir. Basit lafızlar, delaleti olan ve olmayan olmak üzere iki kısma ayrılır. Mantıkçı, delaleti olmayan lafızları incelemez. Delaleti olan lafızlar da bazen tekilleri bazen de tümelleri gösterir. Mantık, tümellere delalet eden lafızlarla ilgilenir. Sokrates, Alkibides gibi fertler sonsuz sayıda olduğu için mantık bunlarla ilgilenmez. Fakat mantık, Sokrates ve Alkibides'i de kuşatan ve onları var eden özle ilgilenir ki bu da insan dediğimiz türün altında yer alır. İşte tümellere delalet eden lafızlar bu beş tümelden oluşur. Amaç ise beş tümele münhasır olan "Genel şeylerin tamamı üzerine delalet eden basit lafızların" incelenmesidir.[253]

"Nefiste hasıl olan sûret" ifadesi, burada genellik ve özellik anlamını gerektirip zât olmaları açısından incelenir. Aynı şekilde lafızlar birincil vaz ve ikincil vaz olması açısından ele alınır. Birincil vaz açısından lafızlar "Zeyd", "Amr" ve "vurdu" gibi lafızlar olup şeylere delalet edenlerdir. İkincil vaz açısından lafızlar ise birincil vazdaki lafızlar üzerine delalet edilenlerdir. Birincil vazda olan lafızlar, fiil ve isim olarak iki kısma ayrılır. Birincisi "vurdu" lafzı gibi zamana ilişir, ona delalet eder ve buna fiil denilir. İkincisi ise hiçbir şekilde zamana ilişmez buna da isim denilir. Burada inceleme konusu ilk vaz olan lafızlardır. Amaç ise "Birincil vazda genellik ve özellik manalarını gerektirmesi açısından genel şeylere delalet eden basit lafızların tamamının incelenmesidir."[254]

"Tümel şeyler", bu beş kısımla sınırlanır. Bu durumda genellik ve özelliğe iliştirilmesi açısından nefisteki bütün bu sûretlerin açıklanması onun birleşik ya da basit olmasını gerektirir. Basit olan da ya birleşik için cevherdir ya da bunun üzerine dahil olmasıdır. Cevher ise ya konu üzerinde ya da sûret üzerinde var olur. Dahil olma ya tek bir türe hastır ya da pek çok türe aittir. Öyleyse genel şeylerin sayısı beş olur. Kısacası birleşik türdür. Basit cevherin konusu cins, sûret ise ayrım olur. Basit dahil

[253] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 37.
[254] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 35.

olma ya tek bir türe has olup hassadır ya da bir türün çoğunluğunda mevcut ise arazdır. Öyleyse bu kitabın amacı "Zâtları açısından değil de tümel şeylere delalet eden basit lafızlar hakkında olmasıdır." Ancak bu da şeylerde ve beş tümelde sınırlanmış birincil vazdaki genellik ve özellik manaları gerektirmesi açısındandır.

"Kategoriler Kitabı'nda tümel şeylerin on tane basit lafız olarak incelenmesine rağmen Porphyrios niçin bu genel şeyleri beş şeyle sınırlandırmıştır?" yönünde bir tartışma söz konusudur. Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios'un kitapta bu beş şeyi incelemesi Aristoteles'in *Kategoriler*'i incelemesinden farklıdır. Porphyrios kitabında bazılarının bazılarına kıyas edilmesi ile genellik-özellik (*umum-husus*) manasını içermesini gerektirmesi açısından genel şeyleri incelerken Aristoteles on kategoriyi zât olmaları açısından inceler. Bunlar zât olmaları açısından on sayısıyla ve genellik-özellik manasını gerektirmesi açısından da beş sayısıyla sınırlanır. İşte bu beş şey ise ya özeldir ya da geneldir. Özel ya cevher ya arazdır. Genel de ya cevher ya arazdır. Özel cevher, tür ve ayrımdır. Özel araz, hassa iken genel cevher cinstir. Genel araz ise arazdır. Bu taksimde olduğu gibi şeyler ister genel ister özel olsun cins, tür, ayrım, hassa ve araz olmak üzere beş tanedir.

Başka bir açıdan kitabın amacını açıklarsak; her lafzın ya bir delaleti vardır ya da bir delaleti yoktur. Burhân da doğruyu yanlıştan temyiz etmekle ilgilenir ve doğruluk-yanlışlık da ancak delaleti olan lafızlarda olur. Eğer lafzın delaleti olmazsa ne doğru ne de yanlış olurdu. Lafzın delaleti de ya tekillere ya da tümel şeylere yönelik bir delalet olur. Mantıkçı, sonsuz sayıda olmaları ve sabit olmamalarından dolayı tekillerle ilgilenmez. Bu durumda mantıkçı sadece tümellerle ilgilenir. Bundan dolayı tümel şeylere delalet eden lafızlar ya basit ya da birleşiktirler. Mantıkçı da bu kitapta sadece basit lafızları olan şeyleri inceler. Bundan dolayı birleşik lafızlar da tasdikât bölümünde ele alınır. [255]

Kitabın amacı hakkında yapılan bu açıklamalar incelendiğinde Ebü'l-Ferec'in, David'in açıklamalarına benzer bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Özellikle beş tümelin beşle sınırlandırılması ve mantıkçının tekillerle değil de tümellerle ilgilenmesi aynı şekilde David'in cevher ve cevher sonrası ayrımı Ebü'l-Ferec'te genellik-özellik

[255] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 34-35

ayrımı şeklindeki açıklamaları dikkat çekicidir. Yani David, cevheri cins, tür ve ayrım olarak ele alırken Ebü'l-Ferec'in genel cevheri cins, genel arazı araz, özel cevheri tür ve ayrım, özel arazı da hassa olarak ele alması aralarında ciddi bir etkileşimin olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde David'in lafzın (*sound, ses*), 67raz ve sözsüz şeklindeki ayrımı ve bunları da son olarak 67raz anlamlı ve tümel şeklinde belirtmesi Ebü'l-Ferec'in delaleti olan basit lafızlar şeklindeki açıklamasıyla da benzerlik göstermektedir. Yine Ebü'l-Ferec'in Porphyrios'un beş tümeli genellik ve özellik açısından ele alması ve Aristoteles'in *Kategoriler'*i zât bakımından ele almasına dair ortaya koyduğu görüş dikkate değerdir. Kitabın amacı hakkında David'in beş tümeli bütün felsefeye bir giriş olarak benimsediği ve buna yönelik açıklamalarını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ama Ebü'l-Ferec'in kitabın amacına yönelik getirmiş olduğu açıklamalar onun Platon'u örnek vererek bir kitabın tek bir amacının olması gerektiğini belirtmesi, yaşadığı dönemde ciddi manada mantık-gramer tartışmalarının vuku bulması ve bunlara tam olarak vakıf olması, onun bu kitabın amacını net bir şekilde ortaya koymasında etkili olduğunu söyleyebiliriz.[256] Kitabın amacında yer alan "şeylere delalet eden" ifadesi bu kitabın gramer kitaplarından ve "tümele delalet eden" ifadesi de onun dilcilerin kitaplarından ayrıldığını net bir şekilde ortaya koyar.

Sonuç olarak Ebü'l-Ferec'in David'in açıklamalarına benzer bir yaklaşım sergilemesi kendinden önceki gelenekten haberdar olduğunu gösterir. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in yaşadığı dönemde mantık-gramer tartışmalarının yoğun bir şekilde sürmesi gibi etkenlerin onun bu kitabın amacını belirlemesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz.

[256] Mantık-Gramer Tartışmaları için Bkz. Mehmet Şirin Çıkar **Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İsam Yayınları, İstanbul 2009; Ebû Hayyan et-Tevhidî, **Kitabu'l-İmta' ve'l-Muanese**, Ahmet Emin ve Ahmet ez-Zeyn (Nşr.) Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1953; Osman Bilen, "Ebû Bişr Matta ile Ebu Said es-Sirafî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma*",* (155-172), **İslâmiyât Dergisi**, C. 7, Sayı 2, Ankara 2004; Ayrıca bu tartışmanın geniş bir değerlendirmesi için Bkz. A. Hadi Adanalı, "Erken Dönem İslâm'da Mantık ve Mantık Tartışması*",* (61-73), **İslâmiyât Dergisi**, C. 7, Sayı 2, Ankara 2004; Ali Durusoy ve Aliye Güler, "Vâv'ın Hikâyesi, Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi", (7-54), **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 2, Güz 2015.

2.2.2.2. Fayda

Fayda öğrenciye kitaptan öğrenilen şeyleri, bu kitabın dışında kalan şeyle ilgili sağladığı yarardır.[257] Aynı şekilde fayda, talebenin isteğini ve gayretini ortaya çıkarmasına imkân sağlar.[258] Ebü'l-Ferec'e göre ise fayda herkesin ya tâbi olması açısından tabiî ya da irade eden bir akıl açısından irade ile arzulamasıdır. Arzu (*iştiyak*) tabiî ve iradî olarak ikiye ayrılır: Merkezin dışında olan taşın merkeze doğru arzusu tabiî, insanın yetkinleşmek için kendisiyle felsefeye arzusu ise iradî arzudur. Dolayısıyla her şey, kendisi için faydalı olan şeyi yani, madde her zaman sûreti, beden ebedî olarak sağlığı, nefs ise her zaman felsefeyi arzular.[259]

David'e göre *Eisagoge Kitabı*'nın faydası (i) kategorileri, (ii) felsefeyi ve (iii) diyalektik yöntemleri anlama olmak üzere üç tanedir.[260] Bu yöntemler yukarıda değindiğimiz gibi David ve Ebü'l-Ferec'e göre bölme, tanım, burhân ve tahlil ile ortaya çıkar. Ebü'l-Ferec'e göre kişi bunların bilgisi sayesinde beş tümele vakıf olur. Beş tümele vakıf olan burhâna da vakıf olur. Bu durumda kişi saadete ulaşması için takati ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışır. Allah'a benzemek de hakkı bilme ve hayrı işleme eylemleri de ancak burhâna vakıf olma ile gerçekleşir. Sonuç olarak mantık sanatının en önemli faydası saadete ulaşmanın başlangıç safhasını oluşturması açısından önemlidir.[261]

Ebü'l-Ferec'in David'in ortaya koyduğu görüşleri biraz daha geliştirerek aktardığını söyleyebiliriz. Kendisi kitabın faydasını saadete erişmenin ilk aşaması olduğunu benimserken David daha çok kategorileri, felsefeyi ve diyalektik yöntemleri anlamada faydalı olduğunu belirtir. Bu iki açıklama genelde felsefenin ve özelde mantığın İslâm öncesi ve İslâm sonrası şeklindeki bakış açısını yansıttığı söylenebilir. Nitekim İslâm sonrası dönemde mantığın "Ulûmu Dâhile" olarak görülmesi ve ciddi eleştirilere maruz kalması söz konusu olsa bile kişinin ebedî mutluluğa ve saadete erişmenin mantık sanatını bilmeyle eşdeğer görülmesi bu sanata verilen değeri ortaya

[257] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** s. 68.
[258] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 23-24**.**
[259] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 29.
[260] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 75-77.
[261] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 39.

koymaktadır. Ayrıca mantığın bir alet olmanın ötesinde sanat olarak algılanması ona orijinal bir bakış açısı kazandırması olarak da yorumlanabilir.

2.2.2.3. Başlık

Kitabın amacı onun tanımını oluştururken başlık da kısa tanım gibi onun ismini oluşturur. Başlığın önceden bilinmesi durumunda kitabın amacı daha iyi pekişir. Bundan dolayı başlıktan hareketle eserin okunmaya değer olup olmadığı anlaşılır. Ayrıca bazı müellifler eserlerine uygun başlık yerine hükümdarların ismini vermeyi tercih ederler. Bundan dolayı kitabın asıl başlığı hakkında araştırma zorunlu hale gelir.[262]

Kitabın başlığı Eisagôgê'dir. Eisagô fiili "ahaza ilâ" (أخذ إلى) gibi bir yere götürmek anlamına gelir. Bu kelimenin sonuna "gê" eklenerek isim elde edilir ve bir yere götüren anlamına gelir. Bu da başlangıç anlamında kullanılır. Eisagôgê ifadesi Yunancadır. Îsâgûcî ise Yunanca kelimenin telaffuz değişikliğiyle Arapçada karşılık bulmasıdır. Eisagôgê'nin tam Arapça karşılığı ise *Medhal*'dir. İbn Sînâ'nın *Medhal* adlı eseri bunun en güzel örneğini oluşturur. Bugün modern Yunancadaki kitapların başındaki giriş kısmının adı da *Eisagôgê*'dir. Eisagôgê ve Medhal'in tam Türkçe karşılığı *Giriş* ve İngilizce tam karşılığı da *Introduction* ile karşılanmaktadır.[263]

Porphyrios bu sanatı ele alırken neyin girişi olduğunu belirtmediği şeklinde bir tartışma söz konusudur. Bu acaba gramerin, retoriğin yoksa mantığın mı girişi olduğu yönünde belirsizliğin bulunduğu ifade edilmektedir. Ammonius ve David, eseri felsefenin tamamına bir giriş olarak benimserken Ebü'l-Ferec ise hem *Kategoriler*'i hem de bütün mantık sanatını anlamayı kolaylaştırması anlamında bir giriş olarak kabul eder. Ayrıca Ammonius ve Ebü'l-Ferec bu durumu sınırlandırılmaksızın *Eisagôgê*/*Medhal* diye isimlendirmenin sadece şiir denilince Homeros'un şiirlerinin anlaşılması örneğiyle açıklamaya çalışmışlardır.[264] Ebü'l-Ferec'in bu durumu izah

[262] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 15; Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 34; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 24, David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** s. 68; Yahya İbn 'Adî, **Makâletu fi-Mebâhısı'l-Hamsete…** s. 192; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 29

[263] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 35; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 87; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 39.

[264] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 35; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 39.

etmek adına Homeros benzetmesini doğrudan Ammonius'tan alması onun bu şerhe vakıf olduğuna dair bir kanıt olabilir.

2.2.2.4. Kitabın Sırası

Kitabın sırası ya da mertebesi ait olduğu ilim dalı içindeki yerini belirtir. Bu sayede talebeye eseri nereye konumlandıracağı hususunda yardımcı olur.[265] İlgili kitap mantığın başlangıç noktasını oluşturan *Kategoriler'*i anlamaya yönelik yazılmış bir giriş kitabı olduğu için ilk sırada yer alır.[266]

2.2.2.5. Kitabın Hangi İlim Dalına Ait Olduğu

Talebe son olarak okuyacağı metnin hangi ilim dalına ait olduğunu ya da felsefenin teorik kısmına mı yoksa pratik kısmına mı ait olduğunu öğrenir. Öğrenci şayet *Metafizik* okuyacaksa *Metafizik* okur ve bunun dışında başka kitap okuması doğru olmaz.[267] *Eisagoge*'nin ait olduğu ilim dalı ise *Kategoriler'*e ve mantığa bir giriş olduğu için felsefenin bir aleti olan mantık sanatıdır.[268]

2.2.2.6. Kitabın Vazedeni (Yazarı)

Talebenin okuyacağı kitabın yazarını bilmesi kitabın değerini göstermesi açısından önemlidir. Olympiodorus'a göre kitapların ya kralların hırsı nedeniyle ya öğrencilerin iyi niyetleri nedeniyle ya da eşanlamlı isimlerden dolayı eserin ya da yazarın aynı isme sahip olmalarına sebep olabilir.[269] David ise gurur sahibi kimselerin kendilerini yüceltme adına şöhret bulmuş kitaplara kendi isimlerini verdiklerini belirterek bu sebepleri dörde tamamlamıştır.[270] Ebü'l-Ferec'e göre ise talebenin kitabın yazarının adını bilmesinde üç fayda vardır: (i) Öncelikle yazarını bilmesi

---

[265] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 34; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** s. 68; Yahya İbn 'Adî, **Makâletu fi-Mebâhısı'l-Hamsete…** s. 192; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 29

[266] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 35; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 87-89; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 39.

[267] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57; Fârâbî**, Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** s. 68; Yahya İbn 'Adî, **Makâletu fi-Mebâhısı'l-Hamsete…** s. 192; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 29.

[268] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 35-36; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 91; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 39.

[269] Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 221.

[270] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 60-61.

durumunda okuyacağı eserin nitelikli olup olmayacağına karar verir. (ii) Birçok kimse kitabı kimin yazdığını bilmeden Aristoteles ya da Porphyrios ismiyle çağırmalarının önüne geçmek adına kitabı ilk olarak kimin yazdığını bu bahiste öğrenir. (iii) Bir talebenin okuyacağı kitabın yazarını bilmesi aslında çeşitli sebeplerden ötürü kitabın yanlışlıkla başka yazarlara atfedilme yanlışına düşmemesi için bu bölümde öğretilir. Ebü'l-Ferec'e göre kitabın yanlışlıkla başka yazarlara atfedilmesi üç sebepten kaynaklanır: (i) Ya talebelerin hocalarının isimlerini zikretmeleri, (ii) ya kitaplarını hocalarına atfetmeleri, (iii) ya da muhabbet ve sevgiyle sözlerini onlara dayandırmalarıdır. Kitabın vazedeni bu üç yönden birine delalet eder. Birincisi onun taraftarı ve sözünün bir tarzı olduğuna ikincisi ona nispet edilen kitapta mücmel görüşlerin var olduğuna ve son olarak onun kitaplarından çoğunu zikretmesine delalet eder.[271] Bu tür sebeplerden ötürü kitabın yazarını tespit etmek önemlidir. Netice itibariyle eser Plotinus'un öğrencisi Surlu Porphyrios'a aittir. Bu durum Porphyrios'un üslûbundan, müfessirlerin ve onun çeşitli kitaplarını zikredenlerin tanıklığından dolayı anlaşılırdır.[272]

2.2.2.7. Kitabın Bölümlenmesi

Kitabın bölümleriyle ilgili genel bilgi seviyesinde bütünü hakkında fikir sahibi olmayı sağlar. Kitabın bölümlenmesine yönelik sözün uzaması, konunun anlaşılmamasına neden olurken sözün kısalması da konunun anlaşılmasına imkân sağlar. Bu yüzden öğrenciye dersin başında bu kısım özet bir şekilde verilmesi hedeflenir.[273]

Ammonius ve Ebü'l-Ferec'e göre *Eisagoge*, üç bölümden oluşurken David'e göre iki bölümden oluşur. Ammonius'a göre birinci bölüm beş tümelin açıklanması, ikinci bölüm bunların ikişerli şekilde aralarındaki ortaklıkların açıklanması ve üçüncü bölüm ise bunlar için aynı zamanda ortak olan şeylerin açıklanması şeklindedir. Ebü'l-Ferec birinci bölümde beş tümeli tek tek açıklar. İkinci bölümde bütünüyle beş tümel arasındaki ortaklık ve farklılığı ele alır. Üçüncü bölümde ise beş tümeli aralarındaki

[271] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 29.

[272] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 35; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 89; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 40.

[273] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 34; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** s. 68; Yahya İbn 'Adî, **Makâletu fi-Mebâhısı'l-Hamsete…** s. 192; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 29.

farklılığı ve ortaklığı ikili bir şekilde açıklar. Burada Ebü'l-Ferec'ten farklı olan Ammonius'un beş tümelin aralarındaki ortaklığına değinirken onların farklılığına değinmemesidir. David birinci bölümde beş tümeli, ikinci bölümde beş tümelin aralarındaki ortaklık ve farklılıkların neler olduğunu açıklar.[274]

2.2.2.8. Öğretim Tarzı

Yeni başlayacak olan öğrenciye nasıl bir öğretim tarzı uygulanacağı kısa bir şekilde ifade edilir. Öğrencinin bu tarza, eğitim hayatı boyunca aşina olması sağlanır.[275] Kitabın öğretme metodu David ve Ebü'l-Ferec'e göre bölme, tanım, burhân ve tahlildir. Bölme yöntemi beş tümelden her birini kendi içinde böler. Tanım onların tanımlanmasını sağlar. Burhân ise cinsin "O nedir?" yoluyla söylenmesi ve ayrımın "O hangi şeydir?" yoluyla söylenmesini delillendirir. Beyan/tahlil onun o olması açısından betimlenmesini sağlar.[276] Mezkûr metot kitap boyunca bu şekilde devam eder.

Sonuç itibariyle bu sekiz ilke açısından *Eisagoge*'nin (i) amacı genel itibariyle "Zât olması açısından değil de genellik ve özellik anlamını gerektirmesi bakımından tümel şeylere delalet eden ve beş sayısıyla sınırlanan basit lafızlar hakkında olup buradaki inceleme birinci vaz anlamında ve lafızlar açısından sadece şeyler hakkındadır. (ii) Faydası, saadete ulaşmanın başlangıç safhasını oluşturan beş tümelin incelenmesidir. (iii) Başlık, *Eisagôgê/Îsâgûcî'*dir. Eisagôgê ve Medhal'in tam Türkçe karşılığı *Giriş* ve İngilizce tam karşılığı da *Introduction* ile karşılanmaktadır. (iv) Kitabın sırası, mantığın başlangıç noktasını oluşturan *Kategoriler'*i anlamaya yönelik yazılmış bir giriş kitabı olduğu için ilk sırada yer alır. (v) Hangi ilim dalına ait olduğu meselesi tartışmalı olmakla birlikte basit lafızlara delalet eden konuları ele aldığı için mantık ilminde incelenir. (vi) Kitabın yazarı Antikçağın güvenilir şarihlerin açıklamaları ışığında bu eserin Porphyrios'a ait olduğu kabul edilir. (vii) Kitabın bölümlenmesi üç kısımda gerçekleşir. İlk bölümde beş tümelin kendisi diğer iki

[274] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 35; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 89; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 40.
[275] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 57; Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 29.
[276] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 89; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 40.

bölümde ise aralarındaki ortaklık ve farklılıklar incelenir. (viii) Kitabın öğretilmesinde dörtlü yöntem olan bölme, tanım, burhân ve tahlil yöntemleri kullanılır.

Eisagoge eserinin tarihsel sürecini ve şarihler tarafından adet olagelen sekiz ilkenin öncelikle *Burhân* ilmine ardından *Eisagoge* eserine uyguladıktan sonra beş tümele yönelik değerlendirmeye geçebiliriz.

2.3. BEŞ TÜMEL

Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un öğrencisi "Chrysagorios'a hitaben, Aristoteles'in *Kategoriler* hakkındaki öğretisini öğrenmek için cins, ayrım, tür, hassa ve arazın ne olduğunu bilmek zorunludur." [277] İfadesiyle beş tümele giriş yapar ve bu konuları altıncı talimden itibaren incelemeye başlar.

Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un beş tümel hakkındaki görüşlerini amaç, fayda ve metot bağlamında ele aldığını belirtmektedir. Kitabın da amacının beş tümelin amacını oldukça kısa ve veciz bir şekilde açıklamak olduğunu bildirir. Ayrıca akılda bu tümel sûretlerin nasıl oluştuğunu ve kendisinin yapmış olduğu betimlerle bunların mahiyeti hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışır. Ona göre insan aklı, duyu idrakinden gelen sûretleri benzerliklere ve ortak noktalara göre ayrıştırır. Örneğin Sokrat'tan hayvan, akıllı, sıcaklık, soğukluk, beyazlık, koku gibi zâtları bakımından tümel sûretlerin her birine ulaşır. Ancak bu beş tümel lafız, tek bir tekil ile değil, en az iki tekil veya iki tür olmak üzere çokluk devreye girdiğinde ortaya çıkar. Örneğin iki insan şahsının sûreti oluştuğunda akıl onu ayrıştırır; birbirine benzer tekiller olması bakımından ikisinde ortak olan şey, eğer her ikisi için de temel nitelikte ise bu insan türü gibi *tür* olur. Tekillerin çokluğundan hareketle ulaşılan tür kavramından sonra türlerin çokluğundan diğer tümellere ulaşılır. Akıl nezdinde iki tür kavram oluştuğunda ve bunlar üzerinde düşünüldüğünde, iki türün ortak olduğu şey eğer her ikisinin kurucusu (*mukavvim*) ise bu hayvan örneğindeki gibi *cins* olur. İki türün farklılaştığı şey eğer yine kurucu nitelikte ise, düşünen/akıllı gibi *ayrım* olur; eğer kurucu olmayıp zâta dahil olan ise ve yalnızca tek bir tür için gerekli ise gülen gibi *hassa*; eğer birden fazla türde bulunuyor ise beyaz ve siyah gibi *araz* olur.[278] Ebü'l-

[277] Porphyrios, **İsâgûcî**, s. 67; Porphyrios, **İsagoge,** s. 31; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 40.
[278] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…, s.** 41-42.

Ferec'in beş tümele yönelik bu açıklaması tümellerin içlem-kaplam açısından ele alındığını gösterir.

Beş tümelin sıralaması hakkında şarihlerden Ammonius ve David cins, ayrım ve türün cevhersel oldukları için cevhersel olmayan hassa ve arazdan önce gelmeleri gerektiğini belirtir.[279] Ebü'l-Ferec de bu görüşü benimsediğini şu şekilde açıklar; Ona göre basit olan cins ve ayrım, bu ikisine kâim olan türden önce gelir. Zira basit olan doğası gereği birleşik olandan daha öncedir. Cins de konu olduğu için ayrımdan önce gelir; zira konu her zaman sûreti önceler. Hassa da cevhersel ayrıma benzediği ve ona tâbi olduğu için arazdan önce gelir.[280] Ebü'l-Ferec'in beş tümele dair bu yaklaşımı Ammonius ve David gibi şarihlerin şerhlerinde gözlemlenebilir.[281] Onlara göre olması gereken ve Porphyrios'un da girişte zikrettiği sıralama bu şekildedir. Ancak Porphyrios'un bu anlatısından sonra beş tümeli tek tek ele alırken, cinsten sonra ayrımı değil de türü incelemesi hakkında Ebü'l-Ferec, beş tümelin zâtları açısından değil de genellik-özellik açısından incelendiğini ve cins-tür ikilisinin baba-oğul gibi birbirine göreli kavramlar olduğu için böyle yapıldığını, bunun da doğru bir tercih olduğunu ileri sürer. Tür konusunu ele aldığımız kısımda bu hususa yeniden değineceğiz.

Kısacası Aristoteles'in eserlerinde beş tümele dair net bir sıralama olmaması ve özellikle de *Topikler* adlı eserinde tanım, hassa, cins ve araz olmak üzere dört tümeli/yüklemi sıralamasına rağmen[282] eserlerinden hareketle tümelleri beş şekilde sıralayanın Porphyrios olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu sıralaması tartışmalara konu olsa da günümüze kadar bu şekilde gelmiştir.

Ammonius, *Eisagoge Kitabı*'nın sadece Aristoteles'in kategorileri için değil, aynı zamanda felsefedeki her keşif yöntemi ve kullandığı öğretim yöntemi için de

---

279 Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 41-43; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 302; Kindî, **İlk Felsefe Üzerine**, *Kindî Felsefî Risâleler* (içinde), Mahmut Kaya (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 23-24.

280 Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 43.

281 Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 41-43; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 302.

282 Aristoteles, **Kitâbu'l-Cedel,** *en-Nassu'l-Kâmil li Mantıki Aristo* (içinde) (635-891) Ferid Cebir (Nşr.), Beyrut 1999, C. 2, s. 640; Aristotle, **Topics,** *The Complete Works of Aristotle* (içinde) Jonathan Barnes (Çev.), Princeton University Press, New Jersey 1991, 101b 23-26; Aristoteles **Topikler V**, Hamdi Ragıp Atademir (Çev.), MEB, İstanbul 1967, s. 3-4.

faydalı olduğunu belirtir.[283] David ise bu kitabın Aristoteles'in kategorileri, bütün felsefesi ve diyalektik yöntem olmak üzere üç faydasının olduğunu belirtir.[284] Bu eserin *Kategoriler*'e giriş açısından faydalı olması, varlığın en genel cinsleri olarak bilinen on kategorinin bilgisini öğrenmek içindir ve bunların bilinmesi de beş tümelin bilinmesine bağlıdır. Bundan dolayı eser, Porphyrios'un belirttiği gibi *Kategoriler*'e giriş düzeyindedir. Buna karşın Ebü'l-Ferec ise Ammonius ve David'in anlatısını genişleterek kitabın faydalı olduğunu üç delile dayanarak açıklamaya çalışır.

Birinci delil, Ebü'l-Ferec'in, Aristoteles'in *Topika* adlı eserinin giriş kısmında yüklemlere dair atıfta bulunarak Aristoteles'in bu kitabında insanlar arasında tartışılan sorunların (*metâlib*) hepsinin dört çeşit olduğunu açıklar: Birincisi yüklemi *cins* olanlar; ikincisi yüklemi *tanım* olanlar; üçüncüsü yüklemi *hassa* olanlar; dördüncüsü de yüklemi *araz* olanlardır.[285] Ebü'l-Ferec, buradan hareketle ilmî müzakerelerde cinsin, ayrımın, türün, hassanın ve arazın bilgisine ihtiyaç duyulduğunu belirterek, Porphyrios'un bu noktaya dikkat çekmediğini vurgular.[286] Ancak kendisi de Aristoteles'te geçen tanımın yüklemler arasında sayılmasına yönelik bir açıklık getirmez. Başka yerlerdeki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bu meselenin farkında olmasına rağmen Aristoteles sonrasında beş tümel içinde tanım yerine türün yüklem olarak kabul edilmesini tartışmadan kendisi Porphyrios'un listesini kabullenmiş görünmektedir. D. Ross, Porphyrios'un türü beşinci bir yüklem olarak benimsemesini ümitsiz bir çaba ya da kafa karışıklığı olarak eleştirmektedir. Ona göre tür, Aristoteles tarafından bir yüklem olarak değil de özne olarak değerlendirilir.[287] David Ross'a karşı A.C. Lloyd ise felsefe tarihinde türü beşinci yüklem olarak ilk defa kabul eden kişinin Porphyrios olmadığını iddia eder.[288] Türün yüklem olmasını eleştiren diğer araştırmacıların iddialarını da değerlendiren K. Gyekye, bunun Aristoteles'in görüşünün yanlış yorumlanması ve karıştırılması olarak değerlendirilmesine katılmayarak Aristoteles'in bizzât türlerin yüklemlenebilir olduğunu düşünmesi,

---

[283] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 37; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 302.
[284] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 75.
[285] Aristoteles, **Kitâbu'l-Cedel, s.** 640; Aristotle, **Topics**, 101b 23-26; Aristoteles **Topikler**, s. 3-4.
[286] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 43
[287] David Ross, **Aristoteles**, Ahmet Arslan (Çev.), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 101-102.
[288] A. C. Lloyd "The Later Neoplatonists" **The Cambridge History Of Later Greek And Early Medieval Philosophy, (**275-325), A. H. Arsmtrong (Edt.), Cambridge University Press 2008, s. 322.

*Kategoriler'*in ilk bölümlerinde ve *Topikler'*in sonraki bölümlerinde yaptığı bazı açık ifadelerden anlaşıldığını belirtir.[289] Gyekye'nin işaret ettiği ifadeler şunlardır; "İnsan, tekil insana yüklenebilir.."[290] ve "İkincil cevherlere gelince, türler tekile, cins ise hem türlere hem de tekillere yüklenmektedir."[291] *Kategoriler'*de türlerin yüklemlenebilir olduğunu belirten başka ifadeler de vardır, ama bunlar bizim amacımız için yeterlidir. Ayrıca Aristoteles, *Kategoriler* dışında *Topikler* adlı eserinde de türlerin yüklenebilir olduğunu belirtir. Örneğin "Cinsin kendilerine yüklendiği nesnelerde gerekli bir tarzda yüklem olarak türlerden herhangi birini almak zorundadır."[292] Dolayısıyla türler, bu şekilde tekil önermeleri de tanıyan Aristoteles'e göre yüklenebilirlerdir. Bu açıklamalar ışığında Porphyrios'un türü beş yüklem arasında saymasının, *Eisagoge*'nin iddia edildiği gibi *Topika'*ya veya *Kategoriler'*e bir giriş değil genel olarak mantığa ve felsefeye bir giriş kitabı olduğunun bir göstergesidir denebilir.

Aristoteles'in dört yüklemi incelendiğinde iki düzenlemenin olduğu görülebilir.

Tablo 1: **Aristoteles'in Yüklem Sınıflandırması**

	Özne	Yüklem
Aristoteles	Tür	Cins Ayrım Hassa Araz 1. Cins Hassa Araz 2. Cins Tanım Hassa Araz
Porphyrios	Tekil	Cins Ayrım Tür Hassa Araz

[289] K. Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 160.

[290] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, *Mantıku Aristo* (içinde), (31-96), Abdurrahman Bedevî (Nşr.), C. 1, Darü'l-Kalem, Beyrut 1980, s. 38-39; Aristoteles, **Kitabü Katiguryas ev Kitâbü'l-Makûlât**, *en-Nassu'l-Kâmil* (içinde), (15-96), Ferid Cebr, (Nşr.), C. 1, Darü'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1999, s. 43-44; Aristoteles, **Kategoryalar I,** Hamdi Ragıp Atademir (Çev.), MEB, Ankara 1963, s. 5; Aristoteles, **Kategoriler**, Saffet Babür, (Çev.), İmge Kitapevi Ankara, 2016, s. 13; Aristoteles, **Kategoriler**, Y. Gurur Sev (Çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 11.

[291] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 39; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 44; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 10.

[292] Aristoteles, **Topikler**, s. 48, Aristotle, **Topics**, 111a 33-34. Benzer ifadeler için Bkz. Aristoteles, **Topikler**, s. 91, 96; Aristotle, **Topics**, 121a 26-27, 122a 31-39.

Aristoteles'in bu sınıflandırmasının döndürme ilkesi ya da döndürülebilir yüklem ve özsel ilke ya da özsel yükleme olarak iki temel ilkeyi izlediği muhtemeldir. X ve Y tikel veya tümel bir önermenin öznesi veya konusu olabilecek şekilde incelenirse; ilk ilkeye göre X, ya döndürülebilir (bu durumda X, Y'nin tanımı ya da hassası olmalıdır) ya da döndürülemez (bu durumda X, Y'nin tanımının bir parçası olmalıdır, yani, cins veya ayrımlar veya arazlarından biri olabilir). İkinci ilkeye göre, X ya özsel olarak Y'ye yüklenebilir (bu durumda X, döndürülebilirse Y'nin tanımı olmalıdır veya döndürülebilir değilse, tanımın bir parçası, yani cins veya ayrımlar olmalıdır.) Şayet X, Y'ye özsel olarak yüklenmiyorsa (bu durumda X, döndürülebilirse Y'nin hassası olmalıdır veya döndürülebilir değilse, Y'nin bir arazı olmalıdır). Sonuç olarak, "döndürülebilir" ve "döndürülemez", "özsel" ve "özsel olmayan" terimlerinin mantıksal olarak olası dört kombinasyonu, aşağıdaki şemanın gösterdiği gibi, dört Aristotelesçi yüklemlenebilirliği verir:

(l) Hem döndürülebilir hem de özsel olarak X'e yüklenen Y, tanımdır. Örneğin "İnsan düşünen hayvandır."

(2) X döndürülebilir Y'ye yüklenir, ancak özsel değilse hassa olur. Örneğin "İnsan gülendir."

(3) X döndürülebilir değildir ancak özsel olarak (cins veya ayrımlar) Y'ye yüklenir. Örneğin "İnsan canlıdır."

(4) X ne döndürülebilir ne de özsel olarak Y'ye yüklenir. Bu durumda X araz olur. Örneğin "İnsan yürüyendir."[293]

Bununla birlikte Porphyrios'un türü beşinci bir yüklem olarak kabul etmesinin nedeni, türün bir cins ve cinsin de bir tür olarak göreli tür ya da aracı konumda olmasıdır. Nitekim bu durum meşhur Porphyrios Ağacı'ndan fark edilebilir. Porphyrios'un kendi örneğini vermek için. "Cisim, cevherin türüdür, ancak canlı cismin de cinsidir, canlı cisim de cismin türüdür ancak hayvanın da cinsidir."[294] Aynı

[293] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Christos Evangeliou, "Aristotle's Doctrine Of Predicables And Porphyry's Isagoge", (15-34), **Journal of the History of Philosophy**, Vol. 23, Number 1, January, 1985, s. 18-21; Jonathan Barnes, **Porphyr…,** s. 304-306.

[294] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 72; Porphyry, **Isagoge**, s. 33.

şekilde, hayvan cins insan da onun türüdür. Bu durum en üst cins ile en alt tür için geçerli değildir. Aracı olanlar hem cins hem tür olarak yüklenebilir ve konunun özsel bir parçasını ifade ederler.[295] Bu durumda Aristoteles'in, *Topikler*'de türlerin cins olarak alınabileceğini[296] ve *Kategoriler* de hem türü hem de cinsi ikincil cevher olarak belirtmesi dolaylı olarak türü beşinci yüklem olarak kabul ettiği anlamına gelir.[297] Çünkü tür de tümel bir kavram olup pek çok ferde katılır ve bir yüklem işlevini yerine getirir. Kısacası Porphyrios'un, türleri yüklenebilir olarak sıralaması, Aristoteles'in eserlerine vakıf olması ve onun doğrudan aktarmadığı bu görüşü açığa çıkarması açısından önemlidir.

Başka bir husus da Porphyrios'un neden Aristoteles'in yüklemler listesinde tanım yerine türü ikame ediyor olmasıdır? Bunu yaparken tanım yerine türü koymasının nedeni nedir? Bu konuda Aristoteles çeşitli eserlerinde tanım, "Nesnenin mahiyetini ifade eden bir sözdür." [298] Aynı şekilde tanım, "Cins ve ayrım olmak üzere iki unsurdan meydana gelir."[299] ve "Türler, cins ve ayrımlardan oluşur."[300] Şeklindeki açıklamaları türün tanımla olan bağlantısını ortaya koyması açısından önemlidir. Aynı zamanda tür ve tanımın özdeş bir sonuca sahip oldukları söylenebilir. Tür olmadan tanımın, tanım olmadan da türün gerçekleşmesi düşünülemez. Porphyrios'un tanıma yönelik bu açıklamaları ışığında türü tanımın yerine ikame etmesi muhtemeldir. Ayrıca tanımın meydana gelmesinde cinsin madde ve ayrımın sûret mesabesinde benimsenmesi cinsin türle olan ilişkisini de ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında maddenin sûretsiz ve cinsin de tür olmaksızın düşünülemeyeceği ortaya çıkar. Cins ve ayrımdan meydana gelen tanım, türün mahiyetinin bir parçası olur ve ayrımın da gerçekleşmesi sadece türlerde meydana gelir. Kısacası türlerin varlığı olmadan, ayrımın olamayacağı ve dahi ayrımın tanımlanmasının ya da betimlenmesinin mümkün olamayacağı bir durumdur. Bu hususlardan ötürü Müslüman mantıkçıların türleri yüklem olarak kabul ettikleri görülmektedir. Yukarıda zikretmeye çalıştığımız

[295] Aristoteles, **Topikler**, s. 96; Aristotle, **Topics**, 122a 31-39.
[296] Aristoteles, **Topikler**, s. 94; Aristotle, **Topics**, 122a 31.
[297] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 37-38; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 41-42; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 5.
[298] Aristoteles, **Topikler**, s. 8; Aristotle, **Topics,** 101b 39.
[299] Aristoteles, **Metafizik**, Ahmet Arslan (Çev.), Divan Kitapevi, İstanbul 2017, s. 389.
[300] Aristoteles, **Metafizik**, s. 483.

bu sebeplerden dolayı tümeller/yüklemler Porphyrios tarafından belirlendiği şekliyle günümüze kadar incelenegelmiştir.

Ebü'l-Ferec'in kitabın faydalı olduğuna dair ikinci delili ise; Porphyrios'un beş tümelle ilgili bilginin, tanım, bölme, burhân ve analiz olmak üzere dörtlü bir kanıtlama yöntemi olduğunu belirtir.[301] Ammonius, bu dörtlü diyalektik yöntemin Platon'a ait olduğunu ve beş tümele dayalı yöntemin de Aristoteles'e ait olduğunu belirtir.[302]

Ebü'l-Ferec'e göre bu kitabın üçüncü faydası ise burhân ilmi sayesinde insanın saadete erişmesidir. Burhân'ın bilgisi de ancak *Kategoriler*'i bilmek ile mümkün olur. *Kategoriler* de ancak beş tümelle anlaşılır. Bundan dolayı saadete erişmenin temel basamağını beş tümel oluşturur. [303] Ebü'l-Ferec'in bu görüşü mantığı sanat olarak nitelendirmesi olarak düşünülebilir. Çünkü mantığı bir alet olmanın dışında sanat olarak nitelendirme, öncesinde Fârâbî ve onun katkılarıyla oluşan Bağdat Okuluna mensup filozoflar tarafından da ifade edilmiştir.[304] Bundan dolayı mantığın bölümlerinden biri olan burhân sanatını bilmek insanın saadete erişmesi adına şart koşulmuştur. Böyle bir yaklaşım özelde Ebü'l-Ferec'e genelde İslâm mantıkçılarına ait olup şarihler tarafından zikredilmemektedir.

Ebü'l-Ferec, kitapta kullanılan öğretim yönteminin ne zor ne kolay orta bir seviyede olduğunu ifade etmektedir. Zorluk ise ya manada zorluk ya da lafızda zorluk açısından iki aşamalıdır. Manadaki zorluğun nedeni tek bir tarzda yazılması olup onu değiştirmek ya da doğal eylemlere dönüştürmek mümkün değildir. Lakin lafızlardaki zorluk ise keyfî olarak değişim ve dönüşüme tâbi olmalarıdır. Homeros, Platon ve Pythagoras'ın görüşlerinin zor olmasının sebebinin manalardan kaynaklı olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre Yahya en-Nahvî, yani Philoponus, şeylerdeki zorluğu kolaylaştırmanın hiçbir yolu olmadığını iddia eder. Ancak bunların kolaya indirgenmesi kısa lafızların uzatılması, manzum olmayanın manzum hale getirilmesi ve uzun olanların kısaltılması sayesinde gerçekleşebilir.

---

[301] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 48.
[302] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 44-45; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 77-83.
[303] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 30.
[304] Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm**, s. 57-58.

Ebü'l-Ferec'in bu konudaki görüşleri anlam teorisi açısından değerlendirebilir. Bu açıdan bakıldığında zorluğun ister mana açısından ister lafız açısından olsun aşılmasına dair çözüm önerisini de sunması önemlidir. Zorluğun mana açısından olduğuna dair Pythagoras'ın "Ruhun armonik sayılardan oluştuğu ve şeylerin ilkelerinin (belirli) bir oranda sayılar olduğu" görüşüne yer verir.[305] Bu görüş Aristoteles ve Diyojen tarafından da aktarılır.[306] Platon'un da hayatının son döneminde varlığın ilkesi olarak sayıyı ve ruhun da sayıların uyumuna göre hareket ettiğine dair görüşleri benimsemesinin kaynağının Pythagorasçılar olduğu ifade edilmektedir.[307] Ebü'l-Ferec Platon'a dair şu görüşü örnek verir; "Ruhun Aynı ve Ötekinin çemberinden oluştuğunu gözlemledi ve Aynı olanı sabit yıldızlar küresine ve Öteki olanı gezegenlerin yörüngelerine atıfta bulundu. Tanrı düz bir çizgi aldı ve onu uzunluğuna böldü." Platon'un bu görüşü, *Timaeus* adlı eserinde evren ruhunun bileşimini anlattığı yerdir. Ona göre ruh, varlık, aynılık ve ötekilik olmak üzere üç şeyden meydana gelir. Aynılık dünyası, Ebü'l-Ferec'in fesada uğramayan formlar olarak isimlendirdiği ebedî dünyadır. Öteki ise fesada uğrayan dünyadır. Bundan dolayı evrenin özelliklerine sahip olan ruh/nefis bu iki şey arasında yer alır.[308] Ebü'l-Ferec'in hem Pythagoras'ın hem Platon'un ruh kavramını manası açısından zorluk olarak örnek getirmesi onun ilkçağ felsefesine vakıf olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

Lafızlardaki zorluk, nitelik, nicelik ve vazetme açısından değerlendirilebilir. Galen'in sözlerini uzatması ya da Hipokrat'ın sözlerini kısaltması buna örnek verilebilir. Ammonius ise öğrencilerin antik metinleri okumada isteksiz davranmalarının sebebini Galen'in çalışmalarının uzunluğu, *Yorum Üzerine* adlı eserde olduğu gibi terminolojinin belirsiz olması ve *Burhân* adlı eserde olduğu gibi kavramların derinliği olarak belirtir.[309] Nitelik açısından ise dağ eteği, dağ ayağı gibi lafzın garib/yabancı olması ya da anlam çeşitliliği açısından olmasıdır. Ebü'l-Ferec vazedilme açısından yani telifin uyumsuzluğu için Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*

[305] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 45-46.
[306] Aristoteles, **Metafizik**, s. 130-131; Diogenes Laertius, **Ünlü Flozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Candan Şentuna (Çev.), YKY, 2015 İstanbul, s. 386.
[307] Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi** 1, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 147-158.
[308] Platon**, Timaios**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 37-38.
[309] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 47.

adlı eserine atıfta bulunarak "Aşil'in yedi kişiden yüzünü öldürdüğü" ifadesi gibidir.[310] Bu ifadenin yorumu Aşil'in yüz kişiyi öldüren yetmiş kişiden biri olduğu şeklindedir. Aristoteles'in burada anlatmak istediği dilden kaynaklı olan yanıltmacalardan birinin kelimeleri yanlış bir biçimde ayırmaktan ibaret olan bölme yanlışlığıdır.[311] Ama Ebü'l-Ferec'in burada anlatmaya çalıştığı ise telifin uyumsuzluğu/ kötü bir üslûbudur. İbn Sînâ bu durumu *Sofistik Deliller* adlı eserinde isim belirtmeden eleştirdiği görülmektedir.[312]

Ebü'l-Ferec "zorunlu" (*necessary*) ifadesinin ya nefes almak gibi zorunlu ya da zorla hapse girme gibi iki anlama delalet ettiğini ifade etmektedir.[313] Ammonius zorunlu ifadesini "Mümkün olanın zıddı olarak ayırt edilen ve onsuz var olmanın imkânsız olduğu şey" olarak tanımlar ve onu nefes almak gibi zorunlu ya da ayakkabı giymek gibi yararlı manasında kullanırken[314] David'in ise bu iki manaya ek olarak dört mana daha zikrettiği görülmektedir.[315] Ayrıca metinde geçen "ve" edatı başta Ebü'l-Ferec olmak üzere Ammonius ve David'e göre bu kitabın sadece *Kategoriler*'e giriş olmadığı aksine Aristoteles felsefesine de bir giriş olduğu noktasında hem fikirdirler.[316] Ebü'l-Ferec kitabın hem Aristoteles'in *Kategoriler*'ini hem de felsefesini öğrenmek için zorunlu olmakla birlikte başkaları tarafından yazılan diğer kategoriler, Platon, Pythagoras, Theophrastus ve Galen gibi diğer filozofların kitapları için de faydalı olduğunu, ancak Chrysagorios'un Aristoteles'in *Kategorileri'*ni anlamakta yaşadığı zorluktan dolayı isteğine binaen böyle bir tahsis yapıldığını belirtir.[317]

Ebü'l-Ferec, beş tümele yönelik bu açıklamaları yaptıktan sonra tümellerin ontolojik varlığını tartışmaya başlar.

---

[310] Aristoteles, **Sophistical Refutations**, *The Complete Works of Aristotle* (içinde) Jonathan Barnes (Çev.), Princeton University Press, New Jersey 1991, 166a37; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 46. Aristoteles'in kendi eserinde yetmiş ifadesi değil de elli ifadesi geçmektedir.

[311] David Ross, **Aristoteles**, s. 105.

[312] İbn Sînâ, **Sofistik Deliller**, Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 12-13.

[313] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 49.

[314] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 36-37.

[315] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 101.

[316] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 37; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 103; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 48.

[317] Ebü'l-Ferec'în "diğerlerinin kategorileri" derken kastettiği Platonculardır. Nitekim Platonun varlığın en genel yüklemleri olarak, varlık, aynılık (iştirak), başkalık, kuvve ve fiil" olmak üzere beş cinsi kabul ettiğini belirtir. Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 61.

2.3.1. Tümellerin Varlığı Meselesi

Tümellerin varlığı meselesi Ortaçağ boyunca en çok tartışılan konulardan biridir. Bu tartışmanın çıkış noktasını da Porphyrios'un şu açıklamaları oluşturmaktadır:

> "Bundan dolayı cinsler ve türler hakkında, dış dünyada bir varlıkları var mıdır yoksa varlıkları, sadece zihinlerdeki mücerret tasavvurlar mıdır? Eğer onlar dış dünyada mevcut iseler, cisimsel mi yoksa cisimsel değiller midir? Son olarak da onlar, (maddeden) ayrık mıdırlar yoksa varlıkları ancak duyulurlarda ve onlarla (birlikte) midir? diye söz etmekten kaçınacağım. Zira bu, çok geniş, başka bir araştırmaya ihtiyaç duyan zor bir sorundur. Burada sana ancak, mantık yolu üzere öncekilerin (kudemâ), özellikle de onlardan Meşşâîlerin, bunlar (cins ve tür) ve bunlardan başka saydığımız diğer şeyler (ayrım, hassa ve araz) hakkında söylemiş oldukları şeylerin en üstününü sunacağım."[318]

Tablo 2: **Porphyrios'a Göre Tümellerin Sınıflandırılması**

Ebü'l-Ferec'e göre, Porphyrios'un tümellerin varlığına yönelik tartışmaya girmemesi, sadece Chrysagorios'un isteğiyle bağlantılı olmaması değil aynı zamanda

[318] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 67; Porphyrios, **İsagoge,** s. 31

böyle bir incelemenin mantıkçıyı ilgilendirmemesi nedeniyledir. Aynı şekilde bir marangoz konusu olan ahşabı bilir. Ama onun doğası kendisini ilgilendirmediği için araştırmaz ve onu olduğu gibi kabul eder. Çünkü Aristoteles'in *Burhân Kitabı'*nda açıkladığı üzere herhangi bir bilim dalının, konusunun varlığını araştırması doğru değildir. Onun varlığı ön kabul *(müsellem*) olarak alınır ve tartışılmaz. Böyle bir araştırma, mantıktan daha üst bir ilimde, yani metafizikte yapılır.[319] Ebü'l-Ferec'in Aristoteles'in *Burhân Kitabı'*na yaptığı atıf, "konu" ile bilimsel araştırmanın başlangıç noktalarını veya ilkelerini kastetmesi açısından doğrudur denilebilir.[320]

Ebü'l-Ferec, tümellerin varlığı konusunda antiklerden Platonun çağdaşı ve öğrencisi Kinik (*Kelbî*) Antisthenes'in adcılığına (*nominalizm*) ve Stoacıların realist görüşlerine değinir. Onun bildirdiğine göre Antisthenes, Platon'un meclislerine katılır. Cinslerin ve türlerin varlığının olmadığını, yani tümelleri kabul etmediğini, bunların sadece isimler olduğunu ileri sürerdi. Antisthenes'in Platoncu ideleri reddettiği meşhur cümlelerini Ammonius ve David şöyle aktarır: "Atı görüyorum ama atlığı göremiyorum." Yine "İnsanı görüyorum ama insanlığı göremiyorum." David buna ek olarak "Boğayı görüyorum ama boğalığı göremiyorum." Der.[321] Ebü'l-Ferec, bu konuda, Platon'un Antisthenes'e cevap olarak "Doğası gereği tekilleri algılamak olan kuvvenin onda var olduğunu bunun da sadece duyuları algılayan kuvve olduğudur." İfadesini aktarır. Çünkü doğası gereği tümelleri algılamak olan kuvve onda mevcut değildir ve bu da düşünme kuvvesidir. Böylece düşünme kuvvesi geliştikçe ve bedendeki kirlilik ortadan kalktıkça tümel sûretleri soyutlayan bu kuvve meydana gelir.[322] Simplicius, *On Aristotle's Categories* adlı eserinde Platon'un Antisthenes'e cevap olarak "Bunun nedeni, atın görüldüğü göze sahipsin ama sen onun üzerinde (zihnin) tefekkür edilen gözünü henüz elde etmedin." Dediğini nakleder.[323] Benzer bir şekilde Platon'un bu cevabı Elias tarafından da şu şekilde aktarılır: "Antisthenes, sen tekilsel atı ve insanı görebilecek şeylere sahipsin ama tümel olan insanlığı ve atlığı görebilecek şeylere sahip değilsin."[324] Platon'un bu cevabı Antisthenes'in tikelleri

[319] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 53.
[320] Aristoteles, **İkinci Analitikler IV,** Hamdi Ragıp Atademir (Çev.), MEB, İstanbul 1967, s. 6.
[321] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 48; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 109-111; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 53
[322] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 53
[323] Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 67.
[324] K. Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 178-179.

kabul etmesi ve tümelleri kabul edecek bir kuvveye sahip olmadığını ortaya koyması açısından önemlidir. Çünkü tümelleri algılama, düşünme kuvvesine bağlı gelişen bir eylemdir ve bu düşünme kuvvesi geliştikçe kişide tümel sûretler daha soyut bir hale gelir. Antisthenes'in bu görüşünün reddedilmesine dair Platon'a atfedilen bu cevap dışında David'in daha makul bir şekilde onu reddettiği görülmektedir. David'e göre tüm varlıklar duyuların nesneleri değildir. Eğer sadece duyuların nesnesi olan varlıklarsa, o zaman tanrısal akıl ve ruh duyuların nesnesi olmadığına göre, onlar varlıklar değildir. Ayrıca, duyuların gerçeği tam anlamıyla bildirmedikleri için de onlara inanmamak gerekir. Çünkü güneşin, dünyadan birçok kat daha büyük olmasına rağmen, inç boyutunda ve bir küreğin suda kırık bir şekilde görünmesi gibi duyular insanı yanıltabilir.[325] Bundan dolayı David ve diğerleri tikel olan duyusal şeylerin bilginin kaynağı olarak görülmemesi gerektiğini savunurlar. Genel olarak Antisthenes'in cins ve tür gibi tümelleri reddetmesi ve bunların sadece birer isimden ibaret olduğunu savunması onun nominalist bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Bundan dolayı kendisi Yunan dünyasının ilk nominalisti olarak kabul edilmektedir.[326]

Ebü'l-Ferec'e göre Stoacılar, cins ve türlerin birer cisim olduğuna inanırlardı. Stoacıların felsefesini açıklayan pek çok şarih, "cisim" sözüyle onların "varlığı" kastettiklerini bildirmektedirler.[327] Bu da onların sadece somut tekilleri yani tikelleri kabul ettiklerini ve tümelleri kabul etmediklerini gösterir. Onlara göre tümeller, sadece insan zihninin ürünü olan kavramlardır ve hiçbir tümel kavramın dış dünyada karşılığı yoktur.[328] Ebü'l-Ferec'in burada aktarmış olduğu görüş Elias ve David'in açıklamalarıyla örtüşmekle birlikte[329] Ebü'l-Ferec, cinslerin ve türlerin cisimsiz olduklarını ve bunların zihinde var olan sûretler olduklarını belirtir. Ona göre bunlar cisim olsalardı akılda fil vb. diğer hayvanların cismi gibi büyük cisimlerin olması gerekirdi ki bu da muhaldir diyerek onların cisim olmadıklarını bu şekilde çürütür.[330] David'in beş tümelin niçin cisim olmadığını dört argümanla açıklaması dikkate

[325] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 109-111.
[326] E. Zeller, **Socrates and Socratic Schools**, London 1877, s. 298; E. Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, Ahmet Aydoğan (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 179; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 158-159.
[327] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 53.
[328] Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 229.
[329] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 113; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 53; K. Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 179.
[330] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 57.

değerdir. Ona göre; (i) Her şeyden önce, bir cismin filin kafa boyutu ile karıncanınki gibi büyüklük ve küçüklükte farklılık gösterebilirken beş tümelde böyle bir farklılık söz konusu değildir. Kimse filin karıncadan daha fazla hayvan olduğunu söyleyemez. (ii) Bir bütün olarak bir cisim hiçbir zaman kendisinden bir bütün olarak tüm [parçalara] bir pay vermez. Örneğin, bir kavanoz şarabın yarısını alırsanız, kavanozun tamamı bir bütün olarak yarıya düşmez. Beş tümel her şeyde bir bütün olarak kabul edilir. Çünkü insanlık bir bütün olarak kendinde kabul edilir. Bundan dolayı da cisimsiz oldukları açıktır. (iii) Bir cisme eklenen her cisim, eklemenin alıcısını artırır. Örneğin, bir testi şarabı başka bir testi şaraba dökerseniz, alıcı iki katına çıkar. Ama bir cins, tür ve diğerleri Sokrates'e eklendiklerinde bir değişiklik söz konusu olmadığı için bunların cisimsiz oldukları açıktır. (iv) Son olarak aynı cisim asla aynı anda birçok şeyde düşünülemezken beş tümel aynı anda pek çok şeyde düşünülebilir. Bundan dolayı da onların cisimsiz oldukları açıktır. David "Felsefenin adını, isimlerin ihtişamıyla süslemeselerdi, paylaşmaya bile layık olmazlardı." Diyerek Stoacıların bu görüşlerini kinayeli bir şekilde eleştirir.[331] Ebü'l-Ferec'in cins ve türün niçin cisimsiz olduğuna dair görüşünün David'in ileri sürdüğü birinci argümanla örtüştüğü görülmektedir.

Ebü'l-Ferec, cins ve türün cisimsiz olduklarını açıkladıktan sonra cismin nasıl meydana geldiğini Antikçağ filozoflarına atıfta bulunarak açıklamaya çalışır. Ancak kendisinin burada anlatmaya çalıştığı şey Porphyrios'un "Zorluk ve kolaylık yollarından kaçınarak" ifadesine göndermede bulunarak bir incelemede karşılaşılan zorlukların veya kolaylıkların hangi açıdan olabileceğini ortaya koyma çabasıdır. Ona göre cismin Anaksagoras'ın savunduğu benzer parçalardan mı oluştuğu yoksa Epikuros'a göre bölünmez parçalardan mı yoksa Hipokrat, Platon ve diğerlerine göre dört unsurdan mı oluştuğu şeklindeki bir incelemenin zorluk açısından değerlendirilmesi gerekir. Aynı şekilde insan ruhunun Pythagoras'ın görüşüne göre armonik sayılardan oluşup oluşmadığına veya Platon'a göre ruhun Yüce Bârî'nin nezdinde bir sûrete sahip olup olmadığına veya Knesokrates'in gözlemlediği gibi ruhun kendi kendine hareket eden bir sayı olup olmadığına dair bir incelemenin de

[331] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 113-117.

zorluğu barındırdığı söylenebilir. Ancak insanın yeryüzünde genel olarak bir hayvan olup olmadığına dair bir inceleme ise kolaylık açısından değerlendirilebilir.[332]

Ebü'l-Ferec'in kısaca değindiği bu görüşleri şu şekilde açımlayabiliriz: Sokrates öncesi bir doğa filozofu olan Anaksagoras, maddenin/cismin yalnızca eş/benzer parçalardan meydana geldiği ya da her şeyde her şeyden bir parçanın var olduğu ve bütün şeylerin belli bir ölçüde her şeyde bulunduğu doktrinini savunur.[333] Epiküros ve aslında diğer atomcu nazariyeyi benimseyen kimseler, cismin bölünmeyen ya da parçalanmayan atomlardan meydana geldiklerini savunurlar.[334] Hipokrat ise, insan vücudunun kan, balgam, sarı safra ve siyah safra olmak üzere dört bileşenden meydana gelmesi gerektiğini savunurken[335] Platon'da Empedokles'in cismin ateş, su, hava ve toprak olmak üzere dört unsurdan meydana gelmesi gerektiği görüşünü benimser. Ancak Platon bunların cisimlerin birbirlerine indirgenemez bileşenler olduğu görüşünü reddeder ve bu unsurları her şeyin ilkesi ya da ilke dışında başka bir ismin de verilebileceğini savunur.[336] Pythagoras'ın varlığın ilkesi olarak sayıları savunmasının kendinden sonraki filozofları özellikle de Platon'u ve onun öğrencisi olan Knesokrates'i etkilediğini söyleyebiliriz.[337]

Ebü'l-Ferec'in Platon'a atfettiği "Tanrının nezdinde ruhun bir sûrete (ideye) sahip olup olmadığı" görüşü belirsiz bir durum olup onun ne demek istediği açık değildir. İnsan ruhunun, ruh idesinin bir imajı olduğu söylenebilir. Bu durumda ruhun yaratılmış olması gerekir. Ancak Platon *Timaeus* adlı eserinde ruhun yaratıldığını[338] söylerken diğer eserlerinde ruhun yaratılmadığını ifade etmektedir.[339] Bu durum, ruhun hem yaratılmış hem de yaratılmamış olduğu şeklinde bir neticeyi ortaya çıkarır. Sonuç itibariyle ortaya konan bu görüşleri incelemenin kendi içerisinde bir zorluğu

[332] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 56.
[333] Diogones Laertius, **Ünlü Filozoflar…,** s. 70; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 291.
[334] Diogones Laertius, **Ünlü Filozoflar…,** s. 487; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, s. 85-87.
[335] Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahlat-i-erbaa (22.12.2020).
[336] Platon, **Timaios**, s. 59-60.
[337] Karl Vorlander, **Felsefe Tarihi**, Mehmet İzzet-Orhan Saaddedin (Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 134-135.
[338] Platon, **Timaios,** s. 42-43.
[339] Platon, **Phaidon**, Suut K. Yetkin ve Hamdı Ragıp Atademir (Çev.) MEB, İstanbul 1997, 70ab, s. 27; Platon, **Phaidros,** Furkan Akderin, (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 52; Platon, **Yasalar,** Candan Şentuna-Saffet Babür, (Çev.), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, s. 396-398.

barındırdığı görülmektedir. Zaten Ebü'l-Ferec'in de burada anlatmaya çalıştığı husus incelemelerde ortaya çıkan bu zorluklardır.

Tümellerin kabul edilmediğine ve onların cisim olduklarına dair görüşleri aktardıktan sonra tümellerin varlığını kabul eden Platon ve Aristoteles'in görüşlerine şarihler bağlamında değineceğiz.

Ebü'l-Ferec'e göre Platon, cins ve türlerin "çokluktan önce", "çoklukta" ve "çokluktan sonra" olmak üzere üç tür varlığının olduğuna inanır. "Çokluktan önce", yarattıklarını yaratmadan önce Bârî Tealâ nezdinde mevcut olan sûretlerdir. Platon, Bârî Tealâ nezdinde insanın, eşeğin ve altının bir sûretinin olduğuna ve o örneğe göre tabiatın fiilini yaptığına inanır. Sûretin "çokluk" içindeki varlığı ise Aristoteles'in görüşüdür. Zira Aristoteles, Platon'un bu sûret görüşüne iltifat etmemiş. Fakat kendisi doğal türler ve cinsler şeklinde çoklukta mevcut olan sûret görüşüne yönelmiştir. Aristoteles, cinslerin ve türlerin dış varlığına inanmıyordu, aksine ona göre varlıkta olan, bu duyulur tikel şahıslardır. Üçüncü tarz varlık olarak zikredilen, "çokluktan sonra" ise mevcut olan sûrettir ki bu da mantıksal cins ve türlerdir. Bunlar, ruhun yalnızca doğal şeylerde bulduğu benzerliklerden soyutladığı sûretlerdir. Aristoteles, bunların tek başına (yani soyutlanmış formların) cins ve tür olduğuna inanır.[340]

Tümellerin bu üçlü tasnifi ilk olarak Ammonius tarafından zikredilmekle birlikte David, Yahya b. 'Adî, Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ tarafından da aktarıldığı görülmektedir.[341] Ammonius bu tasnifi savunanları belirtmeden önce Aşil kabartmasının olduğu bir mühür yüzüğün balmumu tablet üzerinde bıraktığı imaj üzerinden anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Ammonius'un bu örneği, ilk olarak Platon'un *Theaitetos* adlı[342] eserinde hafıza ve algı üzerinde ortaya çıkan tartışmada

[340] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 54.

[341] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 47-51; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 117-123; Yahya b. Adî, **Vucûdu'l-Umûri'l- 'Ammiye,** *Makâletu Yahya b. Adî el-Felsefiyye* (içinde), Sahbân Halîfât (Nşr.), Amman 1988 s. 154; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 53-54; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 58-64,

[342] Platon, **Theaitetos**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2018, 191c-195a.

kullanıldığı sonraki süreçte de Aristoteles'in *On The Soul* [343] ve *On Memory*[344] adlı eserler de benzer bir tarzda kullanıldığı görülmektedir. Ancak Ammonius'un bu örneği kullandığı duyu veya algıdan ziyade tümeller meselesini daha kolay bir şekilde anlatabilmek adına ele aldığını söyleyebiliriz. Ona göre mühür yüzüğün üzerindeki kabartma "çokluktan önce", balmumu tablet "çoklukta", yüzüğü seyreden ve görüntülerin aynı mühürden elde edildiği sonucuna varan kimselerin zihninde oluşan imgelem ise "çokluktan sonra" şeklinde adlandırılabilir. Ammonius'un göstermeye çalıştığı gibi tümelin üç tasnifine karşılık gelen şey mührün bu üç olası halinden biridir.[345] David'e göre "çokluktan önce" Tanrı'nın yaratışının nedeni olan şey, "çoklukta", konuda kabul edilen şey ve "çokluktan sonra" ise bizim düşüncemizin bilişine ulaşan şeydir.[346]

Bu üçlü tasnife göre mühür yüzüğün üzerinde yer alan kabartma "çokluktan önce"yi temsil ettiği ve bunu savunanların ise Platoncular olduğu söylenir. Sûretin yani yüzükteki kabartma Demiurge'un kendisidir ve sûretin "çokluktan önce" ve maddeden ayrılabilir olduğu söylenir.[347] Bu durumda "çokluktan önce" ifadesi iki anlama gelmektedir. Birincisi, tümel formun zaman içinde birçok tekil örneklerinden önce olduğu anlamına gelir. İkincisi, tümel sûretin Timaeus'un Demiurge ile doğru bir şekilde özdeşleştirilen Tanrı'nın zihninde var olduğu anlamına gelir.[348] Şimdi, Platonik sûretler "çokluktan önce" vardır. Ama bunların varlığının yalnızca ilk anlamda oldukları söylenebilir. Sûretin Tanrı'nın düşüncesi olduğu fikrinin Platon'a değil de sonradan Akademi'de ortaya çıkan bir fikir olduğu ifade edilmektedir. Her ne kadar Platon'un *Devlet* adlı eserinde yatağın/sedirin formunu Tanrı'nın yarattığına dair

[343] Aristoteles, **On The Soul**, *The Complete Work of Aristotle* (içinde), Jonathan Barnes (Çev.), Princeton University Press, New Jersey 1991, II.12, 424a19-24; Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Ömer Aygun-Y. Gurur Sev (Çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 159.

[344] Aristoteles, **On Memory,** *The Complete Work of Aristotle* (içinde), Jonathan Barnes (Çev.), Princeton University Press, New Jersey 1991, I.1, 450a32.

[345] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** 48-49; Simon Fortier, "Ammonius on Universals and Abstraction An interpretation and Translation of Ammonius' In Porphyrii Isagogen" (21–33), 39, 8-42, 16 **Laval Théologique et Philosophique,** 68 (1), s. 26.

[346] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 117-118.

[347] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 48-49.

[348] K. Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 180.

pasajı yer alsa da[349] Platon için idealar (sûretler) ve Tanrı, her ikisi de gerçekliğin anlaşılır tarafını oluşturmasına rağmen bağımsız varlıklardır.[350]

İkinci sırada yer alan ve balmumu olarak betimlenen şey ise "çoklukta" olarak temsil edilmektedir. Bu görüşü savunanlar Aristoteles ve onun görüşünü destekleyenlerdir. Aristoteles hocası Platon'un "çokluktan önce" olarak ortaya koyduğu sûret/idea görüşüne iltifat etmemiş. Aksine doğal türler ve cinsler şeklinde çoklukta mevcut olan sûret görüşüne yönelmiştir. Dolayısıyla Aristoteles, cinslerin ve türlerin dış varlığına değil de varlıkta olan, bu duyulur tekillere inanır.[351]

Üçüncü sırada yer alan ise yüzüğü gören ve şekillerin aynı mühürden elde edildiği sonucuna varan kimselerin zihninde oluşan imgelem olarak betimlenen şey, "çokluktan sonra" olarak adlandırılabilir. Bu sûretler genel olarak mantıksal cins ve türlerdir. Bunlar, ruhun yalnızca doğal şeylerde bulduğu benzerliklerden soyutladığı sûretlerdir. Aristoteles, bunların tek başına cins ve tür olduğuna inanır. [352]

İslâm dünyasında tümellerin varlığını Ammonius'a telmihte bulunarak farklı bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışan öncelikle Yahya İbn 'Adî ve onun bu görüşlerini ileri bir aşamaya taşıyan İbn Sînâ'dır.[353] Yahya İbn 'Adî, varlığın müşterek bir isim olduğunu ve çeşitli manalara delalet ettiğini belirterek bunları "tabiî varlık", "mantıkî varlık" ve "zâtî varlık" şeklinde üç kısma tasnif ederken İbn Sînâ da tümelleri "tabî cins", "aklî cins" ve "mantıkî cins" olarak üç kısma ayırmaktadır.[354] İbn Sînâ'nın, İbn 'Adî'nin "zâtî varlığına" karşılık "aklî cins" kavramını kullanmasıyla küçük bir değişime gittiği söylenebilir. Ammonius ile karşılaştırdığımızda "çokluktan önce" aklî cinse, "çokluk" tabî cinse ve "çokluktan sonra" ise mantıkî cinse karşılık gelmektedir. İbn Sînâ beş tümelin tabî, aklî ve mantıkî cins oluşunu hayvan örneği üzerinden

[349] Platon, **Devlet**, Sabahattin Eyyüpoğlu- M. Ali Cimcoz (Çev.), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, s. 338.
[350] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Platon, **Timaios**; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 257.
[351] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 54.
[352] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 54.
[353] Yahya b. Adî, **Vucûdu'l-Umûri'l- 'Ammiye,** s, 154, İbn Sînâ**, Mantığa Giriş,** s. 58-59; Silvia Dı Vıncenzo, "Porphyry's Isagoge between Bagdad and Hamadân: Yahya ibn 'Adî and Avicenna on Individuality", (123-150), **Medıoevo, Rivista Di Storia Della Fılosofia Medievale**, XLIII, 2018, s. 126-128.
[354] İbn Sînâ**, Mantığa Giriş,** s. 58; Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hasan Akkanat, **Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme),** Karahan Kitapevi, Adana 2016.

anlatmaktadır. Ancak kendisi burada hayvan örneğini cins açısından ele aldığı ve diğer tümellerin tabî, aklî ve mantıkî örneklerine yer vermediği görülmektedir. Tümellere yönelik bu değerlendirmeler ışığında geleneksel olarak iki tümel anlayışının ortaya konulduğunu söyleyebiliriz. Bunlar Ammonius ve okulunun öncülük ettiği ve İslâm dünyasında da Ebü'l-Ferec'in temsilinde bulunduğu "çokluktan önce", "çoklukta" ve "çokluktan sonra" tarzı tümel anlayışı ile Yahya İbn 'Adî'nin belirttiği ve İbn Sînâ tarafından temsil edilen "tabî tümel, aklî tümel ve mantıkî tümel" anlayışlarıdır.

Ebü'l-Ferec, tümellere dair bu kısa açıklamaları yaptıktan sonra tümelleri "zihinde mevcut olan sûret" şeklinde betimlemesi tarafını Aristoteles'ten yana kullandığını yani tümellerin "çoklukta" var olduğu görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Platoncu ideler nazariyesini de "Varlıkta mutlak canlı yoktur, onun varlığı ancak herhangi bir canlı olan Zeyd'e bağlıdır" diyerek reddetmektedir.[355]

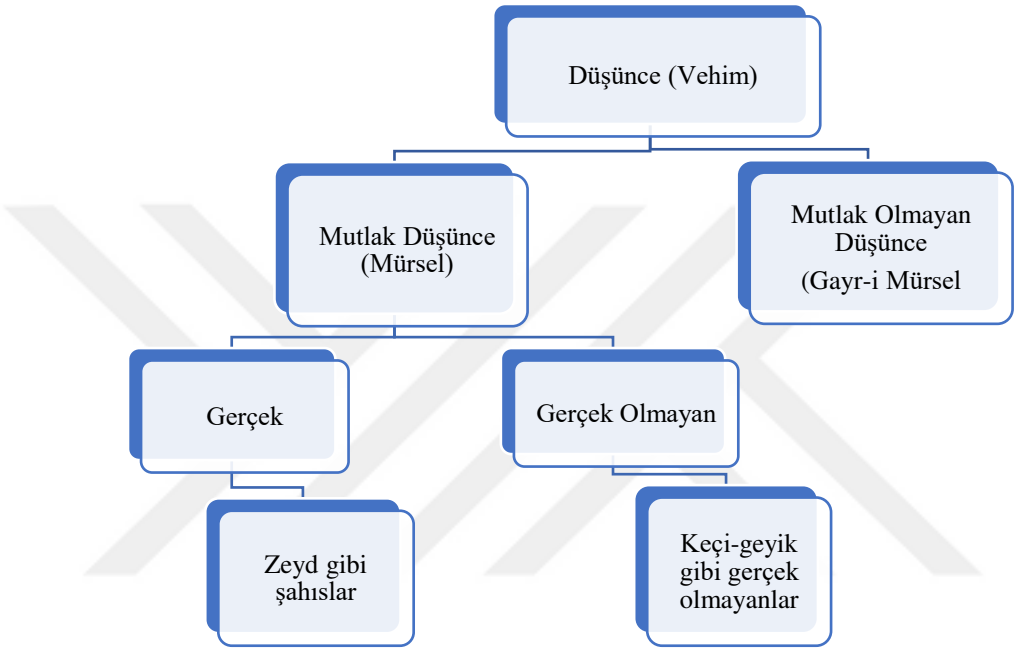
Ebü'l-Ferec, tümellere dair görüşleri aktardıktan sonra kendi görüşünü düşünce (*vehim*) kavramı üzerinden anlatmaya çalışır. Ona göre düşünce mutlak (*90razid*) ve mutlak olmayan (*gayri 90razid*) şeklinde iki kısma ayrılır. Mutlak olmayan düşünce dış dünyada benzerlikleri olan şeyleri temsil etmektir. Zeyd'in sûreti dış dünyada gerçek bir şekilde mevcuttur. Mutlak düşünce ise, keçi-geyik gibi varlığı zihinde olup gerçekliği olmayan şeydir ve onları düşünmenin varlıkla bir ilişkileri söz konusu değildir. Bu durumda düşünmenin mutlak olan ve mutlak olmayan ve mutlak olanın da gerçek ve gerçek olmayan şeklinde bölünmesi gerekir. Mutlak olmayan düşünce, tekil bir şeyin sûreti olan Zeyd'in sûreti gibi, dış dünyada onlara benzeyen sûretlerin düşünülmesidir. Ancak gerçek mutlak düşünme, var olan sûretlerin tasavvur edilmesi yani tümel olması gibidir. Fakat zihin onları sûretlerin var olduğu görünümlerden soyutlar. Dolayısıyla, hayvanın sûretleri ve genel olan tüm şeyler gerçek sûretlerdir. Ebü'l-Ferec'in bu yaklaşımı ve beş tümele dair betimlerde "zihinde mevcut olan sûretler" ifadesini zikretmesi de onun sıkı bir Aristotelesçi olduğunu gösterir.

Ebü'l-Ferec'in düşünceyi mutlak ve mutlak olmayan şeklinde bölmesi şarihlerde olmasına rağmen onun mutlak olanı gerçek ve gerçek olmayan şeklinde

[355] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 55.

bölmesi şarihlerde olmayan bir bölmedir. Ancak onun burada anlatmaya çalıştığı şeylerin benzer şekilde Ammonius ve David tarafından da zikredildiği görülmektedir.[356] Ebü'l-Ferec'in ilk dönem olması açısından vehim kavramını düşünce bağlamında kullanımı dikkate değerdir. Nitekim İbn Sînâ'da *'Uyunû'l-Hikme* adlı eserinde vehim kavramını bu anlamda kullanır.[357]

Tablo 3: **Ebü'l-Ferec'e Göre Düşünce Tasnifi**



Porphyrios tümeller meselesini ele aldığı pasajda beş tümelden sadece cins ve türü zikrettiği ayrım, hassa ve arazı niye zikretmediği sorusu akla gelebilir. Bu durumun farkında olan David ve İbn Sînâ buna yönelik şu görüşleri dile getirirler. David'e göre Porphyrios'un sadece cins ve türü zikretmesinin nedeni bunların diğer üç tümeli de barındırması açısındandır. Çünkü ayrım, cins ve türe sahiptir. Hassa da gülen gibi hassası olduğu türde meydana gelir. Araz da aynı şekilde cins ve türlerde gerçekleşir. Bundan dolayı Porphyrios sadece cins ve türü zikreder. Ayrıca Ammonius, David ve Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios'un "diğer şeyler" ifadesi ayrım,

[356]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 47-48; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 107-109

[357] İbn Sînâ, **'Uyunû'l-Hikme,** Abdurrahman Bedevî (Nşr.), Dâru'l-Kalem, Beyrut 1980, s. 1; Vehim kavramının İbn Sînâ felsefesindeki yeri için Bkz. Ali Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", (125-141) **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** 28 (2005/1); Ali Durusoy, "Vehim", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/vehim--felsefe (16.02.2022).

hassa ve araza delalet eder.[358] İbn Sînâ ise bu incelemenin her ne kadar beş tümelin tamamı için geçerli olduğunu belirtse de bunun cins ve türle incelenmesinin adet olageldiğinden kendisi de bu tartışmanın farkında olmakla birlikte bu adete uyduğunu ifade etmektedir.[359]

Ebü'l-Ferec'in tür ve cinsin nesnelerle birlikte söz konusu olan varlığını açıklayışı dikkate değerdir. Ona göre "İnsan tekilleri ya da hangi türün tekilleri olursa olsun, eğer tek bir anlamda ittifak ediyorlarsa tür mevcuttur. Ama yalnızca ittifak ettikleri zaman tür mevcuttur. Onların ittifak etmeleri de şu yolla açıktır; eğer "[Ey] insan!" lafzıyla nida edersen Zeyd veya Amr veya diğerleri sana cevap verir. Dolayısıyla onların ittifak ettikleri bir anlam olduğu anlaşılır ki bu anlam da türdür. İnsan hakkındaki bu anlam ise hayvan, düşünen ve ölümlü anlamıdır. Yine buna göre eşeğin ve insanın tek bir anlamda toplanmasından cinsin mevcut olduğu bilinir. Bu durumda türün ve cinsin varlığını ortaya koyar.[360] Ebü'l-Ferec'in aslında burada anlatmaya çalıştığı şey şudur; İki tekil ortak bir isme karşılık geldikleri durumda türü ve iki tür de ortak bir isme karşılık geldikleri durumda da cinsi meydana getirir. Onun tekiller üzerinden tür ve cinsin varlığını bu şekilde savunması onun kesin bir şekilde nominalizme karşı olduğunu ortaya koyar. Zira bilindiği üzere nominalistlere göre asıl gerçeklikler tekillerdir ve tümeller ise sadece birer isimden ibarettir.

Tümele dair Ammonius tarafından ortaya konulan bu görüşün kendi zamanına göre, cinslerin ve türlerin ontolojik statüsüne veya genel olarak tümellere ilişkin yaşadığı asırda eski bir tartışmaya yanıt olarak sunulduğu görülmektedir. Ancak tümeller konusunun Ortaçağda özellikte on üçüncü asırda ciddi bir şekilde tartışıldığı ve tartışılmaya devam edildiği görülmektedir. Bundan dolayı tümeller meselesini anlamak ve kavramak; düşünmeyi ve düşünme sürecini anlamaya ve kavramaya başlamanın ilk aşaması olduğu ifade edilmektedir.[361] Tümeller meselesine dair ortaya konulan bu görüşler neticesinde sonraki süreç içerisinde realizm, konseptüalizm ve

[358] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 52; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 127-129; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 58.
[359] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 58.
[360] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 56.
[361] Betül Çotuksöken, "Porphyrios ve Tümeller Sorunu" *Isagoge* (içinde), İstanbul 1986, s. 11.

nominalizm olarak üç akımın oluştuğu bilinmektedir.[362] İslâm dünyasında tümeller meselesinde Aristoteles'in benimsediği konseptüalizm anlayışı hâkimken ilk dönem kelâmcılar ve İbn Teymiyye (ö. 1328) gibi âlimler de tümellerin varlığına karşı çıkarak nominalizmi savunurlar.[363] Başta Porphyrios olmak üzere *Eisagoge* üzerine şerh yazan şarihlerin tümeller meselesine yüzeysel değinmeleri ve bu konunun mantık alanına ait olmadığını ve metafiziğin bir meselesi olduğunu belirtmelerinden ötürü[364] biz de tümeller meselesine dair yaptığımız değerlendirmelerle yetinerek asıl konumuz olan beş tümelin incelemesine geçebiliriz.

2.3.1. Cins/Génos

2.3.1.1. Cinsin Mertebesi

Porphyrios'un beş tümelin teolojik bir yöntemden ziyade diyalektik bir yöntem açısından incelenmesi gerektiğini belirtmesinden dolayı eserine şerh yazan bütün şarihlerin de bu yöntemi benimsemeleri bir geleneğin oluşmasında etkili olmuştur. Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios, eserinde sadece lafızlara delalet eden şeyleri ve mantıkî lafızları öğretir.[365] Bu açıdan hem Ammonius hem de David başta olmak üzere lafızları yedi kısma taksim ettikleri görülmektedir. Onlara göre lafızlar, cins, tür, ayrım, hassa ve araz olarak beş tümele ardından tikel olmak üzere altı anlamlı lafza ya da sese ve keçi-geyik gibi anlamsız lafza ayrılırlar.[366] Mantıkçı sadece anlamlı lafızlarla ilgilendiği için anlamsız lafızlarla uğraşmaz ve tikel sonsuz sayıda olduğu için de onun bilgisi kabul edilmez. Geriye sadece anlamlı lafızlara delalet eden beş tümel kalır.

Beş tümelin tertibine dair en dikkat çeken açıklamayı Ebü'l-Ferec'in şerhinde bulabiliriz. Ona göre Porphyrios tüm tartışmaların başına cinsi yerleştirir. Çünkü o,

---

[362] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Mehmet Aktaş, **Tanım veya Hakikat, Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi**, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019, s. 73-98.

[363] Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 65. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Nazım Hasırcı, **İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2016.

[364] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 52; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 131; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 58.

[365] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 59.

[366] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 62-63; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 145; Kindî, **İlk Felsefe Üzerine**, s. 23-24; İbn Hazm, **et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık,** İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner (Çev.), YEK, İstanbul 2018, s. 57-60.

özsel olan tartışmaların ilintisel olan tartışmalardan önce geldiği görüşünden hareketle özsel şeylere benzemesinden ötürü cinsi ilk sıraya alır. Ayrım ise sûrete benzer ve bağlı şeylerin varlığı hem sûretin hem de tür olan bu iki bileşiğin birleşmesinden öncedir. Bununla birlikte, Ebü'l-Ferec'e göre cinsin ilk sırada ve ayrımın da ikinci sırada gelmesi doğru iken türün cinsle ilişkilendirilerek ikinci sırada incelenmesi doğru değildir. Çünkü ayrım basit, tür ise birleşiktir. Bundan dolayı basit olanın birleşik olandan önce olması gerekir. Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un yaptığı bu sıralamayı doğru bulur. Ona göre tümel sûretler iki şekilde incelenir; (i) İlk olarak cinsi, cinsin ardından ayrımı ve ayrımın ardından türü sıralanması özsel açıdandır ve (ii) zorunlu olarak hem özel hem de genel bir anlama sahip oldukları için, türlerin cinsten sonra üçüncü sırada zikredilmesi gereklidir. Çünkü cins ve tür görelidir. Göreli olan her şey de birbirine bağlıdır ve birini diğerinden ayırmak imkânsızdır. Bu nedenle, Porphyrios cins ve türleri tek bir yerde birleştirdi, çünkü baba-oğul ve diğer ilgili şeyler gibi bunlardan biri diğeri dışında tasavvur edilemez.[367]

Ebü'l-Ferec'in burada anlatmaya çalıştığı şey ayrımın basit ve türün de birleşik olması açısından ayrımın ikinci sırada ve türün de üçüncü sırada yer alması gerektiğidir. Ona göre cins ve türün göreli kavramlar olması sebebiyle türün ikinci sırada yer alması daha doğrudur.

2.3.1.2. Cinsin Anlamları

Cins, Grekçede *génos,* İngilizcede *genus, kind*, Türkçede *soy, nesil, ırk, millet, kavim, cinsiyet ve tür* gibi anlamlara gelmektedir.[368] Ebü'l-Ferec, David ve Ammonius, Porphyrios'un cinsi üç tarzda tanımladığını belirtirler: İlkin cinsin geldiği tüm anlamlar, mantıkçıyı ilgilendiren anlamın ortaya çıkması için sıralanır; ikinci olarak bu anlamlardan mantık sanatında incelenen cins anlamı belirlenir; son olarak da cinsin ne eksik ne fazla tam bir betimi yapılır.[369] Ammonius ve David'e göre homonim/müşterek/eşadlı isimler hata ve belirsizliğin anasıdır ve bunlar hatanın

[367] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 161; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 59-60.

[368] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,** Hakkı Hünler (Çev.), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 131

[369] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 53-70; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 133; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 60.

ortaya çıktığı yerlerdir.[370] Bundan dolayı Ebü'l-Ferec, zihinlerin yanılmaması ve safsataya imkân kalmaması için pek çok anlamda kullanılan cins gibi eşadlı isimlerin tanımı veya betimi yapılmadan önce sahip olduğu anlamlara ayrıştırılmasını doğru bulur.

Ebü'l-Ferec, cinsin on iki anlamda kullanıldığını belirtir. İlki doğal veya arazî bir nispetle birine nispet edilen ve onun ismiyle anılan topluluk için kullanılan kabilevî anlamdaki cinstir. Burada var olma biçimi tek bir kökenle yani Herkül'le akraba olan ve Heraklides soyundan ve aynı zamanda ortak bir atadan itibaren aralarında belirli bir akrabalık bulunan herkes için kullanılır. Bundan dolayı buna kabilevî anlamındaki cins denir ve çokluğun kendi cinsini belirlemek için benimsediği terimlerden biridir. Ebü'l-Ferec'e göre bu cinste üç nispet vardır: (i) Topluluğun kökene nispeti olup sonucun sebeple, (ii) kökenin topluluğa nispeti olup sebebin sonuca ve (iii) son olarak topluluğun bazılarının diğer bazılarına ve yakın olduğu diğer bazılarına nispetidir. Yani bir grup ile diğeri arasında var olan ilişkidir ve bu ilişki de doğaldır. Ebü'l-Ferec'e göre nispet, doğal ve arazî diye iki kısma ayrılır. Babanın oğula nispeti ya da Herkül'ün soyundan gelenlere Heraklides cinsi (soyu) denmesi doğal nispete örnektir. Arazî nispetler de dört türlüdür: (i) Arkadaşın arkadaşa nispeti tarzında iradî, (ii) kölenin efendisine nispeti şeklinde zorakî, (iii) öğrencinin hocasına nispeti gibi sanatsal (sınâî) ve (iv) insanın memleketine veya büyüdüğü yere nispeti gibi mekanî olabilir.[371] Ebü'l-Ferec'in nispet hakkındaki açıklamaları Ammonius'un açıklamaları ile örtüştüğü görülmektedir. Aralarında tek fark ise Ebü'l-Ferec'in kölenin efendisine nispetini zorakî olarak değerlendirirken Ammonius tesadüfî olarak değerlendirir.[372] Ayrıca Ammonius'un bu görüşleri David'in Grekçe şerhinde de ifade edilmektedir.[373]

İbn Sînâ ise Porphyrios'un cins için kullandığı anlamları zikretmektedir. Ancak kendisi yaşadığı kültürden hareketle örnekler getirir. Ona göre kabilevî anlamına gelen cins şöyledir; "Yunanlılar pek çok ferdin ortak olduğu anlama cins diyorlardı. Aligil gibi lafızlar, Aligillerin fertlerine kıyasla onlar tarafından cins ismi olarak

[370]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 54-55; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 133.
[371] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 60-61.
[372] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 56.
[373] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 315.

adlandırılıyordu. Yine onlar çok şey arasında ortak olup o şeylerin kendisine nispet edildiği tek bir şeye, o şeylerin cinsi adını veriyorlardı."[374] Aligillerin, Aligillerin fertlerine kıyasla Aligillerin cins olmasının sebebidir. Burada İbn Sînâ'ya göre sebep sonuç ilişkisi kurulursa sebep isme sonuçtan daha layık olur.[375] İhvân-ı Safâ'ya göre ise bir topluluğa nispet ederek Haşimîler ya da Alevîler gibi bir kabileye mensubiyetini belirten ifadeler cins anlamına gelir.[376]

Kabilevî anlamında kullanılan cinsin hem bir belirlemeye hem de bir ayrıştırmaya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bir kişinin hangi soya ya da millete ait olduğunun belirlenmesi onun bağlı olduğu soya ya da millete bir aidiyeti söz konusu olur. Bu belirleme sayesinde onu ait olmadığı soydan ya da milletten ayrıştırmış oluruz. X şahsının Y soyuna ait olması onun hem bir belirlemesini hem de bir ayrıştırmasını sağlar. Bundan dolayı belirlemenin kendinde bir ayrıştırmayı da barındırdığı görülmektedir.

Cinsin ikinci anlamı, herkesin oluş (doğuş) ilkesi anlamındadır. Bu nedenle Orestes'in Tantales soyundan Hyllus'un Herakles soyundan ve Platon'un da Atinalıların soyundan gelmesi gibi insanın babası veya doğum yeri gibi doğal ya da arazî şeklinde iki kısımdır. Doğal olan, oğul gibi yakın ve büyükbaba gibi uzak olarak ikiye ayrılır. Araz, bir insanın doğum yeri gibi yakın ve kasabası gibi uzak olarak ikiye ayrılır. Bu cins, geleneksel olarak topluluk tarafından kendi cinsi olarak adlandırılan cinslerden biridir. Halk nezdinde yaygın olan cins, bu iki anlamda kullanılır. Ebü'l-Ferec, Yahya İbn 'Adî'nin, doğuş ilkesini doğal ve arazî değil de canlı ve cansız diye ikiye ayırdığını belirtir.[377] Doğuş ilkesinin canlı ve cansız diye iki kısma ayrılması David tarafından da zikredilmektedir.[378] Bu açıklamalar ışığında doğuş ilkesini hayvan, baba ve büyükbaba gibi yakın ve uzak, cansız olanları ise şehir ve ev gibi yakın ve uzak olmak üzere bir taksime gittiği görülür. Burada vatanın ya da mekânın varlığa gelişinin ilk aşaması olarak görülür. Bu durumu Ebü'l-Ferec, Homeros'un

[374] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 40.
[375] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 40.
[376] İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri 1**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 277.
[377] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 61.
[378] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 312.

sözleriyle şöyle ifade eder: "Doğduğumuz yer bize faydalıdır çünkü bedenlerimizi ve atalarımızın bedenlerini alır."[379]

Ebü'l-Ferec'in bu anlatısının David'in açıklamalarıyla örtüştüğü görülmektedir. David'e göre bu anlamdaki cins, baba ve vatan olarak ikiye ayrılır. Bunun hem baba hem de vatan durumunda biri yakın ve diğeri de uzak olması açısından iki yönlü olduğunu belirtir.[380] Porphyrios'un Platon'un cinsinin Atina ve Tantalus'un cinsinin de Thebes olduğunu ifade etmesi hem yakın hem de uzak araz olan doğuş ilkesinin birer örneğidir.[381] Atina yakın araz olan doğuş ilkesini ve Thebes de uzak arazı temsil eder. İbn Sînâ'ya göre ise "birçok ferdin ortak olduğu" anlama cins denir. Kendisi buna örnek olarak Aligil gibi bir soya ve Mısır gibi bir beldeye mensup olarak,[382] yani baba ve mekân şeklinde iki kısma ayrıldığını söyleyebiliriz. İhvân-ı Safâ'ya göre ise bir topluluğu işaret ederek Bağdatlılar veya Basralılar gibi bir beldeye mensubiyetini belirten ifadeler de cins anlamına gelir.[383] İbn Hazm'a göre ise "Temim" lafzının Ben-i Temim kabilesinin fertlerine, "Basra" lafzının Basralılara ve zanaatın tüm zanaatkârlara delalet etmesi örneklerinde olduğu gibi cins anlamında kullanılabileceğini belirtir. Bununla birlikte bunların sınırsız olması ve herhangi bir kural altına alınamamasından ötürü bu anlamlarla uğraşmanın bir faydası yoktur.[384]

Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios'un, bu betimde babayı doğuş ilkesi olarak belirtmesi muğlak bir ifadedir. Ona göre bunun çözümü de şu şekilde olabilir. Bir babanın oğlunu meydana getirmesi için bir mekâna ihtiyacı olduğu gibi oğlun da dünyaya gelmesi için de bir mekâna ihtiyaç vardır. Bu durumda var olabilmeleri için bir var ediciye ihtiyaç olduğu gibi ayrıca bir mekâna da ihtiyaç duyulur. Bundan dolayı mekân, doğuş ilkesi açısından baba gibidir.[385] Bu sebeple varlığa gelişin iki aşaması olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki baba öteki de mekândır. Antik yorumcuların bu iki betimi genel hatlarıyla bu şekilde tefsir ettikleri görülmektedir.

[379] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 61.
[380] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 133.
[381] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 68; Porphyrios, **İsagoge,** s. 32
[382] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 40.
[383] İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri 1**, s. 277.
[384] İbn Hazm, **et-Takrîb,** , 74.
[385] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 64.

İki betime yönelik açıklamalar bu şekilde olmasına rağmen sıralama hususunda Ammonius ve David ikinci betimin doğası gereği önce, ilk betimin de doğası gereği sonra olması gerektiğini belirtirler.[386] İbn Sînâ'nın bu betimlerin sıralamasını Ammonius'un açıklamaları doğrultusunda düzenlemiş olduğunu düşünüyoruz. Çünkü kendisinin ikinci sırada olması gereken betimi birinci sırada ve birinci sırada olması gereken betimi de ikinci sırada incelediğini görüyorüz.[387] Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ'nın isim belirtmese de Ammonius'tan veya David'den istifade ettiğini söyleyebiliriz.

Ebü'l-Ferec, ilk iki betimin Platon'un *Phaidon* adlı eserinde geçtiğini belirtmesine rağmen *Phaidon*'u incelediğimizde böyle bir ifadenin yer almadığını fark ettik.[388] Ancak Porphyrios'un belirtmiş olduğu bu betimlerin izleri Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde sürülebilir.[389]

Porphyrios'a göre cinsin üçüncü anlamı ise, "Türün altında sıralandığı şeydir." Ancak Ebü'l-Ferec, Aristotelesçi tavrını ortaya koyması açısından bu betimde ufak bir değişikliğe giderek cinsin, "Türün altında sıralanıp zihinde var olan sûret" anlamına geldiğini belirtir. Ona göre bu anlamın cins olarak adlandırılması daha uygundur. İbn Sînâ'nın Porphyrios'un üçüncü sıralamada zikrettiği bu betime burada yer vermediği fakat konunun ilerleyen bölümlerinde bu betime dikkat çekerek bazı eleştiriler getirdiği görülmektedir.[390] İhvân-ı Safâ'ya göre felsefecilerin sözlerinde kullandığı cins ise kategorilerde açıklanan on lafızdır.[391] İbn Hazm'a göre ise cins, mahlûkattan iki veya daha fazla türü kapsayan lafızdır.[392]

Ebü'l-Ferec her üç anlamı ortaya koyduktan sonra aralarındaki benzerliğe kısaca şöyle değinmektedir: Birinci anlamda cinsin adı, Herkül gibi yüce birinin adını ve ona bağlı bir topluluğu kuşatmaktadır. İkincisinde cins, varlığa gelişin başlangıcıyla ilişkilendirilmektedir. Üçüncüsü ise felsefecilerce kullanılan bir sözcük olarak türün,

[386] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 56-57; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 314-315.
[387] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 40.
[388] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 66.
[389] Aristoteles, **Metafizik**, s. 318.
[390] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 44.
[391] İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri 1**, s. 277.
[392] İbn Hazm, **et-Takrîb…** s. 74; Kindî, **İlk Felsefe Üzerine…** s. 23.

kendisi altına konulduğu cins terimini göstermektedir. Çünkü cins, altındaki türler için belli bir ilkedir ve tür, cins ve ayrım sayesinde meydana gelir. Bundan dolayı cins, türlerin ilkesidir ve doğuş ilkesine benzer. Ayrıca cins, genel olması açısından altındaki her şeyi içermesi sayesinde topluluğu içeren kabileye benzer.[393] Mezkûr açıklamaların benzer bir şekilde Ammonius ve David tarafından da zikredildiği görülmektedir.[394]

Ebü'l-Ferec bu anlamların dışında kendisi buna Platon'un var olanların geneli için cins kabul ettiği beş cinsi de ekler: Varlık, aynılık (*iştirak*), başkalık, bilkuvve ve bilfiil. Platon'da bu beş cinsin ele alınışı *Sofist* adlı eserinde yer almaktadır.[395] Ancak son ikisi Platon'da bilkuvve ve bilfiil değil de hareket ve durağanlık şeklindedir.[396] Ammonius ve David'in böyle bir değişiklik yapmadığı görülmektedir.[397] Ebü'l-Ferec'in buradaki değişikliği yapması ilginçtir. Platon'un hareketi bilfiille ve durağanlığı bilkuvve ile açıklamadığı görülmekle birlikte Aristoteles'in bazı eserlerinde hareketi bilfiil ile açıkladığı görülmektedir.[398] Ebü'l-Ferec'in yaptığı bu değişikliği şu şekilde gerekçelendirmiş olması muhtemeldir. Ona göre bilkuvve-bilfiil ve hareket-durağanlık kavramları birbirine karşıt kavramlardır. Bilkuvve olan şey durağanlığa ve bilfiil olan şey de harekete eşittir. Bundan dolayı böyle bir ayrıma gitmiş olabilir.

Ebü'l-Ferec cinsin dokuz, on ve on birinci anlamlarının dilbilimciler tarafından kullanılan eril, dişil ve ne eril ne dişil anlamlar için kullanıldığını belirtir. Bu anlamlar David ve Elias tarafından da zikredilir.[399] Cinsin on ikinci anlamı da tüm doğal sûretleri ve matematiksel sûretleri kabul edici olan heyulâ yani maddedir.[400] Bunların dışında İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ cinsin meslek ve sanatların kendisini ilgili meslek ve

---

[393] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 67.

[394] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 57-58; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 137-139.

[395] Platon, **Sofist**, Mehmet Karasan (Çev.), MEB, İstanbul 1998, 249d-55e, s. 68-82.

[396] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 61.

[397] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 57-58; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 313.

[398] Aristoteles, **Metafizik**, s. 444-446; Aristoteles, **Fizik**, Saffet Babür (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 101, s. 369-370.

[399] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 313; Eliae, **Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria**, s. 53.

[400] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 58; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 61.

sanatlarda ortak olanların cinsleri ve ortaklığın kendisinin de cins anlamına geldiğini ifade ederler. Buna kuyumculuk ve terzilik örnek verilebilir.[401]

Porphyrios'un cinsi üç anlamda zikretmesine rağmen Ammonius, David ve Elias'ın da çeşitli anlamlar yüklediklerini ve Ebü'l-Ferec'in bunları bir araya getirerek bu sayıyı on ikiye çıkardığını söyleyebiliriz. Porphyrios'un cinsi üç anlamda kullanmasının nedeni onun konuyu mantık açısından incelemesidir. Nitekim Platon'un beş tümeli metafiziğin, eril, dişil ve ne eril ne dişil gibi anlamlara gelen cinsin de dilbilimin ve son olarak heyulâ manasına gelen cinsin de fiziğin inceleme alanına ait olması açısından Porphyrios'un bu anlamlarla ilgilenmediği görülür. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in burada aktardığı anlamlar şarihler tarafından da incelenir.

Porphyrios'un "Ne cins ne de tür mutlak olarak söylenmediği görülür."[402] İfadesini aktaran Ebü'l-Ferec, "mutlak olarak" *('ale'l-itlâk*) ifadesini çözümlemeye çalışır. Ona göre "mutlak" kelimesi, cins ve türlerin tek bir mana üzerine söylenmediği aksine bunların müşterek iki isim oldukları söylenir. Bu bağlamda "mutlak" kelimesi (i) tikellik, (i) tümellik ve (iii) kesinlik anlamlarında kullanılır. Tikellik anlamında: "İnsan "mutlak" bir yazardır", çünkü yazı, yalnızca insan türünün fertlerinde bulunur. Tümellik anlamında: "İnsan "mutlak" bir hayvandır"; bununla, her insanın bir hayvan olduğu kastedilir. Kesinlik anlamı ise "İnsan "mutlak" bir hayvandır", yani onun başka bir şey açısından hayvan olmadığı anlamına gelir.[403] Burada geçen "mutlak" ifadesinin Ebu Osman ed-Dimeşkî'nin çevirisinde "basit" olarak geçtiği görülmektedir.[404] Bu eserin çeşitli şerhlerini ve tercümelerini de incelediğimizde "basit", "yalın", "basit bir şekilde" ve "tek bir anlamda" olarak değişime uğradığını tespit ettik.[405] Ebü'l-Ferec'in bu ifadeyi doğrudan alıntıladığı kişinin Elias olduğunu düşünüyoruz.[406] Genel olarak mutlak ifadesini incelediğimizde bu manaların tamamına delalet ettiği görülmektedir. Bu açıdan ele aldığımızda Ammonius, "basit" ifadesinin retorikçilerin kullandığı gibi

[401] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 40; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri 1**, s. 277.
[402] Porphyrios, **Îsâgûcî,** s. 68; Porphyrios, **Isagoge**, s. 32.
[403] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 63.
[404] Porphyrios, **Îsâgûcî,** s. 68.
[405] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 47; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 137; Grekçe metni için de 313; Porphyrios, **Isagoge,** s. 30; Porphrious, **İsagoge**, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus Ockham* (içinde) Boethius (Çev.), içinde), (Trs. Paul Vincent Spade) İndianapolis, 1994.
[406] Eliae, **In Porphyrii Isagogen…,** s. 53; K. Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 186. Ayrıca Bkz. Ammonius, **On Aristotle's Commentary,** s. 40

genel anlamda, basit bir şekilde konuşma anlamında, herhangi bir neden olmaksızın boş yere ve bir açıdan gibi dört anlama delalet ettiğini belirtir.[407] Benzer şekilde David de "basit" ifadesinin 'mutlak, genel olarak ve olduğu gibi, bir anlamın yerine ve karmaşık olmaksızın' şeklinde dört anlama gelebileceğini ifade eder.[408] Bu anlamları incelediğimizde Ebü'l-Ferec'in "mutlak" ifadesine yüklediği anlamların daha nitelikli olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca burada kullanılan mutlak ifadesinin tümel manaya geldiğini düşünüyoruz.

Porphyrios'un cinsin mantıkçılar tarafından kullanılan anlamını açıklamadan önce bu kavramın ve geri kalan tümellerin ilk defa Aristoteles tarafından zikredilmesi ve onun bu kavramları nasıl ele aldığını tespit etmemiz gerekir. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde cinsin dört anlamından bahsetmektedir. (i) Cins ya da ırk, aynı forma (tür) sahip varlıkların sürekli meydana gelişi anlamındadır. (ii) Cins aynı zamanda varlıkların kendisinden çıktığı ve onları ilk olarak varlığa getiren şey hakkında kullanılır. (iii) Düzlem, düz şekillerin cinsi ve geometrik cisim de geometrik cisimlerin cinsi manasında kullanılır. (iv) Son olarak tanımlarda, özde tasdik edilen ilk kurucu öğe görevini gören cins manasında kullanılır.[409]

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde vermiş olduğu cins açıklamalarını incelediğimizde bu açıklamaların ilkinin tür manasında ikincisinin Porphyrios'un belirttiği gibi kabilevî ve doğuş ilkesi olarak ilk iki anlamı kuşattığı görülmektedir. Ayrıca Aristoteles'in *Topikler* ile *Metafizik'*te eserlerinde cinse yüklediği anlamlar arasında bir farklılığın olduğu göze çarpmaktadır. O, *Topikler* adlı eserinde "Türleri bakımından farklı olanlara cins" derken *Metafizik* adlı eserinde "Düzlem, düz şekillerin ve geometrik cisimler de geometrik cisimlerin cinsidir" diyerek türleri farklı olmayan unsurların da cins anlamına geldiğini ifade etmektedir. Çünkü bu açıklamada düzlem ve geometrik cisimlerin lafızlarına giren kavramların hakikatleri bakımından birbirinden farklı oldukları görülmekle birlikte her ikisinin de cinsi karşıladıkları görülmektedir.

[407]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 55.
[408] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 313.
[409] Aristoteles, **Metafizik**, s. 318-319.

Aristoteles'in mantıkçılar nezdinde kullanılan cins betimini net bir biçimde *Topikler* adlı eserinde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ona göre cinsin yapı ve anlamı şöyledir:

> "Çok olan hakkında ve farklı türlere ne olduğu yüklenen cinstir. Ne olduğu yüklenenler "nedir?" sorusuna verilen cevaplardır; insana göre sorulan, nedir sorusuna, söylenen hayvandır. Bir şey diğer bir şeyle farklı cinslerde olup olmadığı ve aynı cinsin altında olup olmadığı cinse dairdir. Çünkü tartışmada, hayvanın insanın cinsi olduğu benzer şekilde öküzün de aynı cinste olduğunu iddia ederiz; Oysa birinin gösterdiğimiz cinsi, diğerinin olmadığında, aynı cinste olmadığını iddia etmiş oluruz."[410]

Aristoteles'in cins için vermiş olduğu bu pasajı yakından incelediğimizde onun bir tanım değil de bir ayrıştırma olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles'in cins tanımını türü temel alarak yaptığı görülmektedir. "Çok olan hakkında" ifadesinin cinsin tekillere değil de türe yüklenmesi olduğunu ve "farklı olan" demekle ayrımların türü cins haline getirerek oluşturduğunu (cins olması bakımından), yani tek bir ayrımın değil de birçok ayrımın türü cins haline getirdiğini ifade etmek istemiştir. Aynı şekilde türlerin ortak bir cinse sahip olduğunu ve türlerin cinsin altında yer aldığını bundan dolayı da onun altında tek bir türün olamayacağını kastettiği söylenebilir.

Bu açıklamalar ışığında Porphyrios, cins ve türleri bulundukları konuma göre üç aşamalı şekilde sınıflandırır.

(i) En alt tür: Aralarında zâtî olarak farklı terimlerin çokluğuna özsel olarak uyan yüklemdir. İnsan örneğinde olduğu gibi yalnız türdür ve cins olamaz.

(ii) En genel ya da en üst cins: Varlık örneğinde olduğu gibi cins olup tür olmayandır. En üst cinsler ise on tane kategoridir.

[410] Aristotle, **Topics** 102a31, 102b3; Aristoteles**, Topikler**, s. 10; Çeviri için, Murat Kelikli, **Aristoteles, Kategoriler III İsagoci,** Araştırma Yayınları, Ankara 2020, s. 44.

(iii) Bağlı veya mutavassıt olan cins ve türler: Bunlara en üst cins ve en alt tür arasında kalan terimlere bağlı cins veya türler denir. Hayvan hem cins hem de tür olabilir. Hayvan canlı açısından tür insan açısından ise cins konumundadır.[411]

Bu taksimden sonra filozoflar tarafından kullanılan cinse yönelik betimlere geçebiliriz.

2.3.1.3. Cinsin Betimleri

Porphyrios cinsi "Altında türlerin sıralandığı şeydir" şeklinde betimledikten sonra, ikinci bir betimi daha ortaya koyar. Ona göre, cins "Tür olarak birbirinden farklı pek çok şeye "o nedir?" sorusu yoluyla yüklenendir."[412] Ebü'l-Ferec cinsin birinci birinci betimini, "Zihinde meydana gelen, altında türlerin sıralandığı sûrettir." Şeklinde geliştirerek Aristocu tavrını ortaya koyar.[413] Porphyrios cinsin ikinci betimini de, "Nefsin şeylerde mevcut olan çokluktan çıkardığı ve "o nedir?" yoluyla türsel bakımından farklılaşan pek çok şey üzerine yüklem olan, nefiste mevcut bir sûrettir." Diyerek yeniden betimler.[414] Ammonius, Porphyrios'un betimini kabul etmekle birlikte cinsi şu şekilde betimler: Ona göre cins, "Türsel açıdan farklılık gösteren pek çok şeye özsel olarak yüklenen anlamlı bir lafızdır."[415] Burada geçen "pek çok şey" ifadesi tümelleri belirtmesi ve onu tekillerden ayırması içindir. David'e göre ise Porphyrios "pek çok şey" ifadesi yerine "tümel" ifadesini kullansaydı betim eşadlı/homonim kelimeler tarafından kuşatılmazdı. Bundan dolayı Porphyrios'un "pek çok şey" ifadesini kullanması doğru değildir.[416] "Türsel açıdan farklılık gösteren" ifadesi ise onu tür ve hassalardan ayırmak içindir. Son olarak onun "özsel olarak yüklenir" ifadesi de onu ayrım ve arazdan ayırmak içindir. Burada Ammonius'un ayrımın özsel değil de niteliksel olarak yüklenmesi gerektiğini vurgulaması dikkate değerdir. Ayrıca Ammonius'un cinsin betiminde doğrudan "özsel" ifadesini belirtmesi önemlidir. Ancak bu betimde "O nedir?" sorusuna yönelik bir cevabın olmaması kendinde bir eksiklik gibi görünse de aslında özsel olarak yüklenir ifadesi "O nedir?"

[411] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 76-77; Porphyrios, **Isagoge**, s. 37.
[412] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 69; Porphyrios, **Isagoge**, s. 31; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 68.
[413] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 68.
[414] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 71.
[415] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 66.
[416] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 157.

sorusunu da barındırıyor. Çünkü "O nedir?" sorusu aslında bir şeyin mahiyetini, varlığını veya özünü ortaya koyar. Bu sebepten ötürü Ammonius'un "özsel" ifadesini kullanması daha makul gibi görünüyor. Bu bağlamda cinsin betimi değerlendirildiğinde cinsin türle betimlenmesine İbn Sînâ karşı çıkar. Kendisi türün göreli olarak cinsle birlikte betimde zikredilmezse bile cinsin betiminin ortaya konabileceğini belirtir. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre cins, "O nedir?" sorusunun cevabında hakikatler, mahiyetler ve zâtî sûretler bakımından farklı olan pek çok şeye söylenendir."[417] Burada dikkat çeken başka bir husus da Ammonius'un "özsel bir şekilde yüklenir" ifadesinin İbn Sînâ'da "hakikat, mahiyet ve zâtî sûretler" şeklinde genişletilmesidir.

Cinse yönelik yapılan tanımları veya betimleri inceledikten sonra özelde Porphyrios'un cinsi "Tür olarak birbirinden farklı pek çok şeye "o nedir?" sorusu yoluyla yüklenendir" tanımının açılımı şu şekildedir; Cinsin "pek çok şeye yüklenmesi" diğer tümellerle ortak olmakla birlikte burada cins mesabesinde olup onu tekillerden ayırır. Çünkü tekiller tek bir şey üzerine yüklenirler. "O nedir?" sorusu ise cinsin ayrım ve arazdan ayrılması içindir. David buna ek olarak hassayı da ekler. Ayrıca David'e göre "O nedir?" sorusu cinsi Platon'un beş cinsinden de ayırır. Çünkü Platon'un beş cinsi "O hangi şeydir?" sorusuna binaen incelenir.[418] Aynı şekilde ayrım, hassa ve araz "O hangi şeydir?" ve "Niteliği nasıldır?" soruları üzerinden incelenir. "O hangi şeydir?" sorusu, ayrım, hassa ve ayrılmaz arazlar veya kaybolması yavaş olan şeyler hakkındadır. "Niteliği nasıldır?" sorusu da oturma ve ayakta durma gibi ayrılabilir arazlar içindir. Ayrıca ayrım zâtî, araz-ı amm da 104razidir. Bundan dolayı araz öncelikle tekile ve ikincil olarak türe aittir. Ayrım ise öncelikle türe ve ikincil olarak tekile aittir. "Tür olarak birbirinden farklı" ifadesi de cinsi, tür ve hassadan ayırmak içindir. Çünkü ikisi sayısal olarak birbirinden farklı tekillere yüklenirler. Cins, türe, hassaya ve tekile yüklenirken tür, hassaya ve tekile, hassa da hassası olduğu türe ve tekillerine yüklenmeleri açısından ayrılırlar. Burada tür olarak birbirinden farklı olan şeylerin sayı olarak da farklılık gösterdiğini ama sayı olarak farklı olanların tür olarak farklılık göstermediğini söyleyebiliriz. Bu sebepten ötürü Ammonius'a göre özdeşlik üç aşamalıdır. Yani bir şey ya cins ya tür ya da sayı olarak

[417] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 46.
[418] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 149.

özdeştir. Cins olarak özdeş olan insan, at ve öküz gibidir. Çünkü hepsi hayvan cinsinin kümesine dahil oldukları için aynıdır. Türleri aynı olan Theon, Plato ve Alcibiades gibi tekiller de tür bakımından özdeştir. Sayı olarak özdeş olanlar insan ve ölümlü ya da kılıç ve hançer gibidir. Aynı şekilde başka olan şeyler de zorunlu olarak üç aşamalıdır. Çünkü şeyler ya cins ya tür ya da sayı olarak birbirinden farklıdırlar. Cins olarak birbirinden farklı olan şeyler, zorunlu olarak tür ve sayı olarak da farklılık gösterir. Örneğin, insan ve beyaz cins bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Çünkü insan bir hayvandır ve beyaz bir niteliktir. Aynı zamanda tür bakımından da birbirlerinden farklıdırlar. İnsan, hayvan cinsinin türüdür ve beyaz ise nitelik olup rengin bir türüdür. Sayıları açısından da birbirlerinden farklıdırlar. Buna Sokrates'in Platon'dan farklı olması örnek verilebilir. Böylelikle, cins bakımından birbirinden farklı olan şeylerin tür ve sayı bakımından da birbirinden farklı olduğu ve tür bakımından birbirlerinden farklı olanların da sayı bakımından da zorunlu olarak birbirlerinden farklı oldukları görülür.[419] Kısacası "tür olarak da birbirinden farklıdır" ifadesinin kullanımının temel sebebi budur. Çünkü tür bakımından birbirinden farklı olan şeylerin zorunlu olarak sayı bakımından da birbirlerinden farklılık gösterdiği açıktır.

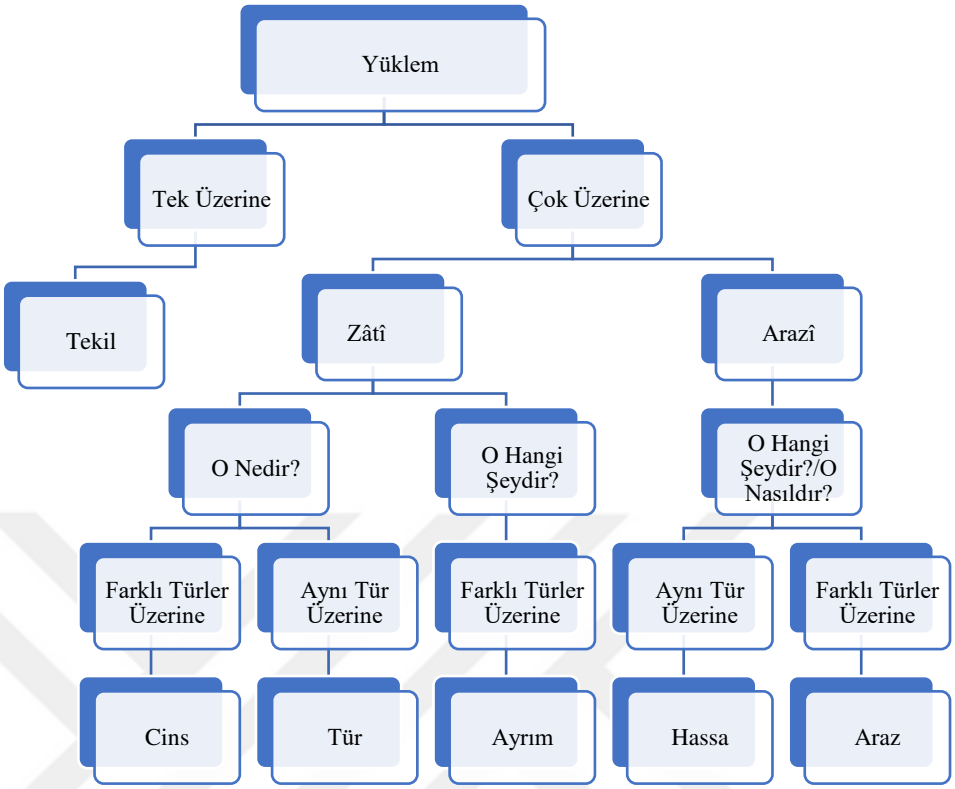
Cinsin betiminde tüm genel şeylerde ortak olan ve onu diğerlerinden ayıran farklılıkların ortaya konulması sayesinde betimin ne fazla ne eksik olduğu şarihler tarafından benimsenir.[420] Ancak İbn Sînâ, beş tümelin betiminde "tümeller" lafzını kullanmadığı için Porphyrios'u eleştirir ve yaptığı betime "tümel"dir ifadesini ekleyerek Ebü'l-Ferec gibi Aristocu tavrını ortaya koyar.[421]

Porphyrios'un bu betimi hakkında kısaca şu değerlendirmeyi yapabiliriz. Beş tümel arasında cins, tür ve ayrım yoluyla yapılan özsel yüklemler eşitanlamlı isimle yani hem adları hem de tanım içerikleriyle yüklem olmaktadır. Arazlar ise özsel değil de doğasından kaynaklı olarak hassa ve araz vasıtasıyla yapılan yüklemler konularına yalnızca adları ile yüklemlenebilir. Bu durumda her bir yüklem "O nedir?", "O hangi şeydir?" ve "O/Niteliği nasıldır?" sorularından birine yanıt olarak verilmektedir. Bu

[419] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 66-67
[420] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 66-67; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 141-143; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 69-70.
[421] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 81.

bağlamda beş tümelin bu üç soru altında tasnif edildiği görülmektedir. Aynı zamanda üç sorudan her birinin bir şeyin doğasını ya da harici vasıflarını belirtmesi yönüyle doğrudan bir kategori ile bağlantı kurulmaktadır. Her yüklem, bir kategoriyi belirleyecek şekilde bu üç sorudan birine yanıt olarak, zâtî ya da arazî nitelik taşır. Konuya söylenen terim ile konuda söylenen terim arasında tümellik ve doğa bakımından bir bağlantı kurularak biri diğerine bağlı terim kılınır. Bu sayede beş tümel yoluyla yüklemler birbirleriyle ve de kategorilerle ilişkilendirilerek bir yüklem skalası oluşturulur. Bu durumda bir yüklem ya eşadlı bir isimle veya eşitanlamlı bir isimle beş tümelden biri aracılığıyla on kategoriden herhangi birine yüklem yapılmaktadır. "İnsan hayvandır." Örneğinde "hayvan" "insan" hakkında konuya söylenir. Onun özünün kurucusu olarak zâtî bir yüklem ifade eder ve ikisi arasında cins-tür yoluyla bir tümellik ilişkisi kurulur. 'İnsan' hayvana bağlı terim kılınır; hayvan, insan için eşadlı isim olan cins yoluyla, cevher kategorisinden yapılan tümel bir yüklem ifade eder. Aynı şekilde "İnsan gülendir." Örneğinde 'gülen' 'insan' için konuda söylenir ve onun hassası olması açısından arazî bir yüklem ifade eder. Burada gülen insan için eşitanlamlı isim olan hassa yoluyla nitelik kategorisinden yapılan tümel bir yüklem ifade eder. Bu durumda bir yüklemleme skalası oluşur. Bu skala aşağıdaki tabloda net bir şekilde görülebilir.

Tablo 4: **Yüklemin Beş Tümele Göre Bölümlenmesi**



Yukarıda göstermeye çalıştığımız tabloda beş tümelin ana hatlarıyla ortaklıklarını ve farklılıklarını ortaya koymaya çalıştık.

Beş tümelin incelenmesinde tanım mı yoksa betim mi kullanılır sorusu bir tartışma konusudur. Tartışmanın başlangıç noktasını Porphyrios'un beş tümeli açıklarken tanım ifadesini kullanmasıyla vuku bulur. Başta İbn Sînâ ve Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihler, Porphyrios'un cinsi ve diğer tümelleri açıklarken betim değil de tanım ifadesini kullanmasını eleştirir. Bu eleştiriye yönelik Ebü'l-Ferec bir çözüm ortaya koyar. Ona göre tanım, ancak belirli (*muayyen*) bir cins ve belirli bir ayrımdan kâim olan belirli bir zât için, başka bir şeye izâfetle değil de bizzât kendisi bakımından yapılır. Mutlak cins ne cins olması ne de zât olması açısından tek başına var olan belirli bir şeydir. Zat olması açısından cinsin cinsi on kategoridir. Cinslerin cinsi, genel olması bakımından tektir ve onun için ancak cinsin türlerine olan nispeti söz konusudur ve bu nispet sebebiyle de tanımı değil de betimi yapılır. Çünkü bir şeyin tanımı, onun başkasına olan nispetiyle yapılmaz. Ayrıca onun bir tanımı olsaydı her tanım bir cins ve bir ayrımdan oluştuğu için daha üst bir cinse ihtiyaç duyulacaktır. Bu durum üstteki

cinsin tanımı içinde daha üst bir cinsi gerektirecek ve böylece iş sonsuza kadar gidecektir. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec, tanım değil de betimin kullanılmasına biz de katılıyoruz.[422] Çünkü tanım, cins ve ayrım vasıtasıyla bir şeyin mahiyetini ortaya koyarken betim ise bir şeyin mahiyetinden ziyade ilgili şeyin harici vasıflarını ortaya koyar. Bu sebepten ötürü beş tümel için tanım değil de betimin kullanılması bizce de doğru bir tespittir. Ancak yukarıda *Topikler*'den alıntıladığımız pasajda Aristoteles'in cinsi tanımlamadığı lakin betimlediğinin farkında olan Porphyrios, tanım ve betim arasında bir ayrım yapmadığı görülmekle birlikte daha çok tanım kavramını tercih etmiştir. Nitekim böyle bir ayrımın ilk defa Ammonius tarafından ortaya konulduğu, ardından David ve Elias gibi şarihler tarafından incelendiği ve sonrasında da tercümeler vasıtasıyla İslâm dünyasına aktarıldığı görülmektedir.[423] Bu bağlamda ortaya konan görüşler şunlardır; Tanım cins ve kurucu ayrımlardan alınırken betim hassa ve arazlardan alınır. Bu durumda tanımın cins ve kurucu ayrımlardan alınması en genel cinsin bir üst cinsi olmadığı için cinsin bir tanımı değil de bir betiminin ortaya konulması gerekir. Çünkü cinsin olmadığı yerde tanım ve aynı şekilde cinsin olmadığı yerde kurucu ayrım da bulunmaz. Bundan dolayı tanım meydana gelmez. Ayrıca eşadlı isimlerin tanımları yapılamaz. Çünkü eşadlı isimler yalnızca kendileriyle ifade edilen gerçeklerde farklılık gösteren isimler olduğu için de tanımı yapılmaz. Bundan dolayı beş tümelin çeşitli anlamlara gelen eşadlı isimler olmaları açısından ancak betimi yapılabilir. Tanım ise mahiyete delalet etmesi açısından tek bir doğayı karşılarken betim harici şeylere delalet etmesi açısından pek çok şeyi karşılar. Bu sebeplerden ötürü bunların ancak betimi yapılabilir.[424]

Fârâbî ise birleşik tümel lafızlar bahsinde tanım ve resme yönelik benzer açıklamaları ortaya koyar.[425] Aynı şekilde İbn Sînâ da cinsi açıklamadan önce tanım ve betimi inceleyerek şarihlerin geleneğine bağlı olduğunu ortaya koyar. Nitekim kendisi tanım ve betimin ayrıntılı olarak *Burhân*'da[426] incelendiğine işaret etmesine

[422] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 69-70.
[423] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 59-61; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 141-143, 316; Eliae, **In Porphyrii Isagogen…** s. 56; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 52-53; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 42.
[424] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 58-61 David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 141-143, 316; Eliae, **In Porphyrii Isagogen…,** s. 56;
[425] Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 51-53.
[426] Ayrıntılı bilgi için Bkz. İbn Sînâ, **İkinci Analitikler,** Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

rağmen burada tanım ve betime kısaca değinmesi bir geleneğin devamı olması açısındandır. Ona göre, tanımın birinci amacı, bir şeyin mahiyetine lafızla delalet etmektir. Eğer söz konusu şeyin anlamı tekilse ve değişik anlamlardan oluşmamışsa onun zâtına sadece o zâtı içeren ve o zâtın ismi olan bir lafızla delalet edilebilir. Bu durumda tanım yakın cins ve yakın ayrımdan meydana gelir. Fakat bir bilinmeyenin bilgisini ifade etmeyince, onun zâtını içermekle kalmayıp zâtının nispetlerini, ilişenlerini, eklentilerini ve gereklerini içeren başka bir açıklamaya ihtiyaç duyulması durumunda betim yapılabilir. Betimden amaçlanan ise bir şeyin yüklenme bakımından ona eşit eklentilerden bir söz oluşturmaktır. Bu durumda betim, başka bir şeyin değil de o şey altına girenlerin tamamının betimi olmaktadır. Bir betim de öncelikle uzak cins veya yakın cins konur ardından hassa ve arazlar getirilir. Bu şekilde olmasa bile yine de betim sayılır.[427] İbn Sînâ'nın tanım ve betim hakkında ortaya koyduğu bu görüşlerin şarihlerin görüşleriyle benzerlik arz ettiği görülmektedir.

Bütün bu açıklamalar ışığında Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu görüşlerin şarihlerin görüşleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Ancak Ebü'l-Ferec'in cinsin tanımlanıyor olması durumunda bir döngüselliğin olacağını ve bu durumun sonsuza kadar gideceğini işaret ettiği halde "Türün de bir betimi vardır, tanımı yoktur."[428] Diyerek kendisiyle çeliştiğini söyleyebiliriz. Çünkü türün üstünde tür değil de cins vardır ve bu durumun sonsuza gitmediği görülür. Ayrıca tür, cins ve ayrıma göre tanımlanabilir.

Ebü'l-Ferec her ne kadar Porphyrios'un cins betimini doğru kabul etse de kendi betiminin daha doğru olduğunu söyler. Ona göre cins, "Nefsin şeylerde mevcut olan çokluktan çıkardığı ve "o nedir?" yoluyla türsel bakımından farklılaşan pek çok şey üzerine yüklem olan, nefiste mevcut bir sûrettir.[429] Ebü'l-Ferec'e göre cinsin pek çok şey üzerine yüklenmesinin nedeni gerçek bir yüklemlemenin tekillere yüklenmesidir. Bundan dolayı öncelikle yüklem ve yüklenilen şeylerin incelenmesi gerekir. Ona göre yüklem yapmak, zihinsel bir işlemdir ve zihnî sûretler ile dış varlık arasında ilişki kurmak, aklın gerçekliği olan tasavvurları temyiz etme ihtiyacından doğar. Bu

[427] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 41-42.
[428] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 70.
[429] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 71.

bağlamda yüklem olan şeyler, nefiste mevcut olan sûretler olup üzerine yüklem yapılanlar ise tekillerdir. Burada Ebü'l-Ferec gerçek yüklem konusunun tekiller olduğunu belirterek Porphyrios'un tekili de bir yüklem olarak zikretmesinden ötürü eleştirir. Tekilin bir yüklem olarak kabul edilip edilemeyeceği anlayışı modern mantığın temel tartışmalarından biridir. Çağdaş filozofların, Porphyrios'u hem türü hem de tekili yüklem olarak benimsemesinden ötürü eleştirdikleri görülür.[430]

Burada tartışılması gereken bir başka husus da Ebü'l-Ferec'e göre yüklem ya da yüklenilen şeylerin ne olduğudur. Çünkü yüklem bir zâttan (başka) bir zât hakkında hüküm vermektir ve yüklenen şeyler, nefiste var olan sûretlerdir. Nefiste var olan sûretlerin dış dünyayla ilişkileri açısından (i) yanlış tasavvur (*tevehhüm*) edilmiş sûretler ve (ii) gerçek tasavvur edilmiş sûretler olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ikisinin karışımı nedeniyle, zihin onları ayırt eder. Onların ayırt edilmeleri, gerçek olanla karşılaştırılmaları ve varlıkla uyumlu olmaları ile sağlanır. Zeyd'in dış biçimi, insan kavramının gerçekliğine uyar. Keçi-geyik ve Anka kuşu kavramı ve benzeri şeyler gibi gerçekliğe uygulanamayan sûretlerin kendileri üzerine hariçte hüküm vermek gerekli değildir.[431] Çünkü dış dünyada/ayanda gerçeklikleri olmadığı için haklarında olumlu ya da olumsuz bir hüküm verilmediği gibi onların gerçekliklerinin doğrulanması ya da yanlışlanması da söz konusu değildir. Şayet hariçte gerçeklikleri var ise onlar hakkında bir hüküm verilebilir. Bundan dolayı hükmün verilmesi zihinsel bir eylemdir. Zihinde verilen bir hükmün gerçekte doğrulanması ya da yanlışlanması gerekir. Yani A'nın B olduğuna hükmedilmesi durumunda zihin bu hükmün gerçekte doğru ya da yanlış olduğunu ortaya koyar. Kısacası A B'dir denildiğinde B'nin A üzerine yüklenmesine hükmedilmesi ya da hükmedilmemesi kastedilir. Bu durumda yüklenen şeylerin ne olduğunun incelenmesi gerekir.

Ebü'l-Ferec'e göre yüklenebilen şeyler kavramlar, yani tümellerdir ve tekiller de bunların üzerine yüklenir. Ona göre de Zeyd'in dış sûreti gibi insan kavramının gerçekliğine uyan tekiller yüklemin gerçek öznesidir. Porphyrios'un tekiller hakkındaki sözleri ise şöyledir; "Yüklem olan şeylerden biri, tekiller gibi yalnızca tek

[430] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Christos Evangeliou, **"**Aristotle's Doctrine Of Predicables And Porphyry's Isagoge", (15-34), **Journal of the History of Philosophy,** Vol. 23, Number 1, January 1985.
[431] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 71.

üzerine yüklem olanlar, -örneğin Sokrat, bu tekil ve bu şey; bir de birbirinden farklı pek çok şey üzerine söylenenler olduğu için…"[432] Burada Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un bu sözünü şöyle tefsir eder: "O, "tek üzerine yüklem olanlar" ile Sokrat'a yüklem olan Sokrat ismini ve Sokrat'tan nefste meydana gelen ve tek olarak ona yüklem olan sûreti kasteder.[433] Ayrıca kendisi de tekili, "Hiçbiri başkasında bulunmayan pek çok cevherden, hassadan ve arazlardan kâim olandır." Şeklinde betimler.[434] Porphyrios'un tekilin bir yüklem olacağına işaret etmesini doğru bulmayan Ebü'l-Ferec, onun bu görüşünü "Tekilin isminin tekile yüklem olması" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Kendisi bu görüşün Ebü Bişr Mettâ ve bir grup şarih tarafından da benimsendiğini zikreder. [435]

Tikeller ya da tekiller birincil cevher olduklarından dolayı basitçe yüklenemezler. Ancak özneye yüklenen şeylere sahiptirler ve yüklendikleri şeylerin de bir parçası olabilirler.[436] Bundan dolayı yüklem ya da yüklenilen şeylerde içerilme-içerilmeme hususunun göz önünde bulundurulması gerekir. Yani cins, tür ve tekilleri ve tür de sadece tekilleri içerir. Tür ile tekiller cins tarafından, tekiller de tür ile cins tarafından içerilir. Bu durum şu örnek üzerinden anlaşılır hale getirilebilir. "İnsan bir hayvandır." "Ali insandır." Hayvan cins olarak insan türüne yüklendiği ve 'insanın hayvan kümesi tarafından içerildiği görülmektedir. Aynı şekilde tür olarak insan, Ali olan tekile yüklenmiştir ve 'Ali' insan kümesi tarafından içerilmiştir. Burada genel olan özel olana yüklenmiştir. Ancak özel olan genel olana yüklenmez. "Hayvan bir insandır" önermesi birinci mantık aksiyomu gereği doğru değildir.[437] Bu durumun farkında olan Porphyrios'un da yüklemleri genel, özel ve eşit şeklinde üç kısımda incelediğini ifade edebiliriz. Ebü'l-Ferec, genel yüklemenin cins, tür ve araz olduğuna eşit yüklemenin ayrım ve hassa olduğuna ve özel yüklemenin de söz konusu olmadığına değinir. Bu yüklemleme görüşü Porphyrios'un beş tümeli ortaya koyduğunu gösterir. Şayet Porphyrios tekili, gerçek anlamda bir yüklem olarak

[432] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 70; Porphyrios, **İsagoge,** s. 33
[433] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 71-73.
[434] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 107-108, 111.
[435] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 72-73
[436] P. F. Strawson, **Individuals**, Routledge, USA 1996, s. 172.
[437] Necati Öner, **Klasik Mantık**, Divan Kitapevi, Ankara 2011, s. 112; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara 2010, s. 126; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s. 112-113.

benimsemiş olsaydı bu tasnifte kendisi doğrudan tekili de zikrederdi. Ancak Gyekye Porphyrios'un kesinlikle birincil cevher olan tekili Aristoteles'in konumunun tersine *Kategoriler*'de bir yüklem haline getirdiğini belirtir.[438]

Porphyrios'un eseri üzerine irili ufaklı çok sayıda şerhler yazılmasına rağmen şahsı/tekili doğrudan bir yüklem olarak savunan filozof ya da bir ekol tespit edemedik. Ancak İslâm dünyasında Hârizmî (ö. 850) *Mefâtihu'l-Ulûm* adlı eserinde tümelleri anlattığı kısımda tekile de yer vererek tümellerin altı olduğuna işaret eder.[439] Aynı şekilde İhvân-ı Safâ ekolü de nitelenenlere delalet eden lafızların tekil, cins ve tür, niteliklere delalet eden lafızların da ayrım, hassa ve araz olmak üzere toplamda altı lafız olduğunu belirtirler.[440] Fakat kendileri şahsın ya da tekilin yüklem olup olmadığı konusunda fikir beyan etmezler. Sadece tekili beş tümelle birlikte zikretmekle yetinirler. Ancak Gyekye hem Ebü'l-Ferec'in hem de Fârâbî'nin tekili bir yüklem olarak benimsediğini[441] ifade etse de bu görüşe katılmıyoruz. Gyekye'nin bu konudaki delili, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağîr* adlı eserinde yüklemli öncülleri anlattığı pasajdır.[442] Fârâbî'ye göre öncüllerin yüklemleri tümel olabildiği gibi tekiller de olabilir. Örnek olarak "Bu oturan (bu) Zeyd'dir." (هذا الجالس هو زيد) Örneği yakından incelediğimizde her ne kadar Zeyd yüklem gibi görünse de aslında Arapçada yükleme dönüştürülür (müevveldir). Yani bu Zeyd olarak isimlendirilen şeklinde bir tevile gidilmiştir. (هذه هو المسمى بزيد) Bu durumda Zeyd aslında bir yüklem değildir. Fârâbî'nin burada anlatmaya çalıştığı şey esasında Ebü'l-Ferec tarafından "Tekilin isminin tekile yüklem olması" şeklinde ifade edilendir denilebilir.[443] Ebü'l-Ferec'in bu açıdan yaklaşımı ve Fârâbî'nin açıklamaları incelendiğinde her ikisinin de aslında tekillerin yüklemin gerçek özneleri oldukları ve yüklemin de tekil gibi tikel şeylerden değil de zihinde var olan tümel şeylerden meydana gelmesi gerektiği hususunda hem fikir

[438] K. Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 189.
[439] el-Hârizmî, **Mefâtihu'l-Ulûm,** İbrahîm Ebyârî (Thk.), Dâru'l-Kutubü'l-Arab, Beyrut 1979, s. 165; Hârizmî**, Felsefî Tanımlar**, Aygün Akyol, İclal Arslan, (Çev.), Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 28. Ayrıca Bkz. Nicholas Rescher, "Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin Ansiklopedisi Mefâtîhu'l-'Ulûm'un Mantık Kısmı", **İslâm Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Ferruh Özpilavcı (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 97-114.
[440] İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri 1**, s. 272.
[441] K. Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 189.
[442] Fârâbî, **Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağîr,** *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (içinde) Mübahat Türker-Küyel (Çev.), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990 Ankara, s. 56.
[443] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 73; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 133-134; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 71.

oldukları görülür. Bundan dolayı Porphyrios'un tekilleri yüklem olarak benimsediği anlayışının doğru olmadığını söyleyebiliriz. Başta Fârâbî olmak üzere İbn Sînâ gibi filozofların da tekili bir yüklem olarak benimsemedikleri görülür.

Peki dilimizde *şahıs*, *tekil* veya *fert* olarak karşıladığımız *atoma (cüz'ü la yetecezzâ)* terimi hangi anlamlarda kullanılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *individual, tikel, fert, şahıs* veya *tekil* kavramları *"bölünemeyen", "atom", "cüz'ü la yetecezzâ"* gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[444] Ancak bu terimin, yüklem dizisi içerisinde farklı bir anlamı daha vardır. Tekil son terim olarak, en genel terimlerin karşıtı şeklinde türlerin türü yani bölünemeyen son türü ifade edebileceği gibi bölünebilen tümel teriminin de karşıtıdır. Bu açıdan bakıldığında tümel bir kavram kendisi altında bölünen diğer terimler üzerine yüklem olmaktadır. Bu bölünme ise, Porphyrios tarafından en yüksek cins ile tekil (*ferd*) arası yüklem ilişkisi Platoncu bölme anlayışı çerçevesinde ortaya konur. Bu açıdan bakıldığında en alt tür ya da en özel tür olarak adlandırılan terimin Eski Yunancada *"átomon eídos"* kavramının aslını *"eídos"* kavramı şeklinde *"ide/sûret"* anlamını göz önünde bulundurduğumuzda tümelin ortak özsel bir doğaya bölünemeyeceği görülecektir.[445] Çünkü bölünme en son tür ile nihayete ermesiyle bölünemeyen tekiller devreye girer. Bu sebeplerden ötürü Ebü'l-Ferec ve şarihler tekili *bölünemeyen, atom ve cüz'ü la yetecezzâ* olarak kabul ederler.

Tekile ilişkin bölünemez ifadesi, onun bölünemeyeceği anlamına gelmediği ancak bölünürse bozulacağı anlamında bölünmez olduğudur. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec, bölünemeyen kavramının altı anlama gelebileceğini ifade eder. (i) Bir nokta veya bir an gibi, doğası gereği bölünemez olan şeyden söz edilir. (ii) Bölünemez olanın, çakmaktaşı gibi büyük bir taşın bölünmesinin zor olduğu söylenir. (iii) Türlerin türü gibi hiçbir sanatın onu bölmeye çalışmaması anlamında bölünmez olduğu bir şey hakkında söylenir. Çünkü bunlar sanatla bölünemez ve bölünmeleri durumunda fayda sağlamazlar. Yani, onların bölünmesi sonsuzdur ve sonsuz bilinemez, ama yine de bölünme bilgi amaçlıdır. (iv) Henüz bölünmemişse bölünemez olduğu söylenir. Henüz

[444] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 65; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 331; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 75-76; Aristoteles, **Kategoriler,** Y. Gurur Sev, (Çev.), s. 17.
[445] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,** s. 55, 90.

bölünmemiş bir tahta parçası buna örnek verilebilir. (v) Bölünürse bozulacağı anlamında bölünemez olduğu söylenir ve bu tekildir. (vii) Altıncı anlam, bu anlamlardan farklıdır. Bu, öz ve nitelik gibi olumsuzluk anlamında bölünmez olan şeydir. Çünkü bu ikisi öz bakımından bölünmezdir ve eğer bölünürlerse bu bölünme araz yoluyla olur.[446] David ve Boethius ise bölünmeyenin üç anlamda olması gerektiğini belirtirler. Onların görüşleri Ebü'l-Ferec'in (i), (ii) ve (v) maddeleriyle örtüşmektedir. Fakat diğer maddeler açısından Ebü'l-Ferec'in onlardan farklılaştığı görülmektedir.[447]

Cinsi ele aldığımız bu kısımda öncelikle cinsin eşadlı olmasından ötürü çeşitli anlamlara sahip olduğunu gördük. Ancak mantıkta ve felsefede kullanılan anlamın "Altında türlerin sıralandığı şeydir" ya da "Tür olarak birbirinden farklı pek çok şeye "o nedir?" sorusu yoluyla yüklenendir" şeklinde tanım ya da betimleri Porphyrios tarafından ortaya konulmuştur. Başta Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ olmak üzere şarihlerin çoğunun bu betimi benimsedikleri görülür. Her ne kadar Ebü'l-Ferec Meşşâî geleneğe bağlı olduğunu vurgulaması açısından Porphyrios'un betimini takdir etse de kendi betiminin daha doğru olduğunu vurgular. Yine de kendisi Porphyrios'un ikinci betiminin genel bir açılımını tefsir ederek cinsin diğer dört tümelden ve tekillerden hangi açılardan farklı olduklarını göstermeye çalışmaktadır.

2.3.2. Tür/Eidos/Nev'

2.3.2.1. Tür'ün Anlamları ve Betimleri

Tür, Grekçe aslı *eidos* anlamına gelmekle birlikte Arapçada *nev'/sûret,* İngilizcede *species* ve Türkçede *görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, idea* (*fikir, düşünce, tasavvur*) gibi anlamlara gelmektedir.[448] Bu bağlamda İbnü'l-Mukaffa, İbnü'l-Bihrîz ve Kindî'nin eserlerinde tür/nev' yerine sûret kelimesini

[446] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 75-76; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât…** s. 134; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 71.
[447] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 331; İsmail Küçükbaşol, **Boethius Mantığında Beş Tümel,** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yükseklisans Tezi, Ankara 2019, s. 172.
[448] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,** s. 84.

kullanmaları önemli bir husustur.[449] Bunun temel sebebi olarak bu eserlerin ilk çevrilen eserler olması ve felsefî terminolojinin henüz oluşmaması söylenebilir.

Türü karşılayabilecek kavramları tespit ettikten sonra Porphyrios'un türün iki anlama delalet ettiğine yönelik incelemesine geçebiliriz. Bu anlamlar aynı zamanda türün betimlerini oluşturması açısından da önemlidir.

Porphyrios'a göre tür, ilk olarak her tekilin görünen şekli ya da sûreti anlamında kullanılır. Ona göre "Sûret, ilk olarak krala layıktır." İfadesindeki gibi, her şeyin sûretine yüklenir.[450] Yunanlılar işlerinin sorumluluğunu bir krala emanet etmek istediklerinde şair Euripides'in Agamemnon'a söylediği şu söz buna delil gösterilir. "Sizin "türünüz" ilk önce Kral'a layıktır." Bu cümledeki "türünüzden" kasıt görünen sûret ya da şekil anlamındadır.[451] Ayrıca Ebü'l-Ferec'e göre tür ile sûret, cins ile madde arasında herhangi bir fark yoktur.[452] Ebü'l-Ferec'in betimde Euripides'e atıf yaptığı ifade doğru olmakla birlikte kendisi atıf yapılan eseri zikretmez. Bu ifadenin zikredildiği eser ilk olarak şarih David'in Grekçe metninde zikrettiği *Phonenician Women* ya da Gyekye'nin belirttiği gibi *Phoinissae* adlı eserler değil de *Aeolus'*tur. Nitekim J. Barnes'de bu sözü *Aeolus* adlı esere atıf yaparak aktarır.[453]

Türün birinci anlamını belirttikten sonra ikinci anlamına geçebiliriz. Aristoteles açık şekilde türün bir tanımını ya da bir betimini vermemiştir. Buna rağmen Porphyrios türün betimini: "Tür, cinsin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şeydir"[454] şeklinde verir. Kendisinin bu tanımını Aristoteles'in *Topikler* 122a5-6'da "Çünkü bütün üst cinsler öz yönünden türe yüklenmek zorundalar." Şeklindeki açıklamalardan hareketle ele aldığını söyleyebiliriz. Yine de bu ifadenin cins ve tür arasındaki ilişkiye tekabül ettiği

[449] İbnü'l-Mukaffa, **Mantiku li-İbni'l-Mukaffa,** s. 4-5**;** İbni Bihrîz, **Hudûdü'l-Mantık,** s. 125; el-Kindî, **Kitâbu'l-Kindî ile'l-Mu'tesim Billah fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ**, Ahmet Fuâd el-Ehvânî (Nşr.), Dâru'l-İcâi'l-Kutubü'l-Arabiyye, Kahire 1947, s. 104; Kindî, **İlk Felsefe Üzerine,** s. 23; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 76.

[450] Porphyry, **Introduction,** s. 5; Porphyrios, **İsagoge,** s. 34; Ebu Osman ed-Dimeşkî'nin tercümesinde 'Kral' ibaresi geçmez.

[451] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge, s.** 163; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 78.

[452] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 78.

[453] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge, s.** 163; K. Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 189; J. Barnes, **Porphyry Introduction…,** s. 93.

[454] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 71; Porphyrios, **İsagoge,** s. 35.

görülebilir. Bu betime ek olarak Ebü'l-Ferec, türü "Zihinde mevcut olan cins altında sıralanan bir sûrettir." Şeklinde de ifade eder. İnsanın hayvanın altında, üçgenin şeklin altında ve beyazın da rengin altında sıralanması gibidir.[455] Burada insan hayvanın türü, üçgen şeklin türü ve beyaz da rengin bir türüdür. Cinsler de türlerin altında bu şekilde sıralanmışlardır. Türün bu son anlamının, cinsin üçüncü anlamı olan "Altında türlerin sıralandığı şeydir." betimi arasında sıkı bir bağın olduğu görülmektedir. Bu durumda cinsin betiminin türle ve türün betiminin de cinsle karşılanması ciddi bir tartışmanın başlangıcını ortaya koyması açısından önemlidir. Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un cins ve türü bu şekilde birleştirmesini üç argümanla çözmeye çalışmaktadır:

(i) Birinci argümana göre türler birbiriyle görelidir. Bundan dolayı göreli şeylerde birini diğerinden ayırmanın bir yolu yoktur. Çünkü bunlardan birinin anlaşılması ancak diğerinin anlaşılmasıyla sağlanır. Bu sebepten ötürü Porphyrios cins incelemesini türlerinkiyle ilişkilendirdi. (ii) İkinci argüman, cins ve türün "O nedir?" sorusu yoluyla yüklenmeleridir. İkisi arasındaki bu ortaklık nedeniyle birinin açıklanması diğerinin açıklanmasıyla ilişkilendirilir. (iii) Üçüncü argüman ise türlerden genellikle cinsin, pek çok türe yüklenmesine referansla bahsedilir. Bundan dolayı talebenin kafasını karıştırabilecek, cinsle ilgili anlaşılmaz bir şey kalmasın diye, tür tartışmasına cinsinkiyle katıldı.[456] İşte bu üç argüman Porphyrios'un cins ve türü birbirleriyle ilişkilendirerek betimlemesine yönelik bir çözüm önerisi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Ammonius ve David gibi şarihlerin de daha çok birinci argüman olan göreli olarak konuyu izah etmeye çalıştıkları görülmektedir.[457] Burada mutlak olmamakla birbirlerine göreli olarak söylenmesi gerektiği için bir tanım yahut bir betimin verilmesi mümkün olabilir. Ama aksi durumda bir tanım yahut bir betimin verilemeyeceği anlaşılmaktadır. Buna göre *babanın çocuk* olmadan açıklanamayacağı, *çocuğun* da *baba* olmadan açıklanamayacağı söz konusudur. Bu bağlamda cins ve tür, baba-oğul gibi göreli kavramlardır ve birinin varlığı ötekinin de varlığını gerektirir. Bu durumda birinin tam olarak anlaşılması için ötekinin de biliniyor olması gerekir. Bu sebepten ötürü biri ötekiyle betimlenmiştir. Ancak burada bir öncelik-sonralık

[455] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 78.
[456] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 78.
[457] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 70; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 161.

ilişkisi devreye girer. Bu durumda baba oğuldan önce vardır, ancak babanın bilgisi oğulla birliktedir. Bu şekilde cins türden önce vardır ve türün bilgisi ise cinsle birliktedir. Cins yok olduğunda tür de yok olur. Ancak tür yok olduğunda cins yok olmaz. Bununla birlikte cins var olmadan tür var olamaz. Fakat cins bilinmeden de tür bilinemez, yani cinsin bilinmesi öncedir ve türün bilinmesi daha sonradır. Burada öncelik-sonralık zamana bağlı birer kavram olmakla birlikte Aristoteles'in sisteminde ontolojik zaman ve epistemolojik zamanın birbirinden farklı olduğu görülür.[458] Baba var olmadan çocuğu var olmaz ve çocuk var olmadan da baba "baba" olamaz, yani çocuk var olmadan baba bilinemez.

Burada tartışılması gereken bir başka husus da cinsin tanımında tür kavramının kullanılması ve türün tanımında da cins kavramının kullanılmasıdır. Çünkü her iki kavramın da varlığı bilinmezken ikisinin birbirleriyle tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu durum, bilinmeyen bir şeyi başka bir bilinmeyenle açıklama işlevidir. Bu da kendi içinde burhân-ı devr yani döngüselliği ortaya çıkarır.[459] Ammonius, Porphyrios'un bu iki kavram açıklamasında döngüsel bir ispat kullandığını belirtir. Çünkü döngüsel ispatlar aynı şeylerin birinci ve ikinci yapılması ve önermeler ile sonuçların sıralarının yerlerinin değiştirilmesinden ötürü filozoflar arasında küçümsenir.[460] Kısacası cinsin tanımıyla türün tanımı ve türün tanımıyla da cinsin tanımının bilinebileceği görüşü hâkimdir. Bu durum şunun gibidir: Elias ve David "Platon nerede oturuyor?" diye soran birine "Dio'un oturduğu yerde" şeklindeki örneği verirken Ebü'l-Ferec ise "İskenderiye ve Roma şehri arasındaki mesafe ne kadardır?" diye soran birine "Roma ve İskenderiye arasındaki mesafe kadardır." Şeklindeki cevabı örnek olarak verir. Onların vermiş oldukları örnekler incelendiğinde anlatmak istedikleri şeyin aslında bilinmeyeni başka bir bilinmeyenle yahut ephemi müphemle tanımlamanın, yeni bir bilgi vermeyeceği ve kendi içinde bir teselsül oluşturduğu şeklinde ifade edilebilir.[461] Kısacası cinsin türle ve türün de cinsle

[458] Murat Kelikli, **Kategoriler III**, s. 49.
[459] İbrahim Emiroğlu, **Mantık Yazıları**, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 395.
[460] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 745.
[461] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 49-50; David, **Introduction to Philosophy,** 136-137; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 79.

tanımlanması varlığı bilinmeyen bir şeyin yine başka bir bilinmeyen ile ilişkilendirilmesi hususudur.

Ebü'l-Ferec'e göre bunun çözümü şöyle olabilir. Ona göre şeylerden bazıları bazılarına ilişirken bazıları da her birinin zâtı, doğası ve anlamı diğerine ilişir ve onunla göreli olur. Birinci aşamada insan ve öküz gibi bir kısmının diğerleri tarafından tanımlanması doğru değildir. Çünkü ne öküzün doğası kullanılarak ne de öküzün doğası insanın tanımına sokularak insanın doğası ortaya konur. Bu durum insan için de geçerlidir. Bununla birlikte, göreli şeylerde, bazılarının zâtları diğerlerinden ayrılamayacağından ve bazıları yalnızca diğerleri aracılığıyla anlaşılabildiğinden, göreli şeylerin anlamının açıklanması ancak diğeriyle ilişkilendirildikten sonra mümkün olabilir. Bu açıdan cins ve türler birbiriyle görelidirler.[462] Bundan dolayı bunlar açıklanırken her birinin diğerinde kullanılması gerektiği vurgulanır.

Aristoteles'in kurduğu sistemde tümelin cins yahut tür olması görelidir. Göreli anlamının kaybolması ve iki terimin mutlak olarak kesin tanımlanmış sabit terimleri belirtmesinin MS 1. Yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığı söylenir.[463] Bu iki terimin mutlak anlamda tanımlanmaları, onların göreli olarak şarihler tarafından incelendiklerini göstermektedir. Söz konusu iki terimin göreli olarak tanımlanmasına karşı çıkan ve onların müstakil iki terim olarak açıklanması gerektiğini savunan ise İbn Sînâ'dır. Ona göre cinsin tanımında türün ve türün tanımında cinsin kullanılması doğru değildir. Kısacası İbn Sînâ'nın cins ve türün betimini göreli kategorisi ile açıklamaya çalışan başta Ebü'l-Ferec olmak üzere diğer şarihleri eleştirdiği görülmektedir. Ona göre bu düşünceyi benimseyen kişiler, konuyu çözmekten ziyade daha da kuşkulu bir hale getirmişlerdir. Bunların görüşünü yakından inceleyen biri şu üç şeyi söyleyebilir: (i) Görelilerin tanımları, cins ve türün tanımına indirgenmiştir. Cins ve tür aynı anda bilinmedikleri zaman bunlardan biri diğeriyle bilinemez. (ii) Cins ve türden herhangi biri bilinmeyenin diğer bilinmeyenle tarif edilmesiyle bunun

[462] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 75; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge, s.** 161, 321; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 79.
[463] Murat Kelikli, **Kategoriler III**, s. 49.

bilinmeyeni bilinmeyenle tarif etmek demek olduğu iptidai seviyedeki bir öğrenciye söylenmemiştir. (iii) Bilinmeyeni, bilinmeyenle tarif etmek bir açıklama değildir.[464]

İbn Sînâ'ya göre yukarıda önerilen çözümde, şarihler "Şeyle birlikte bilinen şey" ile "şeyin kendisiyle bilindiği şey" arasında bir ayrım yapmamıştır. Çünkü "Şeyin kendisiyle bilindiği şey" kendiliğinden bilinen ve şeyin tarifinin bir parçası olan şeydir. Ona başka bir parça eklendiğinde şeyin bilgisine götürür ve bundan dolayı o, şeyden önce bilinmektedir. "Şeyle birlikte bilinen şey" ise, şeyi tarif edenlerin tamamı beraberce bilinince, bilinir hale gelir. İbn Sînâ'ya göre göreliler birlikte bilinirler. Onların bir kısmı diğeriyle bilinmez. Bu nedenle bir kısmının bilgisi, diğerinden önce değildir ve bir kısmının bilgisinin, diğerinin bilgisiyle birlikte olmaksızın gerçekleşmesi de söz konusu olamaz. Kısaca "Şeyle birlikte bilinen", "Şeyin kendisiyle bilindiği" şeyden başkadır. Çünkü şeyin kendisiyle bilindiği, şeyden önce bilinir.

Bu değerlendirmeler ışığında İbn Sînâ'ya göre görelilerin şarihlerin ileri sürdükleri çözümlemeleriyle tanımlanmazlar. Aksine görelilerin tanımında bir çeşit incelik vardır ve bu incelik sayesinde söz konusu kapalılık giderilmektedir. Mesela, "Kardeş nedir?" diye sorulduğunda eğer "Kardeşi olandır." Denirse hiçbir tarif yapılmamış olur. Aksine "Babası, onun kardeşi olduğu söylenen başka bir insanın babası olandır." Denmelidir.[465] İbn Sînâ burada haklı olmakla birlikte buradaki göreli de tarifin kaçınılmaz bir parçasıdır. Şöyle ki, Akif Ali'nin oğlu ve Asaf'ın babasıdır. Böylelikle Akif Ali'ye göre oğuldur ama Asaf'a göre babadır. Aynı işlemi cins ve tür için de yaparsak tür cinsin türüdür ve türün türü ile cins olur. Yani hayvan insanın cinsi, canlının da türüdür.

Fârâbî cins ve türün birbirlerine göreli olduklarının farkında olduğu için cins ve türün tanımını birlikte verdiği görülür. Fârâbî'ye göre, "Bu nedir? sorusuna cevap olabilecek tümellerden daha genel olanına cins, daha özel olanına tür denir."[466]

---

[464] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 44.

[465] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 45-46.

[466] Fârâbî, **Îsâgûcî,** *Mantığa Giriş Risâleleri* (içinde), s. 62; Fârâbî, **et-Tavti'atu fi'l-Mantık**, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (içinde), Mübahat Türker-Küyel (Nşr. ve Çev.), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 19-31; Fârâbî, **et-Tavtıa,** *Mantığa Giriş Risâleleri* (içinde), Yaşar Aydınlı (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, 26-28; Fârâbî, **et-Tavtie ev er-Risâletü'l-letî**

Fârâbî'nin cins ve türe yönelik yapmış olduğu şeyin aslında bir tanım değil de taksim olduğu görülür.[467]

Cins ve türe dair bu değerlendirmelerden sonra türün betimlerine yönelik açıklamalara geçebiliriz. Porphyrios'a göre türün üç betimi vardır: (i) Tür, cins altında sıralanandır. (ii) Tür, cinsi kendi üzerine yüklem olandır. (iii) Tür, sayısal bakımdan birbirinden farklı pek çok şey üzerine "o nedir?" yoluyla yüklem olandır.[468] Bu betimlerin ilk ikisi ister türlerin türü için isterse bağlı türler için olsun, her biriyle ilgilidir. Üçüncü betim ise sadece türlerin türüne hastır. Üçüncü betimin sadece türlerin türüne has olmasının nedeni, tekillerle bağlantılı ve onlara yakın olmasından kaynaklanırken, bağlı türler tekillerden uzak olanlardır ve öncelikli olarak onlara yüklenirler.

Bu hususta Ebü'l-Ferec betimlere yönelik kuşkuların olduğunu dile getirir ve bunlara uygun çözüm önerileri getirir.

Ebü'l-Ferec Porphyrios'a "Cinsi tek bir şekilde betimlerken, türü niçin üç şekilde betimler?" şeklinde bir soru yöneltir. Ona göre bunun temel sebebi cinsin sadece altındaki türlerle tek bir nispeti olmasından dolayı bir tane betimi söz konusudur. Ama türün üç nispeti vardır: (i) Türün cinse nispeti, (ii) cinsin türe nispeti ve (iii) onu kuşatan tekillere nispetidir. Sonuç olarak, türlerin ilk iki betimi cinsin türe ve türün cinse nispeti bağlamında ortaya konulmuştur. Çünkü üstteki nispete bakıldığında cinsin türle ilişkilendirilmesi söz konusu iken alttan bakıldığında ise türün cinsle ilişkilendirilmesi vuku bulur. Bu durumda yukarı doğru çıkmaya *yükselme* ve aşağıya doğru inişe de *alçalma* denir.[469] Ebü'l-Ferec'in bu görüşleri Ammonius ve David tarafından da benzer bir şekilde incelenmiştir.[470]

David ve Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un ilk iki betimde cinsi ve türü göreli bir şekilde betimlerken üçüncü betimde neden cins kavramını kullanmadığına yönelik bir kuşkunun olduğunu belirtir. Ebü'l-Ferec'e göre bunun sebebi türün cinsle ve türün

---

Saddara bihi'l-Mantık, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (içinde) (55-62), Refik el-Acem (Nşr.), C. 1, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1982, s. 60-61.

[467] Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 43-44.

[468] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 71; Porphyrios, **İsagoge,** s. 35.

[469] Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 40-41; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 78-79; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 55; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 78-80.

[470] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 71; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 163,169

tekilleriyle nispeti açısından iki nispetinin olmasıdır. Öyle ki türün ilk iki betimi türün cinsle olan nispetine uyarken üçüncü betimin de türün kendi tekilleriyle olan nispetine uyduğu görülür.[471]

Ebü'l-Ferec'e göre üçüncü betimde türün farklı tekillere yüklenmesi vurgulanır. Fakat Anka kuşu ve güneş gibi kavramların tek bir türü olup tekilleri bulunmamaktadır. Bu durumda betim sadece tekilleri olan şeylerde mi geçerli olur? Ebü'l-Ferec'e göre betim tek bir türü olup da tekilleri şu an için mevcut olmayan şeyler için de geçerlidir. Ona göre türler, ya bilfiil var olan tekillerde farklılık gösteren birçok şeye ya da varlığı üreme yoluyla olan tekillerde farklılık gösteren birçok şeye yüklenmektedir.[472] Şöyle ki Anka kuşu bir şekilde varlığı üreme yoluyla çoğalacak olursa, çok sayıdaki Anka kuşu üzerine yapılacak yüklem ile, şu an tek olarak düşündüğümüz Anka kuşu için yaptığımız yüklemin niceliğinde bir artma ya da azalma olmayacaktır.

Ebü'l-Ferec, bu betimlere ek olarak şarihlerin iki betim daha ilave ettiklerini belirtir: (i) Tür, cins olması doğru olmayacak olan şeydir. (ii) Tür, türe değil de tekillere bölünebilen şeydir. Ancak bu iki betim yakından incelendiğinde, onların sadece türlerin türü için geçerli olduğu söylenebilir. Bütün bu betimlerden sonra Ebü'l-Ferec türü, "Nefsin mevcut şeylerde bulduğu benzerliklerden soyutlayarak çıkardığı, cinsin altından sıralanan ve o nedir? sorusu yoluyla tekil bakımından farklılaşan pek çok şeye yüklem olan nefiste mevcut tümel bir sûrettir." Şeklinde betimler.[473] Böylece ilk üç betimi tek bir betimde bir araya getirir.

Ebü'l-Ferec türün çeşitli betimlerini ortaya koyduktan sonra cinsin cinsi, türün türü ve bağlı türler olarak bunların birbirlerine nispet edilmelerini incelemeye geçer.

2.3.2.2. Türün Üstündekilerle Nispeti

Ebü'l-Ferec'e göre cinsin cinsi, kendisinden daha yüksek hiçbir şeyi olmayan şeydir, yani zihin tarafından şeylerden soyutlanan son sûrettir. Cins-i âli olarak da

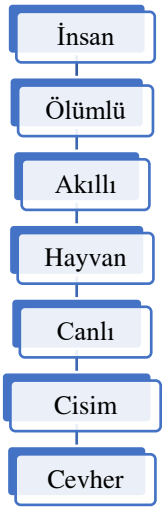
[471] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge, s.** 165-167, 321; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 80.
[472] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 80-81.
[473] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 81.

bilinir. Ebü'l-Ferec'in zihnin, cinsin cinsine ulaşması için takip ettiği süreç anlatısı ilginçtir. Ona göre zihin, insan sûretini elde ettiğinde, onu ilkelerine, yani hayvan, akıllı ve ölümlü olarak ayrıştırır. Ardından hayvanı canlı, hassas ve iradesiyle hareket eden cisme ayrıştırır. Son olarak cismi cevhere ayrıştırır ve onunla birlikte son bulur. Cevher, en basit kategori olduğu için zihin tarafından şeylerden soyutlanan son sûrettir ve cinsin cinsidir.[474] Ebü'l-Ferec tarafından cinsin cinsine varmak için uygulandığı bu taksim içlemden kaplama doğru bir yükseliş olarak değerlendirilir. Porphyrios ise aynı taksimi kaplamdan içleme doğru alçalma şeklinde sunar. Porphyrios'un bu taksimi şöyledir; Cevherin altında cisim, cismin altında canlı cisim, canlı cismin altında hayvan, hayvanın altında akıllı hayvan (*hayyun nâtıkun*), akıllının altında insan ve insanın altında Platon ve Sokrates vardır.[475] Türlerin türü ise, zihin tarafından şeylerden ayrılan ilk sûrettir ve altında başka türlerin bulunmadığı aksine tekillerin yer aldığı şeydir. Türlerin türü yukarıdaki tasnife göre insandır ve onun da altında tekiller yer alır. Bağlı türler ya da mutavassıt türler de hem cins hem de tür olabilme vasfına sahiptir. Bunların üstündekilerle olan ilişkisine göre tür iken altındakilere olan ilişkisine göre cinstirler. Kısacası cevher cinsin cinsi, insan türün türü ve hayvan altındaki insanla ilişkisi bağlamında cins ama üstünde bulunan canlı ile ilişkisi bakımından tür olabilir.

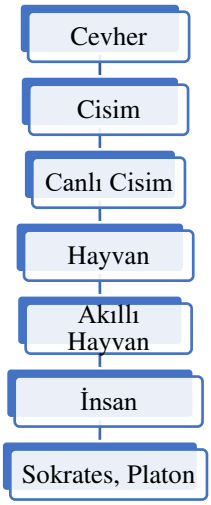
[474] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 84.

[475] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 72; Porphyrios, **İsagoge,** s. 35; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 84. Ebü'l-Ferec Porphyrios'un metnini alıntıladığı bu kısımda akıllı hayvanı "hayyun nâtikun" olarak ifade etmesi akıllı hayyın Tanrı ve Melekleri de kapsaması açısından kullanıldığını ifade edebiliriz.

Tablo 5: **Ebü'l-Ferec'in Tasnifi**



Tablo 6: **Porphyrios'un Tasnifi**



Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un yüklemleme dizisine dair dört kuşkunun olduğunu dile getirmektedir. Ancak biz burada sadece ilk iki kuşkuyu inceleyeceğiz. Basit olduğu için son iki kuşkuya değinmeyeceğiz.

(i) Cinsin cinsi olan cevher cisim midir değil midir? Şayet cevher cisimse cisim olmayana nasıl yüklenebilir? Ya da cevher cisim değilse bu durumda cisim olana nasıl yüklenebilir?

Ebü'l-Ferec'e göre "cisim" ile "cisim-olmayan" ifadeleri genellikle bir çelişkiyi çağrıştırmakta olup cisim olmayan ya cismin yokluğuna ya da cismin sûretinin karşıtı olan sûrete delalet eder. Eğer cevher ile ilgili olarak cisim ve cisim olmayan alınırsa, her ikisi de iki karşıt sûret olmasına rağmen, onların cevherde bilkuvve birleşmeleri mümkündür. Ama onların cevherde bilfiil birleşmeleri söz konusu değildir. Ancak bunlar da kendi içlerinde "bilfiil cisim" ve "bilfiil cisim değil" olmak üzere iki kısma ayrılır. Çünkü bilfiil olan bilkuvve olandan var olur. Her ikisi de karşıtlığın iki parçası olarak alınırsa, cevherin hem bilfiil hem de bilkuvve olarak alınması kaçınılmaz olur. Bunlar bilfiil alınırsa birleşmeleri durumunda olumlu olan yanlışlanır ve olumsuzlanması durumunda doğrulanır. Bu durumda onların bir birlik olduklarını onaylamak yanlış ve bunun doğru olduğunu inkâr etmek de yanlıştır.[476]

[476] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 85.

Dolayısıyla bu şekilde de cevher, bilkuvve olarak bir cisim ve cisim değildir ve bilfiil iki şeye ayrılsa da aynıdır. Burada anlatılmak istenen şey, bir şeyin bilfiil karşıt karakterlere sahip olmasının mümkün olamayacağı ancak bilkuvve mümkün olabileceğidir. Çünkü bilfiil var olan bir şeyin öncesinde bilkuvve var olduğu anlayışı Aristotelesçi bir yaklaşımdır. Aristoteles'e göre bilkuvve olarak bir ve aynı şeyin karşıt şeyler olması mümkün iken bunların bilfiil olması mümkün değildir.[477] Kısacası cisim ve cisim olmayan gibi karşıt şeylerin bilkuvve birleşmeleri mümkün iken, bilfiil birleşmeleri mümkün değildir.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios, cismin canlı ve cansız olarak bölünebileceğini ileri sürer? Burada cisim canlı ve cansız olan şeylerden daha geneldir. Oysa cisim canlılığın bir parçası kabul edilirse bu durumda bir şeyin parçası nasıl kendisinden daha genel olabilir?

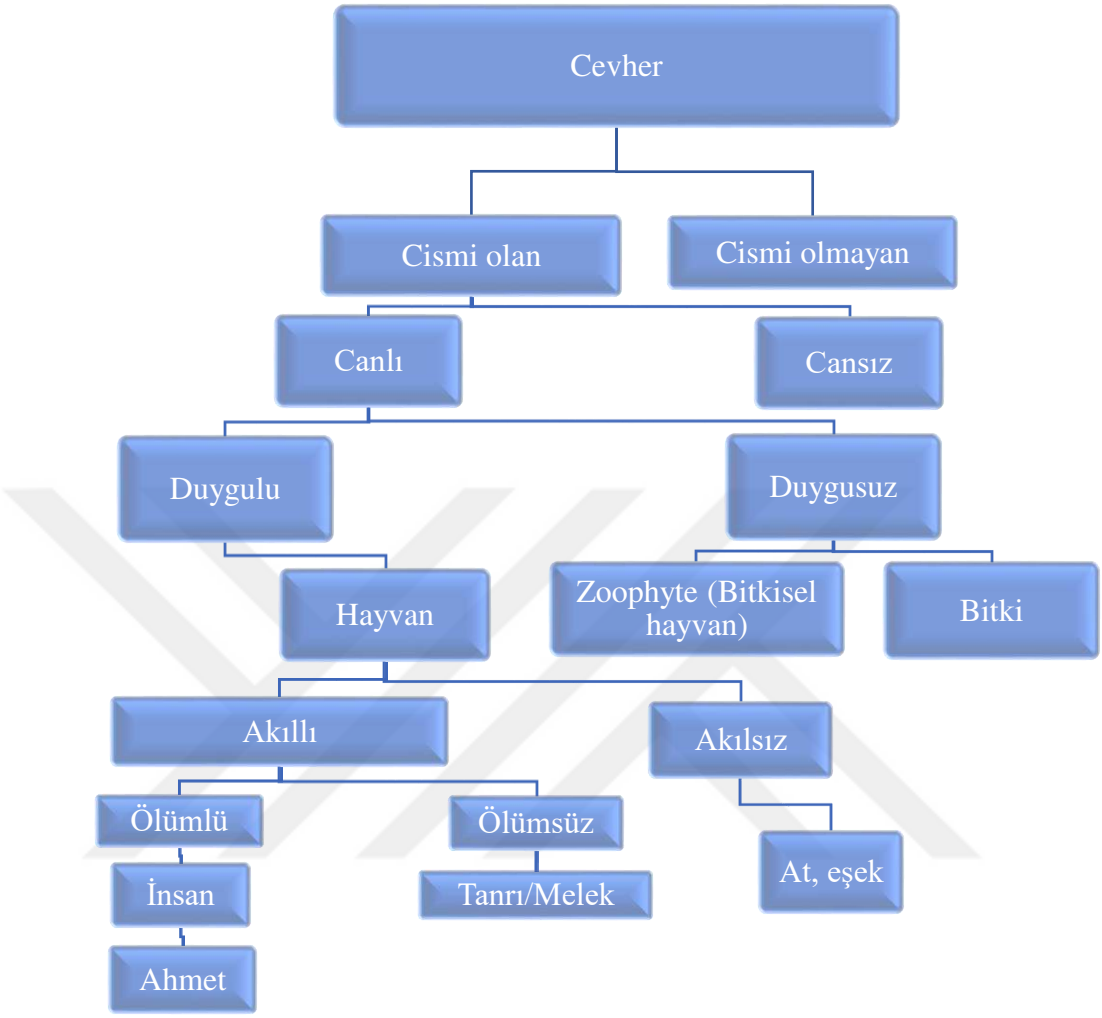
Ebü'l-Ferec'e göre cisim ya zât olması açısından ya da genel olması açısından incelenir. Zât olması açısından cisim, canlının bir parçasıdır ve genel olması açısından da canlı ve cansız olanları kapsar. Ona göre Porphyrios burada cismi zât olması açısından değil de genel olması açısından kullanmıştır.[478]

Ebü'l-Ferec kuşkuları değerlendirdikten sonra canlıları hayvan, bitki ve bitkisel hayvan (*zoophyte*) diye üç kısma ayırmaktadır. Ancak böyle bir ayrımın ilk olarak Ammonius tarafından ortaya konulduğu ardından David tarafından da incelendiği görülmektedir.[479] Hayvan, insan gibi, bitki ağaç gibi, bitkisel hayvan ise salyangoz ve sünger gibidir. Bitkinin beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç özelliği vardır. Bitkisel hayvan bu üç özellikle birlikte dokunma duyusuna sahiptir. Hayvan ise bu dört özelliğe ek olarak hareket etme özelliğine sahiptir. Bununla birlikte Ebü'l-Ferec canlının hayvan ve hayvan olmayana, hayvanın da bitkiye ve mükemmel hayvana bölünmesi gerektiğini vurgular.[480]

---

[477] Aristoteles**, Metafizik**, s. 250; Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş,** Y. Gurur Sev (Çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, 317b,17.
[478] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 85-86.
[479] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 77; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 170**-**171; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 87.
[480] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 87.

Tablo 7: **Şarihler Bağlamında Varlık Skalası**



Bu taksimden sonra Ebü'l-Ferec, Platon'un bitkiyi (i) ağaç gibi yerin üstünde olan ve (ii) çimen gibi yere yakın olan ve (iii) ve buğday gibi ikisi arasında olan olmak üzere üç kısma ayırdığını belirtir.[481] Ancak Platon'un *Timeaus* adlı eserinde bitkiyi ağaçlar, bitkiler (çimen) ve tohumlar" şeklinde tasnif ettiğini[482] görmekteyiz. Bu eserde Ebü'l-Ferec'in belirttiği gibi bir tasnife rastlamadık. Dolayısıyla onun zikredilen tasnifi, doğrudan David'in Grekçe şerhinden alıntılandığını söyleyebiliriz.[483] Bu durum Ebü'l-Ferec'in şerhinin ana kaynağını doğrudan David'in

[481] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 87.
[482] Platon, **Timaeus, Plato,** *Complete Work* (içinde), John M. Cooper (Edt.), Hackett Publıshıng Company, Cambridge 1997, 77a.
[483] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 325-326.

Grekçe şerhi olduğunu gösterir. Ayrıca yukarıdaki tabloda hayvanın akıllı ölümsüz olarak bölünmesi Ebü'l-Ferec'e göre göksel cisimlere işaret etmek amacıyladır. Çünkü bunlar cisim sınıfının bir parçasıdırlar. Bu nedenle Ebü'l-Ferec'e göre Yüce Allah cisim olmayan bir cevher olduğu için bu ayrıma tâbi değildir. Ebü'l-Ferec'in bu bölünmeyi kabul etmemesinin temel sebebi Hıristiyan olmasıdır denilebilir.

Cinsin cinsi, türün türü ve mutavassıt türlerin hangileri olduğunu açıkladıktan sonra Porphyrios bu kavramların kabilevî yani soya dayalı cins ve kategorilerin nispeti açılarından değerlendirir. Şöyle ki, kabilevî cinsinde olduğu gibi bir oğul var ama ondan sonra oğul yok ve bir baba var ama ondan önce bir baba yok iken, mutavassıt olan kendilerinden üsttekilerle olan ilişkileri bakımından oğullar, altındakilerle olan ilişkileri bakımından da babalar gibidir.[484] Aynı şekilde zihinde birçok şeyden soyutlanmış sûretler vardır: (i) En üstte olan cinsin cinsidir ve (ii) en altta olan türlerin türüdür. Mutavassıt olanlar her iki açıklamaya da hak kazanır. Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios'un cinsin nispeti açısından bu açıklamayı yapmasının nedeni kategorilerin zihinsel sûretler ve onların bilinemez (gizli) olması açısındandır. Oysa cinslerin nispeti görünür olan şeyler arasındadır ve bu duyu açısından da açıktır. [485]

Porphyrios kabilevî cins anlamında şu örneği verir: Agamemnon, Aritides'in oğlu, Aritides Pelopides'in oğlu, Pelopides Tantalides'in oğlu ve Tantales de son olarak Zeus'un oğludur. Bu örnekte cinsin cinsi, türün türü ve mutavassıtların hangileri olduğu belirlenmeye çalışılır. Zeus cinsin cinsi, Agamemnon türlerin türü ve arada kalanlar da mutavassıt olarak işlev görür.[486] Ancak Ebü'l-Ferec bu örneğin Grek kültürünü ve Tanrılarını yansıttığını düşündüğü için örneği kendi yaşadığı kültürden hareketle getirir. Ona göre cinsin cinsi olarak kabul edilen Hz. Âdem'dir. Hz. Nuh da türlerin türüdür ve ikisi arasında yer alanlar da mutavassıt olanlardır.[487]

Porphyrios'un cinsin cinsini, türün türünü ve mutavassıtları belirlemesi önce tüm kategorilere, ikinci olarak cevher kategorisine üçüncü olarak kabilevî cinse atıfla açıklığa kavuşturduğu söylenebilir. Kabilevî cins anlamında ortaya konan soy şeceresi

[484] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 84; Porphyrios, **İsagoge,** s. 37; Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 80-81; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 325-326.
[485] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 88.
[486] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 84; Porphyrios, **İsagoge,** s. 37.
[487] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 93.

örneğinde Ebü'l-Ferec'e göre Yunanlılar cinsin cinsini Zeus, din adamları da Hz. Âdem'i örnek gösterirler. Burada zihinsel sûretlerin tek bir kökene yükselmekle birlikte ve hepsinin anlaşıldığını varsaymamak için genellikle tek bir babaya yükselir. Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios, en yüksek bir cins tarafından, kabilevî cinsin yükselişi ile mevcut şeylerin yükselişi arasındaki farkı ele aldı. Porphyrios, var olan şeylerin kökenlerine yükseliş tarzının, kabilevî cinslerin yükselişiyle aynı olmadığını belirtir. Sadece kabilevî cinsler genellikle tek bir kökene/ilkeye, yani Zeus'a yükselir. Bununla birlikte, birincil cinsler on tane olduğu için var olan şeyler birden fazla kökene yükselir. Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios'un burada "genellikle" ifadesinin eklemesinin nedeni, Yunanlıların bir bölümünün Poseidon gibi Zeus'tan farklı bir babaya yükselmesidir.[488]

Ebü'l-Ferec burada bir kuşkunun olduğunu belirtir. Ona göre eğer bütün kabileler Zeus'a yükselmiyorsa, o zaman Homeros'un "Zeus'un tüm ilâhların ve insanların babası" olduğu ifadesi ne kadar doğrudur? Ona göre bunun çözümü de şöyledir: Homeros'a göre Zeus'un adı eşadlı bir isimdir. Bu, ismin biri Poseidon olan, birçok baba için geçerli olduğu anlamına gelir.[489] Nitekim bu kuşkunun Ammonius ve David tarafından da dile getirildiğini söyleyebiliriz.[490] Ayrıca Ebü'l-Ferec, Yunan şairlerinde çokça geçen bir üslûp olarak bazılarına, ilâhların çocukları denmesini; o kişilerin fikirlerinin güzelliği, akıllarının üstünlüğü, ilâhî şeylere ilgi duymaları ve onlara benzemeye çalışmaları sebebiyle söylenildiğini ifade eder. Ona göre bu durum bazı akılsız hayvanlar için de geçerlidir. Çünkü onlardan bazıları güneşe benzeme hırsından dolayı ona nispet edilir. Buna göre bir şeye benzemeye çalışan her şey, bu açıdan o şeye nispet edilmiştir.[491] Kısacası Ebü'l-Ferec'in Yunan mitolojisine yönelik açıklamaları da dikkate değer bir durumdur.

2.3.2.3. Varlığın (Mevcûd) Cins Olup Olmaması Meselesi

Ebü'l-Ferec, Porphyrios'a şöyle bir kuşkunun olabileceğini belirtir: Var olan şeylerin bir cinse yükselmediğini nasıl savunursun? Burada varlığın, en üst cins kabul

[488] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 93-94.
[489] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 94.
[490] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s.80-81; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 326.
[491] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 94.

edilen cevherin üstünde bir cins olup olmaması konusu tartışılır. Kısacası burada tartışılmak istenen şey varlığın bir cins olup olmadığı meselesidir. Mezkûr meselenin Ammonius ve David tarafından da incelendiğini ve Ebü'l-Ferec'in ana kaynaklarını oluşturduklarını görmekteyiz.[492]

Ebü'l-Ferec, cevher ve arazı kuşatan varlık kavramının niçin en üst cins olarak kabul edilmediği yönündeki soruya varlık kavramının tüm varlıkları eşadlı bir ismin farklı anlamlara bölünmesi dışında diğer bölme türleri tarafından bölünmeleriyle mümkün olamayacağı şeklinde cevap verir. Bu görüşü desteklemek için beş delil ileri sürer. İlkine başlamadan önce bir hipotez oluşturur. Ona göre bütün bu deliller zorunlu olarak; "Mutlak varlığın tek bir doğası vardır ve bundan bütün varlıklar elde edilir." şeklindeki tek bir hipotezden kaynaklanır.[493]

Birinci delil: Eğer varlık, tıpkı cinsin türlere bölünmesi gibi şeylere bölünebilseydi, aynı açıdan yani cins ve kurucu olması açısından hem cevher hem de araz olurdu ki bu da saçma bir şeydir. Bu durumda varlık, cevher ve araz olarak bölünebilen şeydir; cevher ve araz varlığın türleridir. Cins, türünün her birine aittir. Çünkü türler, cins ve ayrımlardan oluştuğu için varlık, cevher türlerine ve arazî türlerine aittir. Dolayısıyla, varlık, cevher türlerinin bir parçası olduğu için cevherdir ve araz da türünün bir parçası olduğu için araz olması gerekir. Böylece, varlık bir ve aynı şeye göre bir cevher ve bir araz haline gelir ki bu da imkânsızdır. Çünkü aynı şeyin bir ve aynı şey olması açısından hem cevher ve hem de araz olması imkânsızdır. Buna ek olarak delil madde ve sûret açısından da incelenir. Maddedeki sûretler gibi aynı şeyin iki farklı şekilde ve iki farklı şey açısından hem cevher ve hem de araz olmaları mümkündür. Çünkü maddenin bir parçası olmadıkları için maddede arazlardır, ancak varoluşlarının maddeden yoksun olması imkânsızdır. Dahası, onlar (sûretler) bu birleşik şeyin parçaları oldukları için birleşik şeydeki maddelerdir. Dolayısıyla onlar yok olduklarında, birleşik şeyler de yok olurlar. Ebü'l-Ferec, bu

[492]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 80-82; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 173-181.
[493] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 95.

görüşü benimseyenlerin Philoponus, Olympiodorus, Elias ve tüm İskendereyeli şarihler olduğunu belirtir.[494]

Bu delilin cins-ayrım ve madde-sûret açısından ikili bir bakış açısıyla delillendirildiği görülmektedir. Delilin önemi cevher ve arazın varlığın herhangi bir türü olamayacağının vurgulanmasıdır. Şöyle ki cevher ve arazın, insanın tür olması gibi varlığın bir türü olması söz konusu değildir. Çünkü tür olarak insanın bir ve aynı şeye göre hem cevhere hem de araza katılım sağlaması mümkün değildir. Ama insan ve at gibi farklı türlerin olması durumunda hem cevhere hem de araza katılım sağlaması mümkündür. Ebü'l-Ferec bu delili şöyle açıklar: Ona göre insan gibi bir cevherin var olduğunu ve onun içinde beyaz gibi bir araz türü olduğu düşünülürse tekil araz tekil bir cevherde bulunduğu gibi araz türü de cevher türünde yerini bulur. Bu durumda var olan şeylerin cinsinin varlık olduğu düşünülürse beyaz, insanın arazı olduğu için onun cinsi de ona araz olur. Dolayısıyla varlık insan için hem araz hem de cins olur ki bundan dolayı varlık, onun cevheri olması gerekir. Çünkü cevher, cins olduğu kadar insan için de cevherdir. Bu durumda varlık, bir araz türü olduğundan insan için de bir araz olmalıdır. O halde insan, varlık açısından hem cevher ve hem de arazdır. Ancak aynı şeyin bir ve aynı şey açısından cevher ve araz olması imkânsızdır.[495]

İkinci delil: Eğer varlık cins olursa türlerin varlık sebebiyle hem birbirinden ayrışması hem de birbiriyle iştirak etmeleri gerekecektir ki bu da muhaldir. [496]

Birinci delilde cevher ve arazın varlığın bir türü olamayacağı vurgulanırken bu delilde varlığın bir cinsi olamayacağı vurgulanır. Kısacası varlık bir cins olarak kabul edilse bilkuvve olarak onu türlere ayıracak bir ayrımın da olması gerekir. Ama varlığın bir ayrımı olmadığı için onun cins olması da söz konusu değildir. Örneğin ölümlü ve düşünen ayrımlarına bilkuvve sahip olan hayvan cinsi gibi varlık bir cins olmaz.

Üçüncü delil: Aristoteles, *Kategoriler Kitabı'*nda "Tek bir cinsten bölünen türlerin, cinsinin tabiatı bakımından aynı olduğunu" açıklamıştır. Ancak eğer cevher

[494] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 81; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 175; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 95-96.
[495] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 95-96.
[496] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 96-97.

ve araz varlığın cinsi olsaydı, bu kural çiğnenecek ve ikisinin de aynı seviyede var olması gerekecekti. Oysa cevher, araza göre varlığı daha fazla hak etmektedir; zira araz, kendi varlığında cevhere ihtiyaç duyar. Oysa cevher her ne kadar özellikle tabiat alanında arazdan hâlî bir şekilde bulunmasa da kendi varlığında araza muhtaç değildir. Durum böyleyken varlık, anlamı bakımından cevher ve arazdan farklıdır. Öyleyse varlık, ikisi için de bir cins değildir.[497]

Bu delilde cevher ve arazın varlığın türleri olduğu varsayılsa bunların gerçekte farklı seviyelerde olmaları gerekir. Yani insan ve at türünün hayvan cinsine eşit şekilde katılmaları gibi, varlığın kendi cinslerine eşit derecede katılmadığı için bir cins olması söz konusu olmaz. Ancak Ebü'l-Ferec'in Aristoteles'in *Kategoriler Kitabı*'nı referans göstererek alıntıladığı ifade Aristoteles'in bu eserinde geçmemektedir. Bu ifade aşağıda değineceğimiz üzere dört bölme yönteminden biridir.

Dördüncü delil: Türlerden herhangi biri ortadan kalktığında bundan diğerinin de ortadan kalkması gerekmez. Fakat cevher ortadan kalktığında araz da ortadan kalkmaktadır. Örneğin insanın ortadan kalkması eşeğin ortadan kalkmasını gerektirmez. Ama varlık, hayvan gibi her ikisi için cins olsaydı birinin ortadan kalkması ötekinin de ortadan kalkmasını gerektirirdi. Böyle bir durum söz konusu olmadığı için cevher ve araz varlık cinsinin türleri değildir.[498]

Beşinci delil: Cevher ve araz, varlığın iki türü olarak kabul edilirse ikisinin aynı seviyede bir varlığa sahip olmaması, Bâri Tealâ'nın koyduğu nizama aykırı olacaktır.[499] Bârî'nin koyduğu nizamda aykırı bir durum söz konusu olmadığı için cevher ve arazın varlığın türleri olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Her ne kadar bu delilin doğrudan felsefeyle bir ilgisi olmasa da kelâm ilminde incelenmesi daha doğru olur. Bu sayede cevher ve araz kavramlarının varlıkla nasıl bir ilişkisinin olduğu ortaya konabilir. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in bu delili zikretmesi onun felsefî birikiminin yanı sıra kelâmî birikimini de ortaya koyması açısından önemlidir.

---

[497] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 175; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 97.

[498] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 81; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 175-177; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 97.

[499] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 97.

Bu delillerden sonra Ebü'l-Ferec'e göre varlığın cevher ve araz olarak bölünmesi cinsin türlere ve türlerin tekillere bölünmesiyle aynı şey değildir. Tekiller sonsuz, cevher ve arazın sayısı ise sonludur. Oysa tür, tekilleriyle birlikte var olurken; varlık, cevher ve arazla birlikte var olmaz. Dahası varlığın bölünmesi, bütünün benzer parçalara bölünmesi gibi değildir. Çünkü cevher, arazlara benzemez. Varlık, tıpkı bütünün farklı parçalara bölünmesi gibi bir bölünme de değildir. Bundan dolayı farklı olanın parçaları, parmaklar ve eller gibi adına veya tanımına göre bütüne karşılık gelmez. Cevher ve araz varlığa isim bakımından ortak olsalar da tanımı bakımından farklılaşırlar. Varlığın bölünmesi, varlığın bölümlerinden biri cevher olsa bile cevherin arazlara bölünmesi gibi de değildir. Varlığın manasında farklılık gösterse bile cevher ve araz açısından arazın başka bir araza bölünmesi gibi de değildir. Varlığın kısımlarından birinin araz olması açısından da arazın cevhere bölünmesi gibi de değildir. Bu durum varlığın sadece eşadlı isimlerin farklı anlamlarına bölünmesinden farksızdır.[500]

Ebü'l-Ferec'e göre Stephanus bu konuda şöyle der: Ona göre "Varlığın bölünmesi, eşadlı isme delalet eden manalar açısından eşadlı isme bölünmesi gibi değildir. Çünkü burada öncelik ve sonralık yoktur. Ama cevher arazdan öncedir."[501] Ebü'l-Ferec'e göre ikisinden biri, yani cevher, varlıkları ve doğaları açısından diğerinden önce gelir, oysa isim açısından bir öncelik söz konusu değildir. Ebü'l-Ferec ise bu öncelemenin isimde değil varlık ve doğada olduğunu, isimlendirmenin eşit bir süreçte gerçekleştiğini iddia etmektedir. Kısacası Ebü'l-Ferec'in varlık tartışmalarında "teşkîk" yani dereceli eşit anlamlılık kavramını kabul etmemesi dikkat çekicidir.[502] Ona göre Yahya İbn 'Adî, Ebü Bişr Mettâ ve Elias, varlığın ne eşadlı (*müşterek/müttefik*) ne eşitanlamlı (*mütevâti*) bir isim olduğunu, ikisi arasında bir ara ismin bulunduğunu iddia ederler. Onlar eşitanlamlı bir ismin anlamının bir olması gerektiğini, oysa müşterek bir isim altında tek bir anlam olmaması gerektiğini savunurlar. Ancak Ebü'l-Ferec'e göre Yahya, Mettâ ve Elias'ın iddia ettiği bu

[500] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s.80-81; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 173-179; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 98.
[501] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 98.
[502] Muhittin Macit, **İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, Litera Yayınları, İstanbul 2012, s. 112-125; Muhittin Macit, "Teşkîk", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/teskik (16.02.2021).

kanunlar mantık sanatında bilinen kanunlar değildir. Ona göre mantık sanatındaki kanunlara göre isimler, eşadlı, eşit anlamlı, türemiş (*müştak*), eşanlamlı (*müterâdif)* ve isim ve anlam olarak birbirinden tamamen ayrık (*mütebâyin*) isimler olmak üzere beş tanedir.[503]

Ebü'l-Ferec'in bahsettiği İskender Stephanus ise *On Interpretion* ya da *Önerme Şerhi*'nde Porphyrios'un, *Eisagoge'*de varlığı eşadlılıkla yüklenenlerden saydığı için eleştirmekte ve varlığın öncelik ve sonralık anlamı dolayısıyla eşit olmayan anlamda (*ambiguously*) yüklem olduğunu ileri sürmektedir.[504] Yahya b. 'Adî ve Ebü Bişr Mettâ'nın *Eisagoge Şerhleri* yazma halinde mevcut olup halen neşredilmediği için bu konuda yorum yapmak doğru değildir. Ancak Yahya b. 'Adî'nin Sahbân Halîfât tarafından neşredilen eserlerinde doğrudan müşekkek ya da mutavassıt ifadesi kullanılmadığı bunun yerine beyaz örneğinde olduğu gibi dereceli anlamların zikredildiği görülür.[505] Elias ise varlığın, ne Aristoteles ve Porphyrios'un söylediği gibi eşadlı ismin bölünmesi ne de Platon'un söylediği gibi cinsin türlere bölünmesi şeklinde bölündüğünü belirtir. Ayrıca bunun "Bir kaynaktan/ilkeden aşamalı bir şekilde bir sona giden" anlam yelpazesine sahip belirsiz (*ambiguously*) bir kavram olduğunu söylemektedirler.[506]

Aristoteles'te eşadlı ve eşitanlamlı isimler arasında bir ara ismin varlığı *Topikler*[507] adlı eserde mevcut olsa da böyle bir ayrımın en belirgin hali ilk defa Alexander of Afrodisias'ın *Topikler* ve *Metafizik Şerh*'lerinde geçmektedir.[508] Benzer bir yaklaşımın Simplicius tarafından da incelendiği görülmektedir.[509] Böyle bir ayrımın Ebü'l-Ferec tarafından benimsenmediği ancak başta Fârâbî olmak üzere İbn

[503] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 98.
[504] Stephanus, **On Interpretion,** *Philoponus: On Aristotle On The Soul 3.9-13* (içinde) William Charlton (Çev.), Bloomsbury, 2014, s. 135.
[505] Yahya b. 'Adî, **Tealîk İddeti fi Ma'âni Kesîretin**, *Makâletu Yahya b. Adî el-Felsefiyye* (içinde) (167-200), Sahbân Halîfât (Nşr.), Amman 1988, s. 170.
[506] Eliae, **In Porphyrii Isagogen…** s. 70; Kwame Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 197.
[507] Aristotle, **Topics**, 106a-107; Aristoteles, **Topikler**, s. 25-32.
[508] Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle Topics 1**, Johannes M. Van Ophuijsen (Çev.), Bloomsbury, 2014, s. 104-105; Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle Metaphysics 4,** Arthur Madigan S. J (Çev.), Bloomsbury 2013, s. 241.
[509] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, s. 90.

Sînâ ve Gâzzâlî (ö.1111) tarafından "müşekkek-teşkîk" şeklinde açıkça ifade edildiği görülmektedir.[510]

Ebü'l-Ferec'e göre varlığı eşadlı bir terim olarak savunan Platon'dur. Bu durumda Platon varlığın bir cins olduğunu düşünür. Platon'un varlığı bir cins olarak düşünmesi başta Aristoteles olmak üzere[511] Plotinus,[512] Elias ve David gibi filozoflar tarafından da aktarılır.[513] Platon'a göre varlık beş cins türünden biri olduğu için varlığın, aşkın ve en yüksek cins anlamı kastedilmesi durumunda bu doğru bir görüş olur. Ancak burada cins kavramının Aristotelesçi bir kategori anlamı kastedilmesi durumunda bu görüş yanlış olur. Çünkü varlık, Aristoteles'te olduğu gibi Platon'da da her şeye yüklenebilen bir kategori değildir. Çünkü Platon, varlığı bu anlamda cins olarak kabul etmez ve aynı şekilde varlığı bir tür olarak da hiçbir yerde zikretmez. Aristoteles'in *Topikler*'de işaret ettiği gibi bir cins tek bir türden meydana gelmez.[514] Şayet varlık, bu anlamda bir cins olsaydı birden fazla türe sahip olması gerekirdi. Bu da söz konusu olmadığı için Platon için varlık, kategori anlamında bir cins değildir.

Platon'un varlığı birinci anlamda cins olarak kabul ettiğinin ileri sürülmesi, şarihlerin Aristoteles'in görüşleriyle uzlaştırma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec'e göre şarihlerin tümü Aristoteles'in varlığın mantık açısından eşadlı bir isim, ancak metafizik açısından bir cins kabul ettiğini iddia ederler. Ebü'l-Ferec, bu görüşlerin incelendiğinde doğru olmalarının söz konusu olamayacağını belirtir. Ona göre Aristoteles'in *Metafizik'*in üçüncü bölümünde "Bir olanın veya varlığın varlıkların bir cinsi olması mümkün değildir."[515] İfadesi varlığın metafizik açısından cins olamayacağının güçlü bir kanıtıdır. Varlığın bir cins olamayacağına dair

[510] Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf, Harfler Kitabı**, Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 95; Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, Ömer Türker- Ömer Mahir Alper (Çev.), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 78; İbn Sînâ, **Kategoriler,** Muhittin Macit (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 9-10; Gâzzâlî, **Mi'yâru'l-İlm**, Ali Durusoy-Hasan Hacak (Çev.), YEK, İstanbul 2013, s. 66; Ambiguously kavramı için Bkz. Harry Austryn Wolfson, "The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides", (151-173), **The Harvard Theological Review**, Apr., 1938, Vol. 31, No. 2 (Apr., 1938).

[511] Aristoteles, **Metafizik**, s. 188-197.

[512] Plotinus, **The Enneads,** Lloyd P. Gerson (Edt.), Cambridge University Press 2018, VI. 2.7.

[513] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 177; Eliae, **In Porphyrii Isagogen…,** s. 70.

[514] Aristotle, **Topics,** 123a 30-33.

[515] Aristoteles, **Metafizik**, s. 199; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 99.

görüşler *İkinci Analitikler* ve *Sofistik Çürütmeler*'de tekrarlanmaktadır.[516] Ebü'l-Ferec'e göre tüm var olan şeylere varlık denir. Çünkü onlar bu ilk ilkeden çıkarlar ve böyle olmayı arzularlar. Bundan dolayı ilk ilke gerçekten ilâhîdir ve var olan her şeyin yaratıcısı ve mükemmelleştiricisidir. Böylece, var olan tüm şeyler onu beğenmeyi arzular.[517]

Varlık kavramına yönelik bu değerlendirmelerden sonra cinsin cinsi, türlerin türü ve tekillerin incelemesine geçebiliriz.

2.3.2.4. Türün Türü ve Tekiller

Porphyrios sonsuz türlerin doğaya göre sonlu, ancak bizimle ilişkisi açısından sonsuz olduğunu belirtir. Ebü'l-Ferec'e göre bu durum şöyle açıklanabilir: Eğer türler sonsuzsa, bunun sonucu olarak sonsuzdan daha fazlası vardır. Çünkü tekiller türden daha fazlasıdır. Ayrıca türler sonsuzsa, bunun sonucu olarak sonsuzdan daha fazlasının var olduğu ortaya çıkar ki bu da saçmadır. Bununla birlikte, türler vardır, oluş ve bozuluşa uğramazlar. Ancak oluş ve bozuluşa uğrayan tekillerdir. Bundan dolayı tekiller bizimle ilişkili olarak değil de doğayla ilişkili olarak sonsuzdur. Bu nedenle, tartışılan şeyler cinsin cinsi, türün türü ve tekiller olmak üzere üç kısımdır. Ebü'l-Ferec'e göre cinsin cinsi hem bizimle hem de doğayla ilişkili olarak sonlu iken, türün türünün sonlu ve sonsuz olması açısından her iki özelliği de vardır. Doğa ile ilişkili olarak sonlu ve bizimle ilişkili olarak sonsuzdur. Tekillerin özelliği ise hem bizimle hem de doğayla ilgili olarak sonsuz olmalarıdır.[518] Burada tekillerin bilfiil değil de bilkuvve sonsuz olduklarını vurgulamak gerekir. Nitekim Aristoteles'e göre sonsuzluk bilfiil değil de bilkuvvedir.[519] Benzer görüşlerin Ammonius, David, İbn Sînâ ve İbn Hazm tarafından da incelendiği görülmektedir.[520]

---

[516] Aristoteles, **İkinci Çözümlemeler**, 92b 14; Aristoteles, **İkinci Analitikler IV**, s. 101; Aristotle, **Sofistical Refutations,** 172a 12; Aristoteles, **Sofistçe Çürütmeler,** Y. Gurur Sev (Çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 51

[517] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 99.

[518] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 100.

[519] Aristoteles, **Metafizik**, s. 518; Aristoteles, **Fizik**, s. 123.

[520] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 83-86; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 181; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 63; İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 94.

David ve Ebü'l-Ferec'e göre tekillerin sonsuz olduğu gerçeği Platon'un bölme yönteminde açıkça ortaya konulmuştur. Ona göre bölme yöntemi cinsin cinsinden başlayıp karşıt özsel ayrımlarıyla bölünmeleri ve mutavassıtlardan geçerek en son türde durması ile sağlanır. Tekiller "*el-cüz ellezî lâ yeteceza*" oldukları için bölünmeleri söz konusu değildir. Böyle bir bölme yöntemi aslında kaplamı en geniş olandan içlemi en geniş olana doğru bir harekettir. Bu bölmede cinsin cinsinden başlanması bölmede çokluğun bire indirgenmesidir. Karşıt özsel ayrımlar ile bölmenin nedeni, hareket ve durağanlık gibi arazî ayrımlar ile bölünmesi durumunda bölünen şeyin çoğalmamasıdır. Bölmede asıl olan çoğalmadır. Çünkü aynı hayvan iki vakitte hareket ve durağan halinde olabilir. Mutavassıtlara bölmenin nedeni ise türlerin türünde son bulmasıdır. Bundan dolayı türün türü altında yer alan tekiller sonsuz oldukları için bölünmeleri hiçbir şekilde fayda sağlamaz. Dolayısıyla bölmenin amacı bilmektir. Oysa hem bizimle hem de doğa ile ilişkili olarak sonsuz olan bilinemez. Bundan ötürü bilgi, bilinenin kavranmasıdır ve sonsuz bilgi kavranılamaz. Bu nedenlerden dolayı Porphyrios ispatını mantık sanatına has olan bölme yönteminden getirmiştir.

Türe yönelik yapılan bu değerlendirmelerden sonra türü var kılan yani türün mukavvimi olan ayrıma geçebiliriz.

2.3.3. Ayrım/ Diafora/Fasl

Cins ve türde olduğu gibi ayrımın da çeşitli anlamlarına değinmek istiyoruz. Öncelikle ayrımın, Grekçe aslı *diafora (diaphorá)* anlamına gelmekle birlikte Arapçada *fasl,* İngilizcede *difference, specific difference* ve dilimizde *ayırma, tefrik, türsel ayrım* gibi benzer anlamlara da gelmektedir.[521]

2.3.3.1. Ayrımın Mertebesi

Ebü'l-Ferec'e göre ayrımın daha basit olmasından dolayı türden önce olması gerekir. Ancak ayrımın üçüncü sırada yer alması konunun daha iyi anlaşılması açısındandır. Bu durumu Ebü'l-Ferec üç delille açıklamaya çalışır.

[521] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,** s. 69; İbrahim Emiroğlu- Hülya Altunya, **Örnekleriyle Mantık Sözlüğü**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 37.

Birinci delil: Cins ve tür "O nedir?" sorusu yoluyla belirlenirken ayrım, hassa ve arazlar "O hangi şeydir?" sorusuna cevap olarak belirlenir. Bundan dolayı her birinin belirlenen soru edatlarıyla incelendiği görülür. Ayrımın hassa ve arazdan önce incelenmesi de ayrımın zâtî, diğerlerinin arazî olmasıdır. Aynı şekilde David de ayrımın üçüncü sırada yer almasının sebebini bu soru edatları üzerinden inceler. Ayrıca ona göre, şayet Porphyrios cinsten sonra ayrımı ele almış olsaydı, muhtemelen göreli şeylerin öğretimini, aynı zamanda "Hangi şeydir?" sorusuna yanıt veren şeylerin öğretimiyle bölmüş olurdu. Bundan dolayı cins ve tür gibi göreli olanlar "O nedir?", ayrım, hassa ve araz da "O hangi şeydir?" sorusuyla incelenir.[522]

İkinci delil: Ebü'l-Ferec'e göre cins ve tür bir konuya benzerken; ayrım, hassa ve araz, nakşeden ve sûret veren bir şeye benzer. Bundan dolayı önce konuya benzer olan şeyler incelenir. Ardından da cevherî bir sûret vermesi açısından ayrım incelenir.

Üçüncü delil: Ona göre cins ve türler iki başlangıç noktasına ve iki ilkeye benzerler ve ayrım da mutavassıt olanlara benzer. Çünkü cins öncedir ve ayrım onunla işlenir. Tür ile ayrım da onun sayesinde meydana gelir.[523] Burada Ebü'l-Ferec'in değinmediği ama aşağıdaki paragraflarda incelendiği gibi türler sadece ayrımlardan değil de cins ve ayrımın birleşmesinden meydana gelir. Ayrımların mutavassıt olanlara benzetilmesi, ayrımının bağlı cinslerle bir ilişkisinden ziyade cins ve tür arasında yer aldığı yani cinsten sonra türden önce olduğu kastedilir. Elias'a göre ise ayrımın hem cinsi böldüğü hem de türü tamamladığı için ayrım, cins ve tür arasında yani ortasında yer alır.[524]

Bu delilleri incelediğimizde sadece birinci delilin David tarafından ele alındığı görülmektedir. Geri kalan son iki delilin ise doğrudan Ebü'l-Ferec tarafından ortaya konulduğunu söyleyebiliriz.

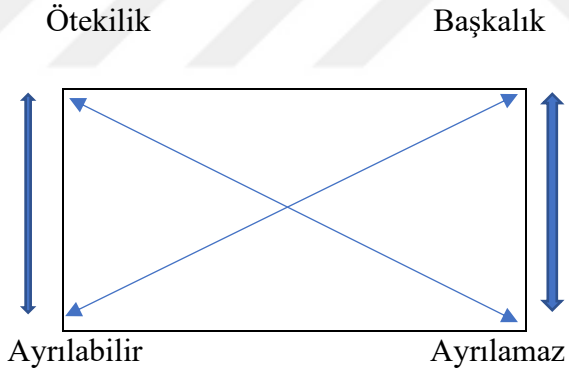
[522] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 199, 303.
[523] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 112.
[524] Eliae, **In Porphyrii Isagogen...,** s. 77; Kwame Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 202.

2.3.3.2. Ayrımın Tekliği-Çokluğu Meselesi

Aristoteles "Cinse yüklenen her özel ayrım bir türü oluşturur."[525] Diyerek cinsin her bir türünün kendilerine ait tek bir ayrımı olduğunu belirtir. Buna rağmen başta Porphyrios olmak üzere yorumcuların ayrımları çeşitlendirdiği ve farklı ayrımlardan bahsettiği görülmektedir. Öncelikle bunların neler olduğunu incelememiz gerekir.

Porphyrios öncelikle ayrımı genel, özel ve en özel olarak üç kısma taksim eder.[526] Ammonius ve David ise ayrımı ayrılabilir ve ayrılamaz olarak ötekilik ve başkalık şeklinde altılı bir diyagram olarak ele alırlar. Ardından bunları karşıt olanların ve başkalık-ayrılabilir olanların birleşmeleri mümkün olmadığı için sadece üçlü bir diyagramla incelerler. Sonuç olarak ayrımın bu üçlü varyantı meydana gelir ki Ebü'l-Ferec'in belirttiği gibi ayrım; genel, özel ve en özel olmak üzere ne az ne çok üç anlama gelir.

Tablo 8: **Ayrımın Üçlü Varyantı**



Ötekilik-Ayrılabilir= Genel ayrım

Başkalık-Ayrılamaz= Özel ayrım

Ötekilik-Ayrılmaz= En özel ayrım

Başkalık-Ayrılabilir= ?

[525] Aristotle, **Topics,** 143b-8-9, Aristoteles, **Topikler**, s. 185.
[526] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 77; Porphyrios, **İsagoge**, s. 38.

İbn Hazm'a göre ayrımın genel ve özel olarak burada zikredilmesi doğru değildir. Çünkü genel ve özel ayrımlar arazların incelendiği kısımda incelenir.[527] İbn Hazm'ın eleştirisine rağmen ayrımın bu şekilde tasnifi geleneksel olarak incelenegeldiği için biz de ayrımı bu âdete uyarak inceleyeceğiz.

(i) Genel Ayrım: Bir şey ister kendine göre isterse başkasına göre herhangi bir başkalık/farklılık ile ayrı olmasından dolayı bir başka şeyden ayrıdır.[528] Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios'un oturmak ve ayakta durmak gibi ayrılabilir arazlardan alınan ayrımları genel ayrımlar olarak isimlendirmesinin temel sebebi, sadece tek bir kişiyi ilgilendirmemesidir. Zeyd'in oturuyor olması ayakta olan Amr'dan onu ayırır. Bundan dolayı genel ayrım, ayrılabilir arazlar iki kısma ayrılır. Bunlardan bir kısmı sabit olan bir şey ve ondan bir şey olarak isimlendirilendir. Gençlik ve yaşlılığın sabit olması örnek verilebilir. Bir kısmı da oturmak ve ayakta durmak gibi sabit değildir ve onların ortadan kaybolmalarının hızlı olması nedeniyle şey olarak isimlendirilmeleri söz konusu değildir. Bilfiil ve düşüncede genel ayrımın ortadan kaldırılması mümkündür. Çünkü Zeyd'de var olan oturma, bilfiilde ve düşüncede kendisinden kaybolabilir. Dolayısıyla Zeyd'in doğası bâkidir ama düşüncede onun yok olması mümkündür. Bazı tekiller, diğerlerinden yalnızca bu ayrımlar ile ayrılabilirler.[529] İbn Sînâ ise genel ayrımların bilfiil olarak bir ayrılığı meydana getirdiğini ancak bunun bilkuvve olarak bir ayrılığı meydana getirmesine gerek olmadığını belirtir. Böylece oturan ve ayakta duran kişi, birbirlerine göre bu bilfiil eylemlerinden dolayı ayrı olsalar da bilkuvve olarak bu fiilleri taşırlar.[530]

(ii) Özel Ayrım: Bir şey başka bir şeyden kendinden ayrılmayan, yani konunun gereği[531] olarak bir araz ile başkasından farklı olması ile ayrılır.[532] Bu ayrım iki şeyden birini diğerinden ayırır fakat ötekini ilkinden ayırmaz. Ebü'l-Ferec'e göre ayrılmaz arazlara özel ayrımlar denir. Çünkü bunların bilfiil olarak ortadan kaldırılmaları kolay değildir ama düşüncede onların ortadan kaldırılmaları kolaydır.[533] İnsanın gülme eylemi düşüncede ortadan kaldırılmasına rağmen insanın doğası yine varlığını devam

[527] İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 100.
[528] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 77; Porphyrios, **İsagoge**, s. 38.
[529] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 114-115.
[530] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş** , s. 65.
[531] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş** , s. 66.
[532] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 77; Porphyrios, **İsagoge**, s. 38
[533] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 115.

ettirebilir. Kısacası bu ayrımın örnekleri bir türün fertlerine ait olan hassalardır. Yani karganın siyahlığı, gözlerin maviliği, burnun kancalı olması gibi örnekler çoğaltılabilir. Ayrıca atın kişnemesi onu eşek türünden ayırır. Bu sayede türler ve tekiller bu ayrım sayesinde birbirlerinden temyiz edilebilir.[534] Aynı şekilde İbn Sînâ insan derisinin açık olmasıyla attan ayrılacağını, atın bu açıdan insandan ayrılmasının söz konusu olamayacağını belirtir. Çünkü derinin açık olması insana yüklenirken ata yüklenmesi söz konusu değildir. Genel ayrım da bu açıdan iki şeye yüklenebilir, bazen onu şundan, bazen de bunu ondan ayırır. Bundan dolayı genel ayrım ile türün tekilleri birbirinden ayrılabilir iken özel ayrımda türün tekillerinin birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir. Bunun sebebi ise özel ayrımın türün doğasının gereğini oluşturmasıdır. Yani özel ayrım için ya gülme gibi sürekli bir ayrım sağlaması açısından hassa olur ya da ayırdığı şeye özgü olur ve onda sürekli bir ayrım sağlamaz.[535] Burada İbn Sînâ'nın açıklamaya çalıştığı şey ayırdığı şeye özgü olup ona sürekli ilişir. Bu durumda gülme gibi insan türü kendi tekilleriyle ayrılmaları mümkün değilken başka türlerden ayrılmaları mümkündür. Ama insan türüne ait olan mavi gözlü ve kanca burunlu olma özellikleri gibi aynı türün fertleri arasında, bir ayrıma tâbi olmaları söz konusudur.[536] Akif'in mavi gözlü olması onu siyah gözlü olan Asaf'tan ayırabilir.

(iii) En Özel Ayrım: Bir şey bir başkasından, özsel bir ayrımla ayrışmasıyla gerçekleşir.[537] Ebü'l Ferec'e göre özsel ayrım, yani bir türü meydana getiren ayrım olup özü yok edilmeden ne varlıkta ne de düşüncede ortadan kaldırılabilir. Buna insandaki akıllılık, ateşteki sıcaklık ve topraktaki kuruluk örnek verilebilir. Çünkü bu ayrımların ortadan kaldırılması zihinde düşünülebilirse, o şeyin özü ondan yok olur. Aynı şekilde Ammonius, Fârâbî, Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ bu ayrımı "Türleri var kılan ayrım" olarak adlandırılırlar.[538] Çünkü bir cins onlarla birlikte işlendiğinde, bir tür ve aynı zamanda başka bir sınıfsal doğayı oluşturur. Yalnızca bu ayrımlar yoluyla türler

[534] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 115.
[535] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 66.
[536]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 92-93; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 205.
[537] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 77; Porphyrios, **İsagoge**, s. 40.
[538]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction..., s.** 92; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 45; Fârâbî, **Îsâgûcî,** s. 72; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 114; İbn Sînâ, **antığa Giriş** , s. 67.

ve türler aracılığıyla tekiller ayrıca ayırt edilir. Çünkü ayrım öncelikle türlerde ve ardından türler aracılığıyla tekillerde gerçekleşir. İbn Sînâ ise eğer ayrımın ortadan kaldırılması onu başka bir şey haline getiriyorsa buna özsel ayrım denir ve diğerleri ise mutlak ayrım olarak anılır.[539] Ayrım bir şeyi nitelik olarak farklı kılmasına rağmen özsel ayrım onu başka bir şey yapar.[540] Çünkü ayrımların bazıları kendi hakkında bazıları da araz hakkında yüklenir.[541] Bunlardan kendisi hakkında olanlar cevherin tanımında yer alırken araz hakkında olanlar cevherin tanımında yer almazlar ve bunlar konuyu başka yapmazlar fakat onu sadece nitelik yönünden başka yaparlar.

Ebü'l-Ferec'in, Porphyrios'un ayrımları bu şekilde tasnif etmesinin sebebine yönelik açıklamaları dikkate değerdir. Ona göre bu şekilde ayrımın üçlü bir tasnifi, ayrımın, şeyler arasında bir temyizi meydana getirmesidir ve şeyler arasında meydana gelen temyizin de madde/heyulâ olarak değil de sûret aracılığıyla gerçekleşmesidir. Şeylerde var olan sûretler de üçtür: (i) Özsel, yani, ayrımın özünü oluşturan sûretler, (ii) gerekli olan hassa, yani insan için gülme ve karga için siyah olma gibi bir şeyin varlığından ayrılamayan sûretler ve (iii) ilintisel, yani, oturmak ve ayakta durmak gibi, o şeyin varlığından ayrılabilir sûretlerdir. Özsel olan, o şeyin özünü oluşturan sûretlerdir. Hassa olan sûretler ise cevhere dahil olanlardır. Ancak bunlar da şeyin varlığından ayrılamazlar ve başka bir türe de geçiş sağlamazlar. İlintisel sûretler de ona dahil olandır, ancak ondan ayrılabilir ve ötesine geçebilirler. Bundan dolayı bir şeyde var olan sûretler üç şey olduğundan dolayı ne eksik ne fazla ayrımın üç tane olması gerekir.[542]

Bu üç ayrım arasındaki ortaklığı ve farklılığı belirtmemiz gerekir. Bunlar arasındaki ortaklık, şeyler arasında ayrım yapmaları ve bazılarını diğerlerinden farklı kılmalarıdır. Aralarındaki farklılık ise, özsel ayrımlar şeylerde özsel olarak bir farklılığa neden olup türleri meydana getirirler. Çünkü cins onlarla işlendiğinde türü meydana getirir. Böylelikle akıllı olma, akıllı olanı akıllı olmayandan ayırır. Hayvan onunla işlendiğinde bütün akıllı olanların doğası meydana gelir. Genel ve özel ayrımlar ise yalnızca nitelik yönünden bir değişimi meydana getirir. Ali'nin oturması, hareket

[539] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 77; Porphyrios, **İsagoge**, s. 41.
[540] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 77; Porphyrios, **İsagoge**, s. 41.
[541] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 77; Porphyrios, **İsagoge**, s. 41.
[542] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 114.

ediyor olması, kanca burunlu ve yeşil gözlere sahip olması onu Yusuf'tan ayırır. Bu gibi ayrımların varlığı veya yokluğu ne Ali'nin ne de Yusuf'un doğasını ortadan kaldırır. Ama Ali'yi niteliksel bir değişim açısından Yusuf'tan ayırma vasfını yerine getirir. Bu durumda mantıkçı bu üç ayrımdan sadece en özel olan ayrımı kullanır.

Mantıkçının amacı; bölme, tanım, burhân ve tahlil olmak üzere dört diyalektik yöntemi kullanmak olduğundan özsel ayrımı incelemesi gerekir. Çünkü bölme ve tanım özsel ayrımlar vasıtasıyla yapılır. Tanım da bu özsel ayrımlar sayesinde gerçekleşir. Tahlil ve burhân ise bu ayrımlar yoluyla incelense de genellikle kıyas bahsinde işlev görür. Bu sebeplerden ötürü mantıkçı doğrudan özsel ayrımlarla ilgilenir. Özel ayrımların da cevherî şeylerin eksikliğinden ötürü tanımı değil de betimi yapılır.

Porphyrios, ayrımı bu şekilde sıraladıktan sonra ayrımı başka bir yolla ayrıca bölmeye devam eder. Kendisi ayrımı, ayrılabilir ve ayrılmaz şeklinde böler. Ayrılabilir ayrım, sağlık, hastalık, hareketlik ve durağanlıktır. Ayrılmaz ayrım ise özsel ve özsel olmayan şeklinde ikiye bölünür. Özsel olanın örneği akıllı olma ve özsel olmayanın örneği de burnun kancalı ve düz olması gibidir. Ardından Porphyrios bu bölmeden sonra ayrılmaz özsel ve ayrılmaz araz arasındaki ayrımı ele alır ve bunların farklılıklarını üç maddede ortaya koymaya çalışır.[543] (i) Tanıma özsel ayrım dahil edilirken, betime ayrılmaz araz dahil edilir. (ii) Özsel ayrım bir cins ile işlenmesi durumunda türü, yani başka bir şeyin doğasını meydana getirir ama arazî ayrım başka bir şeyi meydana getirmez. (iii) Özsel ayrımlar, bir şeyin doğasının kurucusu olduğu tüm özsel şeyler artmaya ve azalmaya izin vermezken genel ve özel ayrımlar artma ve azalmayı kendinde kabul ederler. İnsanın ve atın canlı olması kendinde bir artma ve azalma kabul etmez. Çünkü insan bir attan daha az ve daha çok canlı değildir. Her ikisi de canlı olmaları bakımından eşit seviyedeler. Aynı şekilde bir Mardinli başka bir Mardinliden daha çok veya daha az Mardinli değildir. Bundan dolayı kendinde azlık-çokluğu kabul etmezler. İbn Sînâ ise özsel ayrımın azlık-çokluğu kabul etmemesini zât kavramı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre her şeyin zâtı tek olduğu için kendinde azlık-çokluğu gerektirmez. Şeyin zâtı artıp eksilmediği gibi onun zâtını var kılan da artıp eksilmez. Şayet böyle olsaydı arttığı zaman, şeyin zâtını arttırmasıyla

[543] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 77; Porphyrios, **İsagoge**, s. 41.

var kılardı ve şeyin zâtı daha fazla olurdu. Bundan dolayı özsel ayrımlar azlık-çokluğu kabul etmezler. Ancak beyaz, oturma gibi niteliksel olarak bir değişimle ayrılan ayrımlar azlık-çokluğu kabul ederler.[544] Cevherin azlık-çokluğu kabul etmediği görüşü doğrudan Aristoteles'in *Kategoriler* eserinde net bir şekilde ifade edilmektedir.[545] Bundan dolayı başta Porphyrios olmak üzere diğerlerinin de bu görüşü benimsediklerini söyleyebiliriz.

Ebü'l-Ferec'e göre özsel ayrımın azlık-çokluğu kabul etmemesinin nedeni doğanın niyetinin bütün tekillerde bir ve aynı olmasıdır. Bütün tekillerde bir ve aynı olan şey zorunlu olarak artma ve eksilmeyi kabul etmez. Çünkü bu düşünmeksizin gerçekleşir. Ancak Galen'in dediği gibi doğa "Bir ve aynı özelliğini taşıyorsa artma ve eksilmeyi kabul eder." Ebü'l-Ferec bu konuda Galen'den şu pasajı alıntılar;

> "Doğa her şeyde bir ve aynı şeyi amaçlar ve bundan dolayı düşünsel fiillerinde artış ve azalış meydana gelir. Bu yüzden doğanın eylemleri aletlerinin farklı olmasından dolayı farklılık gösterir. Amaçlanmayan sûretlere gelince, kendilerinde ve eylemlerinde artma ve azalma meydana gelir. Doğa tarafından öncelikli olarak amaçlanmayan şeyleri, yakın maddenin mizacından kaynaklanan arazlar izler: onlar, farklı olanlardır. Arazlarda ayrım olması ve genel olarak kendilerinde ve eylemlerinde artış ve azalma olmasını gerektirir."[546]

Ebü'l-Ferec'in, Galen'in doğa/tabiat kavramına yönelik alıntıladığı pasajda anlatmaya çalıştığı şey, bütün tekillerde doğaları gereği bir ve aynı olan şeyin zorunlu olarak artma ve eksilmeyi kabul etmeyeceğidir. Örnek olarak insan ve at türleri canlı olma hususunda eşittir ve bu durum türün bütün fertleri için de geçerlidir. Bundan dolayı insanın attan daha çok/az canlı olması mümkün değildir. Kwame'ye göre Ebü'l-Ferec'in, Galen'in "doğa" kavramına yönelik açıklamalarına en yakın olan şu pasajdır. "Doğa, bütün cismin yapıcılığı ve yıkıcılığı altında yatan birincil cevhere delalet eder.

---

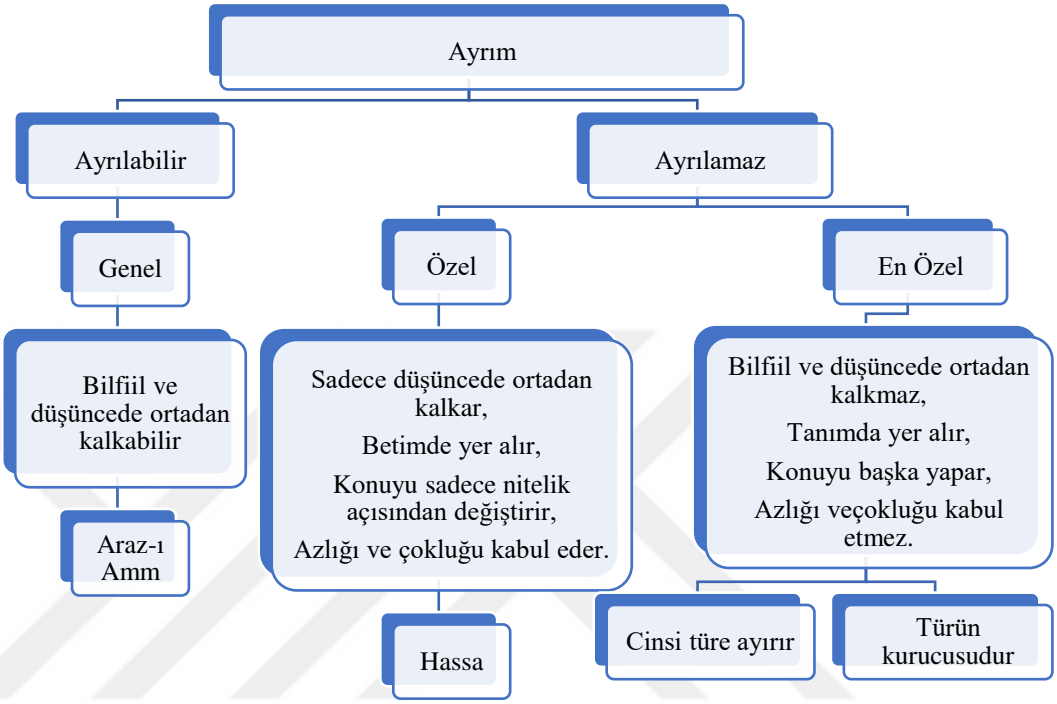
[544] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 91-92; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 209-215; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 116-117; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş** , s. 67-68; İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 100.

[545] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 41; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 46; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 11-12.

[546] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 117.

Bundan dolayı bazı antik filozoflar doğa kelimesini türevi olan ‘doğal’ şeklinde isimlendirdiler.”[547]

Tablo 9: **Ayrımların Porphyrios Tarafından Yapılan Bölümlemeleri ve Aralarındaki Farklılıklar**



Bu tabloda ayrılmaz ayrımların en özel ve özel olarak bölündüğünü ve genel ayrımların da ayrılabilir olduğunu görebiliyoruz. Genel ve özel ayrımların farklı türlere yüklenmeleri mümkün olmasına rağmen en özel ayrım tek bir türe yüklenir. Birinci ve ikinci ayrımlar ise birden çok türler için söylenebilir. Ayrımların oluşturdukları yani hayvanı oluşturan canlı ve duyarlı olması ve hayvanı diğerlerinden ayıran akıllı olma gibi bir bölümleme aslında bir türü meydana getirirken bağlı olduğu cinsinin de ayrımını ortaya koyduğunu görüyoruz.

Porphyrios’a göre özsel ayrımlar da kendi içlerinde kurucu ve bölücü olarak iki kısma ayrılır. Kurucu ve bölücü ayrımın aynı olmadığını David yedi maddede izah etmeye çalışır.[548] Konu, Ammonius ve Ebü’l-Ferec tarafından da incelenir. Buna göre;

[547] Kwame Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 202; Ayrıntılı bilgi için Bkz. Galen, **On The Natural Faculties,** Arthur. J. Brock, (Çev.), Harvard University Press, 1952.
[548] David Invincible, **Commentary on Porphyry’s Isagoge,** s. 215-217.

En genel cinsin kurucu ayrımları yoktur, yalnızca bölücü ayrımı vardır. Yine, en özel türün bölücü ayrımları yoktur, ancak kurucu ayrımları vardır. En genel cins kurucu bir ayrıma sahip olmadığı için tanımı yoktur. Çünkü her tanım bir cins ve kurucu bir ayrım tarafından meydana getirilir. Ancak Ebü'l-Ferec'e göre bunlar farklı oldukları için ayrı betimleri vardır. Ona göre bölücünün betimi, "Tek bir cinsin altında yer alan türler arasında ayrım yapandır." Kurucunun betimi ise, "Cinse eklendiğinde bir türü meydana getiren şeydir" ve ikisi de özseldir. Burada kurucu olma türün özseli iken bölücü olmada cinsin özselidir.[549] Ebü'l-Ferec'e göre özsel olma iki açıdandır: Özsel ya (i) insan tanımında bulunan akıllı ve ölümlü gibi konunun tanımında bulunan ya da (ii) onun konusu tanımında bulunan şeydir. Bu hakiki anlamda bir arazdır, ancak buna özsel bir araz denir. Örnek olarak sayının tek ve çift olması, düz bir burnun tanımı ve bölücü ayrımın tanımında cinsin alınması gibi konusu tanımında bulunan şeylerdir. Bu durumda kurucu özsel ayrımlar, türlerin tanımında yer aldıkları için birinci kısımda yer alırken bölücü özsel ayrımlar da cinsin tanımında yer aldıkları için ikinci kısımda yer alırlar. Çünkü onu bulduğumuzda konusunu tanımına alırız. Örneğin çift ve tekille ilgili sayı ile basık bir burnun tanımı ve bölücü ayrımın tanımında cinsin alınması böyledir. Kurucu özsel ayrımlar, türlerin tanımında alındıkları açıdan birinci kısımdayken, bölücü özsel ayrımlar ise cinsin tanımından alındıkları açıdan ikinci kısımdadır. Ebü'l-Ferec'in bu görüşünün ana kaynağını Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'i oluşturur. Aristoteles'e göre özselin ya (i) konuların özünde veya (ii) konuları kendi özünde var olmaları şeklinde iki anlama gelir.[550] Bu iki anlam doğrudan Ebü'l-Ferec'in iki anlamına karşılık gelir. Aynı şekilde sayının tekliği ve basık burnun tanımlanması gibi örnekler de Aristoteles'ten alıntılanmıştır.[551]

İbn Sînâ ayrımın kurucu ve bölücü olarak tasnifini kabul etmediği gibi bu tasnifi kabul edenleri, isim belirtmeksizin "zannedenler" (*el-zânnûna*) şeklinde niteleyerek başta Porphyrios ve şarihlere özelde de Ebü'l-Ferec'e göndermede bulunur.[552] İbn Sînâ'ya göre onlar, "Düşünenin, canlıyı böldüğü, sonra da türü var kılmak için ölümlünün kendisine eklenmesi gerektiğini zannetmişler." İbn Sînâ, böyle

[549] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 124.
[550] Aristoteles, **İkinci Analitikler,** s. 61; Aristoteles, **İkinci Çözümlemeler,** s. 38.
[551] Aristoteles, **İkinci Analitikler,** s. 61; Aristoteles, **İkinci Çözümlemeler,** s. 38; Aristoteles, **Metafizik**, s. 355-357.
[552] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 72.

bir yaklaşımın yanlış bir zan olduğunu belirtir. Çünkü ayrım bölündüğü vakit, türü var kılmanın ayrımın son türü var kılmasını zorunlu kılacak diye bir şart yoktur. İbn Sînâ'ya göre ayrıca onlar bu durumda türü var kılan ile en son türü var kılan unsurları bir gördüklerini ima ederler. İbn Sînâ ise bunların aynı olmadıklarını aksine aralarında bir farklılığın olduğunu belirtir. Bu durumda İbn Sînâ, bölücü ve kurucu ayrımlar arasında geleneksel olarak ikili bir yüklemleme anlayışını ve Porphyrios'un ayrıma yönelik "Tür açısından farklılaşan pek çok şeye yüklenen"[553] betiminin geleneksel açıklamasına karşı geldiğini söyleyebiliriz. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre ayrım, ilk olarak daima tek bir türe söylenendir ve "O hangi şeydir?" sorusunun cevabında birden fazla türe ancak aracıyla ikincil olarak söylenir.[554] Yani kurucu ve bölücü olmaksızın ayrım daima tek bir türe yüklenmekle birlikte "O hangi şeydir?" sorusu vasıtasıyla da birden fazla türe aracılarla ikincil olarak yüklenir.

Kurucu ve bölücü ayrımların farklı olduğu görüşüne geri dönersek bölücü ayrım yalnızca cinsler arasındadır ve hiçbir zaman türler arasında değildir. Kurucu ayrım ise yalnızca türler arasındadır ve hiçbir zaman cinsler arasında değildir. Bir cinsin kurucu ayrımı varsa, her cinsin de onlara sahip olması gerekir. Ancak bir cinsin kurucu ayrıma sahip olması mümkün değilse, yani en genel cins için kurucu yoksa bu durumda bölücü ve kurucu ayrımın aynı olmadığı görülür. Aynı şey bölücü ayrımlar için de geçerlidir. Türlerin bölücü ayrımı, her türe sahip olması gerekir. Ancak en özel ayrımın bölücü ayrımı olmadığı için bu ikisinin aynı olması kabul edilemez. Hayvanı örnek aldığımızda onun kurucu ayrımları cevher, canlı ve duyarlıdır ve hayvanın da bölücü ayrımı da akıllı ve akılsızdır. Kısacası Ebü'l-Ferec'e göre ayrım karşıtları ile alınırsa bölücü, bileşenleri ile alınırsa kurucu olur.[555] Aynı şekilde kurucu ayrımlar bölücü ayrımlardan meydana gelir ama aynı anda gözlemlenmezler. Çünkü hayvanın bölücü ayrımı, akıllı ve ölümlüdür ki bunlar da insanı oluşturur. Kurucu ayrım daha tümelken bölücü ayrım daha özeldir. Ayrıca bölücü ayrım bir yıkıma neden olurken kurucu ayrım bir yapıma vesile olur. Son olarak karşıt ayrımlar bölücü ayrımlarda gözlenirken kurucu ayrımlarda karşıtlık gözlenmez. Bu sebeplerden ötürü kurucu ve bölücü ayrımların aynı olmadıkları görülür. Kurucu [ayrımın] daha tümel olduğu,

[553] Porphyrios, **İsâgûcî**, s. 70; Porphyrios, **İsagoge**, s. 33.
[554] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 72; Silvia Di Vincenzo, **Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge,** s. 347.
[555] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 124.

onların bölünmesi gerçeğinden anlaşılır. Önceleri hayvan, canlı ve duyumsayan cevher iken şimdi ise hayvan, hayvandan daha fazla cevhere uzandığından, o duyumsayan ve duyumsamayan olarak ikiye ayırılır. Yine, duyumsama hayvandan daha fazlası olduğu için de kendi kendine hareket eden ve hareketsiz olmak üzere ikiye ayrılır.[556]

Akıllı, akılsız, ölümlü ve ölümsüz gibi bölücü ayrımlar cinsin türlere bölünmesinin gerçekleştiği kısımlardır. Akıllı-ölümlü, akılsız-ölümsüz, akıllı-ölümsüz ve akılsız-ölümsüz gibi kurucu ayrımlar ise, bölünmüş olanın tür haline gelmesidir. Genel olarak bölücü ayrımlar, karşıtlık yoluyla kullanılan ayrımlardır. Çünkü onların bu şekilde kullanımında, bölüneceklerin hepsi bunlara dahil edilir ve hiçbiri dışarıda bırakılmaz. Fakat kurucu ayrımların bölücü ayrımlardan farklı olduğu düşünülmemelidir. Aksine her ikisi de aynı konudadır, sadece tanım olarak birbirlerinden farklıdırlar. Çünkü bölücü ayrım, hayvan için bir bölücü olarak kullanıldığında bölücü olarak adlandırılması dışında, akıllı olma açısından kendi içinde kurucudur ve o insanın kurucu unsuru olarak kabul edildiğinde ise kurucu olarak isimlendirilir. Yani cinse kıyasla bölücüdür ve türe kıyasla kurucudur. Bölücü ve kurucu ayrımlar bir araya geldiğinde yeni bir türü meydana getirirler. Bu durumda Ammonius, David ve Ebü'l-Ferec'e göre altılı bir diyagram oluşur. Ancak akıllı-akılsız ve ölümlü-ölümsüz gibi karşıt olanların bir araya gelebilme durumu söz konusu olmadığı için geriye sadece dörtlü bir diyagram kalır. Ancak Porphyrios akılsız-ölümsüz gibi bir doğanın birleşiminin mümkün olmadığını belirterek sadece üçlü bir birleşimin mümkün olduğuna dikkat çeker.[557] Ebü'l-Ferec ve David başta olmak üzere akılsız-ölümlünün birleşmesini mümkün görenin Platon olduğu hususunda birleşirler. Ve bu birleşim sayesinde cin ya da şeytan gibi bir doğa meydana gelir. Porphyrios Platon'un bu görüşünü bilmesine rağmen eserinin girişinde belirttiği gibi Meşşâî öğretisine bağlı kalarak söz konusu mevzuyu açıklamadığını söyleyebiliriz.[558]

---

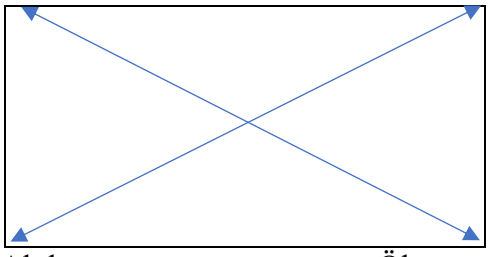
[556] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 97-99; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 215-217; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 124-125.

[557] Porphyrios, **Îsâgûcî,** s. 78-79; Porhyrios, **Isagoge**, s. 42-43.

[558] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 97-99; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 215-217; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 124-125.

Tablo 10: **Kurucu ve Bölücü Ayrımların Dörtlü Diyagramı**

Akıllı ⟷ Ölümlü



Akılsız ⟷ Ölümsüz ?

Akıllı-ölümlü= İnsanı

Akıllı-ölümsüz= Meleği/Tanrı'yı

Akılsız-ölümlü= Hayvanı

Akılsız-ölümsüz= Cin ya da şeytanın meydana gelmesi tartışmalıdır.

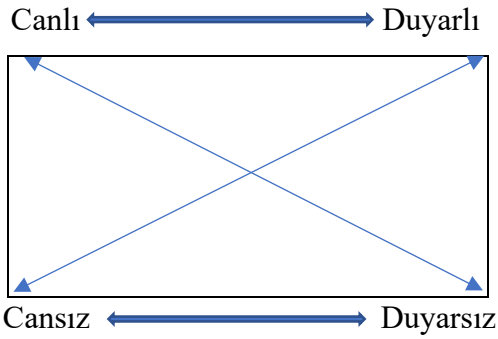
Porphyrios'un metninde, özellikle akıllı ve ölümsüz ayrımları bağlamında dört yerde geçen *tanrı* ve bir yerde geçen *tanrılar* ifadelerinin Ebu Osman ed-Dimeşkî çevirisinde ve Ebü'l-Ferec'in şerhinde *melek* ve *melekler* şeklinde çevrildiğini görmekteyiz. Aynı yaklaşımın ilk defa Ammonius'a ait en eski *Eisagoge Şerhi*'nde olmak üzere David'in şerhinde de *tanrı* ya da *tanrılar* ifadesinin yerine *melek* ve *melekler* şeklinde aktarıldığı görülmektedir.[559] Bu şekilde bir yaklaşımın şarihlerin Hıristiyan olmalarından ötürü dinî bir hassasiyetle konuya yaklaştıkları söylenebilir. Ebü'l-Ferec ise, buraların şerhinde herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Sadece "Biz ve melekler nâtıkız." Şeklinde aktardığı Porphyrios metninin yorumunda, onun melekler ile semavî cisimleri kastettiğini belirtmekle yetindiğini söyleyebiliriz.[560]

[559] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 99; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 241.

[560] İsagoge metninde Tanrı ifadesinin geçtiği yerler için Bkz. Porphyrios, **Îsâgûcî**, Ebu Osman ed-Dımeşkî (Çev.), s. 79, 80, 84, 90, 91; **Introduction**, J. Barnes (Çev.), s. 10, 11, 13, 17; **Isagoge,** B. Çotuksöken (Çev.), s. 42, 44, 47, 53, 54; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî,** s. 124, 134, 150, 167, 169.

Bölücü ayrımlar için ortaya konulan bu görüş aynı şekilde canlı-duyarlı ve cansız-duyarsız gibi kurucu ayrımlar için de geçerlidir.

Tablo 11: **Kurucu ve Bölücü Ayrımların Dörtlü Diyagramı**



Canlı-Duyarlı= Hayvanı

Canlı-Duyarsız= Bitkiyi

Cansız-Duyarsız= Madenleri

Cansız-Duyarlı= Bu birleşmeden herhangi bir tür meydana gelmez. Bundan dolayı sadece üçlü bir diyagram elde edilir.

Ayrımın çeşitlerini ve tasniflerini inceledikten sonra mantıkçılar nezdinde kullanılan özsel ayrımın betimlemelerini inceleyebiliriz.

2.3.3.2. Ayrımın Betimleri

Porphyrios'a göre ayrımın betimi, "Türün kendisiyle cinse üstün geldiği şeydir." Buna insanın hayvandan ekstra akıllılığa ve ölümlülüğe sahip olması örnek verilebilir.[561] Ayrımın cins ve türlerle pek çok ilişkisi olduğu için ilk betim, ayrımın, akıllı olması açısından türün cinsi aşmasıdır.

Ebü'l-Ferec bu betimle ilgili olarak Porphyrios'a hitaben: "Siz cinsi pek çok türe şamil gelen olarak betimlerken, türlerin cinsi aşmasına nasıl izin verirsiniz? Bu durumda pek çok şeye şamil gelen, bunların her birinden üstün olmaz mı? şeklinde bir kuşkunun var olduğunu belirtir. Ebü'l-Ferec'e göre cins ve tür, (i) her ikisi de zâtî ve

[561] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 79; Porhyrios, **Isagoge**, s. 43.

(ii) her ikisi de genel ve özel oldukları için ele alınır. Burada cins, genel olması açısından türleri aşarken, tür, zâtî olması açısından cinsi aşar. Çünkü cins, türün tanımını oluşturan şeylerden biridir.[562] Ebü'l-Ferec'in bu eleştirisi David tarafından da incelenmekle birlikte İbn Sînâ'da bu itirazın farkında olduğu için Porphyrios'un betimine "zâtî" ifadesini ekleyip "Ayrım, türün zâtı bakımından cinsten fazla olmasını sağlayan şeydir." şeklinde revize edilmesinin daha doğru olacağını vurgular.[563]

Ayrımın cins ve türe nispetle yapılan bu betimi ayrımın cinste bilkuvve yoksa bilfiil mi var olduğu tartışmasını incelememizi gerekli kılmaktadır.

2.3.3.2.1. Ayrımın Bilkuvve-Bilfiil Olması Meselesi

Ayrımın cins ve türe nispetle yapılan bu betimi, onun ya türlerin ayrımla birlikte meydana gelmesinden önce cinste var olmasını ya da onda var olmamasını kaçınılmaz kılar. Şayet onda mevcut değilse, cinsin türlere ayrılması nasıl meydana gelebilir?

Bu durumda hiçten hiçbir şey çıkmadığını ve karşıt ayrımların bir ve aynı şeyde birleşmelerinin mümkün olmadığını belirten Porphyrios bunun için çeşitli açıklamalarda bulunur. Onun böyle bir yaklaşımı aslında ayrımın cinste bilkuvve mi yoksa bilfiil mi var olduğu ve karşıt ayrımların da bir ve aynı şeyde birleşmelerinin de bilkuvve mi yoksa bilfiil mi olduğu tartışmasını Platon-Aristoteles görüşü çerçevesinde inceler. Ayrımın bilkuvve ve bilfiil olarak Aristotelesçi ve Platonculara atfedilmesi başta Ammonius olmak üzere, David, Hasan İbn Suvâr, Ebü'l-Ferec ve İbn Hazm tarafından doğrudan zikredilmektedir.[564] Her ne kadar Porphyrios'un kendisi Platoncu olsa da bu hususta Aristotelesçi görüşü benimser. Kendisi ayrımın cinste hem bilkuvve hem de bilfiil var olması gerektiğini savunur. Şayet ayrımın cinste varlığı mevcut değilse cinsin türlere ayrılması meydana gelmez. Çünkü Grek düşüncesinin temel doktrini olan "Hiçten hiçbir şey meydana gelmez." Görüşü bunu desteklemez.[565] Çünkü varlıkta ve düşüncede hiçbir şey, zihnin kendisinin meydana geldiği bir konu

[562] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî,** s. 126-127.
[563] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 69.
[564] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 101; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 239; Hasan b. Suvâr, **Ta'lîkâtü'l-Hasan b. Suvâr,** s. 104-105; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 127-128; İbn Hazm, **et-Takrîb,** , s. 102.
[565] Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 79.

gibi hayal ettiği bir şeyden gelmedikçe, hiçlikten çıkmaz. Dolayısıyla zihnin eylemleri doğanın eylemlerine benzer. Eğer cinste ayrımlar varsa ve bunlar akıllı ve akılsız gibi karşıtlarsa, karşıtların bir ve aynı şeydeki birleşimi zorunlu olarak meydana gelecektir ki bu da imkânsızdır. Bu durumda ayrımın cinste mevcut olduğu ancak bu mevcudiyetin bilkuvve mi yoksa bilfiil mi gerçekleştiği meselesi ortaya çıkar.

Porphyrios başta olmak üzere Meşşâî geleneği benimseyen şarihlerin ayrımın cinste bilkuvve var olması gerektiğini savunurlar. Nitekim bu görüş (i) "Hiçten hiçbir şey var olmaz." Ve (ii) "Karşıt ayrımların aynı anda birleşmeleri mümkün değildir." Şeklinde iki temel varsayım üzerinden incelenmektedir. İlk olarak bu durumun farkına varan ve kendisi de Platoncu olan Porphyrios tarafından Aristotelesçi bir yaklaşımla incelendiği görülür. Ona göre ayrımın cinsteki varlığı bilkuvve olup bunların yokluğu bilfiildir. Bunun temel sebebi, hayvanın bölünmesinden önce, akıllı ve akılsız gibi karşıt ayrımların bilfiil bir varlığa sahip olmadığı ancak hayvanın akıllı ve akılsız gibi karşıt ayrımlara sahip olması bilkuvve olarak mümkündür. Zira zihin, hayvanı akıllı ve akılsız olarak böldüğünde, onu bilfiil olarak ayrımlarla betimler.[566] Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios, ayrımların cinste bilfiil değil de bilkuvve var olduğunu belirtir. Aynı şekilde cins, içinde karşıt ayrımların da bilkuvvede olduğu maddeye benzer.[567] Nitekim ayrım, türlerde bilfiil yer alırken cinslerde ise bilkuvve yer aldığını daha önce de belirtmiştik. Karşıt ayrımların da bir ve aynı şeyde birleşmeleri bilfiil değil de bilkuvve olarak gerçekleşir.

Kısacası bilkuvve olan bir şey ile bilfiil olan bir şeyin farklı zamanlarda gerçekleşme durumları söz konusudur. Karşıtların biri bilfiil varsa ötekinin bilkuvve var olduğu söylenebilir. Bir çocuğun okur yazar olması ve soğuk suyun sıcak olmaya evirilmesi bilkuvvedir. Bu çocuğun gençliğe evirilmesiyle okur yazarlığın artması ve bunu öğretiyor olması onda bilfiil olarak gerçekleşir. Aynı şekilde soğuk suyun ısıtılmasıyla sıcak olması bilfiil meydana gelir. Bu durumda karşıt ayrımların aynı anda bir şeyde var olmaları bilkuvve mümkün iken bilfiil mümkün olmadığı görülür.

[566] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 79-80; Porhyrios, **Isagoge**, s. 43.
[567] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 127-128.

Bu nedenle, ayrımların birbirlerine zıt olmalarına rağmen, bilkuvve olarak cinslerde gözlemlenebileceği sonucuna varabiliriz.[568]

Ayrımların cinslerde bilkuvve değil de bilfiil var olması gerektiğini savunanlar Platonculardır. Onların bu görüşü savunmalarına yönelik Ammonius iki, David ise Ammonius'un mevcut iki argümanına ek olarak iki argüman daha aktarır.[569]

Bu argümanlar:

(i) Onlara göre akıllı-akılsız ve ölümlü-ölümsüz gibi karşıt ayrımların cinslerde bilfiil var olmaları gerekir. Çünkü bu tür karşıt ayrımların birbirlerine aykırı olmadıkları görülür. Aristotelesçilere göre karşıt ayrımlar, birbirlerini çürütürken Platonculara göre bunlar yalnızca birbirlerini yok etmekle kalmaz, aynı zamanda birbirlerinin içinde var olurlar. Tanrı, ölümsüz ve akıllı olduğu için ölümlü ve akılsız şeyleri meydana getirir. Akıllı olan insan, akılsız varlıkların koruyucusu ve kurtarıcısı olur. Ölümsüz melekler de ölümlülerin koruyucusu ve bekçisi olur. Bundan dolayı akıllı-akılsız ve ölümlü-ölümsüz birbirlerine karşıt değildirler. Çünkü bunlar cevher oldukları için karşıtlıkları yoktur. Bu açıdan bakıldığında onların cins içinde var olmaları da bilfiil olarak gerçekleşir.

(ii) Şayet ayrımlar bilkuvve olarak cinslerde mevcutsa, onları türlerde bilfiil var kılan şey nedir? Bilkuvve var olan her şey bilfiil olan bir şey aracılığıyla varlık bulabilir. Nitekim bilkuvve olarak sıcak olan soğuk su, bilfiil sıcak olan ateş aracılığıyla ısınır ve bilkuvve olarak okuryazar olan bir çocuk, bilfiil okuryazar olan bir kişi aracılığıyla okuryazar olur. Öyleyse, ayrımlar bilkuvve olarak cins içindeyse, ancak bilfiil olarak varlık kazanması halinde bilfiil olarak ayrımları olan başka bir şeye ihtiyaçları olacaktır. Bundan dolayı ayrımların cins içinde var olmaları bilkuvve değil de bilfiil olması gerekir. David'e göre ise ayrım cinslerde bilkuvve, türlerde de bilfiil olduğu için tür cinsten daha mükemmeldir. Çünkü bilfiil olan bir şey bilkuvve olan şeyden daha mükemmeldir. Bundan dolayı ayrımların cinste bilkuvve değil de bilfiil bulunması gerekir. David'in birinci delilde argüman olarak zikrettiği bu husus

[568]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 100-101; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 231-233.
[569]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 100-103; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 231-237.

Ammonius'un ikinci argümanıyla örtüşmektedir. Ammonius'un ikinci argümanı da bilkuvve olan şey eksik ve kusurlu iken bilfiil olan şey de mükemmeldir. Bundan dolayı ayrımların cinslerin içinde bilfiil var olmaları gerekir. David'in ikinci argümanı ise Ammonius'un birinci argümanıyla aynıdır.

(iii) David'e göre üçüncü argüman eğer ayrımlar birbirlerine karşıtsa, aynı şekilde gözlemlenmeleri gerekir. Soğukluk-sıcaklık, siyah-beyaz ve tüm türler, sûreti olmayan şeylerde gözlemlendikleri için ayrımlar cinste bilkuvve değil de bilfiil yer alırlar.

(iv) David'e göre dördüncü argüman, birbiriyle karşıt olan şeyler bir ve aynı şekilde gözlenir. Çünkü görme siyah ve beyaz gibi karşıtlıkları bir arada kavrar. Bundan dolayı karşıtlıkların aynı anda gözlemlenmesi Platonculara göre bilkuvve değil de bilfiil olması gerekir.

Ebü'l-Ferec'e göre ise Platon, karşıt ayrımların cinsin içinde bilfiil var olduğunu savunur. Ona göre iki karşıtın birleşmesi ancak fiziksel bir maddede *(heyulâ*) gerçekleştiğinde reddedilebilir.[570] Çünkü zıtlıklar tabiî sûretlerdir. Bununla birlikte, cins akledilebilir bir madde ise bunun içinde birleşen karşıtlar ruhanî/zihinsel, vehmî ve akledilirdir. Zihinsel açıdan iki karşıtın bilfiil tek ve aynı şeyde birleşmesi mümkündür. Çünkü siyah ve beyaz arasında var olan hava, siyah ve beyaz renklerle birleşir. İki rengin hava ile kabul edilmesi fiziksel olsaydı, onun içinde birleşmeleri imkânsız olurdu. Ancak onların kabulü zihinsel/ruhanî olsaydı birleşmeleri mümkün olurdu. Ebü'l-Ferec bu görüşünü desteklemesi açısından Aristoteles'in *Kitabu'n-Nefs* adlı eserindeki şu görüşü aktarır; "İdrak etmesinden itibaren hem siyahı hem de beyazı idrak ettiği için fiziksel değil zihinsel bir idraktir." Ebü'l-Ferec'in atıfta bulunduğu bu pasaj, Aristoteles'in ilgili eserinde zikredilmemektedir. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in burada kullandığı akledilebilir madde (*heyulâ-i akliyye*) ifadesini Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde sıklıkla kullandığı görülmekle birlikte kendisi bu ifadeyi daha çok matematiğin nesnelerini belirtmek için kullanır.[571] Bununla birlikte Ebü'l-Ferec'in

[570] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 127-128.
[571] Aristoteles, **Metafizik**, s. 381, 386, 427.

cinsi akledilir madde olarak belirtmesi dikkate değerdir. Belki de cinsi bu şekilde zikretmesi onun maddeye benzemesinden ötürü olabilir.

Bu argümanları, Ammonius, David, Elias ve Hasan b. Suvâr'ın farklı bir şekilde çözümlemeye çalıştıkları görülmektedir.[572] Bu çözümleme, genelde Platoncu-Aristotelesçi bir uzlaşma olarak değerlendirilebilir. Ammonius'a göre Meşşâîlerin argümanları tamamen reddedilmez. Ona göre cinsler "çokluktan önce" "çoklukta" ve "çokluktan sonra" olmak üzere üç aşamalıdır. Platon'un cinsin ayrımlarda bilfiil var olduğunu benimsemesi onun "çokluktan önce" hakkındaki düşüncesinde yatmaktadır. Çünkü her şeyin rasyonel formülleri var olduğu için, çokluktan önceki türler de bilfiil ayrımlar vardır. Aristoteles'in de bilkuvve olarak benimsemesi onun da "çoklukta olan" hakkındaki düşüncesinde yer alır. Çünkü, doğanın daha tümel şeylerden daha tikele doğru yolculuk ettiği ve tikelleri bilkuvve olarak daha tümel olan şeylerde önceden var ettiği bilinir. Bundan dolayı pek çok cinsin içinde, ayrımlar bilkuvve olarak gözlemlenir ve doğa filozoflarının da görüşleri bu yöndedir. Bundan dolayı Ammonius, Porphyrios'un bu çalışmayı Platonik çalışmalara değil de Aristotelesçilere bir katkı olarak açıklamayı tercih ettiği için Peripatetiklerin çözümünden yararlandığını belirtir.[573]

İbn Suvâr'ın Elias'tan alıntıladığı David tarafından da benzer bir şekilde incelenen başka bir çözüm yöntemi daha vardır: Bu çözüm yönteminde bilkuvve ve bilfiil kavramlarının ikili anlamları aktarılır ve bu anlamların ortak noktaları belirlenir. Bu sayede Platoncu-Aristotelesçi anlayış uzlaşımsal olarak aktarılmaya çalışılır. İbn Suvâr'a göre birine "Bilfiil kâtiptir." Denilmesi iki anlama delalet eder: (i) O kişi kâtiptir. (ii) Kâtip olma onda meleke halinde vardır. "Bilkuvve kâtiptir." Denilmesi de iki anlama delalet eder. (i) Bir çocuğun kâtip olması örnek verilebilir. (ii) Kâtip olma onda meleke halinde vardır lakin bu bilfiil olan bir durum değildir. Platonculara göre ayrımın cinslerde bilfiil olması bilfiilin ikinci anlamı olan kısmına delalet ederken Aristotelesçilere göre ise de ayrımın cinslerde bilkuvve olması, bilkuvvenin ikinci anlamı olan kısmına delalet etmektedir. David ve Elias'ta ise gramerci örneği

[572]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 102-103; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 239; Hasan b. Suvâr, **Ta'lîkâtü'l-Hasan b. Suvâr**, s. 104-105.

[573] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 103.

zikredilmekle birlikte ilkin bilkuvvenin ardından bilfiilin anlamları aktarıldığı görülmektedir.[574] Buna rağmen anlatılmak istenen şey hususunda ortaktırlar. Yani bilfiilin ikinci anlamı ile bilkuvvenin ikinci anlamının bu noktada aynı anlama geldiği belirtilmektedir.

Ayrımın birinci betiminde ortaya çıkan bu tartışmayı değerlendirdikten sonra ikinci betimine geçebiliriz.

Ayrıma yönelik yapılan ikinci betim de şu şekildedir; "O hangi şeydir? sorusuna cevap olarak türler açısından farklılık gösteren birçok şeye yüklenendir." Burada soru edatı olan "O hangi şeydir?" sorusu temyiz edici şeyi tespit etme de kullanılır.[575] David'e göre bu betimde kullanılan ayrımın bazıları tikel ve bazıları da tümel oldukları ve bu tümelliğin doğrudan belirtilmesi için "birçok şey" ifadesinin kullanımı doğrudur. Çünkü Sokrates'in kelliğinden bahsedilirse tikel, insandaki ve melekteki akıllılıktan bahsedilirse tümel olur. Bu nedenle betim, bir ayrım olarak değil, tümel bir şey olarak pek çok şeye yüklenmektedir.[576] Nitekim İbn Sînâ da betimde tümel lafzının kullanılması gerektiğini belirterek benzer bir görüş aktarır.[577]

Ebü'l-Ferec bu betime yönelik üç kuşkunun olduğunu belirtir ve bunlara yönelik çözüm önerileri sunar.

(i) Cinsine uzak olan türe "O nedir?" sorusu sorulurken cinsine yakın olan ayrıma "O hangi şeydir?" sorusunun sorulmasının sebebi nedir? Ebü'l-Ferec'e göre türlerin bu anlamla ilgili olarak cinse benzer olmasının nedeni hem cins hem de tür hakkındaki ifadenin aynı olmasıdır. Çünkü hem adlarını hem de altındakilere tanımlarını verir ve her ikisi de bir şeyde ve bir konuda temel ve başlangıç gibidir. Akıllı olma gibi mücerret ayrımlar bunu kendi başlarına yapamazlar. Çünkü insan, akıllı adıyla anılmaz ve onun tanımı ile de tanımlanmaz. Ancak cinsi onunla birleştirildikten sonra yüklenilir ve ardından "akıllı olma" uygun şekilde ona yüklenebilir.

---

[574] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 239; Hasan b. Suvâr, **Ta'lîkâtü'l-Hasan b. Suvâr**, s. 104-105; Kwame Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 206.
[575] Fârâbî, **Îsâgûcî,** s. 70; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 128.
[576] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 241.
[577] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 69.

(ii) Aristoteles'in tanımların "O hangi şeydir?" sorusuna binaen tanımlanana yüklendiğini ve tanımın da cins ve ayrımdan meydana geldiğini iddia ettiği bilgisine rağmen Porphyrios, ayrımın "O hangi şeydir?" sorusuna binaen yüklendiğine niye izin verir? Bu durumda tanımın bütünü "O nedir?" sorusu yoluyla ve tanımın bir kısmı "O hangi şeydir?" sorusu yoluyla yüklenmesi nasıl mümkün olabilir?

Ebü'l-Ferec'in bu kuşkusu ve buna getirdiği yorumun tespit edebildiğimiz kadarıyla şarihler tarafından incelenmediği görülür. Ebü'l-Ferec'e göre şayet ayrım tek başına ele alınırsa, cinsin işlenmesi açısından olur ve bu işleme cinsin hangi türleri sorusunun cevabı olması gerekir. Bununla birlikte, ayrımlar cinse eklendiğinde tür meydana gelir ve bu cins açısından olur. Tıpkı cinsin türlerin konusu olması gibi, bütün türler de tekil için bir konudur. Böylece cins "O nedir?" sorusuyla vasıflanması gibi türler de öyle vasıflanır. Çünkü türlerin doğasının bütünlüğü, tıpkı cinsin türler için bir temel olması gibi, tür de tekil için bir temeldir. Tek başına ele alındığında türler için geçerli olan, genel olarak alındığında geçerli değildir. Çünkü tek başına ele alınırsa, bazıları konu ve işleme olur; toplu olarak ele alınırsa, yalnızca konu olur.[578]

(iii) Porphyrios, ayrımın betimini, "O hangi şeydir?" sorusuna binaen türler açısından farklılık gösteren birçok şeye yüklenmesi olarak betimlerken arazı da aynı şekilde betimlemiştir. Bu durumda ayrım ve araz arasında nasıl bir fark vardır? Ebü'l-Ferec'e göre bu durum ayrımın özsel olarak yüklenmesi ve arazın sonradan yüklenmesi bakımından gerçekleşir. Kısacası "O hangi şeydir?" sorusu hem özsel ayrımları hem de arazları tespit etmek için kullanılır.

Ebü'l-Ferec'in ayrımın bu betimine yönelik belirttiği kuşkular aslında ayrımın cevher olarak mı yoksa nitelik olarak mı yüklenir sorusunu akla getirir. Çünkü "O nedir?" sorusu bir şeyin mahiyetini ortaya koymamız açısından cevher olarak yüklenirken "O hangi şeydir?" sorusu da bir şeyin mahiyetinden ziyade o şeyi diğerlerinden temyiz edici unsurlarını tespit edebilmek açısından nitelik kategorisine dahil olur. Bu durumda ayrımın başta Aristoteles olmak üzere ondan sonra gelen

[578] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 129.

şarihler tarafından, cevher olarak mı yoksa nitelik olarak mı benimsendiğini incelememiz gerekir.

Aristoteles çeşitli eserlerinde ayrımın özsel olarak yüklenmesi gerektiğini belirtmesine rağmen[579] *Topikler* adlı eserinde "Çünkü hiçbir ayrım özü ifade etmez ama daha çok ayaklı ve iki ayaklı gibi herhangi bir niteliği ifade eder."[580] görüşünü benimser.

Ayrımın ne olduğu konusunda tereddütlü olan Porphyrios, *Kategoriler* üzerine yaptığı yorumunda, bunun bir cevher mi yoksa bir araz mı olduğunu sorar ve bunların hiçbiri olmadığı sonucuna varır. Sonrasında ise cevher ile araz arasında başka hiçbir şeyin olmadığını belirtir. Bundan dolayı şeyler ya cevherdir ya da arazdır ve eğer ayrım ne cevher ne de araz ise bu durumda ayrım ne olur?[581] Porphyrios'a göre bu soruya Aristoteles şöyle cevap verir: "Ayrım ne salt bir araz ne de salt bir cevherdir. O ancak özsel bir niteliktir. Bundan dolayı ayrım, özsel niteliklere yüklenir."[582] Porphyrios, Aristoteles'in, ayrımın kendi başına ne cevher ne de nitelik olduğunu, ancak bütününün "Özsel bir nitelik", "Cevhere katılan bir nitelik" olduğunu belirterek buna cevap bulmaya çalıştığını aktarır. Kwame'ye göre böyle bir görüş Aristoteles'in eserlerinde yer almaz. Ancak bu görüş Porphyrios'un Aristoteles'in öğretisine ilişkin yorumu olarak değerlendirilebilir.[583] Kısacası kendisi ayrımı, cevheri tamamlayan özsel nitelikler olarak görür. Bundan dolayı ayrım, cevherin bir tamamlayıcısı olduğu ve cevherin tamamlayıcıları da cevher oldukları için ayrım, cevherin tanımına dahil edilir. Ayrıca arazlar, cevherin doğasını ortaya koymazken ayrım cevherin doğasını ortaya koyar.[584]

Porphyrios'un ayrımı özsel nitelik veya özü tamamlayan şey olarak görmesi özü tamamlayan unsurlardan birinin ortadan kalkmasıyla kendisinin de ortadan kalkacağını belirtir. Bu durumda özsel nitelikler, konunun kurucu ve en temel unsurları

---

[579] Aristoteles, **Metafizik**, s. 390; Aristoteles, **Parts of Animals**, *The Complete Works of Aristotle* (içinde) Jonathan Barnes (Çev.), Princeton University Press, New Jersey 1991, 943b27; Aristotle, **Topics,** 102a32, Aristoteles, **Topikler**, s. 10; Ayrıntılı bilgi için Bkz. Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction,** s. 350-356.
[580] Aristototle, **Topics,** 122b-16-17, Aristoteles, **Topikler**, s. 97; Murat Kelikli, **Kategoriler III,** s. 74.
[581] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 87**.**
[582] Porphyry, **On Aristotle Categories,** s. 87.
[583] Kwame Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 207.
[584] Porphyry, **On Aristotle Categories,** s. 87.

olmakla birlikte öznenin gerçek doğasını da oluştururlar. Bu konuda İbn Hazm, ayrımın nitelik kategorisine yüklenmesi gerektiğini belirterek Porphyriosçu bir yaklaşım sergiler.[585] Ancak Ebü'l-Ferec, ayrımla araz arasındaki farkı betimlerle izah etmeye çalışan Porphyrios'a yerinde bir eleştiri getirerek bu durumu çözüme kavuşturmaya çalışır. Kendisi, ayrımın nitelik kategorisine değil de cevher kategorisine yüklenmesi gerektiğini belirtir. Ebü'l-Ferec'e göre hem ayrım hem de araz, nitelik kategorisine yüklenirse aralarındaki farkı tespit etmek zor olur. Durumun farkında olan Ebü'l-Ferec'in bu eleştirisi kıymetlidir. Nitekim Fârâbî de "O hangi şeydir?" sorusunun cevabında alınan şeylerin (i) bazısıyla şeyin, özü bakımından diğerlerinden ayrıştığı ve (ii) bazısı da şeyin sadece hâllerinde ayrıştığı bilgisini verir." Onun bu yaklaşımı zâtî ayrımı arazî ayrımlardan ayırmak içindir. Bu durumda zâtî ayrımın betimi; "O, hâlleri bakımından değil de zâtı bakımından hangi şeydir sorusuna yüklem olandır."[586] Fârâbî, zâtî ayrımı "O hangi şeydir?" yoluyla zâtı bakımından yüklerken arazî olanların ise niteliksel olarak yüklenmesi gerektiğini belirtir. Benzer bir yaklaşımın İbn Sînâ'da görüldüğünü söyleyebiliriz. Kendisi zâtî ayrımı betimlerken "kendi zâtında" ibaresini kullanarak zâtî ayrımı diğer ayrımlardan net bir şekilde ayırır.[587] Sonuç olarak "O hangi şeydir?" sorusu hem ayrıma hem de arazlara söylenmekle birlikte aralarındaki farkı ortaya koyabilmek için ayrıma "zâtı bakımından" ve "özsel olan" gibi net ibarelerin eklendiği söylenebilir. Bunun ilk farkına varan Fârâbî'dir. Sonraki süreçte Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ'nın bu görüşü devam ettirdikleri görülmektedir. Ebü'l-Ferec'in bu eleştirisinin asıl kaynağının Fârâbî olduğunu ifade edebiliriz.

Ayrımın ikinci betimine yönelik bu değerlendirmelerden sonra üçüncü betimine geçebiliriz.

Ayrımın üçüncü betimi ise "Doğası gereği akıllı ve akılsız gibi aynı cins altında bulunan şeyler arasında ayrım yapmasıdır." Bu ikisi hayvanın altındaki türleri ayırt

[585] İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 102.
[586] Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** s. 47.
[587] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 68.

eder. David, Yahya İbn ‘Adî, Ebü’l-Ferec ve İbn Sînâ’nın bu betime “özsel” ifadesini ekledikleri görülür.[588]

Dördüncü betim ise şöyledir: Ayrım, “Cinste farklılaşmayan şeylerin kendisiyle farklılaştığı şeydir.”[589] Yani insan ve at, hayvan cinsine ait olma noktasında ortak olurken akıllı olma gibi bir ayrımla insan, at olan varlıktan farklılaşır.

Ebü’l-Ferec, son iki betimin aynı olduklarını belirtir. Kendisi ayrımın beşinci sırada tam ve gerçek bir betiminin şu şekilde olması gerektiğini ileri sürer; Ona göre ayrım, “Tek bir cins altında olan şeyleri ayırt eden, onların bir parçası olan, onlar için özsel olan, onların zâtları için kurucu olan ve tanımlarında alınan şeydir.” Ona göre var olan ayrımlar için bazıları özsel ve diğerleri dahil olanlardır. Dahil olanın bir örneği, denizci olmaktır. Denizci (yeteneği) insan için özsel değildir ve onun özünü oluşturmaz. Ama insanda var olan ve onu diğer hayvanlardan ayıran bir hassası olup bilkuvvedir. Özsel olan, şeyin özünü oluşturan ve onun tanımına girenlerdir. Bunun nedeni ise, özsel ayrımın akıllı bir nefiste var olan ve insan için özsel işlevi olması veya insanların onları bilfiil oluşmadan önce alma eğilimine sahip olmalarıdır.[590] Ebü’l-Ferec’in ortaya koyduğu bu betim önceki betimleri ve bunlara yönelik ortaya konabilecek muhtemel kuşkuları minimize edecek şekilde kuşatıcı ve kapsayıcı olduğunu ifade edebiliriz.

Ebü’l-Ferec, ayrımın bu betimi dışında şerhin giriş kısmında başka bir betim daha aktarır. Ayrım, “Nefsin şeylerde mevcut olan benzerliklerden çıkardığı o hangisidir? Yoluyla tür bakımından farklılaşan pek çok şey üzerine yüklem olan, nefste mevcut bir sûrettir.”[591]

İbn Hazm’a göre ayrım, “Tek bir cinsin altındaki türlerin bazısının, diğer bazısından kendisiyle ayrıştığı şeydir.”[592] İbn Hazm’ın ayrıma yönelik bu betiminin ayrımın genel, özel ve en özel ayrımları kuşatıcı bir düzeyde olduğunu söyleyebiliriz.

---

[588] David Invincible, **Commentary on Porphyry’s Isagoge,** s. 245; Ebü’l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 130; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 69.
[589] Ebü’l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 130.
[590] Ebü’l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 130.
[591] Ebü’l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 42.
[592] İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 102.

Konu çerçevesinde gerekli açıklamalarda bulunduktan sonra David ayrımın dört betiminin ne eksik ne fazla olması gerektiğini vurgular. Çünkü birinci betim hem kurucu hem de bölücü ayrımları içerir. İkinci betim sadece kurucu ayrımları belirtir. Üçüncü betim ise sadece bölücü ayrımları ve dördüncü betim de genel ayrımları içerir. Bu sebeplerden ötürü bu dört betim ne eksik ne fazladır.[593] Ancak bu aktarımlarla beraber Ebü'l-Ferec'in bu hususları eleştirdiğini ve betimlerin sayısını altıya çıkardığını söyleyebiliriz. Onun ortaya koymuş olduğu betimlerin diğer betimleri de kuşattığı görülür.

2.3.4. Özellik/Idion/Hassa

Aristotelesçi mantık çerçevesinde, hassa, "canlı" veya "hayvan" gibi, bir şeyin özünü açığa vuran bir şey değil, fakat bir öze (türe) ve yalnızca o öze ait olan bir şeydir.[594] Kısacası Grekçede *idion* olarak kullanılan bu kavram Arapçada *hassa* olarak karşılık bulurken Türkçede *özgülük* ve *özellik* olarak da ifade edilir.

2.3.4.1. Hassanın Mertebesi

Hassa, cevherî şeylerden hemen sonra gelir. Bunun çeşitli sebepleri olmakla birlikte genel kabule göre cevherî şeylere benzemesinden ötürü arazdan önce yer alır.[595] David'e göre ise hassanın arazdan önce gelmesinin üç sebebi vardır: (i) Hassanın cevherî şeylere benzemesi, (ii) hassanın ayrım ile araz arasında gözlemlenmesi. Yani insanın düşünen olması cevherî iken gülen olması gibi cevher sonrası olarak değerlendirilir. (iii) Cins, tür ve ayrım betimler sayesinde belirlenir ve betimler de her durumda döndürülen hassalardan alındığı için hassanın bunlardan önce gelmesi gerekir. Ancak ilk üçü cevherî oldukları için hassadan önce gelirler.[596] David'in ortaya koymaya çalıştığı bu sebepler netice itibariyle cevher sonrası olduğu için cevherî şeylerden sonra gelmesiyle tek bir sebepte toplanabilir.

---

[593] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 245-247.
[594] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 171.
[595] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 103; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 146.
[596] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 239.

2.3.4.2. Hassanın Betimleri

Hassa eşadlı bir isim olduğundan, Porphyrios her zamanki gibi eşadlı bir ismin bölünmesine ilişkin uygun kuralı kullanmaya devam eder. Mantıkçı hassanın doğru anlamını tespit etmeye çalışır ve hassayı dört kısma böler.[597]

(i) Tek bir türe ama hepsine değil,

(ii) Hepsine ama tek bir türe değil,

(iii) Tek bir türe ve hepsine ama belirli bir zamanda,

(iv) Tek bir türe ve hepsine ama bilkuvve olarak her zaman.

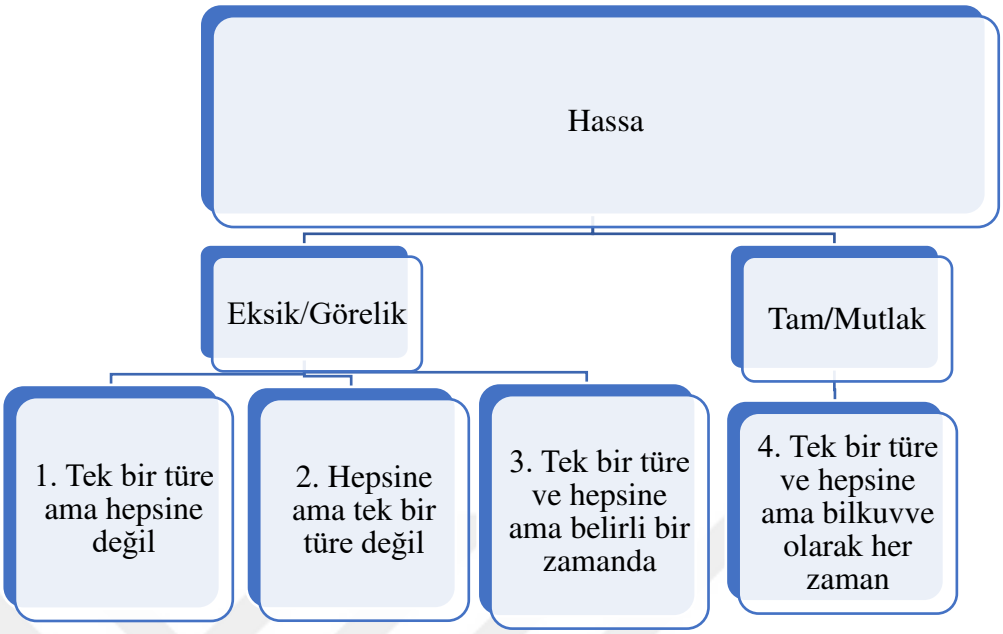
Şarihler bu dört anlamı şöyle açıklamışlardır: (i) İnsanın doğal ve potansiyel olarak iki ayağa sahip olması gibi, yalnızca o tür için olmasa da bir türün tamamı için var olan şeydir. Betime ek, aslında her insanın bilfiil iki ayağı olmamasından kaynaklanır, ancak bu doğal olarak ona aittir. Çünkü iki ayağa sahip olmak yalnızca insana değil, kuş gibi diğer hayvan türlerine de aittir. (ii) Bir türde ve tek başına var olan, ancak o türe ait her tekil için söz konusu değildir. Buna tıp ve geometri bilgisi veya öğretmen olma örnek verilebilir. Bu vasıflara sahip olmak sadece insan türüne ait olmakla birlikte belirli bazı fertlerine aittir. (iii) Bir türün fertlerine ve tümüne belirli bir zamanda ait olan hassadır. Buna insanın saçlarının yaşlanınca ağarması örnek verilebilir. Bu durum yaşlandığı vakit insanın bir ferdine veya tamamına sirayet eder. Çünkü bu hassa sadece insan türlerine aittir. (iv) Türlere yalnızca onun ve onun tüm tekilleri için her zaman var olan hassadır. İnsanın gülmesi, atın kişnemesi ve köpeğin havlaması örnek verilebilir. Burada zikredilen hassa, bilkuvve "gülme, kişneme ve havlama" eylemleridir ve bunlar bilfiil değildir. Zira insan bilfiil gülen kabul edilmez. Ancak belli bir olay karşısında bilkuvve kendisinde olan bu yeti bilfiil eyleme dönüşür.[598]

---

[597] Porphyrios, **Îsâgûcî,** s. 81-82; Porphyrios, **İsagoge**, s. 45.

[598] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 103; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 255-257; İbnü'l-Mukaffa, **el-Mantık**, s. 6-7; Fârâbî, **Îsâgûcî,** s. 80; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 48-49; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 146; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 76-77; İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 104; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s. 59.

Tablo 12: **Hassanın Bölümlenmesi**



Hassanın bu dört anlamı belirlendikten sonra mantıkçı için en doğru anlam, hassanın tüm koşullar içinde var olduğu göz önüne alındığında, dördüncü anlamdır. Mantıkçının ilgilendiği şey, diğerleri değil sadece bu anlamdır. Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios için gerçek hassa, "Hassası olduğu şeyde artma ve eksilme olmaksızın eşit bir şekilde döndürülebilendir ve hassası olduğu şey için özsel değildir ama ona dahil olandır." Hassanın döndürülebilir olduğuna dair ifade, onu arazlardan ayırmak anlamına gelirken, dahil olduğu ifadesi ise onu özsel olan ayrımlardan ayırmak içindir.[599]

Fârâbî'ye göre hassa, "Belli bir türe özgü olarak ve onun tamamı için ve her zaman var olan fakat türün özünü ve cevherini ifade etmeyen müfret bir tümeldir."[600] Ebü'l-Ferec'e göre hassa "O hangisidir sorusu ile kendi türü ve onun altındaki çokluğa yüklem olan nefste mevcut bir sûrettir."[601] İbn Sînâ'ya göre ise hassa mantıkçılar tarafından iki anlamda kullanılır: (i) İster mutlak olarak isterse bir şeye kıyasla olsun, bir şeye özgü her anlama hassa denir. (ii) Türlerden yalnızca bir şeye özgü olup diğer türlerde bulunmayan şeye hassa denir. Ona göre hassa ise ""o hangi şeydir?"

[599] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 146.
[600] Fârâbî, **Îsâgûcî,** s. 80; Fârâbî, **et-Tavtıa**, s. 28.
[601] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 42.

sorusunun cevabında bizzât olmayarak bir türün fertlerine söylenendir."[602] İbn Sînâ'nın bu görüşü Fârâbî tarafından da benzer bir şekilde incelenmiştir.[603]

Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un üzerinde durduğu hassa çeşitlerini aktarırken İbn Sînâ'nın yer yer farklı örnekler verdiği görülmektedir. Şöyle ki İbn Sînâ, Porphyrious'tan farklı olarak insanın doğası gereği gülmesini ve iki ayaklı olarak yürümesini türün tamamına ait olduğunu kabul etmekle birlikte bu hassaların sürekli olduğunu benimsemektedir. Ayrıca ona göre en önemli hassa çeşidi bütün zamanlarda türün tamamında bulunup türün sürekli gereği olandır. [604]

Hassanın dördüncü anlamının mantıkçılar tarafından kabul görmesinin temel sebebi, bu hassanın döndürülme özelliğine sahip olmasıdır. Hassanın ilk üç anlamı döndürülmenin tam anlamıyla gerçekleşmemesinden ötürü kabul görmemiştir. Döndürme ise bir önermenin niteliğine dokunmadan konusunu yüklem, yüklemini de konu yapmaktır.[605] Ebü'l-Ferec'e göre döndürme beş kısma ayrılır. (i) Gülmenin insan üzerine döndürülmesi gibi hassanın, hassası olduğu şey üzerine döndürülmesidir. (ii) "Ölümlü düşünen hayvan" tanımının insan üzerinde döndürülmesi gibi tanımın tanımlanan üzerine döndürülmesidir. (iii) "Hiçbir insan kuş değildir." Önermesinin "Hiçbir kuş insan değildir." Önermesine döndürülmesi örnek verilebilir. (iv) Göreli olanın göreli olduğu şey üzerine döndürülmesidir. Örneğin baba, oğlun babası olduğu gibi, oğul da babanın oğludur. (v) Yakın nedenin nedenli üzerine döndürülmesidir. Örneğin Zeyd'in zâtının yakın nedenleri bir araya geldiğinde Zeyd var olur. Zeyd var ise onun yakın nedenleri de vardır. [606]

Ebü'l-Ferec'in döndürmeyi beş kısma ayırması tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisi tarafından ortaya konulmuştur. Döndürmenin bu kısımlarını incelediğimizde ilk üç kısmın döndürmeye uygun olduğu görülmektedir. Üçüncü sıradaki tümel olumsuz önermenin tümel olumsuza döndürülmesi Ebü'l-Ferec tarafından belirtilmesine ek olarak tikel olumlu önermenin tikel olumluya döndürülmesi de ifade edilebilir. Buna "Bazı X, Y'dir", "Bazı Y, X'tir." Örneği verilebilir. Dördüncü sıradaki

[602] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 75-76.
[603] Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 48-49.
[604] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 76-77.
[605] Necati Öner, **Klasik Mantık,** s. 111; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s. 117.
[606] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 147.

göreli olan şeylerin döndürülmesi hemen gerçekleşmeyebilir. Şöyle ki A'nın bir baba olduğunu ifade edersek A'nın bir oğula sahip olduğunu da örtük bir şekilde ifade etmiş oluruz. Ancak oğlunda zorunlu olarak bir babaya sahip olduğu hemen aklî bir çıkarımla ortaya konulmayabilir. Döndürmede asıl olan aklî çıkarımın hemen gerçekleşmesidir. Büyük ihtimalle Ebü'l-Ferec bu örnekte analitik önermeyi vurgulamış olabilir. Çünkü analitik önerme A A'dır ilkesine bağlı olup a priori önermelerdir. Bekâr evlenmemiş olan kimsedir. Evlenmemiş olan kimse de bekârdır. Baba varsa oğul da vardır. Oğul varsa baba da vardır. Bu tarz önermeler yeni bir bilgi vermekten ziyade her zaman doğru olan önermelerdir.[607]

Son sıradaki döndürme ise yakın nedenin nedenli olan şey üzerine döndürülmesi ile kastedilen şey aslında yeter-sebep ilkesidir. Şöyle ki A olayı B olayının nedeni ise B olayı ne zaman olursa A olayı da o zaman olur. Bu durumda herhangi bir döndürme işlemi gerçekleşmez. Ebü'l-Ferec'e göre de gerçek bir döndürme sadece hassanın hassası olduğu şey üzerine döndürülmesidir.

2.3.4.2. Hassanın Elde Edilmesi Meselesi

Ebü'l-Ferec'in hassaya yönelik bu değerlendirmelerini inceledikten sonra hassa hangi açılardan elde edilir sorusuna geçebiliriz. Ona göre hassa (i) ya şeyin yakın maddesi açısından (ii) ya ona has olan sûreti açısından (iii) ya da bu sûretten meydana gelen eylem açısından olmak üzere üç açıdan ortaya konabilir. İnsanın, dik boylu ve geniş tırnaklara sahip olması yakın maddesi açısındandır. Çünkü insan, bedeni açısından bu hassaya sahiptir. İnsanın bilkuvve gülmeye sahip olması ona has olan sûreti açısındandır. Son olarak ateşin yukarı doğru hareket etmesi de ona has olup onun eylemi açısındandır.[608] Hassanın bu şekilde belirlenmesinde ortaya konan bu tasnif tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebü'l-Ferec'e aittir.

Porphyrios'un gerçek hassanın bilkuvve gülme gibi her zaman bir tür için var olduğunu iddia etmesine Ebü'l-Ferec karşı çıkar. Çünkü insanın bilfiil gülmeye başlaması onun bilkuvve gülüyor olmasına hükmedilmez. Şayet böyle olsaydı gülmenin aynı anda hem bilfiil hem de bilkuvve gerçekleşmesi olurdu ki bu da

[607] Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s. 111.
[608] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 148.

mümkün değildir. Bundan dolayı bilkuvve gülme her zaman mevcut değildir. Ebü'l-Ferec'in buradaki itirazı gerçek hassanın bir tür için her zaman var olamayacağıdır. Çünkü insanın bir olay karşısında bilfiil gülmeye başlamasıyla onun her zaman bilkuvve gülmeye sahip olamayacağı anlaşılabilir. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec bilkuvveyi iki kısma ayırır. Bunlar; (i) maddede sûreti alma eğilimi var olan bilkuvvelik ve (ii) eylemin ortaya çıkardığı eğilimden sonra ortaya çıkan bilkuvveliktir. Bilfiil bir şeyin varoluşuyla ortadan kaybolan şey, birinci türden bir bilkuvveliktir. İkincisi ise insan bir eylemde bulunduğunda ortadan kaybolmaz. Çünkü eylem bilkuvvelikten kaynaklanır. Bir eylem yalnızca bir aracı var olduğunda vardır. Bundan dolayı bilkuvve gülme ikinci türdendir. İnsan için bilkuvve gülme var olacaksa, onun gülüşünden bir şeyin bilfiil var olması gerekir. Bir inşaat ustası bir evi bilfiil inşa etmediği sürece onda bilkuvve kalmaya devam eder ve bu bilkuvvelik birinci anlamdadır. İnşaat ustası evi bilfiil inşa etmesiyle birlikte onda evi her zaman bilkuvve inşa etme eğilimi var olur. Çünkü bilfiil eylemler bilkuvve eylemlerden meydana gelirler.[609]

Ebü'l-Ferec'in bilkuvveyi ikiye ayırması, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde bilkuvveyi (i) "Düşüncenin ürünü olan meydana getirmelerde kuvveden fiile geçişi" ve (ii) "Kendi doğaları gereği başka bir şeyin kuvvesi olanlar" şeklindeki taksimine karşılık geldiği söylenebilir. Birinciye karşılık gelen kuvve, bir inşaat ustasının evi yapabilme potansiyeline sahip olması bilkuvve olarak değerlendirilebilir.[610] İkinciye karşılık gelen kuvveyi sperm örneği üzerinden anlatmak konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Sperm henüz bilkuvve bir insan değildir. Onun bilkuvve bir insan olabilmesi için onun başka bir varlığa bırakılması ve belirli bir değişime uğraması sonucu bilkuvve insan olma vasfına sahip olur. Ebü'l-Ferec'in "Eylemin ortaya çıkardığı eğilimden sonra ortaya çıkan bilkuvvelik" ile kastettiği şey bu olabilir. Zira spermin insan haline dönüşebilmesi için doğal bir eğilimi vardır ve insan bu eylemin nihai sonucudur. Bu durumda Ebü'l-Ferec'in kuvvenin ikinci anlamına yönelik bu açıklaması Aristoteles'in ikinci anlamıyla eşdeğer olduğu söylenebilir.

[609] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 148.
[610] Aristoteles, **Metafizik**, s. 446-448.

Hassaya yönelik bu açıklamalardan sonra beş tümelin sonuncusu olan ve pek çok türle ortak vasıflara sahip olmamıza imkân sağlayan araz konusunu inceleyemeye geçebiliriz.

2.3.5. İlinti/Sûmbebêkós/Araz

Grekçede *sûmbebêkós* olarak ifade edilen bu kavram, günlük dilde *birlikte-yürüyüş, eşlik-ediş* anlamlarına gelirken mantıkta *araz, ilinek, ilineksel* veya *raslantısal olay* anlamlarına delalet eder.[611]

2.3.5.1. Arazın Betimleri

Ammonius ve Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un araz konusunda geleneği bozarak önce arazın betimini yapmış sonra onun diğer anlamlarını belirlemiş olduğunu ifade ederler.[612] Bunun sebebi arazın betiminin, diğer anlamlarını da aynı tarzda kuşatmasıdır. Porphyrios arazı önce şu şekilde betimler: "Araz, konusunun bozuluşu olmaksızın oluşan ve ortadan kalkan şeydir."[613] Bir şeyde mevcut olan arazî sûretler bu niteliktedir. Çünkü bunlar ne zâtın cevherine dahildir ne de zâtın kurucusudur. Dolayısıyla ortadan kalktığında, konusunun zâtında bunun bir etkisi olmaz. Araz iki kısımdır: (i) Oturma ve kalkma gibi ayrılabilir olanlar ile (ii) karganın siyahlığı, burnun kancalı ve mavi gözlere sahip olma gibi ayrılamayan arazlardır. Ancak bu ikinci anlamdaki arazın, her ne kadar varlıkta konusundan ayrılmasa da vehimde ondan ayrılması mümkündür. Bundan dolayı konu aynıyla kalıcı olacaktır.[614]

Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un birinci betiminde bir kuşkunun olabileceğini belirtir ve buna yönelik çözüm önerisi sunar. Arazı, "Konusu yok olmaksızın var olabilen ve yok olabilen şeydir." şeklinde nasıl betimleyebilirsin? Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios'un bu ifadesini çürüten bir kanıt vardır ki bu da yüksek ateştir. Yüksek ateşin kendisi araz olup vücuda sirayet ettiğinde organların yok edilmesinden sonra

---

[611] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 171.

[612] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 110-15, s. 108; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 148.

[613] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 82; Porhyrios, **Isagoge**, s. 45

[614] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 108-112; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 265-273; İbnü'l-Mukaffa, **el-Mantık**, s. 8; Fârâbî, **Îsâgûcî,** s. 80-82; Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 49-50; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 139-143; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş,** s. 76-79.

onlardan ayrılabilir. Ebü'l-Ferec'e göre bunun çözümü şöyledir. Ateşin kendisini bağladığı şey madde ve sûretten oluşur. Ateşin maddesi bedendir, sûreti ise zihindir. Sûret bir sûrete yüklenmediği için ateşin konusu zihin değil sadece bedendir. Ayrıca ateşin ayrılmasıyla sûret kaybolmaz. Fakat ateşin var olduğu bedende sûret ortadan yok olabilir. Ateş yok olmadıkça konusu yok olmayacaktır. Ebü'l-Ferec'in Porphyrios'un betimini eleştirmek için getirmiş olduğu yüksek ateş örneği şarihler tarafından da kullanılmıştır.[615] Bu örneğin şarihler tarafından kullanılması yaşanılan dönemde yüksek ateş hastalığının tedavi edilememesinden ötürü gerçekleşen ölümlerden kaynaklanmış olabilir. Çünkü araz, yüksek ateşin konusu olan bedeni ortadan kaldırdığı ifade edilebilir.

David'e göre birinci betim kusurludur. Ancak "gerçekte ile düşüncede" kayıtlarının betime eklenmesiyle doğruluk değerine erişir. Ona göre arazların bir kısmı bilfiil konudan ve düşünceden ayrılabilirken bazıları da sadece düşüncede ayrılır. Ayrılabilir arazlar hem düşüncede hem de gerçekte ayrılabilirken ayrılmaz arazlar ise yalnızca düşüncede ayrılır.[616] Buna benzer bir yaklaşımın Ammonius ve İbn Sînâ tarafından da yapıldığı görülmektedir.[617] İbn Sînâ'ya göre bu betimde iki yanlışlık vardır: (i) Arazın cinsi konumundaki şeyin, yani ayrımın belirtilen betimlerinde tümelliğin zikredilmemesi ile aynı hatayı barındırır.[618] Bundan dolayı bu betimde de cins konumunda olan tümelliğin zikredilmesi durumunda betimdeki problem çözülür. (ii) Ona göre bu betimde şayet oluş ve bozuluşla kastedilen, varlıkta olma ve bozulma ise konusundan ayrılmayan genel arazlar böyle değildir. Oysa onlar genel arazların bir kısmının konusundan ayrılmadığını kabul etmektedirler. Eğer hem varlıkta hem de vehimde oluşan kastediliyorsa bu durumda Porphyrios'a göre eşadlı bir lafız kullanılmıştır. Bu durumun hem varlıkta hem de vehimde kullanılması doğru değildir.[619] İbn Sînâ'nın bu betimdeki hataları belirterek ve doğrudan "varlıkta ve vehimde" ifadelerini kullanarak David'e, dolaylı olarak da Ammonius'a göndermede bulunduğunu söyleyebiliriz.

---

[615] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 109; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 269; Kwame Gyekye, **Arabic Logic…,** s. 211.
[616] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 267.
[617] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 109; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 69.
[618] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 69.
[619] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 78-79.

Arazın ikinci betimi ise, "Aynı konuya ait olabilen ve ait olamayan şey olmasıdır."[620] Ebü'l-Ferec'e göre araz, "Aynıyla bir şey için var olması ve var olmaması mümkün olandır." Örneğin beyazlığın bir cisimde var olması ve var olmaması mümkündür.[621] Ammonius bu betimin ayrılmaz arazlar için uygun olduğunu belirtir.[622] David bu betimi kabul etmez ve betimin doğru olabilmesi için birinci betimde olduğu gibi "gerçekte ile zihinde" ifadelerinin eklenmesi gerektiğini ileri sürer.[623] İbn Sînâ ise birinci betime yönelik eleştirilerin bu betim için de geçerli olduğunu ifade eder.[624]

Üçüncü betim ise ilk olarak Aristoteles tarafından olumsuzlama yoluyla yapılmaktadır. Buna göre araz; "Ne cins, ne ayrım, ne tür ne de hassa olan ama her zaman bir konuda bulunan şeydir."[625] Ammonius ve Ebü'l-Ferec'e göre betimde geçen "her zaman bir konuda bulanan" ifadesi arazı, keçi-geyik gibi tasavvurlardan ayırmak için zikredilmiştir.[626] Bu betimin olumsuzlama yoluyla yapılması önceki konuların bilgisine sahip olunmasından ötürüdür. Buna rağmen Aristoteles ikinci betimin daha doğru olduğunu vurgulamaktadır. Betime yönelik en dikkat çeken eleştiriyi İbn Sînâ yapar. Onun eleştirisi, başta Ebü'l-Ferec olmak üzere Bağdat Okulu ve bu okulun ana kaynağını oluşturan İskenderiye geleneğine mensup şarihlere yöneliktir. İbn Sînâ'ya göre betime "onun bu sıfata sahip bir tümel" olduğu ifadesi eklense betim genel araza yönelik olur. Fakat bu sözün sahibi "onun bir konuda bulunduğu" ibaresini *şeybasan* gibi delaleti olmayan şeylerden ayırması için ilave etmiştir. Bunun sebebini ise beş tümelden biri olan genel arazın cevherin mukabili olan araz olduğunu sanmasıdır. [627]

Ebü'l-Ferec, olumsuz yönden betimin her şey için değil, sayıları sınırlı şeyler için söz konusu olabileceğini belirtir. Buna Platon'un adaleti, iffet ve yiğitliğin olumsuzlanmasıyla betimlemesi örnek olarak verilebilir. Ancak Platon'un adaleti *Devlet Kitabı*'nın birinci bölümünden itibaren olumlu bir şekilde betimlendiği

[620] Aristotle, **Topics,** 102b,5; Aristoteles, **Topikler**, s. 10; Porphyrios**, Isagoge**, s. 45-46.
[621] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 140.
[622] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 112.
[623] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 271.
[624] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, 78-79.
[625] Aristotle, **Topics,** 102b,5; Aristoteles, **Topikler**, s. 10.
[626]Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 112; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 140.
[627] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 79.

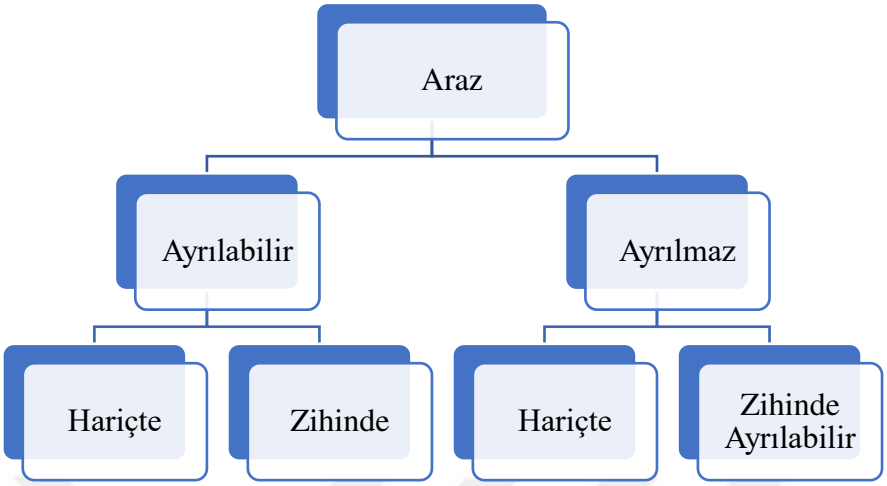
görülmektedir.[628] Kanaatimizce Ebü'l-Ferec'in bu alıntısı ilk dönem mütercimlerin hatasından kaynaklıyor olabilir.

Ebü'l-Ferec'in arazın üç betimi arasındaki farkları belirlemesi dikkate değerdir. Ona göre ilk iki ile üçüncü betimin arasındaki fark şöyledir: İlk iki betimin olumlu, üçüncü betimin ise olumsuz olmasıdır. Birinci ile ikinci betim arasındaki fark ise, birincisi arazı olduğu ve olmaya devam ettiği mevcut zamanı ve ikincisi ise arazın niteliğinin gelecekte olacağı zamanı göstermesidir.[629]

Ebü'l-Ferec önceki betimlerde olduğu gibi araza yönelik yapılan bu betimleri kabul etmez. Kendisi arazı "O hangisidir yoluyla tür bakımından farklılaşan pek çok şey üzerine yüklem olan nefste mevcut bir sûrettir." Şeklinde betimler.[630] Fârâbî'ye göre araz, "Ne zaman türe ve cinse bu türden veya bu cinsten daha genel başka bir tümel ortak olursa ve bu da zâtı bakımından değil de hâli bakımından o hangi şeydir? sorusunun cevabında alınmaya uygun olursa o, tümel türün ve cinsin arazı olarak isimlendirilir."[631] İbn Sînâ'ya göre ise araz, "Tür bakımından farklı çok şeye bizzât olmayarak söylenen şeydir."[632] Ya da "Tek bir gerçekliğin altında bulunan ve başkasına kurucu bir yüklem olmaksızın yüklenen bir tümeldir."[633]

[628] Platon, **Devlet**, I. Kitap.
[629] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 140.
[630] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 42.
[631] Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, s. 49; Fârâbî, **Îsâgûcî,** s. 82.
[632] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 77.
[633] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 16.

Tablo 13: **Arazın Bölümlenmesi**



Porphyrios tarafından ortaya konan arazların ayrılabilir ve ayrılmaz doktrini hem şarihler döneminde hem de İslâm sonrası dönemde pek çok filozof tarafından incelenegelmiştir. Burada ayrılabilir arazların aynı cinsin altında yer alan türlerin çoğunda ortak özelliklere sahip olduğu görülebilir. Yürüme ve hareket etme gibi özellikler hem akıllı hem de akılsız varlıklar için ortak özelliklerdir. Ancak ayrılmaz arazların ise bir türün bir kısmında bu ortaklığı paylaşmaları ve türlerinden ayrılmaları hariçte mümkün değilken zihinde bu ortaklıktan ayrılmaları mümkündür. Habeşistanlının zenci, ziftin siyah olması ya da burnun basık olması gibi arazların konularından ayrılmaları hariçte mümkün olmadığı bu doktrini savunan kimselerce belirtilmiştir. Ancak günümüz teknolojisinin gelişimiyle birlikte renklerin, tadın ve fizyolojik görünümün ayrılmaz araz olarak değerlendirilmesi birtakım şüpheleri de beraberinde getirmiştir. Şöyle ki zenci olan bir Habeşistanlının estetik operasyonlar sonucu beyaz renge sahip olabileceği veya mor ve siyaha yakın olarak bilinen patlıcanın günümüz şartlarında beyaz olarak yetiştirilmesi, karganın yahut kuğunun siyah veya beyaz renkler dışında beyaz renkli karga veya siyah renkli kuğuların keşfedilmesi veyahut arıların farklı bitkilerden polen toplamasıyla birlikte tatlı olan balın dışında acı balı da üretmeleri gibi ayrılmaz arazların ayrılabilir arazlara dönüşebilmesi bu örnekler bağlamında değerlendirilebilir mi? Örnekler incelendiğinde doğada buna benzer daha pek çok örneğinin olduğu gözlemlenebilir. Yine de bunları ayrılmaz arazlar değil de ayrılabilir araz olarak değerlendirmek doğadaki bütün

örneklerinin incelenmesini gerektirir ve bu da mümkün değildir. Fakat cismin gölgesi, uyku ve acılığın tat duygusunda bulunması gibi örnekler incelendiğinde ise arazlardan bazılarının sürekli konularından ayrılmaz oldukları söylenebilir. Bu durumda arazların ayrılmaz ve ayrılabilir olması için doğadaki bütün nesnelere tek tek uygulanabilmeleri gerekir. Bunun farkında olan Porphyrios, arazları ayrılabilir ve ayrılamaz olarak bölmeyi tercih ettiği söylenebilir.

Arazlara yönelik bu açıklamalarda bulunduktan sonra Porphyrios tarafından tasnif edilen bu üç betimin ne eksik ne fazla olduğu ve şarihler tarafından ufak eklemelerin yapılması dışında kendilerinin yeni bir betim yapmadıkları anlaşılmaktadır. Ancak miladi X. Asırdan itibaren başta Fârâbî olmak üzere Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ'nın devraldıkları ilmî mirası aktarmanın yanında beş tümele yönelik yeni betimlemeler de ortaya koydukları görülür. Özellikle de Ebü'l-Ferec'in betimleri, bütün araz betimlerini kuşatıcı düzeyde ele aldığını söyleyebiliriz.

Beş tümele yönelik bu değerlendirmelerden sonra aralarındaki ortaklıkların ve farklılıkların neler olduğunu tespit etmemiz gerekir.

2.4. BEŞ TÜMELİN ORTAKLIK VE FARKLILIKLARI

Porphyrios, her bir tümelin diğeri ile önce ortak, sonra da farklı yönlerini ele alır. Beş tümele yönelik incelemesini bitirdikten sonra talebesi Chrysagorios'a konuyu daha kolay anlatabilmek için ilkinde genel hatlarıyla bunlara işaret eder. Ardından bunları ikili bir şekilde ayrıntılı inceler. Bu yöntemi, şarihler de kullanır. İslâm dünyasında ise aynı yöntem Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ'nın çalışmasıyla devam ettirilir.[634]

2.4.1. Beş Tümel Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Porphyrios'a göre beş tümelin hepsinde ortak olan şey: (i) "Hepsinin bir konu çokluğuna yüklenmiş olmalarıdır." Çünkü beş tümelin her biri bir konuya yüklenir. Cins ve ayrım, tür ve tekillere yüklenirken tür de içerdiği tekillere yüklenir. Hassa,

[634] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Porphyrios, **Îsâgûcî,** s. 83-94; Porphyrios, **Isagoge**, s. 46-58; Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 115-128; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 275-297; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 143-176; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 81-103.

hassası olduğu tür ve bu türün altındakilere yüklenir. Ayrılmaz araz hem türe hem de tekillere yüklenir. Ayrılabilir araz ise, ilkin tekillere ardından tekilleri içeren türe yüklenirler.[635] Buradaki bütün yüklemlemeler görüldüğü üzere bir konuya yüklenmeleri noktasında ortaktır. David ise bu ortaklığa dört tane daha ortaklık ekleyerek sayıyı beşe çıkarır. Ona göre (ii) beş tümelin hepsi eşadlı özelliklere sahiptirler. (iii) Her biri tek bir yüklemde gözlemlenir. Şayet yüklem cins ise her durumda cins olarak var olur. Yüklem tür ise her durumda tür olarak var olur ve aynı şekilde diğerleri de böyledir. (iv) Bunlar felsefî terimlerin sınırlarını oluştururlar. Bundan dolayı felsefî terimlerin sınırları bu beş tümelle belirlenir. (v) Son ortaklık, bunların birbirlerini belirlemede ve çıkarmada birlikte gözlemlenmeleridir. Çünkü bunlardan birinin olduğu yerde hepsi vardır ve birinin yokluğu durumunda hiçbiri yoktur.[636] Örnek olarak gülme hassası olması durumunda gülme eyleminin gerçekleştiği insan türünün ve insanın var olmasını sağlayan hayvan cinsinin aynı anda gözlenmeleri gerekir. Gülme hassası yoksa türü ve cinsi de yoktur.

Ebü'l-Ferec ise, Porphyrios'un belirttiği ortaklığa ek olarak "Beş tümelden herhangi biri ne zaman var olursa diğerlerinin de varlığı gerekli olur." Diyerek ikinci bir ortaklığı belirtir.[637] Nitekim bu ortaklığın David'in beşinci ortaklık olarak belirttiği hususla eşdeğer olduğu görülür. İbn Sînâ, sadece birinci ortaklığı kabul etmekle birlikte Porphyrios'a atıfta bulunarak kendisinin ayrım, hassa ve arazın betimlerinde tümelliği zikretmediğine dikkat çeker. İbn Sînâ'ya göre Porphyrios'un bu ortaklığı zikretmesi betimlerde yer alan eksikliği kabul etmesi demektir. Ona göre beş tümelden her biri yüklemin konusuna yüklendiği tarzda bir yükleme yüklenenlerin, o yüklemin konusuna da yüklenmeleri konusunda ortaktırlar. Buna göre cinsin doğası cinsin yüklendiği şeye yüklenir. Bu durumda beş tümelden her biri birbirlerine eşitanlamlı yoluyla yüklenmeleri hususunda ortaktırlar.[638]

Ebü'l-Ferec beş tümelin aralarındaki farklılığı ana hatlarıyla şöyle belirtir: Cins, tıpkı hayvan gibi, "O nedir?" sorusu yoluyla pek çok şeye yüklenir. Çünkü

[635] Porphyrios, **Îsâgûcî,** s. 73; Porphyrios, **Isagoge**, s. 46; Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 114; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 277; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 144; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 81.
[636] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 277.
[637] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 144.
[638] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 81-82.

hayvan, "O nedir?" yoluyla hem insana hem de eşeğe yüklenmektedir. Ayrım da akıllı olma gibi "O hangi şeydir?" sorusu yoluyla pek çok şeye yüklenmektedir. Akıllı olma "O hangi şeydir?" yoluyla hem insana hem de meleklere yüklenmektedir. Ancak ayrım, pek çok türe yüklenmesi açısından cinsle ortak olmasına rağmen, cinse göre daha az şeye yüklenmektedir. Çünkü hayvan akıllı ve akılsıza yüklenirken akıllı olma ayrımı ise yalnızca akıllı varlıklara, yani yalnızca insana ve meleğe yüklenir. Türe gelince, "O nedir?" sorusu yoluyla tekil açısından farklı pek çok şeye yüklenen şeydir. Hassa, "O hangi şeydir?" sorusu yoluyla kendi türüne ve bu türün altındaki tekillere yüklenendir. Onunla ayrım arasındaki fark ise tür "O nedir?" sorusu yoluyla yüklenirken hassa "O hangi şeydir?" sorusu yoluyla yüklenir. Araz, "O nedir?" sorusu yoluyla pek çok türe yüklenendir. Araz ile ayrım arasındaki fark ise arazın öncelikle tekillerde ve ikincil olarak türlerde meydana gelmesidir. Çünkü o tekildeki varlığıyla türe aktarılır. Ayrım ise öncelikle türlerde ve ikincil olarak tekillerde gerçekleşir.[639]

David bu farklılıkları beş maddede bir araya getirir: Ona göre (i) bir konu çokluğuna yüklenmenin aynı şekilde olmaması, yani cins, ayrım ve araz; türlere yüklenirken tür ve hassanın tekillere yüklenmeleri, (ii) farklı sorularla yüklenmeleri, (iii) tanımlarının farklı olması, (iv) bölünmelerinin farklı olması ve (v) her birinin aynı terim açısından birbirlerine delalet etmemeleri hususlarında birbirlerinden farklılaşmaları, yani bir cins, cins olarak bir türe delalet etmez. David'e göre Porphyrios, beş tümelin "Bir konu çokluğuna yüklenmiş olması" ortaklığını belirtmiş olmakla, farkında olmayarak beş tümel arasındaki ilk farklılığı da ortaya koymuştur.[640]

Beş tümelin aralarındaki ortaklıkları ve farklılıkları genel olarak belirttikten sonra öncelikle cins; ayrım, tür, hassa ve arazla karşılaştırarak aralarındaki ortak ve farklı oldukları yönlerini ortaya koymaya çalışacağız. Ardından ayrımın; tür, hassa ve arazla, türün; hassa ve arazla ve hassanın arazla mukayesesini yaparak aralarındaki ortaklıkları ve farklılıkları inceleyeceğiz.

[639] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 277; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 144.
[640] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 277-281.

2.4.2.1. Cins ve Ayrım Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Porphyrios cins ve ayrım arasında üç ortak hususun olduğunu belirtir: (i) Cins ve ayrım türleri içermeleri hususunda ortaktırlar. Ayrım, cinsin kapsadığı bütün türleri içermemekle birlikte türleri kuşatır. (ii) Cinsi olması açısından cinse yüklenen her şey cinse bağlı türlere de yüklenmiş olduğu gibi, ayrım olması açısından da ayrıma yüklenen her şey onun oluşturduğu türe de yüklenir. (iii) Cins ya da ayrım ortadan kalkınca onlara bağlı olan terimler de ortadan kalkar.[641]

Ammonius, Porphyrios'un belirttiği bu özellikleri yeterli bulsa da bunlara ek olarak iki özellik daha belirtir. Ona göre cins ve ayrım cevher olma ve altındaki şeylere eşitanlamlı olarak yüklenme hususlarında ortaktırlar.[642] David ise Grekçe metninde cins ve ayrımın tanımı oluşturmaları ve basit olmaları hususunda iki tane ortaklığa işaret eder.[643] Aynı şekilde Porphyrios'un belirtmiş olduğu ortaklığa Ebü'l-Ferec de iki madde daha ekler. Ona göre cins ve ayrım, ikisi de zât olmaları bakımından türün tanımının kendilerinden oluşması ve ikisinin de zât olmaları bakımından türün kurucuları olan cins ve ayrım sayesinde tamamlanmaları hususlarında ortaktırlar.[644] Ebü'l-Ferec'in belirtmiş olduğu bu ortaklıkların ana kaynağı Fârâbî olmakla birlikte[645] bunların izleri Ammonius ve David'in şerhlerinde de takip edilebilir.[646]

Son olarak İbn Sînâ da cins ve ayrım arasında üç ortaklığın olduğunu belirterek Porphyrios'u takip etmektedir. (i) Cins ve ayrım pek çok türe yüklenir. (ii) Cins ve ayrıma özsel olarak yüklenen her şey türlere de yüklenir. (iii) Cinsin ve ayrımın ortadan kalkması durumunda bunların altında sıralanan türlerin de ortadan kalkması gerekir. Örnek olarak hayvan ve düşünme ortadan kaldırıldığında bunlar sayesinde var olan insan türü de ortadan kalkar.[647]

---

[641] Porphyrios, **Îsâgûcî,** s. 84; Porphyrios, **Isagoge**, s. 47; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 145; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 82-83; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 242-245.
[642] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 117.
[643] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 340.
[644] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 145.
[645] Fârâbî, **Îsâgûcî,** s. 70.
[646] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 117; David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 340.
[647] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 83.

Aralarındaki farklılığa gelince, Porphyrios'a göre cins ve ayrım arasında altı tane farklılık bulunmaktadır. (i) Ayrım, pek çok şeye yüklenme hususunda cins ile ortak olmasına rağmen, yine de cinsten daha az şeye yüklenmektedir. Çünkü hayvan hem akıllıya hem de akılsıza yüklenirken akıllı olma sadece insana, meleğe ve Tanrı'ya yüklenir. (ii) Cins, ayrımı bilkuvve içerirken ayrım bilkuvve cins tarafından içerilmez. Çünkü hayvan bilkuvve akıllıdır ama akıllı olma bilkuvve hayvan değildir. (iii) Cins, doğası gereği ayrımdan daha öncedir. Çünkü aralarında tam girişimlilik vardır. Yani her ne zaman akıllı varsa hayvan olma vasfı da zorunlu olarak vardır. Ama her ne zaman hayvan olma vasfı varsa akıllı olma zorunlu değildir. (iv) Cins, "O nedir?" sorusu yoluyla belirlenirken ayrım "O hangi şeydir?" sorusu yoluyla belirlenir. (v) Cins, her tür için bir tane iken türün ayrımları çoktur. Çünkü insanın cinsi hayvandır. Fakat onun ayrımları ise akıllı, ölümlü, kavrama gücü ve bilgiye kabiliyetli olmasıdır. (vi) Cins, maddeye, ayrım ise sûrete benzer.[648]

Ammonius'a göre bu özelliklere ek olarak cinsin başka bir cinsle birleşmesi durumunda bunlardan başka bir şey sadır gelmez iken ayrımın başka bir ayrımla birleşmesi durumunda ondan başka bir şey meydana gelir. Örnek olarak akıllı ayrımının ölümlü ayrımıyla birleşmesi durumunda insan türü var olur.[649] David ise benzer şekilde cins ve ayrım arasında iki farklılığı belirtir. Ona göre ayrımın olmadığı yerde cinsler ilerlemez iken ayrım öncesinde bir cinse sahip olduğu için ilerler. Ayrıca cins isim ve konuya pay verirken ayrım sadece konuya pay vermesi noktasında farklılaşır.[650] Ebü'l-Ferec, bunlara ek olarak ayrım ve türün, türemiş isim yoluyla, cinsin ise eşitanlamlı isim yoluyla isimlendirilmeleri hususunda farklılaştığını belirtir. Çünkü akıllılık vasfından ötürü insan, akıllı olarak isimlendirilirken cinsinden hareketle de hayvan olarak isimlendirilir. Buradaki isimlendirme eşitanlamlı olarak belirlenir.

Ammonius ve Ebü'l-Ferec'in Porphyrios'un cins ve ayrımın farklılaştığı hususlara bir, David'in ise iki tane farklılık eklediği görülmektedir. David'in eklediği ikinci farklılığın Ebü'l-Ferec'in ortaya koyduğu farklılığa benzer olduğunu

[648] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 84-85; Porphyrios, **Isagoge**, s. 48; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 146-147; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 83-87; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 245-254.
[649] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 117.
[650] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 340.

söyleyebiliriz. Cinsin isme ve konuya pay vermesi onun sinonim, yani eşitanlamlı olarak yüklendiğini ortaya koyar.

2.4.2.2. Cins ve Tür Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Porphyrios'a göre cins ile tür arasında üç ortaklık vardır: (i) Her ikisi de pek çok şeye yüklenir. (ii) Doğaları gereği, yüklendikleri şeyden önce gelirler. Çünkü hayvan, doğası gereği insandan öncedir ve insan, doğası gereği her bir tekilinden öncedir. (iii) Her ikisi genel terimler olmaları açısından bir bütünü oluştururlar. Cins, türleri, türler de tekilleri oluşturur.[651]

David üç adet olan bu özelliklere ek olarak başka ortaklıkların da bulunduğunu belirtir. Ona göre cins ve tür, (i) cins ve türün hem cins ve hem de tür olabilme vasfına sahip olabilmeleri, (ii) birbirlerine eşitanlamlı olarak yüklenebilmeleri ve (iii) her ikisinin de "O nedir?" sorusuna cevap olarak yüklenebilmeleri hususunda üç ortaklığa daha sahiptirler.[652] Şöyle ki bu ortaklıkları Porphyrios ilgili yerlerde belirtmekle birlikte tekrar olmaması açısından ayrıca burada zikretmemiş olabilir.

Porphyrios'a göre cins ve tür arasında beş tane de farklılık vardır: (i) Cins genel olması açısından türleri içerir ve türler de özel olması açısından cins tarafından içerilir. (ii) Cins, doğası gereği türlerden öncedir. Çünkü cins, türlerin konusudur. Bundan dolayı cinsin yok olması türü ortadan kaldırırken türün yok olması cinsi ortadan kaldırmaz. Ammonius'a göre doğası gereği önce olmanın iki kuralı vardır. (a) Aynı anda ortadan kaldırılan ama aynı anda ortadan kaldırılmayan şey. Örneğin hayvan ortadan kaldırıldığında aynı anda insan da ortadan kaldırılır ama insanın ortadan kaldırılması hayvanın ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Bu durumda cins, doğası gereği türlere göre önceliklidir. (b) Zorunlu olan ama zorunluluğu gerektirmeyen şey. İnsan varsa hayvan da zorunlu olarak vardır ama hayvan varsa insanın var olması zorunlu değildir. Bundan dolayı da cins doğası gereği türden önce gelir.[653] (iii) Cins, genel olduğu için türlere yüklenirken türler özel olması açısından cinse yüklenmez. Buradaki yüklenme cinsin türlere eşitanlamlı olarak yüklenmesi iken türlerin cinslere

[651] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 86; Porphyrios, **Isagoge**, s. 48-49; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 147; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 83-87; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 256.
[652] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 342.
[653] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 115-118.

aynı şekilde yüklenmeleri söz konusu değildir. David, Grekçe metninde bu farklılığın birinci farklılıkla aynı anlamı barındırdığı için Porphyrios'un burada tekrara düştüğünü belirtir.[654] Nitekim durumun farkında olan İbn Sînâ'da bu farklılığın birinci farklılığın zımnında olduğunu vurgulayarak David'in görüşünü benimsemiş olur.[655] (iv) Cinslerin kaplamı geniş olduğundan türleri ihtiva eder. Türler de kendilerine özgü ayrımları sayesinde cinslerden daha fazla içleme sahiptirler. Kısacası cins genel olması açısından türleri ve türler de özel olması açısından cinsi aşar. (v) Türün cinsin cinsi ve cinsin de türün türü olması uygun değildir. Çünkü cinsin cinsinin ve türün türünün bir tür veya cins olmadığı aksine mutavassıt olanların hem cins hem de tür olmaları söz konusudur. Ancak İbn Sînâ'ya göre bu farklılık zorlama bir farklılıktır.[656]

David adet olan bu farklılığa ek olarak bir farklılık daha belirtir. Ona göre cins hem doğası hem de bilgisi açısından tanımlanırken tür sadece doğası açısından tanımlanır.[657]

2.4.2.3. Cins ve Hassa Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Porphyrios'a göre cins ve hassa arasında üç ortaklık vardır: (i) Her ikisi de türlere tâbidirler. İnsanın varlığı hayvanın varlığına ve gülme yetisinin varlığı da insanın varlığına bağlıdır. Bu durumda cins ve hassa türlere tâbidirler. Fakat Ebü'l-Ferec'e göre cinsin türe tâbi olması onun kurucu olması açısından iken hassanın türe tâbi olması ona dahil olması açısındandır. (ii) Her ikisi de artma ve eksilme olmaksızın birbirlerine de eşit olarak yüklenir. Çünkü cins kendi türüne, hassa da türüne ve türün tekillerine eşit olarak yüklenir. İbn Sînâ'ya göre bu ortaklık cins, ayrım ve türün ortaklıkları hususunda zikredilseydi daha uygun olurdu.[658] (iii) Her ikisi de eşitanlamlı, olarak yani isim ve tanım olarak yüklenir.[659] İbn Sînâ'ya göre

[654] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 343.
[655] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 89.
[656] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 86; Porphyrios, **Isagoge**, s. 49; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 146-147; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 88-89; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 256-261.
[657] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 342.
[658] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 90.
[659] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 87; Porphyrios, **Isagoge**, s. 50; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 147; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 262-264.

Porphyrios'un bu ortaklığı cins ve hassa dışındaki tümeller için de zikretmesi daha uygun olurdu.[660]

David üç adet olan bu özelliklere ek olarak bir tane ortak özellik daha belirtir. Ona göre cins ve hassaya katılan şeyler eş zamanlı olarak gerçekleşmeleri hususunda ortaktırlar. Yani Sokrates ve Platon hem hayvana hem de gülmeye eş zamanlı olarak katılırlar.[661]

Porphyrios'a göre cins ve hassa arasında ise beş farklılık vardır: (i) Cins sıralamada önce gelir. Bunun temel sebebi ise cinsin hem özsel olması hem de türlerden önce var olmasıdır. Hassanın ise özsele dahil olması ve türlerin varlığına tâbi olması söz konusu olduğu için sıralamada sonra gelir. (ii) Cins pek çok türe yüklenirken hassa tek bir türe yüklenir. (iii) Hassa, hassası olduğu şeyin yerine geçerken cins hiçbir zaman karşılıklı değildir. Yani hassa, türüne eşit bir şekilde yüklenir ve kendi içerisinde döndürülür ama cinste böyle bir şey söz konusu değildir. (iv) Hassa bütün türlerde yalnız ve her zaman vardır. Bununla birlikte cins, her şey için ve her zaman vardır, ancak tek başına değildir. David'e göre bu bir farklılık değil aksine üçüncü farklılığın bir tekrarıdır.[662] (v) Cins ortadan kalktığında hassa da ortadan kalkar. Ancak hassa ortadan kalktığında cins ortadan kalkmaz. Çünkü hayvan ortadan kalktığında hassası var olduğu tüm türler de ortadan kalkar. Bununla birlikte, gülme ortadan kalktığında hayvan ortadan kalkmaz.[663]

David bu özelliklere ek olarak bir farklılık daha belirtir. Bir cins, cins olarak tekillerde gözlenirken hassa bir hassa olarak değil de bir araz olarak tekillerde gözlenir. Bu durumda birbirlerine döndürülmezler. Bir kimse Sokrates ise o gülendir. Fakat bir kimse gülen ise o Sokrates değildir. Çünkü gerçek bir hassanın döndürme vasfına sahip olması gerekir.[664]

---

[660] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 90.
[661] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 345.
[662] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 344.
[663] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 87; Porphyrios, **Isagoge**, s. 50; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 147; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 89-90; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 265-268.
[664] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 345.

2.4.2.4. Cins ve Araz Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Porphyrios'a göre, cins ve araz sadece pek çok şeye yüklenmeleri hususunda ortaktırlar.[665] İbn Sînâ'ya göre ise bu ortaklık beş tümele ait olmakla birlikte şayet Porphyrios cins için "Tür bakımından farklı çok şeye yüklenendir." İfadesini kullanmış olsaydı cins ve araza özgü bir ortaklığı zikretmiş olurdu.[666] Cins ve araz arasındaki ortaklığın az olmasının nedeni, Ebü'l-Ferec'e göre zâtları arasında ayrıklığın olmasıdır. Çünkü cins aslî ve özsel iken araz sonradan dahil olan şeylerden biridir.[667] Buna rağmen bu ortaklığa ek olarak David cins ve arazın türlere ve tekillere yüklenmeleri hususunda ortak olduğunu belirtir.[668]

Cins ve araz arasında ise farklılıklar dört tanedir: (i) Cins, doğası gereği arazdan önce gelir. Cins, zât olması açısından arazların meydana geldiği türlerden ve tekillerin kendisinden doğal olarak önce gelir. (ii) Cins, özsel olduğu için azlık-çokluğu kabul etmezken araz, azlık-çokluğu kabul eder. Bundan dolayı cins, türlerine eşit olarak katılır. Ancak arazlara katılan şeyler buna eşit olarak katılamaz. (iii) Arazlar tekillerde birincil kasıtla bulunurken, cins ve tür doğası gereği tekilsel cevherlerden önce gelir. İbn Sînâ'ya göre Porphyrios'un bu farklılığı son derece çelişkili ve kafa karıştırıcıdır. Ona göre Porphyrios'un "Arazlar tekillerde birincil kasıtla bulunur, türler ve cinsler ise birincil kasıtla bulunmaz." Veya "Cinsler ve türler, tekillerden öncedir ve arazlar ise önce değildir." Demesi daha doğru olurdu. (iv) Cins "O nedir?" sorusu yoluyla pek çok şeye yüklenirken araz "O hangi şeydir?" sorusu yoluyla yüklenir. İbn Sînâ bu farklılığın cins ve hassaya ait olduğuna ancak Porphyrios'un bunu orada zikretmeyi unuttuğuna dikkat çeker.[669]

Cinsin; tür, ayrım, hassa ve ilinti ile olan ortaklığı ve farklılığından sonra ayrımın üçüyle, türün ikisiyle ve hassanın ilintiyle ortaklığına ve farklılığına yönelik incelemeye geçebiliriz.

---

[665] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 88; Porphyrios, **Isagoge**, s. 51; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 147; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 91; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 267.
[666] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 91.
[667] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 147.
[668] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 291.
[669] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 88; Porphyrios, **Isagoge**, s. 51; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 147-148; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 91-92; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 269-277.

2.4.2.5. Ayrım ve Tür Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Ayrım ve türler için iki ortaklık söz konusudur: (i) Her ikisi de konularına eşit olarak yüklenebilirler. İnsan ve melek, akıllı kavramı açısından eşittir. Aynı şekilde Sokrates ve Platon da insan kavramı açısından eşittir. (ii) Her ikisi de her zaman mevcut oldukları şeyde mevcuttur.

Aralarındaki farklılıklara gelince, bunlar dörttür: (i) Ayrım "O hangi şeydir?" sorusu yoluyla yüklenirken tür "O nedir?" sorusu yoluyla yüklenir. (ii) Ayrım birçok türe yüklenirken tür ise sadece altında yer alan tekillere yüklenir. (iii) Ayrım zât olması açısından doğası gereği türden öncedir. Akıllı olma yok olduğunda insan da yok olur. Ancak insan yok olsa bile akıllı olma yok olmaz. Çünkü Tanrı hala vardır. (iv) Ayrım başka ayrımlarla birleşerek yeni bir türü ortaya koyarken tür başka türlerle birleşemez ve ikisinin birleşmesinden de yeni bir tür meydana gelmez. Çünkü atın doğasından gelen ve eşeğin doğasına dahil olan tek bir tür yoktur. Bununla birlikte, tekilleri birleştiğinde, ikisinden farklı başka bir tür (katır) meydana gelebilir.[670]

2.4.2.6. Ayrım ve Hassa Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Ayrım ve hassanın iki ortak noktası vardır: (i) Her ikisi de konularına eşit olarak yüklenir. (ii) Her ikisi her zaman mevcut oldukları şeyde mevcut olmalarıdır. Bu ortaklığa ek olarak Fârâbî hassanın, bir türü diğer bir türden ayırma hususunda ayrıma benzemesi açısından ortak olduğunu belirtir.[671]

Aralarında ise iki farklılık vardır: (i) Ayrım birçok türe yüklenirken hassa ancak hassası olduğu türe ve tekillerine yüklenir. (ii) Ayrım varlıkta türe tâbidir ve bu karşılıklı olarak döndürülebilir. Bununla birlikte, hassa türe hem tâbidir hem de karşılıklı olarak döndürülür.[672] Ancak bu durum özsel değil de ilintisel bir şekilde tâbi olmadır. Ebü'l-Ferec bu farklılığa ek olarak başka bir farklılık daha belirtir. Ona göre hassa; cinsin cinsinde, mutavassıtlarda ve türün türünde bulunur. Çünkü cinsin cinsi

[670] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 89-90; Porphyrios, **Isagoge**, s. 53; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 161-162; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 91-92; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 279-284.
[671] Fârâbî, **Îsâgûcî**, s. 80.
[672] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 90; Porphyrios, **Isagoge**, s. 54; Fârâbî, **Îsâgûcî**, s. 80; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 162; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 95; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 285-287.

sadece bir cins olmakla, türün türü sadece tür olmakla ve mutavassıtlar da hem tür hem de cins olmakla vasıflanırlar. Ancak kurucu ayrım, cinsin cinsinde bulunmaz ve bölücü ayrım da türün türünde bulunmaz. Ama her ikisi de mutavassıtlarda bulunur. Bundan dolayı kurucu ondan daha üsttedir ve bölücü de ondan daha alttadır.[673]

2.4.2.7. Ayrım ve Araz Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Ayrım ve araz arasında iki ortaklık vardır: (i) Her ikisi de birçok şeye yüklenir. (ii) Ayrımlar ve ayrılmaz arazlar, her zaman mevcut oldukları şeyde mevcut olurlar. Çünkü akıllı her zaman insanda ve siyahlık da daima kargada mevcuttur.

Aralarındaki farklılıklar ise üçtür: (i) Ayrım türleri içerir ama onlar tarafından içerilmez. Fakat araz, genel olması açısından hem içerir hem de içerilir. Onlara şamil gelen türlerden dolayı içerirler. Zeyd gibi tek ve aynı konuda çok sayıda araz olduğu ve zâtlarını kendi içinde topladıkları için de içerilirler. (ii) Ayrımlar artma ve eksilmeyi kabul etmezken arazlar kabul eder. Şöyle ki düşünme yetisinin X şahsında daha fazla ve Y şahsında daha az şeklinde bir yaklaşım söz konusu olamaz. Bütün insanlar özsel olarak düşünme yetisine eşit seviye ortaktırlar ki bu insan olmanın en temel özelliğidir. Bu özellik olmadığı vakit insan da olmaz. Ama siyah ve beyaz araz oldukları için daha az siyah ya da daha fazla beyaz olma özelliklerine sahiptirler. Kısacası özsel tümeller hiçbir şekilde artma ve eksilmeyi kabul etmezken ilintisel tümeller bunu kabul ederler. (iii) Akıllı ve akılsız gibi karşıt ayrımlar karışmazlar. Çünkü türdeki özsel şeylerden biri diğerine kesinlikle aktarılamaz. Siyah ve beyaz gibi karşıt arazların konusu bir olduğu için karışırlar.[674] Siyah ve beyaz renklerin birleşiminden gri rengi elde edilir. Ayrıca bu farklılık ikinci farklılıkla doğrudan bağlantılıdır. Karşıt ayrımlar ve karşıt arazların karışması kendi içlerinde azlık ve çokluğu kabul etmelerine bağlıdır. Bundan dolayı karşıt ayrımlar azlık-çokluğu kabul etmedikleri için karışmazlar. Ama karşıt arazlar azlık-çokluğu kabul ettikleri için de karışırlar ve bunlardan yeni bir şey ortaya çıkar.

.

[673] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 162.
[674] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 91-92; Porphyrios, **Isagoge**, s. 55; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 162; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 95; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 288-290.

2.4.2.8. Tür ve Hassa Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Türün ve hassanın iki ortak noktası vardır: (i) Her ikisi de varlıkta karşılıklı olarak birbirlerine yüklenebilirler. Kısacası tür ve hassadan her biri diğerine döndürülebilir. Buna "Her insan gülendir." Ve "Her gülen insandır." Örneği verilebilir. (ii) Her ikisinin de her zaman mevcut oldukları şeyde mevcut olmalarıdır. Ayrıca Ebü'l-Ferec buna bir ortaklık daha ilave eder. Ona göre tür ve hassanın her ikisi de türlerin altındaki tekillere yüklenmeleri bakımından ortaktırlar.[675]

Söz konusu ikilinin arasındaki farklılıklar ise dörttür: (i) Türler mutavassıt olduğu için birçok türün cinsi olabilir. Bununla birlikte, hassa yalnızca tek bir türde var olabilir. Örnek olarak hayvan canlının türü iken insan ve atın da cinsidir. (ii) Türler doğası gereği hassadan öncedir. Gülmenin var olabilmesi için önce insanın var olabilmesi gerekir. Bundan dolayı tür önce ve hassa ise sonra gelir. (iii) Türler daima bilfiil ve hassa da daima bilkuvve mevcuttur. Akif her zaman bilfiil olarak insandır ama gülme yetisi olmasına rağmen her zaman gülmez. (iv) Bu ikisi kendi tanımları açısından da farklıdırlar. Şöyle ki türler, "O nedir?" yoluyla sayı bakımından farklı olan pek çok şeye yüklenirken; hassa, tek bir şeyde yani türlerde her zaman ve bütün tekillerde var olan şeydir. Nitekim bu farklılık sadece tür ve hassaya ait olmayıp beş tümelin hepsi için de söylenebilir.[676] Bunlara ek olarak Ebü'l-Ferec, türlerin cevhersel ve hassanın da cevhere dahil olması hususunda farklı olduklarını belirtir.[677]

2.4.2.9. Tür ve Araz Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Türler ve arazlar pek çok şeye yüklenmeleri hususunda tek bir ortaklığa sahiptirler. Ancak aralarındaki farklılıklar ise dörttür: (i) Tür "O nedir?" sorusu yoluyla yüklenirken araz "O hangi şeydir?" sorusu yoluyla yüklenir. Bu durumda tür, özsel olarak yüklenirken araz nitelik açısından yüklenir. (ii) Her bir tekilin yalnızca bir türü varken, arazlar ise çoklu yapıda olabilir. Bu durumda bir tekilde beyazlık, müzisyenlik ve hareket etme gibi arazlar bulunabilir. (iii) Konusundan ayrılmaz olsalar bile, konu yüklemden önce tasavvur edildiği için türler bilfiil arazlardan öncedir. (iv) Türlere

[675] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 163.
[676] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 93; Porphyrios, **Isagoge**, s. 57; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 164; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 98; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 292-293.
[677] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 164.

katılan şeyler eşit şekilde katılırlar. Bununla birlikte, arazlara katılan şeyler artma ve eksilmeyi kabul eder. Bu durumda bir kişi beyazlık açısından başka bir kişiden daha fazla beyaz olabilir. Oysa bir tekilin diğerinden daha fazla insan olması söz konusu değildir.[678]

2.4.2.10. Hassa ve Araz Arasındaki Ortaklıklar ve Farklılıklar

Hassa ve ayrılmaz araz arasında iki ortaklık söz konusudur: (i) Hassa ve ayrılmaz araz olmadan kendileriyle düşünüldükleri konuların var olması söz konusu değildir. Kısacası hassa ve ayrılmaz arazın var olabilmesi için ikisinin de varlığının tutunacağı bir konu şarttır. Başka bir ifadeyle onlar, içinde bulundukları şeylerin varlığı olmadan ortaya çıkışları imkânsızdır. Çünkü gülme olmadan insan var olmaz ve siyah olmadan da karga var olmaz. (ii) Her ikisi de her zaman mevcut oldukları şeydedir.

Aralarındaki farklılıklar ise ikidir: (i) Hassa tek bir türde var olurken araz birden fazla türde var olabilir. Kişneme yetisinin atta olması buna örnek verilebilir. Ne var ki siyahlık, ziftin ayrılmaz arazı olsa bile bu özellik kömürde, abanoz ağacında ve başka şeylerde de mevcuttur. (ii) Hassa, hassası olduğu şeye eşit bir şekilde yüklenirken arazlar eşit bir şekilde yüklenmez.[679] Örneğin Ali, mavi gözlü ve basık burunlu olmakla Ahmet'e benzer ama onların bu benzerliği eşit bir seviyede değildir.

Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un, beş tümele yönelik zikretmediği ortak ve farklı yönlerin de bulunduğunu ancak bunların konuyu anlamaya yeterli olduğunu belirtmekle birlikte bu konularda ayrıntılı incelemenin Aristoteles'in *Topika*'sında bulunduğuna dikkat çekmektedir. Biz de bu sebepten ötürü beş tümelin aralarındaki ortaklıklara ve farklılıklara dair değerlendirmelerin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Tasavvurâtın mebâdisi olan beş tümeli inceledikten sonra makâsıdı olan tanım konusuna geçebiliriz. Nitekim tanım, beş tümelin bilinmesiyle meydana gelir. Her ne kadar tanım ve bölme konusu şarihler tarafından beş tümelden önce incelenmişse de

[678] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 92-93; Porphyrios, **Isagoge**, s. 56; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 163; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 97-98; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 292-293.
[679] Porphyrios, **Îsâgûcî**, s. 93; Porphyrios, **Isagoge**, s. 56; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 163; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 98; Jonathan Barnes, **Porphyry Introduction**, s. 301-303.

sonraki süreçte tanım bahsinin beş tümelden sonra ele alındığı görülmektedir. Bundan dolayı biz de tanımı ve bölmeyi beş tümelden sonra incelemeyi uygun gördük.

2.5. TANIM

Tanım konusu, Aristoteles tarafından genellikle *Topikler*, *Metafizik* ve yoğun olarak *İkinci Analitikler*'de incelenir. Porphyrios ise Aristoteles'in *Kategorileri*'ni anlamak üzere yazmış olduğu *Eisagoge* metninde beş tümel vasıtasıyla elde edilen tanım konusunu zikretmemiştir. Ancak Ammonius of Hermias, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Term*[680] adlı eserinde tanım konusuna çok kısa değinirken, David ve Elias ise *Introduction of Philosophy* adlı eserlerinde, tanımı daha ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu edinmişlerdir.[681] Zikredilen bu eserlerde tanımın incelenmesinin temel sebebi felsefenin bilinen altı tanımını daha iyi öğretebilmek amacıyladır. Kısacası felsefenin tanımlarını incelemeden önce tanımın ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı tanımın incelenmesinin, doğrudan beş tümeli anlamaya yönelik bir çaba olmadığı kanaatindeyiz. Yine de Ammonius'un ilk nüvesini oluşturduğu bu husus, sonraki süreçte David ve Elias tarafından devam ettirilerek bir geleneğin oluşumunu sağlamışlardır.

İslâm dünyasında ise İbnü'l-Mukaffa, İbn Bihrîz ve özellikle de Ebü'l-Ferec bu geleneği sürdürmüşlerdir.[682] Ebü'l-Ferec, Ammonius, David ve Elias'ta olduğu gibi felsefenin tanımlarını incelemeden önce tanım konusunu *Eisagoge Şerhi'*nin ikinci taliminde değerlendirir. Bu durum Ebü'l-Ferec'in, İskenderiye geleneğinin İslâm dünyasındaki en önemli temsilcisi olduğunu ortaya koyar. Ancak tanım konusunun sonraki süreçteki konumu tartışmalı olmakla birlikte İbn Haldun'un (ö. 1406) *Mukaddime'*sinde tanımın beş tümelden sonra incelenmesini başlatanın el-Hunecî (ö. 1248) olduğunu ve bunun ilk nüvesinin Fahreddin Râzî (ö. 1210) tarafından atıldığını belirtir.[683] İskenderiye geleneğinde genel itibariyle Ammonius'la birlikte tanım

---

[680] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction...,** s. 17.
[681] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 24-32; David, **Introduction to Philosophy**, s. 101-109.
[682] İbnü'l-Mukaffa, **el-Mantık**, s. 1-2; İbn Bihrîz, **Hudûdü'l-Mantık,** s. 102; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 13-17.
[683] İbn Haldun, **Mukaddime**, Süleyman Uludağ (Çev.) C. 2, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 887; Ayrıca Bkz. Sümeyra Çimen Omaç, e**l-Hûnecî ve el-Cümel Fi'l-Mantık Adlı Eseri (Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2017.

konusu ya *Eisagoge Şerhleri'*nin girişinde ya da David ve Elias'ta olduğu gibi müstakil felsefeye giriş tarzında yazılan eserlerin girişinde felsefenin tanımlarını incelemeye geçmeden öğretilirdi. Yukarıda belirttiğimiz üzere tanımın beş tümelden önce ele alınmasının bunları anlamaya yönelik bir girişimden kaynaklanmadığını söyleyebiliriz. Meşşâî öğretiye bağlı kalarak İbn Sînâ tanım konusunu, *el-İşârât ve't-Tenbihat'*ta beş tümelden sonra ile *İkinci Analitikler*'de[684] ve Fârâbî ise, *İkinci Analitikler*'de incelemişlerdir.[685] Ancak tanım konusunun XIII. Asırdan sonra doğrudan *İkinci Analitikler Kitabı*'ndan hazfedilip beş tümelden sonra ele alındığı görülmektedir. Kanaatimizce sonraki süreçte *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserin gelenek içerisinde benimsenmesidir. Bunun neticesinde tanım ve onunla ilintili olarak bölme konusu günümüze kadar beş tümelden sonra incelenmesi adet olmuştur. Biz de bundan dolayı tanım ve bölme konusunu beş tümelden sonra ele almayı uygun gördük.

Ebü'l-Ferec'e göre şarihler arasında tanımın dört açıdan incelenmesi gelenek haline gelmiştir. Buna göre (i) Tanım nedir? (ii) Tanım ismi nereden türemiştir? (iii) Tanım isminin tam, eksik ve fazla olması ne zaman gerçekleşir? (iv) Her tanım neyden telif edilir?[686] Elias'a göre tanım üç açıdan incelenir: (i) Tanım nedir? (ii) Tanım ismi nereden türemiştir? (iii) Her tanım nereden elde edilir? [687] David'e göre ise tanım beş açıdan incelenir; (i) Tanım nedir? (ii) Bir tanım lafızdan, betimden ve betimsel bir tanımdan nasıl ayrılır? (iii) Tanım ismi nereden türemiştir? (iv) Her tanım nereden elde edilir? (v) Mükemmel ve mükemmel olmayan tanımlar ve tanımların bağlı olduğu geçerlilikler ve eksikler nelerdir?[688]

Tanıma yönelik yapılan incelemelerde her üç şarihin ortak olduğu ve ayrıştığı noktalar bulunmaktadır. Fakat Ebü'l-Ferec bunların "Dört kısımda incelenmesi gerektiğinin adet olduğunu" ifade etmesi acaba yaşadığı dönemde incelemiş olduğu şerhlerde bu bilgilerin mevcut olması ve bunların günümüze ulaşmadığı ya da hâlâ incelenmeyi bekleyen şerhlerin olduğu sorusunu akla getirmesi açısından önemlidir. Ayrıca bizim ulaşabildiğimiz kaynakların sınırlı olması ve konunun daha uzun bir

[684] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 16-20; İbn Sînâ, **II. Analitikler**, s. 217-221
[685] Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, Ömer Türker- Ömer Mahir Alper (Çev.), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 24-35.
[686] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 13.
[687] Elias, **Introduction to Philosophy**, s. 29.
[688] David, **Introduction to Philosophy**, s. 100.

incelemeyi gerektirmesinden dolayı sözü daha fazla uzatmak istemiyoruz. Sonuç olarak Ebü'l-Ferec'in kendi şerhinde tanımı hem Elias'ın hem de David'in bilgilerini sentezleyerek ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

2.5.1. Tanım Nedir?

Aristoteles'e göre tanım, "Özün araştırılması olup bir kavramın karakteristik içlemini tayin eden zihin işlemlerine denir."[689] Ammonius'a göre tanım, "Bir şeyin tabiatına delalet eden veciz bir sözdür."[690] Elias'a göre tanım, "Belirli bir şeyin tabiatına delalet eden veciz bir sözdür."[691] İbnü'l-Mukaffa'ya göre tanım, "Toparlayıcı, veciz ve kuşatıcı bir sözdür.[692] İbnü'l-Bihrîz'e göre tanım, "Tanımlanan bir şeyin zâtına delalet eden veciz ve söylenendir."[693] Ebü'l-Ferec'e göre ise tanım, "Konu olan şeyin tabiatına delalet eden son derece veciz olan bir sözdür."[694] Buradaki "söz" (*kavl*), ifadesi cins mesabesindedir. "Veciz" ifadesi, retorik ve tıpta kullanılan uzun ve sıkıcı sözlerden ayrılması içindir. *"Son derece veciz", (gâyetü'l-i'câz)* ifadesi, gayet veciz olmayan kısa sözlerden ayırmak için kullanılmıştır. "Konu olan şeyin tabiatına delalet eden" ifadesi de arazlardan birine delalet eden betimsel tanımdan ayırmak içindir.[695]

Fârâbî'ye göre tanım, "şeyin mahiyetine", "şeyin ne olduğuna", "şeyin cevherine", "şeyin varlığına", "şeyin tabiatına delalet eden söz" ve "şeyin cevheri hakkındaki söz" diye farklı şekillerde tanımlanabilir.[696] İbn Sînâ'ya göre ise tanım, "Bir şeyin mahiyetine lafızla delalet eden sözdür."[697]

Yukarıda vermeye çalıştığımız tanımları şarihler ve Aristoteles'in görüşlerini daha sıkı benimseyenler şeklinde ikiye ayırabiliriz. Şarihler olarak, Ammonius, Elias,

---

[689] Aristoteles, **İkinci Analitikler**, s. 123-125; Aristoteles, **Metafizik**, s. 381-386; Abdulkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, MEB, İstanbul 1993, s. 53-55.
[690] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 18.
[691] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 28.
[692] İbnü'l-Mukaffa**, el-Mantık,** s. 1.
[693] İbni Bihrîz, **Hudûdü'l-Mantık…,** s. 102.
[694] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 13.
[695] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 28; David, **Introduction to Philosophy,** s. 101; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 13.
[696] Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar** s. 24; Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, s. 24-35.
[697] İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı**, Aygün Akyol, İclal Arslan (Çev.), Elis Yayınları Ankara 2013, s. 26, 27; İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 41, 42; İbn Sînâ, **II. Analitikler**, s. 217-221.

David, İbnü'l-Mukaffa, İbni Bihrîz ve Ebü'l-Ferec'i zikredebiliriz. Diğerleri ise Fârâbî ve İbn Sînâ'dır.

Şarihlerin ortaya koydukları tanım, tespit edebildiğimiz kadarıyla Ammonius'a ait olup talebeleri tarafından benimsenmiş ardından İslâm dünyasında İbnü'l-Mukaffa, İbni Bihrîz ve Ebü'l-Ferec tarafından temsil edilmiştir. Özellikle tanımda kullandıkları "veciz" ifadesi onların ortak paydada Ammoniusçu geleneği sürdürdüklerini gösterir. İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta "Tanım, şöyle şöyle veciz bir sözdür diyenin bu sözü, bilinmeyen göreli bir şeyin açıklamasını içerir. Çünkü veciz sözü tanımlanmış değildir. Çoğu kez bir şeye göre kısa olan, başka bir şeye göre uzun olabilir. Ve göreli olmayan durumların tanımlarında bunun benzerlerini kullanmak onların kitaplarında söz konusu edilen bir yanlıştır, dolayısıyla onu hatırlasınlar" diyerek eleştirir. [698] *en-Necât*'ta ise "Tanım, mahiyete delalet eden bir tanım olması lazım ve yenilerin adetleri olduğu üzere söyledikleri gibi veciz ve ayırt edici ifadeleri kullanmazlar."[699] Bu iki eserinde İbn Sînâ'nın, *"veciz*" ifadesinden hareketle çağdaşı Ebü'l-Ferec üzerinden temsil edilen şarihleri eleştirdiğini ifade edebiliriz. Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koydukları tanımlar, varlığa ilişkin olup tanımlanan şeylerin mahiyetlerine vurgu yapmaları noktasında ortak iken şarihler ise *"veciz"* ifadesine vurgu yapmaları konusunda ortak oldukları söylenebilir. Burada kullanılan "veciz" ifadesinin Stoa kökenli bir kavram olduğu ifade edilmektedir.[700] Lakin bu konu hakkında çok fazla malumatın olmadığını söyleyebiliriz. Yine de Aristotelesçi bir geleneği temsil eden şarihlerin bu ifadeyi kullanmaları ilginçtir.

Tanım hakkında yapılan açıklamalardan sonra acaba tanımın kendisine yönelik bir tanımı olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Kısacası tanımın tanımı yapılabilir mi? Şayet tanımın tanımı yapılırsa onun da bir tanımı olur ve yapılan tanımın da ayrıca bir tanımı olur ve bu sonsuza kadar gider ve kendi içinde bir teselsül oluşturur.[701]

---

[698] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler,** s. 17.

[699] İbn Sînâ, **en-Necât,** Muhyiddin Sabri Kürdî (Nşr.), Kahire 1938, s. 79; İbn Sînâ, **en-Necât**, Kübra Şenel, (Çev.), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 76.

[700] Fehmi Jadaane, **Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,** Ece Ergin (Çev.), Albaraka Yayınları, İstanbul 2020, s. 110-112; Kess Versteegh, "Bir Onuncu Yüzyıl Gramercisinde Felsefenin Tanımı", s. 136.

[701] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 28; David, **Introduction to Philosophy,** s. 103-104; İbnü'l-Mukaffa, **el-Mantık,** s. 1; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 13-14.

Elias'a göre bunun çözümü, tümel tanımı tanımlayan lafız aynı zamanda kendisinin tanımını da kuşatmaktadır. Muayyen bir insanı tanımladığımızda onu tümel olarak da tanımlayabiliriz. Bir insan sanki tümel bir insanmış gibi "Düşünen bir hayvandır." Şeklinde tanımlanır. Kısacası bir insanın tanımı da tümel insanın tanımı da birdir. Hepsi "Düşünen bir hayvandır." Tanımına şamil gelir. Elias'a göre bu durum tanımda herhangi bir teselsülü meydana getirmez.[702]

David ise tanımın tanımı meselesini savunanların farklı bir açıdan bu meseleyi çözmeye çalıştıklarını ifade etmektedir. Onlar tanımın kendisi açısından tanımının tanımlanamaz olduğunu fakat tanım açısından ya da konusu açısından tanımlanabileceğini iddia etmektedirler.[703]

David ise bu meselenin kendi ekseni etrafında döndüğünü ve hep aynı kaldığını savunur. Yani bir tanım, tanımlanabilir olması açısından tanımı verilir. Yine aynı şekilde bir tanım tanımlanabilir olması açısından tanımlanabileceği söz konusu olur ki bu da sonsuza kadar devam eder. Ona göre tıpkı bazı şeyler kendilerini ölçerken bazı şeyler de başkaları tarafından ölçülür. Örneğin on sayısı hem kendisini hem de diğer sayıları ölçer. Fakat içerdiği birimleri sayarken kendisini ölçer. Aynı zamanda farklı bir sayıyı ölçtüğü kadar başka bir sayıyı da ölçer. On sayısı iki sayısına göre yirmiyi ölçer, yani iki defa on yirmi eder. Bu örnekten hareketle tanımın tanımı da hem kendini hem de başkalarını tanımlar. Tanım başkalarını tanımlar çünkü tanım diğer tüm tanımları tanımlarken, aynı zamanda onlarla birlikte kendini de tanımlar. Tıpkı "İnsan, idrak eden, bilgiyi algılayan, düşünen ve ölümlü bir hayvandır." Diyerek başka bir insanı tanımlayan biri sadece tüm insanları tanımlamamış, aynı zamanda kendisinin de insan olması açısından kendisini de tanımlamıştır. Böylece tanımın tanımı sadece diğer tanımları tanımlamaz aynı zamanda kendisinin de bir tanım olduğu kadar kendisini de tanımlar.[704]

Ebü'l-Ferec ise Elias ve David'de olduğu gibi tanımın tanımı olabileceğini ve bunun sonsuza kadar devam etmesinin gerekmediğini savunanların iddiasını alıntılar

[702] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 28.
[703] David, **Introduction to Philosophy,** s. 103.
[704] David, **Introduction to Philosophy,** s. 104.

ardından da kendi çözümünü ortaya koyar.[705] Bu görüşü savunanlara göre birinci tanımla ikinci tanım ve ikinci tanımla da birinci tanım bilinir. Bu durum bilinmeyeni bilinmeyenle açıklamak ve kullanımını çürütmek için gerekmez. Elias ve David "Platon nerede oturuyor?" diye soran birine "Dio'un oturduğu yerde" örneğini verirken Ebü'l-Ferec ise "İskenderiye ve Roma şehri arasındaki mesafe ne kadardır?" diye soran birine "Roma ve İskenderiye arasındaki mesafe kadardır." Örneğini verir. Onların vermiş oldukları örnekler incelendiğinde anlatmak istedikleri şeyin aslında bilinmeyeni başka bir bilinmeyenle yahut ephemi müphemle tanımlamanın yeni bir bilgi vermediği ve kendi içinde teselsül oluşturduğudur.[706]

Ebü'l-Ferec'e göre bu meselenin doğru cevabının "şey" ve "lafız" üzerinden ortaya konması gerekir. Herhangi bir tanımlayanı birinci tanımla aynı şekilde birinci tanımda ikinci tanımı tanımlamanın söz konusu olmadığı aksine konu olan şeyin doğasının açıklanmasıdır. Aynı şekilde ikinci tanımda şeyin tabiatına yönelik bir açıklama değil de tanım lafzının açıklanmasıdır. Bu durumda lafzın açıklanması başka bir lafzın açıklamasına ihtiyaç duymaz. Öyleyse tanımın tanımı konusunda sonsuza kadar gidebilecek bir şeyin peşinden yürümek gerekmez. Bundan dolayı mevcut olan şeyler ya şeylerdir (*umûr*) ya da bunlara delalet eden lafızlardır. Dolayısıyla tanımda ilk olarak şeyi ardından lafzı açıklamak gerekir. Genel olarak şeyleri bütünüyle tasavvur etmek sanki tek bir tabiata sahipmiş gibi olur. Bazen de tabiatına delalet eden bir tanımla açık bir şekilde dile getirilebilir. Bu durumdaki tanım, lafızlardan telif edilmiş olur ki "Konu olan şeyin tabiatına delalet eden son derece veciz olan bir sözdür." Şeklinde bir tanım oluşur. Bu tanımda; şey, tanımlanan ve tanım üçlemesi ortaya çıkar. Bu da tanımın manasından daha açıktır. Tanımın tanımı ki bu da tanımın lafzından daha açıktır.[707]

Elias, David ve Ebü'l-Ferec'in tanımın tanımına yönelik açıklamaları incelendiğinde "Platon nerede oturuyor?" diyen birine Dio'nun oturduğu yerde ya da "İskenderiye ve Roma arasındaki mesafe ne kadardır?" diye soran birine Roma ve İskenderiye mesafesi kadar şeklinde verilen cevaplarla bilinmeyeni yine bir

[705] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 13.
[706] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 49-50; David, **Introduction to Philosophy,** s. 136-137.
[707] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 14.

bilinmeyenle açıklamaya çalıştıkları söylenebilir. Yine de Elias ve David'e göre birinci tanımla ikinci tanım ve ikinci tanımla birinci tanım bilinir şeklindeki görüşleri "İnsan nedir? diye soran birine o "Düşünen bir hayvandır." Ya da "İdrak eden, bilgiyi algılayan, düşünen ve ölümlü bir hayvandır." Peki "Düşünen bir hayvan" yahut "İdrak eden, bilgiyi algılayan, düşünen ve ölümlü bir hayvan nedir?" diye soran birine "insandır" şeklinde verilen cevapla tanımın tanımına yönelik bir teselsülün ortaya çıkmadığını ileri sürmelerine rağmen yine kendi içinde bir teselsülü barındırdığı görülebilir. Ancak Ebü'l-Ferec bu teselsülün ortadan kalkması için tanımın tanımında geçen şey ve lafız kavramları üzerinden izah etmesi daha makul görünmektedir. Aksi durumda tanımın tanımı üzerinden hareket edilmesi bir teselsül meydana getirir.

2.5.2. Tanım İsminin Nereden Türediği?

Aristoteles tanım terimi için *horismos* kelimesini kullanmıştır. Aristoteles'in kullanmış olduğu *horismos* kavramı Grekçe günlük dilde "sınır ve bağ" anlamına gelir ve tanım için özel bir terim olarak kullanılır. *Horizô* fiili de "Bir parçayı öbüründen bölmek veya ayırmak" ve "Bir sınır olarak bölmek" anlamlara delalet eder. [708] Arapçaya tercüme edilen mantık eserlerinde *horismos'*a karşılık olarak *hadd* (حد) kelimesinin seçildiğini görüyoruz. *Hadd* kelimesi *horismos* kelimesinin tam karşılığıdır. Kısacası *horismos* veya *hadd* araziyi kuşatan sınır isminden alınmıştır. Nasıl ki araziyi kuşatan sınır bazı mülk sahiplerini bazılarından ayırt ediyorsa aynı şekilde tanım da her bir zâtı diğer zâtlardan ayırt eder ve hepsinin tabiatını bilmeye fayda sağlar. İşte bu iki kavram genel çerçevede "sınır" anlamında kullanıldığı için felsefe ile mantığa buradan nakledildiğini söyleyebiliriz.[709]

2.5.3. Tanım İsminin Tam, Eksik ve Fazla Olmasının Ne Zaman Gerçekleşeceği?

Tanıma yönelik bu inceleme Elias'ta ikinci sırada olan "Tanım ismi nereden türemiştir?" ve David'de ise bu konunun hem üçüncü sırada olan "Tanım ismi nereden türemiştir?" kısmında hem de beşinci sırada olan "Mükemmel ve mükemmel olmayan

[708] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 158.
[709] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 17; Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 29; David, **Introduction to Philosophy,** s. 102; İbnü'l-Mukaffa, **el-Mantık,** s. 1; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 14.

tanımlar ve tanımların bağlı olduğu geçerlilikler ve eksikler nelerdir?" kısımlarında ele alındığını söyleyebiliriz. Bu incelemede hangi durumlarda tanım; tam, eksik ve fazla olur ile mükemmel bir tanım nasıl meydana gelir gibi konular ele alınmaktadır.

Elias'a göre bir tanımda ne kadar az kelime yer alırsa anlam bakımından çok şeyi kapsar. Ama bir tanımda ne kadar çok kelime yer alırsa anlam bakımından çok az şeyi ihtiva eder. Bu yüzden tanımın eksik olması tanımda kullanılan kavramların az olması, tanımın fazla olması da tanımda kullanılan kelimelerin fazla olduğu anlamına gelir. Örnek olarak "İnsan, bir hayvandır." Denilirse burada kelime az olduğu için at da melek de bu tanımın içine dahil olacağından anlam bakımından çok daha fazla şeyleri ihtiva edebilir. Aynı şekilde "İnsan, idrak edebilen, bilgili, becerikli, düşünen, ölümlü bir hayvandır." Denilirse burada çok fazla kelime yer aldığı için çok az şeyi kuşatır. Bu tanımlamada kastedilen her insanın becerikli olmayışıdır. Şayet bir kimse becerikli ise o insandır ama bir kimse insan ise onun becerikli olması söz konusu olmayabilir. Bu durumda tanımın tam olabilmesi için tanımla tanımlanan birbirine döndürülmelidir.[710]

David ise Elias'ta olduğu gibi tanımda kelime sayısı ne kadar az ise tanım anlam bakımından çok şeyi içerir. Ancak tanımda kelime sayısı ne kadar fazla ise tanım anlam bakımından çok az şeyi içerir. Buna "İnsan idrak edebilen, bilgili, grameri kullanabilen düşünen ve ölümlü bir hayvandır." Önermesi örnek verilebilir. Bu tanımda kelime sayısı fazla olduğu için anlam bakımından çok az şeyi kapsar. Tanım incelendiğinde bütün insanların değil de sadece grameri kullanan kişinin tanımı olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde "İnsan, düşünen ve ölümlü bir hayvandır." Şeklinde az kelime ile tanım yapılırsa anlam bakımından çok şeyi içerir. David'e göre bu tanım sadece insanı değil de uzun ömürlü olan Nymph'ları[711] da kapsar.[712] Bu durumda tanım tam olmaz. Tanımın tam olabilmesi için Elias'ta olduğu gibi tanımla tanımlananın döndürülmesi gerekir. Döndürme işlemi gerçekleşmeyen tanım eksik tanımdır. David'e göre "İnsan düşünen bir hayvandır." Örneğinde az kelime yer aldığı

[710] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 29.
[711] Nymphler, Yunan Mitolojisi'nde yeri ve denizi dolduran sayısız çokluktaki dişi, tanrısal varlıklardır. Ölümsüz değillerdir ama tanrılar gibi ambrosia ile beslendiklerinden çok uzun yıllar yaşarlar ve hep genç ve güzel kalırlar.
[712] David, **Introduction to Philosophy,** s. 105.

ve çok şeyi kapsadığı için döndürülmesi söz konusu değildir. Çünkü sadece insanlar düşünen varlıklar değildir melekler ve Daemonslar'da[713] düşünen varlıklardır.[714]

İbnü'l-Mukaffa'ya göre bir tanımda fazlalık varsa tanım açısından eksiktir. Şayet eksiklik varsa o tanım da fazlalık olur. Yani içerdiği kelimeler fazla ise anlam bakımından eksiktir. İçerdiği kelime az ise anlam bakımından çok şeyi içerir. Örnek olarak "İnsan, düşünen ölümlü bir hayvandır." Tanımı tam bir tanım olup bu tanıma "kâtib" eklenip "İnsan, düşünen, ölümlü ve kâtip bir hayvandır." Denilirse tanımın kelime sayısında artış olduğu için sadece kâtipleri kapsaması bakımından içerdiği anlam azdır. Ya da "İnsan, ölümlü bir hayvandır." Şeklinde az kelime ile tanımlanırsa insan dışındaki bütün hayvanları da kuşatacağı için anlamı geniş olur.[715]

Son olarak Ebü'l-Ferec, tanımın bütün mantıkçılar nezdinde ne eksik ne fazla olmayıp tam olması gerektiğini belirtir. Ona göre tanımın eksik olması demek kelime bakımından çok az şeyi içermesi ama anlam bakımından çok şeyi ihtiva etmesidir. Örnek olarak "İnsan düşünen bir hayvandır." İnsanın ölümlü olma ayrımı eksiltildiğinde düşünme vasfına sahip melekler de bu tanımın altına dahil olur. Tanımın fazlalığı ise tanımda kelime sayısının artması ve anlam bakımından çok az şeyi ihtiva etmesini ifade eder. Bu doğrultuda Ebü'l-Ferec, tanımın fazlalığını tanım tanımlanandan ya genel olur ya ondan daha özel olur ya da ona eşit olur şeklinde üç aşamada ele alır. Eğer tanım genel ve eşit olup fazlalık ona fayda vermezse tanımlanan kendi halinde kalır. Örnek olarak "İnsan düşünen, ölümlü ve cismi olan bir hayvandır." Burada zikredilen cismi olan ifadesi hayvanın zımnında mevcut olduğu için mükerrerdir. Ya da "İnsan, düşünen, ölümlü ve gülen bir hayvandır." Denilirse buradaki gülme ifadesi fazla olup tanıma hiçbir fayda sağlamaz. Çünkü bu ifade insanın hassasıdır. Aynı şekilde tanım daha özel olursa tanımlanan kaçınılmaz bir şekilde azalır. Örnek olarak "İnsan, düşünen, ölümlü ve ayakkabıcı olan bir hayvandır." Denilirse buradaki fazlalık ayakkabıcı olan ifadesidir. Kısacası ne zaman tanım eksik ise zorunlu olarak tanımlanan fazla olur. Ne zaman fazlalık tanımlanan

[713] Daemon, genellikle âsil bir insan veya bir kahraman öldüğünde yaratılan yarı ilâhî bir ruhtur. Bu varlıklar tanrılar ve ölümlüler için bir arabuluculuk görevi görür, ilâhî mesajları ve ölümlüleri kutsar veya tanrılara kötü davranışlar bildirir.
[714] David, **Introduction to Philosophy,** s. 108.
[715] İbnü'l-Mukaffa, **el-Mantık,** s. 2.

şeyden daha özel manada ise tanımlanan zorunlu olarak eksik olur. Öyleyse bir tanımın tam ve eşit olabilmesi tanımla tanımlananın birbirine mutabık olması ve birbirine döndürülmesi gerekir.[716]

Ebü'l-Ferec'in tanım incelemesinde tanıma yönelik bu değerlendirmelerin betimsel tanım için de geçerli olduğuna yönelik açıklamaları, David'in ikinci sırada yer verdiği "Bir tanım lafızdan, betimden ve betimsel bir tanımdan nasıl ayrılır?" kısmıyla uyumlu olduğu söylenebilir. Tanımla betimsel tanım arasındaki fark ise tanım özsel niteliklerden meydana gelirken betimsel tanım, hassa ve arazlardan meydana gelir. Tanım ve betimsel tanım, bir şeyin cinsini kullanma noktasında ortak iken tanımın, zâtî ayrımın cinsine izâfe edilmesi betimsel tanımın da ilintisel ayrıma izâfe edilmesi noktasında birbirlerinden ayrılırlar.[717]

Tanımın tam ya da mükemmel olması ve ne eksik ne de fazla olması konusunda ortaya konan görüşler incelendiğinde başta Ebü'l-Ferec olmak üzere İbnü'l-Mukaffa, David ve Elias'ın hemen hemen aynı görüşte olduklarını söyleyebiliriz. Öyle ki konuyu daha iyi izah etmeleri noktasında getirmiş oldukları insan tanımı örneği bile bu durumu ortaya koyması açısından önemlidir. Burada ilginç olan insanı "İnsan düşünen hayvandır." Şeklinde tanımlamaları ve bu tanımın insan dışında düşünen melek ve daemonları da ihtiva etmesinden ötürü, eksik bir tanım olduğu noktasında Ebü'l-Ferec'in David'in görüşünü benimsemesidir. Nitekim "ölümlü" ifadesi onlara göre insanın ayrımıdır. Sonuç olarak özsel bir tanımın ya da betimsel bir tanımın tam olabilmesi için tanımla tanımlananın birbirlerine döndürülmeleri gerekir. Aksi durumda tanım ya eksik ya da fazla olur ki bu da tanımın kapsadığı şeylerin ya eksik ya da fazla olmasına neden olur. Bu durumda ortaya konan tanım, efrâdını câmi ağyârını mâni kılamaz.

2.5.4. Tanımın Öğeleri Nelerden Tertip Edileceği?

Ammonius'a göre her ilmin ve her sanatın bir konusu ve bir amacı vardır. Konu neyle ilgilendiği ve amacın neyi amaçladığı ve neyi belirlemek istediğidir. Örneğin,

[716] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 14-15.
[717] Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 28; David, **Introduction to Philosophy,** s. 102; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 14.

bir doktorun konusunu insanların bedenleri oluşturuken ve amacını ise onları iyileştirmek oluşturur. Aynı şekilde, marangozun konusu ahşaptır ve amacı bir sayma tahtası yapmaktır. Böylece tanımlar, tanımlamanın konusu, amacı veya her ikisinden elde edilir. Tıbbın konusu açısından tanımı, "Tıp, insan bedeniyle ilgilenen bir sanattır." Dediğimiz gibi; amacı da "Sağlık üretmektir." Her iki açıdan tanımı ise "İnsan bedenlerinin kendisiyle ilgili sağlık üreten bir sanattır."[718]

Ammonius tarafından ortaya konan bu görüşlerin benzer bir yaklaşımla Elias, David, İbn Bihrîz, Kindî, Kusta b. Lukâ ve Ebü'l-Ferec tarafından da devam ettirildiğini söyleyebiliriz. Onlara göre bir tanım ya konusundan ya amacından ya da hem konusundan hem de amacından elde edilir. Bu durumda her bir ilim dalının mahiyetini oluşturan şey aslında o ilmin bir konuya ve bir amaca sahip olması gerektiğidir. Bu yüzden bir ilmin tanımının ortaya konabilmesi adına ya konusu açısından ya amacı açısından ya da hem konusu hem de amacı açısından bir tanıma sahip olması lazımdır. Örnek olarak tıp ilminin konusunu insanın bedeni oluştururken amacını da insanın sağlıklı olması oluşturur. Öyleyse tıp ilminin konusu açısından tanımı, "İnsan bedeniyle uğraşan bir sanattır." Amacı açısından ise tanımı, "Sağlık üreten bir sanattır." Aynı şekilde hem konusu hem de amacı açısından da tanımı, "İnsan bedeniyle ilgilenen ve sağlık üreten bir sanattır." Bu durumda bir ilmin üç açıdan tanımı ortaya konulabilir ki bu da o tanımın mükemmel bir tanım olduğunu gösterir.[719]

Ammonius ve Elias'tan farklı olarak David, İbn Bihrîz ve Ebü'l-Ferec bir tanımın ayrıca cins ve ayrımdan elde edilmesi gerektiğini bu kısımda ifade ederler.[720]

David'e göre tanımın elde edilmesini sağlayan konu ve amaç kavramlarının öncelikle bilinmesi gerekir. Ona göre konu, "Sanatın ilgilendiği ve eylemde bulunduğu şeydir". Amaç ise "Sanatın amaçladığı şey olup karakterize edildiği ve her şeyi uğruna yaptığı şeydir." Marangozluk sanatının konusunu ahşap oluştururken amacını sandalye veya yatak gibi şeyler oluşturur. Öyleyse bir tanımın meydana gelebilmesi için konusu,

[718] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 17.
[719] Ammonius, **Interpretation of Porphyry's Introduction…,** s. 17-18; Elias, **Introduction to Philosophy,** s. 29-30; David, **Introduction to Philosophy,** s. 105-106; İbn Bihrîz, **Hudûdü'l-Mantık,** s. 102; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 16-17.
[720] David, **Introduction to Philosophy,** s. 102; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbu Îsâgûcû,** s. 14.

amacı ve hem konusu hem de amacının olması gerekir. Tıbbın konusu insan bedeni olduğu için buradaki konu genel olur. Çünkü insan bedeniyle uğraşan sadece tıpçılar değildir aynı zamanda jimnastik, kozmetik ve kuaförlük sanatları da insan bedeniyle ilgilenirler.[721]

İbn Bihriz ise "konu" kavramı yerine "unsur" ifadesini kullanır. Ona göre bir tanımın ya unsurundan ya amacından ya da hem unsurundan hem de amacından elde edilmesi gerekir. Tıbbın unsuru yani konusu, insanın bedeniyle ilgilenmesi iken amacı, insan bedeninin sağlıktan faydalanmasıdır. Her iki açıdan tanımı ise mükemmel olup şöyledir; insan bedeniyle ilgilenen ve ona sağlık verendir.[722]

Ebü'l-Ferec'e göre tanım, mantık alanında cins ve ayrımla elde edilirken fizikte madde ve sûret açısından elde edilir. Bundan dolayı fizikte tanımlar maddesi ve sûreti açısından tanımlanırken mantıkta cins ve ayrım açısından tanımlanır. Fizik maddeyi alır onu sûret olarak nakşeder ve onda birleşik olarak amel eder. Mantıkî şeylerde akıl, cinsi ve ayrımı da içine alarak onda tür olarak işlev görür.

Sonuç itibariyle tanımın nereden elde edilmesine yönelik incelemelerde iki görüşün ortaya konduğu söylenebilir. (i) Tanım, cins ve ayrımdan meydana gelir. (ii) Tanım; konu, amaç ve hem konu hem de amaçtan meydana gelir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Ammonius'un ortaya koyduğu bu görüşlerin öğrencileri Elias ve David tarafından devam ettirildiğini, ardından İslâm dünyasında İbn Bihriz, Kindî, Kusta b. Lukâ ve Ebü'l-Ferec tarafından aktarıldığını veya yeniden yorumlandığını söyleyebiliriz. Öyle ki İbn Bihrîz'in ve Ebü'l-Ferec'in, tıbbın konusu, amacı ve her iki açıdan yaptığı tanımlar Ammonius, Elias ve David'de net bir şekilde mevcut olduğu görülür. Aynı şekilde Ebü'l-Ferec'in marangoz ve cam sanatlarına dair tanımları ve açıklamaları Ammonius ve David tarafından da işlenmiştir. Ancak Ebü'l-Ferec'in tanımın fizikte madde ve sûrete dayanması gerektiğini ifade etmesi onu diğer şarihlerden ayıran bir özellik olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca onun konu ve amacın bazen genel bazen de özel olduğunu doğrudan ifade etmesi de dikkate değerdir.

[721] David, **Introduction to Philosophy,** s. 105-106
[722] İbn Bihrîz, **Hudûdü'l-Mantık,** s. 102.

2.6. BÖLME

Bölme, dört diyalektik yöntemden biri olup tanımın tamamlayıcısı konumundadır. Tanım bir kavramın içlemi ile ilgili iken bölme o kavramın kaplamı ile ilgilidir.[723]

Tanım monada benzer, bölme ise çokluğa benzer. Çünkü monad çokluktan önce meydana geldiği için tanım da çokluğa benzeyen bölmeden önce gelir. Bundan dolayı öncelikle bir kavramın tanımı ardından bölünmesi gerçekleşir. Monad tek bir doğaya sahiptir, tanım da çokluğu tek bir doğaya indirgeyerek benzer özellikleri paylaşır. Mesela insan "Akıllı, bilgiyi ve idraki kavrayan ölümlü bir hayvandır." Şeklinde tanımlandığında bir bütün içinde tek bir doğayı oluşturur. Bölme ise, bir şeyi çokluğun içine dahil eder. Cismin maddeyi, bedene ve bedensel olmayan maddeye, bedeni de canlı ve cansız olana ve benzer şekilde diğerlerine ayırması buna örnek verilebilir.[724] Bundan dolayı bölme yöntemi mantıkta kullanılır ve mantığın değer verdiği yöntemlerden biridir.[725] Ancak Aristoteles çeşitli eserlerinde bölme yöntemini eleştirmektedir. Örneğin *I. Analitikler*'de "Bölme, gerçekte zayıf bir kıyas gibidir. Bir yandan kendini ispat etmesi gereken şeyin teslim edilmesini ister, bir yandan da daima beklenilen şeyden üstün herhangi bir yüklemi sonuç olarak çıkarır."[726] Diyerek eleştirir. Yine *II. Analitikler*'de bu durumu benzer bir şekilde eleştirmeye devam ettiği görülmektedir.[727] Ancak *II. Analitikler*'in İkinci kitabının on üçüncü ve on dördüncü bölümlerinde bölmenin kullanılmasının doğru olduğunu belirtir.[728] Genel anlamda Platoncu bölme yöntemi tanımın cins ve ayrımdan elde edilmesi hususunda Aristotelesçi sisteme hizmet eder. Buna rağmen Aristoteles hocası Platon'un İdea öğretisinde cinsi aşkın bir varlık olarak incelenmesinden ötürü karşı çıkar. Aristoteles'in bu karşı çıkışının izleri, özellikle *Topikler* ve *Metafizik* adlı eserlerinde sürülebilir.[729]

---

[723] Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı,** s. 74.
[724] David, **Introduction to Philosophy,** s. 100.
[725] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 183-189; Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 99.
[726] Aristoteles, **Birinci Analitikler III**, Hamdi Ragıp Atademir (Çev), MEB, İstanbul 1966, s. 92-94.
[727] Aristoteles, **İkinci Analitikler IV,** s. 96-98.
[728] Aristoteles, **İkinci Analitikler IV,** s. 117-126.
[729] Aristoteles, **Metafizik,** VII, 12; Aristotle, **Topics**, 143b, 10-35; Aristoteles, **Topikler**, s. 184-186.

Mantık açısından değerli olan bu yöntemin kaç tane olduğu Platon'un hangi eserlerinde incelendiği sorusuna geçebiliriz.

Ebü'l-Ferec, Platon'un çeşitli eserlerine atıfta bulunarak bölme yöntemine dair dört temel yasanın olduğunu açıklamaya çalışır. Ebü'l-Ferec'in bölme yöntemine dair ileri sürdüğü bilgilerin doğru olmasına rağmen atıfta bulunduğu *Timaeus, Theaetetus* ve *Phaedon* adlı eserlerin yanlış olduğu tespit ettik. Ancak bu yasaların *Phaidros* ve *Devlet Adamı* eserlerinde vurgulanmakta ve *Philebos* adlı eserde ise bu dört yasa özet bir şekilde ifade edilmektedir.[730] David ise şerhinde Platon'un üç bölme modu olduğunu ve sadece *Philebos* eserine atıfta bulunarak incelediği görülmektedir.[731] Ancak David'in "kötü kasap" olarak atıf yaptığı bu eser *Philebos* değil de *Phaidros* adlı eserin 265e kısmıdır. Erken dönem olmasına rağmen David'in bile Platon'un eserinden alıntı yaparken yanlışa düştüğü görülmektedir. Yine de Ebü'l-Ferec'in bölme yöntemine dair görüşlerinin kaynağını David oluşturmakla birlikte kendisi konuya biraz daha ayrıntılı yaklaşarak David'i aştığını ifade edebiliriz. Ancak atıfların yapıldığı eserlerin büyük ihtimalle Ebü'l-Ferec tarafından incelenmediği kendisinin de bu bilgileri başka şarihlerden aktardığını düşünmekteyiz. Ebü'l-Ferec'in belirttiği bölme yöntemlerini şöyle sıralayabiliriz.

(i) Cinsin Cinsinden Hareketle Yapılan Bölme Yöntemi: Ebü'l-Ferec'e göre bu yasa *Timaeus* adlı eserde isimlerin türetilmesi konusundaki tartışmada incelenir.[732] Lakin bu yasanın incelendiği yer *Phaidros* ve *Devlet Adamı* adlı eserlerdir. Platon *Phaidros*'ta "Çokluğun bir araya gelip tek bir yerde toplanma ilkesidir." İfadesiyle bu yasaya vurgu yapar.[733] Aynı şekilde *Devlet Adamı'*nda da "sürü" kavramından hareketle insanları ve hayvanları bölerek bu yasayı ima ettiği görülür.[734] Bu yöntem eser verilmeksizin David tarafından "en genelden hareketle en özele doğru" yapılan bölme yöntemi olarak incelenir.[735]

[730] Platon, **Philebos**, Furkan Akderin, (Çev.), Say Yayınları, İstanbul 2013, 16c-17a, s. 39-41.
[731] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 183-185.
[732] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 101.
[733] Platon, **Phaidros,** 265e, s. 81.
[734] Platon, **Devlet Adamı**, Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları, İstanbul, 2014, 263c-267e, s. 44-50.
[735] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 183.

(ii) Özsel Ayrımların Karşıtlarıyla Yapılan Bölme Yöntemi: Ebü'l-Ferec'e göre Platon, *Theaetetus* adlı eserinde "Feraseti olmayan ve kesin olmayan durumlarda kesinmiş gibi davranan cahiller gibi olmamalıyız." İfadesiyle ikinci yasayı vurguladığını belirtir.[736] Ancak bu yasanın vurgulandığı eserler, *Phaidros* ve *Devlet Adamı* adlı eserlerdir.[737] Bu bölme yöntemi benzer bir şekilde David tarafından "Bölmenin cevher sonrası değil de cevherî şeylere bölünmesi" olarak üçüncü sırada zikredilmektedir.[738]

(iii) Mutavassıtlara Doğru Yapılan Bölme Yöntemi: Ebü'l-Ferec'e göre bu yasa *Phaedon*'da vurgulanmaktadır.[739] Ancak bu yasanın vurgulandığı yer Platon'un *Phaidros* eseridir.[740]

(iv) Türün Türünde Sonlanan Bölme Yöntemi: Ebü'l-Ferec'e göre bu yasa üçüncü yöntemde olduğu gibi *Phaedon*'da vurgulanmaktadır. Son iki yasanın dayanağı Platon'un *Phaedon* adlı eserinde "Hiç kimse ayağını kendinden daha yüksek bir düzeye uzatmamalıdır." İfadesidir. Ebü'l-Ferec'e göre bu ifade bölünerek türlerin türünün altına inilmemesi ve ötesine geçilmemesi, yani o şeyi aşmaması gerektiği anlamına gelir.[741] Ancak bu yasanın vurgulandığı eser *Phaidros* adlı eserdir.[742] Platon'dan alıntılanan bu ifade aynı bağlamda David tarafından da zikredilmesine rağmen bölme yöntemi hususunda farklılaştığını söyleyebiliriz. David'e göre Platon, "Bölmeyi yapan kişi, düzenli bir şekilde ve haddini aşmayarak bölme yapmak zorundadır." Diyerek ikinci bölme yönteminin bu şekilde olması gerektiğini belirtir.[743] Yani bir kişi cevheri, cisim ve cisim olmayana böldükten sonra aradaki bölmeleri bırakıp hayvanı, zoophyte ve bitkiye bölmemesi gerekir. Kısacası şeyi yakın unsurlara bölmeyi atlayıp uzak unsurlara bölmeyi gerçekleştirmek doğru bir bölme yöntemi değildir. David'in belirtmiş olduğu bu yöntemin Ebü'l-Ferec'in ikinci sırada zikrettiği bölme yöntemine benzediğini ifade edebiliriz.

---

[736] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 101.
[737] Platon, **Phaidros,** 265e, s. 81; Platon, **Devlet Adamı**, 261a, s. 41, 286e, s. 77.
[738] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 185.
[739] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 102.
[740] Platon, **Devlet Adamı**, 265a, s. 47.
[741] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 101.
[742] Platon, **Phaidros,** 277b.
[743] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 183-185.

Ebü'l-Ferec'in Platon'un çeşitli eserlerinde dolaylı olarak vurguladığı bu yöntemleri tasniflemesi önemli olmasına rağmen atıf yaptığı eserlerin yanlış olması onun bu görüşleri doğrudan Platon'un eserlerinden değil de daha çok David'in şerhinden ya da farklı şarihlerden alıntıladığı görülmektedir. Bundan dolayı bu görüşleri hangi şarihlerin eserlerinden alıntıladığı daha ayrıntılı bir araştırmayı gerektirdiğinden ötürü konu hakkında daha fazla yorum yapmayı doğru bulmuyoruz.

Platoncu bölme yönteminin temel yasalarına değindikten sonra bölmenin kaç şekilde gerçekleştiği sorusuna geçebiliriz.

David, *Introduction to Philosophy* adlı eserinde eskilerin sekiz bölme türü olduğunu ifade etmesine rağmen kendisi (i) cinsin türlere, (ii) bütünün parçalara ve (iii) eşadlı kelimelerin farklı anlamlara bölünmeleri olmak üzere üçe indirgenmesi gerektiğini ifade eder.[744] Ancak David *Eisagoge Şerhi*'nde ilk altı bölme yöntemini kabul eder.[745] Ebü'l-Ferec ise ilk altıya ek olarak iki tane daha bölmenin olduğunu belirterek sekiz bölme çeşidini aktarır.[746]

(i) Cinsin türlere bölünmesi: Hayvanın; insan, at ve kedi gibi türlere bölünmesi böyledir. (ii) Türlerin fertlere bölünmesi: Buna insanın Asaf, Akif ve Elif gibi fertlere bölünmesi örnek verilebilir. (iii) Bütünün parçaya bölünmesi ya bütünün benzer parçalara bölümü ya da bütünün benzer olmayan parçalara bölümü şeklinde iki bölünme gerçekleşir: Etin küçük parçalara bölünmesi gibi benzer olan parçaya bölünmesi, çiğköftenin; bulgur, kıyma ve soğan gibi bütünün benzer olmayan parçalarına bölünmesi ya da bedenin; el, ayak ve diğer uzuvlarına bölünmesi gibi bütünün farklı parçalara bölünmesi örnek verilebilir. (iv) Eşadlı kelimelerin farklı anlamlara bölünmesi: Buna köpek kelimesinin deniz köpeği, kara köpeği ve yıldız köpeği olarak bölünmesi ya da ayn kelimesinin göze, nehrin kaynağına ve dirseğine benzemesi örnek verilebilir. (v) Cevherin araza bölünmesi: İnsanın siyah ve beyaz olarak bölünmesi söylenebilir. (vi) Arazın cevhere bölünmesi: Beyazın hayvan ve insana bölünmesi denebilir. (vii) Arazın dışsal/ayrılabilir bir araza veya başka bir araza bölünmesi: Hareketli olan bir şeyin beyaza ve siyaha bölünmesi veyahut sönmemiş

[744] David, **Introduction to Philosophy,** s. 152-154.
[745] David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge,** s. 173-175, 326.
[746] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 24.

kireç gibi bazı şeylerin sıcak ve kar gibi bazı şeylerin soğuk olarak bölünmesi örnek verilebilir. (viii) Bir şeyden veya bir şeyle ilişkili olarak şeylerin bölünmesi: Tıp kitabının tıbbî ilaçtan türemesi ve tıbbî plasterin de tıptan türediğini belirtmemiz örnek olarak söylenebilir. Bunların birbiriyle ilişkisi tıp sanatının varlığıyla mümkün olur. Dolayısıyla tıp sanatı, tıbbî ilaç ve tıbbî plaster gibi alt kısımlara bölünebilir.[747]

Ebü'l-Ferec'in ise yukarıda zikredilen bölünme türlerini ufak değişikliklerle kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ona göre illet, bölünenin bölünmesi sekiz modda gerçekleşir. Çünkü bölme ya lafızdır ya da şeydir. Eğer lafız ise tek bir kısım olur. Bu da eşadlı ismin farklı manalara bölünmesi gibidir. Eğer şey ise ya zât olarak ya da araz olarak bölünür. Zât olarak bölünürse ya tümel olur ya tekil olur. Eğer tümel ise ya türlere bölünür bu durumda cinsin türe bölünmesi meydana gelir. Ya da tekillere bölünür bu durumda da türün tekillere bölünmesi meydana gelir. Eğer tekil ise ya benzer kısımlara ya da farklı kısımlara bölünür. Bütünün benzer kısımlarına bölünenler isim ve tanımda ortak iken nicelik konusunda farklılaşırlar. Bütünün farklı kısımlarına bölünenler ise isim ve tanım konusunda farklılaşırlar. Arazla bölünmeye gelince ya cevherin araza bölünmesi ya da arazın cevhere bölünmesi ya da arazın dışsal arazlara bölünmesidir. Bu son bölünme ise arazlarla gerçekleşen bir bölünmedir. Ayrıca cinsin türlere ve türlerin de tekillere bölünmesi de söz konusu olur.[748]

Ebü'l-Ferec'in bu açıklamalarındani David'in her iki eserindeki açıklamalarını çok az farklılıklarla alıntıladığını söyleyebiliriz. Örnek olarak Ebü'l-Ferec, bütünün benzer ve farklı parçalara bölünmesini iki maddede sıralarken David bunu bir maddede sıralar. Sonuç itibariyle bütünün iki kısma bölünmesi söz konusu olduğu için Ebü'l-Ferec sekiz maddede bunları kabul eder. David bu sekiz bölme yöntemini üçe indirgenmesine rağmen yine de bunları kabul ettiğini ifade edebiliriz.

Şarihler tarafından incelenen tanım ve bölme yöntemlerinin beş tümelin daha anlaşılabilir hale gelmesine önemli katkılarda bulunduklarını söyleyebiliriz. Özellikle de felsefe yapma yöntemi olarak daha çok şerh yapmayı tercih eden Ebü'l-Ferec'in, genel olarak mantığa bir giriş olarak gördüğü *Eisagoge*'yi İskenderiye geleneğine ait

[747] David, **Introduction to Philosophy,** s. 152-154.
[748] Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî…,** s. 24-25.

olan büyük şerh sistemini kullanmasıyla İslâm dünyasında bu geleneğin önemli bir temsilcisi olmuştur. Kendinden önceki Arapça, Süryanice ve Grekçe şerhlerine vakıf olmakla birlikte açıktan ve zımnen yaptığı zengin göndermeler ve yaptığı alıntılar antik dönem felsefî birikimine hâkimiyetini göstermektedir. Kendisi bu şerhinde yoğun olarak Helenistik şarihlerden Ammonius, David, Elias gibi filozofların *Eisagoge* üzerine yazdıkları şerhlerden hem üslûp açısından hem de içerik açısından yararlanarak bunları kendi sistemine uyarladığını söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Porphyrios'un eserinde incelemediği felsefeye giriş ve tanım konuları, doğrudan şarihler tarafından başta *Eisagoge* olmak üzere diğer mantık metinlerinin girişlerinde incelenmeleri adet olagelmiştir. İslâm dünyasında da bu geleneği devam ettiren Ebü'l-Ferec'tir. Kendisinin yapmış olduğu bu şerh muhtemelen İbn Sînâ'nın *Mantığa Giriş* adlı eserinden önce yazılmış nitelikli bir çalışmadır. Her ne kadar kendisinden önce yazılmış olan Fârâbî'nin *Eisagoge Şerhi*, günümüze ulaşmış olsa bile Ebü'l-Ferec'in yapmış olduğu şerh gibi hacimli değildir.

Ebü'l-Ferec'in bir şarih olmakla birlikte tıpta Galenci ve felsefede Aristotelesçi olduğu görülmektedir. Bu durum, onun felsefede açık bir şekilde Platoncu ideleri eleştirmesi, Aristotelesçi tümel anlayışını benimsemesi, varlığı cins olarak kabul etmemesi, ayrımın cinste bilfiil değil de bilkuvve ve karşıt ayrımların da bilkuvve olması gerektiğini benimseyen Aristotelesçi görüşü desteklemesi, onun Meşşâî geleneğinin İslâm dünyasında savunuculuğunu yaptığını göstermektedir. Ayrıca kendisi Platoncu ve Aristotelesçi felsefî sistemlerin ayrımlarının ve kırılma noktalarının farkında olduğu için yeri geldiğinde buna işaret etmekte, Ammonius ve David gibi bazı şarihlerin Platoncu-Aristotelesçi felsefî görüşleri uzlaştırıcı yorumlar yapmak yerine Aristoteles tercihini ve onun görüşlerine bağlılığını daima öne çıkarmaktadır. Öyle ki Aristoteles tarafından ayrıştırılmadığı için mantıkta yeni bir kavram olarak gördüğü "teşkîk"in kavramsallaştırmasına karşı çıkması bu bağlamda değerlendirilebilir.

Başta Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihler, Porphyrios'un felsefî görüşlerinin Platoncu olduğunu, bununla birlikte *Eisagoge*'sinde Aristotelesçi bir yol izlediğini belirterek yorum yaparlar. İslâm öncesi Hıristiyan şarihler geleneğinden farklı olarak Ebü'l-Ferec'in mantık kitapları içinde özellikle *Burhân* adlı esere sıklıkla vurgu

yapması ve mantığın asıl amacının burhân olduğunu belirtmesi ve sekiz ilkeyi şarihlerden farklı olarak doğrudan *Burhân'a* uygulaması, Hıristiyan bir şarih olarak İslâm kültür ve medeniyeti içinde yetişmesi, özellikle de İskenderiye geleneğinin bir devamı olan Bağdat Okulunun büyük üstadı Fârâbî ve onun öğrencilerinin bu konudaki devrim niteliğindeki katkılarını göstermesi açısından kayda değerdir. Kendisinin Hıristiyan olması ve patriklik makamında uzun yıllar çalışması onun Tanrı-Âlem tasavvurunu bu bağlamda etkilemiştir. Kısacası Porphyrios'un *Eisagoge'*de zikrettiği t*anrı-tanrılar* ifadelerinin Arapçaya *melekler* şeklinde çevrilmesi ve Ebü'l-Ferec'in de bununla gök cisimlerinin kastedildiğini belirtmesi ve ortak atadan gelme anlamında zikredilen Zeus'u Hz. Âdem ile karşılaması örnek olarak değerlendirilebilir.

Ebü'l-Ferec, beş tümel yüklemin özellikle de tanım yaparken ki işlevselliğine ve mantığın nihai hedefinin burhânın elde edilmesine katkı sağlamasına yönelik açıklamaları önemlidir. Ayrıca Porphyrios tarafından incelenmeyen ve kendisinin de bazen tanım bazen betim kavramlarını karıştırmasına rağmen başta Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihler tarafından tanım-betim kavramları ayrıntılı incelenmiştir. Bununla birlikte Ebü'l-Ferec'in, Porphyrios'un görüşlerini çeşitli deliller ileri sürerek açıklaması, ardındaki nedenselliği ortaya koyması, mümkün olduğu kadar yöneltilen ve akla gelebilecek tüm eleştirileri tespit etmesi ve bunları cevaplandırması sayesinde doyurucu ve katkı sağlayıcı bir şerh yapmıştır denilebilir. Yine de bazı konularda Platon veya Aristoteles'in çeşitli eserlerinden yapmış olduğu atıflar doğru olmasa bile bu onun şerhini küçültecek bir durum olarak değerlendirilmemelidir. Aksine şerhini pek çok eseri inceleyerek ortaya koyması, onun antik kültüre vukufiyetini gösterir. Kendisi beş tümel lafız hakkında Porphyrios'un betimlerini kabul etmekle birlikte daha tam ve mükemmel betimler olarak kendi görüşlerini ileri sürer. Ayrıca beş tümel arasındaki ortaklıklara ve farklılıklara Ammonius ve David gibi kendisi de farklı eklemeler yaparak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Eisagoge aslında *Kategoriler* adlı eseri daha iyi anlayabilmek amacıyla Porphyrios tarafından kaleme alınmış olmakla birlikte, üzerine sayısız şerh yapılmış klasik eserlerin başında gelir. Bu eseri inceleyen biri varlığın en genel yüklemleri olan kategorileri kavramaya yönelik önemli bir adım atmış olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KATEGORİLER ŞERHİ

3.1. KATEGORİLERE GİRİŞ

3.1.1. Kategorilerin Tarihçesi ve Kaynakları

Kategoriler, varlığa yüklenen en genel yüklenenler olması açısından konusu itibariyle hem mantığın hem de felsefenin araştırma alanına girdiğini söylemek mümkündür. Mantığı sistemleştiren Aristoteles'in bu eseri *Organon* külliyatının başına koyup bütün bilimlerin anlaşılmasını *Kategoriler*'e bağlayarak, önemini güçlü bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Aristoteles sonrası dönemde hem Helenistik şarihler hem de İslâm filozofları tarafından yoğun bir şekilde inceleme konusu yapılan en önemli eser, *Kategoriler* olmuştur. Nitekim felsefe ve mantık tarihine bakıldığında diğer eserlere nazaran *Kategoriler* üzerine iki yüzden fazla şerhin yazıldığını ancak çok azının günümüze ulaştığını ifade edebiliriz.[749]

Ebü'l-Ferec'in metninin dayandığı temel metin Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eseridir. Eser ve Aristoteles'in diğer eserleri E. Bekker tarafından paragraflandırma yapılarak neşredilmiş ve bilimsel çalışmalarda bu neşir baz alınarak atıf sistemi tercih edilmiştir. Bekker'in çalışması 1831 yılında *Aristotelis Opera* adıyla Prusya Bilimler Akademisi bünyesinde neşredilmiştir.[750] Aynı yıl içerisinde Aristoteles'in bütün eserlerinin Latince çevirisi ise, *Aristoteles Latine* adlı eser bünyesinde aynı Akademi tarafından yayınlanarak toplamda beş ciltlik bir eser ortaya çıkmıştır.[751] Ayrıca Aristoteles'in bu eseri dışında Ebü'l-Ferec'e kaynaklık eden *Kategoriler* üzerine

[749] Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı…", s. 32.
[750] Aristoteles, **Aristotelis Opera,** E. Bekker (Edt.), Officina Academica, Berlin 1831.
[751] Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı…", s. 26.

kaleme alınmış ve günümüze ulaşmış Helenistik şarihlerin eserlerini de zikretmemiz gerekir. Nitekim şarihlerin eserleri CAG yani *Commentaria in Aristotelem Graecae* serisi başlığı altında Grekçe aslıyla 1882 ile 1909 yılları arasında 23 cilt şeklinde yayınlamış olup söz konusu eserlerin İngilizceye çevirileri süreç içerisinde yayınlanmaya devam etmektedir. Bunlar arasında Porphyrios, Dexippus, Ammonius, Simplicius, John Philoponus, Olympiodorus ve Elias'ın şerhleri ile anonim bir şerh Grekçe asıllarıyla birlikte günümüze ulaşmıştır. Lakin Rodos'lu Andronicus'un (ö. MÖ y. 60) telhisi, Boethus of Sidon (ö. MÖ 50)[752], Aspasius (ö. 150), Adrastus (ö. 2. yy.), İskender Afrodisias, Galen, Iamblichus ve Themistius gibi şarihlerin şerhleri ise günümüze kadar korunamamıştır.[753] Ancak bu filozofların *Kategoriler Şerhleri*'nin bazı fragmanlarının Ebü'l-Ferec'in şerhinde atıf yapılarak belirtildiğini görmekteyiz.

Ebü'l-Ferec'e kaynaklık eden eserlerin başında *Kategoriler*'in İslâm dünyasına aktarımında V. ve VIII. asırlarda tercüme faaliyetlerinde önemli görevler üstlenen Süryani filozof ve mütercimler gelir. Bilindiği üzere Aristoteles'in özellikle mantık eserlerinin birçoğu Arapçaya tercüme edilmeden önce Süryaniceye tercüme edilmiştir. Bu eserin Arapçaya İshâk b. Huneyn (ö. 910) tarafından çevrildiği ve ayrıca Helenistik dönemden kalma şerhlerin Bağdat'a ulaştığı, dönemin filozof ve mütercimlerinin bunlardan haberdar olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Nitekim İbnü'n-Nedim (ö. 995) *el-Fihrist* adlı eserinde *Kategoriler*'e şerh yazan filozoflar olarak Theon (ö. y. 135), Iamblichus, Porphyrios, Stephanus, İskender Afrodisias, Themistius, Theophrastus, Philoponus, Ammonius, Elias ve Simplicius'u saymaktadır.[754] Ayrıca İlk dönem İslâm dünyasında hem Aristoteles'in eserlerine hem de Helenistik şarihlerin eserlerine çok

[752] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Tobias Reinhardt, "Andronicus of Rhodes And Boethus Of Sidon On Aristotle's Categories", (513-529), **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, Supplement, 2007, No. 94, Greek & Roman Philosophy 100 BC-200 Ad: Vol. II.
[753] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 17.
[754] İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 309. İbnu'l-Kıftî, **İhbâru'l-Ulemâ…,** s. 33-34.

iyi vakıf olup *Kategoriler*'i şerh edenler arasında Fârâbî[755], Yahya b. 'Adî[756], Ebü'l-Ferec, İbn Sînâ[757] ve İbn Hazm[758] zikredilebilir ki bunların şerhleri günümüze kadar ulaşmıştır[759]. Ayrıca günümüze ulaşan *Kategori Şerhi*'nden biri de Vâhibî'nin *Şerhu Elfâzi Aristo min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık* şerhidir.

Günümüze ulaşan Süryanice ve Arapça *Kategoriler*'in çeşitli neşirleri mevcuttur. İlk olarak Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin üç farklı Süryanice tercümesi bulunduğu ifade edilmektedir. Söz konusu eser Halîl Georr tarafından 1948 yılında *Les categories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes* adıyla Fransız Şam Enstitüsü bünyesinde neşredilmiştir. Sergius'un Süryanice olarak kaleme aldığı *Kategoriler Şerhi* Sami Aydin tarafından orijinal dili, İngilizce tercümesi, giriş ve yorumuyla birlikte yayımlanmıştır.[760] Ayrıca Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin yazarı bilinmeyen en eski Süryanice çevirisi; metin, İngilizce çeviri ve geniş bir yorumla birlikte Daniel King tarafından yayımlanmıştır.[761] *Kategoriler'*in Arapça tercümesi ise, Abdurrahman Bedevî tarafından 1980 yılında *Mantıku Aristo* başlığı altında tahkik edilmek sûretiyle *Kitabu'l-Makûlât* adı altında yayımlanmıştır. Bunun dışında ise Ferid Cebr tarafından 1999 yılında yeniden neşri yapılarak *en-Nassu'l-Kâmil* başlığı altında *Kitâbu Katiğuryâs ev Kitâbu'l-Makûlât* ismiyle yayımlanmıştır. Dilimizde ise doğrudan Arapça değil de Fransızcadan ya da Grekçeden yapılmış *Kategoriler*'in dört adet tercümesi bulunmaktadır. *Kategoriler*'in ilk tercümesi Hamdi Ragıp Atademir tarafından 1947 yılında *Organon I Kategoryalar* adıyla MEB

---

[755] Fârâbî, **Kitâbu Katagoryas ey-el Makûlât**, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (içinde), Refik el-Acem (Nşr.), C. 1, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1982, (89-131); Fârâbî, **Kategoriler ve Retorik**, Ali Tekin (Çev.), Klasik Yayınlar, İstanbul 2019, s. 15-61; Nihat Keklik, "Abu Nasr Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. II/2, 4; İstanbul 1958, s. 1-48; Nihat Keklik, **İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı**, C. 1-2, İstanbul 1969-1970, C. 2, s. 15-88; Fârâbî, "Al-Fārābī's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic: A Critical Edition And English Translation Of The Newly Found Extant Fragments", Mauro Zonta (Edt./Çev.), **Studies in Arabic and Islamic Culture II**, Binyamin Abrahamov (Edt.), Bar-Ilan University Press, Ramat Gan Bar 2006,(185–253).

[756] Yahya İbn 'Adî, **Tealîk İddeti fi Ma'âni Kesîretin**, s. 170-180; Robert Wisnovsky, "New Philosophical Texts of Yahyâ Ibn 'Adî"**,** s. 312.

[757] İbn Sînâ, **Kategoriler,** Muhittin Macit (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

[758] İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 108-199.

[759] Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı…", s. 19-93.

[760] Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories, Addressed to Philotheos,** Sami Aydin (Çev.), Brill, Leiden 2016.

[761] **The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories, (Text, Translation and Commentary)** Daniel King, Brill, Leiden, Boston 2010.

yayınlarınca yayımlanmıştır. Sonraki süreçte ise Saffet Babür, Furkan Akderin[762] ve Y. Gurur Sev tarafından doğrudan Grekçeden tercüme edilerek basılmıştır.

Aristoteles'in *Kategorileri*'ne yönelik bu değerlendirmelerden sonra Ebü'l-Ferec'in *Kategoriler Şerhi'*ni incelemeye geçebiliriz.

3.1.2. Ebü'l-Ferec'in Kategoriler Şerhi'ndeki Üslûp

Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge Şerhi*'nde olduğu gibi ilk dönem şerhlerinden haberdar olması ve onun metot olarak hem içerik hem de şekil bakımından bu şerhlerin üslûplarını benimsemesi, şerhlerin ortak noktasını oluşturmaktadır. Aynı şekilde şerhinde Homeros, Pythagoras, Andronicus, Hipokrat, Platon, Knesokrates, Aristoteles, Rodoslu Eudemus, Herakleitos (ö. MÖ 480), Parmenides, Zenon, Theophrastus, Archimedes (ö. MÖ 212), Demokritos, Plotinus, Nikostratos, Kratlylos, Iamblichus, İskender Afrodisias, Adrastos, Porphyrios, Philoponus, Olympiodorus, Elias, Alînûs, İshâk b. Huneyn, Ebü Bişr Mettâ gibi isimlerin görüşlerine atıflar yaparken Aristoteles'in *Kategoriler, I. Analitikler, II. Analitikler, Topika, De Anima, Fizik ve Metafizik, Semâ ve'l-Âlem* kitaplarına ve Porphyrios, Ammonius, Elias, David, Simplicius ve Philoponus'un *Kategoriler Şerhleri'*ne de doğrudan atıf yapmaktadır. Buna istinaden Helenistik şarihlere dair önemli bilgilerin Ebü'l-Ferec üzerinden İslâm dünyasına aktarıldığını ifade edebiliriz. Ayrıca kendi şerhinde doğrudan isim belirterek atıf yaptığı kimseler özellikle ilgili konu hakkında farklı görüş savunanlardır. Nitekim kendisi de bunların görüşlerini çeşitli deliller getirerek eleştirir. Kısacası ilgili konu hakkında yorumsal farklılıklar olmakla birlikte benzer görüşleri inceleyen şarihlere doğrudan atıf yapmadığı ancak farklı görüş savunan şarihleri tespit etmesi ve onların görüşlerini eleştirmesi onun şerhinin temel yöntemlerinden biridir.

Ebü'l-Ferec'in şerhi, *Eisagoge Şerh*i'nde olduğu gibi her bir bölüm talim olarak ayrılmış olup Ammonius'la başlayan bir geleneğin devamını sürdüren bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. *Kategoriler Şerhi*, yirmi beş talimden meydana gelmektedir. Ebü'l-Ferec'in her bir talime Aristoteles'in ana metninden kısa bir pasaj

[762] Aristoteles, **Kategoriler,** *Kategoriler-Önermeler* (içinde), (21-59), Furkan Akderin (Çev.) Say Yayınları, İstanbul 2017.

aktararak ilgili konuyu detaylı bir şekilde incelediği ve konunun bittiği kısımda ise ilgili konu bağlamında ana metnin tamamını özet bir şekilde yeniden ele aldığı görülmektedir. Bu durum Ebü'l-Ferec'in şerhini büyük şerh ve küçük şerh olarak iki kısımda incelediğini ortaya koyar. Nitekim İskenderiye geleneğine mensup şarihlerin *Kategoriler*'e yönelik şerhlerinde böyle ikili tasnif olmadığı görülür. Bu durum Ebü'l-Ferec'in Meşşâî öğretiye bağlı kalarak Aristoteles'i yeniden yorumlamaya çalıştığını gösterir.

Eisagoge Şerhi'nde olduğu gibi *Kategoriler Şerhi'*nde de şerhin giriş kısmını oluşturan ilk dört talimde felsefeye başlanmadan önce bilinmesi gereken on temel konu, felsefî fırkaların neler olduğu ve bunların çıkış noktaları ile ilgili uzunca bir genel değerlendirme yapılmaktadır. Geri kalan yirmi bir talimde ise *Kategoriler'*in Helenistik şarihler tarafından ortaya konulan görüşleri ve problemleri incelenir. Ayrıca Ebü'l-Ferec her bir talimde ortaya konan kuşkuların neler olduğunu belirtmekte ve bunların izale edilmesi adına çeşitli çözüm önerileri sunmaktadır.

Ebü'l-Ferec ilk iki talimde bir talebenin Aristoteles'in eserlerine başlamadan önce bilmesi gereken on temel konuyu detaylı bir şekilde ele alır.[763] Bu on temel husus, Helenistik dönemde şarihlerin talebelerine Aristoteles'in eserlerine başlamadan önce öğretmeleri âdetti. Nitekim felsefede ve mantıkta üst bir zirve olan Aristoteles'i ve görüşlerini anlamak için bu konular öğretilmekteydi. Talebelerin başlangıçta bu konuları öğrenmeleri zor ve zahmetli olan Aristoteles'in eserlerini anlamada ve aktarmada önemli bir aşamadır. Talebelerin bu konuları bilmeden doğrudan Aristoteles'in eserlerini öğrenmeleri onların sıkılmalarına ve ilmi yarıda bırakmalarına neden olabilirdi. Bu sebeplerden ötürü ilgili konuların başlangıçta öğrenmeleri bir gelenek halini aldı.

Aristoteles'in eserlerine başlamadan önce bilinmesi gerekli olan konuların neler olduğuna ve kaç tane olduğuna dair açıklamalar tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ammonius tarafından ortaya konulmuştur.[764] Ammonius, mantığı felsefenin bir aleti olarak görmesi açısından Aristoteles'in eserlerine ilk olarak *Organon*

[763] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 27-46; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag**, s. 1-14.
[764] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 9-21.

külliyatının birinci kitabını oluşturan *Kategoriler* ile başladığını ifade edebiliriz. Kendisi bu doğrultuda talebeye ilk öğretilmesi gerekli olan konuları kitabının giriş bölümünde ele almıştır. Bu konular, erken dönemde ele alınan Dexippus ve Porphyrios'un *Kategoriler'*e yönelik şerhlerinde ne yazık ki incelenmemiştir. Ancak bunlar Ammonius'tan sonra gelen Simplicius ve Philoponus'un *Kategoriler*'e yönelik şerhlerinde, Olympiodorus'un dae *Prolegomena* (*Introduction to Logic)* adlı eserinde incelenerek bir gelenek halini almıştır.[765] Bu gelenek tercümeler aracılığıyla İslâm dünyasında da temsil edilmiştir. Bunun en önemli temsilcisi de *Kategoriler*'e şerh yazan Ebü'l-Ferec'tir.[766] Ancak bu konular ilk olarak Fârâbî'nin *Risâle Fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe* (*Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*) adlı risâlesinde yer alır. Bu risâlenin Fârâbî'ye aidiyeti konusu tartışmalı olsa bile Ammoniusçu geleneğin bir devamı sayılır.[767]

Bu açıklamalardan sonra bir talebenin bilmesi gereken on temel konu şunlardır: (i) Felsefe okullarının adları nereden gelmektedir? (ii) Aristoteles'in eserlerinin sınıflandırılması nasıldır? (iii) Aristoteles'in eserlerini öğrenmeye nereden başlanmalıdır? (iv) Aristoteles'in felsefesi bize ne tür açık faydalar sağlar? (v) (Felsefe yaparken) bize rehberlik edecek olan nedir? (vi) Felsefe derslerini dinleyen biri kendini nasıl hazırlamalıdır? (vii) Aristoteles'in eserlerinde anlatım biçimleri nelerdir? (viii) Aristoteles niçin kapalı bir üslûp kullanmıştır? (ix) Aristoteles'in kitaplarından her birini inceleyenin bilmek zorunda olduğu hususlar nelerdir ve kaç çeşittir? (x) Aristoteles'in eserlerinin şârihi olabilecek kişi nasıl biri olmalıdır?[768] Bu konuların on tane olmasında genel bir kabul olmasına rağmen sıralamaları hususunda farklılık oluşabilmektedir. Bu on temel konu, özelde felsefenin ilgi alanına girdiğinden konuyu burada bitirip kategorilerin sekiz ilke açısından incelenmesine geçebiliriz.

[765] Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 47-52; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 17- 35; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 208,

[766] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 27-46; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag**, s. 1-14.

[767] Fârâbî, **Risâle Fîmâ Yenbağî…** s. 109-115; Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", s. 5-11, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 26, 2004.

[768] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 9.

3.2. KATEGORİLERİN SEKİZ İLKE AÇISINDAN İNCELENMESİ

Şarihler, *Eisagoge Şerhleri*'nin girişinde ele aldıkları bu ilkeleri *Kategoriler Şerhleri*'nin girişinde de incelemeyi adet edinmişlerdir. Bu bağlamda *Kategoriler*'e başlanmadan önce bu ilkelerin bilinmesi talebenin konuyu daha iyi kavramasına yardımcı olacaktır. Ayrıca bu ilkelerle birlikte *Kategoriler*'e yönelik ihtilaflar ve tartışmalar da gün yüzüne çıkmış olacaktır.

3.2.1. Amaç

Kategoriler'in amacı hakkında çeşitli tartışmalar söz konusudur. Bu tartışmalar şarihler tarafından da aktarılmaktadır.[769] Tartışmalardan haberdar olan Ebü'l-Ferec bu konuda dört ayrı grubun görüşünü zikreder. Birinci görüş *Kategoriler*'in diyalog formunda olduğu için bir amacı yoktur. İkinci görüş ise bir amacı vardır. Ancak bu amacın ne olduğuna dair üç görüş vardır: (i) Bu kitabın amacı "şeylerin varlığı" hakkındadır. Bu şeylerden kasıt, tikel değil de zât olması açısından tümellerdir. (ii) Bu kitabın bir diğer amacı "Zihinde hasıl olan sûretlerdir." ve bunlar da cins ve tür olan şeyler açısından anlaşılır. (iii) Bir diğer amacı ise "Delaleti basit olan lafızlardır." Ebü'l-Ferec bu görüşleri verdikten sonra onların delillerini ve kimlerin bu görüşleri savunduklarını açıklamaya çalışır.[770]

Bu kitabın bir amacının olmadığını savunanların delilleri şöyledir: Onlara göre bu kitap fizik, ahlak, mantık ve metafizik alanlarına yönelik konuları ele alır. Fizikteki şeyler olması açısından, cevherin tikel ve tümel olarak niceliğin de ayrık ve bitişik şeklinde taksim edilmesidir. Ahlakta şeyler, fazilet ve rezilet hakkında konuşulması açısındandır. Mantıkta şeyler, basit lafızlar olması açısından incelenir ve basit lafızlarda doğrulama ve yanlışlama söz konusu olmaz. Onların doğrulanması ve yanlışlanması telif edildiği vakit gerçekleşir. Metafizikteki şeyler, on üst cins olmaları açısından incelenir. Metafizikçi, var olması açısından varlığın tümünü inceler ve bunları on ilkeye dayandırır. *Kategoriler'*in, bu dört kitabı da içinde barındırmasından dolayı tek bir amacı söz konusu değildir. Ayrıca onun özel bir amacı da olmadığı için

[769] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 16-19; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 46-50; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 24-29; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 227-231.

[770] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s, 47-62; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s, 15-25.

diyalog tarzında yazılmıştır. *Kategoriler*'in bir amacı olmadığına yönelik bu açıklamalar, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Ebü'l-Ferec tarafından aktarılmıştır. Ayrıca bu dört alana ait konuları ele alması sebebiyle *Kategoriler*'in hangi ilim dalına ait olması gerektiğine yönelik ciddi tartışmaların da çıkış noktasını oluşturduğu kanaatindeyiz.

Bu kitabın bir amacı olduğunu savunanlardan ilki İskender Afrodisias'tır. Ona göre amaç "Şeylerin (*pragmata/things*) varlığı hakkında konuşmaktır." ve bunu üç delille izah eder. (i) Aristoteles'in eşadlı isimler, şeylerin tek bir lafız altında genelleşmesine dair görüşlerine dayanır. Dolayısıyla Aristoteles ilgili eserinin lafızlar hakkında değil de şeyler hakkında olduğunu belirtir. (ii) Aristoteles'in cevher hakkında söylediği "Gerçek olma, önce olma ve üstünlükte ilk olma ile vasıflanan cevher", "Belirli bir konuya söylenmez ve belirli bir konuda da değildir."[771] görüşüne binaen bunu delillendirir. Burada geçen "vasıflanan" ifadesine delalet eden lafızlar değil de şeylerdir. Çünkü burada vasıflananlar şeylerdir. (iii) Aristoteles on cinsi en uygun bir şekilde lafızlara değil de şeylere yönelecek şekilde taksim etmiştir. Öyle ki onun cevheri birincil ve ikincil, niceliği bitişik ve ayrık şeklinde taksim etmesi şeylere yönelik olup lafızlara yönelik değildir. Sonuç olarak Ebü'l-Ferec'e göre bu kitabın amacı, şeylerin varlığı hakkında konuşmaktır.[772] Lakin bu amacı Ammonius isim belirtmeksizin Olympiodorus'un Herminus'a ve Philoponus'un da Eustathius'a atfederek aktardıklarını söyleyebiliriz.[773] Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüşü benimseyenlerin sadece ikinci delili öne sürdükleri ifade edilebilir.

Kategoriler'in amacının İskender Afrodisias'a atfedilmesi konusunda ihtilafların olduğu görülmektedir. Ebü'l-Ferec, *Kategoriler*'in amacı olarak "Şeylerin varlığı hakkında konuşmak" olduğu görüşünü İskender Afrodisias'a atfetmesine rağmen Philoponus, İskender Afrodisias'a "Lafızlar hakkında olduğu" görüşünü atfeder. Olympiodorus ise İskender Afrodisias'a kitabın amacı olarak "kavramları (*thoughts/concepts*)" atfeder. Son olarak Simplicius, İskender Afrodisias'a bu iki

[771] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 36; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 40. Aristoteles, **Kategoryalar I**, s. 4-5.
[772] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s, 48; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s, 16.
[773] Ammonius**, On Aristotle's Categories,** s. 18; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 47.

amacı başlangıç noktası yaparak amaç olarak belirlediği kavramları daha güçlü bir şekilde delillendirdiği için kendisine bu görüşünü atfeder. Zira Simplicius'un kendisi de bu görüşü benimser.[774]

İkinci gruba atfedilen görüşler Ammonius'a aittir. Ona göre amaç, "Akılda hâsıl olan sûretler yani kavramlardır." ve bununla "genel şeyler" kastedilir. Kendisi bu iddiasını iki delille ispatlamaya çalışır. (i) Ona göre Aristoteles bu kitabında lafızları değil de şeyleri konu edinmiştir. Çünkü şeyler de ya akılda hasıl olan sûretlere ya da duyusal tekillere taksim edilir. Tekillerin burada konuşulması doğru değildir. Öyleyse geriye kalan görüş akılda hasıl olan sûretlere yönelik olup tümeldirler. (ii) Akılda hasıl olan sûretler ise buna delalet edecek isimlerin kullanımıdır. Çünkü Aristoteles kitabının çoğunluğunda lafzı; tümel, konuya ve ikincil cevherler için kullanmaktadır. Dolayısıyla bu durum akılda sûreti olanlara delalet eden lafızları ifade eder.[775]

Simplicius ve Olympiodorus, kitabın amacı olarak kavramı benimseme görüşünü İskender Afrodisias'a atfetmelerine rağmen Ebü'l-Ferec bu amacı Ammonius'a atfetmektedir. Ammonius'un eserini incelediğimizde bu görüşün kendisine ait olmadığını sadece kitabın amacını kavram olarak benimseyen kimselerin görüşlerini aktardığını ifade edebiliriz. Ona göre bu kitabın amacı, "Birincil vazedilmelerinde basit kavramlar aracılığıyla basit şeylere delalet eden basit lafızlardır."[776] Bu görüşün benzer bir anlatımla İskender Afrodisias'a da atfedildiğini ifade edebiliriz.[777] Ayrıca Philoponus'a göre Porphyrios, bu kitabın amacının kavramlar hakkında olduğunu ve kavramların da zihinde var olan şeyler olduğunu savunur.[778] Ammonius ise Porphyrios'un cinsi betimlemesinden dolayı amacın kavramlar olduğunu iddia eder.[779]

Bu görüşe yönelik açıklamalarda şarihlerin bile ihtilafa düştükleri görülmektedir. Nitekim Ammonius'un doğrudan ya da dolaylı bir şekilde öğrencileri

[774] Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 47; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 25; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 227.
[775] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 19.
[776] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 19.
[777] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 25; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 228.
[778] Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 47.
[779] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 17.

olan bu şarihlerin *Kategoriler*'in amacı hakkında tutarlı bir görüş benimsemediklerini ifade edebiliriz.

Üçüncü grubun görüşleri ise Porphyrios'a aittir. Ona göre bu kitabın amacı, "Delaleti olan lafızlardır." Kendisi bu iddiasını iki delille ortaya koymaya çalışır. (i) O, Aristoteles'in bu kitaba yönelik amacının, delaleti olan lafız olduğunu belirtir. ve bu durumu kitabın içeriği ile açıklamaya çalışır: Aristoteles'in bunu kategori olarak açıklaması ve kategorilerin de şeylerden bir şeye delalet eden lafızlardan daha çok olmaması onun lafızlara delalet etmeyi amaçlamış olduğunu gösterir. (ii) Aristoteles'in bu kitaptaki amacı, delaleti olan lafızlardır ve bu durum görüşlerinden anlaşılır. Çünkü kendisinin lafızları taksim etmesi, görüşlerinin lafızlar hakkında olmasına delalet eder.[780]

Ammonius, Philoponus ve Olympiodorus'un kitabın amacı olarak sadece lafızları aktardıklarını ifade edebiliriz.[781] Bunların delili ise Aristoteles'in *Kategoriler*'in başında "Bazı sözler telifle bazıları da telifsiz olarak söylenir."[782] ifadesidir. Onlara göre bu ifade, kitabın amacının net bir şekilde lafızlar olduğunu ortaya koyar. Kitabın amacı hakkında Simplicius'un Porhyrious'tan alıntıladığı ve ona dayandırdığı görüş ise yüklemlerin amaç olması gerektiğidir. Bu yüklemlerin de delaleti olan basit lafızların gerçekliğe delaleti olması açısındandır.[783]

Sonuç olarak Porphyrios'un *Kategoriler Şerhi*'ni incelediğimizde onun, kitabın amacı olarak sadece lafızları ele almadığı aksine Ebü'l-Ferec'in belirttiği gibi delaleti basit olan lafızları da ele aldığını söyleyebiliriz. Yine de kitabın amacına yönelik ortaya konan bu görüşlerin istenilen amacı ortaya koyduğu söylenemez. Bu doğrultuda Ebü'l-Ferec'in bütün görüşleri aktardıktan sonra kendisinin söz konusu görüşlere katılmadığı ve bunları çeşitli delillerle reddetmeye çalıştığı söylenebilir. Ona göre bu kitabın amacı, "Ne sadece var olan şeyler hakkında, ne sadece zihinde hasıl olan şeyler hakkında ve ne de sadece delaleti olan lafızlar hakkındadır." Kendisi

[780] Porphyry, **On Aristotle Categories,** s. 34.
[781] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 16; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 47; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 227.
[782] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 34; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 27. Aristoteles, **Kategoryalar I**, s. 2.
[783] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 25-26.

Iamblichus'u temele alarak bu görüşleri eleştirir. Onun bu görüşleri eleştirmesi ve kitabın en doğru amacını ortaya koymasında Olympiodorus'un Iamblichus'tan alıntıladığı görüşlerin etkili olduğunu ifade edebiliriz.[784]

Ebü'l-Ferec, bu kitabın bir amacı olmadığını söyleyenleri ve ileri sürdükleri delilleri benimsemez. Şarihlerin çoğu bu kitabın bir amacı olması gerektiğini savundukları için bu kısmı eserlerinde zikretmezler. Ebü'l-Ferec ve Iamblichus'a göre kitabın bir amacı olması gerektiğine yönelik bu üç görüş, insanın doğası gereği tanımını bazıları insanın sadece "hayvan" olduğunu, bazıları onun "düşünen" olduğunu, bazıları da onun "ölümlü" olduğunu ve bazılarının da bu üç şeyi bir araya getirerek insanın, "Düşünen, ölümlü bir hayvan" olduğunu ileri sürmeleri gibi olur. Onlara göre insanın tanımında ortaya konan bu ifadeler, bir araya gelmedikleri sürece insanın tanımı eksik kalır. Ama insanın tam bir tanımının oluşabilmesi, bu üç ifadenin bir araya gelmesi ile doğru olur. Bu örnek bağlamında *Kategoriler*'in bir amacını ortaya koymaya çalışan kimselerin söylediklerinde doğruluk payı olmakla birlikte eksiktir. Ebü'l-Ferec, Iamblichus'un bu kitabın amacını üç görüşü bir araya getirerek oluşturduğunu belirtir. Çünkü sadece lafızlar gramercinin, sadece düşünceler/kavramlar psikolojinin ve sadece şeyler de metafiziğin ilgi alanlarıdır. Bu yüzden *Kategoriler* ne gramerin ne psikolojinin ne de metafiziğin konusudur. Aksine Iamblichus'un bu üç görüşü harmanlaması ile amaç hasıl olur ki bu da "Birincil vazedilmelerinde basit kavramlar/düşünceler aracılığıyla basit şeylere delalet eden basit lafızlar hakkındadır."[785] Kitabın amacına yönelik benzer bir açıklama Ammonius, Philoponus ve Ebü'l-Ferec tarafından da zikredilmektedir.[786] Ebü'l-Ferec'e göre kitabın amacı, "Sadece şeylerde ve birincil vazda üstün cinsler olan tümel şeylere delalet eden basit lafızlar hakkındadır." Ebü'l-Ferec'in belirttiğine göre bu tanımda geçen "lafızlar" ifadesi cinstir. "Basit" ifadesi, birleşik olanlardan onu ayırmak içindir. "Delaleti olan" ifadesi, "Zeyd yürüdü." gibi delaleti olan lafız ile "Keçi-geyik vardır." gibi delaleti olmayan şeylerden ayırmak içindir. "Tümel şeylere"

[784] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 50; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 17; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 228-231.
[785] Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 231.
[786] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 18; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 50; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 50-52; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 17-18.

ifadesi, tikel şeylere delalet eden lafızlardan onu ayırmak içindir. "Üstün cinsler" ifadesi, mutavassıt ve türün türü olanlarından onu ayırmak içindir. "Birincil vaz" ifadesi, ikincil vazı devre dışı bırakmak içindir. "Sadece şey" ifadesi ise, mantıktaki şeylerin incelenmesi ile fizik, matematik ve metafizikteki şeyleri birbirinden ayırmak içindir. Çünkü mantıkçı sadece şeyi incelerken geri kalanlar kendinde şeyi inceler. Kitabın amacını bu şekilde ortaya koyan Iamblichus ve Ebü'l-Ferec'in bu amaçta kullandıkları kavramları da benzer bir şekilde analiz ettikleri görülmektedir.[787] Ancak Ebü'l-Ferec şarihlerden farklı olarak bu amacı üç delille izah etmeye çalışır.

(i) Ona göre idrak edilen ve bilinen her şey ya duyusal kuvvelerle ya da aklî kuvvelerle idrak edilir. Duyusal kuvve ile idrak edilen şeylere engel ortadan kalktığı vakit onda bir hata ya da bir yanlışlık söz konusu olmaz. Bundan dolayı duyusal kuvveler, aracılarla idrak edilmesiyle idrak edilmez. Aklî kuvvelerle idrak edilen şeyler ise ya aklın doğasında mevcut olur ya da onda gizli olur. Aklın doğasında mevcut ise birinci öncüller gibi herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymaz ya da kolay bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu durum "Olan her şey bir şeyden olur." sözü gibidir. Ya da daha çok şeylere ihtiyaç duyar. Buna, yan yana iki açının ya iki dik açı olması ya da iki dik açıya eşit olması örnek verilebilir. Aklın doğasında gizli olanlar da bir aracı olmaksızın aklın onları idrak etmesinde yanlışlık olabilir. Mantığın amacı da bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaştırması ve yol göstermesine fayda sağlamasıdır. Bu da burhân ilmine vakıf olmakla gerçekleşir. Burhân ilminin de asıl olarak dayandığı temel, delaleti basit olan lafızlardır. Bu da *Kategoriler*'in konusunu oluşturduğu için bu kitabın amacıyla doğrudan örtüşmektedir.

(ii) Kitabın amacı tümevarım ile ortaya konabilir. Aristoteles, kitabı yazmaya başladığında ilk sırada delaleti olan lafızlara ardından onları sayılara taksim etti. Bu şekilde başlaması kitabın amacının delaleti olan lafızlar olduğunu ortaya koyar.

(iii) Son delil ise burhânın sûreti açısından ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Burhânın sûreti doğruyu yanlıştan temyiz etmektir. Doğru ve yanlış ise delaleti olan

[787] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 50-52; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 17-18; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 228-231.

lafızların telif edilmesi ile olur. Bu sayede *Kategoriler*'in amacını bu şekilde bilen biri burhân sanatının konusunu da inceleme imkânı bulur.[788]

Ebü'l-Ferec, kitabın amacına yönelik ortaya koyduğu tanımın ne eksik ne fazla olduğunu belirtir ve bunu tanım açısından iki delille izah etmeye çalışır.[789] Onun ileri sürdüğü görüşler, Iamblichus'un görüşleriyle büyük oranda benzeşmektedir. Ancak Ebü'l-Ferec'in Iamblichus'u yanlış anladığını ve bundan dolayı onu eleştirdiğini düşünüyoruz. Örneğin Ebü'l-Ferec, Iamblichus'u amaç olarak "Delaleti basit olan lafızları, akılda bulunan sûreti ve hariçte bulunan şeyler"i savunduğu için eleştirir. Ebü'l-Ferec'e göre bu durum "Bir kitabın tek bir amacının olması" gerektiğini savunan Platoncu bir bakış açısına sahip olan biri için terstir. Çünkü ona göre Iamblichus kitabın amacı olarak bu üç görüşü bir arada zikrettiği için hatalıdır. Fakat Iamblichus'un görüşlerini incelediğimizde bu kitabın amacına yönelik açıklamaları, Ebü'l-Ferec'in bu konuda onu yanlış anladığı ve hatalı olduğu söylenebilir. Çünkü Ebü'l-Ferec'in kitabın amacına yönelik açıklamaları ve onun konuya yaklaşım tarzının başta Iamblichus olmak üzere Ammonius ve Philoponus'un anlatımları ve konuya yaklaşım tarzlarıyla benzer özellikler taşıdığı görülmektedir.[790] Her ne kadar bu konuda Ebü'l-Ferec hatalı bir görüş belirtmiş olsa bile kitabın amacına yönelik var olan üç görüşü şarihlerin hatalı bir şekilde farklı filozoflara atfetmeleri söz konusudur. Burada asıl mesele başta Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihlerin kadîm tartışmaları aktarmaları ve Aristoteles'in bu kitaba yönelik asıl amacının ne olduğunu benzer bir şekilde ortaya koymaya çalışmalarıdır. Bu sayede kadîm tartışmaların tarihin tozlu sayfalarında kaybolmadıkları ve kitabın amacı hakkında filozofların aynı tutuma ve yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir.

Bu açıklamalardan sonra Ebü'l-Ferec muhtemel dört kuşkunun oluşabileceğini belirtir. Kendisi hem bu kuşkuları hem de onlara yönelik çözümlerini ortaya koymaya çalışır:

---

[788] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 52-55 (bu sayfalarda eksik kısımlar mevcut); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 18-21.

[789] Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 21-22

[790] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 18; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 50; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 228-231; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 50-52; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 17-18.

(i) Aristoteles hem *Kategoriler* hem de *Önerme Kitabı*'nda delaleti basit olan lafızları inceler. Bu durumda bir çelişki ya da bir şüphe ortaya çıkmaz mı? Ebü'l-Ferec'e göre lafızlar, birincil vaz ve ikincil vaz olmak üzere iki kısma ayrılır. Birincil vaz, şeylere ve şeylerden meydana gelen fiillere delalet eder. Buna "Zeyd" ve "vurdu" örnekleri verilebilir. İkincil vaz ise birincil vazdaki lafızlara delalet eder. Bu açıdan *Kategoriler* birincil vazdaki lafızları incelerken *Önermeler* ikincil vazdaki lafızları inceler.

(ii) Aristoteles kitabında şeyler hakkında görüş beyan ederken şeylerin hem teorik hem de pratik felsefede ele aldığı bilinmektedir. Bu nasıl olabilir? Ebü'l-Ferec'e göre onların bu şekilde şeyleri hem teorik hem de pratik felsefe açısından ele almaları, şeyi kendinde olarak incelemelerinden kaynaklanmaktadır. Burada şeylerin şeylere delalet eden lafızlar açısından incelenmesi söz konusudur. Şeyleri ise fizik, matematik, metafizik ve mantık inceler. Burada mantıkçı sadece şeylere delalet eden lafızlar açısından mevcut şeyleri inceler. Geri kalan ilimler kendinde şeyleri inceler.

(iii) Aristoteles nasıl olur da basit lafızları inceleme konusu yapar. Gramercilerin de bu basit lafızları inceledikleri bilinir. Mantık sanatının gramer sanatının dışında bir şey olduğu herkes tarafından malumdur. Bu nasıl olabilir? Mantıkçı ve gramerci her ikisi de lafızları ve şeyleri konu edinirler. Mantıkçı, sadece delaleti olan lafızlarla ilgilenirken gramerci delaleti olsun ya da olmasın bütün lafızlarla ilgilenir. Çünkü delaleti olan lafzın irabı delaleti olmayan lafzın irabından daha fazla değildir. Şeylerin incelenmesi ise mantıkçıya göre şeylere delalet eden lafızların arasındaki farkı elde etmek iken, gramerciye göre lafızları irab etmektir. Çünkü onun faile delalet eden lafzı irab etmesi münfaile delalet eden lafzı irab etmesinden farklıdır. Burada ortaya konan kuşku mantık ile gramer arasında yaşanan tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Ebü'l-Ferec de bu tartışmalardan haberdar olduğundan çözümünü bu şekilde ortaya koymaktadır.

(iv) Aristoteles *Burhân*'dan bahsettiği vakit kıyastan, kıyastan bahsettiği zaman öncüllerden, öncüllerden bahsettiği zaman da basit lafızlardan bahsetmesine rağmen delaleti olan basit lafızlardan bahsederken lafızların dayandığı seslerden ve tek heceli kelimelerden neden bahsetmemiştir? Ebü'l-Ferec'e göre her sanatın konusunun o sanatın amacına yönelik olması gerekir. Amacın yüceliği de konuyu çözüme

kavuşturmasıdır. Öyleyse mantığın amacı doğruluk üzerinedir. Doğruluk da tek heceli lafızlar veya harflerle değil de delaleti olan lafızlarla gerçekleşir. Delaleti olan lafızlar telif edildikleri vakit doğruluğu ve yanlışlığı barındırırlar. Öyleyse mantık sanatının birinci konusu delaleti olan lafızlardır. Harfler ve tek heceli kelimeler değildir. Aynı şekilde tıbbın konusu dört unsurdur. Amacı da var olan sağlığı korumak ya da onu reddetmektir. Eğer sağlığın bozulması meydana gelirse madde ve sûretten kaynaklı değil de bu dört unsurun karışımından kaynaklı olur.[791]

Ebü'l-Ferec'in kitabın amacına yönelik muhtemel kuşkuları aktarması ve ona yönelik çözüm önerileri getirmesi aslında şarihler tarafından zikredilmiştir. Ancak onun bu şekilde bunları bir araya getirmesi ve çözüme kavuşturması ona has bir yaklaşım tarzıdır. Nitekim şerhinde kuşkuları ve çözüm önerilerini sıkça göreceğiz.

3.2.2. Fayda

Ebü'l-Ferec *Kategoriler Kitabı*'nın faydalarını üç delille ortaya koymaya çalışır; (i) Felsefenin amacı insanı saadete ulaştırmasıdır ki bu da teorik felsefe açısından insanın hakkı bilme ve hayrı işleme, pratik felsefe açısından da hakkı batıldan ve hayrı şerden ayırması ile mümkün olur. İnsanın bu tarz bir eylemde bulunması onun *Burhân* ilmini bilmesi ile mümkün olur. *Burhân* ilminin başlangıç noktasını da delaleti olan lafızlar oluşturur. Mutluluğa erişme de bu ilmi bilmekle mümkün olur. (ii) Nizam/düzen bütün şeylerin tek bir başlık altında toplanması ile tamamlanır. Varlık sayıca çok olduğu için mümkün olduğunca bunları en az şey ile sınırlamak en güzel yöntemdir. Bu kitap da bütün varlığı on şey ile sınırlamasından dolayı faydalıdır. (iii) Eser, bize varlığın herhangi bir yönünü, yani delaleti olan lafızları öğretir. Bu sayede bir öğrenci söz konusu kitabı öğrenerek şeylerin bilgisinden yoğun bir şekilde istifade edebilir.[792]

[791] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 60-62; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 22-25.
[792] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 63-64; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 26.

Kitabın faydasına yönelik Ebü'l-Ferec'in ortaya koyduğu delillerin şarihler tarafından da benzer açıklamalarla ortaya konduğunu ifade edebiliriz.[793]

3.2.3. Başlık

Porphyrios'a göre insanlar, kitabın başlığı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. O kitabın başlığı olarak "*Kategoriler*", "*On Kategori*", "*Topikler'e Giriş*", "*Varlığın Cinsi Hakkında*" ve "*On Cins Hakkında*" olmak üzere beş farklı başlık zikreder ve bunları inceler.[794] Simplicius da aynı bilgileri ondan alıntılayarak aktarmasına rağmen "*Topikler'e Giriş*" değil de "*Topikler'den Önce*" başlığını zikreder.[795]

Ebü'l-Ferec ise, kitabın amacı hakkında ihtilafa düşenlerin, başlığı hakkında da ihtilafa düştüklerini ifade eder. Ona göre bu kitabın amacını "var olan şeyler" şeklinde kabul edenler kitabın başlığını da "*Var Olan Şeylerin Kitabı*" *(Kitâbu'l-Umurû'l-Mevcude)* olarak öne sürmüşlerdir. Kitabın amacını "zihinde olan sûretler" şeklinde savunanlar da bu kitabın başlığını "*Zihinde Olan Sûretler Kitabı*" (*Kitâbu's-Suvaru'l-leti fi'n-Nefs*) olarak iddia etmişlerdir. Aynı şekilde kitabın amacının "basit lafızlar hakkında" olduğunu benimseyenler ise kitabın başlığını "*Basit Lafızlar Kitabı*" (*Kitâbu'l-Elfâzu'l-Basîte*) olarak ileri sürmüşlerdir. Ebü'l-Ferec'in bu değerlendirmeleri ve kitabın böyle farklı şekillerde başlıklandırılmasına yönelik açıklamaları tespit edebildiğimiz kadarıyla şarihler tarafından incelenmemiştir.[796] Ancak Ebü'l-Ferec'in, "*Topikler'den Önce"* başlığını Simplicius'tan doğrudan alıntılayarak aktardığını ifade edebiliriz. Simplicius ve Ebü'l-Ferec'e göre bu başlığı savunan kişi Meşşâî gelenekten gelen Adrastos of Afrodisias'tır. Her ikisi de bu başlığın hatalı ve saçma olduğunu ifade ederler. Çünkü bu kitaba duyulan ihtiyaç *Topikler*, *Önermeler* ve *Kıyas Kitapları*'nda ortaya konulan şeylerden daha fazla değildir.[797] Aristoteles'in kitapta mantık sanatının konularını incelemesi herkes tarafından bilinen bir durumdur. Bundan dolayı bu kitabın ilk önce gelmesi gerekir.

---

[793] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 18; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 29-31 Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 50; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 231.
[794] Porphyry, **On Aristotle Categories,** s. 31-33.
[795] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 31-33.
[796] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s, 63-65; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s, 26-28.
[797] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 31; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 64-65; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 27

Ebü'l-Ferec, kitabın amacına yönelik ileri sürülen başlıklara iltifat etmez ve onları bu konuda eleştirir. Başta Ammonius olmak üzere Philoponus, Olympiodorus ve Ebü'l-Ferec kitabın başlığının *Kâtîğûryâs* yani *Kategoriler* olarak ifade edilmesi gerektiğini savunurlar.[798]

Çeviri hareketiyle birlikte Arapçaya *Kâtîğûryâs* olarak geçen bu kavram *kâtîğûryâ* isminin çoğulu olup bu da üstün cinslere ve bu cinslerin altında yer alanların tamamına delalet eden basit lafızlar hakkındadır. Kitabın amacına uygun olan da bu başlıktır. Ancak İbn Hazm'ın, *et-Takrîb* adlı eserinde kategorileri incelediği bölümü *Kâtîğûryâs* değil de *Kitâbu'l-Esmâ'i-l Müfrede* (*Müfred İsimler Kitabı*) şeklinde başlıklandırması ilginçtir.[799] Ayrıca *Kâtîğûryâ* ismi bir kimseyi bir şeyle suçlamak ya da hak talep etme ya da tartışmak gibi kinayeli bir şekilde kullanılmakla birlikte hak talep etme ve suçlama/davacı olma durumları hâkim karşısında vuku bulur.[800] Ancak Aristoteles bu kavramı felsefî sistemine entegre ederek ona farklı bir anlam katmıştır.

3.2.4. Kitabın Mertebesi

Mantık sanatının amacı burhândır ve bunu öğrenmek isteyen birinin kıyası bilmesi gerekir. Kıyas da öncüller ve bu öncüllere delalet eden basit kavramlarla elde edilir. Basit kavramlar ise *Kategoriler Kitabı*'nda yer alır. Bundan dolayı kitap, mantık sanatının konusu hakkında olduğu ve basit kavramları ele aldığı için ilk sırada yer almalıdır.[801]

3.2.5. Yazarı/Nispeti

Kitabın kime ait olduğu ya da nispeti tartışmalıdır. Ebü'l-Ferec'e göre kitabın Aristoteles'e ait olmadığını iddia edenler bunu üç delille ispatlamaya çalışırken

---

[798] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 20; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 50; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 231; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 64-65; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 27

[799] İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 108-109.

[800] Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 50; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 65; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 27-28; Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,** s. 179-180; Mustafa Yeşil, **Kategori & Metafor**, Son Çağ Akademi Yayınları, Ankara 2019, s. 9; Harun Takcı, **İbn Sînâ'da Kategoriler ve Kaynakları,** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018, s. 2.

[801] Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 50; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 65; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 27-28.

Olympiodorus da bunu dört delille ispatlamaya çalışır.[802] Ebü'l-Ferec ise bu kitabın Aristoteles'e ait olduğunu da iki delille ispatlamaya çalışmaktadırlar. Biz önce bu kitabın Aristoteles'e ait olmadığına ilişkin olan delilleri, sonra da Aristoteles'e ait olduğuna ilişkin olarak Ebü'l-Ferec'in delillerini ele alacağız. *Kategoriler*'in Aristoteles'e ait olmadığını ileri sürenlerin delilleri;

(i) Aristoteles'in eserine isimleri taksim ederek başlaması kitabın ona ait olmadığına delalet eder. Çünkü Aristoteles kitabında isimleri eşadlı, eşitanlamlı ve türemiş olarak üç kısma taksim ederken *Retorik* (*Hitabet)* kitabında eşadlı, eşitanlamlı, türemiş, ayrık ve eşanlamlı olarak beş kısma taksim eder. Bazıları bu taksimattan ötürü kitabın Aristoteles'e ait olmadığını iddia ederler. Aynı delil benzer bir şekilde Olympiodorus tarafından da ele alınmıştır. Kitabın Aristoteles'e ait olmadığını iddia edenlere göre, Aristoteles bu kitabında eşadlı ve eşitanlamlı isimleri ele alırken *Fizik Kitabı*'nda eşadlı, eşitanlamlı, ayrık ve eşanlamlı isimlerini ele almıştır. Bundan dolayı kitabın ona ait olması doğru değildir. Ne Ebü'l-Ferec ne de Olympiodorus öne sürülen bu iddiayı kabul eder. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles isimleri bazen eşadlı ve eşitanlamlı ve bazen de ayrık ve eşanlamlı olarak ikili bir taksimle zikreder. Eşadlı ve eşitanlamlı ikilisi ayrık ve eşanlamlı olan ikilinin zıddıdır. Zıt olanlar da zıt olanlar ile anlaşılır. Bu delile yönelik Ebü'l-Ferec'in açıklamaları Olympiodorus'un açıklamalarına benzemektedir.[803]

Bu delile yönelik açıklamalar ve buna yönelik çözüm konusunda Ebü'l-Ferec ve Olympiodorus benzer bir yaklaşım sergilemelerine rağmen ayrıştıkları hususlar da söz konusudur. Ebü'l-Ferec'in kitabın Aristoteles'e ait olmadığını savunanların isimleri beşli bir taksimle *Retorik*'te Olympiodorus'un ise dörtlü bir taksimle *Fizik*'te ele aldıklarını aktarmaları problemli bir durumdur. Bu iki kitabı incelememize rağmen bu şekilde bir taksime rastlayamadık. Nitekim Aristoteles, isimleri dörtlü ya da beşli bir şekilde bir arada zikrettiği herhangi bir eseri de mevcut değildir.

[802] Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 231-233; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 65-66; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 28.
[803] Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 231-232; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 65-66; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 28.

(ii) Birincil cevherlerin doğaları gereği ikincil cevherlerden önce gelmesi bu kitabın Aristoteles'e ait olmadığının ikinci delilini oluşturur. Çünkü Aristoteles hem bu kitabında hem de *Burhân*'da ikincil cevherlerin doğaları gereği birincil cevherlerden önce geldiğini aktarır. Bundan dolayı bu kitap Aristoteles'e ait değildir. Ebü'l-Ferec ise bu görüşü reddeder ve şöyle der: Genel olması açısından birincil cevherlerin ikincil cevherlere kıyas edilerek ilk cevherlerin doğası gereği ikincil cevherlerden önce gelmesi gerekir. Bu yargıya kitabında birincil cevherler ile ikincil cevherlerin zât, genel ve özel olmaları yönüyle değil de cevher olmaları yönünden birbirlerine kıyas edilmesi ile ulaşılır. *Burhân*'da ise ikincil cevherler zât olmaları bakımından birincil cevherlerden önce gelir. Olympiodorus ise bu delili dördüncü sırada zikreder. Kendisi bu kitabın Aristoteles'e ait olmadığını iddia edenlerin delilini şu şekilde aktarır. Bu kimselere göre Aristoteles, kitabında tekil cevherden ziyade tümel cevhere daha fazla değer vermesine rağmen aslında kitap incelendiğinde birincil cevherlere daha çok değer verildiği görülür. Bu durumda ya eser ona ait değildir ya da problemlidir. Her iki durumda da eser Aristoteles'e ait değildir.[804]

Bu delilde ileri sürülen argümanların kaynağını birincil ve ikincil cevherler oluştururken buna yönelik açıklama hususunda hem Olympiodorus hem Ebü'l-Ferec birbirinden farklılaşmaktadır. Her iki şarihin de bu görüşleri kimden aldıkları ve kime dayandırdıkları hususunda herhangi bir açıklama söz konusu değildir.

(iii) Duyu- duyulur (*his-mahsus*) ile bilgi-bilinir (*ilim-malum*) gibi bazı göreli kavramların bir arada bulunmadıkları ifade edilirken *Fizik*'te bütün göreliklerin bir arada bulundukları ifade edilmektedir.[805] Ebü'l-Ferec'in aktardığı bu delil Olympiodorus'un bir özeti gibidir. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles bu konuyu değersiz gördüğü için buna yönelik bir çözüm önerisinde bulunmaz.[806] Olympiodorus'a göre ise bir filozof buna doğru bir şekilde cevap verebilir. Nitekim kendisinin de görüşü şöyledir: Görelikler hem bir arada bulunabilirler hem de bir arada bulunamazlar. Görelikler, görelik olmaları açısından ve karşılıklı bir etkileşime sahip olmaları

[804] Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 231; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s, 65-66; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 28.
[805] Aristoteles, **Fizik,** s. 97.
[806] Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 231; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s, 66; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 28.

açısından birlikte var olabilirken şeyler açısından birlikte var olamazlar. *Fizik*'te ise görelikler doğal bir şekilde birlikte bulunabilirler.[807]

(iv) Ebü'l-Ferec bu kitabın Aristoteles'e ait olmadığını savunanların dördüncü delillerini şöyle zikreder: Onlar Aristoteles'in bu kitabında hareketi kısımlara ayırırken aynı görüşün *Fizik* ile *Oluş Bozuluş Kitapları*'nda yer aldığını ve ona göre oluş ve bozuluşun hareket değil de bir değişim olduğunu ve bundan dolayı da kitabın ona ait olmadığını iddia ederler. Aynı şekilde Olympiodorus kitabın ona ait olmadığını şu şekilde aktarır: Bunlara göre Aristoteles, eserinde hareket ve değişimin aynı şey olduğunu iddia etmesine rağmen *Fizik*'te değişimin hareketten daha genel olduğunu iddia eder.[808] Bundan dolayı kitap ona ait değildir. Olympiodorus'a göre Aristoteles'in buradaki incelemesi fizik hakkında olmadığı için böyle bir iddia makul değildir. Ebü'l-Ferec ise bu görüşü şu şekilde eleştirir: Ona göre Aristoteles'in bu kitabında salt heyulâyı ve değişimin sûretini ele alırken hareketi de salt bir şekilde ele alması durumunda burada bir ihtilaf ortaya çıkmaz. Nitekim kendisi de bu kitabında hareketi salt bir şekilde ele aldığı için bu kitabın ona aidiyeti belirginleşir.

Ebü'l-Ferec, kitabın Aristoteles'e ait olduğunu iki delille ispatlamaya çalışır: (i) Şayet kitap Aristoteles'in olmasaydı mantık sanatı eksik kalırdı. (ii) Kendisine güvenilen şarihlerin şahitliği, sözlerinin tarzı ve Aristoteles'in mevcut kitabını pek çok kitabında vurgulaması bu kitabın ona aidiyetini ortaya koyan güçlü delillerdir. Özellikle Aristoteles'in en has öğrencileri olan Theophrastus ve Eudemos'un şahitlikleri de gösterilebilir.[809] Aynı şekilde Ammonius'a göre antik kütüphanelerde *Analitikler*'in kırka yakın kopyası mevcut iken *Kategoriler*'in sadece iki kopyası vardı. Bu kopya nüshalardan birinin baş kısmı doğrudan isimler ile başlamaktaydı ve ikinci nüsha ise önümüzde mevcut olan metnin kendisi idi. Bundan dolayı eserin Aristoteles'e ait olduğuna dair bir kesinlik söz konusudur.[810] Ammonius'un beşinci asırda yaşadığı dikkate alındığında kendisinin orijinal bir nüshaya sahip olduğunu

[807] Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 231; Aristoteles, **Fizik,** s. 95.
[808] Aristoteles, **Fizik**, s. 223.
[809] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 67-68; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 29.
[810] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 20; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 51; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 232.

belirtmesi eserin şüpheye yer bırakmayacak şekilde Aristoteles'e aidiyetini ortaya koyar.

3.2.6. Hangi İlim Dalına Ait Olduğu

Başlığı *Kategoriler Şerhi*'nde ele alan kişi Simplicius'tur. Kendisi mantığın felsefenin bir aleti olması açısından eserin mantık ilminde incelenmesi gerektiğini savunur.[811] Aynı şekilde Ebü'l-Ferec de bu ilmin felsefenin bir aleti olan mantık sanatına ait olması gerektiğini savunur.[812]

Diğer şarihler bu başlığı zikretmeseler bile onların da görüşü bu yöndedir. Ancak İbn Sînâ, bu ilmin *Metafizik*'te incelenmesi gerektiğini ancak Aristoteles'in bu ilmi mantık ilmi içerisinde ele almasından dolayı kendisi de *Kategoriler*'i mantık ilmi içerisinde ele aldığını ifade eder.[813] İbn Sînâ'nın kategorilere yönelik açıklamaları ve bunun metafizikte incelenmesi gerektiğini vurgulaması sebebiyle sonraki süreçte onun değerine gölge düşürdüğünü ifade edebiliriz.[814] Bu bağlamda İbn Haldun meşhur eseri *Mukaddime*'de mantık bilimi kitaplarını tanıtırken *Kategoriler Kitabı*'nı ilk sırada zikretmektedir. Daha sonra ise kendisi müteahhirûn döneminde kategorilerin konusu bizzât değil de bilaraz mantık açısından incelendiği için bu kitabın ortadan kaldırıldığını belirtir.[815] Dolayısıyla kategorilerin mertebesine dair hem İslâm dünyasında hem de İskenderiye geleneğine mensup Meşşâîler arasında bir tartışma söz konusudur. Ancak bu tartışma konusunu sonraki süreçte makale olarak yayınlamayı düşündüğümüz için konuyu burada bitirmeyi uygun görüyoruz.

---

[811] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 35.
[812] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 68; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 29
[813] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 4-5.
[814] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 4-5.
[815] İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 886-887; Ayrıca Bkz. Ali Tekin, "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâî Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar", (61-72), **Beytulhikme An International Journal of Philosophy,** Vol. 4, Issue 1 June 2014; Hülya Altunya ve Mustafa Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", (79-108), **Beytulhikme An International Journal of Philosophy,** Vol. 6, Issue 2 December 2016, s. 95-96.

3.2.7. Kitabın Bölümlenmesi

Şarihler arasında *Kategoriler Kitabı*'nın, *Kategoriler Öncesi*, *Kategoriler* ve *Kategoriler Sonrası* diye üçlü bir bölümlemeye sahip olduğu anlayışı hâkimdir.[816]

Ebü'l-Ferec'e göre bu kitabın bölümlenmesi konusunda tartışmalar vardır. Birinci gruba göre bu kitap, (i) amacı inceleme ve (ii) amaca duyulan ihtiyacı inceleme olmak üzere iki kısma ayrılır. İkinci gruba göre ise (i) amaçtan önce, (ii) amaç ve (iii) amaçtan sonra olmak üzere üç kısma ayrılır. Üçüncü grup ise bu kitabın bölümlenmesini yirmi üç kısma ayırırlar. Bu kitabın bölümlenmesine en uygun olabilecek görüşün ikinci gruba ait olduğunu söyleyebiliriz. Amaçtan önce ele alınan konular isimlerdir. Amacın kendisi de on cinstir ve amaçtan sonra ise mütekabiller konusu gelir.[817]

Ebü'l-Ferec'in şarihlerden farklı olarak kitabın bölümlenmesini amaç üzerinden ele alması ve bu tartışmaları nakletmesi dikkat çekicidir.

3.2.8. Öğretim Tarzı

Bu başlığın *Kategoriler Şerhi*'nde ele alınması Ebü'l-Ferec'in ortaya koymuş olduğu bir yeniliktir. Ebü'l-Ferec kitapta tanım, taksim ve burhân metodunu uygularken tahlil yöntemini uygulamaz. Tahlil yönteminin uygulanmamasının sebebi ise kitabın üstün cinsleri konu edinmesidir. Üstün cinslerin bir başlangıç noktalarının olmamasından dolayı bu eserde tahlil yöntemine ihtiyaç duymaz.[818]

Bir ilme başlamadan önce talebenin bilmesi gereken sekiz başlığı özelde *Kategoriler* üzerinden aktardıktan sonra kategorilerin sayısı hakkındaki tartışmalara geçebiliriz.

---

[816] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 20-21; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 34-35; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 51; Olympiodorus, **Introduction to Logic,** s. 233.

[817] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 68-70; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 29-30.

[818] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 69-71; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 30-32.

3.3. KATEGORİLERİN SAYISI HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

Aristoteles'in kaleme aldığı *Kategoriler*, özelde mantığa ve genelde felsefeye giriş babında değerlendirilse bile Antikçağdan günümüze kadar ciddi tartışmaların ana kaynağını oluşturması açısından önemlidir. Biz de bu başlıkta *Kategoriler*'in sayısına yönelik yapılan tartışmaları ve bunlara dair çözüm önerilerini incelemeye çalışacağız.

Kategorilerin sayısı genel itibariyle Aristoteles'in belirlediği şekliyle biri cevher olmak üzere dokuz arazdır. Bunlar şarihler tarafından ne eksik ne fazla on tanedir şeklinde aktarılagelmiştir. Nitekim bu görüş İslâm dünyasında Fârâbî,[819] Yahya İbn 'Adî,[820] Ebü'l-Ferec, İbn Sînâ ve İbn Hazm[821] tarafından da benimsenmiştir. Ancak Ebü'l-Ferec, kategorilerin sayısı hakkında ortaya konulan bu görüşlerin yersiz olduğunu düşünür.[822] Öyle ki kendisine göre, mantıkçı birinin üstün cins olan kategorileri olduğu gibi kabul etmesi gerektiğini belirtir. Yine de kategorilerin sayısı hakkında Antikçağdan itibaren Dexippus, Ammonius, Elias, Philoponus ve Simplicius gibi şarihler tarafından ufak farklılıklarla birlikte benzer görüşler ileri sürülmüştür.[823] İslâm dünyasında Fârâbî[824] ve İbn Sînâ[825] tarafından bu konular incelenmesine rağmen bunları net bir şekilde inceleyen ve onları değerlendiren kişi Ebü'l-Ferec'tir. Kendisi kategorilerin sayısı hakkında yanlış olduğunu belirttiği altı grubun görüşlerini ve bunları destekleyen delilleri aktardıktan sonra onların görüşlerini çeşitli delillerle çürütmeye çalışır. Ardından ise doğru bulduğu görüşü çeşitli delillerle izah etmeye çalışır.

Ebü'l-Ferec'e göre kategorilerin sayısı hakkında yanlış görüş beyan eden gruplar şunlardır:

(i) Bütün varlığı kuşatan üstün cinsler bir tanedir ve bu da sadece varlıktır görüşünü benimseyen ilk gruptur. Onlara göre varlık, varlığa cins olması durumunda

---

[819] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 15-61**;** Fârâbî, **Harfler Kitabı**, s. 3-49.
[820] Yahya İbn 'Adî, **Tealîk İddeti fi Ma'âni Kesîretin**, s. 180.
[821] İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 108-199.
[822] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 171; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 94-95.
[823] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 63-69; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 43-44; Elias, **Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria,** 160,21**;** Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 80-84; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 77-82.
[824] Fârâbî, **Harfler Kitabı,** s. 32-35.
[825] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 63-66.

hem ismini hem de anlamını kuşatır. Bundan dolayı Aristoteles'in üstün cinslerin on tane olduğu görüşünü kabul etmezler.

Ebü'l-Ferec bu grubun görüşünü varlığın eşadlı bir isim olması üzerinden üç delil getirerek çürütmeye çalışır. Genel olarak ilk delilde cevher ve araz arasındaki farklılıklar üzerinden varlığın cins olarak onları kuşatmayacağını aksine eşadlı bir isim olarak onları kuşatacağını belirtir. Benzer görüşler ikinci delil ve üçüncü deliller için de aktarılır. Netice itibariyle Ebü'l-Ferec bu grubun görüşlerine iltifat etmez ve kategorilerin varlık olarak teke indirgenmesini yanlış bulur.[826] Nitekim varlığa dair ortaya konulan bu görüşleri ikinci bölümde detaylı bir şekilde incelediğimiz için burada zikretmeyeceğiz. Ebü'l-Ferec'in bu gruba yönelik ortaya koyduğu görüşlerin ana kaynağını Elias'ın[827] oluşturduğunu söyleyebiliriz.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Septikler (*Muânid*) üstün cinslerin cevher ve araz olmak üzere iki tane olması gerektiğini savunurlar. Bunlar Aristoteles'in üstün cinsleri ona ayırmasının kötü bir eylem olduğunu belirtirler. Ayrıca onlar Aristoteles'i "Kategorileri cevher ve araz olarak iki kısma ayırması aklına gelmedi mi?" şeklinde eleştirirler. Ebü'l-Ferec'e göre bu grubun lideri Platon'un öğrencisi Knesokrates'tir.[828] Knesokrates'in ismini ilk olarak Simplicius[829] zikretmesine rağmen Dexippus isim zikretmeksizin konuya giriş yapar.[830] Aynı görüş Fârâbî'nin de bir grup (*min kavmin*) şeklinde aktardığını ifade edebiliriz.[831]

Kategorilerin cevher ve araz olarak ikiye indirgenmesini Ebü'l-Ferec beş delille çürütmektedir. İlk deliller genel itibariyle arazın dokuz kategori için cins olamayacağı üzerinden incelendiği görülür.[832] Beşinci delil ise Ebü'l-Ferec'e göre *nefsü'l-emir*den alınmıştır. Arazların cinsleri ya zâtları açısından ya da araz olmaları

[826] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 172-179; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 95-99.
[827] Elias, **Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria,** 160,21.
[828] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 179-185; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 99-102.
[829] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, s. 78; Ayrıntılı bilgi için Bkz. Roberto Granieri, "Xenocrates and the Two-Category Scheme", (1-25) **De Gruyter,** Apeiron 2019.
[830] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 64.
[831] Fârâbî, **Harfler Kitabı,** s. 34.
[832] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 179-185; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s, 99-102.

açısından iki kısımda incelenir. Zâtları açısından incelenirse dokuz kategoride toplanır. Şayet araz açısından incelenirse bu durum araz manasının tamamını toplayan izâfet açısından olur. Bundan dolayı Aristoteles bu kitabında zâtları olması açısından on ilkeyi başkasında değil de kendisine yönelen nispet açısından inceler. Aynı şekilde kendinde bağımsız olması ve olmaması açısından da cevher ve araz olarak iki kısımda toplanır. Araz, zât olması açısından değil de araz olması açısından dokuz kategoriyi kuşatır. Araz olan dokuz kategorinin oluşumu zâtına eklenmesi nispetiyledir. Bundan dolayı on kategorinin cevher ve araz olarak ikiye taksim edilmesi doğru değildir.[833] Fârâbî ise kategorilerin cevher ve araz olarak ikiye indirgenmesini, arazın dokuz kategorinin cinsi olamayacağı üzerinden reddeder. Sonuç itibariyle Fârâbî ve Ebü'l-Ferec'in bu hususa dair görüşlerinin ana kaynağını Simplicius ve Dexippus'un oluşturduğunu söyleyebiliriz.[834] Ancak Ebü'l-Ferec kategorilerin cevher ve araz olarak ikiye indirgenmeyeceğini özellikle de *nefsü'l-emr* kavramı üzerinden açıklaması dikkate değerdir.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Stoacılar (*el-Muzille*) bütün varlığı kuşatan üstün cinslerin (i) cevher, (ii) nitelik, (iii) görelik ve (iv) konum (vaz) olmak üzere dört tane olduğunu savunurlar. Ebü'l-Ferec, cevherle birlikte üstün cinsleri dört taneye indirgeyen Stoacıların görüşünü hatalı bulur.[835] Ona göre bunları reddetmek oldukça basittir. Çünkü dördü dışında geri kalan nicelik, zaman ve yer gibi kategorilerin varlığı açık oldukları için bunları dörde indirgemek doğru değildir. Aynı şekilde doğaları farklı olan şeyleri tek bir doğa altında toplamak da mümkün değildir. Çünkü şey ile zâtı arasındaki nispet on kategoriyi bir araya getirir. Bundan dolayı kategorileri dörtle sınırlandırmak doğru değildir. Stoacılara yönelik benzer açıklamaların ana kaynağını Simplicius'un oluşturduğunu söyleyebiliriz.[836] İbn Sînâ isim belirtmeksizin bu konuyu doğrudan Ebü'l-Ferec'ten alıntılamakla birlikte kendisi cevher, nicelik, nitelik ve görelik olarak aktarmaktadır.[837] Nitekim Stoacıların kategorilere yönelik görüşleri

[833] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 184-185; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 102.
[834] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 64; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, s. 78; Fârâbî, **Harfler Kitabı,** s. 34.
[835] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 185-187; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 102-103.
[836] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, s. 81-82.
[837] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 63.

incelendiğinde nicelik kategorisinin incelenmediğini söyleyebiliriz.[838] Onlara göre asıl neden (cevher), nitelik, konum ve konumlar arası bağlantı olmak üzere dört kategori mevcuttur.[839] Bu durumda Stoacıların görüşüne yakın duranların Simplicius ve Ebü'l-Ferec'in olduğunu söyleyebiliriz.

(iv) Ebü'l-Ferec'e göre Galen, *Burhân Kitabı*'nda bütün varlığı kuşatan üstün cinslerin (i) cevher, (ii) nicelik, (iii) nitelik, (iv) niteliğin bir kısmını bulunduran uçlar (etraflar) ve (v) başka bir şeye izâfe etme olmak üzere beş tane olduğunu belirtir. Ebü'l-Ferec'e göre Galen'in bu görüşü felsefeye uygun değildir. Ona göre Galen'in "Niteliğin bir kısmını bulunduran uçlar" şeklindeki ifadesi herhangi biri tarafından anlaşılması ve manasının bilinmesi mümkün değildir. Ancak Ebü'l-Ferec büyük ihtimalle bu ifadenin "izâfet'in uçları" olabileceğini düşünür ve Galen'in görüşünü çürütmeyi de izâfet üzerinden yapar. İbn Sînâ'nın yukarıda olduğu gibi bu görüşü de isim belirtmeksizin doğrudan Ebü'l-Ferec'ten alıntıladığını söyleyebiliriz.[840] Özellikle İbn Sînâ, Ebü'l-Ferec'in de anlamakta zorlandığı "Niteliğin bir kısmını bulunduran uçlar" ifadesini incelemektedir. İbn Sînâ, bu kimselerin etki ve edilgiyi ya da konumu kastetmiş olabileceklerini ortaya koyarak iki ihtimal üzerinde durmaktadır.[841] Ebü'l-Ferec ise izâfetin uçları olma ihtimali üzerinden konuyu incelemektedir. Kısacası bu ifadeler hem Ebü'l-Ferec hem İbn Sînâ'ya göre anlaşılması zor ve karışık görüşlerdir.

Galen'in *Burhân Kitab*'ı günümüze ulaşmamış olmasına rağmen Ebü'l-Ferec'in onun görüşünü eseri üzerinden aktarması ve İbn Sînâ'nın isim belirtmeksizin bu konuyu ondan alıntılaması dikkate değer bir husustur. Bu durum Ebü'l-Ferec'in şerhinin ne kadar kıymetli olduğunu gösterir. Ayrıca Elias, Galen'in bu görüşünü eser ismi vermeksizin benzer bir şekilde incelediği görülmektedir.[842]

(v) Ebü'l-Ferec'e göre bazı kimseler, üstün cinslerin on tane değil de dokuz tane olması gerektiğini savunurlar ve bunların hocası da Nicosratus'tur. Onlara göre

[838] İbrahim Çapak, **Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller**, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 54-57.
[839] Rıza Tevfik, "'Kategoriler' Hakkında Dört Metin Rıza Tevfik, İsmail Fenni, Ertuğrul, Ali Sedad ve Sırrı Giridî" (içinde), (99-149), Semih Atiş (Çev.), **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, S. 5, 2004, s. 112.
[840] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 63.
[841] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 65.
[842] Elias, **Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria,** 160,21**.**

üstün cinslerin dokuz tane olması etki ve edilgi kategorilerinin hareket kategorisinin altına dahil olmalarıyla gerçekleşir. Çünkü hem etki hem de edilgi kategorileri harekettir. Bundan dolayı bu ikisi hareket kategorisi olarak görülür. Fârâbî ise hareketi etki ve edilgi kategorileri arasında zikretmesinin izleri Nicostratus'un bu görüşüne kadar sürülebilir.[843] Ancak Fârâbî hareketi, etki ve edilgi kategorileri arasında saymasına rağmen onu tek bir kategori olarak görmez ve on tane kategoriyi ayrı ayrı inceler. Ebü'l-Ferec'e göre ise etki ve edilginin betimleri ve doğaları farklı olduğu için hareket kategorisi altında birleşmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı üstün cinslerin eksiltilmesi ya da iki kategorinin tek bir kategori altında birleştirilmeleri söz konusu değildir.[844] Benzer bir yaklaşımın İbn Sînâ tarafından da aktarıldığı görülmektedir. Kendisi doğa bilimlerinde de görüleceği üzere hareketin etki ve edilgi ile nitelenemeyeceğine vurgu yapmaktadır.[845] Kısacası etki ve edilginin hareket kategorisi altında birleşmeleri söz konusu değildir.

Ebü'l-Ferec'in bu konudaki görüşlerinin izleri Elias,[846] Simplicius[847] ve Dexippus'ta[848] sürülebilir. Ancak Ebü'l-Ferec'in Nicostratus'un ismini burada zikretmesi dikkate değerdir. Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ismi, şarihlerden sadece Simplicius'un bu konu dışında başka bir yerde zikrettiği görülmektedir.[849]

(vi) Ebü'l-Ferec'e göre bazı kimseler üstün cinslerin on tane değil de on bir tane olması gerektiğini savunurlar. Onlara göre etki kategorisine karşılık edilgi kategorisi varsa sahip olma kategorisine karşılık da sahip olunma kategorisinin olması gerekir. Bu durumda toplam kategori sayısı on bir olur. Ebü'l-Ferec'e göre sahip olma ile sahip olunan şey arasında anlam açısından bir fark yoktur ve aralarındaki nispet de eşittir. Bundan dolayı bunların ayrı birer kategori olarak değerlendirilmesi söz konusu değildir.[850] Ebü'l-Ferec'in üstün cinslere yönelik alıntıladığı ve eleştirdiği bu görüş

[843] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 42-45.
[844] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 189-191; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 105-106.
[845] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 66.
[846] Elias, **Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria,** 160,21.
[847] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 81
[848] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 63-69.
[849] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 79.
[850] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 191-192; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 106.

benzer bir şekilde Dexippus, Ammonius, Philoponus ve Simplicius tarafından zikredilmektedir.[851] Simplicius'a göre bu görüşü Nicostratus'un takipçileri savunur.[852]

Kategorilerin sayısına yönelik Antikçağda yapılan tartışmalar çeşitli eserlerde zikredilmesine rağmen Ebü'l-Ferec bunları bir bütün olarak ve çeşitli delillerle gayet veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı şekilde günümüze ulaşmayan filozofların bu konudaki görüşlerinin de aktarılmasıyla kadîm tartışmaların varisi olarak önemli bir görevi de üstlendiğini ifade edebiliriz. Ayrıca isim belirtmeksizin İbn Sînâ'nın bu konudaki alıntıları Ebü'l-Ferec'in şerhine vakıf olduğunu ve onun konuları ele alış biçiminin de Ebü'l-Ferec ile benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu yaklaşımın Meşşâî öğretinin İskenderiye geleneği üzerinden İslâm dünyasında temsil edildiğini gösterir.

Üstün cinslerin sayısına yönelik ortaya konan görüşleri inceledikten sonra onların niçin ne eksik ne fazla olamayacağı ancak on tane olması gerektiği hususuna geçebiliriz. Ebü'l-Ferec bu hususu şu beş delil üzerinden temellendirmektedir:

(i) Ona göre bu delil varlıktır ve bu kavram üzerinden kategorilerin sayısı tespit edilir. Buradaki varlıktan kasıt duyusal değil de aklî varlıktır. Ona göre varlıkta tekillerden elde edilmiş on anlam mevcuttur. Tekillerin doğaları farklı olduğu için doğası farklı olan türlere yükselebilirler ve bu türler de doğası farklı olan cinslere yükselirler. Bu durumda üstün cinslerin on tane olması gerekir. Buradaki tekillerin tek tek incelenmesi durumunda on tane üstün cinsin manası ortaya çıkar. Dolayısıyla bunlar bütün varlıkların ölçütü (*miyâr*) olur. Kısacası ay altı âlemde en mükemmel varlık insandır. İnsan cisminin en mükemmel alet ve kemâl olması da birleşik (*mürekkeb*) şeylere kıyas edilmesiyle olur. Örneğin Akif şahsı üzerinden on üstün cinsi belirleyebiliriz. Akif zâtıyla kâim olduğu için *cevher,* onun üç boyutu *nicelik*, durumu *nitelik*, oğul olması *görelik*, onun bir zaman da yaşaması, *nezamanlık*, bir mekânda olması *neredelik*, bir eylemde bulunması *etki,* bir eylemden etkilenmesi *edilgi,* bir şeye sahip olması *iyelik* ve oturuyor olması da *konum* kategorilerini ortaya koyar. Kısacası bütün varlığı kuşatması açısından on üstün cinsin tek bir tekil üzerinden elde edilmesi

[851] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 65; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 43; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 80; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 79.
[852] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 79.

mümkündür. Bundan dolayı kategorilerin on tane olması kaçınılmazdır ve bu husus varlık kavramı üzerinden incelenir.[853] İbn Sînâ ise kategorilerin sayısını varlık kavramı üzerinden incelemeyi doğru bulmaz ve onun bu konuda dolaylı olarak Ebü'l-Ferec'i eleştirdiği söylenebilir.[854]

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre her varlık ya kendinde kâimdir ya da kendinde kâim değildir. Kendinde kâim ise *cevher*'dir ve onun varlığı kendinden olup başkasına muhtaç değildir. Kendinde kâim olmayan ise ya zâtı kendinde kâim olan cevhere bağlıdır ya da cevher ve başka şeyler arasında bir nispet olur. Kendinde kâim olmayan ya bölünebilir ya da bölünemez. Bölünmesi durumunda *nicelik* bölünmemesi durumunda *nitelik* elde edilir. Nispeti açısından varlık ise ya onda var olan haller ve şeyler arasındaki nispeti açısındandır. Şayet ondan farklı olursa *konum* ondan farklı olmazsa *iyelik* elde edilir. Aynı şekilde kendisi ve başkası arasında olursa ya cevhere ya niceliğe ya da niteliğe nispetle olur. Şayet cevhere nispet ile meydana gelirse ya mülkiyettir ya da değildir. Mülkiyet ise *iyeliği* gerektirir ve mülkiyet değil ise *göreliği* gerektirir. Şayet niceliği açısından nispet olursa bu durumda nicelik ya bitişiktir ya da ayrışıktır. Ayrışık ise *neredeliği* bitişik ise *nezamanlığı* gerektirir. Niteliğe nispeti açısından olursa ya *etki* ya da *edilgi* kategorileri meydan gelir. [855] Kısacası Ebü'l-Ferec on kategoriyi zâtıyla kâim olması, zâtıyla kâim olmaması ve başka bir şeye nispet edilmesi şeklinde aktardığını söyleyebiliriz. Bu durumda toplam on kategori bu üçlü taksim bağlamında elde edilir.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre bu delil daha çok ilk iki delili kabul etmeyip bu konuda boşuna inatlaşanları eleştirmek üzere ileri sürüldüğü değerlendirilebilir.[856] Ebü'l-Ferec, üstün cinslerden herhangi birini alıp düşüncesini inatla sürdürmeye çalışan birinin ileri sürdüğü argümanın güçlü ve doğru olduğunu zanneder. Fakat onların ileri sürdüğü görüş çok kolay bir şekilde geçersiz kılınabilir. Bundan dolayı kategoriler ne eksik ne fazla on tanedir.

---

[853] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 192-196; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 106-108.
[854] İbn Sînâ, **Kategorile**r, s. 69.
[855] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 196-197; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 108-109.
[856] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 197; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 109.

(iv) Ebü'l-Ferec'e göre bu delil tabiî hikmet açısından incelenebilir. Cevher, zâtıyla kâim olduğu için arazın var olabilmesi onun cevhere ilişmesiyle mümkün olur. Bu sayede arazın cevhere ilişmesiyle ne eksik ne fazla toplam dokuz kategori meydana gelir. Dolayısıyla bu ilişme (i) ya cevherde varlık bulması, (ii) ya başka bir şeyden elde edilmesi (iii) ya da başka bir şeyle ortaya çıkması şeklinde üçlü bir taksimle araz olan dokuz kategori elde edilir. İlkinde *nicelik*, *nitelik* ve *konum*, ikincisinde *neredelik*, *nezamanlık* ve *iyelik* son olarak üçüncüsünde ise *görelik*, *etki* ve *edilgi* kategorileri elde edilir. Ebü'l-Ferec'e göre bu üçlü taksim sayıda mükemmelliği temsil eder. Kısacası kendinde kâim olan cevherle birlikte ne eksik ne fazla toplam on kategorinin varlığı bu şekilde ispatlanabilir.

İbn Sînâ ise varlığın on kategoriye bölünmesiyle alakalı meşhur olduğunu ifade ettiği bu taksimi doğrudan Ebü'l-Ferec'den alıntılamaktadır.[857] Kendisi kategorilerin bu şekilde bölümlenmesinin isabetsiz olduğunu özellikle belirterek doğrudan Ebü'l-Ferec'i eleştirmektedir. O bu bölümlemenin her arazın tasavvur edilmesinin ya kendi konusu dışında bir nispete ihtiyaç duyulması ya da ihtiyaç duyulmaması şeklinde ikiye bölünmesi durumunda doğru olabileceğini ifade eder.[858] Ancak İbn Sînâ'nın bu görüşü incelendiğinde Ebü'l-Ferec'in ikinci delilde ortaya koyduğu görüşlerle benzerlik arz ettiği söylenebilir. Ayrıca bu durum İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'in şerhinden yararlandığını da ortaya koyar.

(v) Ebü'l-Ferec'in bu delile göre sayıların en mükemmel olanının on sayısı olduğunu belirtir. Bundan dolayı da kategorilerin sayısı on tane olmak zorundadır. Kısacası âlemin sayı olarak tek bir tekil şeklinde tasavvur edilmesi on üstün cinsin elde edilmesine imkân sağlar. Bundan dolayı üstün cinsler on tanedir.[859]

Ebü'l-Ferec'in hem dördüncü hem de beşinci delilde üç ve on sayısı üzerinden konuya yaklaşımı İbn Sînâ tarafından eleştirilse de[860] Pythagoras'ın sayı anlayışını yansıtması ve yaşadığı dönemde İhvan-ı Sâfâ gibi ekollerden etkilendiğini göstermesi

[857] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 80-82.
[858] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 82-83.
[859] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 201; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 111.
[860] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 81.

açısından önemlidir.[861] Ayrıca Ebü'l-Ferec'in üstün cinslerin on tane olmasına dair detaylı olarak incelediği delillerin şarihler tarafından bu şekilde ele alınmadığını söyleyebiliriz. Bu durum Ebü'l-Ferec'in şerhinin kadîm geleneğin bir kopyasını oluşturmasından ziyade özgün bir niteliğine sahip olduğunu gösterir.

Kategorilerin sayısını net bir şekilde ortaya koyan Ebü'l-Ferec, bunların sıralamasına dair de önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre kategorilerin sıralaması, *cevher, nicelik, nitelik, görelik, neredelik, nezamanlık, iyelik, konum, etki* ve *edilgi* şeklindedir. Ebü'l-Ferec'e göre ilk üç kategori zâtlarının şeye nispet olunmaları ve geri kalanların ise hariçte şeye nispet olunmalarından dolayı bu şekilde tasnif edilmiştir. Cevherin nicelikten önce gelmesi doğası açısındandır, niceliğin nitelikten önce gelmesi de onun cismanî cevheri barındırması açısındandır yani üç boyuta sahip olmasıdır. Niteliğin görelikten önce olması, onun varlıkta duyusal özelliklere sahip olmasıdır. Göreliğin neredelikten önce olması, onun bütün kategoriler için gerekli olması açısındandır. Neredeliğin nezamanlıktan önce olması, onun harekete tâbi olmasındandır. Nezamanlığın iyelikten önce olması, onun sermedî (ebedî) manasını barındırması açısındandır. İyeliğin konumdan önce olması, onun cevher olması ve iyeliğin de cevherin şekline izâfe edilmesidir. İyeliğin etkiden önce olması, onun karşıtları kabul etmemesidir. Etkinin edilgiden önce olması ise etkinin edilgiden daha üstün olması açısındandır.[862]

Netice itibariyle kategorilerin bu şekilde tertiplenmesi Aristoteles'in ortaya koyduğu şekliyle günümüze kadar intikal ettiğini gösterir. Yine de Ebü'l-Ferec kategorilerin sıralanmasının bu şekilde olmasını belirtmesine rağmen kategorileri ayrı ayrı incelediği bölümlerde göreliği, nitelikten önce ele alması ilginçtir. Nitekim kendisi konunun daha iyi anlaşılması açısından bu değişikliğe gittiğini beş delil getirerek anlatmaya çalışmaktadır.[863] Benzer bir yaklaşımın Fârâbî dışında İbn Sînâ ve diğer şarihler tarafından da benimsendiğini söyleyebiliriz.[864] Bu durum kategorilerin

[861] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Bayram Ali Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", (87-121), **Felsefe Dünyası**, 11, S. 3, 2003.
[862] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 211-212; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 118.
[863] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 414-415; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 252.
[864] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 137.

tertibini Aristotelesçi görüşten bir ayrışma olarak değil de konunun daha kolay incelenmesi açısından yapılmış orijinal bir bakış açısını yansıtır denilebilir.

Ebü'l-Ferec kategorilere yönelik bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra ortaya çıkan üç kuşkuyu aktarır ardından bunlara yönelik çözümler getirir:

(i) Ebü'l-Ferec'e göre varlık on kategoriye hasredilmiştir. Ancak bunların dışında, nokta, birlik ve heyulâ gibi pek çok varlık söz konusudur. Bu durumda onlar da kategori olarak değerlendirilemezler mi?

Ebü'l-Ferec'e göre varlıkların bir kısmı bilkuvve bir kısmı da bilfiildir. Nokta ve birlik ise niceliksel olarak bilkuvvedir. Heyulâ ise bilkuvve birleşik bir cevherdir. Nokta, çizgi olarak işlenirse bilfiil nicelik ve birliğin tekrarlanması durumunda sayıların meydana gelmesiyle de bilfiil nicelik olur. Aynı şekilde heyulânın dönüşümü ve onun yokluktan sûrete intikal etmesi bilfiil cevher olan birleşik cevheri meydana getirir.[865] Kısacası nokta, birlik ve heyulâ kendi içlerinde bilkuvve nicelik ve cevher kategorisinde yer alırken onların işlenmesi durumunda bilfiil nicelik ve bilfiil cevher olarak gözlemlenirler. Ebü'l-Ferec'in bu görüşü benzer bir şekilde Dexippus, Ammonius, Simplicius ve Philoponus tarafından da aktarılmaktadır.[866] Ancak Dexippus'un birliği (*monad*) aktardığı pasaj, Simplicius tarafından nokta da eklenerek alıntılandığı görülmekle birlikte Philoponus nokta, an ve birliği aktararak konuyu biraz daha genişletir.[867] Buna yönelik çözüm önerilerini incelediğimizde Ebü'l-Ferec'in konuya yaklaşımı daha makul görünmektedir.

İslâm dünyasında nokta, birlik ve heyulânın kategori olup olmamasına yönelik tartışma İbn Sînâ tarafından da incelenmektedir. Ona göre bu görüşü aktaran şarihler "Söz konusu ilkelerin kategorilerin ilkeleri olması hasebiyle", "İlkelerin hiçbir kategorinin altına girmeyeceğini" ve ardından "Şayet kategorilerin ilkeleri, kategorilerin altına girerse, kategorilerin kendileri ilkeler haline" geleceğini belirterek

[865] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 214; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 119.
[866] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 67-68; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 44; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 82-83; **Simplicius, On Aristotle's Categories 1-4,** s. 80-81.
[867] Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 82-83.

onların görüşlerini aktarır.[868] Bu konuda İbn Sînâ, "Bu ilkelerin kategorilerin tümünün ilkesi olduğunu ve kategori olmadıklarını iddia edenler mutlak anlamda çılgınlık ve cüretkarlık yapmaktadırlar." şeklinde isim belirtmeksizin Ebü'l-Ferec üzerinden İskenderiye geleneğini eleştirdiğini söyleyebiliriz.[869] Zira İbn Sînâ'ya göre birlik bütün niceliklerin bir ilkesi olmadığı aksine bu ayrık niceliğin bir ilkesidir.

İbn Sînâ, aynı eleştiriyi noktanın da durumunun birlik gibi olduğunu belirterek "Hakikatlerden uzaklaşmış bir grup filozofun yani [Ebü'l-Ferec ve şarihlerin], noktanın çizginin nedeni olduğunu zannetmişlerdir." ifadesini kullanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, nokta ve birliğin ilke olmaları durumunda onların ilke olma hususiyetleri nicelik olmalarını gerekli kılmamaktadır.[870]

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre birlik ve noktanın nicelik kategorisinde değerlendirilmesi doğru değildir. Onun bu açıklamaları incelendiğinde çağdaşı olduğu ve felsefî görüşünü aşağıladığı Ebü'l-Ferec'i ve onun üzerinden İskenderiye geleneğini eleştirdiğini söyleyebiliriz. Ancak Ebü'l-Ferec'in nokta, birlik ve heyulâya dair bilkuvve ve bilfiil üzerinden nicelik ve cevher olmalarına dair görüşünün dikkatli incelenmesi durumunda onun haklılığını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu şüphenin izale edilmesinden sonra ikinci kuşkuya geçebiliriz.

(ii) Bilindiği üzere her bir kategorinin bir sûreti ve bir yokluğu (*'adem/privation*) vardır. Bu durumda sûret, altındaki kategorilere yüklenmesine rağmen yokluk hangi kategorilere dahil edilir? Kısacası buradaki tartışma yokluğun kategorilere dahil olup olmaması meselesidir.

Ebü'l-Ferec'e göre yokluk üç manada kullanılır. Birinci mana olumsuzlama (*selb*) anlamında olup mevcut sûreti ortadan kaldırır. Üstün cinsler yokluğa değil de var olana yüklenir. İkinci mana ise almaya elverişli olma yani bir şeyde var olan sûreti almaya hazır olmadır. Bu sayede bütün kategorilere dahil olmak mümkün hale gelir. Üçüncü mana ise iki karşıt olandan daha özel olan mana ifade edilir. Bu da akılsız olanın cevherde, bitişikliğin nicelikte, siyahlık ve zayıflığın nitelikte olması gibi

[868] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 68-70.
[869] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 73.
[870] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 69-70.

karşıtların her biri yokluk/yoksunluk olması cihetinden bir kategorinin altına dahil edilebilirler.[871] Bu manalar incelendiğinde yokluğun ilk anlamı olumsuzlama manasında olduğu için kategorilere dahil olmaları mümkün değildir. Ancak son iki mana yokluğun kategorilere dahil olmasına imkân sağlar.

Ebü'l-Ferec'in yokluğa dair görüşü Dexippus, Ammonius, Philoponus ve Simplicius gibi şarihler tarafından da incelendiği görülmektedir.[872] Ammonius'a göre bazıları yokluğu iyelik kategorisine dahil ederler. Ancak kendisi yokluğun hiçbir kategori altına dahil edilmeyeceğini belirtir. Çünkü kategoriler mevcuttur ve yokluk da varlığın karşıtı olduğu için hiçbir kategorinin altına yerleşmez.

İbn Sînâ'ya göre yokluğun "Varlık ve hakikatten hiçbir payı yoktur." diyerek kategorilerin varlıksal şeyler olduklarını ve zâtların kategorileri olduklarını özellikle belirtmektedir. Ancak yokluğun konudaki bulunuşu arazî bir şekilde olabilir. Bundan dolayı İbn Sînâ, yokluğun kategorilere dahil olmasını zâtî olarak değil de arazî bir şekilde olması gerektiğini belirttir. Oysa türün bir kategori altına dahil olması arazî tarzda değildir. Çünkü tür, kendi cinsine bizzât dahil olur. Bundan dolayı yokluğun bir kategori altına dahil olması mümkün değildir.[873] İbn Sînâ'nın yokluğu arazî anlamda kategorilerin altına dahil edilmesini kabul ederken zât olması açısından yokluğu herhangi bir kategorinin altına dahil edilmesini kabul etmez. İbn Sînâ'nın yokluğa dair görüşleri Ebü'l-Ferec'in görüşleri bağlamında değerlendirmek mümkündür. Ammonius ve Ebü'l-Ferec, kategorilerin varlıksal şeyler olduklarını belirterek yokluğun olumsuzlama manasında herhangi bir kategoriye dahil edilmesini kabul etmez. Ancak Ebü'l-Ferec'e göre yokluğun son iki anlamı baz alındığında yokluğun kategorilere dahil olması gerektiğini belirtir. Netice itibariyle Ebü'l-Ferec'in yokluğa dair görüşleri İbn Sînâ tarafından da incelendiği görülmektedir.

Kategorilere yönelik ortaya konan tartışmaları inceledikten sonra eserin değerlendirmesine geçebiliriz.

---

[871] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 215-216; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 119-120.

[872] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 67; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 44; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 84; **Simplicius, On Aristotle's Categories 1-4,** s. 80.

[873] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 74.

3.4. EŞADLI, EŞİTANLAMLI VE TÜREMİŞ İSİMLER

Aristoteles *Kategoriler* adlı eserine, doğrudan homonim (*müttefik/müşterek/ eşadlı/adaş*), sinonim (*mütevâti/eşitanlamlı/ anlamdaş*) ve paronim (*müştâk/türemiş*) olmak üzere üç isim üzerinden giriş yapmaktadır.[874] Onun konuyu bu şekilde incelemesinin beraberinde ortaya çıkan ciddi tartışmaların fitilini ateşlediğini söyleyebiliriz. Ancak konuya bu şekildeki yaklaşımını makul gören şarihler de bulunmaktadır.

Porphyrios, Aristoteles'in konuya bu şekildeki yaklaşımını kategorileri tartışmak için gerekli olan şeyleri öncelikle ortaya koyarak temellendirmesi şeklinde olduğunu belirtir Kendisi, bu duruma geometricilerin çalışmalarına tanım ve aksiyomları vererek başlamalarını örnek olarak gösterir.[875] Dexippus, Ammonius, Simplicius, Philoponus ve Ebü'l-Ferec'in genel hatlarıyla Porphyrios'un görüşlerini devam ettirdiklerini söyleyebiliriz.[876] Yine de Ammonius, Aristoteles'in konuya bu şekilde başlaması gerektiğini ruhun özelliğinden ötürü kavramlarla kurmuş olduğu bir ilişki sayesinde mecburen ele aldığını belirtir.[877] İbn Sînâ ve İbn Hazm'ın da konuyu bu şekilde ele aldıklarını ifade edebiliriz.[878] Ancak Fârâbî, *Kategoriler* adlı eserinde isimleri incelemeden konuya doğrudan "söylenenler" üzerine başlamaktadır. Kendisi bu konuları *el-İbâre* adlı eserinde incelemektedir.[879] Onun konuya bu şekildeki yaklaşımı eşadlı, eşitanlamlı ve türemiş isimlerin kavramsallaştırılmasının isimlerin yüklem olmalarına dayanması ve bunların yüklem olmalarıyla birlikte meydana gelen önermelerin konu veya yüklemin tekliği ve çokluğu, aynı şekilde önermelerin tekliği ve çokluğu ile bağlantılı olduğu için kendisi *Kategoriler* adlı eserinde değil de *el-İbâre* adlı eserinde incelemektedir.[880]

---

[874] Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 1; Aristoteles, **Kategoriler,** Y. Gurur Sev (Çev.), s. 7.
[875] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 60.
[876] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 38-39; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 22; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 84; **Simplicius, On Aristotle's Categories 1-4,** s. 52-53; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 81-82; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 39.
[877] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 22; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 84.
[878] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 8-16; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 108-110.
[879] Fârâbî, **Kitâbu Pâriermîniyâs ey el-İbâre**, (133-163), *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (içinde) Refik el-Acem (Nşr.),), C. 1, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 141-144.
[880] Fârâbî, **el-İbâre,** s. 141-144; Fârâbi, **Harfler Kitabı**, s. 12; Ferruh Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 130-138; Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ali Durusoy,

3.4.1. Eşadlı İsimler

Aristoteles'e göre eşadlı, sadece isimde ortak olup ancak cevherlerine söylenen isimler hakkında farklı olanlarına denir.[881] Buna insan ve öküze hayvan denilmesi örnek verilebilir. Buradaki ortaklık sadece isim ortaklığıdır.

Ebü'l-Ferec, eşadlı isimlerin betimini vermeden önce onun varlığını dört yöntem üzerinden inceleyerek konuya giriş yapar. Kendisi eşadlı isimleri varlık kavramı üzerinden ortaya koyar. Ardından eşadlı isimlerin betimlemesini verir. Ona göre eşadlı isimler, "Sadece isimde ortak olup ancak cevherlerine söylenen isimler hakkında farklı olanlarına denir."[882] Ona göre "isim" ifadesi (i) ya Zeyd ve Amr gibi kendine has bir lafza (ii) ya cesur ve fâsih gibi birilerine atfedilen lakaba (iii) ya da sözün sekiz anlamından her bir kısmına delalet etmek üzere üçe ayrılır. Burada isimden kastedilen ise üçüncü manadır. "Sadece" ifadesi ise (i) ya güneş gibi dış dünyada tek bir varlığı olanlara (ii) ya da "Savaşa sadece mızrakla gittim." gibi bazı şeyleri temyiz etmek üzere iki anlama delalet eder. Burada kastedilen ise ikinci anlamdır. "Ortak" (*'amm*) ifadesi ise dört anlama delalet eder: (i) Bölünmesi mümkün olan arazi gibi yerleri toplumun her kesimi tarafından ortak kullanılması, (ii) bölünmesi mümkün olmayan ancak köle ve at gibi şeyleri belirli vakitlerde her biri tarafından ortak kullanılması, (iii) ortak kullanıma sahip olan hamam ve oyun alanları gibi yerlerin ilk gidenin kullanımına has olması ve (iv) bir topluluk arasında yayılmış olup artma ve eksilme kabul etmeyen bir ortaklığın olmasıdır. Buna münâdinin (çağıran) topluluk tarafından duyulan sesi örnek verilebilir. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, ortaklığın bu dördüncü anlamını kasteder. "Söz" (*kavl*) ifadesi, (i) nefiste mevcut olan kuvveye, (ii) manayı tasavvur etmeye, (iii) Allah'ın kâinata etki etmesine, (iv) "Zeyd yürüdü" gibi hariçte vuku bulan önermelere ve (v) betimlere ve tanımlara olmak üzere bu beş manaya delalet eder. Burada kastedilen anlam ise son sıradakidir.

"Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (37-52), S. 28, (2005/2), s. 46.

[881] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 33; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 23; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 1; Aristoteles, **Kategoriler,** Y. Gurur Sev (Çev.), s. 7; Murat Kelikli, **Aristoteles, Kategoriler I**, Araştırma Yayınları, Ankara 2018, s. 35; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 74; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 34.

[882] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 74; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 34.

"Cevher" ifadesi ise ya ister cevher isterse araz olsun her zâta söylenmesi ya da cevher ismine has olup nefsiyle kâim olması şeklinde iki manaya delalet eder.[883]

Ebü'l-Ferec'in eşadlı ismin betimine yönelik değerlendirmelerinin şarihler tarafından da benzer bir şekilde incelendiğini söyleyebiliriz.[884] Kendisinin onlardan farklı düşündüğü iki husus vardır. Bunlardan ilki şarihlerin geneli "ismin" birinci ve üçüncü anlamını zikrettikleri görülmektedir.[885] İsmin lakap ya da sıfat manasına geldiğini ilk defa belirten kendisidir. Ayrıca Hasan İbn Suvâr[886] ve Ebü'l-Ferec'in "söz" ifadesinin "Allah'ın kâinata etki etmesi" manasına delalet ettiğini belirtmeleri şarihlerde olmayan bir özelliktir. Bu durum onların dinî hassasiyetinin bir sonucu olarak ortaya konulduğunu gösterir. Ebü'l-Ferec eşadlı isimlerin varlığını ispatlamak üzere "Tekillerin sonsuz olduğu ve lafızların da sonlu harflerden oluşmaları bakımından sonlu olduğu" görüşüne yönelik açıklamaları[887] isim verilmeksizin İbn Sînâ tarafından durumun onların dediği gibi olmadığını ifade ederek eleştirmektedir.[888] Nitekim Ebü'l-Ferec'in bu görüşünün benzer bir şekilde Elias tarafından da belirtildiği görülmektedir.[889] Kısacası Ebü'l-Ferec'in ana kaynağını Elias oluştursa da İbn Sînâ, doğrudan Ebü'l-Ferec üzerinden Yeni-Platoncu şarihleri eleştirmektedir.

Ebü'l-Ferec'e göre, eşitanlamlı, ayrık, eşanlamlı ve türemiş isimler eşadlı isimlere ortaklık ederler. Dolayısıyla varlıkta bulunan her şey ya tek bir isimle ya da birden çok isimle isimlendirilirler. Birçok isimle isimlendirilenler tek bir manaya delalet ederlerse *eşanlamlı* olarak isimlendirilirler. Tek bir isimle isimlendirilenler ise ya birincil kasıtla ya da ikincil kasıtla söylenir. İkincil kasıtla söylenmesi durumunda

---

[883] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 73-76; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 33-36.

[884] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 40-42; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 41-43; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 26-27; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 54-57; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 40-41.

[885] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 41; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 26; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 56; Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 83; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 22

[886] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 83; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 22.

[887] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 72-73; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 33-34.

[888] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 11.

[889] Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen Et Aristotelis Categorias Commentaria**, s. 135; Harun Takcı, **İbn Sînâ'da Kategoriler ve Kaynakları**, s. 84.

cesaretlinin cesurdan türemesi gibi *türemiş isimler* olurlar. Birincil kasıtla söylenmesi durumunda ya bir isimde ortak olurlar ya da ortak olmazlar. Ortak olmazlar ise *ayrık* olarak isimlendirilir. Ortak olmaları sadece isim açısından olursa *eşadlı* ancak hem isim hem anlam açısından ortak olursa *eşitanlamlı* olurlar. Bu durumda isimler ne eksik ne fazla beş tanedir. Bu husus bütün şarihler tarafından da zikredilmektedir.[890]

Eşadlı isimlerin diğer isimlerle ortak oldukları hususları inceledikten sonra eşadlı isimlerin bölünmesine geçebiliriz. Ebü'l-Ferec eşadlı isimleri (i) rastlantısal ve (ii) düşünsel olarak iki kısma böler. Ona göre bir insanın Şam'da doğması ve Sokrates isminin verilmesi ve Irak'ta doğan birinin de bu isimle isimlendirilmesi rastlantısala, yani şans eserine örnek verilebilir. Ebü'l-Ferec düşünsel yani düşünce eseri olan eşadlı isimleri de sekiz kısma ayırır. Aristoteles'in eşadlı ismi bu şekilde taksim etmesinin izleri *Nikomakos'a Etik* ve *Fizik* adlı eserlerinde sürülebilir.[891]

(i) Nispet açısından eşadlı isimler: Nokta, birlik, 'ayn ve kalp gibi isimler kendilerinden sadır olan şeylerin ilkeleridir. Nokta, çizginin, birlik, sayının, 'ayn, nehrin ve kalp ise hayvanların ilkesidir.

(ii) Benzetme (teşbih) açısından eşadlı isimler: İnsan ve resimdeki insanın birbirlerine benzetilmesi açısından ortaktırlar.

(iii) Tek bir fail açısından eşadlı isimler: Aletlerin, ilaçların ve kitapların tıp sanatı aracılığıyla elde edilmesi sonucu oluşan eşadlı isimlerin hepsine "tıp" denilir. Bundan dolayı bunların hepsine eşadlı isimler denir.

(iv) Tek bir amaca götüren eşadlı isimler: Deva ve gıda gibi şeylerin insanı sağlığına kavuşturması açısından bunların sağlık olarak isimlendirilmesi eşadlı olarak gerçekleşir.

---

[890] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 37; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 22-23; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 52; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 37; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 77-78; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 36-37; İbn Hazm**, et-Takrîb**, s. 108.

[891] Aristoteles, **Nikomakos'a Etik**, Saffet Babür (Çev), Bilgesu Yayınları, Ankara 2017, 1096b, 26-29; Aristoteles, **Fizik,** s. 329.

(v) Tek bir amaç ve tek bir faile götüren eşadlı isimler: Bütün varlığın Allah'tan sâdır olması ve bütün varlıkların O'nu arzulaması da amaç olması sonucu oluşan eşadlı isimlerdir.

(vi) Sevinç yoluyla oluşan eşadlı isimler: İnsanın çocuğunu Aristoteles olarak isimlendirmesi sonucu oluşan eşadlı isimlerdir.

(vii) Hatırlatma sonucu oluşan eşadlı isimler: Birinin çocuğuna babasını hatırlatması için onun ismini vermesiyle oluşan eşadlı isimlerdir.

(viii) Hatırlatma ve sevinç yoluyla oluşan eşadlı isimler: İnsanın çocuğuna babasının ismini vermesi ve çocuğun da dedesi gibi faziletli olması umulduğu için vuku bulan eşadlı isimlerdir.[892]

Ebü'l-Ferec'in eşadlı isimlere yönelik yapılan bu taksimi Porphyrios'un şerhinde düşünsel olarak oluşan eşadlı isimlerin sadece ilk üçünü zikrettiği görülmektedir.[893] Ancak Ammonius'un eşadlı isimlerin taksimini daha da genişlettiği görülmektedir. Ona göre eşadlı isimler (i) rastlantısal olarak ve (ii) bir amaca yönelik olarak gerçekleşir. Ayrıca bir amaca yönelik olarak gerçekleşen eşadlı isimler de (a) bazılarının birbirleriyle eşadlı olmaları ve bu adlandırmalardan türetilmeleri sonucu gerçekleşmeleri durumunda ya (a1) fail neden ya da (a2) amaçsal neden olmak üzere iki kısma ayrılır. (b) Eşadlı olmaları ve adlandırmaları da eşadlı olarak gerçekleşenler iki kısma ayrılır. (b1) Bazıları adlandırıldıktan sonra geçici olarak farklılaşan eşadlı isimlerdir. Bunlar da kendi içinde ya (i) başka birini hatırlatması sonucu, (ii) ya rastlantısal (iii) ya da umutla gerçekleşenler olmak üzere üç kısma ayrılır. (b2) Bazıları adlandırıldıktan sonra geçici olarak farklılaşmazlar ve bunlar da (i) ya birbirlerine benzerliklerinden, (ii) ya özelliklerinden (iii) ya da analojilerinden dolayı benzemeleri durumunda eşadlı isimler olarak gerçekleşir. Ayrıca birbirlerine benzerliklerinden ötürü olan eşadlı isimler de ya hareketlerinden ya sûretlerinden ya da mecazî (*metofori*k) olarak benzemelerinden dolayı gerçekleşir.[894] Ammonius'un eşadlı isimlere yönelik genişlettiği bu taksim ondan sonraki şarihler tarafından da benzer

[892] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 79-80; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 37-38.
[893] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 45-47.
[894] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 29-30.

şekilde ele alınmıştır.[895] Genel itibariyle eşadlı olan isimlerin Ammonius hariç çoğunluk tarafından rastlantısal ve düşünsel olarak taksime gidildiği görülmektedir.

Ebü'l-Ferec'in bu sınıflandırmayı bütün şarihlerin görüşlerini harmanlayarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ancak Ebü'l-Ferec'in beşinci sırada zikrettiği fail ve amaçsal nedenden hareketle Allan'ın insanları var etmesi ve insanların da Allah'ı arzulamalarını, eşadlı isimlerin yeni bir tasnifi olarak aktarılması dikkat çekicidir. Şöyle ki Allah, bütün varlıkları yaratırken tek bir kalıpta yaratmadığı görülür. Dolayısıyla her bir varlığın sûreti ve maddesi bakımından birbirlerinden farklılaşması onların eşadlı olarak bir ortaklığa sahip olduklarını ortaya koyar. Yani A şahsı B şahsından hem cinsiyet hem de ırk bakımından farklı olmasına rağmen insan olmaları bakımından ortak bir paydada buluşurlar. Aynı durum amaçsal neden için de geçerlidir.

İbn Sînâ'ya göre eşadlı isimler, (i) ya aynıdır ancak başka yönlerden farklıdır ve bunlar da dereceli eşitanlamlı (*müşekkek*) olanlardır. (ii) Ya aynı değildir ama aralarında bir benzerlik söz konusudur ve bunlar da müteşâbih olanlardır. (iii) Ya da hem anlamları aynı olmayan hem de aralarında bir benzerlik bulunmayan eşadlı isimler ki bu da iki sebebe dayanmaktadır. Buna göre tek bir ismin verilme sebebi (a) ya isim verenin durumunun farklılığından (ii) ya da bir tek isim verenin farklı iki zamandaki durumunun değişik olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeplerden ilki "ayn" lafzındaki gibi istiare ve mecaza dayanan benzetmelerdir. İbn Sînâ, bazen bunun babasını hatırlamak için oğluna babasının ismini vermek gibi hatırlama yoluyla ve bir peygamberin adını vermek gibi bereket umma yoluyla veya umut besleme yoluyla olduğunu ifade eder. Baht yani şansa dayalı gerçekleşen ittifakın nedenini ise İbn Sînâ ilk isimlendirmeyi yapanın farklılığına bağlamaktadır. Bu sebeplerden ikincisi ise, isim ortaklığına has olan kısımdır.[896]

İbn Sînâ'nın yapmış olduğu tasnifin Ammonius ve Ebü'l-Ferec'in tasnifleriyle benzer olduğunu söyleyebiliriz. Ancak kendisi, Ammonius'un yapmış olduğu tasnifi

[895] Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 59-60; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 45-46; Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 82-83; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 21-22.
[896] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 9-12.

özellikle tercih etmekle birlikte yapılan bu tasnifi de ayrıca kendi içinde tasnife tabi tuttuğu görülmektedir. Öyle ki fail ve amaçsal neden olarak ayrı belirttiği kısmı *müşekkek* olarak ve diğerlerini de *benzeme* ve *menkul* olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Müşekkek konusunun Fârâbî tarafından da zikredilmekle birlikte İbn Sînâ tarafından net bir şekilde açığa kavuşturulduğu ve bu tasnifte Fârâbî'nin *el-İbâre* adlı eserinde eşadlı isimlere yönelik belirtmiş olduğu geniş anlam yelpazesinin İbn Sînâ tarafından daraltıldığı söylenebilir.[897] Ancak Aristoteles tarafından incelenmeyen müşekkek kavramına yönelik Meşşâî geleneğine bağlı hem şarihlerin hem de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, incelemeleri yeni bir açılım olarak değerlendirilebilir. Yine de Meşşâî öğretiye sımsıkı bağlı olduğunu belirten Ebü'l-Ferec'in bu kavramı kullanmaması dikkate değerdir.

Eşadlı isim mi yoksa eşitanlamlı isim mi önce incelenmelidir konusuna gelince, başta Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihler tarafından Aristoteles'in sıralaması baz alınarak önce eşadlı ardından eşitanlamlı isimler incelenmiştir. Ebü'l-Ferec bu durumun sebeplerini iki grubun görüşlerini aktararak ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre bir grup bunun sebebini eşadlı isimlerin daha basit ama eşitanlamlı isimlerin basit olmadığını belirtir. Dolayısıyla daha basit olanların önce ele alınmaları gerekir. Ona göre öteki grup ise bunun sebebini iki delil üzerinden inceler. Onlara göre mantık sanatı her alanda eşadlı isimler hususunda sürekli insanları uyarır. Bundan dolayı da eşadlı isimler eşitanlamlı isimlerden önce gelmeleri gerekir. Son olarak mantığın, üstün cinsleri incelemesi ve varlık ismi de eşitanlamlı değil de eşadlı olması açısından eşadlı isimlerin eşitanlamlı isimlerden önce incelenmesi gerekir.

Araştırıldığında Ebü'l-Ferec'in yukarıdaki görüşleri bunları desteklediği anlaşılmaktadır. Bu görüşler tespit edebildiğimiz kadarıyla başta Porphyrios olmak üzere diğer şarihler tarafından da incelenmiştir.[898] Şarihlerin belirttiği bu sebepler Ebü'l-Ferec tarafından isim verilmeksizin zikredilmektedir. Ancak İbn Sînâ hem

[897] Fârâbî, **el-İbâre,** s. 141-142; Ferruh Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 132-136.
[898] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 39-40; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 40-41; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 23; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 53; Simplicius**, On Aristotle's Categories 1-4,** s. 38.

Aristotelesçi sisteme hem de şarihlere uymayarak önce daha açık olan eşitanlamlı isimleri ardından biraz daha ayrıntılı olan eşadlı isimleri inceler. Bu durum Ammonius ve Philoponus'un "Aristoteles'in eşitanlamlı isimlerle ilgili öğretimi eşadlı isimlerle ilgili olanından daha açıktır."[899] şeklindeki ifadeleriyle dikkat çekmiş olduğu husus olabilir. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın konuyu daha basit olandan hareketle incelediği görülür. Kısacası onun konuya yaklaşımı bilinçli bir seçim olarak değerlendirilebilir.

3.4.2. Eşitanlamlı İsimler

İsimleri müşterek olan ve cevherleri hakkında söylenen isimleri aynı olanlara eşitanlamlı isimler denir. Buna hem insana hem de öküze hayvan denilmesi örnek verilebilir.[900] Çünkü her ikisinin tanımı müşterek bir isimle yapılır ve bunların da cevherleri aynıdır. Ebü'l-Ferec bu betimde geçen ifadeleri eşadlı ismin betiminde zikrettiği için burada ayrıca dile getirmez. Eşitanlamlı isimler hem isimde hem de tanımda ortak oldukları için eşadlı isimlerden daha açık ve anlaşılırdır. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec de diğerleri gibi eşitanlamlı isimleri özetleyerek verir. Ancak eşitanlamlı isimlere yönelik iki kuşkunun olduğunu belirtir ve bunlara yönelik çözüm önerisi getirir.

(i) Ona göre Aristoteles, eşadlı isimlere "insan" ve "resimdeki insan" örneğini verirken eşitanlamlı isimlere de "insan" ve "öküz" isimlerini örnek vermiştir. Bu durumda insan hem eşadlı hem eşitanlamlı olabilir mi? Kısacası eşadlı ve eşitanlamlı isimlerin birlikte bulunmaları mümkün müdür? Ebü'l-Ferec'in zikrettiği bu hususun şarihler tarafından da incelendiği görülmektedir.[901]

Ebü'l-Ferec'e göre eşadlı ve eşitanlamlı isimlerin birbirlerine dahil olmaları inkâr edilecek bir durum değildir. Genel olarak bir şeyin hem eşadlı hem de eşitanlamlı olmaları dört açıdan incelenir.

---

[899] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 31; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 61.

[900] Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 1; Aristoteles, **Kategoriler,** Y. Gurur Sev (Çev.), s. 7; Murat Kelikli, **Aristoteles, Kategoriler I**, s. 35. Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 74; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 34.

[901] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 31; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 62; Simplicius**, On Aristotle's Categories 1-4,** s. 49.

(i) Bir şeyin iki ismi olup bunların iki manaya delalet etmesi veya bazen aynı şey aynı gerçeklikteki farklı isimlendirmelerine göre hem eşadlı hem eşitanlamlı olabilir. Örneğin "Zeyd", türü açısından hem tekil hem de insan olması açısından eşitanlamlı isim olurken başka bir tekile ya da başka bir türe nazaran da eşadlı isim olabilir. Şöyle ki öğretmen olan Zeyd ile öğretmen olan Ahmet, türleri aynı olmasına rağmen şahısları farklı olduğu için eşadlı olarak isimlendirirler.

(ii) Bir şeyin tek bir isimle isimlendirilmesi ve tek bir manaya delalet etmesi yani tek ve aynı isimle isimlendirilmeleri durumunda hem eşadlı hem de eşitanlamlı olabilirler. Karganın (*ğurâb*) fertleri karga olarak isimlendirilmesi durumunda eşitanlamlı olurken "ğurâb" kelimesinin kadırga yani savaş gemisi olarak işlev görmesi durumunda eşadlı olur.

(iii) Tek bir ismin onda mevcut olan iki anlamına delalet etmesi durumunda hem eşadlı hem de eşitanlamlı olabilirler. Örneğin herhangi bir tekil, "kara" olarak isimlendirilir ve kara rengine sahip ise kara ismi hem şahsına hem de rengine delalet eder. Bu durumda kara hem şahsın ismine hem de rengine muvafık olduğu için eşitanlamlı olur. Aynı şekilde tekil manasıyla birlikte kara isminin başka şahsa kıyas edilmesi durumunda eşadlı isim olur.

(iv) İki ismi olup tek bir manaya delalet etmesi durumunda hem eşadlı hem de eşitanlamlı isim olurlar. Buna kuşun, kuş ve karga olarak isimlendirilmesi durumunda fertlerine delalet etmesi örnek verilebilir. Bu durumda "kuş" ismi kendi türündeki başka kuşlarla zikredildiğinde eşitanlamlı olur. Ancak "ğurab" isminin kadırga manası olarak işlev görmesi durumunda eşadlı olur. Ebü'l-Ferec'e göre doğasına muvafık bir şeyin alınması durumunda eşitanlamlı olurken doğasından farklı bir şeyin alınması durumunda ise eşadlı isim olarak değerlendirilebilir.[902]

Ebü'l-Ferec'in bir şeyin hem eşadlı hem de eşitanlamlı olmasını dört maddede zikretmesinin ve bunlara yönelik açıklamalarının ana kaynağını Simplicius'un oluşturduğunu söyleyebiliriz.[903] Dexippus ise eşadlı ve eşitanlamlı olmanın aynı anda

[902] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 93-94; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 47-48.
[903] Simplicius**, On Aristotle's Categories 1-4,** s. 49-50.

gerçekleşmesi görüşüne onların bir cevhere sahip olmaları açısından karşı çıkmasına rağmen bunların farklı zamanlarda gerçekleşmelerini kabul eder.[904] İbn Sînâ ise, bir ismin hem eşadlı hem eşitanlamlı olabileceğini dört madde üzerinden belirtir.[905] Kendisinin zikretmiş olduğu hususlar incelendiğinde bunların doğrudan Ebü'l-Ferec'i, dolaylı olarak da Simplicius'u referans aldığını göstermektedir. Netice itibariyle İbn Sînâ, Ebü'l-Ferec'i eleştirse bile bazı hususlarda görüşlerini doğrudan alıntılayarak onu desteklediğini gösterir.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles neden bu eserinde eşitanlamlı isimleri, isimleri ve anlamları bir olarak betimlerken *Poetika* ve *Retorik* adlı eserlerinde eşitanlamlı isimlerin, isimleri çok ama tek bir tanıma sahip olduklarını belirtir. Kısacası Aristoteles'in eşitanlamlı isimleri çeşitli eserlerinde farklı betimlemesinin sebebi nedir?

Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un bunu çözüme kavuşturduğunu belirtir. Porphyrios'a göre eşitanlamlı isimler iki kısımdır. Birincisi ismi ve manası bir ise eşitanlamlı, ikincisi ise, isimleri çok ama bu isimlere delalet eden tek bir mana varsa eşanlamlı isimdirler. Ona göre Aristoteles'in düşüncesinde, üstün cinslere delalet eden şeylerin ismi ve manası birdir ve bunlar tek bir yüklemle, tek bir isimle ve tek bir manayla altındakilerine yüklenirler. [906]

Ebü'l-Ferec'in Porhyrious'tan alıntıladığı bu çözüm önerisi, aslında onun eşanlamlı isimleri açıkladığı pasajdır. Buna palaya, enli kılıca ve süvari kılıcına "kılıç" denilmesi örnek verilebilir. Aslında her üçünün de tanımı bir ama tek bir isimden ziyade birden fazla farklı isimlendirmelere sahip olmalarıdır.[907] Bu kavramı Ebü'l-Ferec'in eşanlamlı olarak zikretmesi ilginçtir. Ayrıca Ebü'l-Ferec eşadlı ismin karşıtı olarak gördüğü eşanlamlı isme keskin kılıca (*samsam*) ve Hint kılıcına (*mühennede*) kılıç denilmesi örneğini getirirken İbn Sînâ da keskin kılıç (*sarim*) ve Hint kılıcını örnek verir.[908] Nitekim aynı örneklerin Vâhibî tarafından da incelendiği ve Ebü'l-

[904] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 40-41.
[905] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 13.
[906] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 95; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 50.
[907] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 50; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 31; Simplicius**, On Aristotle's Categories 1-4,** s. 38.
[908] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 14-15.

Ferec'in görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir.[909] Ancak İbn Sînâ bu iki kavrama eşanlamlı olarak kılıç denilmesini doğru bulmaz. Çünkü *sarim* ya da *samsam,* kılıcın keskinliğine ve *mühenned* ise kılıcın Hintlilere ait olduğuna delalet ettikleri için ayrık (*mütebâyin*) isimler olarak değerlendirir. Bu hususta ötürü doğrudan Ebü'l-Ferec'i ve dolaylı olarak da şarihleri eleştirir.

3.4.3. Türemiş İsimler

İsmi, hakkındaki hallerinden farklı olmakla birlikte isme göre isimlendirilenlere türemiş isim denir.[910] Kısacası türemiş isimler, ismin çekimde farklılaşması olarak ifade edilir. Buna gramerden gramercinin ve cesaretten cesurun türetilmesi örnek verilebilir.

Ebü'l-Ferec'e göre türemiş isimler ortada yer alırken eşadlı, eşitanlamlı, eşanlamlı ve ayrık isimler de iki taraflıdır. Eşadlı isimler sadece isimde ortak ama tanımları farklı iken eşanlamlı isimler de pek çok isme sahip olmalarına rağmen tek bir tanıma sahiptirler. Bundan dolayı eşadlı isimlerin karşısında eşanlamlı isimler yer alır. Aynı şekilde eşitanlamlı isimler hem isimde hem de tanımda ortak iken ayrık isimler ne isimde ne de tanımda ortak oldukları için birbirlerine karşıttırlar. Bundan dolayı türemiş isimler bunların ortasında yer alır.[911] Ammonius ise, türemiş isimlerin eşadlı ve eşitanlamlı isimlerin arasında yer aldığını ama bunun daha çok eşitanlamlı isimlere yakın olduğunu belirtirken Philoponus türemiş isimlerin eşitanlamlı ve ayrık isimlerin arasında yer alması gerektiğini belirtir.[912]

Ebü'l-Ferec, bir ismin türemiş olma vasfına sahip olmaları için bazılarının üç bazılarının da beş şart ileri sürdüklerini belirtir. İlkine göre (i) türemiş isimlerin bir hale muhtaç olmaları ve ismin de bu halden ötürü türetilmesi, (ii) türemiş isimler ondan türetilen isim açısından olması ve (iii) çekimin de ondan farklı olması gerekir. Ebü'l-Ferec'e göre müzisyen olması açısından bir şeyin hali için ittifak ederse değişiklik

[909] Harun Takcı, **İbn Sînâ'da Kategoriler ve Kaynakları**, s. 94.
[910] Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 1; Aristoteles, **Kategoriler,** Y. Gurur Sev (Çev.), s. 7; Murat Kelikli, **Aristoteles, Kategoriler I**, s. 35. Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 74; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 34.
[911] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 99-100; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 51.
[912] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 51-52; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 51-52.

olmaksızın halin ismiyle isimlendirilir. Bu durumda "müzisyen" türemiş isim değil de eşadlı isim olur. Ona göre fazilet sahibi kimseyi arzulu (*harîs*) olarak isimlendirmeleri türemiş bir isim olarak kabul görmesi Yunan dünyasında adet olan bir durumdur. Ancak Ebü'l-Ferec bu iki kavramı birbirinin türevi değil de ayrık isimler olarak görür. Ona göre asıl türemiş isim, ismin halinden soyutlanmış ve çekimde ondan farklı olmasıdır.[913] Kısacası Ebü'l-Ferec üç maddeyi tek bir madde halinde bir araya getirir. Ebü'l-Ferec'in isim belirtmeksizin türemiş ismin üç şartı olduğunu benimseyenlerin Porphyrios ve Simplicius olduğunu söyleyebiliriz.[914] Nitekim Ebü'l-Ferec'in bu pasajı, Porphyrios'un konuyu anlattığı pasajla ve verdiği örneklerle örtüşmektedir. Ayrıca burada zikredilen görüşler benzer bir şekilde Dexippus hariç diğer şarihler tarafından da incelendiği görülmektedir.[915]

İkinci kesime göre türemiş isimler, (i) isimde ortak, (ii) manada farklı, (iii) manada ortak, (iv) isimde farklı ve (v) hal sahibinin (*zül-hâl'in*) ismin halinden değil de halin isminden türetilmesi olmak üzere bu beş şartı taşıması gerekir. "Cesaret" bir sûrettir ve "cesur" ise bu sûrete sahip olandır.[916] Ebü'l-Ferec'in isim vermeksizin belirtmiş olduğu bu beş şart tespit edebildiğimiz kadarıyla Hasan İbn Suvâr tarafından ortaya konulmuştur.[917] Ancak genel itibariyle türemiş isimlerin dört şarta sahip oldukları hususunda yaygın bir görüş hâkimdir.[918] Bu bağlamda Ammonius'un görüşleri zikredilebilir. Ona göre türemiş isimler, ikisi ortaklığın ve farklılığın isme göre oluşu ve geri kalan ikisinin de ortaklığı ve farklılığı şeye göre oluşu söz konusudur. Bu durumda gramer ve gramerci arasındaki türemişliğin ortaklığı isme göre olurken farklılıkları ise kelimenin son ekinin eklenmesiyle gerçekleşir. Kısacası bu dört şartı taşımayan bir ismin türemiş olarak isimlendirilmesi söz konusu değildir.[919] Fârâbî ise bir ismin türemiş isim olabilmesi için ya harekenin

[913] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 96-97; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 49.
[914] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 33; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 62-63.
[915] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 51-52; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 31-33; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 62-63; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 51-54; Murat Kelikli, **Kategoriler I**, s. 69.
[916] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 97; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 49-50.
[917] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 85; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 25.
[918] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 31; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 63.
[919] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 31.

değiştirmesiyle ya harflerin eklenmesi veya eksiltilmesi ya da bütün bu değişikliklerin birlikte yapılması durumunda türemiş isimler gerçekleşir.[920]

Ebü'l-Ferec türemiş isimlerin şartlarının sayısı hakkında yapılan bu tartışmaları inceledikten sonra kendisi türemiş isimlerin üç tane şartı olması gerektiğini belirtir. Ona göre (i) türemiş isimler, isimde var olan halin isminden türetilmiş olmaları gerekir. Cesurun cesaretliden türetilmesi örnek verilebilir. Çünkü cesur olma cesaret kelimesi içinde bir varlığa sahiptir. (ii) İsmin kendisi dışındaki halinden buna fail bir nedenin ilişmesiyle türetilen isimlerin olması gerekir. Tıbbî şeyler, tıp sanatının isminden dolayı türetilmiştir. Tıbbî kitaplar, tıbbî ilaçlar ve tıbbî aletler gibi hepsine tıp sanatı denilmesi söylenebilir. Buradaki tıbbî kitaplar dolaylı olarak tıp sanatından ötürü türetilmiş isimlerdir. (iii) İsmin kendisine bağlı olduğu şeyin dışındaki bir halden ve buna amaçsal bir nedenin ilişmesiyle türetilmiş olması gerekir. Buna sağlıklı şeyler insanı sağlığa eriştiren yürüme ve beslenme gibi davranışlara sağlıklı denilmesi örnek verilebilir. Çünkü bu şeyler insanı sağlığa eriştirdiği için türetilmiş isim olarak kabul edilirler. Kısacası türemiş isimler ya isimdeki mevcut halinden ötürü ya fail bir nedene ya da amaçsal bir nedene sevk etmesi şeklinde gerçekleşir.[921] Ebü'l-Ferec'in türemiş isimler hakkındaki son iki şartı İbn Sînâ tarafından müşekkek isimler başlığı altında incelenir.[922]

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in bu eserinde eşadlı, eşitanlamlı ve türemiş isimleri incelerken eşanlamlı ve ayrık isimleri niçin inceleme gereği duymadığını iki delille ortaya koymaya çalışır. (i) Ona göre Aristoteles, eserinde eşanlamlı isimlere gerek duymadığı için bunu kullanmamıştır. Ayrıca ayrık isimleri de eşadlı ve eşitanlamlı isimleri birbirine izâfe etmesi açısından bunu kullanma ihtiyacı duymamıştır. (ii) Ebü'l-Ferec'e göre eşanlamlı ve ayrık isimler eşadlı ve eşitanlamlı isimlerin karşıtlarıdır. Birbirine karşıt ve zıt olan şeyler de karşıtlarıyla bilinirler. Şöyle ki ayrık isimlerin karşıtı eşitanlamlı isimlerdir. Eşitanlamlı isim bilindiği vakit onun karşıtı olan ayrık isimler de bilinir. Eşanlamlı isimlerin de karşıtı eşadlı isimlerdir ve karşıtı

[920] Fârâbî, **el-İbâre**, s. 143.
[921] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 97; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 49.
[922] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 10.

olan şeyle bilinirler. Bundan dolayı Aristoteles bu iki ismi zikretmez.[923] Kendisi de bu sebeplerden ötürü bunları bir başlık halinde incelemediği görülmektedir. Ebü'l-Ferec'in zikretmiş olduğu bu deliller şarihler tarafından da incelenmesine rağmen eşanlamlı ve ayrık isimlere birer örnek verilerek değinilir.[924]

Netice itibariyle isimler sadece isimde ortak ve manada farklı ise *eşadlı*, isimleri farklı ama tanımları aynı ise *eşanlamlı* hem isimde hem de manada ortak ise *eşitanlamlı* ne isimde ne tanımda ortaksa *ayrık* ve bunların arasında ortak bir noktada bulunan ismin çekiminden dolayı farklılaşırsa *türemiş* olur. Dolayısıyla bütün isimler ne eksik ne fazla toplam bu beş isimden birine ait olması gerekir. Bu isimlere yönelik yapılan değerlendirmeler incelendiğinde Ebü'l-Ferec'in ciddi anlamda İskenderiye geleneğine vakıf olduğunu anlamaktayız. Ayrıca şarihlerin görüşlerini mukayese ederek bir araya getirdiğini görüyoruz. İbn Sînâ çeşitli yerlerde isim belirtmeksizin Ebü'l-Ferec'in şerhindeki pasajları alıp onu eleştirmekle birlikte onun görüşlerini de desteklediğini ifade edebiliriz. Nitekim bu durum İbn Sînâ'nın aslında Ebü'l-Ferec'i ciddi bir şekilde incelediğini ortaya koyar.

İsimlere yönelik bu değerlendirmelerden sonra Aristoteles'in *Kategoriler*'de işaret ettiği gibi "konuya" (*mevdu'un-'ala*) "konuda" (*fi-mevdu'in)* meselelerinde ele aldığı hususları incelemeye geçebiliriz.

3.5. KONUYA SÖYLENEN VEYA SÖYLENMEYEN İLE KONUDA BULUNAN VEYA BULUNMAYANIN AÇIKLANMASI ÜZERİNE

Aristoteles'in "bir konuya" ve "bir konuda bulunma" meseleleriyle ilgili ele aldığı hususları Ebü'l-Ferec yedinci talimde inceler.[925] Kendisi bu bölüme Aristoteles'in "Bazıları telif ile söylenir ve bazıları da telifsiz söylenir."[926] pasajıyla konuya başlar.

---

[923] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 98-99; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 50.

[924] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 39-40, 50; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 23-24; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 52; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 37-38.

[925] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 106-141; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 55-76.

[926] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 34; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 27; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 2; Aristoteles, **Kategoriler,** Y. Gurur Sev (Çev.), s. 7; Murat Kelikli,

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in önce lafızları eşadlı, eşitanlamlı ve türemiş olarak taksim etmesi ardından da şeyleri tümel ve tikel olarak iki kısma ayırması üzerine kendisi lafızları ve şeyleri ayrıntılı bir şekilde taksim ederek konuya giriş yapar.

Ona göre Aristoteles, delaleti olan lafızları önce birleşik (telif ile) ardından basit (telifsiz) diyerek iki kısma taksim etmiştir. Basit olan lafızlar "Sokrates, Platon ve yürür" gibi lafızlardır. Birleşik lafızlar ise, ya "Zeyd ve Amr" ifadesinde olduğu gibi bir bağlaç ile, ya da "Güneş doğarsa gündüz olur." önermesinde olduğu gibi doğrudan nefsü'l-emrde gerçekleşir. Ya bağlaç olmaksızın birleşik olan lafızlarda ya "Yağmur yağar." gibi bilkuvve ya da "Zeyd yürür." gibi bilfiil gerçekleşir. Dolayısıyla basit lafızlar, tasavvurâtın konusunu oluştururken birleşik lafızlar önerme ve kıyas gibi tasdikâtın konusunu oluşturur. Aristoteles'in bu kitabındaki asıl amacı da delaleti olan basit lafızları incelemektir.[927]

Aristoteles'in lafızları birleşik ve basit olarak taksim etmesi hususu benzer şekilde Porphyrios, Philoponus, Simplicius ve özellikle de Ebü'l-Ferec tarafından da ele alınır.[928] Ayrıca bir başka husus ise Aristoteles'in önce birleşiği olumlayarak ardından basiti olumsuzlayarak zikrettiği görülmektedir. Ebü'l-Ferec bu durumu iki delille açıklamaya çalışır: (i) Ona göre bu delil, olumlu olan şeylerin olumsuz olanlardan önce gelmelerinden ötürü ilk sırada olumlu olarak zikrettiği birleşikleri inceler. (ii) Kitabın amacı, delaleti olan basit lafızları incelemektir. İnsanın bir şeyi basit lafızlarla değil de birleşik lafızlarla incelemeye başlaması daha kolay olduğu için basit olanı olumsuzlayarak ikinci sırada zikretmiştir.[929] Simplicius'a göre Aristoteles'in buradaki incelemesi birleşik lafızlar değil de basit lafızlar hakkındadır.[930] Ancak Aristoteles'in birleşik lafızlarla konuya başlaması aslında bunların ilk karşılaşılan ve mantıklı olan şeyler olması açısındandır. Simplicius ve Ebü'l-Ferec'in burada zikretmeye çalıştığı hususların Philoponus tarafından da

---

Aristoteles, Kategoriler II, Araştırma Yayınları, Ankara 2019, s. 9. Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 106; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 55.

[927] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 107-108; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 55-56.

[928] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 52-53; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 54; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 56-57.

[929] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 116-117; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 61.

[930] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 55.

incelendiği görülmektedir.[931] Aristoteles'in basit ve birleşik olarak zikrettiği bu tasnif, özünde var olan şeylerin ya birleşik ya da basit olarak söylenilmesi gerektiğine yöneliktir. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec bu ikisi arasında orta yahut üçüncü bir şıkkın olamayacağını belirtir.[932]

Basit lafızların delalet ettikleri şeyler; (i) tümel cevher, (ii) tikel araz, (iii) tümel araz ve (iv) tikel cevher olmak üzere dört kısma taksim edilir. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, (i) tümel cevher, bir konuya söylenen (*mevdu'un-'ala*) fakat bir konuda bulunmayan (*velâ fi-mevdu'in*), (ii) tikel araz, bir konuda bulunan (*fi-mevdu'in*) ama bir konuya söylenmeyen (*velâ 'ala-mevdu'in)*, (iii) tümel araz, hem bir konuya söylenen (*mevdu'un 'ala*) hem de bir konuda bulunan (*mevdu'un fi*) ve son olarak (iv) tikel cevher, ne bir konuda (*lâ fi-mevdu'in*) ne bir konuya olmadığı (*lâ 'ala-mevdu'in*) şeklinde değerlendirir. Basit lafızlar da bu dörtlü taksimle birleştirilir.[933] Mutlak araz tikel ya da tümel olabilir. Mutlak cevher de tikel ya da tümel olabilir. Mutlak tikel ise cevher ya da araz olabilir. Mutlak tümel de cevher ya da araz olabilir. Bu durumda araz bir şeyde (konuda) mevcuttur ve onun kurucu olması, içinde bulunduğu şeyden hâli değildir.

Ebü'l-Ferec öncelikle "bir şeyin bir şeyde bulunmasının" gerçekleşmesi için gerekli şartları on bir maddede sıralar:[934]

(i) Elin bedende bulunması gibi parçanın bütünde, (ii) bütünün parçada, (iii) bir şeyin bir mekânda, (iv) bir şeyin bir kapta bulunmasıdır. Ebü'l-Ferec'e göre mekân ile kap arasında şöyle bir fark vardır; Kabın bir yerden bir yere intikali mümkün olduğu için ayrıca bir mekânda bulunur. Ancak mekânın intikali söz konusu değildir. v) Bir şeyin failde, vi) bir gayede, vii) bir türde bulunması, yani türün tanımında bulunması,

[931] Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 65-66.
[932] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 115 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 60-61.
[933] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 34; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 27-34; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 4-5; Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 53-54; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 34; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 66-67; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 58-60; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 109; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 16-17; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.89a-89b; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 108-109; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 56-57; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 26-27.
[934] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 109-111; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 57-58.

viii) türün cinste, (ix) sûretin maddede, (x) bir şeyin zamanda ve (xi) arazın maruzda, yani araz olduğu şeyde bulunması şeklindedir. Arazın araz olduğu şeyde bulunması beyazın cisimde bulunması örnek verilebilir. Buradaki bulunma ise sûretin maddede bulunmasına benzerdir. Ebü'l-Ferec'e göre aralarındaki fark ise arazın konusu tekil gibi yakın maddeye sahip olması iken sûretin konuda bulunması ise ilk maddeye sahip olması açısındandır. Kısacası sûretin ilk maddede var olmaları sıcaklık ve soğukluk gibi cevherî özellikleri kabul eder. Bu durumda cevherî sûretler ilk ve yakın madde olurlar. Var olan arazların konusu da ancak yakın madde olur. Dolayısıyla bunlar madde ve sûretin birleşmesiyle meydana gelir. Cevherî ve arazînin aralarındaki fark ise, cevherî şeyler kendinde var olurken arazî olanlar cevherî şeylerden dolayı var olurlar. Bundan dolayı önce cevher ardından araz sıralanır. Sûret, birleşik şeylerden bir parçadır ve geçersiz olması durumunda geçersiz olur. Araz ise bu sûrete dahil olduğu için geçersiz olması durumunda bile konusu geçersiz olmaz. Bundan dolayı araz bir şeyde olması açısından bu on bir şeye benzemesine rağmen farklı açılardan birbirlerinden ayrılırlar.[935]

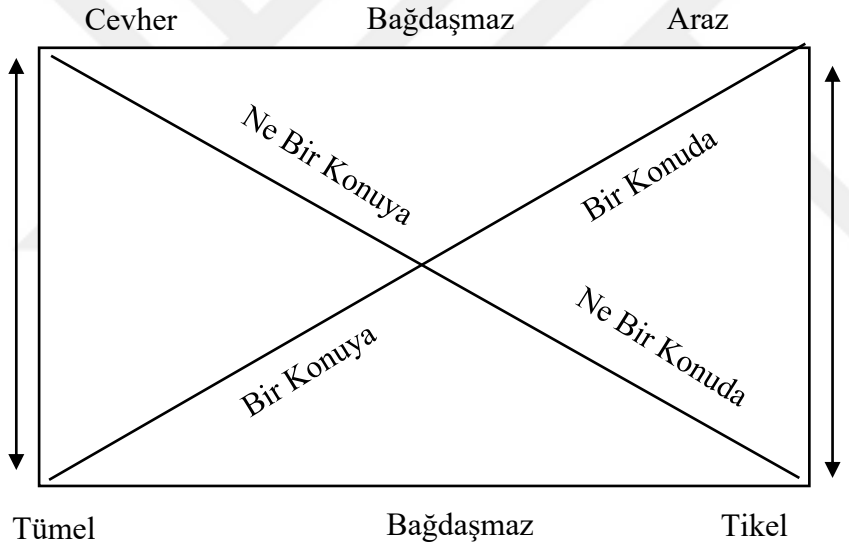
Ebü'l-Ferec'e göre burada dikkat edilmesi gereken başka bir husus da cüz'i olarak kastedilen şeyin sayıca tek olan parmakla işaret edilen tekillerdir. Sayıca tek olan tekiller hiçbir zaman bir konuya söylenmezler, yani bir konuya yüklenmez. Sokrates gibi tekil cevher ne bir konuya söylenir ne de bir konuda söylenir. Bununla birlikte araz "bu kitap" gibi bir konuya söylenmez ama bir konuda söylenir.[936] Aristoteles'in kategorilere ön-hazırlık bağlamında incelediği bu konular başta Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihler tarafından yorumlanmıştır.[937]

Aristoteles'in söylenenlerden birleşik olan yapılarda yükleneni konuya göre iki açıdan ele aldığını söyleyebiliriz. Biz "Konuya söylenen" (يقال علي موضوع) ve "Konuda söylenen" (يقال في موضوع) şeklinde tercüme etmeyi uygun bulduk.[938] Aristoteles'in

[935] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 109-114; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 57-59.
[936] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 114; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 60.
[937] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 61-62; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 39; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 66-67; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 60-61; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 109-113; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.91a-91b.
[938] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Murat Kelikli, **Kategoriler II,** s. 21-22.

"Konuya söylenen" ve "Konuda söylenen" şeklinde belirlediği bu ayrım, aslında yüklemleme durumunun hangisinin "cevher" ve hangisinin "araz" olduğunun tespit edilmesi açısından "ala" ve "fi" ifadelerinin kullanımı önemlidir. Nitekim Hasan b. Suvâr bu durumu "ala" ile bir konuya yüklenmenin eşitanlamlı ve "fi" ile yüklenmenin eşadlı olarak gerçekleştiğini belirtir. Bu durumda "ala" cevherî yüklemlemeye "fi" ise arazî yüklemlemeye delalet eder.[939] Netice itibariyle varlığa yüklenen şeyler cevher-araz ve tümel-tikel olmak üzere toplamda altı kombinasyon meydana gelmektedir. Ancak karşıt olanların birleşmeleri mümkün olmadığı için geriye tümel cevher, tikel araz, tümel araz ve tikel cevher olmak üzere dörtlü bir diyagram oluşmaktadır. Bu diyagramın isimlendirilmesi Porphyrios tarafından ortaya konduğu şekliyle kabul görmüş ve yaygın bir şekilde kullanılmıştır.[940]

Tablo 14: **Dörtlü Diyagram**



Bu dörtlü diyagramda (i) tümel cevher, bir konuya söylenen olduğu ama bir konuda söylenmeyen olduğu, (ii) tikel araz, bir konuda olduğu ama bir konuya olmadığı, (iii) tümel araz, hem bir konuya hem de bir konuda olduğu ve son olarak (iv) tikel cevher, ne bir konuda ne bir konuya olmadığı şeklinde değerlendirilir. Bu taksim incelendiğinde karşıtların eşleştirildiği görülmektedir. Ebü'l-Ferec'e göre bu ikili sıralamada cevher-araz ve tümel-tikel gibi kavramlar karşıtlarıyla alınmıştır. Ayrıca

[939] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 80; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 36.
[940] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 53-54; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 34; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 66-67.

cevherin, arazdan ve tümelin de tikelden önce gelmeleri şeref açısından bir önceliktir.[941]

Ebü'l-Ferec bu dört kavramın betimlerini şöyle inceler: Tümelin bir konuya söylenmesi onun zâtından kaynaklıdır. Tümel ise ya cevherdir ya arazdır. Bundan dolayı tümel, cevher olan bir şeye yüklenmesi durumunda cevher olur ve araz olan bir şeye de yüklenmesi durumunda araz olur. Tikelin konuya söylenmemesine gelince, tikel olan şeylerin bir şeye yüklenmeleri söz konusu değildir. Bunlardan bazıları ya cevherdir ya arazdır. Cevher olan, nefsiyle kâim olandır, araz ise nefsiyle kâim olan şeyle varlık bulmasıdır. Cevherin "konuya" ifadesi, onun nefsinden bağımsız olmasıdır. Cevherin bir kısmı, hakikatte nefsiyle kâim olup tikeldir ve bir kısmı da cins ve tür gibi tümeldir. Ayrıca cevher nefsiyle bağımsız olduğu için nefsinden bağımsız bir şekilde hükmedilir. Arazın "konuda" söylenmesine gelince, o nefsinden bağımsız değildir. Onun varlığı başka bir şeye muhtaçtır. Bunlardan bazıları belirli bir beyazın Sokrates'te mevcut olması gibi tekil ve bazıları da tümeldir.[942]

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in belirttiği gibi var olan şeyler ne eksik ne fazla bu dört kısma taksim edilir. Ancak bu dörtlü taksimden önce varlık, cevher ve araz olarak ikiye taksim edildi. Bunlar da ya zihinde ya hariçte varlık bulurlar. Şayet bunlar varlıkta olursa tekil, zihinde olursa tümel olur. Bu sayede dörtlü taksim gerçekleşir ve biri cevher olmak üzere dokuz araz kategorisi elde edilir.[943]

Bir şeyin bir şeyde mevcut olması, Ebü'l-Ferec'in belirttiği on bir şekilde gerçekleşir. Bu aslında bir şeyin bir konuda var olabilmesi için gerekli şartların neler olduğunu ortaya koyar. Bu şartları ilk olarak dokuz tane olarak zikreden Porphyrios'tur.[944] Sonraki süreçte Ammonius, Philoponus ve Sergius gibi şarihler on bir şartı zikrederken[945] Simplicius ise "İlk hareket ettiricide olma" şartını ekleyerek bu

[941] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 124; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 65.
[942] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 119 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 63.
[943] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 120 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 64-65.
[944] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 61-62.
[945] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 39; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 66-67; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 109-113.

sayıyı on ikiye çıkarır.[946] Ancak Simplicius, neredelik ve nezamanlık kategorilerini incelediği yerde "İlk hareket ettiricide olma" şartını çıkararak on bir tane şartı zikreder.[947] İslâm dünyasında ise Hasan b. Suvâr, "Arazın konuda var olması" şartıyla birlikte on şart belirtirken Vâhibî ve Ebü'l-Ferec ise on bir şartı zikrederek şarihlerle hemfikirdir olduklarını gösterirler.[948] Ancak bu şartların sıralaması başta Ebü'l-Ferec olmak üzere bütün şarihlerde farklıdır.

Peki, Aristoteles konuda olmak için bu anlamlardan hangisi kullanmaktadır? Porphyrios'a göre Aristoteles konuda olmak için sûretin maddede var olma anlamında kullandığını belirtir. Simplicius ise sûretin cevherde ve maddenin de arazda gerçeklemesi gerektiğini belirterek buna itiraz eder. Ona göre Aristoteles'in "Bir konuda söylenen" için asıl kastettiği anlamın on ikinci sırada zikrettiği "Bağlı olduğu şeyde" şartını kabul eder.[949] Ebü'l-Ferec ise arazın bir konuda olması bir şeyin bir şeyde olması şeklinde belirtilen on bir anlama benzediğini belirtir. Ancak araz bu anlamlardan tam olarak birine dahil edilemez. Şöyle ki araz, cinsin türde ya da türün cinste var olması gibi değildir. Çünkü cinsin ayrımla birleşmesi durumunda türü var kılma özelliği varken arazın böyle bir özelliği yoktur. Ayrıca türün cinste var olması bazen cevher bazen araz olarak gerçekleşir. Bu durumda türün cevheri cevher olurken arazı da araz olur. Ancak türde arazın bu şekilde var olması söz konusu değildir. Ebü'l-Ferec, arazın bunlara bir açıdan benzediği ama bunlardan ayrıştığı noktaları dile getirmesi önemli bir husus olmakla birlikte son sırada zikrettiği arazın maruzda var olması yani arazın araz olduğu şeyde var olması anlamına değinmez. Bunun sebebi ise Ebü'l-Ferec'in bir konuda olmanın arazın bağlı olduğu şeyde var olması anlamına gelme ihtimalidir.[950] Nitekim aynı görüşün Simplicius tarafından da zikredildiği görülmektedir. "Bir konuda söylenen"'nin bu anlamlardan birine dahil edilmesi mümkün görülmekle birlikte cinsin türde ve türün cinste var olma anlamlarına cevherî bir sûrete sahip olmaları açısından mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ konuda olan her varlığa araz der ve böylece her varlığın bir konuda olması gerektiğini

[946] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 60-61.
[947] Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 81.
[948] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 88; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 30-31; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.91a-91b.
[949] Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 61.
[950] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 112-114 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 59.

düşünür. Çünkü araz bu anlamlara uygun olarak isimlendirilmiştir.[951] Böylece İbn Sînâ, konuda mevcut olan ile arazın eşanlamlı olduğu sonucuna varır.

Aristoteles'in tasnifinde "Konuya söylenen" ile "Konuda söylenen" arasındaki değerlendirmeler dikkate alındığında Aristoteles'in "Konuya söylenen" ile ilgili bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Onun "Konuda söylenen" ile ilgili açıklamaları ise görüldüğü üzere şarihler tarafından yoğun bir şekilde incelenmiştir.

Aristoteles'in 1a24-25'te belirttiği pasajında konuda olma üzerine yani arazın betimi şeklinde vermiş olduğu bilgilerin başta Ebü'l-Ferec olmak üzere her dönem tartışıldığı görülmektedir. Aristoteles'in bu ifadeleri; (i) "Belirli bir şeyde parçası olarak ait olmayan ve (ii) Bulunduğu şeyden ayrı olması imkânsız olandır." şeklinde iki parça olarak sunulabilir. Bu ifadelerin aslında arazın betimini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles'in bu ifadelerini tanım olarak değerlendirenler olmakla birlikte asıl can alıcı eleştiri, arazların dışında bu ifadeyi sağlayabilecek elmanın kokusu ve ateş gibi unsurların da olması gerçeğidir. Beyaz konusundan ayrıldığı vakit yok olurken Zeyd bir mekândan ayrılıp başka bir yere gittiği vakit ondaki tekil cevher araz olamaz. Çünkü arazın betimi ona mutabık değildir. Bundan dolayı tanımların ve betimlerin geçerli olabilmeleri için ayanda tanımlanan ve betimlenen şeylere mutabık olmaları lazımdır. Ancak arazın betimine uymayan örnekler mevcuttur. Ebü'l-Ferec'e göre kokusal nitelikler, duyularımıza ulaştığı vakit konularından ayrılır ve bize ulaştığı için bunlar da arazdırlar. Bazı arazlarda konusundan ayrılabilir ve onun kurucusu olur. Bu durumda arazın betimi bazı arazlarla örtüşmez. Ebü'l-Ferec bu hususta ikisi geçersiz ve biri de geçerli olmak üzere üç görüş aktarır.[952] Bu tartışma başta Porphyrios olmak üzere diğer şarihler tarafından da incelendiği ve buna yönelik çözümlerin ortaya konulduğu söylenebilir.[953] İbn Sînâ ise bu konunun *Fizik*'te incelenmesi gerektiğini belirtir. Kendisi mantıkçının konuyu burada ele almasını sanatının dışına çıkacağı için vefasızlıkla itham eder.[954] Dolayısıyla İbn Sînâ doğrudan Ebü'l-Ferec'i ve dolaylı

[951] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 28-29.

[952] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 125-129 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 66-68.

[953] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 62-63; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 53; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 37-38; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 74-75; Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4,** s. 63-64. Ayrıntılı bilgi için Bkz. John Elias, "The Trouble with Fragrance", (290-302), **Phronesis**, 35/3 1990; Murat Kelikli, **Kategoriler II**, s. 49-55.

[954] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 37.

olarak da bütün şarihleri konuyu mantık alanında inceledikleri için eleştirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bununla ilgili detaylı bir incelemeyi makale çalışması olarak planlamaktayız.

Bu genel değerlendirmelerden sonra doğrudan kategorilerin türlerine yönelik incelemeye geçebiliriz.

3.2. KATEGORİLER

3.1. TÖZ/OUSIA/CEVHER

Töz kategorisi, Grekçede *ousia*, Arapçada *cevher,* İngilizcede *substance,* Türkçede ise, *töz, varlık* ve *varoluş* gibi anlamlara karşılık gelmektedir.[955]

Ebü'l-Ferec, kategorilere yönelik ilk değerlendirmeleri yaptıktan sonra on ile on üçüncü talim arasında cevhere yönelik uzunca bir değerlendirme yapmaktadır. Kendisi cevher konusunu incelemeden önce bilinmesi gerekli olan konuları ele alır. [956]

Ona göre başta cevher olmak üzere geri kalan diğer kategorilerin hepsinde dört yöntemden sadece taksim yöntemi kullanılır. Tanım, tahlil ve burhân yöntemleri ilkeleri olan konularda kullanılır. Üstün cinslerin ilkeleri olmadığı için burada kullanımları söz konusu değildir. Ancak cevher ve diğer kategorilerin çeşitli özelliklere sahip olmaları açısından betimleme yöntemi kullanılmakta ve bu sayede ilgili kategorileri anlamamıza imkân sağlamaktadır.[957] Ebü'l-Ferec'in cevhere bu şekilde bir giriş yapması şarihlerde olmayan bir husustur.

Cevherin diğer kategorilerden önce gelmesinin temel sebeplerini Ebü'l-Ferec dört delille izah etmeye çalışır:

(i) Ebü'l-Ferec'e göre öncelik doğası, mertebesi ve şerefi (üstünlüğü) açısından gerçekleşir. Cevher ise doğası, mertebesi ve şerefi açısından diğer dokuz kategoriden önce gelir. Cevherin var olması başka bir şeyi gerektirmeği, ancak arazın var olması

[955] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 274-276; İlhan Kutluer, "Cevher", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cevher (15.02.2022).
[956] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 272; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 125-191.
[957] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 224; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 125, 155.

cevheri gerektirdiği için cevher, doğası açısından önce gelir. Şöyle ki cinsin var olması türü gerektirmezken türün var olması cinsi gerektirir. Bundan dolayı cinsin önce gelmesi doğası açısındandır. Cevherin şeref açısından önce gelmesi ise onun nefsiyle kâim olmasıdır. Onun mertebe açısından önce gelmesi de varlıkta ilk olarak onun gelmesidir.

(ii) Cevher tek bir cinstir ama araz birden fazla cinse sahiptir. Bundan dolayı bir olan her zaman çok olandan önce gelir. Yani cevher tek bir cinse sahip olduğu için pek çok cinse sahip olan arazlardan önce gelir.

(iii) Cevher konudur, araz ise bu konuda bulunur. Bundan dolayı araz varlıkta cevhere muhtaçtır. Kısacası cevherin diğerlerinden önce gelmesi cevherin nefsiyle kâim olup var olmak için hiçbir şeye muhtaç değilken diğerlerinin var olması cevhere muhtaç olmayı gerektirir. Dolayısıyla cevherin hepsinden önce gelmesi zorunludur.

(iv) Nasıl ki sermedî (ebedî) şeyler sermedî olmayan şeylerden üstün iseler cevher de sermedî olduğu için sermedî olmayan arazlardan üstündürler. Netice itibariyle Ebü'l-Ferec'in belirttiği bu sebepler cevherin bütün kategorilerden önce gelmesini elzem kılmaktadır.[958]

Ebü'l-Ferec'in cevherin bütün kategorilerden önce gelmesi gerektiğine yönelik ortaya koyduğu bu dört delil tespit edebildiğimiz kadarıyla Elias tarafından zikredilmektedir.[959] Ancak Elias bu konuda ilk üç delili belirtirken Ebü'l-Ferec dördüncü delili zikrederek ondan ayrışır. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in de ilk üç delili, dağınık bir şekilde başta İbn Sînâ olmak üzere bütün şarihler tarafından zikredilmektedir.[960] Yine de kendisinin dördüncü delili belirtmesi onu şarihlerden ayıran önemli bir husustur.

[958] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 224; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 123-124.
[959] Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen Et Aristotelis Categorias Commentaria**, 162,1 vd.
[960] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 77; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 45-46; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 85; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 17; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 18-20; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 91-97.

Cevherin diğer kategorilerden önce gelmesine yönelik değerlendirmeleri yaptıktan sonra cevherin birincil cevher ve ikincil cevher sıralamasına geçebiliriz.

3.1.1. Birincil Cevherler

Ebü'l-Ferec'e göre, Aristoteles'in cevheri tümel ve tekil olarak zikretmesi bir bölme değil de kendi içinde sayması ve sıralamasıdır. Ona göre bu durumun bilinmesi için cevher isminin eşadlı ismin farklı manalara bölünmesi şeklinde taksim edilmesi gerekir. Bu sayede birincil cevherdeki cevherin manası ikincil cevherdeki cevherin manasından artma ve eksilme açısından farklılaşır. Bundan dolayı cevher ismi, bütün hepsini kuşatacak şekilde eşadlı bir isim olmalıdır. Bu durum cevher için bir sayım ve sıralamadır ancak bir taksim değildir. Kısacası cevherin tümel ve tikel olarak belirtilmesi, tikel olan cevherin birincil cevheri ve tümel olan cevherin de ikincil cevheri ifade etmesi, aslında cevherin bir taksimi değil de cevherin kendi içinde bir sıralaması olarak kabul edilir.[961] Bu bağlamda Ebü'l-Ferec, birincil cevherlerin cevherî olmada ikincil cevherlerden önce gelmesini üç delille izah etmeye çalışır:

(i) Birincil cevherlerin cevher olarak oluşumları, bağımsızdır. İkincil cevherler de zihinde hasıl olan sûretler olup nefsiyle kâimdirler. Bu anlamda ikincil cevherler birincil cevherlere muhtaçtırlar. Kısacası bağımsız olan şeyler bağımsız olmayan şeylerden önce gelir. Yani birincil cevherlerin cevher olma anlamında ikincil cevherlerden daha önde olmaları gerekir.

(ii) Varlıkta nefsiyle kâim olanlar zihinde hasıl olan misallerden ve hayallerden daha öncedir. Bundan dolayı varlıkta nefsiyle kâim olan birincil cevherler yani tekil cevherler, cins ve tür gibi tümel olan ikincil cevherlerden önce gelirler.

(iii) Doğası kastedilen şey, kasta tâbi olan şeyden önce gelir. Doğası kast edilen şeye tâbi olma ise nefsiyle kâim olan tekillerdir. Tümel sûretlere gelince akıl bunları istinbât ettikten sonra bu manayı elde eder. Bundan dolayı tekiller cevher olma noktasında tümel sûretlerden önce gelirler. [962]

---

[961] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 227-228; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 128.

[962] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 229; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 128-129.

Ebü'l-Ferec'e göre birincil cevherlerin bilinmesinin ikincil cevherlere kıyas edilmesi ya cevher olmaları ya da mevcut olmaları açısından iki şekilde incelenir. Birincil cevherin var olması açısından ikincil cevhere kıyas edilmesi incelenirse ikincil cevherlerin zât olmaları açısından doğaları gereği önce ve tekillerin de doğaları gereği sonra gelmeleri gerekir. Ancak tekillerin genel olması doğası bakımından önce ve ikincil cevherler de doğası açısından sonra gelir.[963] Kısacası onların cevher olmaları açısından incelenmeleri durumunda birincil cevherin cevher olmada ikincil cevherden önce geldiği görülür. Her ne kadar ikincil cevherlerin cevher olarak kabul görmeleri birincil cevherlere yüklenmeleri söz konusu olsa bile önceliğin birincil cevherlerde olduğu durumunu değiştirmez.

Aristoteles'in tekili birincil cevher ve tümelleri de ikincil cevher olarak belirtmesinin sebepleri ne olabilir? Ebü'l-Ferec'e göre tekiller duyularımıza uyan ve ilk olarak idrak ettiğimiz şeylerdir. Bundan dolayı ilk sırada yer alırlar. Ancak ikincil cevherler, aklın şeylerin fiillerinde eylemde bulunması, varlıkta ayrımları olmayan şeyleri ayırması, onların varlıkta benzerlerini hazırlaması ve bunları genel bir manayla ilişkilendirmesi sonucu idrak edilebilir. İkinci cevherler, örneğin tümel insan ve tümel hayvan olarak ifade edilebilir. Kısacası ikincil cevherler var olabilmek için birincil cevherlere ve birincil cevherlerin de bilinmeleri için de ikincil cevherlere bağlı oldukları söylenebilir. Bu bağlamda birincil cevherler ikincil cevherlerin bilgi kalıpları ya da taşıyıcıları konumundadır.[964]

Yukarıda zikredilen şartlar gereği birincil cevherlerin ikincil cevherlerden önce gelmesi hususunda genel bir kabul söz konusudur. Ancak bu önceliğin hangi açılardan ele alınması gerektiği hususu başta Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihler tarafından incelenmiştir. Yine de Ebü'l-Ferec bu konuda Porphyrios, İskender Afrodisias ve Elias'ın görüşlerini aktarır ardından kendi görüşünü bu bağlamda değerlendirir.[965]

Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios, birincil cevherlerin kendileri açısından önce olduğunu ama bu önceliğin doğa açısından olmadığını ileri sürer. Porphyrios'a göre

---

[963] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 230; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 129.
[964] Mustafa Yeşil, **Kategori & Metafor**, s. 95.
[965] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 231-232; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 130-131.

"Bu kitap öğrenciye bir yol gösterici ve giriş mahiyetindedir. Bundan dolayı birincil cevherler doğa açısından değil de bizim nezdimizde öncedir."[966] Ebü'l-Ferec'e göre Porphyrios'un buradaki yorumu yanlıştır. Çünkü Aristoteles'in birincil ve ikincil cevherleri burada incelemesi, varlık açısından değil de cevher olmaları açısındandır. Nitekim Aristoteles burada birincil cevherlerin varlık manası açısından ikincil cevherlerden önce olduğunu ifade etmemiştir. Oysa Porphyrios'un buradaki yorumu yani, birincil cevherin varlık açısından önce gelmesi doğru değildir. Ebü'l-Ferec'in Porhyrious'tan alıntıladığı bu pasajın yaptığımız okumalar neticesinde Ammonius'un şerhindeki pasaja daha yakın olduğu söylenebilir.[967]

Ebü'l-Ferec'e göre İskender Afrodisias ve Elias, birincil cevherlerin doğası açısından önce gelmeleri gerektiğini ileri sürerler. Onlara göre tümel cevherin var olması durumunda hiç şüphesiz tekil cevherler de var olur. Yani insanın var olması durumunda Akif ve Asaf gibi tekil cevherler zorunlu olarak bulunur. Ama tekil cevherlerin var olması durumunda tümel cevherlerin var olması zorunlu değildir. Kısacası tümel cevher varsa tekil cevher de vardır ama tekil cevherin varlığı tümel cevheri gerektirmez. Güneş, dünya, yeryüzü ve benzeri gibi şeyler varlıkta sadece tek bir tekil olarak vardır. Onlara göre bu tekillik sayı açısından bir olmadır. Bundan dolayı onların da varlığı tümel cevherleri gerektirmez. Ama tümel cevherler birden fazla şeye yüklendikleri için tekil cevherleri gerektirirler.[968]

Ebü'l-Ferec'e göre ise tekil cevher ne zaman bulunursa tümel de zât olması açısından bulunur. Çünkü zât olması açısından var olan tümel, tekillerin ilkeleridir. Ancak zât olması açısından tümelin varlığı tekil cevherin varlığını gerektirmez. Şayet tümel, genel olması açısından alınırsa durum bunun tam tersi olur. Yani tekilin varlığı genelin varlığını gerektirmez. Ama genelin varlığı tekilin varlığını gerektirir. Ebü'l-Ferec'e göre buradaki genellik çokluğun genelliğidir ve çokluk da birlerin birleşmesiyle meydana gelir. Bundan dolayı birlik çokluktan öncedir. Bu bağlamda zikredilen şarihlerin "Tekilin varlığı tümelin varlığını gerektirmez" sözü muhaldir. Bu durum genel olması açısından da ve zât olması açısından da var olmaz.

[966] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 82.
[967] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 46.
[968] Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 26-27.

Ebü'l-Ferec; İskender Afrodisias, Porphyrios ve Elias'ın görüşlerini eleştirir. Ona göre en doğru görüş Aristoteles'in birincil cevher ile ikincil cevher arasındaki öncelik-sonralık kıyaslamasının varlık açısından değil de onların cevher olmaları açısındandır. Bundan dolayı birincil cevherler doğası açısından cevher olmada öncelikli olmaya daha layıktır.

Ebü'l-Ferec'in birincil cevherin ikincil cevherden önce gelmesi gerektiğini doğası açısından savunan Porphyrios'u, varlık açısından ele alan İskender Afrodisias ve Elias'ı eleştirdiği ve buradaki önceliğin cevher olmaları açısından değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ebü'l-Ferec'in İskender Afrodisias'ın görüşlerine yaptığı atfın Dexippus ve Simplicius'un eserleri olduğu görülmektedir.[969] Dexippus bu konuda sadece İskender'in ismini belirtirken Simplicius ise Ebü'l-Ferec'in ana kaynağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Ebü'l-Ferec'in İskender Afrodisias hakkındaki belirttiğimiz görüşleri, Simplicius'un eseriyle doğrudan örtüşmektedir. Elias ise Simplicius'tan sonra yaşadığı için, onun da kaynağını Simplicius'un oluşturduğunu söyleyebiliriz.[970]

Fârâbî'ye göre birincil cevherler ikincil cevherlerden daha önceliklidir. Buradaki önceliğin ise, birincil cevherlerin var olmada kendilerine yeterli olmaya daha layık olmaya ve varlıklarında başka bir şeye gereksinim duymamaya daha layık olmaları bakımından ikincil cevherlerden daha kâmil varlıklar olmalarıdır.[971] İbn Sînâ ise buradaki önceliği, birincil cevherlerin dış dünyada bulunmaları açısından değerlendirir. Ancak kendisi zikredilen önceliğin, cevherin hakikati bakımından bir öncelik olmadığını belirtir.[972] Ayrıca İbn Sînâ birincil cevherlerin dış dünyada bulunmaları açısından ikincil cevherlerden önce olması gerektiğini ifade ettiği için İskender Afrodisias ve Elias'ın görüşlerini benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim onun önceliği dış dünyaya referansla zikretmesi önceliği dış dünyada var olma yani varlık açısından konuya yaklaştığını gösterir. Bu durumda İbn Sînâ önceliği cevher olma açısından inceleyen Ebü'l-Ferec'i dolaylı olarak eleştirdiğini söyleyebiliriz.

---

[969] Dexippus, **On Aristotle's Categories,** s. 82-83; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 26-27.
[970] Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen Et Aristotelis Categorias Commentaria**, 166,35.
[971] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 18.
[972] İbn Sînâ**, Kategoriler**, s. 91.

Birincil cevherlerin cevher olmada ikincil cevherlerden daha öncelikli olma dışında onlardan daha üstün ve daha layık olma gibi özellikleri de vardır. Bundan dolayı ikincil cevherler birincil cevherlere yüklenirler ve varlıklarını orada gerçekleştirirler. Arazların tekil alınmaları durumunda varlıkta birincil cevherlere muhtaçtırlar. Tümel alınmaları durumunda ise tekillere yüklenen bu tümellik arazlarda mevcut olan varlığını gerçekleştirmek içindir. Bu durumda Ebü'l-Ferec'e göre araz olan cinslerden her biri ve altındakiler ya zât açısından ya da araz olmaları açısından birbirlerine yüklenirler. Zât olması açısından türlerine ve tekillerine yüklenirler ve buradaki yüklemleme de cevherî bir yüklemlemedir. Araz olması açısından bir konuda yüklenme ise tekiller olan birincil cevherlere yüklenmedir. Kısacası arazlar var olabilmeleri için cevherlere muhtaçtırlar. Çünkü arazlar bir şeyde mevcutturlar ve varlıklarını gerçekleştirebilmeleri için birincil cevherlere yüklenmeleri gerekir.[973]

Netice itibariyle buradaki değerlendirme tekil cevherler, tümel cevherler ve arazlar hakkındadır. Tümel cevher ve arazlar var olabilmeleri için birincil cevherlere muhtaçtırlar. Kısacası birincil cevherler dışında hepsi ya varlıkta ya da varlıkta gerçekleşmeleri açısından bir şeye muhtaçtırlar. Bundan dolayı birincil cevherler hepsinden daha öncelikli, daha üstün ve daha layık olandır. Tümel olmada birincil cevher sayesinde cevher vasfına erişir.

Ebü'l-Ferec birincil cevherlere yönelik genel değerlendirmeleri yaptıktan sonra bunlarla ilgili altı tane kuşkunun olduğunu belirtir ve bunlara yönelik çözüm önerileri sunar.[974]

(i) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles tekil cevherleri ne bir konuya ne de bir konuda olmayan şeklinde betimlemesine rağmen bu betimin ilâhî cevhere mutabık olduğu görülür. Bu durumda tekil cevherler ile ilâhî cevher betim açısından aynı şey midir?

Ebü'l-Ferec'e göre her ikisinin tekil olmaları açısından betimleri ortak iken bazı açılardan birbirlerinden farklılaştıkları görülebilir. Kısacası duyulur tekiller

[973] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 234-235; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 132-133.
[974] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 236-239; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 133-135.

hareket edebilen ve değişebilen şeylerdir. Bununla birlikte Allah gibi hareket etmeyen ve değişmeyen şeyler de mevcuttur.[975] Dolayısıyla bunların betimleri aynı olmasına rağmen çeşitli açılardan birbirlerinden farklılaşmaları söz konusudur.

Ebü'l-Ferec tekil cevherin yani birincil cevherlerin betiminin ilâhî cevherle aynı olduğunu belirtmekle birlikte Tanrı'ya cevher kavramını atfettiği görülür. Kısacası Ebü'l-Ferec Tanrı'ya açık bir şekilde cevher demektedir. Nitekim Fârâbî bu düşünceyi öncesinde çeşitli eserlerinde zikretmektedir. Ancak İbn Sînâ, Allah'a cevher demenin doğru olamayacağını belirtir. Çünkü cevher, mantık alanında yukarıdaki gibi tanımlanırken belli bir cins veya tür olarak kavranmakta ve mahiyet-varlık ayırımı yapılabilecek varlıklar için kullanılmaktadır. Halbuki Tanrı'nın ne varlığında ayrı bir mahiyeti ne tanımı ne cinsi veya türü vardır. Bundan dolayı İbn Sînâ hem Ebü'l-Ferec'i hem de Fârâbî'yi eleştirerek Tanrı'ya bu anlamda cevher denilemeyeceğini belirtir.[976]

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles ilâhî, aklî ve sûrî cevherleri bilmesine rağmen birincil cevherlerin bunlardan daha öncelikli, daha üstün ve daha layık olduğunu nasıl iddia edebilir? Nitekim Platon'a göre ilâhî, aklî ve sûrî cevherlerin bir varlığı varsa bunların birincil cevherlerden daha öncelikli, daha üstün ve daha layık olmaları gerekirdi.

Ebü'l-Ferec'e göre birincil cevherleri inceleme, mantık sanatına aittir ve onun bu cevherlere ilişmesi söz konusu değildir. Onun ilişmesi ancak duyulur tekiller ve aklın ondan soyutladığı sûretler sayesinde gerçekleşir. Kısacası birincil cevherlerin ikincil cevherlere kıyaslanması açısından hükmedilmesidir. Bundan dolayı tamamı nefsiyle kâim olsa bile cevherî açıdan bir üstünlük yoktur. Aksine buradaki üstünlük başka bir açıdan kaynaklanmaktadır.[977]

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, tekil cevherleri ne bir konuya ne de bir konuda olmadığını belirtmesine rağmen *Burhân* adlı eserinde[978] "tekil" kavramını,

---

[975] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 236; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 133.

[976] İlhan Kutluer, "Cevher", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cevher (19.10.2021).

[977] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 236; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 133.

[978] Aristoteles, **Posterior Analytics,** 75b28 vd.; Aristoteles, **İkinci Analitikler**, s. 24-25. Ayrıca Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, s. 397.

değişken olduğu için tanımlanamaz ve ispatlanamaz şeklinde betimler. Kısacası Aristoteles'in her iki eserinde tekili farklı betimlemesi kendinde bir çelişki olarak görülebilir mi?[979]

Ebü'l-Ferec'e göre açıklanan şeyler ve bir şeyden oluşan şeylerin tanımları yoktur. Çünkü bunlar hariçte (*umûrda*) betimlemeleriyle açıklanırlar. Bu durum tekil açısından daha açıklayıcı olur. Nitekim tekil, tümele ve araza kıyaslanması açısından onda iktiza olan bir betimdir. Bununla birlikte değişime uğrayan "Şu tekildir." diye işaretle belirtilen tekildir ve değişime uğramayan ise mutlak anlamda tekildir. Bundan ötürü aralarında bir çelişkinin olması söz konusu değildir.

(iv) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, birincil cevherlerin doğası açısından daha öncelikli olduğunu belirtir. Çünkü tekil cevher ortadan kalktığında tümel cevher de ortadan kalkar ve tekil cevherin varlığı tümel cevherin varlığını gerektirmez. Şöyle ki insanın ortadan kalkması Sokrates'in ortadan kalkmasını gerektirirken insanın var olması Sokrates'in var olmasını gerektirmez. Aynı şekilde Sokrates'in ortadan kalkması insanın ortadan kalkmasını gerektirmez ama Sokrates'in var olması insanın varlığını gerektirir. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, burada Sokrates'in doğası açısından öncelikli olduğunu belirtmez. Ancak kendisi mutlak olarak tekil olanın doğası açısından daha öncelikli olduğunu ifade eder. Çünkü mutlak anlamda tekilin ortadan kalkması hem zât hem de genel olması açısından tümeli de ortadan kaldırır. Kısacası Aristoteles'in burada bahsetmeye çalıştığı şey, tekil cevherin tümelde mevcut olması açısından değil de cevherî olması açısından daha öncelikli olduğu hususudur.[980]

(v) Ebü'l-Ferec'e göre zekâsıyla ve inceliğiyle birlikte kendisiyle çelişen Aristoteles, *Burhân a*dlı eserinde[981] tekilin doğası açısından sonra geldiğini belirtmesine rağmen *Kategoriler* adlı eserinde ise tekilin doğası açısından önce olduğunu belirtir. Kısacası Aristoteles'in tekili her iki eserinde farklı belirtmesinin sebebi nedir?

---

[979] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 237; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 133-134.
[980] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 237; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 134.
[981] Aristoteles, **Posterior Analytics,** 72a1-5; Aristoteles, **İkinci Analitikler**, s. 7.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, *Burhân* adlı eserinde tümel şeyleri mevcut zâtları açısından incelerken burada tekilleri bunlara kıyas ederek değerlendirmesi doğası açısından sonralığı gerektirir. Ancak Aristoteles bu eserinde ise tekilleri cevher olmaları açısından inceler. Bundan dolayı birincil cevherlerin ikincil cevherlerden önce olması cevher olmaları açısındandır. Tümeller genel olmaları açısından incelenirse tekiller doğaları bakımından sonra, ama zât olmaları açısından incelenirse doğaları bakımından önce oldukları görülür. Şayet cevher olmaları açısından incelenirse tekil cevherler, tümel cevherlerden cevher olma noktasından daha önce gelir. Kısacası çelişki gibi görünen bu durum tekilin farklı eserlerde değişik yönlerden incelenmeleri açısından ortadan kalkar. [982]

(vi) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, arazın varlığının cevherde olması gerektiğini belirtir. Nitekim arazların bazıları tümel ve bazıları da tikeldir. Bunların da tümel olarak bir tekilde bulunmaları gerekir ancak bu muhaldir.

Ebü'l-Ferec, tekil arazların varlığının tekil cevherlerde olduğunu zikreder. Tümeller ise tekil cevherlerde var olurlar. Bu durum ise ya müfret zâtlar açısından ya da araz olmaları açısından gerçekleşir. Kısacası tekil araz, araz olundukları tekillerde ve tümel arazlar da araz olundukları tümellerde var olurlar. Bundan dolayı her ikisinin tekilde bulunması söz konusu değildir.

Ebü'l-Ferec'in birincil cevherlere dair açıklamaları ve Aristoteles'in görüşleri bağlamında ortaya çıkan kuşkuları detaylı bir şekilde incelediğini görmekteyiz. Nitekim kendisi ilgili konu hakkında Aristoteles'in çeşitli eserlerindeki görüşleri mukayese ederek çelişki gibi görünen şeylerin aslında çelişki olmadığını belirterek Aristotelesçi görüşü savunduğunu söyleyebiliriz.

Birincil cevherlere yönelik bu değerlendirmelerden sonra ikincil cevherlere geçebiliriz.

---

[982] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 238; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 134-135.

3.1.2. İkincil Cevherler

Ebü'l-Ferec, ikincil cevherleri on birinci talimde Aristoteles'in "İkincil cevherler arasında; tür, cinsten daha cevher olarak vasıflanır." şeklinde belirttiği pasajından hareketle konuyu incelemeye başlar.[983]

Birincil cevherleri incelerken sıklıkla ikincil cevherlerden bahsettik. Nitekim birincil cevherler; "şu at", "şu kitap" ve "Ali" gibi somut tekiller olarak belirtilirken ikincil cevherler ise varlıklarını gerçekleştirebilmeleri için birincil cevherlere yüklenmeleri gerekir. Buradaki yüklemleme ise zihnin tümel sûretleri elde etmesi ile gerçekleşir. Nitekim bu tümel sûretler de; cins, tür ve ayrım gibi varlıkta karşılığı olmayan mücerret kavramlardır. Kısacası hayvan, insan ve akıllı gibi tümel kavramlar varlıkta karşılık bulabilmeleri için birincil cevherler olan tekillere yüklenmeleri gerekir. Ebü'l-Ferec'e göre birincil cevherler ile ikincil cevherler arasında bir kıyaslama yapılması durumunda biri derinlemesine (*'umk*) öteki ise genişlemesine (*'ard*) olmak üzere iki açıdan incelenmesi gerekir. Ona göre *derinlemesine olan*, birini kendinden daha üstün olan bir şeyle kıyaslama ve *genişlemesine olan* ise, sıralamada aynı seviyede olan biriyle kıyaslamadır.[984]

Birincil cevherleri ikincil cevherlere kıyaslayarak birincil cevherin daha üstün ve daha öncelikli olduğunu belirttikten sonra ikincil cevherleri tür ve cinsle kıyaslamaya geçebiliriz. Aynı şekilde tür cevhere yakın olması açısından cinsten daha önceliklidir. Ebü'l-Ferec, bu durumu yüklemli (*cezmî*) ve şartlı kıyas oluşturarak açıklamaya çalışır. Kısacası türün cevher olmada cinsten daha öncelikli olmasını birincil cevher olan tekil üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre "tür, varlıkta ve cevher olmada öncelikli olan tekile daha yakındır. Her ne zaman bu şekilde gerçekleşirse (tür, varlıkta ve cevher olmada öncelikli olan tekile daha yakın olduğu için) tür, cevher olmada cinsten daha önceliklidir." Şöyle ki insan türünün bir tekili olan Zeyd'in akıllı ölümlü bir hayvan olarak bilinmesi onun doğrudan hayvan olarak bilinmesinden önce gelir. Bundan dolayı tür, tekillere yakın olduğu için cevher olma

[983] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 37; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 41; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 6; **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 251; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 142.

[984] **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 251; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 142.

bakımından cinsten daha önceliklidir. Kısacası Ebü'l-Ferec'in buradaki yaklaşımı dikey/derinlemesine bir bakış açısını yansıtır.

Şimdi ise genişlemesine yani yatay olan yaklaşıma geçebiliriz. Burada ise cevher kendi seviyesindeki cevher ile, tür kendi seviyesindeki tür ile ve tekil ise kendi seviyesindeki tekil ile kıyaslanır. Buradaki kıyaslama aslında hangilerinin cevher olmaya daha öncelikli olduğu meselesidir. Ancak aynı düzlemde yer aldıkları için birbirlerine cevher olmada üstünlükleri yoktur. Şöyle ki Asaf, Elif'ten cevher olması bakımından öncelikli değildir. Yani Asaf daha az cevhere, Elif daha çok cevhere sahiptir denilemez. Aynı şekilde insan ve at türleri hayvan olmaları bakımından cevher olmada birbirlerine öncelikli değildir. Kısacası ikincil cevherlerin varlığı birincil cevherlere bağlı ve arazlarda birincil cevherlerde bulunmaları açısından birincil cevherler daha öncelikli olur. Bu açıdan birincil cevherlere yani tekillere yakın olan ise türler, cinslerden cevher olmada daha önceliklidir.[985] Konuyu "İnsan düşünen, ölümlü ve mühendis olan bir hayvandır." örneğini tekil olarak Akif'e uygulayarak netleştirebiliriz. Burada Akif *tekil*, insan *tür*, düşünen ve ölümlü olma *ayrım*, mühendis olma *araz* ve hayvan ise *cinstir*. Bundan dolayı ikincil cevherler varlığını gerçekleştirebilmeleri için birincil cevherlere muhtaçtırlar. Kısacası "insan", "düşünen", "ölümlü" ve "hayvan" gibi tümel kavramlar hariçte var olabilmeleri için tekillere muhtaçtırlar. Mühendis olma gibi arazlar ise bu birincil cevherlerde var olurlar. Netice itibariyle birincil cevherler, cevher olmada ikincil cevherlerden daha öncelikli ve daha üstündürler. İkincil cevherlerden olan tür ve cins ise cevher olmada öncelik sıralaması onların tekillere daha yakın olmaları şartı vardır. Bu şartı da sağlayan türlerdir ve cevher olmada bunlar cinsten daha önceliklidir.[986]

Ebü'l-Ferec'in ikincil cevherlere yönelik açıklamaları incelendiğinde öncelik-sonralık bağlamında ikili bir bakış açısı geliştirdiğini söyleyebiliriz. Buradaki öncelik-sonralık durumu ise cins ve türün durumu ile ilgilidir. Tekillere daha yakın olan türün cinsten daha önce gelmesi derinliğine, yani dikey bir bakış açısını yansıtır. Aynı

[985] **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 252-256; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 143-145.

[986] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 84; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 52; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 97-98; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 31-32; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 94.

şekilde varlıkların aynı düzlemde yer almalarından ötürü ise genişlemesine, yani yatay bir bakış açısını yansıtır. Bu durumda birinin ötekisinden daha az ya da daha çok cevher olma özelliği ve aralarında bir öncelik-sonralık ilişkisi de yoktur. Ebü'l-Ferec'in bu yaklaşımının Vâhibî tarafından benzer bir şekilde incelendiğini[987] ve ana kaynaklarının ise Ammonius ve onun öğrencisi Philoponus olduğu söylenebilir. Nitekim Ammonius ve Philoponus'un konuyu dikey ve yatay bir şekilde ele aldığı, İslâm filozoflarının ise derinlemesine ve genişlemesine ele aldıkları ve aynı yaklaşımı sergiledikleri görülmektedir.[988] Ancak bu ikili bakış açısını yüklemli kıyas ve şartlı kıyaslar bağlamında incelemeleri hususunda ana kaynaklarını Simplicius'un oluşturduğunu söyleyebiliriz.[989] Bu bağlamda hem Vâhibî'nin hem de Ebü'l-Ferec'in konuya yaklaşımının, başta Simplicius olmak üzere diğer şarihlerin görüşleriyle harmanlandığı söylenebilir.

İkinci cevherlere yönelik bu değerlendirmelerden sonra Ebü'l-Ferec bunlarla ilgili altı tane kuşku belirler ve onlara yönelik çözümler getirir.[990]

(i) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, türün cevher olmada cinsten daha öncelikli olduğunu belirtmesine rağmen öncesinde basitin birleşikten doğası açısından öncelikli olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda cins, basit ve tür de birleşiktir. Bundan dolayı türün cevher olmada cinsten daha öncelikli olması ne kadar doğru olabilir?

Ebü'l-Ferec'e göre bir şeyin başka bir şeyden doğası açısından varlığa gelmesi demek, var olan şeyin diğerinden cevher olmada öncelikli olması anlamına gelmez. Şöyle ki Amr'a zât olması açısından cins olan şey, doğası açısından türden daha önceliklidir. Ama cevher olma noktasında ise daha öncelikli olması söz konusu değildir. Çünkü cevher olan bir şeyin manası nefsiyle kâim olmasıdır. Hakikatte ise nefsiyle kâim olan şey birincil cevher olan tekillerdir. Bundan dolayı türler, cinslerden daha ziyada tekillere daha yakındır.[991]

---

[987] Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.85B.
[988] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 53; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 85.
[989] Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 31-32.
[990] **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 257-259; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 145-147.
[991] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 257; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 145.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, cevherin bir başka cevherden daha fazla olduğu ve cevher olma hususunda ondan daha öncelikli olduğunu ifade etmesine rağmen cevherin özelliklerine değindiği pasajda cevherin azlık-çokluk kabul etmediğini belirtir. Kısacası Aristoteles, birincil cevherlerin cevher olmada ikincil cevherlerden daha öncelikli olması gerektiğini belirtirken aynı zamanda cevherlerin azlık-çokluğu kabul etmeyeceğini vurgulamasının kendinde bir şüphe oluşturduğu söylenebilir mi?

Ebü'l-Ferec'e göre cevher ikili bir ilişkiye bağlıdır. Birincisi kendisi ve kendisinden üstün olanlarla ilişkisi, ikincisi ise kendisi ve aynı düzlemde var olanlar ile arasındaki ilişkisi, şeklinde biri dikey öteki de yatay olarak ifade edilebilir. Şayet aynı düzlem içerisinde bir ilişkileri olması durumunda biri ötekinden daha az ya da daha çok cevher olma vasfına sahip değildir. Kısaca insan ve eşek, tür olmaları açısından aynı düzlemde değerlendirilir ve her ikisi de hayvan olarak tanımlanır. Bundan dolayı insanın eşekten ve eşeğin de insandan daha çok veya daha az cevhere sahip oldukları söylenilmez. Nitekim her ikisi de aynı cevhere sahiptirler. Ancak kendisi ve kendisinden üstün olanlarla ilişkileri, kısacası alt tabakanın üst tabakayla ilişkisi durumunda cevher olma kendinde azlığı çokluğu kabul eder. Nitekim birincil cevherler, cevher olmada ikincil cevherlerden daha önceliklidir. Bu husus, Aristoteles'in burada belirtmeye çalıştığı şeydir.[992]

Ebü'l-Ferec'in belirttiği iki kuşkunun benzer bir şekilde Dexippus ve Simplicius tarafından da incelendiği görülmektedir.[993]

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, cevherin aynı düzlemdeki başka bir cevherle alınması, yani tekilin tekille birlikte alınması durumunda her ikisinin de değişmediğini belirtir. Ancak fıtrî akıl, insan şahsının eşeğin şahsından daha üstün olduğuna hükmeder. Kısacası cevherin yatay ilişkisi bağlamında incelenmesi ister tekilin tekile isterse de türün türe olan ikili ilişkisinin cevher olma noktasında değişmeyeceği, ancak fıtrî akıl insanın eşekten ya da Ali'nin köpekten üstün olduğuna

[992] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 257-58 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 145-146.

[993] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 84-85, 97-98; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 33-34.

hükmeder. Bu durumda cevherin yatay ilişkisinin kendinde değişiklik kabul edip etmemesi bir çelişkiyi barındırır mı?

Ebü'l-Ferec'e göre insanın şahsı eşeğin şahsından cevher olması açısından üstün değildir. Buradaki üstünlük ise insan sûretinin eşeğin sûretinden daha üstün olması açısındandır. Nitekim Aristoteles'in buradaki incelemesi zât açısından bir üstünlük değildir. Bilakis her ikisinin cevher olma bakımında incelenmesidir.[994]

(iv) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, hakikatte nefsiyle kâim olan birincil cevherin dışındaki cevherlerin ona muhtaç olduğunu belirtmesine rağmen neden birincil cevhere muhtaç olan şeyleri taksim etmiş ve bazılarına cevher, bazılarına da araz olarak hükmetmiştir?

Ebü'l-Ferec'e göre şeyler ya hükümde ya da sadece varlığını gerçekleştirme de birincil cevhere muhtaçtırlar. Ya da varlıkta ona muhtaçtır ve buradaki muhtaç olmada onda bulunması açısından olup sadece onun sayesinde varlığını gerçekleştirmesi değildir. Nitekim bunlara da araz denir. Bu sebepten ötürü Aristoteles zorunlu olarak muhtaç olan şeyleri birincil cevhere, ikincil cevhere ve arazlara taksim etti.[995]

(v) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles ikincil cevherlerin birincil cevherlerin üzerine yüklenmesinin zorunlu olarak zâtın kendisine yüklenmesi şeklinde belirtir. Çünkü hayvan insan üzerine yüklenir ama zâtının kendisine yüklenmez. Nitekim insanın zâtı hayvanın zâtıdır ama hayvanın zâtı ise kendisine yüklenilen atın zâtıdır. Bu durumda insanın zâtı, atın zâtı olan şey midir? Nitekim bu imkânsızdır.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles burada ikincil cevherlerin birincil cevherlere yüklenmesinden bahsetmez. Kısacası buradaki yüklemleme, zâtın kendisinin ne birincinin tanımı ikincinin tanımıdır manasında ne de birincinin doğası mutlak anlamda ikincinin doğasıdır şeklindedir. Asıl anlatmaya çalıştığı şey cevherî yüklemin doğası ve konunun doğası bir açıdan tek bir yüklemde konuya ortak olmasıdır. Çünkü hayvan ve insan tek bir doğaya sahiptirler. Bu açıdan bakıldığında isimde farklılaşırlar

[994] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 258; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 146.
[995] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 259; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 145.

ama tanımda ortaklık sağlarlar. Kısacası insanın zâtı, insanın kendisine yüklenmez. Bu bağlamda "Her insan hayvandır.", "Her köpek hayvandır." o zaman "Her insan köpektir." şeklinde geçersiz bir kıyas kurulabilir. Ancak bunların hayvan olmaları açısından değerlendirilmeleri ve birbirlerine yüklenmeleri durumunda bu mümkün olabilir.[996]

(vi) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, ikincil cevherlerin zâtının birincil cevherlerin zâtı olduğunu ve bu hususun bazen tekilin cins ve cinsin tekil olması açısından birbirlerini gerektirdiklerini belirtir. Ancak bu durum imkânsız bir şeydir.

Ebü'l-Ferec'e göre hayvandaki cinsliğin manası onun zâtı olması değildir ve aynı şekilde zâtı olan Zeyd'e öncelik manası da değildir. Ancak her ikisi de arazdır ve bunlar zâtları üzerine eklenmiş bir nispettir. Dolayısıyla birincil ve ikincil cevher tek bir doğaya sahip olmaları açısından aynı olmaları; onların araz, lazımlar ve nispette aynı olmalarını gerektirmez.[997]

Ebü'l-Ferec'in ikincil cevherlere yönelik değerlendirmeleri ve ileri sürdüğü kuşkular incelediğinde şarihlerin bu konudaki şerhlerine derinlemesine vakıf olduğu söylenebilir. Bununla birlikte onlardan ayrıştığı hususlar da mevcuttur. İlk iki kuşku Dexippus ve Simplicius tarafından incelenmesine rağmen diğer kuşkuların Ebü'l-Ferec'in konuya vukufiyeti sonucu ortaya konduğu söylenebilir.

3.1.3. Cevherin Özellikleri

Ebü'l-Ferec, cevherin özelliklerini on ikinci ve on üçüncü talimde geniş bir şekilde ele almaktadır. Ona göre cevherin altı tane temel özelliği bulunmaktadır. Kendisi her bir özelliği aktardıktan sonra çeşitli kuşkuları tespit eder ve onlara yönelik çözüm önerilerinde bulunur.[998]

---

[996] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 259-260; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 145.

[997] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 260; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 147.

[998] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 272-314; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 155-181.

(1) Bir konuda olmama bütün cevherler için ortaktır.[999]

Ebü'l-Ferec'e göre bu durum ayrım, madde, sûret ve ilâhî cevherlerin tümü için geçerlidir. İster birincil cevher isterse ikincil cevherler olsun bir konuda bulunmazlar. Birincil cevherler her ne kadar varlıkta nefsiyle kâim olsa bile yine de bir konuda bulunmazlar. Ebü'l-Ferec, ikincil cevherlerin de bir konuda bulunmamaları gerektiğini altı delille ortaya koymaya çalışır.[1000]

(i) İkinci cevherler birincil cevherlerin üzerine yüklenirler. Bundan dolayı ikincil cevherlerin zâtı, birincil cevherlerin zâtını oluşturduğu için bir konuda yüklenmeleri doğru değildir. Bu duruma insan ve hayvan gibi tümel ikincil cevherler Zeyd üzerine hem isim hem de tanım olarak yüklenmeleri örnek verilebilir. Bundan dolayı ismi ve tanımı olarak yüklenen her şeyin konusu ve yüklemi birdir.

(ii) Arazlar, konuları üzerine isim ve tanım olarak birlikte yüklenmezler. Ancak ikincil cevher bu şekilde yüklenebilir. Bundan dolayı ikincil cevherler araz değildir ve araz olmadıkları için de bir konuda yüklenmezler.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre ilk iki delil Aristoteles'e aittir.[1001] Kalan diğer deliller ise kendisine aittir. Ona göre ikincil cevherler kaçınılmaz olarak ya bir konuya ya da bir konuda yüklenirler. Üçüncü bir seçenek söz konusu değildir. Şayet bir konuda yüklenirse bu ya cevhere ya da araza yüklenir. Birincil cevherlere konuda yüklenmeleri söz konusu olmadığı için geriye araz kalır. Arazın da bir konuda yüklenmesi cevherin arazda var olması durumunda gerçekleşir. Kısacası birincil cevherlerin bu şekilde yüklenmeleri mümkün olmadığı için onunla belirli ortaklığı paylaşan ikincil cevherlerin de bir konuda yüklenmeleri söz konusu değildir.

(iv) İkincil cevherler, cins ve tür olurken birincil cevherler de sadece tekillerdir. Zât olması açısından bir şeyin cinsi ve türü doğası gereği onunla uyumlu olmak

[999] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 38-39; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 43; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 8.

[1000] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 272-314; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 155-157.

[1001] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 39; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 43; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 8-9.

zorundadır. Şayet doğaları bir ise birincil cevherler bir konuda değillerdir ve aynı şekilde birincil cevherlerin cinsleri ve türleri de bir konuda değillerdir.

(v) Ebü'l-Ferec'e göre şayet ikincil cevherler bir konuda yüklenmiş olsalardı filozoflar kendileriyle çelişmiş olacaklardı. Ancak ikincil cevherlerin doğaları birincil cevherlerin doğalarıyla aynı oldukları için ikincil cevherlerin bir konuda yüklenmeleri doğru değildir. Kısacası ne birincil cevherler ne de ikincil cevherler bir konuda söylenirler.

(vi) Ebü'l-Ferec'e göre konularında bulunan şeyler, ya varlık ile zihinde birlikte ortadan kalkarlar ya da sadece zihinde ortadan kalkar şeklinde iki kısımdır. Birincil cevherlere yüklenen cins ve türler, zât olmaları açısından ortadan kalkmaları düşünülürse o şeyin zâtı da ortadan kalkar.[1002] Şöyle ki Ali şahsından insan ve hayvan gibi ikincil cevherlerin kaldırılması düşünülürse Ali şahsı da ortadan kalkar. Ancak bu husus bir konuda olmaları durumunda söz konusu değildir. Yani "Akif öğretmendir." örneğinde öğretmenlik Akif hakkında söylenmiştir ve araz olan öğretmenlik vasfı, ister zihinde ister hariçte olsun ortadan kalkması durumunda bile Akif varlığını devam ettirecektir. Bundan dolayı birincil cevherler bir konuda olmadıkları gibi ikincil cevherler de bir konuda değillerdir. Kısacası ikincil cevherler bir konuya yüklenirler.

Ebü'l-Ferec, birincil cevherlerin varlıkta hiçbir şekilde bir konuda yüklenmelerinin mümkün olmadığını bildiği için bu durumu ispatlama çabasına girmez. Ancak ikincil cevherlerin bir konuda yüklenmeleri birincil cevherler kadar net olmadığı için bu hususu altı delille ortaya koyması dikkate değerdir. Nitekim ilk iki delil kendisinin de belirttiği gibi Aristoteles'e ait iken geri kalan deliller kendisi tarafından tespit edilmiştir. Burada dikkat çeken bir başka husus ise ikincil cevherlerin bir konuda söylenemeyeceğini genelde birincil cevherler üzerinden delillendirmesidir.

Aristoteles, ikincil cevherlerden bahsederken cins ve türün bir konuda söylenmeyeceğini belirtir. Aynı şekilde bu özelliğin ayrım için de geçerli olduğunu ve

[1002] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 273-275; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 155-157.

ayrımların da bir konuda söylenmeyeceğini belirtir.[1003] Bu bağlamda Ebü'l-Ferec bunu iki şekilde delillendirir:

(i) Ona göre ikincil cevherlerde mevcut olan ayrımlar birincil cevherlerin üzerine yüklenirler. Bundan dolayı ikincil cevherdeki ayrımlar birincil cevherler gibi bir konuda söylenmezler. Şöyle ki "İnsan akıllı bir hayvandır." örneğinde akıllı ayrımı ikincil cevherler olduğu için birincil cevherlerin üzerine hem isim hem de tanım açısından yüklenirler. Kısacası özsel yüklemlerden olan ayrım, ikincil cevherlerde yer alan cins ve tür gibi aynı özelliklere sahiptir ve onun birincil cevherlere de yüklenmesi konuya gerçekleşir.

(ii) Araz, bir konuda yüklenen olduğu için ne ismi ne de tanımı birlikte yüklenmez. Ancak ayrım bir konuya yüklendiği için hem ismi hem de tanımı birlikte yüklenir. Bundan dolayı ayrım bir konuda söylenmez.[1004]

Ebü'l-Ferec'in cevherin birinci özelliğine yönelik değerlendirmeleri, ikincil cevherlerin bir konuda söylenemeyeceğini altı delille açıklaması ve son dördünün kendisine ait olduğunu belirtmesi dikkate değerdir. Aynı şekilde ayrımın da bir konuda söylenemeyeceğini iki delille belirtmesi de önemli bir husustur. Yine de cevherin bu özelliği şarihler tarafından benzer bir şekilde yorumlandığı görülmektedir.[1005]

Ebü'l-Ferec, cevherin birinci özelliğini belirttikten sonra bu konuda yedi kuşku ileri sürer ve bunlara yönelik çözüm önerilerini belirtir.[1006]

(i) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in, "Cevherin bir parçası olan cins ve ayrımlar cevherdir." şeklinde belirtiği ifade problemlidir.[1007] Çünkü bir şeyde var olan her şey arazdır, cins ve ayrımlar da türlerdedir. Şayet bunlar araz olurlarsa cevherin

[1003] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 39; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 44; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 9.
[1004] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 276-277; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 157-158.
[1005] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 85-86, s. 50; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 85-87; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 57-59; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 99-100; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 39-40; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 98-99.
[1006] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 277-280; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 158-160.
[1007] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 39; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 44; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 9.

parçaları hem cevher hem de araz olur ki bu da imkânsızdır. Kısacası cevherin bir parçası cins ve ayrımlardır ve bunlar da var olabilmeleri için bir türe muhtaçtırlar. Bu durumda bir şeyin bir şeyde var olması araz olmayı gerektirdiği için cins ve ayrımların da türde var olmaları aynı şekilde onların da araz olmalarını gerektirir. Bundan dolayı cevherin parçaları aynı anda hem cevher hem de araz olmaları gerekir ancak bu imkânsızdır. Peki, bu şüphe nasıl ortadan kalkar?

Ebü'l-Ferec'e göre bir şeyde var olan her şey araz değildir. Önceki kısımda anlattığımız üzere bir şeyin bir şeyde var olması on bir şekilde gerçekleşir. Bir şeyin bir şeyde var olması ancak onun bir parçası olması halinde araz olur ve bu da nefsiyle kâim değildir. Ancak cins ve ayrım, içinde bulundukları şeyin parçalarıdır ve onun parçası nefsiyle kâim olduğu için onlar da aynı şekilde nefsiyle kâimdirler. Bu durumda onların araz olması mümkün değildir.[1008]

Ebü'l-Ferec'in belirttiği bu kuşku ve çözüm önerisinin benzer bir şekilde Dexippus, Ammonius, Simplicius ve Philoponus tarafından da incelendiği görülmektedir.[1009]

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, cevherin birinci özelliğini ifade ederken bu özelliğin bütün cevherler için genel olduğunu belirtir. Ancak bu özelliğin buna has olması gerekirken genelleştirildiği görülmektedir.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in buradaki kastı bu özelliğin bütün varlıklara has kılınmadığı hususundadır. Burada bütün cevherler için genel olduğunu belirtir. Kısacası bu özellik, tek bir cevhere ait olmakla birlikte var olan diğer cevherler için de geçerlidir.[1010]

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, cevherin birinci özelliğinin ayrım gibi diğer cevherler için de geçerli olduğunu ileri sürer. Ebü'l-Ferec, ayrımın bu bağlamda

[1008] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 277; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 158.
[1009] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 88-89; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 57-58; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 39-40; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5**, s. 105-106.
[1010] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 277-278; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 158.

incelenmesi durumunda onun cevher olma özelliğinin bulunmayacağını belirtir. Kısacası burada zikredilen ayrım cevher midir değil midir ikilemi ortaya çıkmaktadır.

Ebü'l-Ferec'e göre cevherin birinci özelliği, sadece kategorilerin inceleme konusu yapılması durumunda cevher değildir. Çünkü buradaki özellik doğrudan birincil ve ikincil cevherler için geçerlidir ve bu kitabın amacı da bunları incelemektir. Bundan dolayı bu özellik ayrım, madde, sûret ve ilâhî cevherler de bu kitap açısından burada zikredilmez.[1011]

(iv) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, bu özelliğin diğer cevherler için geçerli olduğunu belirtmesine ve örnek olarak sadece ayrımı incelemesine rağmen niçin madde, sûret ve ilâhî cevherleri zikretmemiştir? Kısacası Aristoteles'te bu özelliğin diğer cevherler için de geçerli olması ve buna örnek olarak sadece ayrımı vermesi meselesi tartışılmaktadır. Madde, sûret ve ilâhî cevherler de bu özelliği paylaşmalarına rağmen Aristoteles bunları niçin burada zikretmemiştir?

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in bu kitabında cins ve türleri inceleme konusu yaptığını ifade etmektedir. Bu bağlamda ayrım, cins ve tür ile ilişkilidir. Bundan dolayı doğrudan ilişkili olduğu şeyi burada zikretmesi yerinde bir karardır. Çünkü madde ve sûret fiziğin ve ilâhî cevher ise metafiziğin konusu olduğu için onların burada zikredilmeleri doğru değildir.[1012]

(v) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, ayrımın tür ve tekillere yüklendiğini belirtir. Ancak ayrımın bu şekildeki yüklenmesi ya maddeyle birlikte ya da madde olmaksızın gerçekleşir. Ayrım, madde olmaksızın yüklenmesi durumunda bir halden başka bir hale yüklenir. Bu da imkânsızdır. Ancak maddeyle birlikte yüklenmesi durumunda ayrım tür olur. Buradaki yüklenme ise türe yöneliktir ve ayrım için değildir. Dolayısıyla ayrımın burada zikredilmesi ne kadar doğrudur?

Ebü'l-Ferec'e göre yüklenme esnasında ayrım maddeye yakınlaşır ve tür meydana gelmez. Ancak türün doğası gereği ve zât olması açısından var olabilmesi

[1011] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 278; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 158.
[1012] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 278-279; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 158-159.

için cins ve ayrımla birleşmesi gerekir. Dolayısıyla tür, sakıt olsa bile ayrım var olmaya devam eder. Ancak tür, sakıt olsa geride tür diye bir şey kalmaz.[1013]

(vi) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, ayrımların cevher olduğunu iddia etmiştir. Ancak ayrımın varlığı cinste gerçekleşir ve onun kurucusu değildir ama ona dahil olur. Bundan dolayı ayrım cinse dahil olduğu için araz olur.

Ebü'l-Ferec'e göre cevherî ayrımlar, cevher ve arazdır. Ona dahil olması açısından cinse kıyasla araz olur. Fakat onun kurucusu olması açısından türe kıyasla cevher olur. Dolayısıyla burada zikredilen ayrım, türe kıyasla alındığı için cevherdir.[1014]

(vii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, arazların konularına isimleri ve tanımları olarak yüklenmediğini iddia eder. Yani eşitanlamlı olarak yüklenemeyeceğini belirtir.[1015] Ebü'l-Ferec'e göre gülen, insana ismi ve tanımı açısından eşitanlamlı olarak yüklenir. Bu durumda araz olan bir şey konularına isim ve tanım açısından yüklenmeleri çelişkili bir durum değil midir?

Ebü'l-Ferec'e göre hakikatte arazın tanımı arazı olduğu şeyle örtüşmez. Ama içinde bulunduğu şeyin ismini alabilir. Bundan dolayı onun doğası başka bir şeyin doğasıyla ayrışır. Ancak maddesiyle birlikte alınırsa ve betim olarak varsayılırsa zât açısından değil de araz olması açısından alınması durumunda isim ve tanımı araz olduğu şey üzerine yüklenebilir. Şöyle ki insanın insan olması açısından değil de gülen insan olması açısından alınması durumunda insan, gülen olarak tanımlanır. Cevherî şeylerin tamamı bir şeyin zâtı üzerine yüklenir. Ama gülen onun üzerine yüklenir ve zâtı açısından değil de araz olduğu gülme açısından onun ismiyle isimlendirilir. Ayrıca zâtı açısından gülen olarak isimlendirilir. Fakat onun tanımıyla tanımlanamaz. Kısacası bütün ayrımlar konuya hem isim hem de tanım açısından yüklenirken arazlar sadece isimleri açısından yüklenirler. Bu durumda insana kıyasla gülme arazdır. Ama gülen insana kıyasla cevherî bir ayrım olur. Ebü'l-Ferec'e göre zâtlardan birinin

[1013] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 279; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 159.
[1014] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 279-280; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 159.
[1015] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 39; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 44; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 9.

yüklenmesini akıl üç aşamada inceler. Akıl ilk olarak sûreti olmayan mücerret şeyleri alır. Ardından ona dahil olan sûretleri alır ki bu araz olarak gerçekleşir ve sadece ismi yüklenir. Son olarak ise akıl sûret ve maddeyi birleştirir, bu birleşimden cins ve ayrım meydana gelir. Dolayısıyla bunlar bu şekilde isimlendirilir ve bu tanımla tanımlanır.

Ebü'l-Ferec'in yedinci kuşkuya dair incelemesi, aslında arazların konularına eşitanlamlı olarak yüklenemeyeceği ama ayrımların konularına eşitanlamlı olarak yüklenebileceğini Aristoteles'in görüşleri bağlamında konuya yaklaştığı söylenebilir. Burada ilginç olan ise Ebü'l-Ferec'in konuyu insanın hassası olan gülme üzerinden aktarmasıdır. Nitekim bu örnek tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebü'l-Ferec'e aittir.

Cevherin birinci özelliğine dair yapılan genel bir değerlendirmeden sonra cevherin ikinci özelliğine geçebiliriz.

(2) Cevher konusuna yüklenir.

Bu özellik sadece ikincil cevherler için geçerlidir.[1016] Birincil cevherler için bu durum söz konusu değildir. Çünkü birincil cevherler, varlıkta elde edilmiş olsalar bile konuya yüklenmezler. Cevherî ayrımlar da konusuna yüklenirler. Buna akıllı olmanın insana yüklenmesi örnek verilebilir. Aynı şekilde arazlar, nicelikler ve nitelikler türlerine ve tekillerine bu şekilde yüklenirler. Arazlar, cevherlere tanım açısından değil de isim açısından yüklenirler. Kısacası cevher ve geri kalan dokuz kategori için yüklenme ya konuya ya da konudadır. İkinci cevherler de sadece konuya yüklendikleri için bu özellik sadece onlara aittir. Bundan dolayı ikincil cevherler eşitanlamlı olarak yüklenirler.[1017] Nitekim bu husus şarihler tarafından da incelenmiştir.[1018]

Ebü'l-Ferec'e göre sadece ikincil cevhere ait olan bu özellik için bir kuşku ortaya çıkmaktadır. Ona göre cevher ve araz konuya yüklenir. Dolayısıyla bütün varlıkların da bu şekilde yüklenmeleri durumunda bir konuda yüklenme devre dışı kalacaktır. Çünkü cevher, altındakilere konuya yüklenir ve geri kalan dokuz kategori

[1016] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 39-40; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 44; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 9-10.

[1017] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 281; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 160.

[1018] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 86; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 91-92; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 58-59; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 43-45; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5**, s. 106-107; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 98-99.

de bu şekilde yüklenir. Kısacası bütün varlıkların ya konuya ya da konuda yüklenmelerine rağmen burada konuya incelenirken konuda yüklenmenin devre dışı bırakılması çelişkili değil midir?

Ebü'l-Ferec'e göre arazlar ya tekil ve türlerine ya da cevherleri üzerine yüklenirler. Arazın, tekil ve türlerine yüklenmeleri zâtları açısındandır. Arazın cevhere yüklenmesi ise, zâtın kendisinden değil de zâtının onda var olması açısındandır.[1019]

Ebü'l-Ferec, bu talimde cevherin iki temel özelliğini detaylı bir şekilde inceledikten sonra geriye kalan dört özelliği de on üçüncü talimde inceler.

(3) Cevherin üçüncü özelliği, her cevherin kastedilen bir şeyi işaretle gösterdiği zannedilir.[1020] Buna bir şeyi parmakla göstermek örnek verilebilir.

Ebü'l-Ferec'e göre cevherin bu özelliği Elif ve beyaz gibi sayı açısından bir ve duyusal olan tekilleri belirten birincil cevherler için daha çok geçerlidir. Ancak ikincil cevherler duyusal olarak idrak edilmez ve onları işaretle göstermek uygun değildir. Aristoteles'e göre hakikatte bütün cevherler için bu konuda hüküm verilmesi doğru değildir. Her ne kadar bu özelliğin ikincil cevherler için de geçerli olduğu varsayılsa bile doğru değildir. Genel itibariyle türün cevherî ayrımları sadece bağlı olduğu türe aittir ve bu amaçla ikincil cevherlerin temyizi aklî işaret ile gerçekleşir. Kısacası birincil cevherlerin işaretle gösterimi duyusal, ikincil cevherlerinki ise aklîdir.[1021] Nitekim bu husus İbn Sînâ tarafından da bu şekilde kabul edildiği ve onun bu özelliğe dair açıklamalarının Ebü'l-Ferec'in açıklamalarıyla örtüştüğü görülmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ her ne kadar Ebü'l-Ferec'i eleştirse de onun görüşlerini takdir ettiği ve alıntıladığı görülmektedir.[1022] Genel itibariyle cevherin bu özelliğine yönelik açıklamaların benzer bir şekilde şarihler tarafından da yapıldığı görülmektedir.[1023]

[1019] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 281-282; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 160-161.

[1020] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 40; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 45; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 10-11.

[1021] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 292-293; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 168-169.

[1022] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 99-100.

[1023] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 88-89; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 92-93; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 59-60; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 45-45; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5**, s. 108-109.

Ancak cevherlerin duyusal ve aklî olarak işaretle belirlenmesi hususu tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebü'l-Ferec'e ait olduğu ve İbn Sînâ tarafından da benimsendiği ifade edilebilir.

Ebü'l-Ferec'e göre, sayı açısından tek olan tekillerin ve ikincil cevherlerin işaretle gösterimi hususunda Platon ve Aristoteles arasında bir ayrışma söz konusudur. Ebü'l-Ferec'e göre birincil cevherler sınırlı ve işaret ile gösterilen iken, ikincil cevherler ise sınırsızdır. Platon ikincil cevherlerin değişime tâbi olduğunu belirtir. Bundan dolayı ikincil cevherlerin varlığı kendisiyle işaret edilen tümel sabitelerin olduğunu düşündüğü sûretlerdir. Ama bu tekil sabit değildir ve kendisiyle de işaret edilen değildir. Ancak Aristoteles, hocası Platon'un tam tersi düşünür. Ona göre tekil, sayı açısından bir ve sınırlı olan şeydir. Ama zihindeki sûretler yani tümeller sınırlı değildirler. Ancak onların varlıkları ayanda pek çok şeye ilişir. Platon ise tekillerin değişim ve dönüşüm açısından sınırsız olduklarını belirtirken sûretlerin ise sabit olmaları açısından sınırlı olduğunu belirtir. Kısacası Aristoteles, birincil cevherler olan tekilleri sınırlı olarak ve ikincil cevherleri de sınırsız olarak değerlendirirken Platon birincil cevherler olan tekilleri değişim ve dönüşüme uğradıkları için sınırsız ama ikincil cevherleri de sabit olduğu için sınırlı olarak değerlendirir.[1024]

(4) Cevherin dördüncü özelliği ise kendinde zıtlıkları kabul etmemesidir.[1025] Şöyle ki Sokrates ve Platon gibi tekillerin ve aynı şekilde at ve eşek gibi türlerin her biri, ötekiyle karşıt olmaz. Kısacası cevher bir konuda söylenmediği için zıtlıkları kabul etmez. Bu özellik cevher dışında nicelik ve niteliğin bazı kısımları için de geçerlidir. Bu hususu nicelik ve niteliği anlatacağımız kısımda daha ayrıntılı inceleyeceğiz.[1026]

[1024] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 293-294; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 169.

[1025] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 40-41; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 45; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 11.

[1026] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 89; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 93-94; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 60-61; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 49-54; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5**, s. 110-111; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 294; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 169; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 101-102.

Ebü'l-Ferec bu özellikleri belirttikten sonra üç tane kuşkunun ortaya çıktığını belirtir ve bunlara yönelik çözümler getirir.[1027]

(i) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, cevherin zıtlıkları kabul etmediğini belirtmesine rağmen *Fizik* adlı eserinde sûretin zıddının yokluk (*'âdem*) olduğunu zikreder.[1028] Nitekim buradaki sûret de Aristoteles'e göre cevherdir. Bu durumda Aristoteles, cevherin zıtlıkları olmadığını nasıl iddia edebilir?

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in buradaki incelemesi tekiller ve türler gibi birleşik olan cevherlerdir. Birleşik cevherler ise basit olmadıkları için zıtlıkları kabul etmezler. Bundan ötürü kategoriler bağlamında incelenen cevherler zıtlıkları kabul etmezler.[1029]

Bu kuşkunun Aristoteles'in *Fizik* adlı eserine doğrudan atıfla Dexippus ve Simplicius tarafından ele alındığı görülmektedir.[1030] Ebü'l-Ferec'in de bunu doğrudan onlardan alıntıladığını söyleyebiliriz.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Plotinus, iki zıt şey arasında bir nefretin söz konusu olduğunu ve aralarında bitmeyen bir düşmanlığın bulunduğunu iddia eder. Ayrıca cevherlerin mümkün olduğu kadar bu zıtlıklarla rekabet halinde olduğunu ve birbirleriyle çatıştıklarını da ileri sürer.[1031] Aynı şekilde görüşlerinde ve eylemlerinde de bu durum söz konusudur. Zira cevherin oluşumda nefretler söz konusu olduğu için zıtlıkları kabul eder. Bundan dolayı Aristoteles nasıl olur da cevherin zıtlıkları kabul etmediğini ileri sürer?

Ebü'l-Ferec'e göre iki şey arasında vuku bulan nefret, zıtlıkları kabul etmez. Ancak konuları bir olması durumunda zıtlıkları kabul eder. Nitekim cevher bir konuda olmadığı için zıtlıkları kabul etmez. İki zıt şeyden biri diğerini ortadan kaldırabilir.

[1027] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 295-297; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 169-171.
[1028] Aristoteles, **Fizik**, s. 43.
[1029] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 295; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 169.
[1030] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 95-96; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 51.

[1031] Plotinus, **The Enneads,** 1.8.6. 28-39, s. 115-116.

Aynı şekilde birbirlerine nefret duyan tekiller zaman içerisinde barışabilir ve bu durumda aralarındaki zıtlık ortadan kalkar.[1032]

Her ne kadar Ebü'l-Ferec, Plotinus'a atfederek konuyu incelese de ana kaynağını Simplicius'un oluşturduğunu söyleyebiliriz.[1033] Ayrıca Ebü'l-Ferec'in burada belirttiği iki zıt şeyin birbirinden nefret etmesi aslında Simplicius ya da doğrudan Plotinus'un belirttiği üzere iyilik ve kötülüğün mücadelesidir.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, cevherin zıtlıkları kabul etmediğini belirtmesine rağmen ateş ve hava gibi cevherlerin zıddı olarak cevher olan su vardır. Aynı şekilde Aristoteles bu konuyu *Oluş ve Bozuluş* adlı eserinde ileri sürer.[1034] Kısacası Aristoteles, cevherin zıtlıkları kabul etmediğini belirtmesine rağmen cevher olan ateş ve havanın zıddı yine cevher olan sudur. Nitekim ateşin sönmesi onun zıddı olan su ile gerçekleşir. Bu durumda Aristoteles kendisiyle çelişmez mi?

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, bütünüyle ateşin bütünüyle suyun zıddı olduğuna inanmaz. Ancak Aristoteles, sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk olan nitelikler açısından aralarında bir zıtlığın olabileceğine inanır. Aynı şekilde Aristoteles bu eserinde birleşik cevherleri inceleme konusu yaptığı için fiziğin konusu olan ateş ve hava gibi basit cevherleri burada incelemez. [1035]

Bu kuşku ve buna yönelik çözüm önerisi benzer bir şekilde Dexippus, Simplicius ve Philoponus tarafından da incelenmiştir.[1036] Bunun ana kaynağını Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş* adlı eseri oluşturmasına rağmen Ebü'l-Ferec dışındaki şarihlerin bu esere atıf yapmadan konuyu inceledikleri görülmektedir. Bu da Ebü'l-Ferec'in Aristoteles'in felsefesine ciddi anlamda vakıf olduğunu gösteren önemli hususlardan biridir.

[1032] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 295-296; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 169-170.
[1033] Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 53-54.
[1034] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş,** 330b30 vd, s. 75.
[1035] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 296; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 170.
[1036] Dexippus, **On Aristotle's Categories,** s. 94; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 51; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5**, s. 110.

(5) Cevher azlık ve çokluğu kabul etmez.[1037]

Ebü'l-Ferec'e göre cevherin bu özelliği aynı düzlemde ele alınan cevherler için geçerlidir. İbn Sînâ da bu hususta beşinci özelliğin daha evla, daha layık olma ve derinlemesine (*'umk*) olan şeyleri incelemediğini belirterek Ebü'l-Ferec'in görüşünü olumsuzlayarak aktarır.[1038] Kısacası bu özellik genişlemesine kıyasla incelenirse yani tekilin başka bir tekille ve türün başka bir türle birlikte ele alınmaları durumunda beşinci özellik onlara ait olur. Şöyle ki A şahsı B şahsıyla birlikte değerlendirildiğinde A şahsının B şahsından daha az ya da daha çok cevher olduğu söylenilemez. Ancak tekiller eylem ve arazlarıyla birlikte kıyaslanmaları açısından azlık ve çokluğu kabul ederler. Şöyle ki A şahsı B şahsından daha uzun, daha renkli ya da daha zayıf gibi bir kıyaslama yapılabilir. Ya da bir eşek öteki eşekten daha az anırabilir ya da daha çok anırabilir. Buradaki azlık-çokluk tekillerin eylem ve arazlarıyla ilgilidir. Ancak türün türle ya da aracılarla kıyaslanması durumunda azlık ve çokluğu kabul etmezler. Yani bunlar cevher oldukları için bu durum gerçekleşmez.

Ebü'l-Ferec'e göre azlık ve çokluk birinin başka birine izâfe edilmesi durumunda söz konusu olabilir. Bundan dolayı cevher ve nicelik gibi ayrık isimlerde ve tekillerden herhangi bir tekil gibi eşadlı isimlerde azlık çokluk aranmaz. Aynı şekilde bu özellik nitelik kategorisinde olduğu gibi zıtlıklara tâbidir. Buna siyah ve beyaz gibi iki zıt rengin daha az ya da daha çok siyah ve beyaz olabilmesi örnek verilebilir. Kısacası bu özellik cevher dışında nicelik ve niteliğin bazı kısımları için de geçerlidir.

Ebü'l-Ferec, cevherin beşinci özelliğini genişlemesine ve derinlemesine yani yatay ve dikey bir şekilde incelediği[1039] ve bu açıklamalarının başta Porphyrios ve özellikle de Philoponus'un açıklamalarıyla örtüştüğü görülmektedir.[1040] Aynı şekilde benzer görüşler diğer şarihler tarafından da incelenmiştir.[1041]

[1037] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 41; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 46; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 11-12.
[1038] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 103.
[1039] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 297-300; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 171-173.
[1040] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 90; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5**, s. 111-112;
[1041] Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 97-100; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 61; Simplicius**, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 55-56; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 102-103.

Ebü'l-Ferec başta olmak üzere bütün şarihlerin cevherin beşinci özelliğini azlık-çokluk şeklinde kabul etmeleri hususunda aynı paydada olmalarına rağmen İbn Sînâ bu özelliği daha şiddetli ve daha zayıf (*eşeddün ve ed'afun*) şeklinde belirtir.[1042] Nitekim bu hususu incelediğimizde İbn Sînâ'nın bu konudaki kaynağının Vâhibî olduğunu söyleyebiliriz.[1043] Bu bağlamda Vâhibî'nin azlık ve çokluğun, (i) doğası açısından, (ii) öncelik açısından ve (iii) daha şiddetli ve daha zayıf olması açısından olmak üzere üç manaya geldiğini belirtmesi, İbn Sînâ'nın azlık ve çokluğun üçüncü manasını tercih etmesine neden olduğu kanaatine vardık. Yine de İbn Sînâ'nın herkesin ittifak ettiği bir kavramı terk edip yerine yeni bir kavram ihdas etmesinin sebebi ne olabilir? Yaptığımız araştırmalar neticesinde İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'in etkisinde kaldığı ve onu sözde eleştirse de pek çok hususta ondan alıntılar yaptığını ve buna karşılık kavram bazında başta Ebü'l-Ferec olmak üzere bütün şarihlerden farklı düşünerek, yani psikolojik bir üstünlük sağlamaya çalıştığı kanaatindeyiz. Aynı şekilde cevherin beşinci özelliğini daha şiddetli ve daha zayıf olarak anlattığı pasajı incelediğimizde verdiği örneklerin azlık ve çokluk kavramına daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Ebü'l-Ferec'e göre bu özellikte tek bir kuşku ortaya çıkmaktadır. Ona göre Aristoteles, cevherin azlık-çokluk kabul etmediğini belirtmesine rağmen havanın ateşi dönüştürmesiyle ateşin daha çok ve havanın daha az olduğu görülür. Bu durumda cevherlerin azlık ve çokluğu kabul ettiği söylenebilir mi?

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in buradaki incelemesi büyüklükte olan azlık ve çokluğun konusu değildir. Aksine onun incelemesi cevherdeki azlık ve çokluktur.[1044]

(6) Cevherin gerçek anlamda özelliği, sayıca bir ve aynı olduğu halde zıtları kabul edici olmasıdır.[1045]

Ebü'l-Ferec'e göre cevherin ilk beş özelliğinin aslında cevherin bütünüyle kuşatıcı özelliklerini gerçek manada yansıtmadıkları söylenebilir. Ebü'l-Ferec'e göre

[1042] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 102-103
[1043] Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.107a.
[1044] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 300; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 173.
[1045] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 41-42; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 46-47; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 12.

cevherin gerçek özelliğinin ayrım, madde, sûret ve ilâhî cevherler dışında üstün cinslerin altında yer alan türler ve türlerin tekilleri gibi konuların incelendiği kategorilerde yer alması gerekir. Mutlak anlamda bu özellik bir konuda söylenmemelidir. Kısacası bu özellik *Kategoriler* adlı çalışmanın temel inceleme konusu olmalıdır.

Cevherin sayıca bir ve aynı olmasına karşın zıtlıkları kabul etmesi sadece birincil cevherler için geçerlidir. Şöyle ki sayıca bir ve aynı olan X şahsı belirli dönemlerde zıtlıkları kabul edebilir. Onun bir zamanlar siyah saçlı iken sonrasında saçlarının ağarması ya da genç iken yaşlanması gibi kıyaslama yapılmaksızın tek bir tekilde süreç içerisinde yaşadığı değişim ve dönüşümler kendi içerisinde zıtlıkları kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Kısacası Ebü'l-Ferec'e göre cevherin bu özelliği doğrudan nitelik ve etki kategorileriyle etkileşim halindedir.[1046]

Ebü'l-Ferec bu özellikleri belirttikten sonra yedi tane kuşkunun ortaya çıktığını belirtir ve bunlara yönelik çözümler getirir.[1047] Biz de burada önemli gördüğümüz üç kuşkuyu ve onların çözümlerini inceleceğiz.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre cevherin "Bir ve aynı olduğu halde zıtları kabul edici olma" özelliği sadece birincil cevherlere ait iken bu özelliğin nicelik ve nitelik kategorilerinde de olduğu görülür. Kısacası sadece birincil cevherlere ait olan bu özellik nasıl oluyor da diğer kategorilere de ait olabilir?

Ebü'l-Ferec'e göre bu durum "sayıca bir olan" ifadesi doğruluk ve yanlışlık gibi iki zıt kavramı takip eden nicelik kategorisiyle bir ortaklığı paylaşır. Buna "Zeyd oturuyor." denilse ve Zeyd'in o an oturuyor olması doğru, ama onun ayağa kalkması durumunda yanlış olur örneği verilebilir. Bu durumda doğruluk ve yanlışlık sayının zıtlıkları açısından bir olan sözü takip eder. Zan ise zihindeki bir nitelik olup bazen doğru bazen de zannedilen şeyin halinin değişmesi durumunda yanlış olur. Dolayısıyla bu özellik sadece cevhere ait olmadığı aksine nicelik ve nitelik gibi kategorilere de ait olduğu görülür. Ancak cevherin son özelliğinin sadece birincil cevherlere has olduğu

[1046] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 300-303; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 174-175.
[1047] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 295-297; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 175-178.

ve hiçbir kategori ile paylaşmadığı Aristoteles tarafından belirtilmesine rağmen, nasıl oluyor da bu özellik diğer kategorilerle paylaşılabiliyor? Nitekim bu durumun farkında olan Aristoteles buna yönelik bir çözüm getirir.[1048] Ebü'l-Ferec'e göre bu çözüm önerisi müsamaha ve inatlaşma olmak üzere ikili bir yöntemle incelenir.[1049]

Müsamaha yöntemi, insanın hasmına söylediği sözü olduğu gibi kabul etmesidir. Ancak bu yöntemi kullanan kişi hasmına söylediği sözden ulaştığı neticenin gerekli olmadığını ona gösterir. Bu özelliğin nicelik ve niteliğe ait olduğunu kabul etsek bile öyle olmadığının hasma gösterilmesi gerekir. İnatlaşma yönteminde ise, hasma söylediği şeyin yalan olduğu gösterilir. Kısacası müsamaha yönteminde karşı tarafın öncülü olduğu gibi kabul edilir ve bu öncülün doğru olmadığı çeşitli şekillerle ona gösterilir. İnatlaşma yönteminde ise karşı tarafın kabul etmiş olduğu öncülün yanlış olduğu lafı dolandırmaksızın söylenir.

Müsamaha yöntemine göre bunun çözümü şöyledir; Tek bir sözü ve tek bir zannı birinin ötekisinden sonra gelecek şekilde zıtlıkları kabul edelim. Ancak söz ve zandaki zıtlık yönü cevherdeki zıtlık yönünden farklıdır. Çünkü cevher, sağlıklı olan birinin hasta olması ya da beyaz olan bir şeyin siyah olması gibi kendinde bir değişim ile birlikte zıtlıkları kabul eder. Burada zıtlıkların kabul edilmesi sözün kendinde bir değişimi açısındandır. Ancak zanda Zeyd'in otuyor ise Zeyd'in oturduğuna hükmedilir ve bu zan doğru olur. Buradaki zan, o andaki durumu açısından olup onda mevcut olan sûret açısından değildir. Yalan ise Zeyd'in ayakta olması durumunda sözün o anki durumuna mutabık olmaması halinde vuku bulur. Ebü'l-Ferec'e göre söz, hali açısından yok olmaz ve değişmez. Ama bu söze delalet eden şey değişir ve bu durumda kendinde bir değişim olmaksızın onda doğruluk ve yanlışlık elde edilir.

İnatlaşma yöntemine gelince, söz ve zannın zıtlıkları kabul ettiğini iddia etmeniz ne kadar kötü bir şeydir. Çünkü zıtlıkların kabul edilmesi sayı açısından bir olmaya ve birinden ayrılıp ötekinde intikal edecek şekilde kendinde zıtlıkları kabul etmeye muhtaçtır. Bundan dolayı söz ve zan bu vasıflara sahip değiller. Çünkü tek bir

[1048] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 42; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 47; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 13-14.

[1049] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 303-304; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 175-176.

söze delalet eden şey eylem devam ettiği sürece doğru ama eylemin ondan ayrılması durumunda yanlış olur. Aynı şekilde zan da böyledir. Ebü'l-Ferec'e göre İskender Afrodisias bu konuda şunları zikreder; Ona göre zıtlıkların kabul edilmesi, birinden ayrılıp diğer zıddın kabul edilmesi sabit olmaya muhtaçtır. Sayı açısından bir olan söz onunla söylendiğinde hükmedilir. Aynı şekilde sayı açısından bir olan zan da bu şekildedir. Her ikisi de sabit olmadıkları için zıtlıkları kabul etmeleri doğru değildir.[1050]

Kısacası birincil cevherler, bir ve aynı olduğu halde kendinde bir değişim göstererek zıtlıkları kabul ederken söz ve zan, bizzât kendileri değiştiği için değil de zannedilen şeyin hariçte kendisinde bir değişim barındırdığı için değişir. Yani araz olan şeylerin kendilerine özgü bir değişimleri söz konusu değildir. Aksine onların değişimi nicelik, nitelik veya görelik olarak değişebilirler.

Bu durumun farkında olan Aristoteles'in kendi eserinde bu hususa yönelik açıklamalarda bulunduğu, yine Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ başta olmak üzere şarihler tarafından da konunun daha iyi anlaşılması adına benzer yorumlar getirildiği söylenebilir.[1051] Fakat Ebü'l-Ferec'in bu kuşkuya yönelik çözümünde İskender Afrodisias'ın görüşünü alıntılaması tespit edebildiğimiz kadarıyla şarihlerde olmayan bir husustur. Burada dikkat çekilen başka bir husus ise Ebü'l-Ferec'in görüşlerini müsamaha ve inatlaşma yöntemi aracılığıyla incelemesidir. Bu yöntemi, Ammonius ve Philoponus karşılıklı itiraz *(counter-objection*) ve itiraz yoluyla ya da doğrudan itiraz (*by means of objection*) şeklinde ikili bir yaklaşımla kullanırlar. Bu ikili yöntemin Arapçaya çevirisinin müsamaha ve inatlaşma ile örtüştüğü söylenebilir. Nitekim Ebü'l-Ferec'in bu yöntemle konuya yaklaşımı Philoponus'un konuya yaklaşımıyla benzeşmektedir. Sonuç olarak Ebü'l-Ferec'in bu hususta ana kaynağını Ammonius ve Philoponus'un oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ebü'l-Ferec dışında bu yöntemi İbn Sînâ da kullanmaktadır. Ancak İbn Sînâ, Philoponus ve Ebü'l-Ferec'ten farklı olarak nicelikleri anlattığı bölümde "Bazı niceliklerin zıtlardan olduğunu"

[1050] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 303-304; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 175-176.

[1051] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 91-92; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 108-109; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 62-65; Philoponus, **On Aristotle's Categories 1-5,** s. 114-117; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 62-65; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 103-106.

belirttiği hususta müsamaha ve inatlaşma yöntemini kullanır.[1052] Bu durum İbn Sînâ'nın ana kaynağını doğrudan Ebü'l-Ferec'in şerhi oluştursa da onun zıtlığı bu bahiste değil de niceliklerde ele alması aslında İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'den etkilendiğini belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre cevherin bu özelliği birincil cevherler olan tekillere ait olmakla birlikte cevherin üçüncü özelliği de tekillere işaret etmesi açısından birincil cevherlere de ait olduğu görülür. Kısacası cevherin altıncı özelliği ile cevherin üçüncü özelliği sadece birincil cevher olan tekillere ait olmakla birlikte cevherin altıncı özelliği nasıl oluyor da sadece birincil cevherlere ait olabilir?

Ebü'l-Ferec'e göre, işaretleri kabul etmek hariçte dahil olan özellikler iken zıtlıkları kabul etmek ise zihinde olan eylemlerdir. Bundan dolayı bir şeyin zâtında olan şey hariçte ona dahil olan şeyden daha layıktır. Kısacası cevherin üçüncü özelliği tekillerin işaret ile gösterimi hariçte onlara belirli vasıflar yüklenmesi iken altıncı özellikte ise aynı şahsın kendinde zıtlıkları kabul etmesi zihinde olan bir eylemdir. Yani X şahsının bir vakit sağlıklı olması başka bir vakitte hasta olması gibi kişinin özünde belirli vakitlerde zıtları kabul edici olması hariçte onlara ilişen şeylerden daha layıktırlar.[1053]

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, bu özelliğin bir ve aynı olduğu halde kendinde bir değişim göstererek zıtlıkları kabul ettiğini belirtmesine rağmen göksel cisimlerin zıtlıkları kabul etmedikleri görülür.

Ebü'l-Ferec'e göre bu özellik kendinde mümkün olan şeylerde zıtlıkları kabul ederken göksel cisimler bu kitabın konusu olmadığı için zıtlıkları kabul edici değildir. Dolayısıyla bu kitabın konusu cinslerin ve türlerin varlığını gerçekleştirdiği tekil cevherlerdir.[1054] İbn Sînâ da göksel cisimlerin zıtlıkları kabul etmediğini belirterek bu hususta Ebü'l-Ferec ile mutabıktır.[1055]

[1052] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 132-133.
[1053] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 303-304; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 176.
[1054] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 309; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 178.
[1055] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 104.

Genel itibariyle incelediğimiz bütün şarihlerde cevherin bu altı özelliği zikredilir. Ancak Fârâbî'nin kategorileri incelediği çeşitli eserlerinde cevherin özelliklerine değinmediği görülür.[1056] Cevherin altı özelliğini bütüncül bir şekilde inceleyen Ebü'l-Ferec'tir. Kendisi cevherin bu altı özelliğini ikişer ikişer ele alıp değerlendirir. Aslında cevherin bu özelliklerinin aynı şekilde betimleri de olduğu söylenebilir. Nitekim üstün cinslerin ilkeleri olmadığı için tanımları da yoktur. Kısacası bunlar ya betimleri ya da özellikleri sayesinde bilinir. Ebü'l-Ferec'e göre bu altı özellik; bir konuda olmamaları, eşitanlamlı olarak yüklenmeleri, parmakla işaret edilmeleri, zıtlıkları kabul etmemeleri, azlık ve çokluğu kabul etmemeleri ve sayıca bir ve aynı olan şeylerin zıtlıkları kabul etmesi şeklinde zikredilebilir. Bu bağlamda birinci özellik hem birincil hem de ikincil cevherler için, ikinci özellik sadece ikincil cevherler için, üçüncü özellik sadece birincil cevherler için, dördüncü özellik hem birincil hem de ikincil cevherler için, beşinci özellik, her ikisi için ve son olarak altıncı ve gerçek özellik sadece birincil cevherler için geçerlidir. Bundan dolayı gerçek özelliğin son sırada zikredilmesi daha uygundur. Ebü'l-Ferec'in cevherleri ikili olarak tasnif etmesi yani bir ile ikiyi, üç ile dördü ve beş ile altıyı birbirlerine kıyaslayarak incelemesi dikkate değerdir. Bu bağlamda cevherin özellikleri ne eksik ne fazla bütünüyle altı tanedir.[1057]

3.2. NİCELİK/POSOTÉS/KEMMİYET

Nice-nicelik kategorisinin ismi olan kelime, Grekçede *poson-posotés*, Arapçada *kemm-kemmiyet* İngilizcede *quantity,* Türkçede ise, *ne kadar, nice* ve *miktar* gibi anlamlara karşılık gelmektedir.[1058]

Ebü'l-Ferec, cevhere yönelik değerlendirmeleri bitirdikten sonra Aristoteles'in "Niceliklerin bazıları ayrık bazıları da bitişiktir…"[1059] pasajıyla nicelik kategorisini on dört, on beş ve on altıncı talimlerde inceler.[1060]

[1056] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 18-20; Fârâbî, **Harfler Kitabı,** s. 38-45.
[1057] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 309-313; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 178-181.
[1058] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 311.
[1059] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 43; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 49; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 14.
[1060] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 331-413; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 192-250.

Ebü'l-Ferec, niceliğin cevherden hemen sonra gelmesi gerektiğini yedi delille izah etmeye çalışır.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre akledilir şeylerin sıralaması var olan şeylerin sıralaması gibidir. Saat ya da zaman ise ilk maddede bulunur ve bundan dolayı ilk olarak niceliği kabul etmesi gerekir. Çünkü saat, niceliğin zâtını oluşturur ve üç boyut onunla işlenir. Ardından arâzi nitelikler onda gerçekleşir. Kısacası varlık açısından önce cevher ardından maddede gerçekleşen nicelik ve bundan sonra soğukluk ve sıcaklık gibi nitelikler gelir.

(ii) Cevher ilk olarak niteliği değil de niceliği gerektirir. Nicelik de maddede gerçekleştiği için birlik ve çokluk kendisine sirayet eder. Bundan dolayı cevherden hemen sonra niceliğin incelenmesi gerekir.

(iii) Cevher dışında bütün kategoriler niceliğe muhtaçtırlar. Bundan dolayı nicelik cevherden hemen sonra gelir. Şöyle ki kategorileri incelediğimizde hangisinin birinci hangisinin ikinci sırada gelmesi gerektiğini tespit ederiz. İşte birinci ve ikinci gibi sayılar ayrık niceliklerin konusunu oluşturur. Bundan dolayı diğer arazî kategoriler bu hususta niceliğe muhtaçtırlar.

(iv) Varlığın tümüne ortak olan şey ortak olmayan şeyden önce gelir. Ayrık nicelikler de varlığın tümüne ortaktır. Ancak nitelikler de bütün varlığa ortak olmadığı için niceliklerden sonra gelir.

(v) Cevherler birincil ve ikincil cevherlere taksim edildiğinde birincil cevherler tekillerdir. Dolayısıyla tekillerin birlik ve çokluğa sahip olmaları doğrudan nicelik kategorisini gerektirir.

(vi) Cevherin dördüncü ve beşinci özelliklerinde niceliğe atıfların yapılması aslında cevherden hemen sonra niceliğin incelenmesi gerektiğine yönelik bir yaklaşımdır.

(vii) Cevherin azlık-çokluk ve zıtlıkları kabul etmemesi gibi özelliklerin nicelikle ortak olması açısından cevherden hemen sonra niceliğin gelmesi zorunludur. Nitelik ve görelik ise zıtlıkları ve azlık-çokluğu kabul ettikleri için cevher ile ortak bir

bağları yoktur. Bundan dolayı cevher ile ortaklığı olan şey hemen onun ardından gelir.[1061]

Niceliğin cevherden hemen sonra gelmesi gerektiğine yönelik zikredilen bu deliller başta İbn Sînâ olmak üzere şarihler tarafından da ele alınır.[1062] Ancak onların bu incelemeleri, sayı verilmeksizin yukarıda zikredilen delillerden iki ya da üçünü ifade ederek niceliğe giriş yaptıkları görülür. Ancak Ebü'l-Ferec şarihler tarafından dağınık bir şekilde zikredilen bu delilleri bir araya getirerek konunun daha iyi anlaşılmasına imkân sağlar. Bu durumun farkında olan İbn Sînâ, niceliğin ikinci sırada zikredilmesine dair daha fazla şeylerin söylenebileceğini ama orta düzey bir araştırma için bunların yeterli olduğunu belirtir.[1063]

Niceliğin cevherden hemen sonra gelmesi gerektiğine yönelik bu değerlendirmelerden sonra niceliğin bölümlerine geçebiliriz.

3.2.1. Niceliğin Ayrık ve Bitişik Olarak Bölümlenmesi

Nicelik, bir şeyin ölçülmesini sağlayan bir nispettir ve ilk olarak ayrık (*süreksiz/munfasıl*) ve bitişik (*sürekli/muttasıl*) olmak üzere ikiye ayrılır. Başka bir açıdan ise konumu olan ve konumu olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Ayrık nicelikler, ayrı parçalardan oluşan olan niceliklerdir. Bunlar arasında bağlantı sağlayan ve birini diğerinin sonu ve ötekinin başlangıcı yapacak ortak bir sınırları yoktur. Bu ise sayı ve söz olarak ikiye ayrılır.

Bitişik nicelikler ise varlıksal değil de akla dayalı parçalardan olan niceliklerdir. Ardışık gelen parçalar arasında, birini ötekine son ve diğerine başlangıç kılan ortak bir sınırları vardır. Kısacası bitişik nicelikler aralarında müşterek bir sınır olanlardır. Bunlar da çizgi, yüzey, cisim, zaman ve mekân olmak üzere beş kısma

[1061] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 332-334; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 193-194.
[1062] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 94-95; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, s. 112-114; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 65-66; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 100-101; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 107.
[1063] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 107.

ayrılır.[1064] Kısacası Ebü'l-Ferec, niceliğin türlerinin ne eksik ne fazla yedi tane olması gerektiğini belirtir.

Ebü'l-Ferec, niceliğe ait olan bu türlerin sıralamasını Aristoteles'in belirlemiş olduğu şekilde ele alınması gerektiğini ifade eder. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec bunların öncelik ve sonralık hususunu çeşitli delillerle izah etmeye çalışır. İlk olarak kendisi ayrık ve bitişik niceliğin konumu olan ve konumu olmayan nicelikten önce gelmesi gerektiğini iki delille izah etmeye çalışır:

(i) Ayrık ve bitişik nicelikler, içinde bulundukları şeye nispetleri olması açısından basittir. Konumu olan ve konumu olmayan nicelikler ise birleşiktir. Bundan dolayı basit olan birleşik olandan önce gelir.

(ii) Ayrık ve bitişik niceliğin ilk sırada gelmesi, cinsin türe bölünmesi açısından zâtî iken konumu olan ve konumu olmayan niceliğin sonra gelmesi arazî olması açısındandır. Bundan dolayı zât olan şey araz olan şeyden önce gelir.[1065]

Bu bilgilerden sonra Ebü'l-Ferec, ayrık niceliğin bitişik nicelikten önce gelmesini iki delille izah etmeye çalışır:

(i) Apaçık olan, gizli olandan önce gelir. Ayrık nicelikler de bitişik niceliklerden daha açık olduğu için önce gelir. Çünkü insanın zihnine ilk olarak sayılar gelir ardından bu sayılar vasıtasıyla üç boyutlu şeyler gelir.

(ii) Ayrık niceliklerin parçaları birbirlerine bağlı değilken bitişik niceliğin parçaları birbirlerine bağlıdır. Bundan dolayı bağlı olmayan ayrık nicelikler basit ötekiler ise birleşik. Bu bağlamda basit olan, birleşik olandan önce gelir.

Ebü'l-Ferec konumu olan niceliğin konumu olmayan nicelikten önce gelmesi gerektiğini tek bir delille izah etmeye çalışır. Ona göre konumu olan olumlu ve

[1064] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s, 43-45.; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 49-51; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 14-17; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 334-335; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 194-195.

[1065] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 338; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 198.

konumu olmayan da olumsuz olduğu için olumlu olanın olumsuz olandan önce gelmesi gerekir.

Ebü'l-Ferec'e göre ayrık niceliklerden olan sayı, birincil kasıtla zât açısından birim (bir) olarak ölçülen şeydir. Söz ise zât olması açısından kısa ya da uzun hecelerle ölçülen şeydir. Ebü'l-Ferec, sayının sözden önce gelmesi gerektiğini iki delille izah eder:

(i) Sayı, nicelik anlamında sözden daha açıktır. Aynı şekilde sayının nicelik olduğu bütün insanların nezdinde daha yaygındır. Bundan dolayı sayı sözden önce gelir.

(ii) Sayı zihinde elde edilen sûret iken söz hariçte lafızlar vasıtasıyla elde edilen bir niceliktir. Bundan dolayı zihinde olan sayı hariçte olan sözden önce gelir.

Ebü'l-Ferec'e göre çizgi, zât olması açısından uzunluk birimi olan zirâ'[1066] ile ölçülen şeydir. Yüzey, zât olması açısından uzunluk ve genişlik ise zirâ' ile ölçülen bir niceliktir. Cisim, zât olması açısından üç boyutla ölçülen bir niceliktir. Kendisi çizginin yüzey ve cisimden önce gelmesi gerektiğini üç delille izah etmeye çalışır:

(i) Çizgi, tek bir boyuta sahip iken, yüzey iki ve cisim de üç boyuta sahiptir. Tek bir boyuta sahip olan çizgi basit ve birden fazla boyuta sahip yüzey ve cisim de birleşik oldukları için basit olan birleşik olandan önce gelir.

(ii) Çizginin tek bir ilkesi vardır ve bu ilke yüzey ve cismin tanımını oluşturur. Bundan dolayı ilkesi olan şey ilkesi olmayan şeyden önce gelir.

(iii) Çizginin varlığı yüzeyi ve cismi gerektirmezken yüzey ve cismin varlığı zorunlu bir şekilde çizgiyi gerektirir. Bundan dolayı çizginin doğası gereği bunlardan önce gelmesi gerekir. Aynı şekilde yüzeyin cisimden önce gelmesi yüzeyin iki boyutlu ve cismin üç boyutlu olması, yani yüzeyin cisimden daha basit olması açısından önce gelir. Kısacası yukarıda zikrettiğimiz basit olanın birleşik olandan önce gelmesi kuralı bunlar için de geçerlidir.

[1066] Dirsek anlamındaki zirâ' Arapçada kullanılan bir ölçü birimidir. Yaklaşık 68 cm.'ye karşılık gelir.

Ebü'l-Ferec'e göre zaman, gün ve saat dilimleriyle ölçülebilen bir niceliktir. Mekân ise üç boyutuyla birlikte ölçülebilen bir niceliktir. Ebü'l-Ferec zaman ve mekânın son sırada gelmesi gerektiğini üç delille izah eder:

(i) Ebü'l-Ferec, ilk üç niceliğin sonraki iki nicelikten önce gelmesi gerektiğini benzetilen-kendisine benzetilen açısından yani asıl ve fer' üzerinden ele alır. Ona göre zaman, çizgiye ve mekân da yüzeye benzer. Bundan dolayı asıl olan, fer' olandan önce gelir.

(ii) Bir şeyin zâtında mevcut olan şeyler hariçte ona lazım olan şeylerden önce gelir. İlk üçü şeyin zâtında mevcut oldukları için hariçte onlara lazım gelen zaman ve mekândan önce gelirler.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles *Fizik* adlı eserinde zamana büyüklüğün cereyan etmesi ve mekânın cismi ihtiva etmesi açısından bitişik nicelikler olduğunu belirtir. Burada bitişik nicelikler olmasının sebebi büyüklük vasfıdır. Bundan dolayı büyüklüğün zaman ve mekândan önce olması gerekir.

Son olarak Ebü'l-Ferec, zamanın mekândan önce gelmesi gerektiğini üç delille açıklar:

(i) Zaman, tek boyuta sahip olması açısından çizgiye ve mekân da iki boyuta sahip olması açısından yüzeye benzer. Bundan dolayı basit olan birleşik olandan önce gelir.

(ii) Zamanın tek boyuta sahip olması hususunda bir şüphe yok iken yüzeyin iki ya da üç boyuta sahip olup olmadığı şüphelidir. Bundan dolayı şüpheli olmayan şeylerin şüpheleri olan şeylerden önce gelmeleri gerekir. Bu bağlamda zaman mekândan önce gelir.

(iii) Zaman, ilâhî olan şeylere (*göksel cisimler*) ilişir ve bundan dolayı onun hareketlerini sayar. Ama mekânın ilâhî şeylerle bir ilişiği yoktur. Çünkü gökyüzü bir mekânda değildir.

Ebü'l-Ferec, zaman ve sayının hareket ile uzamı olması açısından bitişik niceliğe ancak zamanın hareketin sayımı ve sayının da birim olması açısından ayrık

niceliğe dahil olmaları gerektiğini belirtir. Çünkü zaman, saat ve anlar arasında olan bir sayıdır. Dolayısıyla anlar da zamanın parçaları değildir. Kısacası zaman için saat ve anın alınması durumunda bitişik olurken sadece saatin alınması durumunda ayrık olur.[1067]

Ebü'l-Ferec'in niceliğin türlerini öncelik ve sonralık açısından ele alıp incelemesi ve bunların Aristoteles'in belirlediği şekliyle olması gerektiğini çeşitli delillerle ortaya koyması tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisine ait olan bir yaklaşımdır. Ayrıca niceliğin türlerine yönelik tanımları, yorumsal farklılıklarla birlikte Aristoteles tarafından belirlenen şekliyle bütün şarihler tarafından da aktarılır.[1068] Ancak Ebü'l-Ferec bu tanımları, kıyas formuna dökerek bunların nicelik olması gerektiğini ispat eder. Buna, "Söz, zât açısından kısa ya da uzun hecelerle ölçülen şeydir. Bu ölçmeye uygun olan her şey (zât açısından kısa ya da uzun hecelerle ölçülen şey) niceliktir. O halde söz niceliktir." kıyası örneği verilebilir. [1069]

Ebü'l-Ferec, niceliğin bu türlerini anlatırken doğrudan nicelik olmayan birlik (birim), hece, nokta ve an kavramlarını betimleyerek bunların ilgili oldukları nicelik türleriyle ilişkilerine değinir. Ona göre bu kavramların ortak noktası bölünemez olmalarıdır. Bu kavramların betimleri;

Birlik, ne bilkuvve ne de bilfiil asla bölünemeyen şeydir. Bu ayrık niceliklerden olan sayının ilkesidir. Birliğin çoğalmasıyla birlikte sayılar meydana gelir. Hece, ne bilkuvve ne bilfiil bölünemeyen şeydir ve bu ayrık niceliklerden olan sözün ilkesidir. Nokta, bilkuvve olarak bölünen ama bilfiil olarak bölünemeyen şeydir. Nokta bitişik niceliklerin türleri olan çizgi, yüzey ve cismin ilkesidir. An, ne bilkuvve ne de bilfiil bölünemeyen şeydir. Zamanın ilkesi yani başlangıcı ve sonudur.

[1067] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 335-343; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 195-200.

[1068] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 95-110; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 68-69; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 100-101; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 22-25; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 113-114.

[1069] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 351-356; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 206-210.

Ebü'l-Ferec'e göre bunlar niceliğin yoksunluklarıdır ve bunlar sayesinde ayrık ve bitişik nicelikler meydana gelir.[1070]

Niceliği kendi içinde türlerine böldükten, bunların tanımlarını verdikten ve öncelik ve sonralık durumunu inceledikten sonra cevherde bölme yönteminin kullanılmadığını ama nicelikte bölme yönteminin kullanıldığını görmekteyiz. Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in cevherde bölme yöntemini kullanmamasını iki sebeple açıklar:

(i) Cevherler apaçık olduğu için onların bölünmeye ihtiyaçları yoktur. Ama niceliklerin biraz daha bilinmeyen bir yapıları olduğu için bölme yöntemi kullanılır. Kısacası niceliklerin bilinen tekillerden hareketle zihinde hasıl olan sûretlere yükselmeleri söz konusu olmadığı için bunların bölünmeleri gerekir.

(ii) Aristoteles cevherlere taksim yöntemi ile başlasaydı cinsin cinsinden başlayıp türün türüne kadar inmesi gerekirdi. Cevherin türleri de sonsuz oldukları için bunları bu şekilde bölmek faydasızdır. Fakat nicelik bölme şartlarına sahiptir ve cinsin cinsinde başlayıp en son türe kadar bütün varlıkları taksim edebilir.[1071]

Ebü'l-Ferec'in cevherde bölme yönteminin kullanılmadığını ama nicelikte kullanıldığını iki delille izah etmesi, tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisine ait bir görüştür. Bu da onun meseleye bütüncül bir şekilde yaklaştığını ve her ayrıntıyı dikkatli bir şekilde incelediğini göstermektedir.

Ebü'l-Ferec burada niceliklere yönelik geniş bir değerlendirmede bulunduğunu söyleyebiliriz. Son olarak kendisi bu bölümde beş tane kuşku belirtir ve buna yönelik çözüm önerilerinde bulunur. Ancak bu kuşkulardan önemli gördüklerimizi burada inceleyeceğiz.

(i) Aristoteles, ayrık ve bitişiği niceliğin türleri olarak ifade etmesine rağmen pek çok kimse tarafından bunlar niceliğin ayrımı olarak görülür. Bu durumda bunlar tür mü yoksa ayrım mıdır sorusu ortaya çıkar?

[1070] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 356-360; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 210-212.

[1071] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 344-345; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 200-201.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, ayrık ve bitişik niceliklerin sadece tür olmadıklarını aynı zamanda ayrım da olabileceklerini belirtir. Şöyle ki üstün cinslerin hem türleri hem de ayrımları vardır. Bundan dolayı aralarındaki nispete bağlı olarak bazen tür bazen de ayrım olabilirler. Ancak Ebü'l-Ferec'in nicelik bahsinde ayrımı hiç kullanmadığı aksine tür ifadesini tercih ettiğini söyleyebiliriz.[1072]

Ayrık ve bitişik nicelikleri, niceliğin ayrımı olarak zikredenlerin ilki Porphyrios'tur.[1073] Ancak Porphyrios, şerhinde ayrık ve sürekli niceliği, niceliğin ayrımı olarak belirtirken başka bir pasajda bu nicelik dışında niceliğin başka türlerinin de olduğunu belirterek niceliğin kısımlarını hem ayrım hem de tür olarak zikrettiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu husus Simplicius tarafından da kabul edilmektedir. Ona göre ayrık ve bitişik nicelikler, nicelik cinsinin altında yer alırlar. Ama niceliğin bölünmesi, türlerine göre değil de ayrımlarına göre yapılır. Bundan dolayı ayrık ve bitişik nicelikler niceliğin ayrımlarıdır.[1074] İbn Sînâ da niceliği, bitişik ve ayrık şeklinde iki ayrım olarak ifade etmektedir.[1075] Bu konuda kendisinin de niceliğin kısımlarını tür olarak değil, ayrım olarak belirtmesi Porphyrios ve özellikle de Simplicius'un görüşlerini kabul ettiği söylenebilir.

(ii) Aristoteles, nicelikleri ayrık ve bitişik olarak bölmesine rağmen buradaki bölme bu şekilde değildir. Çünkü cinsin türe bölünmesi tek olup birinin ötekine muhtaç olmadığı görülür. Ama çizginin tek boyuta ve yüzeyin iki boyuta sahip olmaları aslında onların bir ve iki sayılarına doğrudan muhtaç olduklarını gösterir. Bu durumda bitişik nicelikler ayrık niceliklere muhtaçtır.

Ebü'l-Ferec'e göre bir şeyin bir şeyde var olması ya zâtî ya da ona arazî olması açısındandır. Arazî olması da ya gereklidir ya da gerekli değildir. Kısacası ayrık niceliğe ait türlerin sayısı kendisi dışında bütün varlıklar için gereklidir. Aynı şekilde

[1072] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 346 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 202.
[1073] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 95, 102.
[1074] Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 101.
[1075] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 129.

görelik de böyledir. Ancak bunların bütün varlıklar için var olmaları zâtları açısından değil de onları gerektirmeleri açısındandır.[1076]

(iii) Aristoteles, niceliği ayrık ve bitişik diye iki kısma bölerken Platon ise niceliği ayrık, bitişik ve ağır ve hafif olan eğim/ivme (*meyl*) şeklinde üç kısma böler. Bu durumda niceliğin türleri iki midir yoksa üç müdür hususu tartışılagelmiştir?

Ebü'l-Ferec'e göre bir kesim, bu kuşkuyu razı olunmayacak bir şekilde çözüme kavuşturmuşlardır. Onlara göre niceliğin kısımları Aristoteles'in belirttiği üzere üç tane değil de iki tanedir. Bu bağlamda eğim ve ayrık nicelikler hafiflik ve ağırlık açısından bir tane olarak kabul edilir. Ebü'l-Ferec'e göre bu kabul edilecek bir durum değildir. Ona göre meyl ve ayrık nicelik bir olsaydı meylin olduğu yerde ayrık nicelik ve ayrık niceliğin olduğu yerde meyl görülürdü. Aynı şekilde ayrık niceliğin büyük olduğu yerde meylin de büyük ve ayrık niceliğin küçük olduğu yerde de meylin de küçük olması gerekirdi. Ancak hariçte bu durum söz konusu değildir. Çünkü uzun bir kamış parçası küçük bir kurşun parçasından daha büyüktür. Ama onların ağırlıkları bir değildir. Aynı şekilde bazı aritmetik ilimlerin konusu, meyli olmayan nicelikler hakkındadır. Kısacası meyl ve ayrık niceliğin bir olarak kabul edilmesi doğada gözlenmeyen bir husustur. Bundan dolayı onların bir olmaları söz konusu değildir.

Ebü'l-Ferec'e göre bu kuşkunun razı olunan çözümü ise şöyledir; Kendisi meylin nitelik kategorisine ait olduğunu ve kuvvetin de eğimle tabiî cisimleri hareket ettirdiğini belirtir. Meylin niteliğe ait olması, niceliğin doğal cisimleri onun sayesinde hareket ettirmesi söz konusu değildir. Kısacası zât olması açısından nicelikler yedi tanedir ve bu yedisini nicelik olarak vasıflandırmak araz yoluyladır. Bu durumda cevher ve nitelik araz yoluyla daima niceliktir. Meyl ise eylemin zamanı ve konusu açısından nicelik olarak vasıflanır. Bu bağlamda meyl müşterek bir isimdir. Buradaki şüphe ise meylin kuvvet olması açısından onda bulunmasıdır. [1077]

Ebü'l-Ferec'in Platon'a atıf yaparak ortaya koyduğu bu kuşkunun kaynağı Platon'un evreni dört unsur üzerinden hareketle anlatmaya çalıştığı *Timeaus* adlı

[1076] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 346-347 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 202.

[1077] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 347-348; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 203-204.

eseridir.[1078] Ancak bu konu Ammonius, Simplicius, Elias, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi şarihler tarafından Platon'a atıf yapılmaksızın incelendiği görülür.[1079] Simplicius bu gibi kavramların doğrudan nicelik olarak kabul edilmeyeceğini ancak bilaraz nicelik olarak incelenmesi gerektiğini belirtir.[1080] Aristoteles'e göre ağırlık-hafiflik gibi karşıt kavramlar nitelik kategorisine aittir. Bunların başka bir kategoride incelenmesi bilaraz olarak gerçekleşir.[1081] Fârâbî de ağırlık-hafiflik gibi kavramların bilaraz olarak nicelik olduğunu belirtir.[1082] İbn Sînâ ise ağırlık ve hafiflik kavramlarını Ebü'l-Ferec bağlamında meyl ya da meyl-i kasrî kavramına bağlayarak konuyu inceler ve meylin nicelik olamayacağını kısa bir şekilde aktarır.[1083] İbn Sînâ'nın meyl üzerinden konuyu incelemesinin Ebü'l-Ferec'in bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

(iv) Aristoteles, niceliği nitelikten önce sıraladığını iddia etmesine rağmen durum tam tersini göstermektedir. Yani niteliğin nicelikten önce gelmesi gerekirdi. Çünkü ilk olarak maddeyle işlenen her şey nitelik açısından işlenir. Kısacası üç boyutla işlenen madde aslında niteliği gerektirir. Ama Aristoteles üç boyutla işlemeyi nicelik olarak incelemiştir. Bu hususta nicelik ve niteliğin öncelik sonralık hususu meydana gelmektedir.

Ebü'l-Ferec'e göre nitelik eşadlı bir isim olup ya cevherî ya da arazî nitelikler olmak üzere iki manaya gelir. Burada niceliğin nitelikten önce gelmesi cevherî nitelikleri değil de arazî nitelikleri temel almasıdır. Bu durumda üç boyut arazî değil de cevherî niceliklerdir. Bundan dolayı cevheri şeylerin arazî şeylerden önce gelmesi açısından nicelik nitelikten önce gelmiştir.[1084]

Niceliğin ayrık ve bitişik türlere bölünmesini inceledikten sonra konumu olan ve konumu olmayan niceliklere geçebiliriz.

[1078] Platon, **Timaios,** s. 64-80.
[1079] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 66; **Simplicius, On Aristotle's Categories 5-6,** s. 106-107; Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen Et Aristotelis Categorias Commentaria**, 186,20 vd.; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 26; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s,118-119.
[1080] Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 106.
[1081] Aristoteles, **Metafizik,** s. 299-300.
[1082] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 26.
[1083] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 119.
[1084] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 348; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 204.

3.2.2. Niceliğin Konumu Olan ile Olmayana Bölümlenmesi

Konumu olan nicelik türleri; çizgi, yüzey, cisim ve mekândır. Konumu olmayan nicelikler ise zaman, sayı ve sözdür. Kısacası niceliğin bu taksiminde tek fark zamanın bir konuma sahip olamaması açısından ikinci kısımda zikredilmesidir. Ebü'l-Ferec'e göre bir şeyin konumu olması için; (i) parçaları içinde bulunduğu şeyde karar kılıp sabit olmaları, (ii) içinde bulunduğu şeye mümkün olduğu şekilde her bir parçasına işaret edilebilir olması ve (iii) art arda gelen iki parçadan birinin ötekine son ve diğerine başlangıç olacak şekilde her biri arasında ortak bir sınır olması gibi bu üç şarta sahip olması gerekir. Konumu olmayan nicelikler ise bu şartları yerine getirmezler.[1085] Bu bağlamda bir konuma sahip olmak için gerekli olan şartlar başta İbn Sînâ ve Fârâbî olmak üzere şarihler tarafından yorumsal farklılıklarla birlikte benzer bir şekilde incelenmiştir.[1086] Bu hususta herkes üç şart belirlerken Fârâbî bu şartlara ek olarak "yönün belirli olması" şartını getirerek sayıyı dörde tamamlamaktadır.[1087]

Ebü'l-Ferec'e göre çizgi, yüzey, cisim ve mekânın parçaları sabit olduğu için bir konuma sahiptirler. Şöyle ki çizginin parçası yüzeyde, yüzeyin parçası cisimde ve cismin parçası da bütün cisimlerde veya cismin mekânda bir konuma sahip olmasıdır. Aynı şekilde diğer iki şart da bunlara uyduğu için konumu olan nicelikler olarak sınıflandırılır. Zaman, sayı ve söz ise konumu olmayan niceliklerdir. Çünkü sayı hariç– parçaları zihinde sabittir- diğerleri sabit değildirler. Bunlar varlıkta yer almadıkları için parmakla işaret edilmezler ve birbirleriyle bağlantılı değillerdir. Dolayısıyla bunların aralarında ortak bir sınır da söz konusu değildir.

Ebü'l-Ferec'e göre konumu olan nicelikler bitişik niceliklerdir. Ancak bunlar bir şeyde var olan şeyleri incelerler. Ayrıca bunların parçaları sabit olduğu için bir şeyi işaret edebilirler. Konumu olmayan nicelikler ise ayrık niceliklerdir. Bunlar da bir şeyde var olmaları açısından incelenir ve sabit olmadıkları için bunların işaretle gösterimi de mümkün değildir. Söz, telaffuz edildiğinde geçmiş olur ve bunun

[1085] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 378; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 225.
[1086] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 100; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 69; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 115; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 23; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 120.
[1087] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 23.

sürdürülmesi söz konusu değildir. Aynı şekilde zaman da o an yapılan bir eylemin geçmişte kalması gibi sürdürülme özelliği yoktur.[1088]

Genel itibariyle nicelikler iki açıdan türlerine bölünür. Birinci ile ikinci bölünmenin arasındaki fark, ikinci bölünmenin zamanın konumu sadece zihinde olması ve ortak bir sınıra sahip olamaması açısından konumu olmayan niceliklere dahil edilmesidir. Dolayısıyla niceliklerin türlerinde hiçbir şekilde bir artma ya da azalma olmaksızın yedi tane olduğu herkes tarafından kabul edilir. Ancak bazı hususlarda niceliğin türleri hakkında bir artış olduğu söylenebilir. Bu bağlamda hareket, büyüklük ve küçüklük gibi örneklerin niceliğin türleri olarak varsayıldığı görülür. Bunların farkında olan Ebü'l-Ferec, nicelik bahsinde geçen; *bizzât, bilaraz, araz aracılığıyla, birincil kasıtla* ve *ikincil kasıtla* olmak üzere beş kavramın bilinmesi gerektiğini belirtir.[1089] Çünkü bu kavramlar, gerçek niceliği tespit etme de önemli işlevlere sahiptirler.

Bizzât: Bir şeyin bir şey için var olması, o şeyin tanımında yer almasıdır. Bu da o şeyin ilkesini oluşturmak üzere zâtını inşa eder. O şeyin tanımına dahil şeyler ise zâtî arâzlar açısındandır.

Bilaraz: Hakikatte bir şeyin bir şeyin içinde var olmasıdır. Ancak var olma ise ona dahil edilmesiyle gerçekleşir. Buna cisim ve hareket için beyaz olma örnek verilebilir.

Araz aracılığıyla: Bir şeyde mevcut olmamakla birlikte varlığını başka bir şeyde var olan şey aracılığıyla elde eder. Buna beyazın hareket etmesi örnek verilebilir. Çünkü buradaki beyazlık Zeyd'de ve Zeyd'in hareket etmesinde vardır. Hareketin beyaza nispet edilmesi Zeyd'de var olan beyazlık sebebiyledir.

[1088] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 378-380; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 225-226; Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 100-102; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 70-71; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 115-120; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 24-25; Vâhibî, **Şerhu Elfazi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.113a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 121-123.

[1089] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 380-381; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 227.

Birincil Kasıt: Aracı olmaksızın bir şeyde var olandır. Bu da ya bizzât ya da bilaraz olarak gerçekleşir. Bizzât olarak gerçekleşen her şey birincil kasıtladır.

İkincil Kasıt: Aracılar sayesinde bir şeyde var olandır. Bilaraz olan şey ile ikincil kasıt olan şey arasındaki fark ise ikincil kastın faili ilk olarak kastedilmezken bilaraz olan şey kendisi açısından olmasa bile failinin kastedilmesidir.

Ebü'l-Ferec'in bu açıklamaları niceliğin özelliklerini anlattığımız zaman bize katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda niceliğin özelliklerine geçebiliriz.

3.2.1. Niceliğin Özellikleri

Niceliğin bütün türlerine yönelik üç tane özellik söz konusudur. Ebü'l-Ferec bu özellikleri on altıncı talimde inceler. Ayrıca Ebü'l-Ferec her bir özelliği inceledikten sonra ortaya çıkan çeşitli kuşkuları ve onların çözüm önerilerini verir akabinde bir sonraki özelliğe geçer. Niceliğin bütün türlerine yönelik özellikler şunlardır:

(1) Nicelik zıtlıkları kabul etmez.

Ebü'l-Ferec'e göre buradaki zıtlık, bir tekilin başka bir tekille zıt olmamasıdır. Kısacası bir tekil başka bir tekille zıt değildir. Aynı şekilde üç sayısı beş sayısı ile zıt değildir. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec niceliğin zıtlıkları kabul etmemesini iki delile dayandırır:

(i) Ebü'l-Ferec'e göre nicelikler, zıtlıkları kabul etmiş olsaydı, bir şeyin pek çok zıddı olurdu ki bu da imkânsızdır. Buna birin zıddı yine birdir, yani kendisidir örneği verilebilir. Fakat niceliklerin zıtlıkları kabul etmeleri durumunda birim (birler) olan sayı bir zamanda ve bir mekânda sonsuz bir şekilde sayılar olurdu. Bu da muhal bir şeydir.

(ii) Şayet nicelikler zıtlıkları kabul etmiş olsaydı bu durumda zıddın da zıddının olması gerekirdi. Bu da mümkün olmadığı için niceliğin zıtları kabul etmesi doğru değildir.

Niceliğe ait olan bu özellik aynı şekilde cevher için de geçerlidir. Nitekim cevheri anlattığımız kısımda bu özelliğin nicelik için de ortak olduğunu belirtmiştik. Bundan dolayı nicelik cevherden hemen sonra gelir.[1090]

Ebü'l-Ferec bu özelliğe ait geniş incelemesini kuşkular üzerinden ortaya koymaya çalışır. Ona göre bu özellik için altı tane kuşku vardır.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, niceliğin zıtlık kabul etmediğini belirtmesine rağmen büyük küçüğün ve çokluk da azlığın karşıtı olarak görülebilir. Nitekim bunlar da nicelikler olarak kabul edilir. Kısacası büyüklük-küçüklük ve azlık-çokluk gibi karşıt kavramlar nicelik olarak kabul edilmeleri durumunda Aristoteles'in niceliklerin zıtlıkları kabul etmediğini belirtmesi bir tutarsızlığı ya da kuşkulu bir durumu ortaya koyar.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, bu durumu müsamaha ve inatlaşma yöntemini kullanarak çözüme kavuşturur. Burada bilinmesi gereken başka bir husus daha vardır. Ona göre çokluk, maddesi açısından incelenirse nicelik, sûreti açısından incelenirse de görelik kategorisine girer. Büyüklük ve küçüklük ise bir şeyi başka bir şeye kıyas ederek elde edilir. Bu durum onun görelik kategorisine ait olduğunu gösterir. Ebü'l-Ferec bu hususu belirttikten hemen sonra inatlaşma yöntemini ele alır. İnatlaşma yönteminde karşı tarafın iddiası olduğu şekliyle yanlışlanır. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec büyüklük ve küçüklük ile azlık ve çokluk kavramlarının nicelik olduğunu iddia edenleri doğrudan eleştirerek konuya girişir. Ona göre büyüklük-küçüklük ve azlık-çokluk başka bir şeye kıyasla söylenir ve bunların zâtları, doğaları ve manaları başkasına nispet edilen şeylerdir. Bu vasıflara sahip olan her şey nicelik değil de göreliktir. Sonuç olarak bunlar göreliktirler.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, bu kavramların "Başkasına kıyasla söylenmesi" ifadesini hem lafız hem de mana açısından delillendirir:

(a) Mana açısından, şayet büyüklük-küçüklük ve azlık-çokluk gibi kavramların manaları başkasına kıyasla değil de şeyin zâtlarına yönelik olsaydı, bu durumda bir

[1090] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 382-383; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 228-229.

dağa küçük ve bir susam tanesine büyük denilmesi aynı şekilde oyun alanında var olan insanlara çok ve bir şehirde bulunan insanlara az denilmesi mümkün olmazdı. Ancak büyüklüğün dağa ve çokluğun da şehir halkına söylenmesi daha uygun olur. Yine de bunların her biri dağın başka bir dağ ile ve susamın başka bir susam ile yani ait oldukları cinsleri açısından kıyaslanmaları ifade edilmelidir. Dolayısıyla bu kavramların oluşumundaki mana, zâtları açısındaki manadan farklıdır. Kısacası bu kavramların zâtlarını oluşturan manalarla kıyaslanmaları gerekir. Bir susam tanesinin bir dağa kıyasla büyük olması söz konusu olmakla birlikte büyüklük ve küçüklüğün zâtlarına uygun manalara sahip olmadıkları için birbirlerine kıyaslanmaları bu açıdan doğru değildir.

(b) Lafız açısından ise, niceliğin ismi kendinde mefhumunu elde etmiş sınırı olan şeylere delalet eder. Çünkü nicelik ölçmeyi sağlayan şeylere delalet eder. Buradan anlaşılan şey ise iki, üç ve dört gibi sayıların elde edilen sınırlarıdır. Bu açıdan büyüklük-küçüklük, niceliğin ismi olan sınırlı şeylere delalet etmez. Bundan dolayı bu kavramların nicelik değil de görelik kategorilerinde incelenmeleri gerekir.

Müsamaha yönteminde ise, büyüklük-küçüklük ve azlık-çokluk kavramlarının nicelik olduğu kabul edilir. Ama niceliğin ise zıtlıkları kabul etmediği buna karşın bu kavramların görelik kategorisini kabul ettiği ifade edilir. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec niceliğin zıtlıkları kabul etmemesini dört delille izah etmeye çalışır.

(i) Ona göre zıtlıkların anlaşılması, alınan tanımlarla ya da varlığını onunla tamamlaması açısından değil de her biri zıddına kıyasla anlaşılır. Görelik ise varlığını tamamlaması ve onun tanımına dahil olabilmesi için her biri başka bir şeye kıyasla anlaşılır. Şöyle ki sıcaklık, soğuğa kıyaslanması açısından zıddı olan soğukla anlaşılır. Bu açıdan sıcaklığın var olması ya da tanımlanması onun zıddı olan soğuk ile gerçekleşmez. Ama görelik olan baba ve oğul gibi kavramlar biri diğeriyle varlık bulur ve onun tanımıyla tanımlanır. Kısacası zıt ve görelik şeyler bir şeye kıyasla gerçekleşir. Bu durumda zıt, zıt olanla ve görelik, görelik olduğu şeyle kıyaslanır. Aralarındaki fark ise zıt olanlar tek bir konuda bilfiil asla birleşmezken görelik olanlar bir şeye kıyasla bir konuda birleşebilirler.

(ii) Şayet bu kavramlar zıtlıkları kabul etmiş olsaydı tek bir şeyde aynı anda ve birlikte zıtlıkları kabul etmiş olmaları gerekirdi. Ancak bu imkânsız bir şeydir. Aynı şey cevher için de geçerlidir. Şöyle ki bir kişinin aynı anda hem sağlıklı hem de hasta olması imkânsız bir şeydir. Ama nitelik açısından büyüklük ve küçüklük gibi zıt kavramlar aynı anda bir şeye kıyasla bir arada bulunabilir.

(iii) Şayet bu kavramlar zıtlık kabul etmiş olsaydı kendinde o şeyin zıddı olurdu. Dolayısıyla kendinde zıtlığı kabul eden şeyler, zâtını ortadan kaldırmanın sebebi olur. Ancak nitelik ise bir ölçü açısından, büyük ve küçük olarak birleşebilir ve bu iki zıt kavram kendindeki şeylerin zıtlarını kabul edebilirler.

(iv) Şayet küçük büyüğün zıddı ise küçük büyüğün bir parçası olur. Aynı şekilde parça da bütünün zıddı olarak tanımlanırsa biri diğerini ortadan kaldırır. Bundan dolayı parçanın bütün için sabit olması ve bütünün parçalardan kurulması mümkün değildir.[1091]

Ebü'l-Ferec, niceliğin zıtlıkları kabul etmediğini ama bilaraz olarak vuku bulan büyük-küçük ve azlık-çokluk gibi kavramların zıtlıkları kabul ettiğini belirtir. Kısacası bu gibi kavramların görelik kategorisinde değerlendirilmeleri gerektiği vurgulanır. Çünkü gerçek nicelikler, niceliği olduğu şeye zât açısından yüklenirken bilaraz olan nicelikler, niceliği olduğu şeylere tam olarak yüklenemezler. Bu durumun farkında olan başta Aristoteles ve şarihlerin çeşitli yorumlarla bu konuyu çözüme kavuşturdukları söylenebilir. Ebü'l-Ferec ise bu hususta inatlaşma ve müsamaha yöntemini kullanır. Her ne kadar kendisi bu yöntemi Aristoteles'e atfetmiş olsa bile bu yöntemin terimleşmesine öncülük eden kişi Ammonius'tur. Ancak müsamaha ve inatlaşma yöntemini kullanmaksızın bu hususu Porphyrios ve Simplicius da benzer bir bakış açısıyla incelediklerini söyleyebiliriz.[1092] Ayrıca İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'in kuşku olarak ileri sürdüğü meseleyi, inatlaşma ve müsamaha yöntemiyle doğrudan Ebü'l-Ferec'in görüşlerini özetleyerek çözümlediğini görmekteyiz.[1093] Bu da aslında

[1091] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 383-386; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 229-231.

[1092] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 45-47; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 52-54; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 18-20; Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 107-109; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 71-74; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 121-127.

[1093] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 130-133.

İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'in görüşlerini dolaylı olarak desteklediğini gösterir. Müsamaha ve inatlaşma yöntemi dışında Ebü'l-Ferec'in "Kavramların başkasına kıyasla söylenmesi" ifadesini hem lafzî hem de mana açısından delillendirerek ortaya koyması, dikkate değer bir husustur. Nitekim böyle bir yaklaşımın şarihler tarafından yapılmadığını ifade edebiliriz.

Kısacası büyük-küçük ya da az-çok gibi kavramlar, bir şeye kıyasla incelenmeleri açısından göreliktirler. Ancak bunlar bilaraz nicelik olarak işlev görürler. Nitekim bu görüş şarihlerin çoğu tarafından kabul edilmektedir. Fakat Ebü'l-Ferec'e göre Olympiodorus, "Büyük ve küçüğün nihai aşamada büyük olanın ondan daha büyük olmayan ve küçük olanın da ondan daha küçük olmayan" şeklinde alınması durumunda zıt olabileceğine inanır. Ancak bunlar bağıl (*mutavassıt*) iki şey arasında incelenmeleri açısından görelik olur. Bu durumda iki şeyin tek bir konuda birleşmeleri mümkün olur.[1094] Ebü'l-Ferec'e göre bu görüş doğru değildir. Çünkü büyük ve küçük gibi karşıtların âleme nispet edilmeleri durumunda kendilerinden daha büyük ya da daha küçük şeyler bulunabilir. Bu durumda büyük ve küçük başka bir şeye nispet edildiği için görelik kategorisinde yer alır. Netice itibariyle büyük olanın daha büyük olmayan ve küçük olanın daha küçük olmayan şeklinde yorumsal bir çıkarımla nicelik kategorisinde zıt olarak değerlendirilmeleri mümkün değildir.[1095]

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, mekânı nicelik kategorisinde zikretmesine rağmen mekânın da aşağı-yukarı gibi zıt kavramlara sahip olduğu görülür. Bu durumda mekânın zıtlıkları kabul etmesi niceliğin de zıtlıkları kabul ettiği anlamına gelir mi?

Ebü'l-Ferec'e göre mekân ölçmeyi gerektirdiği için nicelik kategorisinde yer alır. Bundan dolayı aşağı-yukarı nicelik olmadıkları için niceliğin zıtlıkları olarak da kabul edilmezler. Ebü'l-Ferec bu bağlamda aşağı-yukarı kavramlarının hakikatte, doğası gereği ve görelik aracılığıyla iki şekilde ifade edilebileceğini belirtir. Hakikatte yukarı, Ay küresinin sonudur ve Ay küresinin öncesinde bir son ya da bir değişim olmadığı için sadece yukarı olarak ifade edilir. Doğası gereği hafif olan cisimler ise onun etrafında hareket eder. Hakikatte aşağı ise yeryüzünü kuşatan su küresinin olduğu

[1094] Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 94,20.
[1095] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 390; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 234.

şeydir. Kısacası yukarı, ay üstü âlem için, aşağı da ay altı âlem için söylenebilir. Buradaki aşağı-yukarı kavramları sadece bunlarla ilişkilidir. Aşağı-yukarı kavramlarının görelik olarak ifade edilmeleri ise tavanın başın üstünde olması gibidir. Kısacası bir şeyin altındaki bir şeye kıyaslanması aşağı, üstündeki bir şeyle kıyaslanması da yukarı olarak ifade edilir.

Ebü'l-Ferec'e göre Olympiodorus, mekânın aşağı ve yukarı olması su ve ateş gibi zıtlıkları bulunan cisimler açısından zıtlıkları kabul ettiğini belirtir.[1096] Bundan dolayı aralarında nihai olarak bir uzaklık söz konusu olur. Çünkü bu ikisi son âlemin uçlarıdır ve bunları mekân olarak tek bir cinste birleştirir. Ebü'l-Ferec'e göre aralarındaki nihai uzaklık açısından sadece iki zıt oldukları anlaşılmaması gerekir. Çünkü gökyüzü, yeryüzü, cevher ve araz arasında nihai bir uzaklık vardır ve bundan dolayı aralarında zıtlık da yoktur. Ancak aralarındaki nihai bir uzaklığın olması bunların mekân olarak tek bir cinste birleşmelerini sağlar.[1097] Kısacası aşağı-yukarı gibi kavramların mekâna bağlı olarak aralarında nihai bir uzaklık bulunması durumunda zıtlığı zımnen içerse de zıt oldukları söylenemez.

Ebü'l-Ferec, aşağı-yukarı gibi kavramların ikili bir bakış açısına sahip olduğunu belirtir. Bu bağlamda ay üstü ve ay altı olarak kullanılması durumunda aşağı-yukarı kavramları doğaları açısından söylendiği için zıt olarak ifade edilemez. Ama tavanın başın üstünde ve zeminin de ayakların altında olarak ifade edilmesi, aşağı-yukarı kavramlarının birbirlerine görelik olarak söylendiğini ortaya koyar. Nitekim Ebü'l-Ferec'in buradaki görüşlerinin izleri başta Porphyrios olmak üzere Ammonius ve Simplicius gibi şarihlerin eserlerinde rahat bir şekilde sürülebilir.[1098] Aynı şekilde İbn Sînâ'da aşağı-yukarı kavramlarının zıt olamayacağını ve doğası gereği ile görelik olması açısından ikili bir anlayışa sahip olduğunu belirtmesi ve buna yönelik açıklamaları Ebü'l-Ferec'in görüşleriyle benzerlikler barındırır.[1099] Dolayısıyla bu durum İbn Sînâ'nın doğrudan Ebü'l-Ferec'i ve dolaylı olarak Helenistik şarihleri takip ettiğini gösterir. Kısacası yukarı-aşağı kavramı mekânın zıddı değildir. Ancak Ebü'l-

[1096] Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 95,5.
[1097] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 386-388; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 231-232.
[1098] Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 95,5.
[1099] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 134-135.

Ferec, Olympiodorus'un bu kavramların su-ateş gibi birbirine zıt olduklarını belirtmesini doğru bulmaz ve onu bu konuda eleştirir. Nitekim Ebü'l-Ferec'in bu hususta aykırı görüş beyan eden Olympiodorus'u zikretmesi şarihlere ileri düzeyde hâkim olduğuna ve onların eserlerini ayrıntılı bir şekilde incelediğine dair önemli bir kanıttır.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, zıtlıkların bir konuda birleşmelerinin mümkün olmadığını belirtmesine rağmen kendisi ılığın hem sıcağa hem de soğuğa ve gri renginin de hem siyaha hem de beyaza birlikte denilebileceğini belirtir. Kısacası ılık olan bir şey sıcak ve soğuk olurken gri olan bir şeyin de siyah ve beyaz olması mümkündür. Bu durumda zıt olan şeyler bir konuda birleşirler.

Ebü'l-Ferec'e göre zıtlıklar ya sûret ve zâtlarına ya da nispetlerine, yani başkasına kıyasla söylenmesi üzerine iki anlamda ifade edilir. Nispet manasında alınması durumunda iki şeyin başka bir şeye kıyasla alınması halinde tek bir konuda birleşmeleri mümkün olur. Ancak zıtlıkların zâtları manasında alınması durumunda bunların tek bir konuda birleşmeleri mümkün değildir. Sıcak ve soğuğa ılık olarak hükmedilmesi nispet açısındandır. Aynı şey gri rengi içinde söylenebilir.[1100] Bu bağlamda sıcak ve soğuğun ılığa, gri renginin de siyah ve beyaza hükmedilmesi bu ikilinin ılığa ve griye nispet edilmeleri açısındandır. Bundan dolayı bunların sıcak-soğuk ve siyah-beyaz gibi zıt kavramlarda birleşmeleri mümkündür ve bunlar bilaraz nicelik olarak değerlendirilir. Bu mesele benzer bir şekilde İbn Sînâ tarafından da incelenir.[1101]

(iv) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, niceliğin zıtlıkları kabul etmediğini belirtmesine rağmen göreliklerin zıtlıkları kabul ettiğini belirtir. Dolayısıyla bu zıtlıklardan her biri müfret olarak anlaşılmaz aksine zıddına kıyasla anlaşılır. Buradaki anlaşılma ise başka bir şeye nispet ile tamamlanır.

Ebü'l-Ferec'e göre zıtlıklar görelik cihetiyle değil de her bir zıddın zıddına yani, sıcak olan bir nesne zıddı olan soğuk kavramıyla anlaşılır. Çünkü görelik olan

[1100] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 388; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 233.
[1101] İbn Sînâ**, Kategoriler**, s. 132.

bir şey başkasına kıyasla anlaşılır ve bunlardan her biri ilgili kişinin tanımına dahil olur. Ancak iki zıt şeyden her biri ötekine kıyasla anlaşılır ve ondan ayrışır. Kısacası Aristoteles'in bu pasajdaki kastının görelik olması açısından değil de zıt olmaları açısından değerlendirilmesi daha uygundur.[1102] Ayrıca niceliğin zıtlıkları kabul etmemesi zât olmaları açısındandır ve göreliklerin başka bir şeye kıyasla zıt olarak söylenmesi ancak bilaraz yoluyla nicelik olarak gerçekleşir.

(v) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles niceliğe özgü olması gereken özelliğin "ölçülebilir olmasını" (*ölçmeye vuku olan şey*) belirtmesine rağmen bu özelliğin yerine "zıtlıkları kabul etmemesi" özelliğini belirtir. Kısacası niceliğe dair ilk özelliğin ölçülebilir olması gerekirken Aristoteles bunun yerine zıtlıkları kabul etmemesi özelliğini belirtmiştir.

Ebü'l-Ferec'e göre niceliğin ölçülebilir olması onun doğasına uygundur. Bundan dolayı Aristoteles, bütün nicelik türlerini bu vasıfla belirtir. Dolayısıyla niceliğin doğasına uygun olan bir şey özellik sayılmaz. Aksine özellik, niceliğin bu doğasından hareketle elde edilir. Kısacası bir şeyin doğasına uygun olan şey ilgili şeyin özelliği olmaz aksine özellik ilgili şeyin doğasından hareketle belirlenir. Ebü'l-Ferec'in belirtmiş olduğu bu kuşkunun ve çözüm önerisinin şarihler tarafından incelenmediğini söyleyebiliriz.

(vi) Ebü'l-Ferec'e göre çizgi, doğruluk ve eğriliği gerektirir, bunlar da birbirine zıttır. O halde nicelik zıtlıkları kabul edebilir mi?

Ebü'l-Ferec'e göre doğruluk ve eğrilik, çizginin arazî nitelikleri olup nicelik değildir. Kısacası eğrilik ve doğruluk arazî nitelik olup çizgiye bilaraz olarak yüklenen niceliklerdir.[1103] Nitekim bu hususu Porphyrios ve Simplicius da belirtir.[1104] Aynı şekilde yüzeyin pürüzlü ve pürüzsüz olması gibi zıtlıkların eklenmesi de bilaraz nicelik olarak değerlendirebilir.

[1102] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 389; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 233-334.
[1103] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 390; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 234.
[1104] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 104; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 121.

Ebü'l-Ferec'in niceliğin birinci özelliğine yönelik bu değerlendirmelerinden sonra niceliğin ikinci özelliğine geçebiliriz.

(2) Nicelik, azlık-çokluk kabul etmez.

Niceliğin hiçbir türü azlık ve çokluk kabul etmez. Üç sayısı beş sayısından nicelik olması açısından daha fazla değildir. Aynı şekilde sözün başka bir sözden nicelik olması açısından daha fazla ya da daha az olması mümkün değildir. Bu özellik aynı şekilde cevher için de geçerlidir. Kısacası zıtlıkları kabul etmeyen kategorilerin azlık-çokluk kabul etmeleri de mümkün değildir. Sonuç olarak bu iki özellik birbirlerini tamamlayan şeylerdir. [1105]

(3) Nicelik, eşitlik ve eşitsizliği kabul eder.

Niceliğe özgü olan ve gerçek manada sadece niceliğe ait olan bu özelliktir. Buna bir tekilin başka bir tekilden uzunluk açısından ya da bir mekânın başka bir mekâna eşit olabilmesi veya eşit olmaması örnek verilebilir. Kısacası bu özellik sadece niceliğe ve onun türlerine aittir.[1106]

Ebü'l-Ferec bu özelliğe dair yedi kuşku ve onlara yönelik çözüm önerileri ortaya koyar. Biz de bunlardan önemli gördüğümüz beş tanesini inceleyeceğiz.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, niceliğin azlık ve çokluk kabul etmediğini belirtmesine rağmen eşitliği ve eşitsizliği kabul ettiğini belirtir.

Ebü'l-Ferec'e göre niceliğin türleri ve tekilleri ya kendinde nicelik olması açısından ya da görelik olacak şekilde bir şeye kıyasla iki kısımda incelenir. Şayet

[1105] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 110-111; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 75-76; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 130-131; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 390-391; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 334-335; İbn Sînâ, **Kategoriler**, 135.

[1106] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 111; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 76; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 131-136; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 390-391; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 335-338; İbn Sînâ, **Kategoriler**, 135.

kendinde nicelik açısından incelenirse azlık-çokluğu kabul etmez. Ancak bunlar görelik manasında incelenirse azlık-çokluğu kabul eder.[1107]

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre bu özelliğin sadece niceliklere ait olmasına rağmen bazen niteliğin de bu özelliğe ortak olduğu söylenebilir. Örnek olarak "Sıtma (*humma*) şu sıtmaya" ya da "Bu ilim şu ilme eşittir." denilebilir. Dolayısıyla bu özellik niceliğin gerçek anlamda özelliği olması söz konusu değildir.

Ebü'l-Ferec'e göre ilim ve sıtma nitelik kategorisine aittir ve niteliğin gerçek manadaki özelliği benzeme ve benzememedir. Bu bağlamda sıtma bu sıtmaya ve bu ilim şu ilme benzeyebilir denilmesi daha doğru olur. Ama bunların eşit ve eşitsizlik olarak söylenilmesi, içinde bulunduğu zaman açısından ve arâz aracılığıyla söz konusu olabilir. Şöyle ki "Bu sıtma şu sıtmayla eşittir." denilmesi bunların zamanlarının eşit olmasıyla meydana gelir. Kısacası sıtma ve ilim, benzeme ve benzememe yönünden alınırsa nitelik, bulundukları zaman dilimi ve araz aracılığıyla eşit ve eşitsiz yönünden incelenirse nicelik olur.[1108] Çünkü sıtma olan A şahsı ile aynı zaman diliminde B şahsının da sıtma olması durumunda, sıtmanın eşit bir şekilde onlara bulaştığı söylenebilir. Bu bağlamda Porphyrios ve Simplicius'un beyaz örneği üzerinden konuyu inceledikleri ve burada beyazlığın eşitlik manasında değil de benzeme manasına geldiğini ifade ederek bu tür kuşkuların ortadan kalkmasına yardımcı oldukları söylenebilir.[1109] Bu hususta Ebü'l-Ferec'in vermiş olduğu örnek ve bunlara yönelik açıklamaların daha nitelikli olduğunu söyleyebiliriz.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, niceliğin üç özelliği olduğunu belirtmesine rağmen niceliğe ait bölünebilir olma özelliği de bunlara ek olarak söylenebilir. Bu durumda niceliğin özellikleri dörde çıkar.

Ebü'l-Ferec'e göre bölünme, niceliğe ait olan bir özelliktir. Ancak bölünme sonsuz olduğu için mantıkçılar bu durumu hoş karşılamazlar. Çünkü mantık, tekil ve sonsuz şeylerle ilgilenmez. Niceliğin bölünme özelliği fizik alanına aittir. Bundan

---

[1107] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 392; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 235.
[1108] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 392; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 236.
[1109] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 111; Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6,** s. 132.

dolayı Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinin altıncı bölümü niceliğin bu hususuyla ilgilidir.[1110] Kısacası *Kategoriler Kitabı*, üstün cinsleri konu edindiği için ifade edilen bu özellikler çokluğa değil de tamamına uygun olması gerekir. Ancak bölünme çokluğu gerektirdiği için inceleme alanı fizik ilmidir.[1111]

Ebü'l-Ferec'in niceliğin bölünebilir olma özelliğini bir kuşku olarak belirtmesi yaptığımız okumalar neticesinde şarihlerde görmediğimiz bir durumdur. Bu bakımdan buradaki kuşkuyu belirtmesi ve buna yönelik çözüm önerilerinde bulunması dikkate değer bir husustur. Nitekim Ebü'l-Ferec'in bu kuşkuyu belirtmesi aslında onun Aristoteles'in bütün kitaplarını ayrıntılı bir şekilde incelediğini ve ortaya çıkabilecek muhtemel kuşkuların ya da meselelerin önüne geçmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Kısacası Ebü'l-Ferec'in bu çabası Aristoteles'i ve onun görüşlerini bilimsel bir bakış açısıyla savunmaya yönelik bir tutum olduğunu belirtebiliriz.

(iv) Ebü'l-Ferec'e göre meyl, eşit ve eşitsizliği gerektirir. Şöyle ki ağır başka ağır bir şeye eşit, hafiflik başka bir hafife eşit denilebilir. Bundan dolayı bu özellik niceliğe ait olursa meyl de niceliğin türlerinden biri olur.

Ebü'l-Ferec'e göre meyl bir sûret olup hariçte var olan bir niteliktir ve nitelikler de zıtlıkları kabul eder. Ancak meylin niceliklerde zikredilmesi bilaraz aracılığıyladır.

(v) Ebü'l-Ferec, meylin hariçte var olan bir nitelik olduğunu ve nicelik olamayacağını belirtir. Bu durumda uzunluk, genişlik ve derinlik heyulâ açısından nitelik olur ve bununla cismi cevherileştirir. Dolayısıyla bunlar nicelik değildir.

Ebü'l-Ferec'e göre üç boyut bir yönüyle cevherî niteliktir. Bu boyutların bizzât heyulâda, yani maddede ölçülebilir olma özellikleri vardır. Bu bağlamda içinde bulundukları şeylerde ölçme gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında üç boyut nicelik olarak kabul edilir. Meyl ise bizzât ölçülen değil de bilaraz olarak ölçülen şeydir. Kısacası meyl, üç boyuttan herhangi birinin vasıtasıyla ölçmeyi sağlayabilir. Buradaki

[1110] Aristoteles, **Fizik,** s. 253-303.
[1111] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 393-394; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 236-237.

ölçmeyi sağlayan durum meylin doğrudan zâtından kaynaklı değil de üç boyuttun herhangi birinin zâtı aracılığıyla ölçme eylemini gerçekleştirmesidir.[1112]

Ebü'l-Ferec'in son iki kuşkuya dair belirtmeye çalıştığı şey aslında meylin doğrudan nicelik kategorisinde incelenmediği bilakis görelik kategorisi vasıtasıyla bilaraz nicelik olarak incelendiğidir. Kısacası niceliğin bizzât yedi türü mevcut olmakla birlikte ona ilişen, büyüklük-küçüklük, azlık-çokluk ve meyl gibi karşıt kavramların bir başkasına kıyasla söylenmesi durumunda görelik olurken ayrıca bunlar niceliğe bilaraz olarak da söylenir.

Niceliğe yönelik bu değerlendirmelerden sonra sıklıkla kendisinden bahsettiğimiz görelik kategorisine geçebiliriz.

3.3. GÖRELİK/İZÂFET/PROS TI

Görelik kategorisi, Grekçede *pros ti*, Arapçada *izâfet, izâfî,* İngilizcede *relation,* Türkçede ise, *bağıntı, göreli, görelik ve nispet* gibi anlamlara karşılık gelmektedir.[1113]

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in "Görelikler diye mahiyetleri başka bir şekilde bir başka şeye söylenendir."[1114] ifadesiyle görelikler kategorisine giriş yapar ve bu konuyu on yedi, on sekiz ve on dokuzuncu talimlerde inceler.[1115]

Ebü'l-Ferec görelik kategorisine giriş yapmadan önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına görelikleri; (i) sıralaması, (ii) taksimi, (iii) nispeti, (iv) doğası, (v) göreliğin incelenmesi, (vi) bu kategorinin bütün yönleriyle açıklanmasının sebebi, (vii) göreliği taksim etmeden önce onu betimlenmesinin sebebi ve (viii) görelik değil de görelikler olarak betimlenmesinin sebebi olmak üzere sekiz matlupta inceler.[1116] Ebü'l-Ferec'in görelikleri sekiz matlup üzerinden incelemesinin, doğrudan Ammonius

[1112] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 394-395; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 337.
[1113] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 319.
[1114] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 48; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 56; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 21.
[1115] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 414-484; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 251-300.
[1116] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 414-423; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 251-257.

ve dolaylı olarak da diğer şarihlerde izleri sürülebilir.[1117] Nitekim Ammonius göreliklere başlamadan önce (i) göreliklerin konumu veya sırası, (ii) başlığın açıklanması, (iii) bağımsız varlıklar olmaları, (iv) öğretme şekli ve (v) türlere bölünmeleri şeklinde beş hususun bilinmesi gerektiğini ifade eder.[1118]

3.3.1. Göreliklerin Sıralanması

Ebü'l-Ferec, niceliğin hemen ardından göreliğin gelmesi gerektiğini beş delille ispatlamaya çalışır:

(i) Ona göre niceliğin gerçek özelliği eşit ve eşitsizliği kabul etmesidir. Bu özellik nicelik olması açısından değil de görelik olması açısından nicelik için söylenir. Bundan dolayı nicelikten hemen sonra göreliğin incelenmesi gerekir

(ii) Nicelik konusu incelenirken sıklıkla görelik kategorisine değinildi. Kısacası büyüklük-küçüklük ve azlık-çokluk gibi kavramları görelik olup bilaraz nicelik kategorisinde yer alan bu kavramlardan ötürü nicelikten hemen sonra göreliğin ele alınması gerekir.

(iii) Görelik kategorisi bütün kategorileri gerektirebilir. Bundan dolayı onun cevher ve nicelikten sonra değerlendirilmesi gerekir.

(iv) İnsanların pek çoğu niteliklerin göreliklerden olduğunu zannettikleri için niteliği göreliklerden sonra ele almışlardır.

(v) Kategoriler incelenmeden önce sıralamalarının birinci ve ikinci şeklinde belirlenmesi gerekir. Bundan dolayı göreliğin bütün kategorilerden önce gelmesi gerekir. Ancak birinci ve ikinci olma durumu niceliğe ait olduğu için nicelik ikinci sırada incelenir. Niceliğin hemen ardından ise göreliğin gelmesi sıralama açısından daha uygundur.[1119]

[1117] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 110-111; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 76-78; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15**, s. 46; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 9-12.

[1118] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 76; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15**, s. 46.

[1119] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 414-415; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 251-252.

Ebü'l-Ferec'in göreliğin nitelikten önce ve nicelikten sonra gelmesi gerektiğini beş delille izah etmesi başta İbn Sînâ olmak üzere diğer şarihler tarafından da kısaca değinilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla göreliğin üçüncü sırada zikredilmesine yönelik beş delilin irâd edilmesi Ebü'l-Ferec'e aittir. Ancak şarihlerin genel kanısı nicelik kategorisi anlatılırken yoğun bir şekilde göreliğe atıflarda bulunulmasından ötürü okuyucunun görelik hakkında daha fazla merakta kalmasın diye üçüncü sırada zikredilmesi gerektiği yönündedir.[1120] Bu bağlamda Simplicius'a göre kategorilerin sıralanması ya doğası ve özü gereği ya da öğretme ve öğrenmeyi kolaylaştırmak üzere iki yönlüdür. Bundan dolayı kendisi göreliğin incelenmesinde öğretme ve öğrenmeyi kolaylaştırması açısından üçüncü sırada yer alması gerektiğini belirtir.[1121] Kısaca göreliğin nicelikten sonra ve nitelikten önce gelmesi pedagojik bir yaklaşımın sonucu olarak değerlendirilebilir. Ancak mantık tarihinde tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sıralamayı benimsemeyen kişi Fârâbî'dir.[1122] Nitekim kendisi, Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinde kategorileri sıraladığı şekliyle yani niteliği üçüncü sırada ve göreliği de dördüncü sırada belirlemesine sadık kalarak aynı sıra düzenine uyduğu görülür.[1123]

3.3.2. Göreliğin Taksimi

Ebü'l-Ferec'e göre göreliğin taksimi ya vasıl harfinin (*min, ilâ gib harfi cer ile*) varlığı ya da yokluğu durumunda ya da ismin manaya delalet etmesi açısından olmak üzere iki kısma taksim edilir.

Vasıl harfi açısından taksim, göreliğin göreliklere taksim edilmesidir. Ayrıca vasıl harfi olmadığı durumlarda bunlardan her birinin zâtı büyük-küçük gibi diğerine kıyasla söylenir. Çünkü büyük, kendinden küçük olduğu şeylere kıyasla söylenir ve bunların arasına herhangi bir harf girmez. Baba ve oğlun babası ve oğul da babanın oğlu denilmesi durumlarında baba-oğul vasıl harfi alarak göreli hale getirilir. Lafız açısından göreliğin taksimi de eşadlı ve ayrık olarak iki kısma ayrılır. Eşadlı olana örnek benzeme, kendisine benzeyen şeye kıyasla söylenmesidir. Ayrık olan ise, büyük

[1120] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 112; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 76-77; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 9-12; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 137.
[1121] Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 9-10.
[1122] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 31-36.
[1123] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 35; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 38; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 4.

lafzının büyüğün küçüğe kıyasla ya da küçüğün büyüğe kıyasla söylenmesi gibidir ve bu sayede görelik, lafız açısından ya eşadlı isim ya da ayrık isim olarak işlevsel hale gelir.

Ebü'l-Ferec'e göre göreliğin nispeti bir şeye kıyasla ya örtüşme (*muvafık*) olur ya da ayrışma (*muhalif*) olur. Kısacası örtüşme ve ayrışmanın nispeti olan görelik, göreliğin şeyler (*umûr*) açısından taksimidir. Bu durumda göreliğin lafız açısından ve vasıl açısından taksimi söz konusu olur. Göreliğin şeyler açısından taksimi, göreliğin göreliklere taksimi olur ki bu da ya sadece cevherler açısından ya sadece arazlar açısından ya da hem cevher hem de araz açısından olur.[1124] Nitekim aynı husus benzer bir şekilde Ammonius tarafından da ele alınır. Ona göre bazı görelikler, ya benzeme, kendisine benzeyen şeye kıyasla söylenmesine nispetle eşadlıdırlar. Bazı görelikler ise çiftin yarımın iki katına kıyasla söylenmesi gibi üst ve alt ilişkisi açısından ya da efendi-köle gibi yöneten-yönetilen nispeti açısından birbirine kıyasla söylenmesi bağlamında taksim edilir. Ayrıca bazıları da ya duyulur-duyu gibi hükmeden ve hükmedilenin nispeti açısından ya bilinir-bilgi gibi katılma-katılanın nispeti açısından ya baba-oğul gibi neden sonuç nispeti açısından, ya hastalık-virüs nispeti açısından ya da sola, sağa kıyasla sol denilmesi gibi yerin farklı olması açısından birbirlerine kıyasla taksim edilir.[1125] Ammonius'un bu taksimi doğrudan Philoponus tarafından aktarılmakla birlikte[1126] yorumsal farklılıklarla beraber Simplicius, Sergius ve Vâhibî tarafın da aktarılır.[1127] Vâhibî, göreliği ilk olarak baba-oğul gibi doğal, efendi-köle gibi ittifâkî, öğreten-öğrenen gibi sanatsal (sinâ'î) ve dost-düşman gibi irâdî olmak üzere dört kısma taksim ettikten sonra ardından da münâsebet ve ayrıklık olmak üzere çeşitli açılardan göreliği taksim etmeye çalışır. Kısacası göreliğin görelik olduğu kavramlar açısından çeşitli açılardan taksim edilmeleri mümkündür.

Ebü'l-Ferec'in, görelikleri eşadlı ve ayrık olarak taksim ederek konuyu bu iki kavram üzerinden incelemesi dikkate değer bir husustur. Göreliğin bu şekildeki tasnifi tespit edebildiğimiz kadarıyla Ammonius'a ait olmakla birlikte öğrencisi Philoponus

[1124] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 415-416; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 252-253.
[1125] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 78.
[1126] Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15**, s. 48.
[1127] Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 15; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 145; Vâhibî, **Şerhu Elfazi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.121a.

tarafın da aktarılır. Sonraki süreç içerisinde bu görüş Süryani mantık geleneğinde Sergius tarafından görelik, ismi benzer olan (eşadlı) ve ismi benzer olmayan (ayrık) şeklinde, Vâhibî tarafından da uygunluk (*münâsebe*t) ve ayrıklık (*mübâyenet*) olarak taksim edilerek aktarılır. İbn Hazm ise bu hususu denk olma ve denk olmama şeklinde iki kısma ayırır. Kendisi denk olmaya; kardeş ve komşu, denk olmayana ise efendi-köle gibi örnekler verir.[1128] Kısacası aralarında lafız açısından farklılık olsa bile anlam açısından aynı şeyi ileri sürdürdükleri söylenebilir. Bu bağlamda Ammonius'un şerhinin hem Süryani mantık geleneğinde hem de İslâm mantık geleneğinde ciddi anlamda benimsendiğini ifade edebiliriz.

3.3.3. Görelikte Nispetin İncelenmesi

Ebü'l-Ferec'e göre görelik açısından nispet on şekilde gerçekleşir:

(i) Bu ya dostu olan kimseye kıyasla dost denilmesi gibi sadâkat ve sevgi nispeti açısından ya (ii) kat, yarının katıdır gibi eşitliğin ortadan kalkma nispeti açısından ya (iii) sağın sola kıyasla söylenmesi gibi konum nispeti açısından ya (iv) bilginin bilinenle bilinmesi ya da duyunun duyularla duyumsanması gibi idrak nispeti açısından ya (v) baba ve oğul gibi doğal nispet açısından ya (vi) kölenin efendiye nispeti gibi zoraki nispet açısından (Vâhibî'ye göre buradaki nispet ittifâkîdir.) ya (vii) edilginin etkiye nispeti gibi etkilenim nispeti açısından ya (viii) alanın verene nispeti gibi alma ve verme nispeti açısından ya (ix) görmenin görene nispeti gibi itidal nispeti açısından ya da (x) şeyin cinsine nispeti gibi cinsin nispeti açısından gerçekleşir.

Ebü'l-Ferec göreliğin nispetini on şeye bağlı izah ettikten sonra göreliğin nispetini kuşatan şeylerin ya cevherin cevhere nispeti ya arazın araza nispeti ya da cevherin araza nispeti olmak üzere üç tane olduğunu belirtir. Ona göre bütün bunlar örtüşme ve ayrışma nispetlerinde bir araya getirilebilir.[1129]

Görelik, iki kavramdan birinin ötekine kıyasla söylenmesi olmakla birlikte, bu kavramlar arasında bir nispet veya bir ilişki meydana gelir. Bundan dolayı göreliği anlamak için nispeti tespit etmemiz gerekir. Bu durumun farkında olan Ebü'l-Ferec,

[1128] İbn Hazm, **et-Takrîb,** s. 157-158.
[1129] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 417; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 253.

görelik kategorisi için on tane nispetin meydana geldiğini tespit eder. Bu nispetlerin bazıları şarihler tarafından aktarılmaktadır. Bu bağlamda Elias ve Olympiodorus'un nispet konusundaki görüşleri sıralama açısından farklı olsa da içerik olarak Ebü'l-Ferec'in görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir.[1130] Aslında görelik olan kavramlar arasında nispetlerin oluşması, onların kendi içlerinde bir taksimi olarak değerlendirilebilir. Nitekim başta Ammonius, Philoponus, Simplicius, Sergius ve Vâhibî'nin göreliği çeşitli açılardan taksim etmesi ve Ebü'l-Ferec'in buradaki nispetlerin örtüşme ve ayrışma olarak incelenmeleri gerektiğini belirtmesi, bu durumu bariz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bununla beraber nispet konusunun mantık ilminde incelenmekle birlikte çeşitli ilim dallarında da incelendiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu hususu Fârâbî *Kitabu'l-Hurûf* adlı eserinde nispetin matematik ve gramer gibi çeşitli ilim dallarında farklı bağlamlarda kullanıldığını belirtir.[1131] İbn Sînâ da her nispeti olan şeyin görelik olmayacağını söyleyerek bu duruma dikkat çeker.[1132]

3.3.4. Göreliğin Doğası

Ebü'l-Ferec, "Göreliğin siyah-beyaz gibi doğal bir varlığı var mı yoksa sadece zihinde mi bir varlığı vardır?" sorusunu çeşitli topluluklar üzerinden inceler. Ona göre bir grup göreliğin doğal bir varlığa sahip olduğunu ve bununla beraber bütün varlığın göreli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ebü'l-Ferec'e göre bu grubun lideri Protogoras'tır. Ona göre insan bütün her şeyin ölçütüdür. Bundan dolayı var olan her şey göreli bir şekilde algılanır. Bu duruma birine göre tatlı olan başka birine acı olabilir örneği verilebilir. Dolayısıyla acı ve tatlı bu duyguyu tadanlar nezdinde değer kazanır. Kısacası herkes için acı ve tatlı ya da bütün nitelikler bir değerdir. Onlar göreli olup kişiden kişiye değişir. Ebü'l-Ferec'e göre başka bir grup bütün şeylerin göreli olduğunu ve göreliklerin diğer kategorileri gerektirdiğini söylerler.

Ebü'l-Ferec'e göre başka bir grup da göreliğin varlığını doğal bir şekilde kabul eder. Onlar vücutta bulunan organların sağ ve sol şeklinde konumlanmasını buna delil

[1130] Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen Et Aristotelis Categorias Commentaria**, 202, 11 vd; Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 99,21 vd.
[1131] Fârâbî, **Harfler Kitabı**, s. 22-25.
[1132] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 139.

olarak ileri sürerler. Buradan hareketle sağ ve solun görelik olduğunu ve bundan dolayı göreliğin doğal bir varlığa sahip olduğunu belirtirler. Ebü'l-Ferec'e göre başka bir grup bu topluluğun görüşlerini yalanlar. Onlara göre zât olması açısından göreliğin uçları için bir varlık vardır. Zihindeki görelik sadece nispettir. Akıl bunu işler ve onun cevher, nicelik ve nitelik gibi bir varlığı yoktur. Aynı şekilde göreliğin cinsi sadece nispettir ve bunun türleri ve tekilleri zâtları olan nispettir. Bu durumda akıl bunu işler ve görelik olması açısından bir varlığı yoktur. Ancak nispetle olması durumunda onun bir varlığı vardır. Ebü'l-Ferec, bu hususun şu altı delille ispatlandığını belirtir:

(i) Ebü'l-Ferec'e göre şayet görelik, nicelik ve nitelik gibi varlık manasında olsaydı nefsiyle kâim olması gerekirdi. Ancak görelik, araz olduğu için kendi başına var olması söz konusu değildir. Bundan dolayı onun varlığı iki şey arasında gerçekleşir.

(ii) Şayet görelik, doğal bir varlık olsaydı ya madde ya da onda var olan bir sûret olurdu. Ama görelik ne maddedir ne de sûrettir. Bundan dolayı onun doğal bir varlık olması söz konusu değildir.

(iii) Şayet görelik aklî değil de tabiî bir sûret olsaydı, bir şeyi etkilemesi ya da bir şeyin ona etki etmesi gerekirdi. Şey ise göreliğin nispeti açısından ne etkidir ne edilgidir. Çünkü edilgi mizacın değişimiyle tamamlanır. Bundan dolayı görelik tabiî değildir.

(iv) Şayet görelik, mevcut bir zât olsaydı onun meydana gelmesi ve ortadan kalkması bir zamanda gerçekleşmezdi. Kısacası görelik var olan bir şey olsaydı zamandan bağımsız olması mümkün olmazdı.

(v) Şayet görelik, varlık manasında incelenirse zihinde var olan boyutlar mümkün olmaz. Çünkü boyut, maddeden ve doğal niteliklerden mücerrettir. Bundan dolayı akıl boyutları görelik olarak birini diğerine kıyas ederek bunu mümkün hale getirebilir.

(vi) Şayet görelik, varlık manasında incelenirse akıl bir nispet etkisi oluşturmaz. Bundan dolayı göreliğin bütün kategorilere eşit olarak uygulanması mümkün değildir.

Genel olarak Ebü'l-Ferec, göreliğin zâtının tabiî bir varlığa sahip olmadığını ancak onun örtüşme ve ayrışma nispeti açısından incelenmesi gerektiğini belirtir.[1133]

Ebü'l-Ferec, göreliğin doğal olarak mı yoksa zihinde mi bir varlığa sahip olduğunu belirlemeye yönelik bu değerlendirmeleri ve Protogoras'a atıfta bulunması Ammonius ve Philoponus'un görüşleriyle doğrudan örtüşür.[1134] Ancak göreliğin nispet olması açısından zihinde bir varlığa sahip olduğunu belirtmesi ve özellikle göreliğin doğal bir varlığa sahip olamayacağını altı delille ortaya koyması şarihlerde olmayan bir husustur. Bu durum, Ebü'l-Ferec'in bu alana katkılarından biri olarak ifade edilebilir.

3.3.5. Görelik Kategorisinin İncelenmesi

Ebü'l-Ferec'e göre görelik, elde edilen iki şey arasında var olan bir nispettir ve bunlardan her birinin zâtı başka bir şeye kıyasla incelenmesi açısından söylenir. Ona göre görelik, görelik olan şeyin sûretine sahip olan şeydir. "Büyük" kavramı temel alındığında, onun konusunu nicelik oluştururken sûretini ise göreliğin nispetini oluşturur.[1135] Kısacası görelik bir nispet olup iki şey arasında gerçekleşir. Biz bu hususu aşağıda ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

3.3.6. Görelik Kategorisinin Bütün Yönleriyle İncelenmesinin Sebebi

Ebü'l-Ferec, göreliğin, nispet olması açısından oldukça kapalı bir şey olduğunu belirtir. Bunun anlaşılması, açık olan yönlerinin incelenmesiyle gerçekleşir. Ebü'l-Ferec'e göre bu durum görelik olan ile görelik olunan arasında fark olması açısındandır. Görelik olan, bütün her şeyin örtüşme ve ayrışma nispeti açısından bazılarının bazılarına nispet edilmesidir. Görelik olunan ise, aklın daha açık olan iki şey arasında kıyaslama yapmasıdır. İşte bu durum görelik kategorisi bağlamında değerlendirilir.[1136]

[1133] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 417-420; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 254-255.

[1134] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 78; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15**, s. 47-48; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 23-26.

[1135] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 420; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 255.

[1136] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 421; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 256.

3.3.7. Göreliği Taksiminden Önce Betimlemesinin Sebebi

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, cevher ve niceliği öncelikle türlerine taksim eder ardından betimler. Görelik de ise, önce betimler ardından taksim eder. Ona göre bunun temel sebebi, göreliğin iki şey arasında vuku bulan bir nispetinin olmasıdır ve bu durum duyusal anlamda oldukça kapalıdır. Ancak cevher ve nicelik duyusal anlamda daha anlaşılır ve açık olduklarından öncelikle taksimi ardından betimi verilir.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, ilk olarak Platon'un betimlediği görelik betimini aktarır. Platon'a göre melekeler, meleke olmaları açısından göreli olarak değerlendirilir. Aristoteles bu betimin pek çok sorun barındırdığını ifade eder.[1137] Nitekim bu husus şarihler tarafından da ele alınmakla birlikte sadece Elias ve Olympiodorus Platon'a atıfta bulunarak konuyu inceler.[1138] Bu durum Ebü'l-Ferec'in Helenistik şarihlere ve onların şerhlerine ciddi anlamda vakıf olduğunu ortaya koyar. Göreliğin betimlerine yönelik değerlendirmeleri ayrıca inceleyeceğiz.

3.3.8. Aristoteles'in Görelik Değil de Görelikler Şeklinde Çoğul Belirtmesinin Sebebi

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in göreliği, görelikler şeklinde çoğul olarak belirtmesinin sebebi göreliğin en az iki şey arasında gerçekleşmesidir. Çünkü görelik tek başına bir şeye kıyas edilerek incelenemez. En az iki kavramın bulunması gerekir.[1139] Nitekim bu husus başta Porphyrios olmak üzere diğer şarihler tarafından da benzer şekilde zikredilir.[1140]

Ebü'l-Ferec göreliği sekiz hususta inceledikten sonra dört kuşkunun meydana geldiğini belirtir ve bunlara yönelik çözüm önerileri sunar. Biz önemli gördüğümüz üç kuşkuyu inceleyeceğiz.

[1137] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 421; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 256.

[1138] Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen Et Aristotelis Categorias Commentaria**, 202, 11 vd; Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 99,21 vd.

[1139] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 422-423; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 256.

[1140] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 112; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 77; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15,** s. 46; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 13.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre göreliğin Platon'a ait birinci betimi doğru olmadığı halde bu betimle ilgili pek çok kuşkuyu çözmenin ne faydası olabilir?

Ebü'l-Ferec'e göre Platon'a ait olan bu betimin metinden çıkarılması durumunda doğru olan ikinci betim kalır. Kısacası görelik hakkında pek çok açmaza ve tartışmaya sebep olan Platon'un betiminin metinden çıkarılması durumunda görelik daha net bir şekilde anlaşılır hale gelecektir.[1141]

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles kategorileri sıralarken niteliği görelikten önce zikretmesinin sebebi nedir?

Ebü'l-Ferec'e göre niteliğin görelikten önce gelmesi niteliğin zatî bir şeyde mevcut olması ve göreliğin iki şey arasından bir kıyaslama sonucu meydana gelmesi açısındandır. Ama niteliğin görelikten sonra gelmesi konunun öğretici bir düzeyde incelenmesi açısındandır.[1142] Kısacası nitelik ile göreliğin yer değiştirmesi konuyu pedagojik açıdan incelemektir. Nitekim biz bu hususu yukarıda açıkladık.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre üstte olan şeyler altta bulunanlara yüklenirler. Bu bağlamda görelik ilme ve gramer ise görelik olması durumunda ilim gramere yüklenir. Ancak gramer nitelik kategorisinde yer alır. Bu durumda aynı şeyin iki farklı kategoride yer alabilmesi imkânsız olmasına rağmen bu nasıl olabilir?

Ebü'l-Ferec'e göre bir şeyin nitelik ve görelik olması imkânsız değildir. Bazen görelik bir şey "O nasıldır?" sorusuna cevap olarak nitelik kategorisinde incelenirken bazen de bir şeye kıyasla söylenmesi durumunda görelik kategorisinde incelenir.[1143]

Ebü'l-Ferec göreliklere dair bu değerlendirmelerden sonra göreliğin özelliklerini on sekizinci talimde inceler.

[1141] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 424; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 258.

[1142] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 424; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 258.

[1143] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 424; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 258.

3.3.9. Göreliğin Özellikleri

Aristoteles'in belirlemiş olduğu şekliyle göreliğin dört temel özelliği vardır ve bu özellikler şarihler tarafından yorumlanarak konunun daha iyi anlaşılması sağlanır. Biz de bu özellikleri sırasıyla aktarıp Ebü'l-Ferec özelinde şarihler bağlamında mukayeseli bir şekilde inceleyeceğiz.

(1) Göreliklerden bazıları zıtlığı kabul eder.[1144]

Ebü'l-Ferec'e göre göreliklerin zıtlığı kabul etmeleri göreliğin doğası gereği değildir. Çünkü görelik elde edilmiş iki taraf arasında var olan bir nispettir. Bunların anlaşılması da ancak birinin ötekine kıyas edilmesiyle gerçekleşir. Görelikte zıtlığın oluşması, zıt olması açısından zıt olan başka bir şeyle kıyaslanması sonucu elde edilir. Buna faziletin zıddı rezilet, büyüğün zıddı küçük, ilmin zıddı cahillik gibi çeşitli örnekler verilebilir. Görelik dışında zıtlığı kabul eden nitelik gibi başka kategoriler de vardır. Ama göreliğin hepsi zıtlığı kabul etmez. İkinin veya üçün zıddı ya da yarımın veya katın zıddı yoktur.[1145] Çünkü bunlar sayı oldukları için nicelik kategorisinde de incelenirler. Bundan dolayı onların zıtlıkları yoktur. Kısacası göreliklerin zıtlıkları kabul edici olması aslında doğrudan nitelik kategorisinin zıtlıkları kabul edici olması bağlamında değerlendirilebilir. Çünkü görelikte kullanılan zıtlığı kabul edici kavram çiftleri doğrudan bir hali belirtmesi açısından nitelik kategorisinde yer alırlar. Göreliğin zıtlıkları kabul etmesine yönelik bu açıklamalar, benzer şekilde başta İbn Sînâ olmak üzere diğer şarihler tarafından da incelenir.[1146]

(2) Görelikler azlık ve çokluğu kabul ederler.[1147]

Ebü'l-Ferec'e göre zıtlığı kabul edenler kendinde azlık ve çokluğu da kabul ederler. Buna benzeme-benzememe ve eşit olma-eşit olmama örnek verilebilir. Çünkü

[1144] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 49; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 57; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 22-23.

[1145] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 433; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 264-265.

[1146] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 117-118; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 81; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15,** s. 51-52; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 30-31; **The Earlist Syriac Translation of Aristotle's Categories,** s. 123; Vâhibî, **Şerhu Elfazi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.123a; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 141.

[1147] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 49; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 57; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 23.

benzeme görelik olup benzemenin kendisine benzemesidir ve bu açıdan azlık ve çokluğu kabul eder. Şu şey bu şeye benzer denildiğinde az mı ya da çok mu benzer olduğu sorusu sorulabilir. Eşit olmama ise yedi sayısının on ile kıyaslanması durumunda ona eşit olmadığı ve on sayısından az veya çok olduğu söylenebilir. Azlık ve çokluğun kabul edilmesi görelikler dışında nitelik kategorisi için de geçerlidir. Ancak yarım ve kare örneğinde olduğu gibi bütün görelikler azlık-çokluğu kabul etmezler.[1148] Göreliğe ait olan bu özellik Vâhibî ve İbn Sînâ tarafından azlık-çokluk kavramı yerine güçlü-zayıf kavramı tercih edilerek incelenmesine rağmen onların konuya yaklaşımları, benzer şekilde başta Ebü'l-Ferec olmak üzere diğer şarihler tarafından da incelenmiştir.[1149]

(3) Bütün görelikler denk bir şekilde birbirlerine döndürülebilirler.[1150]

Ebü'l-Ferec'e göre buradaki döndürme yüklemin konu ve konunun yüklem olarak döndürülmesidir. Buna "Köle, efendinin kölesidir.", "Efendi, kölenin efendisidir." ve "Misil yarımın mislidir.", "Yarım mislin yarısıdır." şeklinde görelikler örnek verilebilir. Döndürme esnasında yüklem ve konu artma ve eksilme olmaksızın birbirine döndürülmeleri gerekir. Ama göreliğin döndürülmesi hususunda konu ya da yüklem birbirlerinden genel ya da özel olmaları durumunda döndürme işlemi gerçekleşmez. Şöyle ki kanat, tüylüye nispet edilip "Kanat, tüylünün kanadıdır." ya da dümen tekneye nispet edilip "Dümen, teknenin dümenidir." şeklinde görelik olarak döndürülmeleri durumunda döndürme işlemi hatalı olur. Çünkü tekne dümenden daha geneldir ve dümeni olmayan pek çok irili ufaklı tekneler vardır. Aynı şekilde tüylü olma, kanattan daha özeldir. Bundan dolayı çekirge ve eşek arısı gibi pek çok hayvanın kanadı olmasına rağmen tüyleri yoktur. Bu hususlar dikkate alındığında tüylü, tüyle kanatlı, tüylü kanat ve tüylünün kanadıdır veya dümen, dümenli teknenin dümenidir ya da dümen, dümenliden ötürü dümenlidir şeklinde döndürülebilirler. Kısacası

[1148] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 433; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 264-265.

[1149] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 118-119; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 82; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15,** s. 53-54; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 31-32; **The Earlist Syriac Translation of Aristotle's Categories,** s. 123; Vâhibî, **Şerhu Elfazi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.123b; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 142.

[1150] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 49; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 57; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 23.

dümenin, dümeni olana ve kanadın da kanadı olan şeye izâfe edilmeleri durumunda döndürme işlemi doğru bir şekilde gerçekleşir.[1151]

Ebü'l-Ferec'e göre ilişen sıfatların denk olmamasının sebebi öteki sıfatların kaldırılmasında iki görelik arasındaki nispetin ortadan kalkmaması ve bu sıfatların ortadan kaldırılması durumunda nispetin ortadan kalkmasıdır. Örnek olarak köle, efendiye nispet edildiğinde ve köleye de nispet edilmesi mümkün olan insan, beyaz ve müzisyen gibi sıfatlar efendiden kaldırılıp ondan efendiliğin kaldırılmadığı zaman kölenin efendiye nispeti ortadan kalkmaz. Ama köleyi insana, beyaza ve müzisyene nispet edip efendiyi ortadan kaldırdığımız zaman bu nispetler de ortadan kalkar. Çünkü efendisi olmayan bir köle bulunmaz. Kısacası Ebü'l-Ferec'e göre gerçek anlamda görelik efendiye nispeti ve efendinin de hal sahibi olması gerekir. Yani insan efendilik manasında alınır. Bu durumda efendinin hem varlıkta hem de zihinde ortadan kalkması mümkün değildir.[1152]

Ebü'l-Ferec'in göreliğin üçüncü özelliği olarak onun döndürebilir olmasına yönelik açıklamalarının genel hatlarıyla Aristoteles'in bu konudaki görüşlerinin kısa bir özeti olduğu söylenebilir. Ancak Ebü'l-Ferec başta olmak üzere şarihler kanat ve dümen örneğinde olduğu üzere kanadı ve dümeni olmayan nesneleri açımlayarak konuyu biraz daha anlaşılır hale getirirler. Ayrıca Aristoteles kanat-kuş, dümen-gemi ve baş-canlı kavramlarını birbirlerine nispet ederek döndürme işlemini incelemesi[1153] başta İbn Sînâ olmak üzere bütün şarihler tarafından bu üç örnek üzerinden konu anlatılırken Ebü'l-Ferec sadece kanat-tüy ve dümen-gemi örnekleri üzerinden konuyu incelemesi ilginçtir. Buna rağmen göreliğin döndürülmesi meselesinin başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere diğer şarihler tarafından da benzer bir yaklaşımla incelendiğini söyleyebiliriz.[1154]

[1151] Suphi Erdem, "Aristoteles ve İbn Hazm'a Göre Kategoriai ve Pros Ti -İzafet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi-", (13-34), **Hikmet Yurdu,** Yıl. 3, C. 3, S. 6, Temmuz-Aralık 2010, s. 24-25.

[1152] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 434-437; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 265-267.

[1153] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 49-51; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 57-60; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 23-27.

[1154] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 119;122; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 82-87; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 39-41; Vâhibî, **Şerhu Elfazi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-**

4) Göreliklerin doğal olarak eşzamanlı var oldukları düşünülür.[1155]

Ebü'l-Ferec'e göre göreliklerden birinin var olması zorunlu olarak diğerinin aynı anda var olmasını gerektirir. Kat varsa zorunlu olarak yarım ve baba varsa zorunlu olarak oğul da vardır. Kısacası bunlardan birinin var olması ötekinin var olmasını aynı anda gerçekleştirir. Yine bunlardan birinin ortadan kaldırılması diğerinin de onunla birlikte aynı anda ortadan kaldırılmasını gerektirir. Babalık vasfının ortadan kaldırılması aynı anda oğulluk vasfını da ortadan kaldırır. Ebü'l-Ferec'e göre bu özellik, görelikler dışında hassa-mahsus ve tanım-tanımlanan şeyler için de geçerlidir.[1156] Ancak bütün durumlarda göreliklerin doğal olarak aynı anda bulunmaları doğru olmayabilir. Bu bağlamda bilinen (*malum*) ve duyulur (*mahsus*) göreliklerdir, bunlar bilgi ve duyudan önce gelirler. Kısacası bilgi ve duyunun yok olması bilinir ve duyulur nesnelerin yok olmasını gerektirmez iken bilinir ve duyulur nesnelerin yok olması bilgi ve duyunun yok olmasını gerektirir. Göreliklerin aynı anda var olmaları ve yok olmalarını gerektiren bu özellik, bütün görelikler için söz konusu değildir.[1157]

Göreliklerin doğaları gereği aynı anda var olmaları ve yok olmaları kendinde öncelik ve sonralık meselesini ortadan kaldırırken bilinen ve duyulur olan göreliklerin bilgi ve duyudan önce var olmaları sebebiyle, aralarında öncelik-sonralık hususu söz konusu olduğu için göreliğin bu özelliği bunlar için geçerli değildir. Nitekim bu durumun farkında olan Aristoteles, konuyu dairenin kareleştirilmesi ve duyunun cisim üzerinde vaki olmasını örnek göstererek açıklamaya çalışır.[1158] Bu bağlamda Ebü'l-Ferec bilinir ve duyulurun bilgi ve duyudan önce gelmesi gerektiğini beş delille

Makûlât, vr.124a-125b; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 34; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 142-144; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 158-160.

[1155] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 51-52; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 60-61; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 27.

[1156] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 437; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 267.

[1157] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 123-124; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 87-89; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 46-47; Vâhibî, **Şerhu Elfazi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.127b-128ab; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 34-35; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 145.

[1158] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 52; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 61-62; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 27-28.

ispatlamaya çalışır. Ona göre ilk üç delil bilgiye yöneliktir ve son iki delil de duyulura yöneliktir.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre bilinen şeylerin ilk olarak var olmaları, ardından bilme (*âlime*) kuvvesi ile onların idrak edilmesi gerekir. Bu şekilde onun bir sûreti elde edilir ve ona intiba eder. Bundan dolayı bilinirin bilenden önce olması gerekir.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre bilinir yok olursa bilgi de yok olur. Ama bilginin yok olması bilinirin yok olmasını gerektirmez. Buna dairenin kareleştirilmesi hususu örnek verilebilir. Bu bağlamda dairenin kareleştirilmesi bilinir olan bir şeydir ve mevcuttur. Ancak onun bilgisi bize uzaktır. Ama Archimedes, dairenin çevresinin çapın üç tam bir bölü yedi katı (çap, çarpı yirmi iki bölü yedi) olduğunu iddia etti. Ancak mesele, bilinirin konusu olmakla birlikte daha detaylı bir incelemeyi gerektirir. Kısacası daire ya da çemberin kareleştirilmesi hususu bilinirin bir şey olduğu için bunun hakkındaki bilgi yok olsa bile bilinir olan şey yok olmaz. Bundan dolayı bilinir bilgiden önce gelir.[1159]

Dairenin kareleştirilmesi meselesi Antikçağda tartışılan önemli meselelerden biridir. Bilinen şeylerin pek çok kimse tarafından varlığı anlaşılmazsa bile onun var olduğu kabul edilir. Bu bağlamda Archimedes'in dairenin kareleştirilmesini takribi bir şekilde çözüme kavuşturduğu Ammonius ve Simplicius gibi şarihler tarafından aktarılır.[1160] Fakat Archimedes'in dairenin kareleştirilmesine yönelik ileri sürdüğü "Dairenin çevresinin çapın üç tam bir bölü yedi katı olduğu" bilgisi tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Ebü'l-Ferec tarafından zikredilir. İbn Sînâ, dairenin kareleştirilmesine yönelik ileri sürülen bu görüşleri, mantıkçıyı ilgilendirmemesi açısından doğrudan Ebü'l-Ferec'i ve dolaylı olarak da şarihleri eleştirir.[1161] Bu konuda İbn Sînâ, bazı mütekellif bir grubun "Bilinenin bazen zâtı var olabilir ve ilmi ise var olmaz." sözlerini doğru bulmaz. Bunun temel sebebi de ona göre ortada her şeyle birlikte, onlardan sonra olmayacak tarzda mevcut bir ilmin bulunmasıdır ki bu ilim de Bâri Teâla ve meleklerin ilmidir.[1162] Bundan dolayı İbn Sînâ onları bu konuda eleştirir.

[1159] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 460-461; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 283-284.
[1160] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 89; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 49.
[1161] İbn Sînâ, **Kategoriler,** 146-147.
[1162] İbn Sînâ, **Kategoriler,** 149.

Kısacası bilgi-bilinir yani ilim-malum meselesi Bâri Teâla ve meleklerin bilgisine kadar uzanır. Bu durumun farkında olan İbn Sînâ meselenin metafizikte incelenmesi gerektiğini belirtir.

(iii) Ebü'l-Ferec'e göre bilgi hayvana ilişendir. Bu bağlamda hayvan, insanın hayvan olmasıyla bilgi ona ilişir. Dolayısıyla insan ortadan kaldırıldığında bilgi de ortadan kalkar. Bu durumda bilinir şeyler geride kalır ve varlığını hayvan, dört unsur ve diğerlerinde sürdürür. Bundan dolayı bilinir bilgiden önce gelir.

(iv) Duyunun varlığı duyulur cisimlerdedir. Bu bağlamda duyulur ortadan kalkarsa duyu da ortadan kalkar. Ama cisim ortadan kalkarsa duyulur ortadan kalkmaz. Bundan dolayı duyu, canlı cisme ilişir ve onda varlığını sürdürür. Duyu ortadan kalkarsa canlı dışındaki unsurlar ve diğerleri gibi şeyler cisimde kalmaya devam eder. Dolayısıyla duyulur da geride kalır ve duyu da bir şeyin içinde varlığını sürdürdüğü için ortadan kalkar. Bu sebepten ötürü duyulur duyudan önce gelir.

(v) Duyu, hayvanda mevcuttur. Canlı da çeşitli unsurlardan telif edilmiş birleşik bir şeydir. Bundan dolayı duyulur basit olduğu için birleşik olan duyudan önce gelir.[1163]

Ebü'l-Ferec'in bilgi-bilinir ve duyu-duyulura yönelik görüşleri, başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere şarihler tarafından da incelenmiştir. Ancak bunların öncelik ve sonralık hususu tartışmanın asıl kaynağını oluşturur. Nitekim Ebü'l-Ferec'in bu durumu bilgi ve biliniri üç delille ve duyu ve duyuluru da iki delille incelemesi dikkate değerdir. Bununla birlikte Fârâbî, bunların bilkuvve ve bilfiil alınmaları durumunda gerçek görelikler olabileceklerini ve bu sayede aralarında öncelik ve sonralığın bulunmadığını belirtir. Fârâbî'nin bu durumu öncelik-sonralık değil de bilkuvve ve bilfiil olarak açıklaması onun meselenin Bâri Teâla ve meleklerin bilgisine kadar uzandığının farkında olduğunu gösterir.[1164] Bu bağlamda İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin Fârâbî'nin görüşlerinin daha genişletilmiş bir açılımı olduğunu ifade edebiliriz.

[1163] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 460-461; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 283-284.
[1164] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 34-35.

Ebü'l-Ferec, göreliğin özelliklerini inceledikten sonra cevher olması bakımından cevherlerde göreliğin bulunup bulunmadığı meselesini on dokuzuncu talimde inceler. Nitekim bu meselenin ortaya çıkması Aristoteles'in göreliğin Platon'a ait olduğu ifade edilen ilk betimini incelemesiyle doğrudan ilgilidir. Bu durumun farkında olan şarihler, konuyu genel çerçevede Aristoteles'in bu hususta ki görüşlerine benzer yorumlar getirerek incelerler. Aristoteles'in de belirtmiş olduğu üzere görelikler birincil cevherlerde görülmez ancak bazı durumlarda ikincil cevherlerde görülebilmesi ise şüphelidir. Birincil cevherlerin ne bütünü ne parçası hiçbir şekilde görelik olmazlar. Bir insan hakkında, bir şeyin bir insanı olduğu ve bir öküz hakkında da bir şeyin öküzü olduğu söylenemez. Ama ikincil cevherler için sözgelimi başa "birinin başı" ve ele de "birinin eli" denilir.[1165] Bu bağlamda baş ve el sadece cevheri gösterdiği ve buna göre cevherlerden birçoğunun göreli şeylere dahil olduğu zannedilir. Nitekim bu hususun çözümlenmesinin zor olduğu ve bunun birinci betime ait olduğu kabul edilir. Ebü'l-Ferec bu hususu kıyas kurarak şöyle ifade eder; "Ona göre cevherin parçaları olması açısından cevherin parçalarının, bir şeyde var olan cevherler olmaları gerekir. Bir şeyde var olan her şey, birinci betime göre görelik olması gerekir. Bu durumda cevherin parçaları olması açısından cevherin parçaları olurlar. Sonuç olarak cevherler görelik olur." Görelik, görelik olması açısından arazdır ve cevher olması açısından da araz olur. Kısacası bir şeyde mevcut olmanın arazlara ait bir özellik olduğu ve el, baş ve ayak gibi cevherin parçaları da bir şeyde mevcut olduklarından, onların da insan türüne ya da hayvan türüne ait olduğu düşünüldüğü için ikincil cevherlerin göreliği kabul ettiği zannedilir.

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in göreliği "Bunlardan her birinin mahiyeti kendi dışındaki şeylere kıyasla söylenir." şeklinde betimlemesinin kendinde çeşitli sorunlar taşıdığını ve bunlara yönelik çözümün de zor olduğunu belirtir. Ancak Ebü'l-Ferec'e göre bu betimden hareketle göreliğin doğru bir şekilde betimi elde edilir. Ona göre Aristoteles buradan hareketle göreliğin doğru betimini şu şekilde yapar; Görelik, "Kendi dışındaki şeylere kıyasla söylenmesi açısından mahiyetleri elde edilen, iki uç

[1165] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 52-53; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 62-63; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 28-29.

arasında var olan bir nispettir." Bu betimle birlikte göreliklerin cevherde bulunma şüphesi ortadan kalkar.[1166]

Göreliklerin birincil cevherlerde ve özellikle de ikincil cevherlerde bulunup bulunmadığı meselesi temelde Aristoteles'in göreliğin ilk betimini zikretmesiyle tartışmanın çıkış noktasını oluşturur. Nitekim kendisi de bu durumun farkında olduğundan, birinci betimin hemen ardından ikinci betimi getirerek konuyu inceler. Daha sonraki süreçte şarihlerin de aynı yaklaşımla görelikleri incelediklerini söyleyebiliriz.[1167] Ebü'l-Ferec de bu bağlamda konuyu inceler ve göreliklerde problem oluşturan şeyin Aristoteles'in belirttiği ve Platon'a atfettiği ilk betim olduğunu ifade eder. Nitekim kendisi bu betimin çıkarılması durumunda görelikler hakkında şüphe oluşturacak bir meselenin kalmayacağını belirtir. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec'in görelikleri üç talimde incelemesine rağmen önceki kategorilere nazaran burada çok az kuşku belirlemesi, bu durumu ortaya koyması açısından önemlidir.

Ebü'l-Ferec'e göre mutlak anlamda görelik, göreliği gerektirmesi açısından örtüşme ve ayrışma arasında var olan bir ilişkidir. Bu bağlamda örtüşme, örtüştüğü göreliğiyle ve ayrışma da ayrıştığı göreliğiyle ilişkilidir. Bundan dolayı Aristoteles'in belirtmiş olduğu üzere göreliklerden biri bilinirse öteki de onunla birlikte bilinir hale gelir.[1168] Kısaca baba bilinirse oğul da bilinir ve oturan bilinirse oturduğu mekân da bilinir. Aynı şekilde bir şeyin yarım olduğu bilinirse onun yarım olduğu şey de bilinir. Bu durum diğer göreliklere de uygulanabilir.[1169] Ebü'l-Ferec'in bu konudaki görüşleri başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere diğer şarihler tarafından da benzer bir yaklaşımla incelenmiştir.[1170]

[1166] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 462-467; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 285-288.

[1167] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 129-132; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 92-94; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 55-58; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 32-34; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 150-153.

[1168] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 53-54; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 63-64; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 30.

[1169] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 467-468; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 288-289.

[1170] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 132-134; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 94-96; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 58-59; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 34; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 156-157.

Aristoteles'in görelikler hakkındaki, "Birinin bilinmesi ötekinin de onunla birlikte bilinir hale gelir." açıklaması Fârâbî ve Ebü'l-Ferec'e göre göreliğin bir özelliğidir. Ancak Ebü'l-Ferec konuyu biraz daha genişleterek bu özelliğin gerçek anlamda sadece göreliğe ait olduğunu belirlemesi açısından Fârâbî'den ayrışır.[1171] Ayrıca onlar Aristoteles'in bu görüşünden hareketle göreliğin beşinci özelliğini belirtmesi şarihlerde olmayan bir durumdur. Bu özelliği göreliğin bir özelliği olarak ifade eden ilk kişi Fârâbî olmakla birlikte bu özelliği gerçek anlamda sadece göreliğe ait beşinci özellik olarak belirten ilk kişi Ebü'l-Ferec'tir. Kısacası göreliğin (i) zıtlıkları kabul etmeleri, (ii) azlık-çokluğu kabul etmeleri, (iii) döndürülebilir olmaları, (iv) eşzamanlı var olmaları ve (v) görelikten birinin bilinmesi durumunda ötekinin de aynı anda bilinmesi şeklinde toplam beş özellik vardır.

Ebü'l-Ferec göreliği bu şekilde inceledikten sonra müfessirlerin göreliğin gerçekleşmesi için şu altı şartı zikrettiklerini belirtir:

(i) Göreliğin çoklukta gerçekleşmesi gerekir. Bundan dolayı görelik iki şey arasında gerçekleşen bir nispettir ve tek bir şeyden görelik meydana gelmez.

(ii) Uçları olması açısından uçlar, göreliğin sûreti olurken diğer kategorilerin de maddeleri konumundadır. Şöyle ki Sokrates ve Platon cevher olup baba ve oğul olarak birbirlerine nispet edilmeleri açısından görelik kategorisine girerler. Kısacası iki şeyin cevher olmakla birlikte birbirlerine nispet edilmeleri durumunda görelik kategorisine dahil olurlar. Aynı şey niceliğe ait olan eşit-eşit olmama durumu için de geçerlidir. Yani eşit-eşit olmama aslında başka bir şeye kıyasla anlaşılır ve bundan ötürü bilaraz olarak görelik kategorisine dahil olur.

(iii) Göreliğin doğası, konusu olduğu şeyin doğasından farklıdır. Çünkü görelik iki uç arasında var olan bir nispettir ve bu iki uç da nispet değil de iki ayrı zâttır.

(iv) Görelik, etki ve edilgi olmaksızın var olan şeydir. Çünkü göreliğin nispeti bir anda gerçekleşir. Buna bir kimsenin sağ tarafta iken sola yönelmesi örnek

[1171] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 34; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 467; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 288.

verilebilir. Buradaki hareket ve göreliğin nispeti hareketin durması durumunda meydana gelir.

(v) Görelik, ucu olduğu ismin üzerine ek bir isim olmalıdır. Buna Sokrates'in şahsı babaya görelik olması açısından zâtı Sokrates diye isimlendirilmesi örnek verilebilir.

(vi) Görelik, nicelik ve niteliğin tek bir şey de gerçekleşmesi gibi değil de en az iki şey arasında vuku bulması gerekir. Ancak görelik tek bir konuya sahip değildir. Bundan dolayı görelik en az iki şey arasında yer alıp iki şey içinde değildir.[1172]

Ebü'l-Ferec'in göreliğin meydana gelmesi için şarihlerin altı olarak belirlemiş oldukları şartlar tespit edebildiğimiz kadarıyla onlarda dağınık bir şekilde zikredilmektedir. Ancak Ebü'l-Ferec'in bunları derleyerek bir araya getirdiğini söyleyebiliriz.

Ebü'l-Ferec, göreliğe dair bu değerlendirmelerini bitirdikten sonra iki kuşkunun olduğunu belirtir ve bunlara yönelik çözüm önerilerini sunar.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, tümel başın tümel bir cisimde olduğu için görelik olduğunu ama tikel başın tikel bir cisimde olmasından ötürü görelik olmayacağını iddia eder.

Ebü'l-Ferec'e göre tekil baş iki açıdan incelenir. Parçası olduğu cisimden soyutlanıp yalın olarak alınırsa onun görelik olması gerekmez. Ama cismin bir parçası olarak alınırsa görelik olarak incelenir. Kısacası başın tekil ya da belirli bir baş olarak alınması parçası olduğu tekilden soyutlandığı vakit baş görelik olmaz. Ama cisme ait olması durumunda baş görelik olur. Tümel olarak alınan baş da bu şekilde incelenir.[1173]

Ebü'l-Ferec'in belirtmiş olduğu bu kuşku benzer bir şekilde Elias tarafından da incelenir.[1174]

[1172] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 468-469; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 289-290.
[1173] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 469-470; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 290.
[1174] Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria**, 218, 13 vd.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, görelik şeylerden biri bilindiği vakit öteki de bilinir diyerek göreliğin beşinci özelliğini zikreder. Bu durumda bu özellik sadece görelik kategorisine mi aittir?

Ebü'l-Ferec'e göre bu özellik yukarıda belirttiğimiz gibi sadece görelik kategorisine ait olup göreliğin gerçek özelliğini oluşturur. Bundan dolayı bu özellik geri kalan kategoriler için bir ortaklık teşkil etmez.[1175]

Ebü'l-Ferec'in göreliklere dair bu değerlendirmelerinin şarihlerin görüşleriyle benzerlikler ve ortak yönler taşıdığını ifade edebiliriz. Buna rağmen Ebü'l-Ferec'in göreliğin nicelikten sonra ve nitelikten önce gelmesi gerektiğini çeşitli delillerle ortaya koyması, göreliğin vuku bulmasında etkili olan nispetin on anlamını tespit etmesi ve göreliğin doğasını nicelik ve nitelik üzerinden varsayarak göreliğin doğasının onlardan farklı olduğunu deliller üzerinden ortaya koyması gibi hususlar, şarihler tarafından zikredilmekle birlikte bunları bir arada harmanlayarak görelik konusunu daha sistematik bir şekilde incelemesi dikkate değerdir. Ayrıca bilgi-bilinir ve duyu-duyulur konusunun öncelik ve sonralık bağlamında incelenmesi gerektiğini ve buna yönelik çeşitli deliller ortaya koyması da önemli bir husustur. Ancak bu konuda da İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec üzerinden şarihleri eleştirmekten geri durmadığını söyleyebiliriz.[1176]

Göreliklerle ilgili eşadlı-ayrık veya örtüşme-ayrışma kavramları -her ne kadar Ammonius tarafından ifade edilmiş olsa da Ebü'l-Ferec'in görelileri bu kavram üzerinden incelemesi önemli bir husustur. Ayrıca Aristoteles'in görüşlerinden hareketle göreliğin bir özelliğini keşfetmesiyle birlikte bu sayıyı beşe tamamlaması Ebü'l-Ferec'in bir başarısı olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu husus Antik Yunan geleneğinde yer almaz.

[1175] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 470; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 290.
[1176] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 149.

3.4. NİTELİK/POIOTÉS/KEYFİYET

Nite-nitelik kategorisi, Grekçede *poion-poiotés*, Arapçada *keyf-keyfiyet* İnilizcede *quality,* Türkçede ise, *ne tür, nite* ve *nitelik* gibi anlamlara karşılık gelmektedir.[1177]

Ebü'l-Ferec, nitelik kategorisine Aristoteles'in "Tekillere o nasıldır sorusu yoluyla söylenen, nitelik olarak isimlendirilendir."[1178] pasajıyla giriş yapar ve bu konuları yirmi, yirmi bir ve yirmi ikinci talimlerde inceler.[1179]

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, şeylerin niteliği kabul etmesinin iki sebebi olduğunu ifade eder: (i) Aristoteles'in niteliği öncelikle, nite (*keyf*) ve nitelik (*keyfiye*t) olarak belirtmesidir. Nite, eşadlı bir isim olup niteliğe ve niteliğin zâtlarına vaki olur. Kısacası niteliğin öğrenilmesi aynı anda niteliğe sahip olunan şeylerin de öğrenilmesini sağlar. (ii) Niteliğin bir şeyde mevcut olması açısındandır. Bundan dolayı niteliğin pek çok türü belirlenir.[1180] Bu bağlamda Ebü'l-Ferec, göreliklerde olduğu gibi nitelik kategorisinin daha iyi anlaşılması adına şu dört matlubun bilinmesi gerektiğini ifade eder. (i) Niteliğin görelikten sonra gelmesinin sebebi, (ii) bu kategorinin nite ve nitelik olarak isimlendirmesinin sebebi, (iii) niteliğin önce betiminin verilmesi ardından taksim edilmesinin sebebi ve (iv) ilintisel niteliklerin taksimi ve ardından bunları sırayla inceler.[1181]

Ebü'l-Ferec'in nitelikleri dört matlupta incelemesi Ammonius'un konuyu dört başlıkta incelemesiyle örtüşmektedir. Ancak Ebü'l-Ferec'in konuyu daha geniş incelediğini görülmektedir.[1182] Porphyrios ve Simplicius'un ise sıralama zikretmeksizin doğrudan niteliği incelediklerini ifade edebiliriz.[1183]

[1177] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 308-309.
[1178] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 55; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 65; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 31.
[1179] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 485-568; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 301-348.
[1180] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 516-517 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 321.
[1181] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 485-490; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 301-304.
[1182] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 97-98.
[1183] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 136-142; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 64-78.

3.4.1. Niteliğin Görelikten Sonra Gelmesi

Ebü'l-Ferec, niteliğin görelikten sonra gelmesi gerektiğini üç delille izah etmeye çalışır.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre bu kitapta inceleme konusu olan şey cismânî cevherler, onların türleri ve üstün cinslerdir. Bu bakımdan nicelik üç boyutu gerektirdiği için ikinci sırada cevherden hemen sonra incelenir. Çünkü var olan madde, tasavvur edildiğinde üç boyutlu olarak işlenir ve bunlardan cisim elde edilir. Dolayısıyla bu cisimler de ilintisel niteliklere arız olur. Bu durumda nicelik, görelik manasını gerektirdiği için niceliğin ardından görelik kategorisi incelenir. Kısacası görelik kategorisi bilaraz nicelik kategorisinde yoğun olarak zikredildiği için nicelikten hemen sonra ve nitelikten önce incelenir.

(ii) Bir şeyde var olan şeyler cevher, nicelik ve niteliktir. Geri kalanlar ise bir nispet olup aklın iki şey arasında ve bunlar dışında bir eylemde bulunmasıdır. Bundan dolayı cevher, bütün varlıkların esası olduğu için birinci sırada, ardından nicelik kategorisi ve nicelik kategorisinin hemen akabinde ise ilintisel nitelikler yer alır. Kısacası görelik ve geri kalan kategoriler aslında iki şey arasında gerçekleşen bir nispet olup bir şeyde var olmaları söz konusu değildir. Bu bağlamda cevher, nefsiyle kâim olduğundan ve geri kalan kategorilerin var olmak için ona muhtaç olmasından dolayı birinci sırada yer alır. Nicelik kategorisi de cismin üç boyutunu ve sayısal verileri kuşattığı için ikinci sırada yer alır. Pürüzlü, pürüzsüz, eğri ve düz gibi şekiller niceliğe ait olmakla birlikte ilintisel nitelik olarak işlev görmeleri açısından görelikten sonra gelir.

(iii) İlintisel niteliklerin pek çok hususu yani meleke, bilgi ve duyu gibi şeyler görelik kategorisinde zikredilir. Bundan dolayı öncelikle göreliğin incelenmesi ardından niteliğin incelenmesi gerekir.[1184]

Ebü'l-Ferec, göreliğin nitelikten önce gelmesi gerektiğini görelikler bölümünde beş delille izah ederken niteliğin görelikten sonra gelmesi gerektiğini de burada üç delille izah etmesi dikkate değerdir. Çünkü Ebü'l-Ferec'in buradaki amacı,

[1184] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 485-486; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 301-302.

aslında konuyu pedagojik açıdan başlangıç seviyesindeki öğrencilere kolay bir şekilde öğretebilmektir. Bu bağlamda Ammonius, niteliğin görelikten önce gelmesi gerektiğini görelikler bahsinde zikretmesi nedeniyle burada incelemez.[1185] Ayrıca Porphyrios ve Simplicius'un ise bu durumu göreliklerle ilişkilendirerek açıklamaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.[1186]

3.4.2. Niteliğin Nite ve Nitelik Şeklinde Betimlenmesi

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in nitelik kategorisini nite ve nitelik şeklinde betimlerken niceliği, nice ve nicelik olarak betimlememesinin sebebi nedir?

Ebü'l-Ferec niteliğin, nite ve nitelik olarak betimlenmesinin sebeplerini üç grubun görüşlerini aktararak inceler. (i) Birinci grup, Aristoteles'in nitelik kategorisini betimlemediği veya açıklamadığı aksine bu betimlemenin şarihler tarafından yapıldığını iddia eder. Ebü'l-Ferec'e göre en eski metinler yani kadîm nüshalar bu grubun görüşünü yalanlar. (ii) Ebü'l-Ferec'e göre ikinci grup Porphyrios'un öncülük ettiği gruptur. Porphyrios, Aristoteles'in nitelik betimlemesini doğru kabul eder. Ona göre nite ile, niteliğin zâtları, yani niteliği kabul eden şeyler kastedilir. Niteliğin bazıları türemiş ve bazıları da ise eşadlı olarak isimlendirilir. Ebü'l-Ferec'e göre nitelik bu şekilde olursa, Aristoteles'in niteliği niteden önce sıralaması gerekirdi. (iii) Ebü'l-Ferec'e göre bu doğru olan görüştür. Bu gruba göre nite, eşadlı bir isim olup nitelik ve niteliğin zâtları üzerine vaki olur. Bu durumda nite, eşadlı bir isimdir ve onun en özel manasıyla da nitelik olan şey kastedilir. Bu durumda başlık nite üzerine inceleme, nite ve niteliğin kısımlarına dairdir.[1187]

Ebü'l-Ferec'in buradaki incelemesinin ana kaynağını atıfta bulunduğu Porphyrios oluşturur. Kendisi nite ile nitelik arasındaki farkları açıklar ve bu konudaki görüşleri de aktarır. Porphyrios nitenin ya da nasıllığın nitelikten farklılaştığını şu şekilde ele alır: Ona göre nite, hem niteliğin kendisinde hem de niteliğe sahip olan şeylerde olmak üzere iki anlamda kullanılırken nitelik ise, tek bir anlamda kullanılır.

[1185] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 97.

[1186] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 136-137; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 64-66.

[1187] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 487-488; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 303.

Şöyle ki antik filozoflar nite olarak beyazlığın niteliği hakkında konuşurlarken beyazı da nite olarak ifade ederler. Bu durumda nite hem nitenin kendisi hem de nitelik hakkında kullanılır. Aynı şekilde nitelik, sıcaklık ve beyazlık olması açısından nitelik olarak isimlendirilirken beyaz nitelik olarak isimlendirilmez.[1188] Görüldüğü üzere Ebü'l-Ferec'in yorumsal bir şekilde ele aldığı bu pasaj Porphyrios'un bu konudaki görüşleriyle örtüşmektedir. Ayrıca benzer bir yaklaşım Vâhibî tarafından da dile getirilir. Vâhibî, bu bağlamda üç görüş belirtir: (i) İskender Afrodisias, nite ve nitelik başlığının bazı nüshalarda yer alan ziyade bir lafız olduğunu belirtir. (ii) Porphyrios'un yukarıda zikrettiğimiz görüşleridir ve Vâhibî, onun görüşlerini yorumsal bir şekilde aktarır. (iii) Ebü Bişr Mettâ'ya ait olup, kendisi nite ile nitelik sahibi olan şeyin ve nitelik ile de mücerret hey'etlerin (biçimlerin) kastedilmesi gerektiğini belirtir.[1189] Vâhibî bu konudaki görüşleri aktardıktan sonra kendisi görüş beyan etmez. Ancak onun hem İskender Afrodisias'ın hem de Mettâ'nın görüşlerini aktarması dikkate değerdir. Özellikle İskender Afrodisias'a atfedilen görüş, başta Porphyrios olmak üzere Ammonius ve Simplicius gibi şarihlerde zikredilmez. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec, Porphyrios'un görüşünü doğru bulmaz ve nitenin eşadlı bir isim olup nitelik ve niteliğin zâtlarını kapsadığını belirtir. Yani nite ya da nasıllık genel bir anlamda kullanılırken nitelik daha özel bir anlamda kullanılır. Dolayısıyla başta İbn Sînâ olmak üzere Ammonius ve Simplicius gibi şarihlerin, nitenin nitelikten türeyen bir isim ve nitenin nitelikten daha bilinebilir olduğunu benimserler.[1190]

3.4.3. Niteliğin Önce Betimlenmesi Ardından Taksim Edilmesi

Ebü'l-Ferec'e göre, Aristoteles'in cevher ve niceliği önce taksim edip ardından betimlerken niteliği, önce betimleyip sonra taksim etmesinin temel sebebi nedir? Ebü'l-Ferec, bunun temel sebebini, niteliğin eşadlı bir isim olup cevherî olan, yani türün ayrımlarından meydana gelen şeylere vaki olması olarak açıklar. Araz olanlar ise ona sonradan dahil olur. Bu bakımdan ilintisel nitelikler türlere ait olup cevher değildir. Şayet bunlar "akıllı", "ölümlü, "iradesiyle hareket eden" şeklinde özsel ayrımlar gibi olsaydı cevher kategorisine dahil olurdu. Bundan dolayı Aristoteles'in

[1188] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 137-138.
[1189] Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.134a.
[1190] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 97; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 66-70; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 163.

niteliğin betimini yapması, aslında doğrudan ilintisel betimleri kastettiğini vurgulamak içindir. Bu bakımdan ilintisel niteliğin betimi, "Var olan tekillerden her birine, o nasıldır sorusu sorularak bunlarla cevap verilmesidir." Kısacası her bir tekille ilgili olarak O nasıldır? sorusu sorularak "O yazardır." ve "Beyazdır." gibi uygun cevapların verilmesidir. Nitekim bu cevaplar verilirken tekillere yönelik sorulan "O nasıl?" sorusu, özsel olan ayrımla arasını tefrik etmek içindir. Bu sebepten ötürü Aristoteles doğrudan niteliğin betimini zikreder.[1191]

Niteliğin betimlendikten sonra taksim edilmesine yönelik bu üçüncü matlup tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Ebü'l-Ferec tarafından ortaya konulan bir görüştür. Ancak bunun izleri Fârâbî'de görülebilir. Fârâbî, niteliği "Tekiller hakkında, onların nasıl olduklarının söylendiği durumlardır." şeklinde betimler.[1192] Kendisi betimde kullandığı "tekiller hakkındaki" ifadesi ile araz olan nitelik ile özsel ayrımın arasını ayırmaya yönelik olduğunu belirtir. Kısacası Ebü'l-Ferec'in görüşlerinin izleri Fârâbî'de görülse bile Ebü'l-Ferec'in konuyu biraz daha geniş tutması açısından ondan ayrıştığını söyleyebiliriz.

Bu matlupta esas olan niteliğin betimlenmesidir. Aristoteles'e göre nitelik "Bir şeyin nasıl olduğu söylenen terimdir."[1193] Başta Porphyrios, Ammonius ve Simplicius gibi şarihler, Aristoteles'in belirlemiş olduğu betimi tercih ederler.[1194] Ancak İslâm dünyasında Huneyn b. İshak'ın *Kategoriler* tercümesinde betime "tekiller" ifadesi eklendiği görülür.[1195] Bu ifadenin eklenmesi Fârâbî ve Ebü'l-Ferec'in betimlerinde büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec'e göre "Var olan tekillerden her birine o nasıldır sorusu sorularak bunlarla cevap verilmesidir." Fârâbî'ye göre ise nitelik "Tekiller hakkında onların nasıl olduklarının söylendiği durumlardır."[1196] Ancak İbn Sînâ'ya göre nitelik, "Kendisiyle tekillere nasıl oldukları söylenendir." ve "nitelik kendisi ile şeylere o benzer ve benzemez denilendir." şeklinde iki betimi ifade

[1191] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 487-488; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 303.
[1192] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 26.
[1193] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 55; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 65; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 31.
[1194] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 138; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 97; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 69-70.
[1195] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 55; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 65.
[1196] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 26.

edilegelmiştir. İbn Sînâ, bu iki betimin hatalı olduğunu zikreder. Görüldüğü üzere onun eleştirisinin doğrudan Ebü'l-Ferec ve Fârâbî ve dolaylı olarak da başta şarihlere yönelik bir eleştiri olduğunu söyleyebiliriz.[1197] Bundan dolayı adet olagelen bu betimleri kabul etmeyip kendisi niteliği şu şekilde betimler. Ona göre nitelik "Kendisi için, türler olarak kabul edilen dört şeye bölünen bir nasıldır."[1198]

3.4.4. İlintisel Niteliğin Kısımları

Ebü'l-Ferec'e göre nitelik, ilk olarak hal-meleke ve kuvve ve la-kuvve olmak üzere iki yakın türe ayrılır. Bunlar da hazırlanma (*teheyyu*) olarak bilkuvve ve bilfiil şeklinde olabilir. Bilkuvve olması onun hazırlanması yani müteheyyi olması, sûretin elde edilmesi de bilfiil olması anlamına gelir. Hal-meleke, kuvve ve la-kuvve niteliklerin türlerinden her biri, etkilenimsel nitelikler (*infiâliye*), etkilenimler (*infiâlât*) ve şekil-hilkat (dış görünüm خلقة) olarak taksim edilir. Ebü'l-Ferec'e göre bir şeyde mevcut olan ilintisel sûretler ya düşüncede ya cisimde ya da her ikisinde olmak zorundadır. Bu durumda bilgi, sanat ve erdem gibi etkilenimsel nitelikler düşüncede yer alırken beyaz, siyah ve tatlılık gibi nitelikler de cisimlerde yer alır. Düşüncede olmaksızın sadece cisimlerde var olan nitelikler de şekil ve hilkattir.[1199]

Ebü'l-Ferec'e göre Alînus, niteliğin türlerinin dört tane olması gerektiğini şu şekilde açıklar; Ona göre niteliğin dört türü ya elde edinilen ya da tabiî olan bir şeydir. Elde edinilen nitelikler hal ve melekedir. Tabiî olanlar ise ya bilkuvve ya da bilfiildir Bilkuvve olanlar ise niteliğin ikinci türünü oluşturan kuvve ve la-kuvvedir. Bilfiil olan nitelikler ise ya etkilenimsel nitelikler ve etkilenimler gibi bir şeyin derinliğindedir ya da şekil ve hilkat gibi bir şeyin zahirinde olan niteliklerdir.

Ebü'l-Ferec'e göre Alînûs'un bu tasnifi, teemmül edildiğinde hataların olduğu görülür. Şöyle ki beyaz, etkilenimsel niteliklerdendir ve bir şeyin derinlerinde değildir. Aynı şekilde güzellik bizde bulunan bir hal ve melekedir. Dolayısıyla beyaz kaknüste,

---

[1197] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 158-163.
[1198] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 164.
[1199] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 488-489; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 303.

siyah da kargada bulunur. Bu nitelikler, elde edinilen şeyler olmayıp tabiî olanlardır.[1200]

Ebü'l-Ferec'in niteliğin taksimine yönelik bu açıklamaları dikkate değerdir. Onun bu taksimi ve Alînûs'un yaptığı taksimin benzer şekillerde şarihler tarafından ele alındığını söyleyebiliriz.[1201] Ayrıca İbn Sînâ niteliğin yaygın olan iki taksimini aktarır. Ona göre birinci taksim nitelik ya doğaldır ya da kesbîdir. Kesbî olanlar meleke ve hallerdir. Doğal olanlardan bazıları ise ya bilkuvve ya da bilfiildir. Bilkuvve olan nitelikler, kendileri sebebiyle hazır veya yatkın olunan niteliklerdir. Bilfiil olanlar ise ya etkilenimsel nitelikler ve etkilenimler gibi derinliğe nüfuz eden niteliklerdir ya da şekil ve sûretler gibi dışarı doğru açığa çıkan niteliklerdir.

İkinci taksimde ise nitelik ya nefiste ya da bedendedir (cisimdedir). Nefiste meydana gelen nitelik ya düşünen nefiste ya düşünmeyen nefiste meydana gelir. Düşünen nefiste meydana gelen nitelik, ya meleke gibi çözülmesi zor olan ya da hal gibi çözülmesi kolay olan niteliklerdir. Düşünmeyen nefiste meydana gelen nitelikler ise ya edilgin ya etkin kuvvede ortaya çıkar. Etkin kuvvede meydana gelen nitelikler kuvve ve la-kuvve iken edilgin kuvvede ortaya çıkan nitelik, etkilenimsel nitelik ve etkilenimlerdir. Bedende meydana gelen nitelikler ise ya derindedir ya da yüzeydedir. Derinde meydana gelen nitelikler, etkilenimsel niteliklerdir yani meleke gibi çözülmesi zor olan nitelikler iken sabit olmayanlar ise hal gibi etkilenimsel olanlardır. Yüzeyde meydana gelenler ise şekil ve hilkattir. Şekil, canlı ve cansız olan her şeyi kapsarken hilkat sadece canlı olan şeyleri kapsar.[1202]

Bu açıklamalara göre Ebü'l-Ferec'in kabul ettiği taksim ile Alînûs'a ait olduğunu belirttiği ikinci taksimin, benzer bir şekilde İbn Sînâ tarafından aktarıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu ikili taksimin izleri yorumsal farklılıklarla birlikte Ammonius ve Simplicius'un şerhlerinde de görülebilir. Özellikle Alînûs'un niteliği doğal ve kesbî olarak taksim etmesine dair görüş doğrudan Simplicius tarafından

[1200] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 492; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 306.
[1201] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 99-101.Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 87-88.
[1202] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 165.

aktarılmaktadır.[1203] Bu bağlamda Ebü'l-Ferec'in Alînûs'a dair eleştirisinin benzer bir şekilde Simplicius için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın niteliğe yönelik aktarmış olduğu kadîm iki taksimi eleştirdiğini[1204] ve yeni bir taksim oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ona göre nitelik, ya kendisinden benzetme ve hayal ettirme yoluyla fiillerin meydana çıkması açısından olur ya da böyle olmaz. Fiilini bu şekilde yapmayan nitelikler ise ya nicelik olması açısından nicelikle ilgili olur ya da nicelikle ilgili olmaz. Nicelikle ilgili olmayanlar ise ya doğal cisimler olması açısından salt cisimler olur ya da nefis sahibi olmaları açısından cisimler veya nefislerde olur. Aralarında etki ve edilgilerin uygunluğu bulunan niteliklere etki ve edilginin niteliği denir. Nicelikle ilgili olanlar, şekil ve sûrettir. Doğal cisimler olmaları açısından cisim olanlar ise etki ve edilgiye dair kuvvelerdir yani kuvve ve la-kuvvedir. Nefis sahipleri olmaları açısından ise hal ve meleke olan niteliklerdir.[1205]

İbn Sînâ'nın taksiminin, niteliğin ya nicelik olması açısından ya da nicelik olmaması açısından yapıldığı, doğal cisimde olmaları açısından ise cisimlerde ya da cisim veya nefiste meydana gelen nitelikler bağlamında ele alındığı söylenebilir. Nitekim niteliğin dördüncü kısmını oluşturan bilaraz nicelikler olan şekil ve sûreti bu taksime tabi tutması için öncelikle niceliğe ait olanlar ve olmayanlar şeklinde zikretmesi, Fârâbî'nin bakış açısını yansıtır. Çünkü Fârâbî'nin hem Aristoteles'ten hem de şarihlerden farklı olarak niteliğin dördüncü kısmını "Nicelikler olması açısından nicelikteki nitelikler" olarak taksim etmesi İbn Sînâ'nın taksiminde belirleyici bir unsurdur.[1206] Buna rağmen İbn Sînâ'nın niteliği doğal cisimde olmaları açısından cisimlerde ya da cisim veya nefiste meydana gelen nitelikler bağlamında taksim etmesinin Ebü'l-Ferec'in taksimiyle örtüştüğü söylenebilir.

Niteliğin taksimine yönelik yapılan bu değerlendirmelerden sonra niteliğin dört kısmının öncelik ve sonralık hususlarını incelemeye geçebiliriz.

Ebü'l-Ferec'e göre meleke ve halin kuvve ve la-kuvveden önce gelmesinin sebebi, ilkinde salt olumlama kullanılırken ikincisinde olumsuzlamanın

[1203] Simplicius, **On Aristotle's Categories, 7-8,** s. 87-88.
[1204] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 166-172.
[1205] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 164.
[1206] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 27.

kullanılmasıdır. Aynı şekilde etkilenimsel niteliğin ve etkilenimlerin şekil ve hilkatten önce gelmesinin sebebi ilkinin hem düşüncede hem de cisimde var olmasıyken ikincisinin ise sadece cisimde var olmasıdır. Bundan dolayı hem düşüncede hem de cisimde var olan şeyler önce gelir sadece cisimde yer alanlar ise sonra gelir.[1207]

Ebü'l-Ferec bu matlupları inceledikten sonra niteliğe yönelik dört kuşkunun meydana geldiğini belirtir. Biz de bunlardan önemli gördüğümüz iki tanesini ve onlara yönelik çözüm önerilerini inceleyeceğiz.

(i) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles hal ve melekeyi niteliğin türleri olarak taksim eder. Ancak tür, tek bir doğaya sahip olduğu için hal ve meleke iki farklı şey midir?

Ebü'l-Ferec'e göre hal ve meleke iki farklı doğaya sahip nitelikler değildir. Aksine bunlar tek bir doğaya ait olan şeylerdir. Fakat meleke ve hal arasında zamanın kısalığı-uzunluğu ve yok olmaları bazen kolay bazen de zor olmaları açısından farklılıklar olabilir.[1208] Kısacası hal ve meleke tek bir doğaya sahip oldukları için birbirlerinden farklılaşmazlar. Ancak onların farklılaşması ya zamanın uzunluğu ve kısalığı ile ortadan kalkmaları ya da yavaş ve zor olmaları açısındandır. Ebü'l-Ferec'in burada kuşku olarak belirttiği bu mesele, Porphyrios, Simplicius ve İbn Sînâ tarafından benzer bir şekilde incelenir.[1209] Özellikle İbn Sînâ'nın açıklamalarının Ebü'l-Ferec'in açıklamalarıyla büyük oranda örtüştüğünü söyleyebiliriz.

(ii) Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, kuvve ve la-kuvvenin tek bir tür olduğunu nasıl iddia edebilir? Halbuki la-kuvve, kuvvenin yokluğudur. Bu durumda tür, tek bir doğaya sahip olmakla birlikte bir şey ve onun yokluğu nasıl tek bir doğaya sahip olabilir?

Ebü'l-Ferec'e göre la-kuvve, kuvenin yokluğu değildir. Ancak kuvve ve la-kuvvenin ikisi düşüncede ve cisimde var olan bir teheyyudur. Şöyle ki teheyyu sağlıklı olma gibi doğal bir süreçtir ve kuvve olarak isimlendirilir. Hastalık gibi dışarıdan bir

[1207] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 489; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 303-304.
[1208] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 490-491; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 305.
[1209] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 140; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 88; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 173-174.

şey doğasına sirayet ederse, la-kuvve olarak adlandırılır. Çünkü insan bir hastalığa düçar olduğu vakit o acıyı defedecek gücü olmaz. Kısacası kuvve sağlıklı olma gibi doğal bir süreç iken hastalanma ise dışarıdan insanın doğasına sirayet eden, insanı halsizleştiren ve onu kuvvetten düşüren bir nitelik olup la-kuvve olarak isimlendirilir. Bundan dolayı la-kuvve, kuvvenin yokluğu anlamına gelmez.[1210]

Ebü'l-Ferec niteliğe yönelik bu matlupları inceledikten niteliğin türlerine yönelik incelememize geçebiliriz.

3.4.1. Niteliğin Türleri

Nitelikler, meleke-hal, kuvve-la-kuvve, etkilenimsel nitelikler-etkilenimler ve şekil-hilkat olmak üzere dört kısma ayrılmakla birlikte isimlerinde değişikliklerin görüldüğünü söyleyebiliriz.

Ebü'l-Ferec ve Vâhibî'nin benimsemiş olduğu tasnif Helenistik şarihlerin belirlemiş olduğu bir tasniftir.[1211] Aslında bu tasnifte farklılığa sebep olan kısım şekil ve hilkattir. Fârâbî ise konuyu, "Nicelik olması açısından nicelikteki nitelikler" bağlamında çizgideki doğruluk ve eğrilik gibi şekil olmayan, üçgen ve kare gibi şekil olan ve hilkat gibi nefs sahibi varlığın cisminin yüzeyinde bulunan herhangi bir şekil olandır tarzında inceler.[1212] Ancak bunlar arasındaki farka değinmez. Benzer bir yaklaşım İbn Sînâ'da da görülür. İbn Sînâ, niteliklerin dördüncü kısmını nicelikteki nitelikler olarak ifade etmekte ve bunları şekil olan, şekil olmayan, şekil ve şekilden başka olan diye üç kısma ayırmaktadır. Kendisi şekil ve şekilden başka olandan meydana geleni sûret ve hilkat olarak isimlendirir.[1213]

Niteliğin türlerine yönelik isimsel farklılıklar olmasına rağmen sayısı açısından herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Bu bağlamda niteliğin türlerine yönelik açıklamalara geçebiliriz.

[1210] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 490-491; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 305.

[1211] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 145; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 106-107; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 122-123; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.134b; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 488; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 303.

[1212] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 29.

[1213] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 195.

3.4.1.1. Meleke ve Hal

Meleke ve hal Grekçede *hekis* ve *diathesis* İngilizcede ise *state* ve *condition* olarak karşılık bulur.

Ebü'l-Ferec'e göre meleke ve hal; teorik ve pratik nefsin hallerinde ve melekelerinde bulunan bir sûrettir. Bilgi, fazilet, sanat, adalet ve iffet gibi nitelikler nefisteki haller ve melekeler olarak isimlendirilirler. Meleke, "İlmiyle âlimdir." ve "Marangoz da sanatıyla marangozdur." şeklinde söylenir. Buradaki melekelerin ve hallerin nefisteki durumları esas alınarak incelendiği görülür. Cisimlerde meleke ve halin gerçekleşmesi ise sıcaklık, soğukluk, sağlık ve hastalık gibi örnekler üzerinden ifade edilebilir. Bunlar tek bir tabiata sahip olmakla birlikte zaman ve varlık açısından farklılık gösterebilirler. Şöyle ki hal, ister nefiste isterse cisimde var olan bir sûret olsun zaman bakımından çok kısa süren ve geçici olan şeydir. Meleke ise ister nefiste ister cisimde bulunan bir sûret olsun zaman açısından uzun süren, varlıkta yerleşik ve sürekli olan şeydir.[1214]

Meleke ve hale yönelik yapılan açıklamalar, benzer bir şekilde başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere diğer şarihler tarafından da yapılmıştır.[1215]

3.4.1.2. Kuvve-la-Kuvve

Kuvve ve la-kuvve Grekçede *dunamis* ve *adunamia* İngilizcede ise *capacity* ve *incapacity* olarak ifade edilir.

Ebü'l-Ferec'e göre kuvve ve la-kuvve, hem nefiste hem de cisimde gerçekleşir. Bu bağlamda ilmi kabul etme ve hayrı işleme gibi nefiste bulunan bir teheyyu iken, güreşme, hastalıklı ve sağlıklı olma gibi cisimde bulunan bir teheyyudur. Bu durumda kuvve tabiî bir şey iken la-kuvve ise hastalık gibi tabiî olmayan bir şeydir. Kısacası sağlıklı olmak doğal bir kuvve iken hasta olmak gibi la-kuvve olan şey ise vücuda

[1214] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 489-490; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 304.

[1215] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 139-140; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 98; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 88-89; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 151; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.135a,135b; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 27; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 174-175.

dışarıdan doğal olmayan bir şekilde bir şeyin sirayet etmesidir.[1216] Kısacası kuvve olan şey hastalıklardan ya da salgınlardan etkilenilmemesi açısından bir kimseye sağlıklı olduğu söylenirken la-kuvve ise hastalıklardan etkilenmemek üzere doğal bir kuvvesi bulunmayan kimselere de hastalıklı denilmesidir. Ebü'l-Ferec, kuvve ve la-kuvveyi anlatırken Aristoteles'in güreşçi, koşucu, sert ve yumuşak gibi örnekleri zikretmediği görülür. Ancak bu örnekler Ebü'l-Ferec hariç başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere diğer şarihler tarafından da ele alınır. Fakat zikredilen örnekler dışında Ebü'l-Ferec'in görüşleri onlarla benzerlikler taşımaktadır.[1217]

3.4.1.3. Etkilenimsel Nitelikler ve Etkilenimler:

Ebü'l-Ferec'e göre Olympiodorus ve Alînûs etkilenimsel nitelikleri derinsel nitelikler yani cismin derinliğinde olan nitelikler, şekil ve hilkati ise cismin yüzeyinde mevcut olan nitelikler olarak kabul ederler.[1218] Aynı husus Ammonius ve Simplicius tarafından da ifade edilir.[1219] Bu bağlamda etkilenimsel nitelikler ve etkilenimler tatlılık, acılık, siyahlık ve beyazlık gibi cisimlerde ya da öfke, acıma, korku ve aklın yitirilmesi gibi nefislerde gerçekleşir. Ebü'l-Ferec'e göre etkilenimsel nitelikler, etkilenim manasını gerektirip bir şeyde var olan bir sûrettir ve o nasıldır sorusuna binaen cevabın verilmesidir.[1220] Buradan hareketle Ebü'l-Ferec, etkilenimsel nitelikleri üç kısma taksim eder:

(i) Dokuma, tatma, koklama ve görme gibi niteliklerle elde edilmiş evvel emirde ve yaratılışta bir şeyde mevcut olan niteliklerdir. Örneğin tatlılığın balda, beyazlığın karda ve kaknüste bulunması gibi kendisinde var olan etkilenimsel bir niteliktir. Tatlılığın balda bulunması balın var olmasıyla birlikte kendisinde bulunan bir hassadır. Tatma organı vasıtasıyla balın tatlılığı algılanır. Ancak balın sûreti ve tatlılığı anlam açısında idrak edilmesiyle buradaki etkilenim ruhânî bir etkilenim olur.

[1216] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 490; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 304.

[1217] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 140-141; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 102-103; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 101-102; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.136a-136b; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 27-28; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 175-177.

[1218] Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 115,24 vd.

[1219] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 100-101; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 88.

[1220]Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 503-504 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 314.

Çünkü balda meydana gelen bir etkilenim olması açısından değil de bir etkilenim olarak dilde meydana gelmesi açısından baldaki tatlılığa duyularla ilgili nitelikler denilir.[1221] Kısacası tatlılığın balda veya ekşiliğin limonda bulunması gibi niteliklerin tespit edilmesi bunların doğrudan beş duyu organından biriyle etkilenime geçmeleri açısından etkilenimsel nitelikler olarak isimlendirilirler.

(ii) Etkilenim olarak meydana gelir. Ancak nefse lazım gelen nitelikler açısından etkilenim olarak idrak edilmez. Buna öfke, aklın yitirilmesi ve âşık olma gibi nitelikler örnek verilebilir. Bunlar nefsi nitelikler olduğu için akıl bunları ruhânî bir şekilde algılarken duyular da duyusal nitelik olmaları açısından bunları algılamaz. Bunlar mizaçtaki herhangi bir değişiklikten ötürü meydana gelirler. Buna öfkelenme, kalbin ısınmasıyla mizaçta meydana gelen bir değişimdir örneği verilebilir.[1222]

(iii) Dokuma, tatma ve koklama gibi niteliklerle elde edinilen etkilenimsel niteliklerdir. Buna denizin tuzluluğu örnek verilebilir. Tuzluluğun denizin cisminde etkilenimsel olarak meydana gelmesi cisimsel bir etkilenimseldir. Ama insanların bunları idrak etmesi ruhânî açıdandır.[1223]

Ammonius ise etkilenimsel nitelikleri ve etkilenimlerin dört yolla elde edilebileceğini belirtir. Ona göre etkilenimsel nitelikler ve etkilenimler ya karın beyaz olması gibi bütün türlerde ya Etiyopyalının siyah olması gibi türün bazılarında tabiî bir şekilde ve doğuştan meydanda gelen ya tabiî değil de uzun bir hastalık sonucu kişinin solması gibi elde edilen ve kaybolması zor olan ya da utanma sonrası kişinin kızarması gibi elde edilen ve kolayca kaybolan niteliklerdir.[1224] Onun bu görüşlerinin Ebü'l-Ferec'in görüşleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Fakat Ebü'l-Ferec'in etkilenimsel nitelikleri üç kısımda incelemesi Aristoteles'in konu hakkında vermiş olduğu örnekler bağlamında değerlendirilebilir. İlk iki kısım benzer bir şekilde başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere diğer şarihler tarafından da incelenir.[1225]Ancak Ebü'l-

[1221] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 504-505; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 315.
[1222] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 505-506; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 315-316.
[1223] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 506; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 316.
[1224] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 104.
[1225] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 142-143; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 104-105; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 113-116; Sergius of Reshaina, **Introduction to**

Ferec'in üçüncü kısımdaki denizin tuzluluğu örneğini vermesi, *Kategoriler*'de incelenmeyen bir husus olduğu için şarihler tarafından değinilmediğini ifade edebiliriz. Aristoteles'in denizin tuzlu olduğuna dair görüşlerinin izleri *Meteorology* adlı eserinde sürülebilir.[1226] Nitekim Ebü'l-Ferec'in denizin tuzlu olmasına yönelik görüşleri incelendiğinde doğrudan Aristoteles'in *Meteorology* adlı eserinden yararlandığı görülür.

Ebü'l-Ferec'e göre etkilenimsel nitelikler ve etkilenimler tek bir tabiata sahip olmakla birlikte zaman açısından birinin diğerine nispet edilmesi durumunda farklılaşırlar. Utanma esnasında yüzün kızarması ve korku esnasında kişinin sararması gibi nitelikler, yani etkilenimler hal olarak isimlendirilir. Bundan dolayı etkilenim ve hal gibi kısa sürede gerçekleşen ve geçici olan niteliklerdir. Aynı şekilde onların kısa bir sürede değişime sahip olmaları nasıldır sorusuna cevap teşkil etmezler. Niteliklerin uzun sürmesi ve kalıcı olması durumunda etkilenimsel nitelikler olarak isimlendirilirler. Nasıldır sorusuna "Kırmızıdır.", "Güzel kokuludur." ve "Aklını yitirmiştir." gibi uygun cevaplar verilebilir. Ebü'l-Ferec'e göre etkilenimsel niteliklerin etkilenimlere nispeti melekenin hale nispeti gibidir.[1227] Kısacası etkilenimsel nitelikler meleke olarak ifade edilirken etkilenimler de hal olarak ifade edilir. Bunlar tek bir doğaya sahip olmakla birlikte zaman açısından birbirlerinden farklılaşırlar.

3.4.1.4. Şekil ve Hilkat

Niteliğin dördüncü kısmı olan şekil ve hilkat Grekçede *skhéma* ve *morphé* İngilizcede ise *figure* ve *shape* olarak ifade edilir. Bu kavramlar incelendiğinde şekilden ziyade daha çok hilkat/morphé/shape/form kavramı ön plana çıkmaktadır. Aristoteles'in ifadesiyle "Her bir şeyde bulunan form" ya da sûret olarak ifade edilen kavram Huneyn b. İshâk'ın *Kategoriler* tercümesinde hilkat olarak karşılık bulur.[1228]

Aristotle and His Categories, s. 151-153; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.136b-137b; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 28-29; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 184-186.

[1226] Aristotle, **Meteorology,** *The Complete Works of Aristotle* (içinde), 357b23-26; 358a16-27.

[1227] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 506-507; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 316.

[1228] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 58; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 65; Aristoteles, **Kategoriler**, s. 70; Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 145; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 98; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 122-123; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.139b.

Fârâbî, hilkat kavramını tek bir yerde kullanırken İbn Sînâ alt bir başlık olarak kullanır.[1229]

Ebü'l-Ferec'e göre şekil; üçgen, daire ve kare gibi şeylerde mevcut olan bir sûrettir. Kısacası şekil, üçgen ve dörtgen gibi geometrik sûretlere sahip olan şeylere söylenir. Şekil hem bitki ve hayvan gibi canlı cisimlere hem de heykel ve tasvir gibi cansız şeylere söylenir. Ebü'l-Ferec'e göre Olympiodorus, şekli bir sınırın ya da birden fazla sınırın çizimi olarak tanımlar. Daire, tek bir sınır yani tek bir çizgi tarafından çizilirken doğru ise birden fazla çizgi tarafından çizilir. Ebü'l-Ferec'e göre hilkat ise bir şey için mevcut olup azalarına uygun olması veya uygun olmaması ya da sûretin çirkinliği ve güzelliği olarak söylenir. Kısacası hilkat ya da dış görünüş azalara uygun olan bir sûret olup sadece canlılarda bulunur. Ebü'l-Ferec'e göre şekli mühendis ve fizikçiler kullanırken hilkati sadece fizikçiler kullanır. Ayrıca hilkat pek çok şekilden meydana gelirken şekil müfret ve basit bir şeydir.[1230]

Ebü'l-Ferec'e göre müfessirler, hilkatin bitkilerden ziyade hayvana ve hayvandan ziyade de insana daha layık olduğunu ifade eder. Dolayısıyla şekil hilkatten daha geneldir ve her şekli olana hilkat denilebilirken her hilkati olan şeye şekil denilemez. Aynısı meleke ve hal için de geçerlidir. Bu bakımından kavramlar arasında tam girişimlilik söz konusudur.[1231] Ayrıca Ebü'l-Ferec'e göre Platon, cismin şekillerinden hareketle kâinatın terkibini beş cins bağlamında incelediği için şekil ve hilkat felsefecilerin nezdinde önce gelir. Kendisi bu konuyu ayrıntılı bir şekilde es-*Semâ ve'l-Âlem* adlı eserinde inceleceğini belirtir. Ayrıca Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in *Fizik Kitabı*'nın yedinci bölümünde şekildeki değişimin bir dönüşüm olmadığını ileri sürdüğünü belirterek konuyu bitirir.[1232]

Ebü'l-Ferec'in şekil ve hilkate yönelik bu değerlendirmeleri başta Porphyrios olmak üzere Ammonius, Simplicius, Sergius ve Vâhibî tarafından benzer bir şekilde

[1229] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 29; İbn Sînâ, **Kategoriler,** 195-199.
[1230] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 507-508; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 318.
[1231] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 507-508; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 318.
[1232] Aristoteles, **Fizik**, s. 316-325.

incelenir.[1233] Ancak Ebü'l-Ferec'in şekil ve hilkat arasındaki farklılıkları detaylı bir şekilde incelemesi dikkate değerdir. Özellikle kendisi hilkati, "Bir şey için mevcut olup azalarına uygun olması veya uygun olmaması ya da sûretin çirkinliği ve güzelliği olarak" betimlemesi Platon'un *Timaios* adlı eserine atıfla ortaya konulduğunu söyleyebiliriz.[1234] Fârâbî hilkati, nefs sahibi varlıkların cinsinin yüzeyinde bulunan herhangi bir şekil olarak belirtir.[1235] Ebü'l-Ferec de hilkatin canlı varlıklar için kullanılması gerektiğini belirterek şarihlerin görüşünü benimser.

İbn Sînâ, niteliğin dördüncü kısmını nicelik olması bakımından nicelikteki nitelikler olarak zikreder ve niteliğin dördüncü cinsinin türleri olarak bunları şekil, şekil olmayan, şekil ve şekil olmayandan meydana gelen diye üç kısma ayırır. Ona göre şekil, "Kendisi ile bir sınır ya da sınırların kuşatıldığı şeydir." Buna örnek olarak küre ve daire için olandır. Şekil olmayan; doğru, çizginin eğriliği ve basitin yüzeyi gibi olanlardır. Şekil ve şekil olmayandan meydana gelenler ise sûret ve hilkat olarak isimlendirilir. Doğal ve sanatsal bir cisimde duyulur olması ve gözle görülür olması açısından şekildir ve bu da onun herhangi bir renginin olmasıyla ilgilidir. Buna göre renkli şekil hilkat ve sûret olur.[1236] İbn Sînâ'nın niteliğin dördüncü cinsi olarak nicelikteki nitelikler olarak belirlemesi ve bunları kendi içinde taksim etmesi sonucu, şekil ve şekil olmayandan meydana gelenleri sûret ve hilkat şeklinde ayırması aslında şarihleri sıkı bir şekilde takip ettiğini gösterir. Ayrıca niteliği ikinci taksimde ele aldığı bölümde şeklin canlı ve cansız şeyleri kapsadığını ve hilkatin de sadece canlı şeylere özgü olduğunu belirtmesi ve bu konuda onları eleştirmemesi onun şekil ve hilkat arasındaki ayrımı benimsediğini de gösterir.[1237] Ancak İbn Sînâ'nın *Kategoriler* adlı eserinde hilkat ifadesi, "Her şeyde bulunan sûret" olarak çevrilmesi doğru iken "renkli kefeki taşı" olarak çevrilmesi hatalıdır.[1238] Çünkü burada ifade edilen hilkatın Simplicius'un Iamblichus'tan alıntıladığı hilkat'ın "Hem şekli hem de rengi

[1233] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 145-146; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 106-107; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 122-128; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 153-155; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.139b.
[1234] Platon, **Timaios,** 87d, s. 109. Ayrıca Bkz. Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 123.
[1235] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 29.
[1236] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 195.
[1237] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 165.
[1238] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 195, 197, 198, 199, 206,

barındırması" gerektiğine dair görüşüne referansla incelendiğini söyleyebiliriz.[1239] Kısacası İbn Sînâ, nicelikteki nitelikler olarak ifade ettiği niteliğin son kısmını, genel anlamda Simplicius'un bu konu hakkındaki görüşlerine yönelik eleştirilerde bulunduğunu ifade edebiliriz.

Niteliğin türlerine yönelik bu değerlendirmelerden sonra seyrelme, yoğunluk, pürüzsüz ve pürüzlü konularına geçebiliriz. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, bunların nitelik kategorisinden ziyade konum kategorisine daha uygun bulduğunu belirtir.[1240] Şöyle ki bu iki cinsten her birinin konum kategorisine dahil olması, nitelik kategorisine dahil olmasından daha uygundur. Bu bağlamda bir cisim olup parçaları konum itibariyle birbirlerinden uzak olanlara *seyrelme*, parçaları konum itibariyle birbirlerine yakın olanlara *yoğunlaşma* denir. Aynı şekilde, bir cisim olup parçaların biri diğerinden sonra gelene *pürüzlü*, parçaları yüzeyinde eşit olarak bulunana *pürüzsüz* denir. Ebü'l-Ferec'e göre bu tanımlar konum kategorisi çerçevesinde yapılmıştır. Bundan dolayı Aristoteles bunların nitelikten ziyade konum kategorisine daha uygun olduğunu belirtmesine rağmen Ebü'l-Ferec bunların nitelik kategorisinde incelenmelerinin daha doğru olacağını belirtir. Dolayısıyla bunlar şekilsel nitelikler olarak niteliğin dördüncü türünde incelenebilir. Ayrıca Ebü'l-Ferec, bir şeye "O nasıldır?" sorusu sorulduğunda pürüzlü, pürüzsüz, seyrek ve yoğunluk gibi cevaplar verildiği için bunların doğrudan nitelik kategorisinde incelenmesi gerekir. Yine bunların nispet değil de bir şeyde var olan sûretler olması açısından hakiki nitelikler olduğunu belirtir. Ancak Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in bunları konum kategorisine dahil etmekle birlikte uçları açısından nitelik kategorisine dahil ettiğini zikreder. Kısacası Aristoteles'e göre bunlar konum olup bilaraz niteliklerdir.[1241]

Ebü'l-Ferec; seyrelme, yoğunluk, pürüzsüz ve pürüzlü şeylerin niteliğin mi yoksa konumun mu altına dahil olabileceğini Aristoteles'in görüşleri bağlamında değerlendirir. Kendisine göre bunların "Nasıl?" sorusuna verdikleri cevap açısından

[1239]Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 122-128; Ayrıca Bkz. Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 149-151.

[1240] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 58; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 70; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 514; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 320.

[1241] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 514 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 321.

nitelik kategorisinde zikredilmeleri daha uygundur. Simplicius ise bunları nitelik dışında görelik veya konum kategorilerinde savunanların olduğunu belirtir. Ancak kendisi bunların karakterleri ya da özellikleri baz alındığında nitelik kategorisinde, parçalarının düzenine göre bir konum sergiledikleri için de konum kategorisinde yer alabileceğini belirtir. Nitekim bir şeyin farklı açılardan iki kategoride yer alması, Aristoteles ve şarihlerin ortak görüşüdür.[1242] Fârâbî ve İbn Sînâ ise bu görüş çerçevesinde bunların konum değil de nitelik kategorisinde yer alması gerektiğini belirtirler.[1243] Kısacası bunlar farklı açılardan başka kategorilerde yer alsalar bile onların nitelik kategorisinde incelenmeleri bilaraz olarak ifade edilebilir.

Niteliğin türlerine yönelik bu değerlendirmelerden sonra ilintisel niteliklerin nasıl elde edilmesine geçebiliriz.

Ebü'l-Ferec'e göre nitelikler, ya cesaret isminden cesur, kitâbet isminden kâtiplik gibi genellikle türemiş isimlerle elde edilmekle birlikte bunun dışında şaz kullanımlar da mevcuttur. Ya farklı şeylere beyaz denilmesi gibi eşadlı isimlerle ya da hırs ve fazilet gibi ayrık isimlerle olmak üzere üç şekilde elde edilir. Yunanlılar adet olduğu üzere faziletin, fazıl isminden türetilen isimden ziyade hırslı (*harîs)* ya da müctehid ismini kullanırlar.[1244] Ebü'l-Ferec'in bu konudaki değerlendirmelerinin başta İbn Sînâ ve Vâhibî olmak üzere diğer şarihlerle benzerlik arz ettiğini ifade edebiliriz.[1245]

Niteliğe yönelik bu geniş değerlendirmelerden sonra niteliğin özelliklerine geçebiliriz.

[1242] Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 124.

[1243] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 146-147; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 107; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.140a-140b; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 29-30; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 188, s. 200-202.

[1244] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 514-515 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 321.

[1245] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 149-151; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 109; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 125; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.140b-141a; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 209-210.

3.4.2. Niteliğin Özellikleri

Aristoteles'in belirlemiş olduğu şekliyle niteliğin üç özelliği vardır.[1246] Ebü'l-Ferec ve Alînûs ise "İki zıttan biri nitelik olduğu zaman diğer zıt da nitelik olur." özelliğinin birinci özelliğin zımnında olması gerektiğini belirterek sıralamada dört özellik zikrederler. Ancak Vâhibî bu konuda doğrudan dört özelliği sırasıyla inceler.[1247] Biz de bu özellikleri sırasıyla aktarıp Ebü'l-Ferec özelinde şarihlerle mukayeseli bir şekilde inceleyeceğiz.

(1) Niteliklerden bazıları zıtlığı kabul eder.[1248]

Ebü'l-Ferec'e göre niteliklerin zıtlığı kabul etmeleri niteliklerin doğası gereği değildir. Siyah-beyaz ve sıcaklık-soğukluk gibi nitelikler birbirlerine zıttırlar. Kısacası beyaz ve siyah olan renkler birbirlerine zıt olurken uçlar arasında ortak olan mutavassıt şeylerin hepsinde zıtlık yoktur. Şöyle ki koyu ve esmer gibi renkler mutavassıt oldukları için bunların zıtları yoktur. Ayrıca şekil ve hilkatin de zıtları yoktur. Bir üçgenin ya da bir karenin zıddı olamaz. Ebü'l-Ferec'e göre bu özellik nitelikler dışında etki, edilgi ve görelik kategorileri için de geçerlidir.[1249] Niteliğin bu özelliğine dair değerlendirmeler benzer bir şekilde İbn Sînâ ve Vâhibî olmak üzere diğer şarihler tarafından da yapılır.[1250]

Ebü'l-Ferec'in niteliğin birinci özelliğine dair şarihler tarafından kabul gören görüşleri zikrettikten sonra, bu konuda farklı görüş belirtenleri tespit edip doğrudan onlara atıf yaparak incelemesi dikkate değerdir. Bu bağlamda Ebü'l-Ferec'e göre Demokritos şekillerde zıtlıkların olması gerektiğine inanır. Ancak Ebü'l-Ferec kare ve üçgen gibi pek çok açıya sahip olan şekillerin daire gibi hiçbir açısı olmayan şekillere zıt olması gerektiğini savunan Demokritos'un bu görüşünü doğru bulmaz. Kısacası Demokritos'un şekillerde zıtlıkların bulunması gerektiğini benimsemesi onun atomcu

[1246] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 60-62; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 71-74; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 38-41.
[1247] Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.141b-144a.
[1248] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 50; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 71-72; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 38-39.
[1249] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 535-536(eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 335.
[1250] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 148-149; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 107; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 138-139; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.141b-142a; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 210-213.

görüşleri bağlamında değerlendirilebilir. Ayrıca Ebü'l-Ferec'e göre Olympiodorus ve Alînûs, bu özelliğin sadece niteliklere ait olması gerektiğini savunurlar.[1251] Onlara göre bu özelliğin görelik, etki ve edilgi kategorilerinde bulunması nitelik sayesindedir. Bundan dolayı nitelik sebebiyle etki ve edilgi zıtlıkları kabul eder.[1252] Kısacası onlara göre sadece nitelik kategorisi zıtlıkları kabul eder. Fakat görelik, etki ve edilgi gibi kategorilerin zıtlıkları kabul edici olmaları, onların nitelik kategorisiyle doğrudan ilişkilendirilmesi açısındandır. Ancak Ebü'l-Ferec bu konuda herhangi bir görüş serdetmez.

Ebü'l-Ferec'in bu konuda Demokritos'a atıf yapması ile özelliğin sadece niteliklere ait olması gerektiğine dair Olympiodorus ile Alînûs'un görüşlerini alıntılamasına yönelik görüşlerin ana kaynağını Vâhibî'nin şerhi oluşturur. Vâhibî şerhinde, Demokritos'un ismini zikrederek görüşlerini aktarmasına rağmen Olympiodorus ile Alînûs'un ismini zikretmeksizin görüşlerini aktarır. Ancak Ebü'l-Ferec'in doğrudan bu isimleri zikretmesi büyük ihtimalle onun Alînûs'un Arapça şerhine vakıf olduğunu gösterir. Ayrıca Vâhibî'nin şerhinin girişinde *li-Alînûsî* şeklinde ibarenin bulunması onun da Alînûs'un şerhini özetlediği ya da doğrudan alıntıladığı kanaatindeyiz.[1253] Bu durum Grekçe kayıp olduğunu bilinen şerhin Arapça tercümesinin hem Ebü'l-Ferec hem de Vâhibî'nin şerhlerinde günümüze kadar tevarüs ettiğin gösterir.

(2) İki zıttan biri nitelik olduğu zaman diğer zıt da nitelik olur.[1254]

Ebü'l-Ferec'e göre bu özellik, niteliğin uçlarına ait bir özelliktir. İki uçtan biri nitelik ise ötekinin nitelik olmaması doğru değildir. Kısacası niteliğin bir ucu siyah ise öteki ucunun beyaz olması gerekir. Çünkü siyah beyazın zıddı olduğunda siyah nitelik kategorisinde yer alınca beyazın da niteliğe dahil olması gerekir. Ebü'l-Ferec'e göre bu özellik iki delille açıklanır: Birinci delil, iki zıttan biri nitelik ise aynı şekilde ötekinin de nitelik olması gerekir. Bu özellik sadece nitelik kategorisine aittir. İkinci

[1251] Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 127,24.
[1252] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 536-537; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 336.
[1253] Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.142a.
[1254] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 60; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 71-72; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 38-39.

delil, eğer nitelikten sadır olan fiiller tek bir kategori altına dahil olur ise bu şekilde nitelik de tek bir kategori altına dahil olur. Aynı şekilde ısıtıyor ve soğutuyor gibi fiiller etki kategorisine dahil oldukları için bu fiiller de aynı sıfata sahiptirler ve bu şekildeki nitelikler de nitelik kategorisine dahildirler.[1255] Ebü'l-Ferec'e göre bu özellik niteliğin tümü için geçerli değildir. Çünkü niteliğin zıtlıkları barındırması uçları arasındadır ve mutavassıt olanları kapsamaz. Nitekim mutavassıt olan niteliklerin zıtlıkları yoktur. Ebü'l-Ferec, Alînûs'un bu özelliğin birinci özelliğin zımnında yer alması gerektiğine dair görüşünü doğru bulur. Kısacası hem Alînûs hem de Ebü'l-Ferec, ikinci özelliğin doğrudan niteliğin zıtlıkları kabul edici özelliğiyle bağlantılı olduğu için bu özelliğin birinci özelliğin zımnında yer alması gerektiğini savunurlar. Porphyrios ve Ammonius gibi şarihleri incelediğimizde bu özelliği, birinci özelliği anlattıkları pasajda zikrettiklerini görürüz.[1256]

(3) Nitelik azlık-çokluğu kabul eder.[1257]

Ebü'l-Ferec'e göre zıtlığı kabul edenler, kendinde azlık ve çokluğu da kabul ederler. Ancak niteliğin azlık ve çokluğu kabul etmesi mutavassıt olan nitelikler için geçerlidir. Niteliğin uçları arasında azlık-çokluk söz konusu değildir. Koyu gibi mutavassıt nitelikler, koyuluk anlamında başka koyu bir şeyden daha az ya da daha çok koyu olabilir. Ancak siyah ya da beyaz gibi niteliğin uçları olanlar, kendilerine kıyasla söylendikleri için nihai anlamda siyahın daha az siyah ya da daha fazla siyah olmaları söz konusu değildir.

Şekil ve hilkat olan nitelikler de kendilerinde azlık ve çokluk barındırmazlar. Çünkü üçgenin başka bir üçgenden daha fazla ya da daha az üçgen olduğu söylenemez. Kısacası niteliklerin azlık ve çokluğu kabul edici olmaları, iki tarafın birleşimi sayesinde olur. Bu bağlamda şekil ve hilkat birbirleriyle birleşmedikleri için azlık ve çokluğu kabul etmezler. Ebü'l-Ferec'e göre niteliğin azlık ve çokluğu kabul etmesi

[1255] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 537-538; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 336.

[1256] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 150-151; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 107; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 138-139; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.142a-142b; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 212.

[1257] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 60-61; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 72-73; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 39-40.

görelik, etki ve edilgi kategorileri için de geçerlidir.[1258] Nitekim bu hususlar benzer bir şekilde diğer şarihler tarafından da incelenir.[1259] Ancak Aristoteles'in *Kategoriler* metninde adalet, sağlık ve gramer gibi niteliklere sahip olanların azlık ve çokluğa dair şüphe barındırdığı fakat bunların daha az veya daha çok adaletli olması açısından bu gibi niteliklerin azlık ve çokluğu kabul ettiğini belirtir.[1260] Bu pasajdan hareketle Porphyrios ve Simplicius, niteliklerin azlık ve çokluğu kabul edip etmemeleri hususunda; Platoncular, Plotinusçular, Stoacılar ve cisimsiz ile bizâtihî nitelik olan şeylerin azlık ve çokluğu kabul etmediğini savunanlar olmak üzere dört düşünce okulunun mevcut olduğunu belirtirler.[1261] Özellikle Simplicius'un konuyu daha ayrıntılı ele aldığını söyleyebiliriz.[1262]

(4) Nitelik benzer ve benzer olmayanı kabul eder.[1263]

Ebü'l-Ferec, ilk üç özellikten hiçbirinin niteliğin gerçek anlamda bir özelliği olmadığını belirtir. Ona göre niteliğin gerçek özelliği bütün nitelikleri kuşatıcı olan benzer ve benzer olmayan özelliktir. Buna siyahın başka bir siyaha benzemesi veya beyazın başka bir beyaza benzemesi ya da benzememesi şeklinde örnek verilebilir. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, bu özelliği tümevarım yöntemiyle açıklamıştır. Yani beyaz, siyah ya da herhangi bir sıtma, bunlardan her birinin kendi cinsine kıyasla söylenmesi benzeme nispeti açısından vaki olur.[1264] Bu hususlar benzer bir şekilde diğer şarihler tarafından da ele alınır.[1265] Fakat Ebü'l-Ferec, Olympiodorus'un bu özelliğin ilintisel niteliklere ait olduğunu ifade ederek şarihlerden farklı düşündüğünü belirtir. Olympiodorus bu özelliğin sadece ilintisel niteliklere ait olması gerektiği

[1258]Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 538-540 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 336-337.
[1259] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 152-154; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 109-1107; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 138-139; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.142b-144a; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 212.
[1260] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 60; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 72-73; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 39.
[1261] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 152-153.
[1262] Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 147-152.
[1263] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 61-62; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 73-74; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 40.
[1264]Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 538-540 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 338.
[1265] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 154-155; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 110-111; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8,** s. 151-152; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.144a.

düşüncesinin doğruluğunu, Aristoteles'in ilintisel nitelikler hakkındaki görüşünü referans göstererek ortaya koymaya çalışır. Kendisi düşünmenin bu düşünmeye benzer olduğu veya başka bir düşünmeye benzer olmadığını belirterek bunu ayrım gibi özsel olan şeylerle tamamladığını belirtir.[1266] Ebü'l-Ferec, Olympiodorus'a cevaben; "Senin azlık ve çokluğun özsel niteliklerin zâtlarına değil de fiillerine döndüğünü bilmen gerekir." diyerek onun bu konu hakkındaki görüşünü kabul etmez. Ebü'l-Ferec, zâtların *umûrdan* meydana gelen özsel şeylerin zât olmaları açısından azlık ve çokluğu kabul etmediklerini belirtir. Ancak kullanılan aletlerin farklı olması açısından fiiller de birbirlerinden farklılaşabilirler. Fakat ilintisel nitelikler kendinde azlık ve çokluğu kabul ettikleri için birbirlerinden farklılaşabilirler.[1267] Kısacası beyaz bir nesneyi benzeme ve benzememe özelliği açısından incelersek ilgili nesnenin beyaza daha az ya da daha çok benzediği veya benzemediğini ifade ederek azlık ve çokluğu da kendinde kabul ettiği söylenebilir. Yani dördüncü özellik, sadece bütün niteliklere ait olmakla birlikte kendinde azlık ve çokluğu kabul etmesi Olympiodorus'un bu özelliğin sadece ilintisel niteliklere ait olduğu görüşünü yanlışlar. Ebü'l-Ferec'in bu konu hakkında farklı görüş beyan eden şarihleri tespit etmesi ve onlara doğrudan atıf yaparak görüşlerini incelemesi ve onları eleştirmesi dikkate değer bir husustur.

Ebü'l-Ferec, niteliğin özelliklerine dair bu değerlendirmelerden sonra özelliklerin sıralamasının temel sebeplerini incelemeye geçer. Ona göre niteliğin özellikleri üç tanedir. İkinci özellik birinci özelliğe dahil olur. Çünkü niteliklerin hem uçları hem de mutavassıt olanları vardır. Bundan dolayı nitelik, uçları açısından incelenirse birinci özellik, mutavassıt olması açısından incelenirse ikinci özellik hem uçları hem de mutavassıt olmaları açısından incelenirse üçüncü özellik meydana gelir.[1268] Bu durumda Ebü'l-Ferec'in niteliğin yukarıda dört özelliğini belirtmesi ile buradaki açıklamaları arasında bir tutarsızlık olduğu ancak ikinci özelliği birinci özelliğe dahil etmesi açısından tutarsızlığın ortadan kalktığı söylenebilir. Kısacası Ebü'l-Ferec'in özelliklerin sıralamasına dair sebepleri zikretmesi niteliğin ne eksik ne fazla üç tane özelliğinin olmasını gerektiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

[1266] Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 129, 23 vd.
[1267] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 540-542 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 338.
[1268] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 542; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 338-339.

Vâhibî'nin ise şerhinde bu hususu dört olarak belirttiği fakat Ebü'l-Ferec'de olduğu gibi üçe indirmediği görülmektedir.[1269]

Ebü'l-Ferec bu bölümde sadece bir kuşku ileri sürer ve buna yönelik çözüm önerisinde bulunur.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles meleke, hal, bilgi ve duyu gibi kavramları görelik kategorisinde zikretmesine rağmen bunları ayrıca neden nitelik kategorisinde de inceler?

Ebü'l-Ferec'e göre bunların nispetleri açısından iki farklı kategoride yer almaları ayıplanacak bir durum değildir. İlim, "O nasıldır?" sorusuna uygun bir cevabın vaki olması durumunda nitelik kategorisine dahil olurken ilmin maluma kıyaslanması açısından da görelik kategorisine dahil olur.[1270] Kısacası tek bir şeyin farklı açılardan incelenmesi durumunda iki kategoriye dahil olması söz konusudur. Ebü'l-Ferec'in bu kuşkusu Ammonius, Philoponus ve Vâhibî tarafından da benzer bir şekilde incelenir.[1271]

Niteliğe dair yapılan bu değerlendirmelerden sonra geri kalan diğer kategorilerin incelenmesine geçebiliriz.

3.5-6. ETKİ VE EDİLGİ/POIEIN, PASKHEIN/FİİL VE İNFİAL

Genellikle etki ve edilgi kategorileri müstakil başlıklar altında incelenir. Fakat Ebü'l-Ferec bunları tek bir başlık altında ele aldığı için biz de onu takip ettik.

Etki kategorisi Grekçede *poiein,* Arapçada *yef'al,* İngilizcede *action*[1272]*, act*[1273] ve *on doing*[1274] dilimizde *yapmak, etmek*, *etkilemek*, *etki* ve *etkinlik* gibi anlamlara karşılık gelir. [1275]

[1269] Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.141b-144a.
[1270] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 542-544 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 339.
[1271] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 111-112; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15,** s. 98; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.144b-145a.
[1272] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 157.
[1273] Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 19.
[1274] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 112.
[1275] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 307-308.

Edilgi kategorisi, Grekçede *paskhein* Arapçada *en*-ye*nfe'il,* İngilizcede *affection*[1276]*, being affected*[1277] ve *undergoing*[1278] ve dilimizde *maruz kalmak*, *etkilenmek* ve *edilgin hale getirilmek* gibi anlamlara karşılık gelir.[1279]

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in "Etki ve edilginin zıtlıkları ve azlık-çokluğu kabul ettiği söylenir."[1280] pasajıyla geri kalan kategorileri yirmi üçüncü talimde incelediğini belirtir.[1281]

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles, bir şeyde mevcut olan şeylere kıyasla meydana gelen cevher, nicelik, nitelik ve zorunlu olarak da göreliği inceledikten sonra iki şey arasında meydana gelen, yani hariçteki şeylere kıyasla söylenen neredelik, nezamanlık, etki ve edilgi gibi kategorilere giriş yapar.

Ebü'l-Ferec, "Aristoteles, basit olan kategorileri bitirdikten sonra birleşik olan kategorilere geçti." şeklinde görüş beyan edenlerin sözlerini kabul etmez. Ona göre bütün kategoriler nihai anlamda üstün cinsler olması açısından basittirler.[1282] Kendisi isim belirtmeksizin eleştirdiği şarihler tespit edebildiğimiz kadarıyla Ammonius ve Philoponus'tur. Onlara göre ilk dört kategorinin basit geri kalan kategorilerin ise bu dördüyle birleşiminden meydana geldiğini savunurlar. Bu hususta cevher ve niceliğin birleşiminden neredelik ve nezamanlık, cevher ve niteliğin birleşiminden etki ve edilgi son olarak cevher ve göreliğin birleşiminden de konum ve iyelik kategorileri elde edilir.[1283] Kısacası cevherin üç kategoriden biriyle birleşimi durumunda geri kalan kategoriler ikili bir şekilde elde edilir. Ebü'l-Ferec'in onları eleştirmesinin temel nedeni ilk dördünün basit yapıda geri kalan kategorilerin birleşik bir yapıda olduklarına dair görüşleridir. Ancak Ammonius'un ilk olarak zikrettiği bu husus aslında son altı kategorinin ilk dört kategoriyle ilişkisi ya da aralarındaki ortaklıklar

[1276] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 157.
[1277] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 112.
[1278] Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 19.
[1279] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 279-281.
[1280] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 62; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 75; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 41-42.
[1281] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 557-568; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 350-356.
[1282] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 557; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 349.
[1283] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 112; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15,** s. 99.

dikkate alınarak ikili bir tasnifle ortaya konulmasıdır. Bu açıdan bakıldığında onların ilk dördünün basit diğerlerinin birleşik bir yapıda olduklarına dair görüş belirtmeleri söz konusu değildir. Ama onların son altı kategoriyi doğrudan birleşik olarak ifade etmeleri Ebü'l-Ferec'in bu konudaki görüşünü haklı çıkarırken onların aralarındaki ilişki ya da ortaklık durumu dikkate alınırsa onun görüşü kanaatimizce hatalı olur. Kendisinin etki ve edilgi kategorilerini nitelik kategorisine dayalı olarak açıklamasından ötürü kendi görüşüyle çeliştiği söylenebilir. Ona göre etki ve edilgi kategorilerinin birbirlerine yakınlaşmaları etkilenimsel nitelikler ve etkilenimler olan niteliklerle gerçekleşir. Çünkü etkilenimsel nitelikler ve etkilenimler, etki ve edilgi kategorileriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu bakımdan etki ve edilgi kategorileri zıtlıkları ve azlık-çokluğu kabul eder.[1284]

Ebü'l-Ferec'e göre etki kategorisi, fail ile fiili arasında akılda oluşan bir nispet ve bir sûrettir. Bu bakımdan öznenin zâtı, cevherde ve fiil de nitelik kategorisinde yer alır. Fail ve fiili arasında meydana gelen nispet etki kategorisidir.[1285]

Edilgi kategorisi, bir yönüyle münfâil ve infiâli arasında meydana gelen bir nispettir ve bu nispet de akılda meydana gelir. Kısacası bu iki kategori zıtlıkları ve azlık çokluğu kabul eder. Bu bağlamda ısıtmak soğutmanın ve soğutulmak da ısıtılmanın zıddıdır. Aynı şekilde bir şey bazen daha çok ve daha az ısıtıldığından ötürü onun hakkında ısıtılıyor sözü daha az ve daha çoğu kendinde kabul eder. Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in etki ve edilgi kategorilerini ayrıntılı bir şekilde *Oluş ve Bozuluş* adlı eserinde incelediğini belirtir.[1286]

Aristoteles'in ilk dört kategoriyi çeşitli betimlerle açıklarken son altı kategoriye yönelik betimler ortaya koymadığı aksine bunları doğrudan birer örnekle izah etmeye çalıştığı görülür. Benzer bir yaklaşım da Porphyrios ve Simplicius tarafından sergilenir. Ebü'l-Ferec, kategorilerin giriş seviyesindeki öğrencilere yönelik olduğunu belirterek bu konudaki görüşlerin kâfi olduğunu belirtir. Ona göre bunların

[1284] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 557; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 349.
[1285] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 558-359; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 349-350.
[1286] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 558-359; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 349-350.

ayrıntılı açıklamaları, Aristoteles'in -etki ve edilgi kategorileri- *Oluş ve Bozuluş*- neredelik ve nezamanlık kategorileri- *Fizik* ve -bunların tümü- *Metafizik* gibi eserlerde vardır.[1287] Fakat Ammonius'un geri kalan kategoriler için çeşitli betimler yaptığı, bunları alt türlere ayırdığı ve bu görüşleriyle Philoponus, Fârâbî ve Ebü'l-Ferec üzerinde etkide bulunduğu söylenebilir.[1288] Özellikle Fârâbî'nin etki ve edilgiyi nispet kavramı üzerinden açıklamasının Ebü'l-Ferec'in betimine doğrudan kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. İbn Sînâ ise örnekler üzerinden bu kategorileri geniş bir şekilde inceler.[1289] Son altı kategori Sergius hariç diğerleri tarafından ele alınır ve kısaca açıklanır.[1290]

3.7. KONUM/ KEISTHAI/THESIS/VAZ

Konum kategorisi, Grekçede *keisthai* ya da *thesis*, Arapçada *vaz*, İngilizcede *position, being arranged, on being-in-a position (to keisthai)* ve Türkçede ise *konum, durum, duruş, pozisyon, koyma* ve *uylaşım* gibi anlamlara karşılık gelmektedir.[1291]

Ebü'l-Ferec'e göre konum kategorisi, konumun elde edilmesi açısından bir şeyde meydana gelen nispettir. Bundan dolayı oturma ve kalkma gibi konumlar, içinde bulunduğu konuma nispetle ifade edilir. Mutlak anlamda konum kategorisi, cisim ve halleri arasında var olan, birbirlerine dönüştürülen ve azalarında farklı şekillerle şekillenen nispetlerdir. Ebü'l-Ferec'e göre konum, ya konumu düz ya da sınırlı olan şeylere ya da oturma, kalkma ve bunlara benzeyen şeylere bölünebilir.[1292] Fârâbî'ye göre konum, belirli cismin parçalarının, içerisinde bulunduğu mekânın belirli parçaları ile hizalaşması ya da kesişmesidir.[1293] Porphyrios, Ammonius ve Philoponus'un konumun betimini vermedikleri sadece örneklerini zikrettikleri görülmektedir.[1294]

[1287] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 157-158; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 19-21; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.145b-146a.

[1288] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 112-113; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 99-100; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 42-44.

[1289] İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 226-228.

[1290] Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 155.

[1291] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 157; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 112; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 64; Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 185-186, 379-380.

[1292] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 559; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 350.

[1293] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 40.

[1294] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 158; Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 113; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 100; Ayrıca Bkz. Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 68-69; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.146b.

Konuma dair betimin daha çok Fârâbî, Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ tarafından yorumsal farklılıklarla ortaya konulduğunu söyleyebiliriz.[1295]

3.8. NEZAMANLIK/POTE/METÂ

Grekçede *pote*, İngilizcede *when* ve Arapçada *metâ* ifadesiyle karşılık bulan nezamanlık kategorisinin dilimizde doğrudan "zaman" olarak çevrilmesi anlam açısından uygun olmadığı söylenebilir. Çünkü bu kategori için özellikle *metâ* kavramının kullanımı Grekçe ve İngilizce olarak ifade edilen anlamla örtüşmektedir.[1296] Porphyrios'a göre nezamanlık ve zaman özdeş değildir. Çünkü zaman kavramı nicelik kategorisine aittir.[1297] Benzer bir anlatım Vâhibî'nin şerhinde de mevcuttur. Ona göre nezamanlık, ne zaman ne cevher ve ne de onda terkip bulmuş bir zamandır. Ayrıca *metâ* ne zaman sorusunun cevabı olarak varlık bulurken zaman bir miktar olup nicelik kategorisinde varlık bulur.[1298] Bu sebeplerden ötürü biz de bu kategoriyi bağlamına uygun olarak *nezamanlık* olarak belirtmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Ayrıca Ömer Türker ise bu kategoriyi *zamanda oluş* şeklinde belirtir.[1299]

Ebü'l-Ferec'e göre *metâ* yani nezamanlık kategorisi, şey ve zaman arasında meydana gelen bir nispettir.[1300] Fârâbî'ye göre nezamanlık; şeyin, varlığı varlığına eşlik eden ve iki ucu varlığının iki ucuyla kesişen belirli bir zamana ya da onun parçası olan belirli bir zamana nispettir.[1301] İbn Sînâ, *Fâdilu'l-Müteahhirîn* olarak isim belirtmeksizin *el-İbâre* kitabına atıfta bulunarak nezamanlık kategorisinin betimi hususunda aşırı abartıya kaçmış diyerek onu eleştirir.[1302] *Fâdilu'l-Müteahhirîn* olarak belirttiği kişi Fârâbî'dir. Ancak Fârâbî'nin nezamanlık kategorisine yönelik İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu, *el-İbâre* değil de onun *Kategoriler* adlı eseridir.

Ebü'l-Ferec'e göre *metâ*'nın burada zikredilmesi bir nispet olup eşadlı bir isimdir. Ayrıca nezamanlık, zamanın bir parçası olması açısından *Fizik Kitabı*'nda

---

[1295] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 40-42; İbn Sînâ, **Kategoriler,** 224-225.
[1296] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 311.
[1297] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 158; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 22, 74-75.
[1298] Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.146b.
[1299] Ömer Türker, **İslâm Felsefesine Konusal Giriş**, Bilay, Ankara 2020, s.110.
[1300] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 559; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 351.
[1301] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 37.
[1302] İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 222-223.

incelenir. Kısacası nezamanlık; geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç kısma ayrılır. Bu zaman dilimleri baz alındığında nezamanlık kategorisi devreye girer. "Ahmet dün okula gelmedi." örneğinde dün ifadesi nezaman kategorisini belirtir.[1303]

3.9. NEREDELİK/POU/EYNE

Grekçede *pou*, İngilizcede *where* ve Arapçada *eyne* ifadesiyle karşılık bulan neredelik kategorisinin de dilimizde doğrudan *yer* olarak çevrilmesi anlam açısından uygun olmadığı söylenebilir. Çünkü bu kategori için özellikle *eyne* kavramının kullanımı Grekçe ve İngilizce olarak ifade edilen anlamla örtüşmektedir.[1304] Porphyrios'a göre neredelik ve yer birbirlerine özdeş değildir.[1305] Bu sebeplerden ötürü biz de bu kategoriyi bağlamına uygun olarak *neredelik* olarak belirtmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Ayrıca Ömer Türker ise bu kategoriyi *mekând*a *oluş* şeklinde belirtir.[1306]

Ebü'l-Ferec'e göre neredelik, mekân ve şey arasında meydana gelen bir nispettir.[1307] Fârâbî'ye göre cismin mekânına nispetidir. İbn Sînâ'ya göre o mekânda olanın, içinde bulunduğu mekâna nispetidir.[1308] Kısacası bir şeyin nerede olduğu sorusunun kendisi aracılığıyla cevaplandığı şeydir. Neredelik aşağı-yukarı, sağ-sol ve ön-arka gibi kısımlara ayrılır. Bunlardan her biri diğerine karşıt olur.[1309]

3.10. İYELİK/EKHEIN/LEH/QUNYE/CÜDDE/MÜLK

İyelik kategorisi Grekçede *ekhein,* İngilizcede *having on, to have*, Arapçada *leh, qunye cüdde* ve Türkçede ise *sahip olma* gibi anlamlara karşılık gelir.[1310]

[1303] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 113; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15,** s. 100; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 559-560; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 351.

[1304] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 311.

[1305] Porphyry, **On Aristotle Categories**, s. 158; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 22.

[1306] Ömer Türker, **İslâm Felsefesine Konusal Giriş**, s. 108.

[1307] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 560; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 351.

[1308] İbn Sînâ, **Kategoriler,** 219.

[1309] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 113; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 90-92; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 100; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 38-39; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.146b.

[1310] Francis E Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 92; İbn Sînâ, **Kategoriler,** 226.

Ebü'l-Ferec'e göre iyelik kategorisi, sahip olan ile sahip olunan şeyler arasında meydana gelen bir nispettir.[1311] Fârâbî'ye göre iyelik, kesişen, kendisini kuşatanın intikaliyle intikal ettiğinde, cismin yüzeyiyle ya da bir parçasıyla kesişen cisme nispetidir.[1312] Giysili olma, silâhlı olma ya da ayakkabılı olma buna örnek verilebilir.[1313]

Ebü'l-Ferec'in geri kalan kategorileri nispet açısından betimlemesi dikkate değerdir. Öncesinde betimleri nispet açısından değerlendiren Fârâbî'dir. Bu açıdan Fârâbî'nin betimleri nispet çerçevesinde ele alması Vâhibî, Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ'nın betimlerine kaynaklık etmiş olabilir. Bu hususta ötürü Ebü'l-Ferec bir şeyde mevcut olma cevher, nicelik ve nitelik kategorileri için geçerli iken bir şeyin başkasına kıyasla söylenmesi de başta görelikler olmak üzere geri kalan altı kategori için geçerli olduğunu belirtir. Nitekim bunların bilinmesi iki şey arasında kurulan nispet sayesindedir. Bu hususta Ebü'l-Ferec, cinsin nispetinin, nispet olması açısından hem isim hem de tanım olarak gerçekleştiğine inanan Galen gibi aynı hataya düşülmemesi gerektiğini belirtir.[1314] Aksine kişi on kategoriye şamil gelen varlık ismi gibi eşadlı isimlerin nispet kategorisinde gerçekleşmesine inanmalıdır. Çünkü mekân ve şey arasında var olan nispetin tanımı şey ve zaman arasında var olan nispetten farklıdır. Şayet nispetin tek doğası olsaydı tek bir tanım ona mutabık olurdu. Bu açıdan nispet tek bir doğaya sahip olmadığı için farklı tanımları söz konusu olabilir.[1315] Bundan dolayı son altı kategorinin nispetleri farklı oldukları için tanımları ya da betimleri de farklı olmak zorundadır.

Genel itibariyle Aristoteles tarafından son altı kategoriye yönelik yapılan değerlendirmeler örnekler çerçevesinde izah edilmiştir. Fakat sonraki süreçte Porphyrios, Ammonius, Simplicius, Philoponus, Fârâbî, Vâhibî, Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ tarafından son altı kategorinin biraz daha genişletildiği söylenebilir. Bu hususta

---

[1311] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 560; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 351.
[1312] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 41-42.
[1313] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 113; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 22, 23; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 100; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 38-39; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.147a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 219-221.
[1314] Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria**, 160, 21.
[1315] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 560-561; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 351.

son altı kategoriyi ayrı başlıklar halinde en geniş şekilde inceleyen kişi Simplicius'tur. Özellikle son altı kategorinin sıralamasına dair çeşitli atıflar yaparak izah etmeye çalışması, nezamanlık ile neredelik kategorisini her ne kadar ayrı başlıklar halinde ele alsa da genellikle bunları ikili bir şekilde incelemesi dikkate değerdir. Nitekim bu hususlar Fârâbî, Vâhibî, Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ tarafından ele alınmaz. Bunun temel sebebi büyük ihtimalle Aristoteles'in başlangıç seviyesinde ele aldığı *Kategoriler* adlı eserinde son altı kategoriyi ilk dördüne nazaran çok kısa bir şekilde incelemesidir. Şarihlerin belirtikleri üzere Aristoteles bunlara yönelik geniş açıklamaları *Oluş ve Bozuluş, Fizik* ve *Metafizik* adlı eserde belirtir.

Kategorilere dair bu değerlendirmelerden sonra kategorilerin üçüncü bölümü olan eklentilerine (*levâhık*) yönelik incelemeye geçebiliriz.

3.3. KATEGORİLERİN EKLENTİLERİ

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in "Birbirine karşı (karşılıklı) olanların, karşı olmaları kaç farklı şekilde söylenilmesi gerekir."[1316] ifadesiyle kategorilerin eklentilerine giriş yaparak sadece karşı olumu yirmi dördüncü talimde ve geri kalan bölümleri de yirmi beşinci talimde inceler.[1317]

Kategorilerin son bölümünü oluşturan eklentiler konusu, Porphyrios ve Dexippus gibi ilk dönem şarihler tarafından incelenmemiştir. Sonraki süreçte ise Ammonius bu konuyu şerh ederek *Kategoriler* adlı eserin tam bir şerhini ortaya koymuştur.[1318] Nitekim onun rahle-i tedrisinden geçmiş olan Simplicius ve Philoponus gibi şarihlerin de bu son kısma benzer şekilde şerh yazmaları bu geleneğin oluşumuna öncülük etmiştir.[1319] Özellikle Ammonius'un şerhi *Kategoriler Kitabı*'nın bütün konularını kapsayacak şekilde günümüze ulaşan ilk şerh olma özelliğini taşır.

Ammonius ile başlayan bu gelenek Süryani dünyasında Sergius'la ve İslâm dünyasında da Fârâbî, Vâhibî, Ebü'l-Ferec, İbn Sînâ ve İbn Hazm tarafından temsil

[1316] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 63-76; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 76-96; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 42-60.
[1317] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 414-484; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 357-409.
[1318] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 113-129.
[1319] Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 115-188; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 103-136.

edilmiştir.[1320] Bu bağlamda son bölümde karşıolum, öncelik-sonralık, birlikte olma (birliktelik) hareketin vasıfları ve sahip olma şeklinde beş husus incelenir.

3.1. KARŞIOLUM/ANTIKEIMENON/MÜTEKÂBİL

Karşıolum, Grekçede *antikeimenon*, Arapçada *mütekâbil*, İngilizce *opposites* ve Türkçede *karşılıklı, devrik* ve *döndürme (aks)* gibi manalara gelir.[1321]

Ebü'l-Ferec'e göre karşıolumun diğer dördünden önce gelmesinin sebebi, diğerlerinin de karşıoluma dahil olmaları açısındandır. Bu bağlamda öncelik, sonralığın önceliği, hareket, hareket ettiricinin hareketi ve sahip olma ise sahip olunanın sahip olmasıdır şeklinde karşıolumun türlerine dahil olurlar.

Ebü'l-Ferec, karşıolumun incelemesine geçmeden bu hususta karşıolumun (i) tanımı, (ii) taksimi, (iii) sıralaması, (iv) karşıolumların ne eksik ne fazla dört tane olmasının sebebi ve (v) karşıolumların incelenmesi şeklinde beş matlubun bilinmesi gerektiğini ifade eder.[1322]

(i) Karşıolumun Tanımı: Ebü'l-Ferec'e göre karşıolum, bir nispet olup iki halin tek bir konuda birleşmemesidir. Fârâbî'ye göre karşıolum, tek bir konuda, tek bir yönde (*cihette*) ve tek bir vakitte bulunmaları mümkün olmayan iki şeydir. Vâhibî ve İbn Sînâ da Fârâbî'nin bu betimini zikrederler.[1323] Ebü'l-Ferec'e göre iki karşıolum tek bir konuya sahip olan hallerdir ve onların birleşmeleri söz konusu değildir. Ancak Fârâbî ve diğerleri ise karşıoluma iki şart daha ekleyerek bu sayıyı üçe tamamlarlar. Bu bağlamda karşıolumun aynı konuda, aynı yönde ve aynı vakitte birleşmeleri söz konusu değildir. Kısacası beyaz-siyah, baba-oğul, kör-gören ve olumlu-olumsuz gibi

[1320] Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 155-167; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 45-61; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.147a-159a; Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 569-648; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 357-409; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 229-260; İbn Hazm, **et-Takrîb**, s. 176-198.

[1321] Aristoteles, **Kategoriler,** Saffet Babür (Çev.), s. 67; Aristoteles, **Kategoriler**, Y. Gurur Sev (Çev.), s. 55.

[1322] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 570-576; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 357-361.

[1323] Fârâbî, **Kategoriler**, s. 46; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât**, vr.147b-159a; İbn Sînâ, **Kategoriler,** s. 229.

karşıolumlar nispet olup tek bir konuda, tek bir açıdan ve tek bir vakitte birleşmeleri mümkün değildir. Buradaki nispet ise görelik anlamındadır.[1324]

(ii) Karşıolumun Taksimi: Karşıolum ya baba-oğul gibi görelik açısından ya siyah-beyaz gibi zıtlık açısından ya görme ve körlük gibi yokluk ve meleke[1325] açısından ya da yürür ya da yürümez gibi olumlu ve olumsuz açıdan olmak üzere dört kısma ayrılır. Ebü'l-Ferec'e göre baba-oğul gibi görelik olması açısından karşı olumlar, tek bir konuya sahip olmakla birlikte onların tek bir konuda birleşmeleri mümkün değildir. Bundan dolayı onlardan her biri ötekine kıyasla söylenir. Görme ve kör gibi meleke ve yokluk olan karşıolumların bir konuda birleşmeleri ve onların birbirlerine nispet edilmeleri mümkün değildir Aynı şeyler geri kalan karşıolumların kısımları için de söylenebilir.[1326]

(iii) Karşıolumların Sıralanması: Ebü'l-Ferec'e göre karşıolumların dörtlü taksiminde ilk sırada olanlar göreliklerdir. Çünkü görelikler bütün kategoriler için geçerlidir. Zıtlığın meleke ve yokluktan önce gelmesi, zıtlığın iki sûrete sahip olması ve meleke ve yokluğun ise yokluk sûretinde olması açısındandır. Son olarak meleke ve yokluğun olumlu ve olumsuzdan önce gelmesi ise manaların lafızlardan önce gelmesi açısındandır. Şöyle ki meleke ve yokluk manayı verirken olumlu ve olumsuz ise lafızları ortaya koyar. Bundan ötürü meleke ve yokluk, olumlu ve olumsuzdan önce gelir.[1327] Ebü'l-Ferec'in karşıolumların sıralamasına yönelik bu değerlendirmeleri benzer bir şekilde Ammonius ve öğrencisi Philoponus tarafından da incelenmiştir.[1328]

(iv) Karşıolumun Türlerinin Ne Eksik Ne Fazla Dört Tane Olmasının Sebebi: Ebü'l-Ferec'e göre karşıolum ya lafızlarda ya da şeylerde (*umûrda*) gerçekleşir. Karşıolumun lafızlarla ifade edilmesi olumlu ve olumsuz olarak isimlendirilir. Karşıolumların şeylerde gerçekleşmesi, birleşik şeylerde olmasını gerektirir. Ancak

---

[1324] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 570; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 358.

[1325] Burada zikredilen meleke, sahip olma ile bağlantılı olduğu için niteliğin bir türü olan meleke ile karıştırılmamalı.

[1326] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 571-572; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 358-359.

[1327] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 572-573; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 359.

[1328] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 114-115; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 104; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 155-157.

karşıolumun bir konuda bulunması açısından bu mümkün değildir. Bu durumda karşıolum ya maddede ve sûrette ya da sadece maddede gerçekleşir. Karşıolumun sûrette olması ya zât ya da nispet olması açısından iki kısma ayrılır. Şayet karşıolum zâtları açısından olursa zıtlık, nispeti açısından olursa da görelik olur. Bunların biri zât, öteki ise nispet olursa meleke ve yokluk meydana gelir.[1329]

Ebü'l-Ferec'in karşıolumların ne eksik ne fazla dört tane olması gerektiğine yönelik bu değerlendirmeleri dikkate değerdir. Çünkü burada zikredilen sebepler aslında karşıolumların sıralamasını da inceleme fırsatı verir. Ebü'l-Ferec'in bu konudaki görüşlerinin ana kaynağı Ammonius, Philoponus ve Sergius'tur.[1330]

(v) Karşıolumların İncelenmesi: Ebü'l-Ferec, "Karşıolumun dört kısmını genelleyecek şekilde cins midir yoksa eşadlı bir isim midir?" sorusuyla bu matlubu incelemeye çalışır. Kendisi karşıolumun bir topluluk tarafından eşadlı isim olarak savunulduğunu ifade eder. Ona göre bu topluluk, Aristoteles'in karşıolum hakkındaki "Birbirine karşı (karşılıklı) olanların, karşı olmaları kaç farklı şekilde söylenilmesi gerekir?" görüşünden hareketle karşıolumların eşadlı isim olması gerektiği belirtir. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in bu pasajı onların görüşlerini destekleyecek şekilde bir kanıt değildir. Onların ikinci delili ise, cins, ismini ve tanımını altındaki türlere yükler. Bundan dolayı karşıolum tek bir konu olup onların bir konuda birleşmeleri de mümkün değildir. Ancak görelikler iki konuya sahiptirler. Ebü'l-Ferec'e göre iki göreliğin tek bir konusu olduğundan dolayı bu görüş hatalıdır. Bu durumda babanın oğula nispet edilmesi, bir şeyin başka bir şeye nispeti gibi olur. Şayet bir şeyin iki şeye kıyasla söylenmesi olsaydı burada karşıolum gerçekleşmezdi. Karşıolumda iki şeyin birleşmeleri mümkün olmadığı için onların bir konuda olmaları gerekir. Fakat bu durum, karşıolumu cins değil de eşadlı bir isim olarak kabul edenlerin görelikleri karşıolumdan çıkarmaları şeklinde gerçekleşir. Kısacası onların ikinci delilinin kabul edilmesi halinde görelikler gibi bir şeyin iki konuda birleşmeleri mümkün hale gelir ki bu durumda karşıolum gerçekleşmez. Göreliğin, iki şeye kıyasla değil de bir şeye

[1329] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 573-574; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 359-360.

[1330] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 114-115; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 104; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 155-157.

kıyasla söylenilmesi cumhur tarafından kabul görmesinden ötürü onların bu görüşü hatalıdır.

Ebü'l-Ferec, karşıolumunun cins olması gerektiğini savunanların öncülüğünü yapanın Olympiodorus olduğunu belirtir. Ona göre cins, altındaki türlere tanım ve isim olarak yüklenir. Bundan dolayı karşıolumunun türleri karşıolum olarak isimlendirilir ve tek bir konuda olmaları açısından bütünüyle tanımlanır. Bu görüşlerden hareketle Ebü'l-Ferec'e göre karşıolum bir açıdan cins olmaları sabit iken başka bir açıdan eşadlı isim olmaları gerekir. Ancak buradaki eşadlı isim düşünsel olan eşadlı isimdir. Kısacası Ebü'l-Ferec, karşıolumların farklı açılardan hem cins hem de eşadlı isim olması gerektiğini belirtir.[1331]

Ebü'l-Ferec'in karşıolumun eşadlı bir isim mi yoksa cins olarak mı incelenmesi gerektiğine dair değerlendirmeleri dikkate değerdir. Kendisi karşıolumun, eşadlı bir isim ve cins olarak savunanların ileri sürdükleri delilleri inceledikten sonra karşıolumun bir açıdan cins ve başka bir açıdan eşadlı bir isim olarak değerlendirilebileceğini savunur. Bu tartışmaların arka planını incelediğimizde benzer bir yaklaşımın Simplicius tarafından da ele alındığı görülür. Kendisi bu konuda Porphyrios'u referans göstererek karşıolumun eşadlı bir isim değil de cins olarak incelenmesi gerektiğini düşünür.[1332]

3.1.1. Karşıolumların Birbirlerinden Ayrılan Yönleri

Ebü'l-Ferec, burada karşıolumların dört kısmının birbirlerinden ayrılan yönlerini incelemeye geçer. Ona göre eşleştirme kanunu açısından aralarında altı fark oluşur. Üçü görelikler ve ondan sonrakiler arasında, ikisi zıtlık ve ondan sonrakiler arasında, diğeri de meleke-yokluk ile olumlu ve olumsuzlar arasında gerçekleşir. Ebü'l-Ferec'e göre, Aristoteles bunları özet olarak dört kısma indirger.[1333]

Görelikler ve zıtlıklar arasındaki fark; göreliklerin zât olması itibariyle bir şeye kıyasla söylenen bir nispet olması, zıtlığın da sadece zât olması açısından söylenmesi

[1331] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 574-576; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 360-361.
[1332] Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 117.
[1333] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 576; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 361.

itibariyle birbirlerinden ayrışırlar. Göreliklerin karşıolumları, baba-oğul gibi iki kavram çiftinin birinin diğerine kıyasla söylenmesi ve aralarında döndürmenin gerçekleşmesi şeklindedir. Ama zıtlıkların karşı olumları ise ya orta terim olmaksızın ya da orta terim şeklinde iki kısımda gerçekleşir. Buna kişi ya sağlıklıdır ya da hastalıklıdır örneği verilebilir. Fakat bu iki kavramı birbirine bağlayacak bir orta terim söz konusu değildir. Aynı şekilde tek ve çift sayılar da buna örnek verilebilir.

Ebü'l-Ferec'e göre aralarında orta terim bulunmayan zıtlıklar aklî zıtlıklardır. Çünkü aklî zıtlıklar maddeden soyutlanmışlardır. İki zıttan birinin diğerini değiştirmesi mümkün değildir. Ancak aralarında orta terim bulunan zıtlıklar, tabiî olmadıkları için birinin diğerini değiştirmesi mümkündür. Ya siyah ve beyaz gibi zıt renklerin arasında kırmızı, koyu, sarı ve yeşil gibi birden fazla orta terim olabilir. Ya da aralarında tek bir orta terim vardır. Aralarında tek bir orta terim varsa ya onun bir ismi vardır ya da bir ismi yoktur. İsmi olmayanlar ise bir çocuğun eylemi düşünsel olmadığı için ne övülen ne de yerilen ya da ne adalet ne zulüm gibi iki tarafın da olumsuzlanarak isimlendirilmesiyle ifade edilebilir. İsmi olan orta terimler ise koyu ve sarı gibi isimler olabilir.[1334]

Ebü'l-Ferec'in görelikler ile zıtlıklar arasındaki farklara dair değerlendirmeleri başta İbn Sînâ, Vâhibî, Fârâbî ve diğer şarihler tarafından da benzer şekilde incelenmiştir.[1335]

Ebü'l-Ferec'e göre yokluk ve meleke, tek bir konuda olmakla birlikle ikisinin tek bir konuda birleşmeleri söz konusu değildir. Buna kör ve görmenin ancak konusu olan gözde gerçekleşmesi örnek verilebilir. Her ikisinin gözde hem kör hem de görme eylemlerini aynı anda yapmaları mümkün değildir. Körlük, görme yetisinin kaybolmasıdır. Bu bağlamda bir şeyin yokluğu ancak melekenin oluşması ya da belli bir vakitte yokluğun ortadan kalkmasıyla mümkün olur. Çünkü yokluk, sûretin kaybolmasıdır. Bu sûretin kaybolması ya da belli bir vakitten sonra var olması da

[1334] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 576-578; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 362.

[1335] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 115-117; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 120-124; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 104; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 157-159; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 47-48; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.148a-149a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 240- 241.

mümkündür. Zira bazı canlılara, dişlere sahip olması gereken vakitte dişleri olmadığı için dişsiz ya da görme eylemini gerçekleştirmediklerinden ötürü kendilerine kör denilir. Dolayısıyla yeni doğan çocukların dişleri ya da köpek yavrularının dişleri ve görme yetileri olmadığından bunlara dişsiz ya da kör denilmesi doğru değildir.[1336]

Ebü'l-Ferec'in yokluk ve meleke karşıolumlarına yönelik değerlendirmeleri incelendiğinde birinin varlığı ötekinin yokluğunu zorunlu olarak gerektirirken yokluğun kendisi, varlığı gerektirmez. Bundan dolayı bu iki karşıolum çiftinin tek bir konuda ne bilfiil ne de bilkuvve var olmaları mümkün değildir. Bu hususlar başta İbn Sînâ, Vâhibî, Fârâbî ve diğer şarihler tarafından da benzer bir şekilde incelenmiştir.[1337]

Ebü'l-Ferec, yokluk ve meleke hakkındaki bu değerlendirmelerde bulunduktan sonra meleke ve yokluğun geri kalan karşıolumlarla farklılıklarını tespit etmeye çalışır. Ona göre yokluk-meleke ile görelikler arasında farklılıklar mevcut olmakla birlikte bu durum iki delille incelenebilir: (i) Görelikler, bir şeye kıyasla söylenebilirken meleke ve yokluk bu şekilde söylenmez. Kısacası yokluk ve meleke arasında bir nispet söz konusu değildir. Çünkü ne görme körlüğe kıyasla ne kör görene kıyasla söylenir. (ii) Görelikler, birbirlerine eşit bir şekilde döndürülebilirken meleke ve yokluk birbirlerine eşit bir şekilde döndürülemez.[1338] Bu hususlar diğer şarihler tarafından da benzer bir şekilde ele alınmıştır.[1339]

Ebü'l-Ferec, yokluk-meleke ile zıtlıklar arasındaki farklılıkları tafsîlî ve icmâlî olmak üzere iki şekilde ele alır: (i) Tafsîlî açıdan, zıt olan karşıolumların tümü ya orta terim ya da orta terim olmaksızın gerçekleşir. Şayet zıtlıklar arasında orta terim yoksa kendileri ile nitelenen iki zıddın birinden yoksun değildirler. Ya aralarında orta terim varsa iki zıttan biri konu için doğal olarak var olmadıkça konunun bazen onlardan

[1336]Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 578-579 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 361-362.

[1337] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 117-118; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 130-131; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 104; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 157; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 48-49; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.149b; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 233-234, 241- 242.

[1338]Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 579-580 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 362.

[1339] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 118-119; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 138; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 159; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.150b; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 243.

yoksun olduğu söylenir. Ya da aralarında konu için tabiî bir şekilde sadece tek bir orta terim varsa bu orta terim konuda daima bulunur. (ii) İcmâlî açıdan ise zıtlıklardan her biri diğerini değiştirir ve konularından biri ötekine döndürülür. Ancak meleke yokluğa dönüşürken tabiî kanun gereği yokluk melekeye dönüşmez. Aralarındaki ikinci fark ise hastalıklı-sağlıklı ve iyi-kötü (*sâlih-tâlih*) gibi zıt olan karşıolumlar birbirlerini değiştirebilir. Buna hasta olan kimse bir müddet sonra sağlıklı, iyi olan biri de sonrasında kötü olması örnek verilebilir. Ancak meleke olan bir yeti sonrasında yokluğa dönüşebilirken yokluk olan bir şey melekeye dönüşmez.[1340] Bu hususta benzer görüşler diğer şarihler tarafından da incelenmiştir.[1341]

Ebü'l-Ferec, olumlu ve olumsuz olan karşıolumların ilk üç karşıolum ile aralarındaki farklılıklarını üç delille izah etmeye çalışır: (i) İlk üçü şeyleri baz alırken olumlu ve olumsuz karşıolumlar lafızları esas alır. (ii) Baba, oğul, kör, görme, siyah ve beyaz gibi ilk üç karşıolum, delaleti olan lafızlar oldukları için basittirler. Ama olumlu ve olumsuz olan karşıolumlar, doğrulanabilir ve yanlışlanabilir oldukları için birleşiktirler. (iii) Çelişik, varlığı olan ve varlığı olmayan her şeyi gerektirdiği için biri doğru iken öteki yanlıştır. Bu durum, olumlu ve olumsuz karşıolumlar için geçerli iken ilk üç karşıolumda çelişiklik sadece varlığı olan şeylerde gerçekleşir.[1342] Bu konu hakkında benzer görüşler diğerleri tarafından da aktarılmıştır.[1343]

Ebü'l-Ferec, zıtlıkların karşıolum olabilmesi için üç kanunun bilinmesi gerektiğini ileri sürer: (i) Bazen zıt olan bir şey başka bir şeye ve bazen de iki şeye zıt olabilir. Hayır şerrin, hastalık sağlıklı olmanın, korkaklık cesaretin ve zulüm de adaletin zıddı olur. (ii) İki zıttan biri var olduğunda diğerinin de var olmasının zorunlu olmaması iki zıtta ait özelliklerdendir. Bundan dolayı iki zıddın tek bir konuda birleşmemeleri söz konusu değildir. Ali hasta ise onun sağlıklı olduğu söylenemez.

[1340] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 579-580 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 362-363.

[1341] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 119-123; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 140-142; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 107-108; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 159-161; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.151a-152a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 240-242.

[1342] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 580 (eksik); Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 363-364.

[1343] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 124-125; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 153-157; Fârâbî, **Kategoriler,** 50; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.153b.; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 247.

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in bu görüşü belirtmesi zıtlıkların göreliklerden olamayacağını pekiştirmek amacıyladır. Çünkü görelik olan şeylerden biri varsa ötekinin varlığı zorunlu bir hale gelir. (iii) Zıt olan şeyler, tek bir konuya sahip oldukları için iki zıddın aynı konuda gerçekleşmesi mümkün değildir.[1344]

Ebü'l-Ferec'in zıtlıkların karşıolum olabilmesi için ileri sürdüğü bu üç kanunu aslında İbn Sînâ, Vâhibî, Fârâbî ve diğer şarihler tarafından zıtlıkların temel özellikleri bağlamında incelemiştir.[1345] Fakat Ebü'l-Ferec, karşıolumlar sınıfına ait olan zıtlıkların üç temel kanuna sahip olması gerektiğini belirtmesi dikkate değer bir husustur ve ona kaynaklık eden şarihler, Ammonius, Elias ve Olympiodorus'tur.[1346] Bu konuda Ammonius ve Elias üç kanun, Olympiodorus ise dört kanun ileri sürer. Ammonius'un üç, Elias'in ilk iki ve Olympiodorus'un ilk üç kanunu da Ebü'l-Ferec'in kanunlarıyla örtüşür. Ayrıca Ammonius bu özellikleri sıralarken kanun ya da onu çağrıştıracak kavramlar kullanmadığı görülür. Yine de Ebü'l-Ferec'in bu konuda en önemli kaynağının Ammonius olduğu aşikârdır. Nitekim Ammonius'tan sonra gelen şarihler de onun görüşlerini devralmışlardır.

3.2. ÖNCELİK-SONRALIK/PROTEROS-HUSTEROS/ MÜTEKADDİM-MÜTEAHHİR

Ebü'l-Ferec, kategorilerin eklentilerinden olan bu konuyu ve geri kalan konuları Aristoteles'in "Bir şeyin başka bir şeyden önce olması dört şekilde söylenir."[1347] pasajıyla yirmi beşinci talimde inceler.[1348]

Ebü'l-Ferec'e göre önce gelen ve sonra gelen beş kısma ayrılır.

[1344] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 582-584; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 364-365.

[1345] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 119-123; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 140-142; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 107-108; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 159-161; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.151a-152a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 240-242.

[1346] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 124-125; Elias, **Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria**, 249,1 vd; Olympiodorus, **Prolegomena et in Categorias,** 141,31.

[1347] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 70; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 88; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 53.

[1348] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 618-621; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 389-390.

2. 1. Zaman Açısından Öncelik ve Sonralık

Ebü'l-Ferec'e göre baba ve oğul, zât olmaları açısından zaman itibariyle aralarında bir öncelik ve sonralık meydana gelir. Bu açıdan öncelik ve sonralık eşadlı isim olarak söylenir. Zira cins, altındaki türlere artma ve eksilme olmaksızın yüklendiği için türlerden birinin ötekinden daha az ya da daha fazla cins olması mümkün değildir.

2.2. Doğası Açısından Öncelik ve Sonralık

Ebü'l-Ferec'e göre doğası açısından önce olan şeyin var olması sonra olanın varlığını gerektirmez. Ancak önce olan ne zaman ortadan kalkarsa sonra olan da ortadan kalkar. Aynı şekilde doğası açısından sonra olan ne zaman bulunursa önce olan da bulunur ve sonra olan ne zaman ortadan kalkarsa önce olanın ortadan kalkması gerekli değildir. Bu bağlamda birin ikiden önce gelmesi ve hayvanın insandan önce gelmesi örnek verilebilir. İki sayısı var olduğunda bir sayısı da zorunlu olarak vardır. Ancak birin var olması ikinin varlığını gerektirmez. Aynı şekilde insanın varlığı hayvanın varlığını gerektirirken hayvanın varlığı insanın varlığını gerektirmesi zorunlu değildir.

2.3. Mertebe Açısından Öncelik ve Sonralık

Ebü'l-Ferec, mertebe açısından öncelik ve sonralığın oluşmasını ilim ve sanatlar hakkında söylenen sözler gibi olduğunu belirtir. Buna hutbelerdeki giriş sözlerinin hutbedeki amaçtan, noktanın geometriden ve birliğin sayıdan önce gelmesi örnek verilebilir. Dolayısıyla çeşitli ilimlerde ilkelerin konulması onları kanıtlamaktan önce gelir.[1349]

Ebü'l-Ferec, Alînûs'un mertebe açısından öncelik ve sonralığı çeşitli kısımlara taksim ettiğini belirtir. Ona göre mertebe açısından öncelik, (i) basitin birleşikten önce gelmesi gibi doğası açısından, (ii) bileşiğin basitten önce gelmesi gibi duyu açısından, (iii) tümelin tikelden önce gelmesi gibi öğretim açısından, (iv) gaye gibi tab (huy) olması açısından, (v) fail, sûret ve madde gibi gayesi olan şeylerin gayesinden önce gelmesi gibi fiillerin önce gelmesi açısından ve (vi) konum açısından önce gelme

[1349] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 618-621; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 389-390.

olmak üzere altı kısma ayrılır. Ayrıca konumun mertebe açısından önce gelmesi kendi içinde (a) şeylerde ve (b) lafızlarda olmak üzere iki kısımda gerçekleşir. Şeyler açısından önce gelenler (b-i) ya su ve topraktan önce gelen hava ve ateş gibi doğası açısından ya da (b-ii) temelin evden önce gelmesi gibi sanat (zanaat) açısından önce gelmesidir. Sözler açısından önce gelen ise, giriş sözlerinin hikâye edilen şeylerden önce gelmesi örnek olarak ifade edilebilir.[1350]

2. 4. Şeref Açısından Öncelik ve Sonralık

Ebü'l-Ferec'e göre, efendinin yaşı kölenin yaşından küçük olsa bile efendi köleden şeref açısından önce gelir. Buna cevherin arazdan, tümelin tikelden ve olumlunun olumsuzdan önce gelmesi örnek verilebilir.[1351] Ebü'l-Ferec, Alînûs'un şeref açısından öncelikli olmayı; (i) Akıllının akıllı olmayan canlılardan önce gelmesi gibi doğası açısından, (ii) dostun düşmandan önce gelmesi gibi ihtiyarî (seçme) açıdan, (iii) öğretmenin öğrencisinden önce gelmesi gibi sanat açısından ve (iv) efendinin köleden önce gelmesi gibi arizî olması açısından olmak üzere dört kısma ayırdığını belirtir. Kısacası doğası, seçimi, sanatı ve arizî olmaları açısından bir şeyin bir şeyden şeref açısından önce gelmesi gerektiği Alînûs tarafından zikredilir.[1352]

2. 5. Sebep-Sonuç (İllet-Ma'lul) Açısından Öncelik ve Sonralık

Ebü'l-Ferec'e göre sebep-sonuç açısından öncelik ve sonralığa baba ve oğul örneği verilebilir. Baba ve oğul, varlıkta aynı anda gerçekleştiği için birinin diğerinden önce olması söz konusudur. Buradaki öncelik ve sonralık sebep-sonuç bağlamında değerlendirilir. Çünkü baba nedendir, oğul da sonuçtur. Bundan dolayı sebep, sonuçtan önce gelir.

[1350] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 618-621; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 389-390.

[1351] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 124; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 65.

[1352] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 620; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 390.

Ebü'l-Ferec'e göre Bârii Teala zaman açısından, doğası açısından, mertebe açısından, şeref açısından ve sebep açısından hepsinden önce olandır. Bu açıdan Bâri Teala Sokrates'ten bu beş şeyden önce gelir.[1353]

Ebü'l-Ferec'in bir şeyin bir şeyden önce gelmesi gerektiğini beş açıdan incelemesi, başta İbn Sînâ ve Fârâbî olmak üzere diğer şarihler tarafından benzer bir şekilde incelenmiştir.[1354] Fakat Ebü'l-Ferec'in mertebe ve şeref açısından önce gelmeye dair Alînûs'un görüşlerini doğrudan alıntılayarak sunması ve benzer bir şekilde Vâhibî tarafından da aktarılması dikkate değer bir husustur. Nitekim bu husus, ilk dönem şarihlerinde olmayan bir görüştür. Bu da hem Vâhibî'nin hem de Ebü'l-Ferec'in Alînûs'un Grekçe metnine ya doğrudan ya da onun Arapça çevirisi vasıtasıyla eriştiği söylenebilir. Bu durum, Vâhibî'nin şerhi ve özellikle de Ebü'l-Ferec'in şerhinin, kadîm kültürün görüşlerini aktararak onları muhafaza etmeleri açısından çok önemli bir değere sahip olduklarını ortaya koyar.

3.3. BİRLİKTE OLMA/ HAMA/MA'AN

Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles'in birlikte olmayı, öncelik ve sonralık konusunu inceledikten sonra ele alması birlikte olmanın, öncelik ve sonralık arasında bulunan bir orta terim gibi veya iki karşıolumun uçları gibi işlev görmesi açısındandır. Çünkü şeyler ya varlıkta zamandaştır ya da aralarında öncelik ve sonralık vardır. Nitekim varlıkta doğası açısından zamandaş olma, göreliklere ait olan bir özelliktir. Ebü'l-Ferec'e göre Aristoteles birlikte olmayı üç kısma ayırır:

(i) Zaman açısından birlikte olma, bir şeyin aynı zaman diliminde birlikte bulunması ya da var olmasıdır. Buna Ebü'l-Ferec, ikiz çocukların aynı zaman diliminde var olmalarını örnek verir. Nitekim bu durum bütün insanlar tarafından

[1353] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 618-621; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 389-390.

[1354] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 126-127; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 165-167; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 124-127; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 153-165; Fârâbî, **Kategoriler**, s. 58-60; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.154b-156a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 253-256; Ayrıca Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, s. 293-295.

bilinen bir şeydir. Ayrıca zaman açısından birlikte olma, mana açısından diğerlerinden daha layıktır.[1355]

(ii) Bütün görelikler gibi doğası açısından birlikte olan şeylerde birinin varlığı ötekinin varlığını aynı anda gerektirir. Aynı şekilde ikisinden biri ortadan kaldırıldığında diğeri de ortadan kalkar. Buna baba ve oğul örnek verilebilir. Ebü'l-Ferec'e göre baba ve oğul sebep-sonuç bağlamında ele alınırsa aralarında sebep olması açısından öncelik ve sonralık meydana gelir. Ancak görelik bağlamında incelenirse aralarında öncelik ve sonralık gerçekleşmez.[1356]

(iii) Tek bir cinse bölünen türler gibi cins olması açısından birlikte olma ise cinsin doğasında meydana gelen şeylerdir. Bundan dolayı biri diğerinden daha üstün değildir. Ebü'l-Ferec'e göre bu kısım ile ikinci kısım arasında ufak bir farklılık vardır. Ona göre (ii) ikinci kısımda doğası açısından birlikte olan şeyler, görelik oldukları için ikisinden birinin var olması ya da yok olması durumunda var olabilir ya da yok olabilirler. Ancak cinsin doğasında bu durum söz konusu değildir. Çünkü cins altındaki türlere bölünür. Türün var olması cinsi gerektirirken türün yok olması cinsin yok olmasını gerektirmez.[1357] Kısacası görelik olan şeyler, birbirlerine eşit bir şekilde döndürülürken cins ve türün genellik ve özellik açısından birbirlerine eşit yüklenmeleri mümkün değildir.

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in birlikte olmayı üç kısma böldüğünü ancak şeref açısından birlikte olmayı zikretmediğini belirterek birlikte olmanın kısımlarını dörde tamamlar. Kendisi bu konuda iki hükümdarın sûretinin siyaset ve hükümdarlık gibi tek bir şerefte aynı anda gerçekleşmesini örnek verir.[1358] Fârâbî, birlikte olmanın dördüncü kısmını şeref açısından değil de mertebe açısından inceleyerek Ebü'l-Ferec'ten ayrışır.[1359] Fakat Ebü'l-Ferec'in birlikte olmanın dördüncü kısmını şeref açısından

[1355] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 621; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 391
[1356] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 621; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 391
[1357] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 622; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 391
[1358] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 621-622; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 391.
[1359] Fârâbî, **Kategoriler,** s. 60-61.

zikretmesine yönelik görüşün kökenleri Simplicius'a kadar uzanır.[1360] Yine de Ebü'l-Ferec, Fârâbî ve Simplicius birlikte olmayı, dört kısımda incelemeleri hususunda ortak bir paydada buluşurlar. Ayrıca birlikteliğe dair Ebü'l-Ferec'in ortaya koyduğu bu görüşler benzer bir şekilde diğerleri tarafından da incelenmiştir.[1361]

3.4. HAREKET/KINESIS

Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in hareketi kategorilerde incelemesini, (i) hareketin, nicelikte "Bilaraz nicelikler", (ii) cevherde, "Kendinde değişme olmaksızın zıtlıkları kabul etmesi" ve (iii) nitelikte, "Halin melekeye dönüşmesi" şeklinde bu üç sebebe dayandırmaktadır. Ebü'l-Ferec'e göre bu sebeplerden ötürü mantık erbabının hareketi kategorilerde incelemesi aslında hareketi, nefiste var olan sûretler ve nefsin maddeden mücerret olması açısından kabul etmesidir. Çünkü hareket, fizikçiler tarafından maddeyle birlikte incelenir. Bundan dolayı Ebü'l-Ferec'e göre Platon, hareketi var olmayan bir şey olarak isimlendirir ve hareketin akış ve seyelan halinde olması açısından sabit olmadığını belirtir.[1362]

Ebü'l-Ferec başta olmak üzere bütün şarihler, hareketin asıl inceleme alanının fizik ilmi olduğu konusunda hemfikirlerdir. Nitekim Aristoteles hareketi *Fizik Kitabı*'nın üçüncü bölümünde inceler.[1363] Fakat Ebü'l-Ferec'e göre mantıkçının hareketi kategorilerde ele alması Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinde harekete sıkça atıf yapması ve eklentiler bahsinde onu ayrı bir başlıkta ele alması açısındandır.[1364] Sonraki süreçte Fârâbî, konuyu etki kategorisinde ele alırken Ammonius, Simplicius, Philoponus, Sergius, Vâhibî, Ebü'l-Ferec ve İbn Sînâ da hareketi mantık ilmi çerçevesinde eklentiler bahsinde incelemişlerdir.[1365] Ayrıca

[1360] Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 173;
[1361] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 127-128; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 171-175; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15** s. 127-129; Fârâbî, **Kategoriler,** s. 60-61 Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.156b-157a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 256-257.
[1362] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 622-623; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 391-395.
[1363] Aristoteles, **Fizik,** s. 93-135.
[1364] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 73-74; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 93-94; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 57-59.
[1365] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 128-129; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 175-185; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15,** s. 129-135; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 167; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.1567-158a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 258-260.

Ebü'l-Ferec'in hareketi Platon'a atıfla araştırması dikkate değer olmakla birlikte izleri Simplicius'un şerhine kadar uzanır.[1366]

Hareket; oluş, bozuluş, artma ve eksilme, dönüşme ve bir mekânda olma şeklinde altı kısma ayrılır. Ebü'l-Ferec'e göre hareketin altı kısma ayrılmasının sebebi şöyledir; Hareket, sûrette gerçekleşir, onun konusu da maddedir. Şeyin sûreti ya maddede olur ya da onda kaplanır (dolanır), kaplama ise mekânda gerçekleşir. Bu durumda hareket, şeylerin zâtının kurucu sûreti olduğu için cevherî, ya da nicelik ve nitelikte olduğu gibi arazî olmalıdır. Hareketin cevherî sûrette olması, oluş ve bozuluşu meydana getirir. Yani hareketin yokluktan sûrete intikali *oluşu*, sûretten yokluğa intikali ise *bozuluşu* meydana getirir. Hareketin arazî olması da ya *artma* ve *eksilme* gibi nicelikte ya *dönüşme* ve bir *mekânda hareket* olarak gerçekleşmesi gibi nitelikte gerçekleşir. Kısacası hareket ya cevherî şeylerde ya da arazî şeylerde gerçekleşir. Cevherî şeylerde hareketin gerçekleşmesi oluş ve bozuluşu meydana getirirken arazî şeylerde ise nicelikte olması durumunda artma ve eksilme, nitelikte olması durumunda da dönüşüm ve mekânda hareket olarak gerçekleşir. Ebü'l-Ferec, hareketin altı kısma ayrılmasının sebebini belirttikten sonra onları tanımlamaya geçer.

(i) Oluş: Ebü'l-Ferec'e göre oluş, spermin insan sûretine doğru hareket etmesi gibi yokluktan sûrete intikal etmesidir. (ii) Bozuluş, sûretin yokluğa doğru intikal etmesidir. (iii) Artma, bir şeyin küçük bir miktardan büyük bir miktara doğru intikalidir. (iv) Eksilme, büyük bir miktarın küçük bir miktara doğru intikal etmesidir. (v) Dönüşüm, siyahın beyaza intikal etmesi gibi bir şeyin ilintisel niteliklerden başka ilintisel niteliklere doğru intikal etmesidir. (vi) Mekânda hareket ise, bir şeyin aşağı ve yukarı gibi bir mekândan başka bir mekâna doğru intikal etmesidir.[1367] Hareketin altı kısmına yönelik benzer açıklamalar başta İbn Sînâ ve Vâhibî olmak üzere diğer şarihler tarafından da yapılmıştır.[1368]

[1366] Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 129-135.

[1367] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 622-623; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 391-392.

[1368] Ammonius, **On Aristotle's Categories,** s. 128; Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 175-176; Philoponus, **On Aristotle's Categories 6-15,** s. 130-132; Sergius of Reshaina, **Introduction to Aristotle and His Categories,** s. 167; Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.157b-158a; İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 258-259.

Ebü'l-Ferec'e göre hareketin fizik ve mantık ilminde kullanılmayan ama metafizikte kullanılan başka bir anlamı daha vardır. Ona göre hareketin yedinci kısmı arzulama (*şevk*) manasındadır.[1369] Buna aşığın maşukunu arzulaması örnek verilebilir. Ebü'l-Ferec'e göre maşuk, herhangi bir eylemde bulunmazken aşık ise maşukunu hatırlaması adına ona doğru arzuyla yönelir. Aynı şekilde nefislerin sünnete (yasa) doğru intikal etmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü sünnet, araz olduğu için hareket etmez. Ancak sünnetin emir ve yasakları hatırlandığında bunlarla amel edilmeye başlanılmasıyla hareket elde edilir.[1370] Ebü'l-Ferec'in hareketin yedinci kısmı olarak ifade ettiği arzulama manası ne Grek şerhlerinde ne de İslâm dünyasında kaleme alınan şerhlerde yer alır. Onun bu konudaki görüşü dinî kimliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla onun şerhindeki yorumların mensubu olduğu dine bağlı olarak şekillendiği görülür. Bu da onun şerhini orijinal kılan hususlardan biri olarak ifade edilebilir.

3.5. SAHİP OLMA

Ebü'l-Ferec, sahip olma konusuna iyelik kategorisinde kısaca değinmişti. Ancak kendisi Aristoteles'in sistemine sadık kalarak konuyu burada incelemeye devam eder.[1371]

Ebü'l-Ferec'e göre sahip olunan şeyler ya bir şeyde ya da o şeye dolanan şeylerde gerçekleşir. Bu durumda bir şey, ya üç boyuta sahip olmak gibi nicelikte, ya ilim ve erdeme sahip olmak gibi nitelikte ya da babaya ve dosta sahip olmak gibi görelikte var olur. Cevher açısından sahip olunan şeyler ise sahip olmayı ya kuşatır ya da kuşatılır. Bu ikisi de ya bir şeyin parçasında ya da onun haricinde olmasıyla elde edilir. Sahip olmanın bir şeyin parçasında olması ya gömlek gibi bedenin tamamını ya da parmaktaki yüzük gibi bedenin bir parçasını kaplayan bir şey olabilir. Ya şarabın testide ve buğdayın kilerde olması gibi bir şeyin içinde olduğu kaba ya da el ve ayak gibi parçanın bütüne nispet edilmesi olabilir. Sahip olmanın bunların dışında harici bir şekilde olmasına ise; eşe, eve ve araziye sahip olma örnek verilebilir. Ebü'l-Ferec'e

[1369] Mustafa Çağrıcı, "Şevk", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sevk (16.01.2022).
[1370] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 625; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 393.
[1371] Aristoteles, **Kitâbü'l-Makûlât**, s. 75-76; Aristoteles, **Kitâbü Katiguryâs ev Kitâbü'l-Makûlât**, s. 95-96; Aristoteles, **Kategoryalar I,** s. 59-60.

göre Aristoteles burada kap ve mekânı tek bir şey olarak ele alır. Ancak kendisi mekânı da sahip olma olarak kabul eder. Bu bağlamda şairin "Onlar zafer elde ederek şehirlerin anası olan yüce Lekadaimon'a (*Akâzâmûnyân*) yürüyüşlerini sonlandırdılar." beyitiyle mekânın da sahip olma anlamında kullanılabileceğini belirtir.[1372]

Ebü'l-Ferec'in sahip olmaya yönelik bu değerlendirmeleri Simplicius'un görüşleriyle örtüşmektedir.[1373] Ancak Ebü'l-Ferec sahip olmanın çeşitli anlamlarını Aristoteles'in metni bağlamında ifade ederken Simplicius ise sahip olmanın sekiz anlamı olduğunu belirtir.

Beş tümel ve delaleti basit lafızları konu edinen kategorilerden oluşan mantığın tasavvurât bahsinde özelde Ebü'l-Ferec'in mezkûr şerhleri; genelde ise hem kendi dönemi hem de öncesinde yazılmış şerhlerin mukayeseli bir incelemesini yaptık. Bu sayede Ebü'l-Ferec'in şerhleri ile diğer şerhlerin aralarındaki farklılıkları ve benzerlikleri ortaya koymaya gayret ettik. Netice itibariyle elde ettiğimiz bu farklılıkları ve benzerlikleri sonuç bölümünde zikretmeye çalışacağız.

[1372] Ebü'l-Ferec, **Şerhu'l-Kebîr li-Makûlât,** s. 627-628; Ebü'l-Ferec, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag,** s. 395.

[1373] Simplicius, **On Aristotle's Categories 9-15,** s. 185-188. Ayrıca Bkz. Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs fi-Kitâbi'l-Makûlât,** vr.158b-159a.

SONUÇ

Klasik mantık ve felsefe eserlerini ağırlıklı olarak şerh etmesiyle temeyyüz eden Ebü'l-Ferec, mantığa giriş niteliğinde gördüğü *Eisagoge Şerhi* ile *Kategoriler Şerhi*'ni İskenderiye geleneğine ait büyük şerh ve akabinde küçük şerh sistemini kullanmak suretiyle İslâm dünyasında bu geleneği sürdüren önemli bir temsilci olmuştur. Kendinden önceki Arapça, Süryanice ve Grekçe şerhlere vakıf olmasının yanında zımnen veya açıktan yaptığı zengin göndermeler ile bunlardan konuyla ilgili alıntılar aktarması onun antik dönem felsefî birikime olan hâkimiyetini ortaya koymaktadır.

Ebü'l-Ferec'in şerhlerinde yoğun olarak Helenistik şarihlerden Porphyrios, Dexippus, Ammonius, Simplicius, Philoponus, Olympiodorus, David ve Elias gibi şarihlerin *Eisagoge* ve *Kategoriler* üzerine yazdıkları şerhlerden hem üslûp hem de içerik bakımından yararlanarak onları kendi sistemine uyarladığını söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles ve Porphyrios'un eserlerinde incelemedikleri felsefeye giriş tarzındaki konuların, doğrudan şarihler tarafından başta *Eisagoge* ve *Kategoriler* olmak üzere diğer mantık metinlerinin girişlerinde incelenmesi âdet olagelmiştir. İslâm dünyasında bu geleneği devam ettirenlerden birisi de Ebü'l-Ferec'tir. Kendisinin yapmış olduğu bu şerhler, muhtemelen İbn Sînâ'nın *Mantığa Giriş* ve *Kategoriler* adlı eserlerinden önce yazılmış nitelikli çalışmalardır. Her ne kadar daha önce Fârâbî tarafından yazılmış olan *Eisagoge ve Kategoriler Şerhi*, günümüze ulaşmış olsa bile, Ebü'l-Ferec'in ortaya koymuş olduğu şerhler kadar hacimli değildir. Kısacası İslâm dünyasında yazılıp da doğrudan İskenderiye geleneğini yansıtan en hacimli *Eisagoge ve Kategoriler Şerhi'*nin Ebü'l-Ferec'e ait olduğunu söylemek mümkündür.

Bir şarih olmakla birlikte Ebü'l-Ferec'in tıpta Galenci, felsefede Aristotelesçi öğretiye sadık kaldığını söyleyebiliriz. Bu durum; onun felsefede açık bir şekilde Platoncu ideleri eleştirmesi, Aristotelesçi tümel anlayışını dönüştürmesi, varlığı cins olarak kabul etmemesi, ayrımın cinste bilfiil değil de bilkuvve ve karşıt ayrımların da

bilkuvve olması gerektiğini benimseyen Aristotelesçi görüşü desteklemesi gibi hususlarda Meşşâî geleneğinin İslâm dünyasındaki savunuculuğunu yaptığını göstermektedir. Ayrıca o, Platoncu ve Aristotelesçi felsefî sistemlerin ayrımlarının ve kırılma noktalarının farkında olduğundan yeri geldiğinde bu hususlara işaret etmekte ve çeşitli delillerle bunları temellendirmeye çalışmaktadır. Kendisi Ammonius, Simplicius, Philoponus ve David gibi bazı şarihlerin Platoncu-Aristotelesçi felsefî görüşlerine uzlaştırıcı yorumlar yapmak yerine Aristoteles'ten yana tercihini ve onun görüşlerine bağlılığını daima öne çıkarmaktadır. Aristoteles tarafından ayrıştırılmadığı için, mantıkta yeni bir kavram olarak gördüğü "teşkîk"in kavramsallaştırılmasına karşı çıkması bu bağlamda değerlendirilebilir.

Başta Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihler, Porphyrios'un felsefî görüşlerinin Platoncu olduğunu savunurlar. Bununla birlikte o, *Eisagoge*'sinde Aristotelesçi bir yol izler. İslâm öncesi Hıristiyan şarihler geleneğinden farklı olarak Ebü'l-Ferec'in; mantık kitapları içinde özellikle günümüze ulaşmayan *Burhân* adlı esere sıklıkla vurgu yapması, mantığın asıl amacının burhân olduğunu belirtmesi ve sekiz ilkeyi şarihlerden farklı olarak doğrudan *Burhân Şerhi'ne* uygulaması, Hıristiyan bir şarih olarak İslâm kültür ve medeniyeti içinde yetişmesi, özellikle de İskenderiye geleneğinin bir devamı olan Bağdat Okulunun büyük üstadı Fârâbî ve onun öğrencilerinin bu konu hakkında devrim niteliğindeki katkılarını gözler önüne sermesi kayda değerdir.

Hıristiyan olması ve patriklik makamında uzun yıllar çalışması onun *"tanrı-âlem"* tasavvurunu etkilemiştir denilebilir. Porphyrios'un *Eisagoge'*de zikrettiği "*tanrı-tanrılar"* ifadelerinin Arapçaya *melekler* şeklinde çevrilmesi ve Ebü'l-Ferec'in de bununla gök cisimlerinin kastedildiğini belirtmesi, yine ortak atadan gelme anlamında zikredilen Zeus'u Hz. Âdem ile karşılaması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca *Kategoriler Şerhi*'nde "söz" (*kavl*) ifadesinin Allah'ın kâinata etki etmesi, eşadlı ismin bölünmesinde "Tek bir amaç ve tek bir faile götüren eşadlı isimler" ifadesini, bütün varlığın Allah'tan sâdır olması ve varlıkların da O'nu arzulaması ve onu amaç edinmesi sonucunu eşadlı isimlerin varlığına tahsis etmesi son olarak hareketin "Aşığın maşukuna doğru yönelmesi" olarak yedinci bir anlamı

olduğunu belirtmesi onun samimi bir Hıristiyan olduğunu ortaya koyar. Nitekim zikrettiğimiz bu hususlar şarihlerin şerhlerinde yer almaz.

Ebü'l-Ferec'in, beş tümelin özellikle tanım yaparken ki işlevselliğine ve mantığın nihai hedefinin burhânın elde edilmesine katkı sağlaması gerektiğine yönelik açıklamaları önemlidir. Ayrıca zaman zaman karıştırmasına rağmen Porphyrios tarafından incelenmeyen tanım-betim kavramları, başta Ebü'l-Ferec olmak üzere şarihler tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bununla beraber Ebü'l-Ferec'in, Aristoteles ve Porphyrios'un görüşlerini çeşitli deliller ileri sürerek açıklaması, ardındaki nedenselliği ortaya koyması, mümkün olduğu kadar yöneltilen ve akla gelebilecek tüm *şukûk* -kuşkuları tespit edip cevaplandırması sayesinde o, doyurucu ve katkı sağlayıcı şerhler yapmıştır denilebilir. Yine de bazı konularda Platon veya Aristoteles'in çeşitli eserlerinden yapmış olduğu atıflar doğru olmasa bile bu onun şerhini küçültecek bir durum değildir. Aksine şerhlerini pek çok eseri inceleyerek ortaya koyması onun Antik kültüre vukufiyetini ortaya koyar.

Beş tümel hakkında Porphyrios'un betimlerini eksik bulan Ebü'l-Ferec, bunlarla ilgili daha kapsamlı ve gelişmiş betimler ortaya koyar. Beş tümel arasındaki ortaklıklara ve farklılıklara Ammonius ve David gibi kendisi de farklı eklemeler yaparak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar. Şarihler tarafından incelenen tanım ve bölme yöntemlerinin beş tümelin daha anlaşılabilir hale gelmesinde önemli katkılarda bulunduklarını söyleyebiliriz.

Ebü'l-Ferec'in *Kategoriler Şerhi* günümüze ulaşan en hacimli şerhlerden bir tanesidir. Bu sayede mezkûr şerhte incelenen bütün konular, yapılan zengin göndermeler ve eserleri günümüze kadar ulaşamamış şarihlerin görüşlerinden aktarılan fragmanlar, şerhi önemli kılan temel unsurların başlıcalarıdır. Bu unsurlar; Antik düşüncenin İslâm dünyasında yeniden ihya ve inşasında ciddi katkılarda bulunduğu söylenebilir. Nitekim şerhlerinin yazım tarzı, yöntemi ve metinde muhtemel kuşkuları tespit ederek onları çeşitli delillerle cevaplandırması, Ebü'l-Ferec'in İskenderiye geleneğini yoğun şekilde yansıttığını gösterir. Ayrıca her bir konunun sonunda ileri sürülen kuşkulardan bazıları şarihlerin şerhlerinde mevcut olduğu, bazılarının da doğrudan Ebü'l-Ferec tarafından ortaya konulduğu görülmektedir.

Ebü'l-Ferec, Ammonius'un ortaya koyup öğrencileri tarafından devam ettirilen, Aristoteles'in felsefesine geçmeden önce bilinmesi gerekli olan on temel ilke ile bir ilme başlamadan önce bilinmesi gerekli olan yedi/sekiz ilkenin ilgili metinlere uygulanması gibi konulara yer vererek şerhine giriş yapar. Bu ilkeleri doğrudan *Kategoriler*'e uygulaması hem öğrencinin okuyacağı kitabı önceden bilmesini hem de tarihi süreç içerisinde kategorilere yönelik yapılmış tartışmaların neler olduğunu öğrenmesini sağlamaktadır. Bu hususta kitabın amacına yönelik yapılan tartışmaları aktaran Ebü'l-Ferec'in; kitabın bir amacının olmadığını zikretmesi, kitabın başlığını kitabın amacı olarak savunan kimselerin görüşlerini incelemesi ve son sırada yer verdiği öğretim tarzı ilkesini ele alması diğer şarihlerde olmayan hususlardır ki bunlar, Ebü'l-Ferec'in ortaya koymuş olduğu kendine özgü yeniliklerdir. Öğretim tarzı ilkesi olarak tanım, taksim ve burhân yöntemini kullandığı ve eserin üstün cinsleri konu edinmesinden ötürü de tahlil yöntemini kullanmadığını belirtmesi özellikle dikkate değerdir.

Üstün cinslerin ne eksik ne fazla on tane olması gerektiğine dair açıklamalarda bulunması, ismin lakap ve sıfat manasına geldiği, cevher ve diğer kategorilerin hepsinde sadece taksim yönteminin kullanılması gerektiğinin belirtilmesi gibi hususlar Ebü'l-Ferec'in ortaya koymuş olduğu özgün görüşlerdir. Ona göre on kategoride tanım, tahlil ve burhân yönteminin kullanılmamasının temel sebebi, bunların birtakım ilkelere sahip olmalarından kaynaklanmasıdır. Zira on kategori, üstün cins kapsamına dahil oldukları için onların ilkeleri söz konusu değildir. Bundan dolayı ilkeleri olanlar on kategori için yöntem olamaz.

Ebü'l-Ferec'in, ikincil cevherlerin bir konuda yüklenemeyeceğini altı delille belirtmesi, özellikle ilk iki delilin Aristoteles'e, geri kalan delillerin ise kendisine ait olduğunu ifade etmesi dikkate değer bir husustur. Cevherin duyusal ve aklî olarak işaretle belirlenmesi Ebü'l-Ferec'e ait olmakla birlikte İbn Sînâ tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın Ebü'l-Ferec'in her iki şerhine vakıf olduğunu ve onu ciddi anlamda eleştirmesine rağmen ondan yer yer alıntılar yaptığını söyleyebiliriz. Bu da Ebü'l-Ferec'in şerhlerini değerli kılan hususlardan bir diğeridir.

Niceliğin türlerini, öncelik ve sonralık bağlamında açıklaması; cevherde taksim yönteminin kullanıldığını ama nicelikte bunun kullanılmadığını belirtmesi, ayrıca niceliğin bölünebilir olma özelliğine dair yaklaşımı kendine özgü görüşlerdir.

Göreliğin doğal bir varlığa sahip olamayacağını belirtmesi ve bunu altı delille ortaya koyması, göreliğin, birinin bilinmesi ötekinin de bilinir hale gelmesi özelliği ve niteliği betimledikten sonra taksim edilmesine yönelik açıklamaları, onun bu alana getirmiş olduğu diğer yeniliklerdir. Bu durum da onun salt bir şarih olmanın ötesinde orijinal bir bakış açısına sahip bir filozof olduğunu gösterir.

Eklentiler konusunda ortaya koyduğu geniş değerlendirmeler ile bilhassa öncelik ve sonralık konusunda Alînûs'tan yaptığı alıntılar, Grek dünyasında mevcut olmayan ama muhtemelen çeviri hareketi esnasında Arapçaya çevrilen bu şerhin belirli fragmanlarını aktarması açısından önemlidir. Günümüze ulaşmayan şarihlerin şerhlerinden şerhlerinden belirli fragmanları barındıran şerhleri bağlamında değerlendirildiğinde Ebü'l-Ferec, antik kültürün koruyuculuğunu da üstlenmiş sayılmaktadır.

Netice itibariyle antik kültüre vakıf olan Ebü'l-Ferec, mantık, felsefe, tıp ve Hıristiyan öğretisine yönelik ortaya koyduğu şerh ve telif tarzı eserlerle velüd bir filozof ve ansiklopedik bakış açısına sahip X. asrın en önemli düşünürlerinden biri olarak göze çarpmaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ, onun felsefî görüşlerini eleştirse de ilgili konularda ondan alıntılar yaptığını söylemek mümkündür. Ebü'l-Ferec özellikle *Eisagoge Şerhi*'nde Ammonius ve David'in şerhlerinden, *Kategoriler Şerhi*'nde ise Porphyrios, Ammonius, Simplicius ve Philoponus'un şerhlerinden yoğun şekilde yararlanmıştır. O, bütün bu şerhleri süzerek kendi şerhlerini oluşturduğunu ve şerhlerinde cumhurun ilgili konu hakkında ittifak ettiği hususlarda şahıslara ya da gruplara atıf yapmadığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan ilgili konu hakkında farklı düşünen şarihleri tespit ederek onların görüşlerini aktarması, bunları çeşitli delillerle çürüttükten sonra kendi görüşünü belirtmesi onun hemen hemen bütün şerhleri tek tek incelediğini göstermektedir. Biz de çalışmamızda onun bu şerhlerinden hareketle hem kendi hem kendinden önceki Helenistik dönemi karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Günümüze ulaşan bu iki şerhi sayesinde onun mantık tarihindeki yerini ve önemini belirlemeye gayret ettik.

Çalışmamızın alana katkı sağlamasına rağmen Ebü'l-Ferec'in ilmî kişiliğinin ortaya konmasında tek başına yeterli olmayacağını söyleyebiliriz. Diyebiliriz ki onun Hıristiyan öğretisine yönelik yazmış olduğu risâleler ile *İncil Şerhi* dinler tarihi açısından; teslis ve tevhid anlayışına yönelik yazmış olduğu risâleler ise İslâm felsefesi ve Kelâm ilmi kapsamında müstakil olarak çalışılmayı beklemektedir. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in doğrudan şerhlerini besleyen İskenderiye geleneğine müntesip şarihlerin hem mantık hem de İslâm felsefesi açısından çalışılması gerektiği kanaatindeyiz. Zira bu şarihlerin ortaya koydukları şerhlerin müstakil olarak çalışılması; tercümeler vasıtasıyla İslâm dünyasına aktarılan bu mirasın İslâm düşünce dünyası ile nasıl karşılıklı bir etkileşim içinde bulunmuş olduğunun tespiti gibi elzem bir konuyu açığa kavuşturacaktır.

Kısacası İbn Sînâ, Ebü'l-Ferec ve Fârâbî gibi filozofların görüşlerini anlamak ve onları yorumlamak, doğrudan beslendikleri kaynaklar olan şarihleri anlamak ile mümkün olur. Bu durum İskenderiye felsefe okuluna müntesip şarihlerin ayrı ayrı çalışılmasının ve onların İslâm düşünce yapısıyla benzerlik ve farklılıklarının ortaya konulmasının düşünce tarihimizdeki önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

ABDULLAH İBNÜ'T-TAYYİB, Ebü'l-Ferec, **Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî li Furfûryûs**, Kwame Gyekye (Nşr.), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1975.

_____, **eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâti Aristo**, (Nşr.), Ali Hüseyin el-Câbirî, Daru't-Tekvîn, Dımeşk 2010.

_____, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag (Abdalläh Ibn At-Tayyıb)**, (Nşr.), Cleophea Ferrari, Brill, Boston 2006.

_____, **Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et'-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye**, Nuruosmaniye 3610.

_____, **Firdevsu'n-Nasrâniye (Commentaire sur la Genese)**, (Çev.), J.C.J. Sanders, 2 Vols, Louvain 1967.

_____, **İstismâr Makâletü Fîsâğûras el-Ma'ruf biz'Zehebiye Tefsîru Bruklus**, (Nşr. ve Çev.), Neil Linley, Arethusa Monographs X, New York 1984.

_____, **Makâla fi l-Ekânîm ve'l-Cevher**, Samīr Khalīl (Nşr.), Sadîk el-Kâhin 14 (1974), s. 133-143.

_____, **Makâletu fi't-Teslîs ve't-Tevhîd**, (Nşr.), Gerard Troupeau, Bulletin d'Etudes Orientale*s* 25 (1972), s. 105-123.

_____, **Makâletu Muhtasaru fi'l-Ekânîm ve'c-Cevher ve enne fi'l- li'l-Cevher**, (Nşr.), Gerard Troupeau, Orientalia Hispanica, Sive Studia F.M. Pareja Octogenario Dicata. Vol.1. Arabica-Islamica, Pars Prior XI, Leiden 1974, s. 640-644.

_____, **Makâletu fi't-Tevbeti**, (Nşr.), Câk İshak, Mecelletü Beyne'n-Nahreyn, C. 17, Irak 1989, s. 43-63

_____, **Difâu'l- ani'l- 'İlm**, (Nşr.), Samîr Halîl, el- Mecelletü Risâletü el-Kenîsetü, S. 4, 1972, s. 255-259, 305-309, 368-372.

_____, **el-Kelâm fi'l-İttihâd**, (Nşr.), Gerard Troupeau Parole de l'Orient 8 (1977-78), s. 141-150.

_____, **er-Ravd en-Nadîr fi Tefsîri'l-Mezâmîr**, (Nşr.), Yusuf Manqariyûs ve Habîb Circis, Kahire 1902.

_____, **Fıkhu'n-Nasrâniye (Das Recht der Christenheit)**, (Nşr.), Wilhelm Hoenerbach ve Otto Spies Louvain 1956-1957.

_____, **fi'l-'İlm ve'l-Mucizeti**, *Mebâhisü Felsefiyetü Diniyetü* (içinde) (Nşr.), Paul Sbath, Mektebetü Ferîderîğ, Kahire 1929, s. 179-180.

_____, **Makâletu fi't-Teslîs** (**Le traite sur l'Unite et la Trinite**), (Nşr.), Gerard Troupeau, Pd'O 2 1971-1972, s. 71-89.

_____, **Makâletu fi't-Teslîs**, (Nşr.), İbn Samîr Khalîl, Bayn al-Nahrayn 4, 1976, s. 347-382.

_____, **Te'dîd Ârâu en-Nâs fi'l-İttihâdı ve Hucecihim**, (Nşr.), Samîr Halîl, Mecelletü Beynen Nahreyn, S. 5, 1977, s. 247-262.

_____, **Tefsiru Meşrikî**, (Nşr.), Yusuf Mankuryus, Kahire 1908-1910.

ADAMSON, Peter, **Philosophy in the Islamic Word a History of Philosophy Without Any Gaps**, Vol. 3, Oxford Univercity Press, İngiltere 2006.

ADAMSON, Peter, Taylor, Richard C., **İslâm Felsefesine Giriş**, (Çev.), Cüneyt Kaya Küre Yayınları, İstanbul 2018.

ADANALI, A. Hadi, "Erken Dönem İslâm'da Mantık ve Mantık Tartışması", **İslâmiyât Dergisi**, C. 7, Sayı 2, Ankara 2004, s. 61-73.

AKKANAT, Hasan, **Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)**, Karahan Kitapevi, Adana 2016.

AKTAŞ, Mehmet, **Tanım veya Hakikat, Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi**, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019.

ALEXANDER OF APHRODİSİAS, **On Aristotle Metaphysics 4,** (Çev.), Arthur Madigan S. J Bloomsbury, London 2013.

_____, **On Aristotle Topics 1**, (Çev.), Johannes M. Van Ophuijsen, Bloomsbury, London 2014.

ALPER, Ömer Mahir, "İbn Sînâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#1 (05.05.2020).

ALTUNYA, Hülya ve Yeşil, Mustafa, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Vol. 6, Issue 2 December 2016, s. 79-108.

AMMONİUS, **Aristotelis Categorias Commentarius**, C. IV, (Edt.), Adolfus Busse, Reimer, Berlin 1895.

_____, **On Aristotle's Categories**, (Çev.), S. M. Cohen and G. B. Matthews Cornell, University Press, New York 1991.

_____, **On Aristotle's Categories**, (Çev.), S. M. Cohen and G. B. Matthews Bloomsbury, London 2014.

_____, **Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms**, (Çev.), M. Chase, Bloomsbury, London 2019.

AMR b. Metâ, **Kitâbu'l-Mecdel; Ihbâru Bitârketi Kursiyi'l-Meşrik**, Roma 1896, s. 96-99.

ANONİM, **The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories, (Text, Translation and Commentary)** Daniel King, Brill, Leiden, Boston 2010.

ARİSTOTELES, **Aristotelis Opera**, (Edt.), E. Bekker, Officina Academica, Berlin 1831.

_____, **Topics,** *The Complete Works of Aristotle* (içinde), (Çev.), W. A. Pickard, Princeton University Press, New Jersey 1991, s. 167-277.

_____, **Kitâbu'l-Cedel**, *en-Nassu'l-Kâmil li Mantıki Aristo* (içinde), (Çev.) Ebü Osman ed-Dimeşkî, (Nşr.), Ferid Cebir, C. 2, Beyrut 1999, s. 635-891.

_____, **Topikler V**, (Çev.), Hamdi Ragıp Atademir MEB, İstanbul 1967.

_____, **Meteorology**, *The Complete Works of Aristotle* (içinde), (Çev.), E. W. Webster, Princeton University Press, New Jersey 1991, s. 555-625.

_____, **On Memory**, *The Complete Works of Aristotle* (içinde), (Çev.), J. I. Beare, Princeton University Press, New Jersey 1991, s. 714-720.

_____, **On The Soul**, *The Work Of Aristotle* (içinde), Jonathan Barnes (Çev.), Princeton University Press, New Jersey 1991, 641-692.

_____, **Parts of Animals**, *The Complete Works of Aristotles* (içinde), (Çev.), W. Ogle, Princeton University Press, New Jersey 1991, s. 994-1086.

_____, **Posterior Analytics**, (Çev.), Hugh Tredennick, Harvard University Press, London 1960.

_____, **The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium Book: I–X of the Kitāb Al-Hayawān**, (Nşr.), Lourus S. Filius Brill, Boston 2018.

_____, **Sophistical Refutations**, *The Complete Works of Aristotle* (içinde), (Çev.), W. A. Pickard, Princeton University Press, New Jersey 1991, s. 278-314.

_____, **Sofistçe Çürütmeler**, (Çev.), Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019.

_____, **Kitâbu'l-Makûlât**, Abdurrahman Bedevî, *Mantıki Aristo* (içinde), C. 1, Darü'l-Kalem, Beyrut 1980, s. 31-96.

_____, **Kitabu Katiguryas ev Kitâbü'l-Makûlât**, *en-Nassü'l-Kâmil li Mantıki Aristo* (içinde), (Nşr.), Ferid Cebr, C. 1, Darü'l-Fikri'l-Lübnan, Beyrut 1999, s. 15-96.

_____, **Kategoryalar I**, (Çev.), Hamdi Ragıp Atademir, MEB, Ankara 1963.

_____, **Kategoriler**, *Kategoriler-Önermeler* (içinde), (Çev.), Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2017.

_____, **Kategoriler**, (Çev.), Saffet Babür, İmge Kitapevi, Ankara, 2016.

_____, **Kategoriler**, (Çev.), Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2020.

_____, **Birinci Analitikler III**, (Çev.), Hamdi Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1966.

_____, **İkinci Analitikler IV**, (Çev.), Hamdi Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1967.

_____, **Kitâbu't-Tabia' li Aristûtâlîs**, (Çev.) Huneyn b. İshâk, (Nşr.), Abdurrahman Bedevî, Kahire 2007.

_____, **Fizik**, (Çev.), Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

_____, **Metafizik**, (Çev.), Ahmet Arslan, Divan Kitapevi, İstanbul 2017.

_____, **Nikomakos'a Etik**, (Çev), Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2017.

_____, **Oluş ve Bozuluş**, (Çev.), Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019.

_____, **Ruh Üzerine**, (Çev.), Ömer Aygun-Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.

ARSLAN, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

_____, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

_____, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

ASSEMANİ, J. S., **Bibliotheca Orientails De Scriptoribus Syris Nestorianis**, III, Roma, 1725, s. 544-548.

AYDİN, Sami, “Introduction”, **Sergius of Reshaina, *Introduction to Aristotle and His Categories, Addressed to Philotheos***, (içinde), Brill, Leiden 2016.

BAFFİONİ, Carmela, “Il manoscritto Ambrosiano arabo & 105 sup. e la trasmissione delle opere di logica greca in arabo*”, **Studia Graeco-Arabica**, Vol. 2, Pacini, İtalya 2012, s. 245-254.

BAR, Hebraeus, **Abu’l-Ferec Tarihi**, (Çev.), Ömer Rıza Doğrul, C. 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999.

BARNES, Jonathan, **Porphyry Introduction**, Clarendon Press, Oxford 2003.

BEYHÂKİ, **Tetimme-i-Sıvâni’l-Hikme**, (Thk.), Muhammed Kürdî Ali, Dâru-Bîblion, Paris 2007.

BİLEN, Osman, “Ebü Bişr Matta ile Ebu Said es-Sirafî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma”, **İslâmiyât Dergisi**, C. 7, Sayı 2, Ankara 2004, s. 155-172.

BLANK, David, "Ammonius", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/ammonius/>.

BİNGÖL, Abdulkuddüs, **Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi**, MEB, İstanbul 1993.

BARNES, Jonathan, “Introduction”, **Porphyry Introduction** (içinde), Clarendon Press, Oxford 2003.

BROCK, S. P., **A Brief Outline of Syriac Literature (Moran "Eth"o 9)**, Kottayam 1997.

İSHAK, Câk, “Makâletu fi’t-Tevbe’in Önsözü”, **Mecelletü Beyne’-Nahreyn**, C. 17, Irak 1989, s. 40-43.

BROCKELMANN, Carl, **Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL)** Vol. I. Leiden, Brill, 1943.

CHASE, Micheal, “Introdiction”, **Interpretation of Porphyry’s Introduction to Aristotle’s Five Terms**, (içinde), Bloomsbury, London 2019.

CHAUMONT, Julie Brumberg, “Orta Çağlarda Antik Dönem Mantık Mirası”, (Çev.), Ahmet Kayacık, **Orta Çağda Mantık El Kitabı,** Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 31-54.

ÇAĞRICI, Mustafa, “Şevk”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sevk (16.01.2022).

ÇAPAK, İbrahim, **Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller**, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "İhvan-ı Safa Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", **Felsefe Dünyası**, 11, S. 3, 2003, s. 87-121.

ÇIKAR, Mehmet Şirin, **Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

ÇİMEN OMAÇ, Sümeyra, e**l-Hûnecî ve el-Cümel Fi'l-Mantık Adlı Eseri (Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2017.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, "Porphyrios ve Tümeller Sorunu" *Isagoge* (içinde), İstanbul 1986.

DAİBER, Hans, "Abu'l-Farag Ibn At-Tayyıb On Plants An Inquıry Into His Sources" (629-642), **Erdem Dergisi**, C. 9, Sayı 26, 1996.

_____, **New Manuscript Finding From Indian Libraries** 1986.

DAVİD, **Introduction to Philosophy**, *Elias and David Introduction to Philosophy with Olympiodorus, Introduction to Logic* (içinde) (Çev.), Sebastian Gert, Bloomsbury, London 2018, s. 91-176.

DEMİRCİ, Mustafa, **Beytü'l-Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

DEMİRHAN Erdemir, Ayşegül, "Ahlât-ı Erbaa", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahlat-i-erbaa (22.12.2020).

DEXİPPUS, **Aristotelis Categorias Commentaria**, (Edt.), Adolfus Busse, C. IV.2, Reimer, Berlin 1888.

_____, **On Aristotle's Categories**, (Çev.), J. Dillon, Bristol Classical Press, 1990.

Dİ VİNCENZO, Silvia, "Porphyry's Isagoge between Bagdad and Hamadân: Yahya ibn 'Adî and Avicenna on Individuality", **Medıoevo, Rivista Di Storia Della Fılosofia Medievale**, XLIII, 2018, s. 123-150.

_____, **Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge,** De Gruyter, Almanya 2021.

DİLLON, John, "Introduction", Dexippus, **On Aristotle's Categories**, (içinde), Classical Press, 1990.

DUNLOP, D. M., "The existence and definition of philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Farabi" **Iraq**, C. 13, No.2, Bağdat 1951, s. 76-94.

DURUSOY, Ali ve GÜLER, Aliye, "Vâv'ın Hikâyesi, Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi", **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 2, Güz 2015 s.7-54.

DURUSOY, Ali, "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 28, (2005/2), s. 37-52.

_____, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2005/1), s. 125-141.

_____, "Vehim", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/vehim-felsefe (16.02.2022).

el-CÂBİRÎ, Ali Hüseyn, **Ebü'l-Ferec b.et-Tayyib el-Bağdâdî Reîsu Beytü'l-Hikmetü'l-Abbâsî**, Beytü'l Hikme, Bağdâd 2002.

el-HÂRİZMÎ, **Mefâtihu'l-Ulûm**, (Thk.), İbrahîm Ebyârî, Dâru'l-Kutubü'l-Arab, Beyrut 1979.

HÂRİZMÎ**, Felsefî Tanımlar**, (Çev.), Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2015.

ELİAE, **Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria**, C. XVIII. Vol. 1, (Edt.), Adolfus Busse, Reimer, Berlin 1900.

ELİAS, **Introduction to Philosophy** *Elias and David Introduction to Philosophy with Olympiodorus, Introduction to Logic* (içinde), (Çev.), Sebastian Gert, Bloomsbury, London 2018, s. 25-69.

ELİAS, John, "The Trouble with Fragrance", **Phronesis**, 35/3 1990, s. 290-302.

EBÛ MUHAMMED ABDULLAH İBN MUHAMMED, el-Vâhibî, **Şerhu Elfâzi Aristûtâlîs min Kitâbi'l-Makûlât fi'l-Mantık**, Ayasofya Kütüphanesi, No. 2483, vr. 85-157.

el-CURÂNÎ, Ali Cabbar İnâd, **Şerhu'l-Makûlât beyne Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib ve İbn Sînâ**, Bağdat Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doktora Tezi, Irak 2005.

EMİLİO, Platti, "Yaḥyā ibn ʿAdī", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History** (900-1050), (Edt.) David Thomas ve Alex Mallett, Vol. 2, Brill Leiden, Boston 2010 s. 390-438.

EMİLSSON, Eyjólfur, "Porphyry", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/porphyry/>.

EMİROĞLU, İbrahim, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara 2010,

_____, **Mantık Yazıları**, Elis Yayınları, Ankara 2016.

ENDRESS, Gerhard, "Ibn al-Ṭayyib's Arabic Version and Commentary of Aristotle's De Caelo", **Studia Graeco-Arabica 7**, Pacini, İtalya 2017 s. 213-275.

ENDRESS, Gerhard, Ferrari, Cleophea, "Abu'l-Farağ Ibn al-Tayyib", **Philosophy in the Islamic World, Vol. 1: 8th-10th Centuries**, (Edt.), Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger ve Peter Adamson, Brill 2017, s. 496-507.

ERDEM, Suphi, "Aristoteles ve İbn Hazm'a Göre Kategoriai ve Pros Ti -İzafet Bağlamında Kategorilerin Değerlendirilmesi-", **Hikmet Yurdu,** Yıl. 3, C. 3, S. 6, Temmuz-Aralık 2010, s. 13-34.

eş-ŞEHRÂZÛRÎ, Şemsuddîn, **Nüzhetü'l-Ervâh, Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri**, (Çev.), Eşref Altaş, YEK, İstanbul 2015.

et-TEVHİDÎ, Ebû Hayyân **Kitabu'l-İmta' ve'l-Muanese**, (Nşr.), Ahmet Emin ve Ahmet ez-Zeyn, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1953.

EVANGELİOU, Christos, **"**Aristotle's Doctrine Of Predicables And Porphyry's Isagoge", **Journal of the History of Philosophy**, Vol. 23, Number 1, January 1985, s. 15-34.

FAHRİ, Macid, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (Çev.), Kasım Turhan, İstanbul 2000.

FÂRÂBÎ, **el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık**, (Nşr.), Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik**,** Beyrut 1968.

_____, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, (Çev.), Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

_____, **et-Tavtia ev er-Risâletü'l-letî Saddara bihi'l-Mantık**, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (içinde), (Nşr.), Refik el-Acem C. 1, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1982, s. 55-62.

_____, **et-Tavti'atu fi'l-Mantık**, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (içinde) (Nşr. ve Çev.), Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 18-31.

_____, **et-Tavtıa**, *Mantığa Giriş Risâleleri* (içinde), (Çev.), Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

_____, **İhsâu'l-Ulûm**, (Çev.), Ahmet Arslan, Divan Yayınları, İstanbul 2011.

_____, **Kitâbu Îsâgûcî ey-Medhal**, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (içinde), (Nşr.), Refik el-Acem, C. 1, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1982, s. 77-87.

_____, **Îsâgûcî** *Mantığa Giriş Risâleleri* (içinde), (Çev.), Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

_____, **Kitâbu Katagoryas ey-el Makûlât**, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (içinde), (Nşr.), Refik el-Acem, C. 1, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1982, s. 89-131.

_____, **Kategoriler ve Retorik**, (Çev.), Ali Tekin, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.

_____, **Kitâbu Pâriermîniyâs ey el-İbâre**, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* (içinde), (Nşr.), Refik el-Acem, C. 1, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 133-63.

_____, **Şerhu'l-İbâre, Peri Hermenias Büyük Şerhi**, (Çev.), Ferruh Özplavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.

_____, **Kitâbu'l-Burhân**, (Çev.), Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

_____, **Kitâbu'l-Hurûf, Harfler Kitabı**, (Çev.), Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

_____, **Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağîr**, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (içinde), (Nşr. ve Çev.), Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990 Ankara.

_____, **Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme kable Te'allümi'l-Felsefe**, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), (Çev.), Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

_____, "Al-Fārābī's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic: A critical edition and English translation of the newly found extant fragments", (Edt./Çev.), Mauro Zonta **Studies in Arabic and Islamic Culture II**, Binyamin Abrahamov (Edt.), Bar-Ilan University Press, Ramat Gan Bar 2006, s. 185–253.

FAULTLESS, Julian, "Ibn al-Tayyib", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History** (900-1050), (Edt), David Thomas, Alex Mallett Vol. 2, Brill Leiden, Boston 2010, s. 667-697.

FERRARİ, Cleophea, "Ibn al- Tayyib" **Encyclopedia of Medieval Philosophy Philosophy Between 500 and 1500**), (Edt.), Henrik Lagerlund, Springer, Londra 2011, s. 528-531.

_____, **Der Kategorıenkommentar Von Abü l-Farag (Abdalläh Ibn At-Tayyıb,** (Giriş Kısmı), Brill, Boston 2006, s. 1-42.

FORTİER, Simon, "Ammonius on Universals and Abstraction An interpretation and Translation of Ammonius' In Porphyrii Isagogen", 39, 8-42, 16 **Laval Théologique et Philosophique,** 68 (1), s. 21–33.

GALEN, **On The Natural Faculties**, (Çev.), Arthur. J. Brock, Harvard University Press, 1952.

GÂZZÂLÎ, **Mi'yâru'l-İlm**, (Çev.), Ali Durusoy-Hasan Hacak, YEK, İstanbul 2013.

GEORR, Halîl, **Les categories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes**, Institut Français de Damas, Beyrut 1948.

GRAF, George, **Geschıchte Der Chrıstlıchen Arabıschen Lıteratur**, Vol. 2, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1944.

GRANİERİ, Roberto, "Xenocrates and the Two-Category Scheme", **De Gruyter,** Apeiron 2019, s. 1-25.

GRİFFİN, Michael, "Ammonius and the Alexandrian School" Submitted Draft of Chapter 20 in Andrea Falcon (Edt.), **Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity**, Brill, 2016, s. 395-418.

GUTAS, Dimitri, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, (Çev.) Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2018.

_____, "Origins in Baghdad", **The Cambridge History of Medieval Philosophy V.1**, Cambridge University Press, 2010, s. 13-25.

_____, "Arapçaya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler", (Çev.), İ. Halil Üçer, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, (Edt.), M. Cüneyt Kaya, İSAM, İstanbul 2013, s. 777-797.

GYEKYE, Kwame, **Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge**, State University of New York Pres, Albany 1979.

HABBÎ, Yusûf, "Ebû'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", **Mecmuatü Mecelletü'-l-İlmi'l-Irâkî**, S. 4, 1982, s. 248-272.

_____, "Ebu'l-Ferec Abdullah b. Et-Tayyib", **Mecelletü'l-Mücme'- el-İlmi'l-Irâkî**, C. 4, S. 33, Bağdat 1986, s. 238-271.

HALÎL, Samîr, 'Bibliographie', **Islamochristiana 2,** 1976.

HASAN B. SUVÂR, **et-Ta'likâtü'l-Hâridetü fi'l-Mahtûtâti ala Tercümeti Kitâbi'l-Makûlât**, *Mantıku Aristo* (içinde), (Nşr.), A. Bedevî, Kuveyt 1980, s. 77-96.

_____, **et-Ta'likâtü'l-Hasan b. Suvâr**, *Îsâgûcî* (içinde), (Nşr.), Ahmet Fuat Ehvânî, Dâru Ecyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1952.

HASIRCI, Nazım, **İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2016.

_____, **Klasik Mantık El Kitabı**, Araştırma Yayınları, Ankara 2015.

_____, "Mantık Biliminin İslam Dünyasına Geçişinde Harran Okulunun Önemi", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 8, S. 2, Diyarbakır 2006, s. 283-291.

HENRİ, Joseph Paul, **Les Manuscrits Arabes de I'Escurial**, Paris 1941, s. 100-104.

HİPPOCRATES, **Aphorisms**, (Çev.), Elias Marks, M. D., Newyork 1817.

HOMER, **The Iliad Wıth An Englısh Translatıon**, (Çev.), A. T. Murray, Harvard University Press, London 1954.

INVİNCİBLE, David, **Commentary on Porphyry's Isagoge**, (Çev.), Gohar Muradyan, Brill, 2015.

İBN 'ADÎ, Yahya, **Tealîk İddeti fi Ma'âni Kesîretin**, *Makâletu Yahya b. Adî el-Felsefiyye* (içinde), (Nşr.), Sahbân Halîfât, Amman 1988, s. 167-200.

_____, "Makâletu fi-Mebâhısı'l-Hamsete 'anır-Ruûsu's-Semâniye", *Yahyâ b. 'Adî's Discussion of the Prolegomena to the Study of a Philosophical Text* içinde, (Nşr ve Çev.), Robert Wisnovsky, **Law and Tradition in Classical Islamic Thought**, Michael Cook ve Najam Haider (Edt.), Palgrave Macmillan, New York 2013, s. 192-198.

_____, **Vucûdu'l-Umûri'l- 'Ammiyeti**, *Makâletu Yahya b. Adî el-Felsefiyyetü* (içinde), (Nşr.), Sahbân Halîfât Amman 1988, s. 148-159.

İBN BİHRÎZ, **Hudûdu'l-Mantık**, *İbnü'l-Mukaffa el-Mantık* (içinde), (Nşr.), Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahran 1357.

İBN EBÎ USEYBİA, **Uyûnu'l-Enbâ fi-Tabakâti'l-Atibbâ**, (Thk.), Nizâr Ridâ Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İBN HALDUN, **Mukaddime**, (Çev.), Süleyman Uludağ, C. 2, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

İBN HAZM, **et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık**, (Çev.), İbrahim Çapak ve Yusuf Arıkaner, YEK, İstanbul 2018.

İBN SÎNÂ, **'Uyunû'l-Hikme**, (Nşr.), Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1980.

_____, **el-Mubâhesât**, (Nşr.), Muhsin Bîdârfer, İntişârât-i Bîdâr, Kum 1413.

_____, **en-Necât**, (Nşr.), Muhyiddin Sabri Kürdî, Kahire 1938.

_____, **en-Necât**, (Çev.), Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.

_____, **İkinci Analitikler**, (Çev.), Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

_____, **İşaretler ve Tembihler**, (Çev.), Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

_____, **Kategoriler**, (Çev.), Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.

_____, **Kuva-i Erbaa**, (Çev.), Mirza Mesud Baykal, Türk Tıp Tarihi Arkivi 2(7), 1938, s. 70-73.

_____, **Mantığa Giriş, Medhal,** Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.

_____, **Risâle fi'r-Red ile'ş-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib fi't-Tıb**, *Resâ'il* (içinde), Hilmi Ziya Ülken (Nşr.), C. I, Ankara 1953, s 57-71.

_____, **Sofistik Deliller**, (Çev.), Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

_____, **Tanımlar Kitabı**, (Çev.), Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yayınları Ankara 2013.

İBN ZÜR'A, **Kitâbu'l-Kıyâs Li-Aristûtâlîs el-Hakîm**, *Mantıku İbn Zür'a* (içinde), (Nşr.), Cîrâr Cîhâmî ve Refîk el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994.

İBNU'L-KIFTÎ, **İhbâru'l-Ulemâ bi- Ahbâri'l-Hûkemâ**, (Thk.), İbrahim Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, Lübnan 2005.

İBNÜ'L-'ASSÂL, el Mu'taman, **Mecmu'u Usûlu'd-Din ve Mesmû' Mahsûlü'l-Yakîn**, A. Vadî' (Nşr.), Matbaatü'l-Abâî'l-Fransîyîn, Kahire 1998.

İBNÜ'L-MUKAFFA, **el-Mantık**, (Nşr.), Muhammed Takî Dânişpejûh Tahran, 1357.

İHVÂN-I SAFÂ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri 1**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2017.

JADAANE, Fehmi, **Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, (Çev.), Ece Ergin, Albaraka Yayınları, İstanbul 2020.

KAYA, Mahmut "İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibnut-tayyib-ebul-ferec (05.12.2019).

KAYACIK, Ahmet, **Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri**, Üniversite Kitapevi Yayınevi, İstanbul 2004.

KEKLİK, Nihat, "Abu Nasr Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. II/2, 4; İstanbul 1958, s. 12-48.

_____, **İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı**, C. 1-2, İstanbul 1969-1970.

KELİKLİ, Murat, **Aristoteles, Kategoriler I**, Araştırma Yayınları, Ankara 2018.

_____, **Aristoteles, Kategoriler II**, Araştırma Yayınları, Ankara 2019.

_____, **Aristoteles, Kategoriler III İsagoci,** Araştırma Yayınları, Ankara 2020.

KELLERMANN, Mechthild, **Ein Pseduo-Aristotelischer Traktat über die Tugend**, Edition und Übersetzung der Arabischen Fassungen des Abu Qurra und des Ibn at-Tayyib, Erlangen, 1965.

KERİMOV, Übeydullah "İbn Sînâ'nın Hocaları, İbn Sînâ'nın Orta Asyalı Hekim Çağdaşlarıyla Bilimsel Bağları Üzerine", (Çev.), Fegani Beyler, **BUSBED**, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 13, Bahar 2017, s. 323-340.

KİNDÎ, **İlk Felsefe Üzerine**, *Kindî Felsefî Risâleler* (içinde), (Çev.), Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

_____, **Kitâbu'l-Kindî ile'l-Mu'tesim Billah fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ**, (Nşr.), Ahmet Fuâd el-Ehvânî, Dâru'l-İcâi'l-Kutubü'l-Arabiyye, Kahire 1947.

_____, **Risâle fi'l-Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ**, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), (Çev.), Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

KUSTA B. LÛKÂ, **min Kelâmi Kustâ b. Lûkâ**, (Nşr.), Hans Daiber **Zeitschriftfür Geschichte der arabisch-İslâmischen Wissenschaften** 6, 1990, s. 102-112.

KUTLUER, İlhan, "Cevher", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cevher (15.02.2022).

KÜÇÜKBAŞOL, İsmail, **Boethius Mantığında Beş Tümel,** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yükseklisans Tezi, Ankara 2019.

LAERTİUS, Diogenes, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, (Çev.), Candan Şentuna, YKY, İstanbul 2015.

LAMEER, Joep, "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 116, No. 1 (Jan. - Mar., 1996), s. 90-98.

LAUGHLİN, Burgess, **The Aristotle Adventure a guide to the Greek, Arabic, and Latin schoolars who transmitted Aristotle's logic to the Renaissance**, Albert Hale Publishing, Arizona 1995.

LLOYD, A. C., "The Later Neoplatonists" **The Cambridge History Of Later Greek And Early Medieval Philosophy**, (Edt.), A. H. Arsmtrong, Cambridge University Press 2008, s. 272-325.

M. B. İSHAK, en-Nedîm, **el-Fihrist**, (Çev.), Ramazan Şeşen, YEK, İstanbul 2019.

_____, **el-Fihrist**, Dâru'l-Meârif, Beyrut 1998.

MACİT, Muhittin, **İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, Litera Yayınları, İstanbul 2012

_____, "Teşkîk", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/teskik (16.02.2021).

_____,. "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 26, 2004, s. 5-21.

MARCH, Rudolf, **Catalogue of Arabıc Manuscrıpts (Yahuda Sectıon) in the Garrett Collectıon,** Prınceton Unıversıty Lıbrary, New Jersey 1977.

MURADYAN, Gohar, "Introduction", David Invincible, **Commentary on Porphyry's Isagoge** (içinde), Brill 2015.

OLYMPIODORUS, **Introduction to Logic**, *Elias and David Introduction to Philosophy with Olympiodorus, Introduction to Logic* (içinde), (Çev.), Sebastian Gert, Bloomsbury, London 2018, s. 208-241.

_____, **Prolegomena et in Categorias**, (Edt.), Adolfus Busse, C. XII.1, Reimer, Berlin 1902.

ÖNER, Necati, **Klasik Mantık**, Divan Kitapevi, Ankara 2011.

ÖZPİLAVCI, Ferruh, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.

_____, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi", **Sakarya Ünv., İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 19, Adapazarı 2009, s. 105-149.

_____, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslâm Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", **2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri**, (Edt.), M. Mahfuz Söylemez ve Recep Duran, Yakın Doğu Ünv Yayınları, S. 37, Lefkoşa 2017, s. 19-94

PETERS, Francis E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (Çev.), Hakkı Hünler Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.

PHILOPONUS, **Aristotelis Categorias Commentarium**, (Edt.) Adolfus Busse, C. XIII.1, Reimer, Berlin 1898.

_____, **On Aristotle Categories 1-5,** (Çev.), R. Sirkel, M. Tweedale, J. Harris, Bloomsbury, London 2015.

_____, **On Aristotle Categories 6-15**, (Çev.), Micheal Share, Bloomsbury, London 2019.

PLATON, **Devlet Adamı**, (Çev.), Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014.

_____, **Devlet**, (Çev.), Sabahattin Eyyüpoğlu- M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016.

_____, **Epinomis**, *Minos-Epinomis* içinde, (Çev.), Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2013.

_____, **Phaidon**, (Çev.), Suut K. Yetkin ve Hamdı Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1997.

_____, **Phaidros**, (Çev.), Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2017.

_____, **Philebos**, (Çev.), Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2013.

_____, **Sofist**, (Çev.), Mehmet Karasan, MEB, İstanbul 1998.

_____, **Theaitetos**, (Çev.), Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2018.

_____, **Timaeus**, *Plato, Complete Work* (içinde), (Edt.), John M. Cooper Hackett, Publishing Company, Cambridge 1997.

_____, **Timaios**, (Çev.), Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015.

_____, **Yasalar**, (Çev.), Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

PLOTİNUS, **The Enneads**, (Edt.), Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press 2018.

PORPHYRİOS, **Isagoge, Commentaria in Aristotelem Graeca IV, I**, (Edt.), A. Busse Berlin 1887.

_____, **Isagoge**, (Çev.), Botheious, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus Ockham* (içinde), (Çev.) Paul Vincent Spade, İndianapolis 1994.

_____, **Îsâgûcî**, (Çev.), Ebu Osman ed-Dımeşkî, (Nşr.), A. Fuat Ehvâni, Kahire 1952.

_____, **Îsâgûcî,** *Mantıku Aristo* (içinde), (Çev.), Ebu Osman ed-Dımeşkî, (Nşr.), A. Bedevî, C. 3, Kahire 1952, s. 1021-1068.

_____, **İsagoji**, (Çev.), Hamdi Ragıb Atademir, Atademir Yayımevi, Konya 1948.

_____, **Isagoge**, (Çev.), Betül Çötüksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

_____, **On Aristotle's Categories**, (Çev.), S. K. Strange Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, New York 1992.

PSEUDO-ELİAS, **Lectures on Porphyry's Isagoge**, (Edt.), L.G. Westerink, Amsterdam 1967.

REİNHARDT, Tobias, "Andronicus of Rhodes And Boethus Of Sidon On Aristotle's Categories", **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, Supplement,

2007, No. 94, Greek & Roman Philosophy 100 BC-200 Ad: Vol. II (2007), s. 513-529.

RESCHER, Nicholas, "Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin Ansiklopedisi Mefâtîhu'l-'Ulûm'un Mantık Kısmı", **İslâm Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar**, (Çev.), Ferruh Özpilavcı Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 97-114.

_____, **The Development of Arabic Logic**, London 1964.

ROSS, David, **Aristoteles**, (Çev.), Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.

ROSENTHAL, Franz, "A Commentator of Aristotle", **Islamic Philosophy and The Classical Tradition**, S. M. Stern, Albert Hourani ve Vivian Brown (Edt.) University of South Carolina Press, Columbia, 1972 s. 337-349.

SERGİUS OF RESHAİNA, **Introduction to Aristotle and His Categories, Addressed to Philotheos,** (Çev.), Sami Aydin, Brill, Leiden 2016.

SEZGİN, Fuat, **Geschichte Des Arabischen Schrifttums, (GAS),** III, Leiden 1967-1984.

SİMPLİCİUS, **Aristotelis Categorias Commentarium**, (Edt.), Carolus, C. VIII., Kalbfleisch 1907.

_____, **On Aristotle's Categories 1-4**, (Çev.), M. Chase Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, New York 2003.

_____, **On Aristotle's Categories 5–6**, (Çev.), Frans A. J., De Haas ve B. Fleet London, Ithaca, New York 2001.

_____, **On Aristotle's Categories 7-8**, (Çev.), B. Fleet, Duckworth and Cornell University Press London, Ithaca, New York 2002.

_____, **On Aristotle's Categories 7–8**, (Çev.), B. Fleet, Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, New York 2002.

_____, **On Aristotle's Categories 9–15**, (Çev.), R. Gaskin, Duckworth and Cornell University Press, London, Ithaca, New York 2000.

SİNANOĞLU Mustafa, "Yahyâ en-Nahvî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/yahya-en-nahvi (20.03.2022).

SORABJİ, Richard, "Introduction", Ammonius, **On Aristotle's Categories**, (içinde), (Çev.), S. M. Cohen, and G. B. Matthews, Cornell University Press, Ithaca New York, 1991.

STEPHANUS, **On Interpretion**, *Philoponus: On Aristotle On The Soul 3.9-13* içinde (Çev.), William Charlton, Bloomsbury, London 2014.

STERN, S. M., "Ibn al-Ṭayyib's Commentary on the Isagoge", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, Vol. 19, No.3, 1957, s. 419-425.

_____, **Ibn Al-Samh**, The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, No. 1/2, s. (Apr., 1956), (31-44).

STRAWSON, P. F., **Individuals**, Routledge, USA 1996.

TAKCI, Harun, **İbn Sînâ'da Kategoriler ve Kaynakları**, Marmara Üniversitesi, SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018.

TEKİN, Alaattin, "**Yahya İbn 'Adî'nin Mantık Anlayışı**", Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2015.

TEKİN, Ali, "İbn Zür'a'nın Kitâbu'l-Kıyâs li-Aristûtâlîs el-Hakîm Adlı Eserinde Birinci Analitikler'e İlişkin Başlangıç İlkeleri Hakkındaki Görüşleri", **Sosyal Bilimlerde 2020 Gündemi Türkiye Ve Doğu Karadeniz,** Serander Yayınları, Trabzon 2020, s. 109-131.

_____, "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâî Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Vol. 4, Issue 1 June 2014, s. 61-72.

TERZİOĞLU, Arslan, "Bîmâristan", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://İslâmansiklopedisi.org.tr/bimaristan (03.12.2019).

TEVFİK, Rıza, "'Kategoriler' Hakkında Dört Metin Rıza Tevfik, İsmail Fenni, Ertuğrul, Ali Sedad ve Sırrı Giridî" içinde, (Çev.), Semih Atiş **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları**, S. 5, 2004, s. 99-149.

TÜRKER, Mübahat, "el-Âmirî ve Kategoriler'in Şerhiyle İlgili Parçalar", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi**, C. 3, Ankara 1965, s. 65-86.

TÜRKER, Ömer **İslâm Felsefesine Konusal Giriş**, Bilay, Ankara 2020.

UZUN, Mustafa İsmet, "Mukaddime", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mukaddime#2-turk-edebiyati (11.08.2021).

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011.

VERSTEEGH, Kess, "Bir Onuncu Yüzyıl Gramercisinde Felsefenin Tanımı", (Çev.), Ömer Mahir Alper **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 12. 2015, s. 133-156.

VORLANDER, Karl, **Felsefe Tarihi**, (Çev.), Mehmet İzzet-Orhan Saaddedin, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.

VURAL, Mehmet, **İslâm Felsefesi Tarihi**, **İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri**, Elis Yayınları, Ankara 2018.

WİSNOVSKY, Robert, "New Philosophical Texts of Yahyâ Ibn 'Adî: A Supplement to Endress'Analytical Inventory", **Islamic Philosophy, Sience, Culture and Religion,** Edited By, Felicitas Opwis and David Reisman, Brill, Leiden Boston 2012, s. 307-326.

_____, "Yahyâ b. 'Adî's Discussion of the Prolegomena to the Study of a Philosophical Text", **Law and Tradition in Classical Islamic Thought**, (Edt.), Michael Cook ve Najam Haider, Palgrave Macmillan, New York 2013, s.187-192.

WOLFSON, Harry Austryn, "The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides", **The Harvard Theological Review**, Vol. 31, No. 2 (Aprill, 1938), s. 151-173.

WİLDBERG, Christian, "David", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/david/>

_____, "Elias", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition),** Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/elias/>

_____, "John Philoponus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/philoponus/

_____, "Olympiodorus", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/olympiodorus/>

YEŞİL, Mustafa, **Kategori & Metafor**, Son Çağ Akademi Yayınları, Ankara 2019.

ZELLER, Edward, **Grek Felsefesi Tarihi**, (Çev.), Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2017.

_____, **Socrates and Socratic Schools**, London 1877.

ZONTA, Mauro, "Al-Fārābī's Long Commentary on Aristotle's Categoriae in Hebrew and Arabic: A critical edition and English translation of the newly found extant fragments", (Nşr. ve Çev.), Mauro Zonta, **Studies in Arabic and Islamic Culture II,** (Edt.), Binyamin Abrahamov, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan Bar 2006, s. 185–253.