T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA KATEGORİLER VE KAYNAKLARI

DOKTORA TEZİ

Harun TAKCI

İSTANBUL 2018

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA KATEGORİLER VE KAYNAKLARI

DOKTORA TEZİ

Harun TAKCI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali DURUSOY

İSTANBUL 2018

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi HARUN TAKCI'nın İBN SİNÂ'DA KATEGORİLER VE KAYNAKLARI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 29.01.2018 tarih ve 2018-3/39 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 12/02/2018

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı		**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HASAN HACAK	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. FERRUH ÖZPİLAVCI	
4.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. AHMET ERHAN ŞEKERCİ	
5.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	:	Harun Takcı
Anabilim Dalı	:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	:	İlahiyat
Tez Danışmanı	:	Prof. Dr. Ali Durusoy

Tez Türü ve Tarihi	:	Doktora – Şubat 2018
Anahtar Kelimeler	:	Felsefe, İslam Felsefesi, Mantık, İbn Sînâ, Kategoriler, İbn Sînâ'nın Kaynakları

ÖZET

İBN SİNA'DA KATEGORİLER VE KAYNAKLARI

Büyük Türk ve Müslüman filozof İbn Sînâ İslam düşünce dünyasının ve İslam felsefesinin zirvesinde yer alan ender şahsiyetler biridir. Bu yönüyle onun kurmuş olduğu felsefi sistemin ve kaleme almış olduğu eserlerin kendinden sonraki hemen bütün dönemleri derinden etkilemiş ve onların felsefi yaklaşımlarını belirlemiş olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla onun hakkında ülkemiz sathında yapılan çalışmaların özellikle de mantık bilimi alanındaki çalışmaların nicelik ve niteliği giderek olumlu yönde artış göstermektedir. İbn Sînâ'nın *Kategoriler* anlayışını konu alan bu çalışma *Kategoriler*'in mantık alanındaki konumu ve önemini tespit etmeye yönelik olarak geliştirilmiştir. Mantık biliminin en başında yer alan Kategoriler, bir yönüyle mantığa giriş, diğer bir anlamda ise felsefeye giriş kitabı olma hususiyeti kazanmıştır. Bu hususu belirginleştirmek amacıyla İbn Sînâ'ya kaynaklık eden filozoflar ve onların metinleri, İbn Sînâ'nın Kategoriler adlı eseriyle birlikte incelenmiştir. Öncelikle Aristoteles ve Hellenistik dönem şarihlerinin metinleri, ardından da Fârâbî'nin metinleri ele alınmış olup, bağlamına göre özellikle Tusi'nin metninde İbn Sînâ'nın hangi ölçüde kaynak etmiş olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre İbn Sînâ'nın kaynakları arasında başta Aristoteles ve şarihler olmak üzere Fârâbî gibi ondan önceki filozofların bulunduğu ve ondan sonraki dönemlere de önemli ölçüde kendisinin kaynaklık etmiş olduğu görülmektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	:	Harun Takcı
Field	:	Philosophy and Religius Sciences
Programme	:	Divinity
Supervisor	:	Professor Ali Durusoy
Degree Awarded and Date	:	PhD – February 2018
Keywords	:	Philosophy, Islamic Philosophy, Logic, Ibn Sînâ, Categories, Ibn Sînâ’s Resources

ABSTRACT

CATEGORIES IN IBN SINA AND HIS RESOURCES

The great Turkish and Muslim philosopher Ibn Sînâ is one of the rare personalities who take place at the height of the Islamic world of thought and Islamic philosophy. In this respect, it is possible to say that the philosophical system that he founded and the works he has received have deeply influenced almost all subsequent periods and determined their philosophical approaches. Therefore, the quantitative and qualitative nature of the studies carried out on the part of our country, especially in the field of logic knowledge, is gradually increasing in positive direction. This work on Ibn Sînâ's categorical concept has been developed in order to determine the position and importance of the Categories in the field of logic. Categories at the beginning of logic science have gained the feature of being an introduction to logic in one direction and an introduction book in philosophy in another sense. To clarify this point, the philosophers and their texts which were the origin of Ibn Sînâ were studied together with Ibn Sînâ's Categories. First, the texts of Aristotle and Hellenistic periodicals, followed by the texts of Fârâbî, were tried to be determined, in particular according to their context, the extent of Ibn Sînâ 's source in the text of Tusi. According to this, among the sources of Ibn Sînâ, it is seen that there were philosophers before him, such as Aristotle, commentators and al-Fârâbî, and he was a source of considerable time in the subsequent periods.

ÖNSÖZ

İbn Sina'nın ifadesiyle, insanı düşünmesinde yanlışa düşmekten koruyan bir bilim olan mantık, felsefe ve bilimler açısından merkezi bir öneme sahip olmuştur. Bu çalışmada mantığın kurucusu Aristoteles'in ve onun en sadık takipçileri olan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi meşşai filozofların felsefelerinin ve mantık anlayışlarının bir birleriyle olan kavramsal ilişkilerinin bir diğerine kaynaklık teşkil etmesi açısından ele alınması amaçlanmaktadır. Zira muallim-i evvelin mantık ve felsefe alanında ortaya koyduğu sistemi İslam felsefesi mantığı özelinde inşa eden muallim-i saninin mantık ve felsefe anlayışlarını kemal noktasına ulaştırmak şeyhu'r-reis'e nasip olmuştur. Bu çalışmanın merkezinde yer alan kategoriler konusu mantık tarihi açısından gerek Hellenistik şarihlerce gerekse İslam mantıkçılarınca en çok şerhi yapılan mantık eseri olma özelliğine sahiptir. Buna göre kategoriler birçok açıdan tartışma konusu olmuş, özel anlamda mantık bilimlerine bir giriş olarak ele alınmışken genel anlamda bütün bir felsefe disiplinine giriş olarak da görülmüştür. Bunun yanı sıra kategoriler konusu mantıkla ilişkili olduğu kadar kimi filozoflara göre metafizikle de yakından ilişkili görülmüştür. Bunlara ek olarak kategorilerin sayısı ve mantık bilimi ve diğer bilimlerle olan ilişkisi de bu çalışmanın belli başlı araştırma konuları arasında yer almaktadır.

Bu çalışmanın tamamlanmasında değerli görüş ve tavsiyeleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Ali Durusoy hocama, yine çalışma süresince fikirlerinden çokça istifade ettiğim Prof. Dr. Muhittin Macit hocamla birlikte Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı hocama ve Prof. Dr. Hasan Hacak, Prof. Dr. İbrahim Çapak hocalarıma, ayrıca Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir Coşkun ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yasin Tomakin başta olmak üzere tezin başından sonuna kadar her aşamasında kendileriyle müzakere ederek görüşlerini aldığım bütün hocalarım ve dostlarıma, son olarak da İstanbul Üniversitesi Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Bölümü ile Latin Dili ve Edebiyatı Bölümü hocalarıma teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Nihayet bu tezin tamamlanması sürecindeki maddi manevi bütün sıkıntıları beraberce paylaştığım ve özverili bir şekilde her daim maddi manevi desteğini görüp hissettiğim kıymetli eşim Şeyda ve sevgili oğlum Aziz Yusuf'a da hasseten teşekkür etmek isterim.

İÇİNDEKİKLER

Sayfa No.

KISALTMALAR viii

AMAÇ, KAPSAM ve YÖNTEM ..... **ix**

KAYNAKLAR ve ARAŞTIRMALAR ..... **xi**

GİRİŞ 1

1. Kategorilerin Anlamları: 2

2. Kategorilerin Mantık Tarihindeki Seyri 3

3. Kategoriler Hakkındaki Tartışmalar 5

4. Kategorilerin Felsefi Sistemedeki Yeri ve Mantıktaki Mertebesi 7

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SİNA'NIN KAYNAKLARI VE İBN SİNA'NIN KAYNAKLIK TEŞKİL ETMESİ

I. İBN SİNA'NIN KAYNAKLARI **12**

A. ARİSTOTELES **12**

B. HELLENİSTİK ŞARİHLER **14**

1. Ammonius ve Kategoriler Şerhi 16

2. Simplicius 18

II. İBN SİNA'NIN KAYNAKLIĞI ve İBN SİNA SONRASI DÖNEMDE KATEGORİLER **22**

İKİNCİ BÖLÜM

KATEGORİLER HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR VE KATEGORİLERİN SAYILARI HAKKINDAKİ GENEL GÖRÜŞLER

I. KATEGORİLERİN KONU VE İÇERİK PLANI 30

A. ARİSTOTELES FARABİ VE İBN SİNA'DA 30

II. KATEGORİLERİN SAYILARI VE ARALARINDAKİ CİNS OLUP OLMAMA İLİŞKİLERİ 39

A. ON YÜKSEK CİNS 39

B. ARAZ DOKUZ KATEGORİNİN CİNSİ DEĞİLDİR 43

C. KATEGORİLERİN ARTTIRILMASI VEYA AZALTILMASI HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR 45

D. KATEGORİLERİN ÜSTÜNDE BİR CİNS VAR MIDIR? YA DA KATEGORİLERİN DIŞINDA HERHANGİ BİR ŞEY MEVCUT MUDUR? 48

E. KATEGORİLERİN SAYISI 51

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA KATEGORİLERE GİRİŞ ya da MUKADDİME

I. KATEGORİLERE GİRİŞ 56

A. KATEGORİLER'İN KONUSU VE AMACI 56

B. MÜTTEFİK/HOMONİM, MÜTEVATI/SİNONİM, MÜTEBAYİN, MÜŞTAK/PARONİM LAFIZLAR 61

1. İsimleri Mütevatı/Sinonim Olanlar 63
2. İsimleri Müttefik/Homonim Olanlar 68
   a. *Müşekkek* 75
   b. *Müteşabih* 76

c. *Menkul* 77
3. İsimleri Mütebayin/Ayrı Olanlar 82
4. İsimleri Müştakk/Paronim Olanlar 84

C. KONUYA SÖYLENEN VEYA SÖYLENMEYEN İLE KONUDA BULUNAN VEYA BULUNMAYAN 88

1. Konu Olma 90
2. Konu Üzerine Yüklem Olma 91
3. Çok Şeye Yüklem Olma 93

D. "KONUDA MEVCUT OLMA" ŞEKLİNDEKİ ARAZ TANIMI 94

E. "ÜZERİNE SÖYLENME" VE "İÇİNDE VAR OLMA" HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR VE SONUÇLARI 96

F. BİR YÖNDEN CEVHER BİR YÖNDEN ARAZ OLMA 97

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA ON KATEGORİNİN İNCELENMESİ
CEVHER VE ARAZ OLAN DOKUZ KATEGORİ

I. CEVHER 100

A. TÜMEL VE TİKEL CEVHERLER 101

B. BİRİNCİ İKİNCİ VE ÜÇÜNCÜ CEVHERLER 102

C. CEVHERLERİN BETİMLERİ VE ÖZELLİKLERİ 105

II. NİCELİK 107

A. NİCELİK KATEGORİSİNE GENEL GİRİŞ 107

B. NİCELİĞİN KATEGORİLER SIRALAMASINDAKİ YERİ 113

C. NİCELİĞİN BÖLÜMLERİ 114

1. Hakiki Anlamda Nicelik 114

2. Bilaraz Nicelik 115
D. NİCELİĞİN ÖZELLİKLERİ 116
III. GÖRELİ 125
A. GÖRELİNİN TANIMI VE HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR 126
B. GÖRELİNİN ÖZELLİKLERİ 127
C. BİZZAT VE BİLARAZ GÖRELİ ARASINDAKİ FARK 127
IV. NİTELİK 132
A. NİTELİĞİN TANIMI VE KISIMLARI 136
B. NİTELİĞİN DÖRT TÜRE BÖLÜMLENMESİ 137
V. YER/MEKAN 143
VI. ZAMAN 144
VII. KONUM/DURUM 145
VIII. SAHİPLİK 147
IX-X. ETKİNLİK VE EDİLGİNLİK 148
BEŞİNCİ BÖLÜM
İBN SÎNÂ'DA KATEGORİLERİN EKLENTİLERİ
LEVAHİKU'L-MEKULAT
A. MÜTEKABİLLER VE HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR 150
B. ZITLAR VE ÖZELLİKLERİ 155
C. ÖNCELİK VE SONRALIK 158
SONUÇ 163
KAYNAKÇA 170

KISALTMALAR

a.mlf. : Aynı müellif.
Ar. : Arapça.
bkz. : Bakınız.
c. : Cilt.
çev. : Çeviren.
ed. : Editör.
DEÜ. : Dokuz Eylül Üniversitesi.
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
h. : hicri.
haz. : Hazırlayan.
MEB. : Milli Eğitim Bakanlığı.
m. : miladi.
mö. : Milattan Önce.
ms. : Milattan Sonra.
M.Ü. : Marmara Üniversitesi.
nşr. : Neşreden.
ö. : Ölüm tarihi.
SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ss. : sayfa sayısı / sayfa aralığı.
thk. : Tahkik eden.
ty. : Tarih yok.
vr. : Varak.
vb. : ve benzeri.
Yun. : Yunanca.
y.y. : Yayınlayan yok.
yy. : Yüz yıl.

AMAÇ, KAPSAM ve YÖNTEM

Kategoriler konusu ve kategorilere dair tartışma alanları felsefe tarihi boyunca, felsefe biliminin sisteminin kurgulanması ve anlaşılması açısından merkezi bir önemi haizdir. Zira Aristoteles (mö. 384-322) mantık bilimine kategoriler ile başlamaktadır. Aristoteles'e itirazlar üreten felsefeciler de dahil olmak üzere, onun geleneğini sürdürenlerin kategoriler konusuyla mantık bilimine ve dolayısıyla da felsefeye başlamayı adet haline getirmiş oldukları görülmektedir.

Felsefe bilimi açısından mantık biliminin ehemmiyeti hemen bütün filozoflar ve felsefeciler tarafından teslim edilen bir husus olmuştur. Aynı şekilde mantık biliminin başlangıcı mesabesinde olan kategoriler konusu da bu açıdan son derece kıymetli bir çalışma alanı olarak görülmektedir. Buna bağlı olarak genel anlamda felsefenin özel olarak da mantık biliminin başlangıç disiplini olan bu alanın tartışma konularının ve tazammunlarının ortaya konulması ve değerlendirilmesinin ardından felsefenin diğer alanlarıyla olan ilişkisi bağlamında da ele alınması gerekmektedir.

İbn Sînâ'da Kategoriler ve Kaynakları başlıklı çalışmamızın temel tartışma alanını mantık biliminin birinci kitabı olan *Kategoriler* kitabı oluşturmaktadır. Ancak tez konusunun incelenmesi, meselenin felsefe tarihi içerisindeki seyrinin belirginleştirilmesi ve konunun felsefe tarihindeki arka planının tespiti açısından öncelikle İbn Sînâ'nın (ms. 980-1037) kaynakları, ardından da filozofun kendisi ve eseri ele alınmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla çalışmamızda İbn Sînâ'nın kategorilere dair görüşlerinin ve serdetmiş olduğu tartışmaların, filozofun öncesinde yer alan ve ona kaynaklık eden filozoflar, şarihler ve onların eserleri bağlamında ele alınması amaçlanmaktadır.

Buna göre temelde İbn Sînâ'nın *Kategoriler* eseri Aristoteles'in aynı ad ile anılan eseri etrafında inceleme ve değerlendirmeye esas alınacaktır. Bu bağlamda kategoriler tartışmasına en önemli tarihsel katkıyı sağlayan başta Ammonius (ms. 526)

olmak üzere Hellenistik şarihler ve onların Kategoriler kitabı üzerine kaleme almış oldukları şerhleri ele alınacak olup hemen ardından da İslam felsefesinin ve düşünce dünyasının kurucu filozofu ve insanlığın ikinci muallimi olan Fârâbî'nin (ms. 870-950) kategorilere dair görüşleri işlenecektir. Ardından da İbn Sînâ sonrasında yer almakla birlikte İslam düşünce dünyasının büyük Aristoteles şarihi ünvanına sahip olan İbn Rüşd'ün (ms. 1126-1198) görüşlerine mümkün olduğu ölçüde çalışmamız kapsamında yer verilmeye çalışılacaktır.

Tezimizin ana planı bu çerçeveye oturtulacak olup, *Kategoriler* adlı eserin her bir alt başlığını oluşturan kategori konusu ile ilgili meseleler ve tartışmaların öncelikle İbn Sînâ, Aristoteles, Fârâbî, İbn Rüşd ve şarihler açısından adı geçen bu müelliflerin öncelikli olarak kategoriler konusunu ele aldıkları mantık eserleri ardından da yeri geldikçe diğer bilimlere ait muhtelif eserlerinin ilgili kısımlarının bağlamına göre ele alınması hedeflenmektedir.

Buna göre tezin bölümlerinin ele alınış yöntemi ise şu şekilde belirlenmiştir: Çalışmamızın birinci bölümünde İbn Sînâ'nın kaynakları ve kaynaklık teşkil etmesi başlığı altında, hiç şüphesiz onun en temel ve muteber diyebileceğimiz kaynağı olan Aristoteles ve ardından Hellenistik dönem şarihlerinden ön planda olanlar ele alınacak, ardından da İbn Sina'nın etkilerine değinilecektir. Tezin ikinci bölümünde ise İbn Sînâ'nın *Kategoriler* kitabında izlediği konu ve içerik analizi etrafında kategorilerin sistem içerisindeki yerine dair tartışmalar etrafında konu hakkında yapılan değerlendirmeler ortya konulmaya çalışılacaktır. Tezin üçüncü bölümünde ise Kategoriler'e dair giriş konuları mesabesinde olan meseleler ele alınacaktır. Dördüncü bölümde de *Kategoriler* kitabı etrafında sırasıyla cevher konusundan başlayarak tüm kategori alt başlıkları sırasıyla ele alınacak ve İbn Sînâ merkezinde Aristoteles, Fârâbî, İbn Rüşd, Tusi ve şarihler ekseninde konu mesele ve problemler tartışılacaktır. Beşinci ve son bölümde ise Kategorilerin eklentileri olarak adlandırılan Levahiku'l-makulat konusu ele alınacaktır.

KAYNAKLAR ve ARAŞTIRMALAR

Daha önce de değinmeye çalıştığımız gibi Kategoriler konusu mantık ve felsefe bilimleri açısından son derece önemli bir konumdadır. Nitekim klasik mantığın kurucusu Aristoteles bu eseri adete bütün bilimlerin başına koymuş ve bu suretle sanki onun değerini ve ehemmiyetini belirlemiştir.[1] Aristoteles sonrası dönemde hem Hellenistik şarihler hem de İslam filozofları tarafından sıklıkla ele alınan ve inceleme konusu yapılan eser Kategoriler olmuştur. Nitekim felsefe tarihine baktığımızda şarihlerin diğer eserlere kıyasla özellikle Kategoriler üzerine daha fazla şerh kaleme almış olduklarını görmekteyiz.

Makedon kralı III. Aleksandros'un yani tanınan adıyla Büyük İskender'in fetihleri neticesinde fiziksel ve zihinsel sınırlarını bilinen dünyanın hemen bütün coğrafyalarına ulaştırma imkanı bulan Yunan kültür ve medeniyeti aynı zamanda yüzyıllar boyu geliştirdiği ve Aristoteles'in eliyle mükemmel hale getirdiği felsefe geleneğini de mezkur mahallere yayma imkanı bulmuştur.[2] Bu sayade ortaya çıkan ve gelişen kültüre Hellenistik kültür denilmiştir. Bu dönemin sanat, edebiyat, şiir ve felsefe gibi alanlar söz konusu olduğunda en belirgin vasfı ise malumatlarla dolu geniş çaplı yorumların ortaya konması olmuştur. Şüphesiz bu coğrafya içerisinde felsefe geleneğini sürdüren ve bu alanda hacimli ve derinlikli şerhler kaleme alan felsefeciler oldukça fazla sayıda mevcut bulunmaktaydı.

İbn Sînâ'ya kaynaklık eden filozofların eserlerinden mümkün olduğunca faydalanmaya ve çalışmamızda bu eserlere atıf yapmaya gayret ettik. Öncelikle İbn Sînâ'nın kaynaklarının tartışmasız en başında gelen Aristoteles'in eserlerinin orijinal haliyle neşredildiği eserleri zikretmemiz gerekmektedir. Buna göre E. Bekker,

---

1 Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (içinde), Sayı.28, 2005/1, s.37.

2 Mahmut Kaya, "İskender", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s.555-557; ayrıca bkz. İsmail Ünver, "İskender", *DİA*, Cilt. 22, s.557-559; ayrıca bkz. Eymen Fuâd es-Seyyid, "İskenderiye" *DİA*, Cilt. 22, s.574-576.

Aristoteles'in eserlerinin paragraflandırmasını yaparak dünya çapında otorite olarak kabul edilmiş ve bilimsel çalışmalarda bu neşir dikkate alınarak atıf yapılması usulü benimsenmiştir. Bekker söz konusu metni 1831 yılında *Aristotelis Opera* adıyla Prusya Bilimler Akademisi bünyesinde neşretmiştir.[3] Aynı yıl içerisinde Aristoteles'in bütün eserlerinin Latince çevirisi ise, *Aristoteles Latine* adlı eser bünyesinde aynı Akademi tarafından edit eser olarak yayınlanmıştır. Dolayısıyla Aristoteles'in bütün eserlerinin söz konusu Akademi tarafından beş cilt halinde yayınlanmış olduğunu görmekteyiz.[4]

Yine Aristoteles'in Kategoriler eserinin Arapça tercümelerinin neşirlerinden de çalışmamızda faydalanmaya gayret gösterdik. Arapça tercümenin yer aldığı eserlerden ilki Süryanice ve Arapça metinleriyle birlikte yayınlanmış olması bakımından dikkat çekicidir. Zira Aristoteles özellikle mantık eserlerinin birçoğu Arapçaya tercüme edilmeden önce Süryaniceye tercüme edilmiştir. Nitekim Aristoteles'in Kategoriler adlı eserinin üç farklı Süryanice tercümesi bulunmaktadır. Söz konusu eser Khalil Georr tarafından 1948 yılında *Les categories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes* adıyla Fransız Şam Enstitüsü bünyesinde neşrildilmiştir.[5]

Kategoriler'in bir diğer Arapça tercümesi[6] ise, Abdurrahman Bedevi tarafından 1980 yılında *Mantıku Aristu* başlığı altında tahkik edilmek suretiyle *Kitabü'l-Mekulat* adı altında yayınlanmıştır.[7] Kategorilerin Arapçasının en son yapılan tahkikli neşri ise

---

3 Aristoteles, *Aristotelis Opera*, E. Bekker (ed.), Berlin: Officina Academica, 1831.

4 Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri* (içinde), Mehmet Mahfuz Söylemez ve Recep Duran (ed.), Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017, s.26.

5 Khalil Georr, *Les categories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes*, Beyrut: Institut Français de Damas, 1948; Kategorilerin Süryanice tercümeleri ve mütercimleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, "İslam Felsefesinin İlk İnşacıları Urfalı ve Harranlı Mütercimler", *Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu* Sempozyumu, Ali Bakkal (ed.), Cilt.II, Konya: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006, s.117.

6 Detaylı bilgi için bkz. Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", s.32-38.

7 Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", Abdurrahman Bedevi (thk.), *Mantıku Aristu* içinde (31-96), Cilt.1, Beyrut: Darü'l-kalem, 1980.

Ferid Cebr tarafından 1999 yılında Beyrut'ta *en-Nassu'l-kamile* başlığı altında *Kitabü katiguryas ev Kitabü'l-mekulat* adıyla yayınlanmıştır.[8]

Yine Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinin halihazırda Türkçemize kazandırılmış iki ayrı tercümesi mevcuttur. Bunlardan ilki Hamdi Ragıp Atademir tarafından 1989 yılında *Organon I Kategoryalar* adıyla MEB yayınlarınca yayınlanmıştır.[9] Bir diğer tercüme ise Saffet Babür tarafından yapılmıştır.[10]

Bu bağlamda *Kategoriler* üzerine kaleme alınmış ve günümüze ulaşmış Hellenistik dönem şarihlerinin eserlerini de zikretmek gerekmektedir. Buna göre söz konusu 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 peyder pey yayınlanmaya devam etmektedir.[11]

Hellenistik şarihlerden günümüze ulaşmış mevcut Kategoriler şerhlerinden ilki Porphyrius'a (ö. ms. 305) aittir. Adı geçen bu eser *CAG* projesi içinde dördüncü cilt olarak basılmış[12] ardından da İngilizceye tercüme edilmiştir.[13] Bir diğer şarih olan Dexippus'un (ö. ms. 350) şerhi ise *CAG* serisi içinde neşredilmiş[14] ve İngilizceye tercüme edilmiştir.[15] Aristoteles şarihleri içerisinde belkide en önemlisi ve kapsamlı olanı Ammonius'a (ö. ms. 526) ait olan şerh diyebiliriz; söz konusu eser Grekçe

---

8 Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", Ferid Cebr (thk.), *en-Nassü'l-Kamile* içinde (15-96), Cilt.1, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1999.

9 Aristoteles. *Organon I Kategoryalar*. Hamdi Ragıp Atademir (çev.). İstanbul: MEB. Yayınları, 1989.

10 Aristoteles. *Kategoriler*. Saffet Babür (çev.). 4. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016.

11 Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", s.28.

12 Porphyrius, "Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium", Adolfus Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graecae* içinde (Cilt.4, 53-142), Berlin: Academiae Borussicae, 1887.

13 Porphyrius, *On Aristotle Categories*, Steven K. Strange (çev.), London: Bloomsbury, 2014.

14 Dexippus, "In Aristotelis Categorias Commentarium", Adolfus Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graecae* içinde, 4. Cilt, Berlin: Typis et Impensis Geortgii Reimeri, 1888.

15 Dexippus, *On Aristotle Categories*, John Dillon (çev.), London: Bloomsbury, 2014.

aslıyla[16] yayınlanmış ve İngilizceye de tercüme[17] edilerek basılmıştır. Bu tercümenin daha sonra ikinci kez başka bir yayıncı tarafından yeniden basılmış olduğunu görmekteyiz.[18]

Aristoteles'in Kategoriler şerhleri arasında en geniş kapsamlısı ve hacimli olanı ise Simplicius'a ait olan şerhtir. Söz konusu eser önce *CAG* serisi içerinde neşredilmiş[19] olup daha sonra ise yine İngilizceye tercüme edilmiş hacmi dolayısıyla da dört ayrı cilt halinde yayınlanmıştır.[20] Kategorilerin başka bir şerhi ise yanlışlıkla Ammonius'a atfedilmiş olan ancak Philophonus'a (ö. ms. 570) ait olan şerhtir. Bu şerh yine *CAG* serisi içerisinde yayınlanmış[21] ve İngilizceye de kısmen 1 ve 5 inci bölümleri arası tercüme edilmiştir.[22] Kategoriler üzerine günümüze ulaşmış olan ve tarihsel olarak daha geç dönemlerde kaleme alınmış olan şerh ise Elias'a (ö. ms. 6. yy. sonları) ait olup söz konusu eser *CAG* serisi içerisinde yayınlanmış[23] olmasına karşın yine bu şerhin de

---

16 Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", Adolfus Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde (1-106), Cilt.4.4, Berlin: Academiae Borussicae, 1895.

17 Ammonius, *On Aristotle's Categories*, S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews (çev.), Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

18 Ammonius, *On Aristotle Categories*, S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews (çev.), London: Bloomsbury, 2014.

19 Simplicius, "Simplicii in Aristotelis categorias commentarium", K. Kalbfleisch (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde, Berlin: Reimer, 1907.

20 Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, Michael Chase (çev.), New York: Cornell University Press, 2003; a.mlf., *On Aristotle's Categories 5-6*, Frans A. J. de Haas ve B. Fleet (çev.), London: Cornell University Press, 2001; a.mlf., *On Aristotle's Categories 7-8*, B. Fleet (çev.), New York: Cornell University Press, 2002; a.mlf., *On Aristotle's Categories 9-15*, R. Gaskin (çev.), New York: Cornell University Press, 2000.

21 Philophonus, "In Aristotelis categorias commentarium", Adolfus Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graecae* içinde, Cilt. 8, Berlin: Reimer, 1898.

22 Philoponus, *On Aristotle Categories 1-5*, R. Sirkel - M. Tweedale ve J. Harris (çev.), London: Bloomsbury, 2015.

23 Elias, "Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria", Adolfus Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde (135-255), cilt. 18.1, Berlin: Academiae Borussicae, 1900.

tercümesi mevcut değildir. Bir diğer şerh ise Olympiodorus'un (ö. ms. 600) şerhidir, bu şerh ise *CAG* içerisinde yayınlanmış[24] olmakla birlikte henüz tercümesi mevcut değildir.

İslam felsefesi içerisinde ise müslüman filozoflar tarafından Aristoteles'in Kategoriler'i üzerine yazılmış şerhler mevcuttur. Bunlar her ne kadar Hellenistik şarihlerde olduğu gibi tam metin alıntısı ve ardından yorum şeklinde kaleme alınmamış olsalar da yetkin birer şerh olma vasfını haiz oldukları yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim Fârâbî'nin *Kitabü Katiguryas ey Mekulat* adlı eseri bu bağlamda önemli bir yere sahiptir. Söz konusu eserin ilk neşri 1960 yılında Nihat Keklik tarafından yapılmış olup[25], ikinci neşri ise Refik Acem tarafından *el-Mantıku inde'l-Fârâbî* başlığı altında *Kitabü Katiguryas ey Mekulat* adıyla neşredilmiştir.[26] Yine Fârâbî'nin -her ne kadar lafzen kategoriler ibaresini ihtiva eden bir isimlendirmeye sahip olmasa da- onun Kategoriler konusunu şumullü denilebilecek ölçüde ele aldığı bir diğer önemli eseri de kuşkusuz *Kitabu'l-huruf* yani *Hafler kitabı* adlı eseridir. Söz konusu bu eser halihazırda Türkçe'ye kazandırılmış bulunmaktadır.[27]

İbn Rüşd'ün ise *Kategoriler* üzerine yazdığı orta şerhi günümüze ulaşmıştır. Bu eser ilkin Maurice Bouyges tarafından neşredilmiştir.[28] Ayrıca bu eser, *Telhisu Mantıku Aristu* başlığı altında *Telhisü Kitabi Katiguryas ev Kitabü'l-Mekulat* adıyla Cirar Cihami tarafından da 1992 yılında yayınlanmıştır.[29] Yine aynı eserin bir de 1983 yılında yayınlanmış olan İngilizce çevirisi bulunmaktadır.[30] Bir diğer kaynak eser ise Ebu Hamid el-Gazzali'nin (ö. 1111) *Miyaru'l-ilm* adlı eserinin dördüncü kitabının

---

[24] Olympiodorus, "In Aristotelis Categorias Commentarium", Adolfus Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde (26-148), Cilt.12.1, Berlin: Academiae Borussicae, 1902.

[25] Nihat Keklik, "Abu Nasr al-Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, cilt. 2, cüz. 2-4 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960).

[26] Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", Refik Acem (thk.), *el-Mantıku inde'l-Fârâbî* içinde (89-131), Beyrut: Darü'l-Meşrık, 1986.

[27] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, Muhittin Macit (ed.), Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

[28] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlat*, Mourice Bouyges (nşr.), Beyrut, 1983.

[29] İbn Rüşd, "Telhisü Kitabi Katiguryas ev Kitabü'l-Mekulat" *Telhisu Mantıku Aristu*, Cirar Cihami (thk.), Beyrut: Darü'l-fikri'l-Lübnani, 1992.

[30] Bkz. İbn Rüşd, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Cateries and Interpretatione*, Charles E. Butterworth (çev.), New Jersey: Princeton University Press, 1983.

'Varlığın Bölümleri' başlıklı birinci bölümüdür. Eser Yazma Eserler Kurumu Başkanlığınca tahkik ve tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.[31]

Son olarak günümüze ulaşan *Kategoriler* şerhleri arasında müellifinin isminin yer aldığı kelime net bir biçimde okunamadığı için yazarı henüz tam olarak tespit edilememiş Ayasofya kütüphanesinde 2483 numaradaki bir mecmuada kayıtlı bulunan tek nüsha halindeki el yazması eserden de söz etmek gerekmektedir. Söz konusu yazma eser *Şerhu Elfâzi Aristûtalis fi-Kitabi'l-Mekûlât fi'l-Mantık* adıyla kayıtlarda yer almaktadır. Adı geçen bu şerhi Mübahat Türker *el-Âmirî ve Kategoriler'in Şerhiyle İlgili Parçalar* başlığı altında bir makale çalışmasıyla tanıtmaktadır.[32]

Tezin çalışmalarımızda sıklıkla baş vurduğumuz, *Esasü'l-İktibas fi'l-Mantık* adlı eserinin özellikle Kategoriler bölümünden çokça istifade ettiğimiz ve görüşlerine yer verdiğimiz bir diğer filozof ise Nasiruddin Tusî'dir. Çalışmamız boyunca ilgili yerlerde filozofun yol gösterici yorumlarına çokça başvuru yapmış bulunuyoruz. Tusî tarafından Mantık bilimlerinin tamamını içerecek şekilde kaleme alınmış olan söz konusu eserin Molla Hüsrev tarafından Arapçaya yapılan tercümesi kısmen de olsa yayınlanmıştır.[33]

---

[31] Gazzali, *Miyaru'l-ilm*, Ali Durusoy ve Hasan Hacak (çev.), Hasan Hacak (thk.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

[32] Mübahat Türker, "El-Âmirî ve Katagoriler'in Şerhiyle İlgili Parçalar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-coğrafya Fakültesi Felsefe bölümü Dergisi*, Cilt. 3, Ankara, 1965, s.65-86.

[33] Tusi, *Esasü'l-iktibas fi'l-mantık*, Molla Hüsrev (Arapça çev.), Hasan eş-Şafi ve Muhammed es-Said Cemaleddin (thk.), Kahire: el-Meclisü'l-a'la li's-sekafe, 2004.

GİRİŞ

İbn Sînâ *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* adlı risalesinde Mantık ilminin faydasını izah ederken, onunla hakikat olarak isimlendirilen sahih tanımın elde edildiğini ve onun nazari bir sanat olarak tarif edildiğini aktarmaktadır. Yine İbn Sînâ sahih kıyasın burhan olarak; iknaî tanımın resim olarak; yakîne benzeyen tasdik şeklinde vaki olan ve ondan daha güçlüsü olmayan iknaî kıyasın, cedel olarak; ondan zayıf olup zannı galib tarzında vaki olanın ise hatabe olarak; bozuk tanım ve bozuk kıyasın, mugalata ve sofistik olarak isimlendirildiğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca mugalatanın cedelî veya burhanî gibi addedilmekte olduğunu ve onun ne surette olursa olsun kesinlikle tasdikin vaki olmadığı kıyas olduğunu ifade etmektedir. Ancak nefsin yöneldiği veya ondan nefret ettiği ya da sıkılıp rahatladığı hayali olanın ise şiirî kıyas olduğunu belirtir.

İbn Sînâ yukarıda zikrettiği Mantık biliminin bölümlerini bu sanatla elde edilebilecek faydalar şeklinde konumlandırmakta ve "bunlar Mantık sanatının faydasıdır" ifadesine yer vermektedir. Mantığın düşünceye nispetini ise nahvin söze/kelama, aruzun şiire nispeti gibi görmektedir. Buna bağlı olarak da belki bozulmamış fıtrat ve bozulmamış zevkin, aruz ve nahvin öğrenilmesine ihtiyaç duymayacağını; oysa insan fıtratının düşünmede bu aletin kazanımının öncelenmesinden müstağni kalamayacağını dile getirmektedir. Tanım ve kıyasın, lafızlar ve anlamlardan telif olduklarını ifade eden İbn Sînâ, tekilin bilgisinin bileşik olanın bilgisinden önce geldiğinine vurgu yaparak, bu nedenden ötürü, mantığa tekillerin öğrenilmesiyle başlamak gerektiğini belirtmektedir.[34]

---

[34] İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*, Harun Takcı (thk.), Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, 2009, s.12-13; ayrıca bkz. Harun Takcı, "İbn Sînâ'nın el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2009), s.64-65.

1. Kategorilerin Anlamları:

"Κατηγορίαι (kategoriai)", "Categories", "kategoriler"; Grekçe'de "κατηγοριζεῖν (*kategorizein*)" mastarı ilk anlamıyla "bir kimseyi bir şeyle suçlamak" anlamına gelmektedir. "Aşağı, aşağıda, aşağıya" anlamındaki "κατα (kata)" edatı ile "halka açık bir yerde yani [Grekçe'de halka açık meydan ya da çarşı anlamına gelen] Agora'da konuşmak" anlamına gelen "αγορευειν (agoreuein)" fiilinden meydana gelir.[35] Aristoteles bu kavramı "yükleme" bahsini mevzu edindiği bağlamda kullanır ve bu kavramı kendi felsefî sistemine mal eder. Felsefe tarihi boyunca Aristoteles'in çalışmaları hakkında yapılacak olan ilk bilimsel çalışma antik dönemlerden beri *Kategoriler* üzerine veya normal ihbari cümlelerin yüklenmesi üzerine kurulagelmiştir.[36]

Bu konuda Dexippus'un önemli bir yorumu söz konusudur. Kategoriler üzerine yazmış olduğu şerhinde bu esere "niçin Kategoriler isminin verildiğine dair" konu başlığı altında Aristoteles'in "kategorizein" mastarına kattığı yeni anlamı ve filozofun yeni kavramlar ihtira etmesiyle bilimsel terminolojiyi nasıl oluşturduğuna dair önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre Dexippus'un görüşünün, Ammonius ve Porphyrius'un aksine olarak Aristoteles'in söz konusu alanda yeni bir kavram üreterek yeni bir sistem inşa ettiği üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Porphyrius ve Ammonius ise kategorilerin zaten Aristoteles öncesinde mevcut olduğu kanaatine sahiptirler.[37]

Ortaçağda kaleme alındığı bilinen, ancak yazarı ya da derleyicisi tespit edilememiş olan ve geniş bir hacme sahip olması hasebiyle birçok önemli ansiklopedik bilgiyi bünyesinde barındırma niteliğine sahip bulunan *Suidas Lexicon*'unda yer aldığı

---

[35] Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Alexander Lubotsky (ed.), cilt I, Leiden: Brill, 2010, s.14.

[36] Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, ikinci baskı, New York: Rowan & Littlefield, 2015, s.217.

[37] Dexippus, *On Aristotle Categories*, John Dillon (çev.), London: Bloomsbury, 2014, s.23.

şekliyle de kategoriler bütün söylenen şeyler hakkında herhangi bir isimlendirmedir. Bunlardan cevher mevzu olan, geriye kalanlar ise mevzuda bulunanlardır. [38]

2. Kategorilerin Mantık Tarihindeki Seyri

Felsefe tarihi boyunca Aristoteles'in *Kategoriler*'i kendisinden sonra gelen felsefeciler ve onun sadık yorumcuları olan şarihler tarafından çokça inceleme konusu yapılmıştır. Genel kanaate göre kategoriler mevcudun on kategorisi olarak tanınır ve bilinir olmuştur. Buna göre kategoriler sırasıyla; cevher, nicelik, izafet, keyfiyet, fiil, infial, mahal ya da konum, zaman, mekan, sahip olma veya iyelik şeklinde sıralanmaktadır.

Aristoteles'in kategoriler kuramını nasıl inşa ettiğine dair herhangi bir tarihi anlatım veya aktarıma sahip olmadığımız için bu konu hakkında bir takım tahminler yürütülmüştür. Bunlardan en bilineni belli ölçüde akla yatkın biçimde bir tahmine dayanmaktadır. Buna göre söz konusu kategorilerin Aristoteles'in sınıfındaki öğrencilerinden birine cevherin bir örneğini vermesi ve bu öğrenciye nasıl yükleme yapılabileceğini sorması esnasında doğmuş olabileceği ve bu mesele üzerinde yapılmış olması muhtemel tartışmalar neticesinde bazı yargılara varılmış olma ihtimali tezine dayanmaktadır.

Bu sorunun cevabı doğrultusunda söz konusu öğrenci, altı ayak uzunlukta olmakla muayyen bir niceliğe, diğer öğrencinin sağında olmak gibi muayyen bir izafete, kumral olmak gibi muayyen keyfiyete vb. sahiptir. Bu şekilde, kurgusal bir karşılıklı soru-cevap konuşması içerisinde sergilenmekte olan kategoriler listesi oluşturulmuş; yine muhtemeldir ki sözü edilen konuşma tevatür olarak dilden dile felsefe öğrencileri arasında yayılmıştır. Bu soru-cevap anlatımını çağrıştıracak bir biçimde Fârâbî'nin *Harfler kitabı*'ndaki ifadeleri önem arzetmektedir. Zira Fârâbî'nin aktardığına göre kategorilerin isimlerinin ortaya çıkışını onlara dair soru harflerinin ve aynı zamanda onlara verilen cevapların belirlediğini vurgulamaktadır.[39] Fakat Yeni-Platoncu şarihler kategorilere dair bu listeyi Aristoteles'in bütün çalışmalarını tanımlayan bir klavuz

---

[38] Thomas Gaisford, *Suidae Lexicon*, Tomus II, Oxonii, E Typographeo Academico, s. 2038.

[39] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s.3.

olarak addetmeye meyilli olmuşlardır. Bu yaklaşımlarının bir gereği olarak onlar kategoriler hakkında o güne değin sergilenenden daha ileri düzeyde felsefi sorular sormuşlar ve kategorilerin hangi tarzda bir klavuz görevi görmekte olduğu konusunda kapsamlı felsefi araştırmalara koyulmuşlardır.[40]

İbn Ebi Useybia *Uyunu'l-enba* adlı eserinde Fârâbî'den rivayetle kısa bir mantık tarihi özeti sunmaktadır. Mantık biliminin Aristoteles öncesi yaygınlık kazanması ve ondan sonraki dönemlerde özellikle Andronikos ve Theophrastos'un katkıları olmak üzere Mısır'da ve Roma dönemindeki seyri ve nihayet Süryaniler ve Hristiyanlar arasındaki gelişimine değinmektedir. Ebi Useybia burada Fârâbî'nin dilinden çok önemli bir tespite yer vermektedir. Şöyle ki zaman içerisinde mantığın kıyas kitabının kipi belirsiz kıyaslardan sonraki bölümünün ve burhan dahil olmak üzere geri kalan bölümlerinin okutulmadığı söz konusu olmuştur.[41]

Benzer bir dönüşümün islam düşünce dünyasında da meydana geldiğini İbn Haldun (ö. 1406) *Mukaddime* adlı eserinde dillendirmektedir. Buna göre İbn Haldun, müteahhirun dönemde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yöntemlerinin terkedildiğini ve tıpkı Hristiyan dünya da olduğu gibi mantığın kısmen ele alındığı görüşünü ortaya koymaktadır.[42] Ancak bu durumun sebebini dini bilginin doğasından kaynaklandığı sonucuna bağlamak gerekmektedir.[43]

---

40 Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD – A Sourcebook: Volume 3 Logic and Metaphysics*, London: Duckworth, 2004, s.56.

41 Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş (Kindi, Fârâbî, ve İbn Sînâ'da)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s.88-90; ayrıca bkz. Ali Durusoy, "Mantık Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Bağdat", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-selam) Uluslararası Sempozyum* (içinde), Cilt.II, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s.14-16; ayrıca bkz. Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Dergisi*, Sayı.2, 2010, s.14-15.

42 Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri* (içinde), Mehmet Mahfuz Söylemez ve Recep Duran (ed.), Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017, s.92-93.

43 Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Dergisi*, Sayı.2, 2010, s.17.

3. Kategoriler Hakkındaki Tartışmalar

Simplicius *Kategoriler Şerhi*'nde homonimler bahsini açıklarken İamblichus'tan aktarımda bulunarak "kategoriler"in homonim olmayı kendilerinde barındırdığını ifade edderek "*katêgorein* [κατηγορεῖν]" fiilinin de aynı şekilde homonim olduğunu ifade ettiğini belirtir. Aristoteles'in doğru bir biçimde homonimleri ele alarak tartışmaya başladığını zira homonimlerin tanımlanmadan yani bilinmeden kategorilerin karakteristiğinin anlaşılamayacağını ve farklı şeylerin ortaklığının ve varlığın bir birine izafetinin anlaşılamayacağını ifade ettiğini belirtir.[44]

Bu konuya Elias'ın yaklaşımı da Simplicius'a oldukça benzerdir. Zira o, Aristoteles'in *Kategoriler*'e başlarken "Sadece ismleri ortak olanlara homonimler denir..." şeklindeki ifadesini ele alırken homonim'in kategorilerin her birine yüklendiğini ifade etmektedir. Yine ona göre her bir kategorinin altına giren cinslere ise söz konusu kategori sinonim olarak yüklenecektir. Elias bu sebeple Aristoteles'in öğretimde homonimler ve sinonimleri öne aldığını ve bunlar arasında da ikisinden birinin diğerinden önde geldiği için homonimleri sinonimlerden öne aldığını ifade eder.[45]

Ardından Elias, homonimlerin için sadece bir şeyin gerekli olduğunu çünkü homonimleri meydana getiren şeyin sadece ismin ortaklığı olduğunu ifade eder. Aynı şekilde, sinonimleri ise hem isimin ortaklığının ve hem de şeyin ortaklığının oluşturduğunu belirtir.

Nitekim bu konuyu ele alırken Aristoteles, sadece herbiri hakkında 'nedir' yani 'homonimler nedir' ve 'sinonimler nedir' diye meseleye başladığı için, Elias da öncelikle 'nedir' sorusuyla meseleye başlayacağını belirtir. Böylelikle ona göre burada ele alınan ilk şeyin 'nasıldır'ın araştırılması olmalıdır. Zira bazı kimseler meselelerin aksini gösterecekleri zaman homonimleri ele almakla işe başlamaktadırlar, bu durumda

---

[44] Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, Michael Chase (çev.), Cornell University Press, Ithaca, New York, 2003, parag. 22.2-22.10, s. 36.

[45] Elias (Eliae, olim Davidis), "Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria", A. Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde, Berlin: Reimer, 1900, s.135.

kendisi de homonymleri ele almakla işe başayacağını ve hem de işin bu şekilde olduğunu göstereceğini ifade eder.[46]

İbn Sînâ'nın meseleyi mantık bilimi ve bölümlerinin sırası dolayımında değerlendirmiş olması bakımından onun bu konu hakkındaki yaklaşımı son derece dikkate değerdir. Zira ona göre daha önce, yani *Medhal/Eisagoge/İsaguci/Mantığa Giriş* kitabında, bileşik ve tekil lafzın mahiyeti anlatılmıştır. Dolayısıyla burada ele alındığı şekliyle bileşik lafzın ancak tekil lafızdan oluştuğu hükme bağlanmıştır. Tekil lafızların, tümel, tikel, zati ve arazi olmaları bakımından beş kısma ayrılmakta olduğu da vuzuha kavuşturulan bir diğer meseledir. Dolayısıyla artık anlaşılması gereken husus, tekil lafızların bu beş durumunu bilmenin bileşik lafızları bilmeyi amaçlamak bakımından bileşik lafızları bilmeye yardımcı olması hususudur. Bunun yanı sıra tekil lafızlara ait başka durumlar da söz konusudur ve bileşik lafızların bilgisinde bu durumlara gerek duyulmamaktadır. Dolayısıyla Mantıkta kastedilen bileşimle (terkip) bileşik olan lafızların durumlarını bilmede tekil lafızların bütün durumlarını bilmeye ihtiyaç duyulmaz. Fakat bunların bilinmesine gelince filozofumuza göre bunların bilinmesi Mantık sanatında yarar sağlayan şeylerdendir.[47]

İbn Sînâ'nın bir diğer değerlendirmesi ise, söz konusu beş tekilin bilinmesinin kıyaslarda yararlı olmasıdır. Zira ona göre bunların tanımlar ve resimlerdeki yararı daha da açıktır. Çünkü tanımlar, cinsler ve fasıllardan (ayrımlardan) oluşur ve resimler de cinsler, hassalar ve arazlardan oluşur. Bunlar ise çoğunlukla türlere aittir. Tekil lafızlara eklenen bu durumların bilinmesinin, bileşikleri bilmenin önüne alınması ya zorunludur ya da zorunlu gibidir.

---

[46] Elias (Eliae, olim Davidis), "*Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria*", s. 135.

[47] İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 2.

4. Kategorilerin Felsefi Sistemedeki Yeri ve Mantıktaki Mertebesi

Kategoriler konusu, kuşkusuz antik filozoflar ve onların meşhur yorumcuları Hellenistik şarihlerden itibaren felsefe tarihi boyunca birçok açıdan ele alınmış ve üzerinde çokça tartışma yürütülmüştür. Bu tartışmalar içerisinde önemli bir yekun sahibi bir diğer mesele de *Kategoriler* konusunun genel olarak felsefedeki yeri ve mantık bilimindeki mertebesi üzerine olmuştur. Aristoteles'in sadık takipçileri İskenderiye şarihleri Aristoteles'i büyük bir saygı ve hürmetle ele alıp onun görüşlerini vuzuha kavuşturmak için ellerinden gelen her türlü gayreti göstermişler ve her türlü akıl yürütmeyi götürüp ona dayandırmaya özel bir önem göstermişlerdir. İslam filozofları açısından en belirgin ve en net yaklaşım öncelikle Fârâbî'nin yaklaşımı olmuştur ve önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Çünkü o mantık bilimini *İhsau'l-Ulum*[48] adlı eserinde zorunlu olarak sekiz bölüme ayırmış ve söz konusu bilimin ilk bilim dalı olarak da *Kategoriler*'i zikretmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Fârâbî, *Kategoriler*'in mantıktaki yeri hakkında kesin bir kanaate sahip görünmektedir. Hiçbir kuşkuyu barındırmayan bu tutumunda Aristoteles'i temel alıyor oluşu dikkate alınmalıdır.

İbn Sînâ'nın bu konudaki tutumu ise eserin başında daha birinci makalenin birinci fasılında da belirttiği üzere geleneğin yolunu izliyor oluşu daha baskın görünmektedir. Bu durum onun Aristoteles'i takip etmekteki isteksizliğine ya da sözde işraki felsefesine kesinlikle yorulmamalıdır. Çünkü onun bu tutumu aslında her bilim adamında olması gereken bir ihtiyatın, müdakkik bir yaklaşımın klasik nüvelerini taşımakta olduğu su götürmez ve muhkem bir gerçektir. Yani onun 'gelenek böyledir' veya 'adet olagelmiştir' şeklindeki ifadesi aslında bir bakıma asırlardan beri tartışma konusu olan Aristoteles'in eserlerinin yeri ve mertebesi tartışmasına örtük bir gönderme olsa gerektir. Ancak filozofumuz bu tartışmayı gereksiz ve faidesiz görerek, adet olunagelen yolu veya metodu takip etmiş, bu mesele hakkında asırlarca süren tartışmanın aslında yersiz olduğunu zımnen de olsa ihsas etmek istemiştir.

---

[48] Fârâbî, *İhsâ'ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, Ahmet Ateş (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

İbn Sînâ'nın ifade ettiğine göre, öteden beri yüksek cinslere kategoriler denmesi ve bu cinslerin Mantığın başında kategoriler adı verilen müstakil bir kitapta incelenmeleri adet olagelmiştir. Yine bu yüksek cinsler, delalet etme durumları bakımından da zorunlu veya zorunluya benzer değillerdir. Çünkü Mantık öğrencisi, tekil lafızların durumlarına dair tarif edilenlerden onu öğrendikten ve yine isim ve kelimeyi öğrendikten sonra önermeleri ve kısımlarını, kıyasları, tanımları ve kısımlarını, kıyasların maddelerini, burhani olan ve burhani olmayan tanımları, tanımların cinslerini ve türlerini öğrenmeye geçebilir. Her ne kadar on kategori diye bir şeyin olduğunu ve bu kategorilerin tekil lafızlarla kendilerine veya kendilerinin kapsamına girenlere delalet ettiğini bilmese de onları öğrenmeye geçebilir. Bunu (kategorileri) görmezden gelmekten dolayı dikkate değer bir zarar ortaya çıkmaz. Bir kimse söz konusu kategorilerin sayısının daha fazla veya daha az olduğunu düşünse bile bundan dolayı Mantığa bir zayıflık getirmez. Bu şeylerin cinslikle nitelenip nitelenmediğini bilmesi, başka şeylerin türlükle nitelenip nitelenmediğini bilmesinden daha zorunlu değildir. Bilakis bu kategorilerin varlıklarının niteliği bakımından bilgisi İlk Felsefenin (Metafiziğin) işidir; nefsin bunları tasavvur etmesi bakımından bilgisi, İlk Felsefenin komşusu olan Doğa İlminin bir kısmının (yani Psikolojinin) işidir ve bunların kendilerine karşılık olarak belirlenmiş lafızları hak ettiklerinin bilgisi dilcilerin sanatının işidir.[49]

Tekil lafızların bu kategorilerden biri üzerine vaki olduğunu, üzerine vaki oldukları lafızlar belirlenmeksizin bilmek, var olan şeylerin bilfiil veya bilkuvve vazedilmiş tekil lafızlara sahip olduklarını bilmek gibidir. Mantıkçının mantıkçı olması bakımından bunu kategoriler hakkında bilmesi, başka şeyler hakkında bilmesinden daha öncelikli değildir. Çünkü mantıkçı olması bakımından mantıkçının, tekil lafızların genel tümel olan şeyler sınıfı için konulduğu bilmekle uğraşıp da bunu özel tümel olan şeyler sınıfı hakkında bilmemesi gerekli değildir. İbn Sînâ'ya göre, buradaki en önemli şey, öğrencinin bu öğretimden bir yönden yararlanabilir olmasıdır. Bu yön ise (kategorileri bilme sayesinde) öğrencide bir şekilde şeyleri kuşatma durumunun meydana gelmesi ve örnekler verebilmesi olacaktır.

---

[49] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 4.

Tanımlananların çeşitli kategorilerde bulunuşlarından kaynaklanan farklılık nedeniyle kimi zaman tanımlara da farklılık arız olmaktadır. Buna görelilik kategorisinde olan bir şeyin durumunu örnek verilebilir. Çünkü bu şey tanımlanırken, ona cevher kategorisinde bulunması nedeniyle arız olmayan bir takım durumlara muhtaç olması arız olur. Bazen tanımlamada nicelik türlerine bir takım özellikler hususi olur ki bunlar nitelik türlerine değil onlara aittir. Bu şeyler kendi başına anlaşılabilir olduğunda, bu öğretimin fertlerine duyulan ihtiyaç bu anlamda acil olmadığı takdirde öğrenilmeleri kolaydır. Çünkü bu sanatın fertlerine (yani tek tek kategorilere) ve "eğer şeyler görelilik kategorisinden ise hükümleri şöyledir, eğer kuvvet ve nitelik iseler hükümleri şöyledir" denilmesine muhtaç olmaksızın tanımlama sanatını tam olarak öğrenmek mümkündür. O halde bu sanatı (Kategorileri) öğrenme hırsından dolayı bu ölçüyü aşmamalı ve onun gerçekte Mantık sanatına dışarıdan sokulduğundan emin olunmalıdır. İbn Sînâ açısından bir şeyi daha bilmek gerekir ki, bu kitabı Mantığa koyan kimse (felsefi) öğretim yöntemini dikkate alarak koymamıştır, aksine kabul ve taklit yöntemini dikkate alarak koymuştur. Çünkü Kategorilerde tahkik yoluyla bilinen şeyleri Mantığa uygun bir açıklamayla bilmek mümkün değildir. [50]

Yine İbn Sînâ'ya göre, onların bu on kategorinin sayısını ispatlama çabaları, onların ilimleri olmadığı, bunların birbirine girişliliği olmadığı, her birinin şu özelliğe sahip olduğu, bunlardan araz olan dokuz tanesinin cevher olan birincinden farklı olduklarını vb. bütün hususlar başka disiplinlerden edinilmiş açıklamalardır ve bunlarda tam anlamıyla eksik kalınmıştır. Çünkü bunlar ancak derinliğine bir incelemeyle bilinebilir ve derinlemesine inceleme ise ancak İlk Felsefe (Metafizik) denilen ilmin seviyesine ulaşıldıktan sonra yapılabilir. Buna göre, şu hakikatin bilinmesi gerekir ki bu kitaptaki amaç, on şeyin mevcutları kuşatan yüksek cinsler olduğuna ve tekil lafızların bunları ifade ettiğine doğru kabul edilen bir ilke olarak inanmak ve bu on şeyden birisinin cevher, geri kalan dokuzunun da araz olduğunu bilmektir. Ancak söz konusu dokuzun araz olduğunun kanıtlanması bu bilimin konusu değildir.

İbn Sînâ bu iddiasını şu şekilde delillendirmekte ve ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre, bu bahisler/meseleler, asıl olan kitaba terk edilmiş ve ileri gelen mantıkçıların

---

[50] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 4-5.

hepsi bu kitabın mevcutların doğalarını inceleyen bir kitap olması (iddiasından) tiksinmiş dahası şöyle demişlerdir: Bu kitap, tekil lafızlarla delalet edilmesi bakımından mevcutları incelemektedir. Bu dokuz (kategorinin) araz olduğunu temellendiren burhanlar, bunların varlıklarının hallerine delalet eden burhanlardan başka değildir. Bu kitapta ise tekil lafızlarla delalet edilmeleri bakımından bunlar (kategoriler) hakkında burhan bulunmamaktadır. Diğer bahislerde de durum böyledir. Kategoriler hakkındaki bu durumların açıklaması, kategorilerin var olmaları bakımından incelemesiyle ilgili olduğuna göre, söz konusu mantıkçıların inandıkları iğrenmenin hiçbir anlamı yoktur. Aksine onlar hakkındaki bu inceleme, mevcut olmaları bakımından sonra, lafızla delalet edilen olmaları bakımından olur ki bu iki inceleme yönü bir araya gelmiş olur. Bu yaklaşım İbn Sînâ'nın kategoriler konusunu mantıkta ele alınışına getirdiği en belirgin izahlardan biri olması bakımından önem arzetmektedir. [51]

Filozofumuza göre var olması bakımından durumları incelenen her şey, bununla birlikte, lafızla delalet edilen olması bakımından da durumunu fark ettirir/hissettirir. Çünkü varlıktaki her hakikatin örtüştüğü bir lafız vardır. Evet, hakikatin lafızla delalet edilen olması bakımından salt varlığın içermediği özellikleri bulunsaydı ve bu kitaptaki inceleme de söz konusu özelliklerle sınırlı olup onlara yönelik olsaydı, ileri gelen mantıkçıların bu kitabın amacı olarak tanıtıp doğal ve metafizik değil mantıkî bir inceleme olarak soyutladıkları şeyin derinlikli bir durum, incelikli bir çıkarım ve kapalı bir ayrım olduğunu zannetmek uygun olurdu.

Şayet ortaya koydukları bu şeylerin tamamını kabul yoluyla vazetselerdi ve "Bunlar, tekil lafızların delalet ettiklerinin toplamı olan şeylerdir ve bileşik lafızlar bunlardan oluşur, dahası bu şeylerin nefisteki anlamları, her ne kadar orada herhangi bir lafız bulunmasa da, bilinmeyenlerin idrakine ulaşılacak şekilde onlardan bileşen bileşik anlamların nefisteki parçaları olan maddelerdir" deselerdi yine bir şey söylemiş olurlardı. Fakat onların bunun mantıkî bir araştırma olup lafızlarla ilgili olduğu üzerine ısrarları, hiç kuşkusuz saf bir zorlamadır. Bu nedenle aptallaşmış ve şaşırmışlardır. Bu hükmü ortaya koyan İbn Sînâ kendisinin ise konu hakkında diyeceklerini ifade edeceğini ve sonra da mantıkçıların yollarını ve adetlerini izleyeceğini ifade eder.

---

[51] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 5-6.

Ardından da bu kitabın yani Kategoriler'in mantığın başına konulmasının çok yararlı olmadığını ve bunun yanı sıra başlangıçta zarar verebileceğini ifade eder.[52]

Kategoriler'in mantığın konusu olması hususuyla ilgili olarak N. Keklik kategoriler neşrinin girişinde Fârâbî'nin yaklaşımını ele almaktadır. Buna göre Fârâbî, kategoriler duyulur nesneleri tarif eden ve onlara delalet eden lafızlar olarak alındığı takdirde mantığın konusu olmaktadır. Ona göre bu durumda kategoriler için iki nispet söz konusudur; birincisi fertlere olan nisbet, ikincisi ise lafızlara olan nisbet. Dolayısıyla bu nisbete dayalı olarak Fârâbî'ye göre kategoriler mantığın konusu olmaktadır.[53]

---

[52] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 6-7.

[53] Nihat Keklik, "Abu Nasr al-Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, cilt. 2, cüz. 2-4 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), s.8-9.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SİNA'NIN KAYNAKLARI VE İBN SİNA'NIN KAYNAKLIK TEŞKİL ETMESİ

I. İBN SİNA'NIN KAYNAKLARI

A. ARİSTOTELES

İbn Sînâ Aristoteles'i cümle cümle takip ederek şerh etmektedir. İbn Sînâ'nın kaleme almış olduğu *Kitabu'ş-Şifa* adlı eserinin *Kategoriler* adlı bölümünde bu durumun sayısız örneğiyle karşılaşmak mükündür. Bu hususta çarpıcı bir örnek vermek gerekirse nitelik ve niteliğin türlerini ele alırken İbn Sînâ'ın bizzat kendi dilinden "Bu cinsin şerhedilmesinde bu kadarla yetinelim ve İlk Ta'lim'de söyleneni anlamak için kuşkuları ortadan kaldıracak bir şekilde ibarelerimzi İlk Ta'lim'in düzenine paralel kılalım." şeklindeki ifadeleri kullandığına şahit olmaktayız.[54] Bu hususun tespiti için tezimizin ilgili bölümlerinde Aristoteles'in eserinin İbn Sînâ tarafından hangi makalede hangi fasılda ele aldığını Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının Bekker tarafından yapılan Yunanca neşrini dikkate almak suretiyle orijinal satır ve sayfa numaralarına atıfta bulunarak göstermeye çalışacağız.

Kategorilere dair İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarmaya çalıştığımız bölümlerde de değinmeye çalıştığımız kadarıyla İbn Sînâ Aristoteles'in *Kategoriler* kitabını tek bir cümle hatta tek bir kelime atlamaksızın takip etmekte ve şerh etmektedir. Dahası onun bu sıkı takibini şarihlerin ele aldığı meselelerin tartışılması ve birçok kuşkulu meselenin giderilmesi noktasında da etkili bir biçimde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Öyle ki

---

[54] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.191.

şarihler tarafından özellikle de Ammonius tarafından ele alınan ve işlenen hemen her konu hakkında İbn Sînâ'nın da değerlendirmelerde bulunması son derece dikkat çekicidir. İbn Sînâ *Kategoriler* kitabında kendisinin ele aldığı kategori ile alakalı olarak şarihlerin değindiği konuları örneğin 'geriye kalan kuşkular' veya 'ilgili kuşkunun çözümü' ve '... hakkında eklenen kuşkular' gibi başlıklar altında özellikle ele almakta olduğunu görüyoruz.

İbn Sînâ'nın Hellenistik şarihleri önemli ölçüde takip etmesinin en bariz ve önemli örneklerinden biri Ammonius'un araz konusunu daha doğrusu "mevzuda olma" meselesini ele alırken ortaya koyduğu 'elmanın kokusu' örneğini benzer şekilde İbn Sînâ'nın da ele almasıdır. Burada İbn Sînâ'nın Ammonius'la aynı doğrultuda fikir beyan ettiğini görmekteyiz. Bir diğer çarpıcı örnek ise müşekkek bahsinin işlendiği konudur. Burada da örneklere varıncaya kadar meselenin ele alınması ve tartışma konularının takibi, eleştirilere karşı verilen cevaplar benzerlik arzetmektedir.

İbn Sînâ şarihlerden sadece aynı fikirde olduklarının görüşlerini ele almakla kalmamış aynı zamanda yeri geldikçe onlara karşı itirazlarını da açık bir şekilde ortaya koymaktan geri durmamıştır. Bu durumun en bariz örneklerinden bir tanesi Elias'a karşı itirazda bulunduğu isim ortaklığının sebebi hakkındaki görüşleri bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Elias isim ortaklığının sebebini kelimelerin sınırlı isimlendirilenlerin ise sınırsız olmasına bağlamakta ve dolayısıyla da isim ortaklığının bir anlamda zaruri olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ ise buna sert bir biçimde karşı çıkarak böyle bir değerlendirmeyi yakışıksız bulmakta, iddia edilen hususun imkansız olamdığı dolayısıyla da zaruri olamayacağı fikrini savunmaktadır.

İbn Sînâ'nın Hellenistik şarihleri takip etmiş olması onun mesele üzerindeki vukufiyetini ortaya koyması bakımından son derece dikkate değer bir husustur. Zira şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, *Kategoriler* bağlamında felsefe tarihinde İbn Sînâ'ya kadar ulaşmış ne kadar görüş, değerlendirme ve tartışma mevcut ise İbn Sînâ bunların yekunundan haberdardır ve söz konusu bu meselelerin hiçbirini gözardı etmeksizin onlar üzerine dikkat kesilmiş ve büyük bir maharetle adı geçen hususları ele almış ve kendine has üslubuyla kendi orijinal düşüncelerini ve felsefesini inşa etmiştir.

B. HELLENİSTİK ŞARİHLER

Büyük İskender'in ünlü Doğu seferinin ardından dünyanın o zamana değin iskan edilmiş oldukça geniş bir coğrafyasını ele geçirmesinin ardından Grek kültür ve medeniyetinin bu sahalarda yayılması neticesinde ortaya çıkan döneme Hellenistik dönem adı verilmesi yaygın bir kullanım haline gelmiştir. Hellenistik dönemin etkisinin bilim, kültür ve düşünce dünyasında hala devam etmekte olduğu m.s. ikinci yüzyıl ile yedinci yüzyıllar arasında Antik Grek Felsefe geleneğinin nitelikli bir biçimde yoğun olarak yorumlandığını görmek mümkündür. Söz konusu dönemde yaşamış olan şarihlerin Antik Felsefeyi, Ortaçağ Felsefesine aktarmak gibi Felsefese tarihi açısından son derece önemli bir rol üstlendiği bütün felsefe tarihi araştırmacılarının malumudur.

Bu period öncelikle Aristotelesçi (Meşşai) okulun Stoacı ve Platoncularla mücadelesi ile başlamıştır. Fakat daha sonraları Yeni-Platonculuk diğer okulları yutarak daha baskın hale gelmiştir. Ancak buna rağmen diğer okulların az da olsa etkisi görülmeye devam etmiştir, özellikle de Aristotelesçi bir şarih olan Aleksandros Aphrodisias'ın (Afrodisias'lı İskender'in) otoritesi büyük ölçüde hüküm sürmeye devam etmiştir. İskender tıpkı diğer birçok şarihe benzer şekilde kendi felsefesinin temelini önemli ölçüde önceki filozoflar ve antik Felsefe üzerine şerh temeline dayalı olarak kurmuştur. Bundan ötürü o ve onun gibi bu dönemde yer alan Yunan felsefecileri şarih yani yorumcu olarak isimlendirilmektedirler. İskender'in kaybolmaktan kurtularak günümüze ulaşabilmiş olan şerhlerinin birçoğu Aristoteles'in eserleri üzerine olduğunu görmekteyiz.

Söz konusu dönemde bir müddet sonra artık yavaş yavaş siyasi alanda ve dini sahada güç dengesi Paganizm'den Hristiyanlığa doğru kaymaya başlamıştır. Bu durumun bir sonucu olarak bazı şerhlerde bazen dini kavramlara dayalı yorumların ortaya çıkmaya başladığı göze çarpmaktadır. Aynı şekilde Hristiyanlık için de benzer bir durum söz konusu olmuş ve Yeni-Platonculuğun ilahiyat ve ruhaniyeti Hristiyan Felsefesini derinden etkilemiştir. Böylece Stoacıların başlattığı ve Yeni-Platoncuların geliştirdiği kendi içinde gerçeği bulmak için yine kendi içine dönme ya da ruhbanlık ortaya çıkmıştır.

Yeni-Platoncu felsefenin Hristiyanlığa bu denli derinden ve etkili bir şekilde tesir etmesinin temelinde hiç şüphesiz kendi özünde yatmakta olan Aristotelesçi ve Platoncu felsefe geleneklerini meczetme ya da diğer bir değişle uzlaştırma konusundaki ustalıklı ve başarılı tutumunun rolü olduğu görülür. Yeni-Platoncu Felsefese, eskinin mücadeleci Yunan felsefe okullarını maharetle kullanmış ve bir birine uydurmuştur. Aynı mahareti Felsefenin bir dinî kültürle ne derece uyumlu olduğunun kanıtlanması konusunda da göstermiştir. Nitekim bunun en belirgin örneği, onbirinci yüzyılın sonlarından günümüze kadar olan dönemde var olan ve Latince konuşan ortaçağ Hristiyanlığıdır. [55]

Eğer Platon ve Aristoteles'ten ikibin yıl sonraya örneğin Descartes'a ya da bin altı yüz yıl sonraya örneğin Thomas Aquinas'a atlanacak olursa, söz konusu felsefecilerden sonraki düşünürleri anlamak asla mümkün olamayacaktır, zira onlar arada olanların zihinleri ve düşünce dünyaları tarafından önemli ölçüde etkilenmiş ve şekillendirilmiştir. Bu durumun en belirgin örneğini teşkil eden düşünürlerin başında gelen Thomas Aquinas Latince'ye tercüme edilmiş bulunan şarihleri hırslı bir biçimde okumuş ve Aristoteles'e onların merceğinden bakmıştır.

Felsefe tarihini bu derece derinden etkileme başarısını göstermiş olan Şarihler gelecek kuşak için sadece bir etki kaynağı olmanın da ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Buna göre onların şerhleri aynı zamanda bin yıl önceki Yunan Felsefesi üzerine bir umumi bakış sağlamıştır. Nitekim bunun da ötesinde onları felsefe tarihi açısından hayati bir konuma yerleştiren özellikleri Felsefenin kayıp eserlerinden bir çok fragmanı bizzat kendi eserlerinin içine gömmüş olmalarıdır. Bazı şerhler bir çok alanda son derece değerli bilgileri ihtiva etmektedirler. Örneğin tarih alanında çalışmalar yapan tarihçilere antik dönemin öğretim metodları üzerine yeni bakış açıları sağlamaktadırlar. Aynı zamanda söz konusu alanın eserleri de kendi çapında oldukça dikkate değer önemde Felsefe konularını ihtiva etmektedirler.

Ayrıca söz konusu bu şerhler kendi bünyelerinde modern felsefe araştırmacılarını ve öğrencilerini felsenin derinlikli konularını kavrama noktasında

---

[55] Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD – A Sourcebook*, s.1.

çokça teşvik edici ögeler içermektedirler; örneğin determinizm veya evrenin başlangıcı hakkında argümanlar bu şerhlerden kolaylıkla elde edilebilecek verilerdendir. Bu şerhlerin kayda değer bir diğer özelliği de ele aldıkları esere yaklaşımlarının naifliği ve onlara atfettikleri değerin mertebesidir. Örneğin Aristoteles'in *Kategoriler*'i üzerine yapılmış olan hemen hemen bütün Hellenistik dönem şerhleri okuyucuyu Aristoteles'in felsefesinin baştan sona ne denli eşsiz bir seviyede olduğunu düşünmeye teşvik etmekte ve onun değerini kabul etmeye mecbur kılmaktadır.[56]

1. Ammonius ve Kategoriler Şerhi

Ammonius'un (ms. 435/45-517/26) öğrencileri arasında ms. altıncı yüzyılın en önemli YeniPlatoncu filozofları yer almaktadır. Bunlar, Philoponus, Simplicius, Damascius, Asclepius ve Olympiodorustur. Onun babasının Syrianus olduğu, kardeşinin ise Heliodorus olduğu bilinmektedir.[57]

Ammonius, Aristoteles'in felsefesinin içinde derine inmek için ona kullanışlı bir giriş olması amacıyla bazı soruları on başlık altında toplayarak şerhine başlamaktadr. Buna göre bu sorular sırasıyla şöyledir: 1) Felsefe okullarının isimleri nereden gelmektedir? 2) Aristotelesçi eserlerin ayrımı nedir/nasıldır? 3) Birisi Aristoteles'in eserlerine nereden başlamalıdır? 4) Aristotelesçi felsefenin bizim için açık bir faydası nedir? 5) Bunun için bize ne rehberlik edecektir? 6) Bir felsefe dersi dinleyicisi kendini nasıl hazırlamalıdır? 7) Hikayenin/rivayetin/anlatımın formu nedir/nasıldır? 8) Felsefeci niçin müphem olana açıkça dikkat etmektedir? 9) Aristotelesçi eserlerin her birinin çalışması için kaç tane ve ne tür ön gerekler vardır? 10) Hangi türden biri onlar üzerine bir şarih olmalıdır?

Ammonius'a göre Felsefe okulları birbirlerinden yedi yolla ayrılarak isimlerini alırlar. Bunlardan biri onların kurucusuna göredir, örneğin Pythagorasçılar,

---

[56] Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD – A Sourcebook*, s.1-2.

[57] Ammonius, *On Aristotle Categories*, S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews (çev.), London: Bloomsbury, 2014, s.1.

Epikuroscular ve Demokritoscular bu okulların her birini kurmuş olanlara –Pythagoras, Demokritos ve Epikuros'a- göre isimlendirilirler. Diğer bir kısmı ise kurucusunun şehrine göredir, örneğin Kyreneik diye tabir olunan felsefe. Bir diğeri ise onların çalıştıkları yere göredir, örneğin misal olarak, Stoacılar Resimli Stoalarda çalıştıkları için veya Lyceum ya da Academeia üyeleri, onlar da kendi isimlendirmelerini yerden alırlar. Bir diğeri ise kendi yaşam tarzlarına göredir, örneğin misal olarak Kynik (kunikoi) filozoflar ki onlar kendilerinin açık sözlü konuşmaları ve saldırgan kavgacılıkları sebebiyle köpekler (kunes) olarak isimlendirildiler. Bir köpek kendi aile üyelerini diğerlerinden nasıl ayırabiliyorsa bu filozoflar da tıpkı bu şekilde davrandılar. Onlar onların felsefi değerlerini açık fikirli bir şekilde kabul ettiler, fakat onların temel felsefi akıl yürütmelerinin değersiz ve yetersiz yönlerini kovaladılar. Bu sebeple onlar Kinikler olarak isimlendirildiler ve ayrıca Platon da "bir köpek bile bir felsefecideki bazı şeylere sahiptir"[58] demiştir.[59]

Ammonius felsefi okulların aynı zamanda kendilerinin felsefe yapmadaki tartışma davranışlarına göre de, örneğin misal olarak, bilinemezci/şüpheci filozoflar şeklinde isimlendirildiklerini aktarmaktadır. Onlar kendilerinin filozof ismine layık olmadıklarını düşündüler, ancak şeylerin doğasını araştırdılar fakat başarılı olamadılar. Zira onlar bütünüyle kavranamaz (akatalêpsia) demiş ve hiç kimsenin hiçbir şeyi bilemeyeceğini söylemişlerdir.

Ammonius'a göre Kategoriler kitabı üç bölüme ayrılmaktadır: ilk bölümü 'ön-kategoriler'[60]dir yani kategorilerin giriş kısmı, ikinci bölümü kategorilerin kendileridir[61] yani cevher ve diğer dokuz kategori ve son bölüm de 'son-kategoriler'[62]dir yani kategorilerin eklentileri olan bölümdür. Ön-kategoriler, kategoriler doktirinine girişe başlamada bizim için kullanışlı olacaklardır. Bu sebeple Aristoteles, kategoriler doktrini içinde malum olan kesin kelimelerden bahsetmek yoluna gitmekte; bundan dolayı da

---

58 Platon, *Devlet*, 376A.

59 Ammonius, *On Aristotle Categories*, s.9-10.

60 *Praepraedicamenta*[: ön-kategoriler].

61 *Praedicamenta*[: kategoriler].

62 *Postpraedicamenta*[: son-kategoriler].

ilkin bunlar hakkında öğretimde bulunmayı istemektedir. Ammonius, Aristoteles'in kategorilerin eklentilerini en sonda tartışma sebebini, kategorilerin öğretiminde önce bilinenlerden başlayarak daha sonra onları tanımlama yoluna gittiğine vurgu yapmaktadır.[63]

2. Simplicius

Simplicius, Σιμπλίκιος, Simplikios, (yaklaşık milâdi 490–560). Simplicius günümüzde Türkiye sınırları içerisinde Çukurova bölgesinde bulunan Kilikya'lıdır (Adana bölgesi). Ammonius (ölümü 538'den sonra) ile birlikte İskenderiye'de ve Damascius ile birlikte Atina'da eğitim görmüş ve çalışmalarda bulunmuştur. Justinian Atina okulunu 529'da kapattığında Simplicius ve diğerleri İran'a sığınmışlar (m.s. 531-533)[64]; Justinian ve Pers kralı Kisra arasında imzalanan barış antlaşmasıyla birlikte Simplicius'un Doğu Roma İmparatorluğu'na geri dönmesine izin verilmiştir. Bazı bilim adamlarına göre o şerhlerini yazmaya başladığı Harran'da yaşamayı seçmiştir. Aristoteles'in *Kategoriai* (*Kategoriler*), adlı eseri üzerine geniş çaplı ve yetkin bir şerhi bulunmaktadır. Onun diğer çalışmaları ise maalesef kayıptır. Simplicius'un şerhleri genellikle Yunan felsefesi tarihinin tamamı hakkında son derece değerli bir bilgi kaynağıdır. Zira onun yaptığı zengin alıntılar ve eserlerinde yer verdiği büyük ölçekli Presokratik filozoflara dair parçalar başka hiçbir yerde rastlanamayacak ölçüde değerli ve önemlidir.[65]

Simplicius, m.s. altıncı yüzyılda yaşamış olan Yunanlı Yeni-Platoncu filozoftur. Simplicius'un öğretisi, aralarında önemli bir farklılık ya da karşıtlık olmadığı kanaatini taşıdığı Platon felsefesi ile Aristoteles'in felsefi sistemini yan yana getirerek uzlaştırma üzerine kuruludur. Bununla birlikte onun felsefe açısından büyük önemi

---

63 Ammonius, *On Aristotle Categories*, s.20.

64 E.R.D., "Simplicius", N. G. L. Hammond ve H. H. Scullard (ed.), *The Oxford Classical Dictionary* içinde, 2. baskı, New York: Clarendon Press, 1976, s. 991.

65 Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, 2. baskı, New York: Rowman & Littlefield, 2015, s.351; ayrıca bkz., Han Baltussen, *Philosophy an Exegesis in Simplicius – The Methodology of a Commentator*, New York, London: Bloomsbury, 2008, s.1-19.

filozofluğundan ziyade, Aristoteles'in felsefesiyle kitapları üzerine yazdığı yorumlardan kaynaklamaktadır. Simplicius ayrıca Presoktarik folozoflardan günümüze ulaşan fragmanların en önemli kaynağı olma özelliğine sahiptir.[66]

Yeni-Platoncu bir filozof olarak bilinen Simplicius en önemli ve en değerli Aristoteles şarihleri arasında yer almaktadır. Simplicius'un verimlilik çağı m.s. altıncı yüzyıla tekabül etmekte olup uzunca bir süre diğer filozofların fragmentlerinin yani onlardan kalan felsefi parçaların başlıca en önde gelen kaynağı olarak kabul edilmiştir. Şerh ettiği eserlerin orijinal metinlerinin genellikle neredeyse tamamını içeren ve muazzam bir ölçeğe sahip olan hemen her eserinde Simplicius, sıklıkla birçok antik filozofun günümüze ulaşan mevcut sade metinlerini temin ederek seleflerinin düzinelerce görüşlerini alıntılamaktadır. Onun Presokratik filozofların fragmentlerinin koruyucusu olması rolü, modern araştırmalarda Simlicius'un 'paha biçilemez' olarak zikredilmesine neden olmuş ve Parmenides, Empedokles, Anaksagoras ve Apollonialı Diyojen'in fragmetlerini koruması dolayısıyla da kendisinden övgüyle sözedilmiştir. [67]

Simplicius'un felsefe tarhindeki yeri ve şarihler arasındaki önemine dair bilinenlerin neler olduğu şöyle sıralayabiliriz: Küçük Asya'da yani günümüzde Türkiye sınırları içerisinde bulunan Kilikya'da doğmuştur. Simplicius'un ilkin Aleksandreia'da Yeni-Platoncu bir filozof olan Hermeias'ın oğlu Ammonius'un nezaretinde m.s. 517'deki ölümünden kısa bir süre önce eğitim aldığı bilinmektedir. Bu bilgilere dayanarak araştırmacılar Simplicius'un doğumunu m.s. beşinci yüzyılın en son yıllarında bir yerlere tarihlemtekdirler.[68]

Milattan sonra 529 yılında imparator Justinian 'dinsiz Greklerin budalalıklarıyla hastalanmış' kimselerin hepsinin kendi imparatorluğu içinde eğitim yapmasını yasaklamıştır. Bu ağır tedbir neticesinde muhtemelen o esnada açık olup da eğitime devam eden, örneğin Yeni-Platoncu bir okul haline gelen Academeia Okulu da dahil olmak üzere bütün felsefi okullar kapanmak durumunda kalmıştır. Bazı tarihçilere

---

66 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Pradigma, 2002, s.940.

67 Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, Michael Chase (çev.), New York: Cornell University Press, 2003, s.1.

68 Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s.5.

göre, Damascius, öğrencisi Simplicius ve diğer meşhur beş Yeni-Platoncu felsefeci Pers hükümdarı Kral Hüsrev'den iltica talep ettiler. Bu tarihçiler ayrıca bahse konu bu yedi Yeni-Platoncu filozofun Büyük Kral'ın felsefi basiretinin zayıflığı sebebiyle olduğu kadar insanların ahlaksızlığı sebebiyle de çabucak hayal kırıklığına uğradıklarını ve hemen Pers imparatorluğundan ayrıldıklarını anlatırlar.

Ancak bu tarihçiler yedi felsefecinin hayal kırıklığıyla sonuçlanan Pers serüvenlerinin sonrasında nereye gittiklerini anlatmamaktadırlar. Son zamanlara kadar, bilim insanları onların ya Atina'ya veya İskenderiye'ye döndüklerini farzetmektedirler. Oysa bu görüşün aksine olarak, bir takım çalışmalar onların Mezopotamya şehri Harran'a dönmüş olduklarını ortaya koymuşlardır. Nitekim burada, Pers imparatorluğunun Araplar tarafından fethedilmesinden yaklaşık dört asır sonrasının tarihi olan 1081 yılına kadar yaşayan bir felsefe okulu kurmuşlardır. Bu ihtimal her ne kadar ihtilaflı bir tez gibi görünse de neticede doğru görünmektedir. Çünkü böylelikle onlar Grek bilim ve felsefesinin Arab dünyasına transferi için ana iletim hattını sağlamış olmalarının yanı sıra bilim ve felsefe tarihinin seyri bakımından da oldukça önemli bir konuma sahiptirler. Ancak ne yazık ki klasik kaynaklar aracılığıyla günümüze aktarılma imkanı bulabilmiş bir bilgi nakli söz konusu olamaması hasebiyle Simplicius'un ölüm tarihi veya yeriyle alakalı hiçbir şekilde sağlıklı bir bilgiye sahip olunamamıştır.[69]

Simplicius'un çalışmalarının, özellikle de onun *Aristoteles'in Katgoriler'i Üzerine Şerh* adlı eserinin, Simplicius'un isminden sonra kendi isimlerini anan birçok taraftarı ve öğrencisi sayesinde astronom ve matematikçi olarak ün kazandığı Arap düşünce dünyasında çeviriler yoluyla bilinir olduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. Onun Bizans dünyası üzerindeki etkisinin oldukça geniş bir hakimiyet alanına sahip olduğu görülmektedir. Zira on birinci asırdan on üçüncü asra kadar İstanbul onların yönetimi altında bulunuyordu ve modern zamanlar da dahi herhangi bir insan için mümkün olandan daha aşırı bir biçimde Simplicius'un çalışmaları üzerine çalışmalar yapmışlardır. Paganizm ve Hıristiyanlık arasındaki çatışma, Simplicius'un genç

---

[69] Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s.7.

Hıristiyan çağdaşı John Philoponus ile tartışamalarına da yansıdığı gibi, Simplicius'un hayatında başat bir öge olmuştur.[70]

Simplicius'un yaşadığı yüzyıl için ve dahil olduğu bilim, kültür ve düşünce dünyası söz konusu olduğunda iki okuldan birine müntesip olma şeklinde ifade bulan temel bir ayrım göze çarpmaktadır. Buna göre söz konusu Geç dönem Yeni-Platoncularının bir kısmı aralarında Ammonius, Philoponus ve Olympiodorus gibi filozofları şamil olan; antik eserleri yazan, tahkik eden, çoğaltan ve öğretim aktivitelerinin ekseriyetini cereyan ettirmekte bulunan 'İskenderiye Okulu'nun müntesipleriydiler. Diğer bir kısmı ise kendisinin en seçkin mensupları arasında Proclus ve Damascius'un yer aldığı 'Athena Okulu'nun takipçileriydiler. 'İskenderiye Okulu' kendi ilgilerini neredeyse sadece, ılımlı ve rasyonel bir yolla açıkladıkları Aristoteles için sınırlandırmakta ısrar etmişlerdir. Bu durumun tam aksine olarak Atinalılar öncelikle Platon üzerine yorumlama yapmışlar ve çok-katmanlı hiyerarşik ontolojik bir sistem inşa etmişlerdir.[71]

Simplicius'un bu iki temel eğilimin her ikisinin de bazı unsurlarını kendi bünyesinde barındırdığı düşünülmektedir. Zira o, ılımlı İskenderiyeli Ammonius'un gözetimi altında eğitimine başlamış ve genellikle Aristoteles'i açıklamak için şerhlerinde sergilediği eleştirel ve rasyonel yaklaşımı bu okuldan almıştır. Ancak sahip olduğu bu İskenderiyeli karaktere aykırı bir biçimde, bazı çalışmalarında oldukça sıkıcı ve karmaşık metafizik pasajları açıklamaya girişmiş olması ve kısa bir süre de olsa zamanının bir kısmını da Atina'da geçirmiş olması bakımından Simplicius her iki düşünce ekolünün temsilcisi olarak addedilmekten uzak kalamamıştır.[72]

---

70 Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s.9.

71 Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s.4.

72 Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, s.5.

II. İBN SİNA'NIN KAYNAKLIĞI ve İBN SİNA SONRASI DÖNEMDE KATEGORİLER

İbn Sînâ'nın kendinden soraki dönemlere kaynaklık etmesine geçmeden önce genel olarak felesefe ve mantık alanına fıkıh ve kelamcıların bakış açısını maturidilik bağlamında ele almak gerekmektedir. Zira İbn Sînâ sonrası dönemin en belirgin vasfının söz konusu akım üzerinden değerlendirmek daha doğru olacaktır. Buna göre İbn Sînâ öncesi döneme ilişkin olarak ünlü kelam bilgini imam Maturidi'yi de zikretmek gerekmektedir. Maturidi'nin (ö. 944) *Kitabü't-tevhid* adlı eserinde kategoriler hakkındaki naklettiği bilgi Abdullah b. el-Mukaffa (ö. 815) tarafından yapılmış olan özet çevirinin nakli olma niteliğini taşımaktadır.[73] Maturidi Aristoteles'in kategorilerde ele almış olduğu bağlamda cevher ve araz anlayışına ciddi bir biçimde karşı çıkmaktadır. Ancak burada Maturidi'nin eleştirilerinin kategorilerin metafizik içeriklerine yönelik olduğunu belirtmek gerekmektedir. Buna göre Maturidi varlığın yalnızca bu on kategoriye münhasır kılınmasına karşı çıkıyor görünmektedir.[74] Ali Durusoy'a göre Maturidi ve Mutezile kelamcılarının mantık karşısındaki mesafeli tutumlarını İskenderiye'de Hristiyan ilahiyatçılar tarafından mantığın belli bölümlerinin yasaklanmış olması, dolayısıyla da bu durumun söz konusu İslam kelamcılarını da etkilemiş olma ihtimali söz konusudur.[75]

Ancak genel anlamda felsefenin ve daha özel anlamda ise mantığın islami ilim olarak adlandırılmaması şeklinde ortaya konulan ve bu itibara dayalı olarak geliştirilen menfi tutum değişik yönlerden mahsurlu görülmektedir. Zira fıkıh, fıkıh usulü ve kelam ilimlerinin diğer ilimlerle sıkı bağlantısı bulunmaktadır. Bu ilimlerin başında ise hiç

---

[73] Ali Durusoy, "Matüridi Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik* Sempozyumu (içinde), İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s.398.

[74] İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s.175-179.

[75] Ali Durusoy, "Matüridi Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı", s.399.

kuşkusuz felsefe ve mantık gelmektedir. Dolayısıyla "felsefe ve mantık bu üç ilmin tüm dinamiklerini derinden etkileyen unsurlara sahiptir."[76]

İbn Sînâ sonrası dönemde İbn Hazm'ı (ö. 1064) ele almak gerekmektedir. İbn Hazm kelam, fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra *et-Takrib* adlı eseri bağlamında matnık ilmi üzerinde de durmuştur. Buna göre mantık konularını Aristoteles'in *Organon* eserinde ortaya koyduğu sıra düzenine bağlı kalarak inceleme konusu yapmıştır. Buna göre kategoriler konusunu 'esmaü'l-müfred' başlığı altında ele almış aynı zamanda kategorilerin giriş konuları arasında yer alan mütevatı, müşterek, mübayin, müştak isimler gibi konuları ele almıştır.[77]

Gazzali (ö. 1111) dini bilimler noktasında önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Zira mantığı başta fıkıh, kelam ilimlerinin yöntemi olarak uygulamaya çalışmış olduğu görülmektedir. *Miyaru'l-ilim* adlı eserinde *Mihakku'n-nazar*'da ve *Mustasfa* adlı eserinde mantığa ayrıcalıklı bir biçimde önem atfetmekte olduğunu ve nihayet *el-Kıstasu'l-mustakim*'de ise mantığın temelde dini bir ilim olduğunu göstermeye gayret ettiğini görmekteyiz.[78]

Mantık ilminin önemini belirginleştirdikten sonra Gazzali'nin mantığın bölümeleriyle ilgili belirgin bir tartışma yapmadığı göze çarpmaktadır. Buna göre örneğin *Miyaru'l-ilm* adlı eserinde kategoriler konusuna geniş yer verdiği görülmektedir.[79] Ancak burada dikkat çeken husus Gazzali'nin kategoriler konusuna ilkin 'kıyastan öncekiler' başlığı altında açıkça yer vermeyip 'varlığın bölümleri ve hükümleri' başlığı altında yer vermiş olmasıdır. Fakat yine de mütevatı, müttefik, müşekkek gibi kategoriler kitabına dahil olan konuları 'kıyastan öncekiler' başlığı altında ele almakta ve inceleme konusu yapmaktadır.[80] Buna göre Gazzali'nin

---

[76] Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi", *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri* Kongresi, İstanbul, 2014, s.511.

[77] İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık*, s.194-196.

[78] Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", s.17.

[79] İbrahim Çapak, *Gazzali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2011, s.60.

[80] Gazzali, *Miyaru'l-ilm*, Ali Durusoy ve Hasan Hacak (çev.), Hasan Hacak (thk.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s.64-76.

kategoriler konusunu mantık bölümlerine dahil etmediği metafizik konuları içerisinde 'varlığın bölümleri' başlığı altında ele aldığı görülmektedir.[81] Söz konusu bu yaklaşımı Fahreddin Razi'nin (ö. 1209) de gösterdiği ve açıkça kategorileri mantığın değil metafiziğin konusu kabul ettiği görülmektedir.[82]

Gazzali sonrası döneme bakacak olursak bu dönemin en belirgin özelliği, söz konusu bu dönemde yer alan mantıkçıların eserlerini isimlendirme konusunda seleflerine nazaran daha özgün davranmış olmalarıdır. Nitekim söz konusu müelliflerin en başında Gazzali'yi anmak gerekir ki o, eserlerinin hiçbirinde açıkça mantık ismini geçirmekmektedir. Aynı şekilde Fahreddin Razi mantık eserini *el-Ayatü'l-beyyinat* şeklinde yine Ebu's-Salt ed-Dani (ö. 1134) ise eserine *Takvimü'z-zihn* adını vermiştir.[83] Gazzali sonrası dönemde kategoriler konusunun bir iki örnek dışında mantık içinde incelenmemiş olması hususu dikkate değerdir.[84]

Sehlan es-Savi (ö. h. 540 / m. 1145) Besair'de mantığın konusunu ele aldığı bağlamda mantığın menfaatini kavlü şarihin ve mutlak anlamda hüccetin bilinmesi/elde edilmesi olarak belirlemektedir. Bunun ise anlamını hadd/tanım ve burhanın elde edilmesi şeklinde açıklamaktadır. Mantığın konusunu ise Savi, İbn Sînâ'nın görüşüne uygun olarak ikinci makuller olarak belirlemektedir. Bu bağlamda Savi, birinci makullere yani cevher, kemmiyet, keyfiyet gibi kategorilere hadd ve burhanın elde edilmesinin tatbikinde iltifat edildiğini aktarmaktadır. Yine müfret anlamlar olarak nitelediği kategorilerin bilinmesinin hüccetlerin bilinmesinde yararlı olduğunu ve bunun

---

81 Gazzali, *Miyaru'l-ilm*, s.466-496.

82 İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık*, s.243.

83 Ali Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkaki'nin Yeri ve Önemi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (içinde), Sayı. 27 (2004/2), s.39; nahiv-mantık tartışmlarıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Osman Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (içinde), Sayı.XIII-XIV (2001), ss.89-100; bu konuyla ilgili olarak detaylı bilgi için ayrıca bkz. Gerhard Endress, "Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", Mehmet Şirin Çıkar (çev.), *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı.11 (Bahar 2002), ss.205-216.

84 Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", s.17.

da mantığın amacı olduğunu tekraren dile getirmektedir.[85] Buradan da anlaşılacağı üzere Savi kategorileri mantık bilimleri içerisinde yer vermek şeklinde ele almaktadır.

Savi'nin *Besair*'in konu ve içerik düzeninin İbn Sînâ sonrası geleneğe uygun olarak düzenlediğine şahit olmaktayız. Nitekim o, eserine beş tümelle yani Medhal ya da İsaguci kitabının muhtevasıyla başlamaktadır. Ardından kategoriler konusunu Aristoteles ve İbn Sînâ'nın içerik düzenini çağrıştıran bir biçimde ele alarak incelemektedir. Buna göre ilkin isimlerin anlamlarına nisbetleri başlığı altında mütevatı, müteşabih, menkul ve müşekkek gibi konuları ele almaktadır. Cevher ve arazın tarifinden sonra da mevzuya söylenme ve mevzuda olma konusunu, ardından da cevher, kemmiyet, keyfiyet, izafet, eyn/mekan, meta/zaman, vaz/konum, mülk/sahiplik, fiil ve infial olmak üzere sıraladığı ve müfret lafızlar olarak nitelediği on cins konusunu ele almaktadır. Yine İbn Sînâ'nın da dediği gibi mevcudun bu onuna veya dokuzuna cins olarak vaki olamayacağı neticesini serdetmektedir. Bundan sonra da sırasıyla bu müfret lafızlardan yani kategorilerden cevher, nicelik, izafet ve niteliği müstakil olarak geriye kalanları da aynı başlık altında detaylı olarak incelemektedir. Ardından da kategorilerin eklentileri olan levahıku'l-makulat bahislerinden mütekabiller, öncelik ve sonralık ve birlikte olma konularını ele almaktadır.[86]

Ebü'l-Berekat el-Bağdadi[87] (ö. h. 547 / m. 1152), *Kitabü'l-Mu'teber fi'l-hikme* adlı eserinde kategoriler konusuna açıkça yer vermemektedir. Zira o, ilkin tasavvurat başlığı altında hadler ve resimleri ele almakta ardından tasdikat kısımından kaziyeleri yani önermeleri incelemektedir. Ardından da sırasıyla kıyas, burhan, cedel, safsata, hatabe ve şiir konularını ele aldıktan sonra mantıkiyyatın[88] bölümlerini tamamlamakta

---

85 Sehlan es-Savi, *Besairü'n-nasıriyye fi-ilmi'l-mantık*, Refik Acem (thk.), Beyrut: Darü'l-fikri'l-Lübnani, 1993, s.29,50.

86 Sehlan es-Savi, *Besairü'n-nasıriyye fi-ilmi'l-mantık*, s.49-77.

87 Ebü'l-Berekat'ın hayatı ve Muteber adlı eserinin İlahiyat kısmının üçüncü bölümünün tercümesiyle ilgili olarak M. Şerafeddin'in bir tercümesi mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Berekat el-Bağdadi, *İlahiyat*, M. Şerafeddin (çev.), İstanbul: Bürhanettin Matbaası, 1932, s.1-93.

88 Ebü'l-Berekat el-Bağdadi, *Kitabü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, y.y., 1. cilt, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1357, s.2-272.

ve ardından tabiiyyat[89] ve ilahiyat konularına geçmektedir. Buna göre Ebü'l-Berekat'ın kategoriler konusunu mantık bölümlerine dahil etmediği açıkça görülmektedir. Ancak eserinin üçüncü kısmında ele aldığı el-ilahiyat bölümünde 'cevherler ve arazların cinsleri'[90] başlığı altında mevcutların on cinsinden bahsetmektedir.[91]

Kategoriler konusunun İhvan-ı Safa risalelerinde de ele alındığı bilinmektedir. Buna göre söz konusu bu risaleler matematik, tabii bilimler, psikolojik ve akli bilimler, İlahiyat bilimleri gibi çok çeşitli konuları geniş bir yelpazede ele alan ansiklopedik bir eserdir. Risalelerden on ve on dördüncü risalelerin mantık bölümlerine ayrıldığı görülmektedir. Buna göre sırasıyla mantığa giriş, on kategori, önermeler, kıyas ve burhan konuları ele alınmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere İhvan-ı Safa'nın kategoriler konusunu mantık bilimleri içerisinde ele aldığı görülmektedir.[92]

A. Bingöl *Gelenbevi'nin Mantık anlayışı* adlı eserinde Gelenbevi'yi (ö. h. 1205 / m. 1791) müteahhirin mantıkçıları arasında konumlandırmaktadır. Bu ekolün Taftazani ile başladığını ve takipçileri arasında Kutbü'd-din Razi, Molla Fenari ve Seyyid Şerif Cürcani'yi zikretmektedir. Zira onun, mantığı bütün ilimlerin hizmetçisi olarak kabul etmekte olduğu için, mantığı "ilimlerin reisi sayan Fârâbî" ve diğer "ilimlerin tümüne en güzel yardımcı kabul eden" İbn Sînâ'nın görüşlerini takip etmekte olduğunu dile getirmektedir.[93] Aynı zamanda Gelenbevi'nin mantığın gayesini, "Düşüncelerin kendisiyle hatadan korunduğu bir ilim veya bir alet-i kanuniyyedir."[94] şeklinde tanımlaması İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler*'de ortaya koyduğu tanımdan mülhem olduğunun bariz bir göstergesidir.

---

89 Ebü'l-Berekat el-Bağdadi, *Kitabü'l-Mu'teber fi'l-hikme, Tabiiyat*, y.y., 2. cilt, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1358, s.2-451.

90 Ebü'l-Berekat el-Bağdadi, *İlahiyat*, M. Şerafeddin (çev.), s.18.

91 Ebü'l-Berekat el-Bağdadi, *Kitabü'l-Mu'teber fi'l-hikme, İlahiyat*, y.y., 3. cilt, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1358, s.16-20.

92 Bayram Ali Çetinkaya, "İlk Ansiklopedik Metinler Olarak İhvan-ı Safa Risaleleri'nin Bilimsel ve Entelektüel Anlamı", *Dini ve Felsefi Metinler*, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), Cilt.1, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012, s.216-217.

93 Abdülkuddus Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık anlayışı*, İstanbul: MEB. Yayınları, 1993, s.17-18.

94 Abdülkuddus Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık anlayışı*, s.18.

Bingöl, Gelenbevi'nin "Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak mantığı dokuz bölümde" ele aldığını vurgulamakta ve onun Kategoriler hakkındaki tutumunu "Aristo mantığının temel ilkelerinden olan Kategorileri hiç söz konusu etmemiştir." şeklindeki ifadesiyle özetlemektedir. Gelenbevi'nin bu tutumuna *Burhan* adlı eserinin tertibini[95] örnek göstererek aynı durumun diğer eserleri için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.[96] Nitekim Gelenbevi, Burhan adlı eserinin birinci babında müfred manaları ele alırken, ikinci babda kavlü şarihi incelemekte ardından da kategoriler konusuna değinmeksizin kaziyeler konusuna geçerek İbare kitabına geçmektedir.[97]

Burada batı dünyasındaki kategoriler yaklaşımına kısaca bir atıfta bulunmak gerekmektedir. Buna göre Kant *Pratik aklın eleştirisi* adlı eserinde "... kategorilerle (duyusal olsun olmasın) genellikle nesneler arasında ilgi kurulur."[98] ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca Kant "Doğanın kategorileri, yalnızca, genel kavramlar aracılığıyla, bizim için olabilecek her görü için, genellikle nesnelere belirsiz bir biçimde işaret eden düşünce biçimleridir."[99] ifadesini kullanmaktadır. Kant'ın kategorileri her biri kendi içerisinde üçe ayrılmak koşuluyla dört ana başlık altında topladığını görmekteyiz. Buna göre söz konusu bu kategoriler sırasıyla nicelik kategorileri, nitelik kategorileri, ilişki kategorileri ve kiplik kategorileridir.[100] Buradan da anlaşılacağı üzere Kant kategorileri dış dünya ile ilişkili olan genel kavramlar olarak konumlandırmaktadır. Kant'ın açtığı yoldan gidenlerden birisi olan Wittgenstein'ı da anımsamak gerekmektedir. Buna göre İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu tazammun ve mutabakat teorisini akla getirebilecek mahiyette bazı ifadeleri Wittgenstein'in *Tractatus*

---

95 Gelenbevi, *Burhan*, İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1839, s.13-19.

96 Abdülkuddus Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık anlayışı*, s.19.

97 Gelenbevi, *Burhan*, s.19.

98 Immanuel Kant, *Pratik aklın eleştirisi*, İonna Kuçuradi – Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı (çev.), 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994, s.61.

99 Immanuel Kant, *Pratik aklın eleştirisi*, s.73.

100 Immanuel Kant, *Pratik aklın eleştirisi*, s.74; ayrıca bkz. Immanuel Kant, *Pratik usun eleştirisi*, İsmet Zeki Eyuboğlu (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1994, s.111; ayrıca bkz. Immanuel Kant, *Arı usun eleştirisi*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s.77.

Logico-Philosophicus adlı eserinde ortaya koyduğu 'içsel yüklemler' gibi ifadelerinde görmek mümkündür diyebiliriz.[101]

Günümüzde yapılan mantık çalışmlarını da bu bağlamda ele almak gerekmektedir. Buna göre Şafak Ural, *Temel mantık* adlı eserinde lafızları ele alırken "terim" ibaresini kullanmakta olduğunu, buna bağlı olarak da kategorileri fiziksel nesnelerin belirlenmesinde kullanılan terimler olarak ele aldığını görmekteyiz. Buna göre Katogoriler konusunu detaylı bir biçimde ele alırken kategorileri içlem ve kaplam kavramları dolayımında incelemeye tabi tuttuğunu görmekteyiz. Bu görüşünü bir nesnenin özelliklerinin dokuz kategori içerisinde toplanmasının mümkün olmasıyla temellendirmektedir. Yani Ural'ın ifadesine göre "söz konusu dokuz kategorinin, fiziksel nesnelerin değişebilen, gelip-geçici, yani arızi (ilineksel) özelliklerini ifade etmeye yaradığı" aşikar bir durumdur. İçlem ve kaplam kavramlarının Aristoteles'ten mülhem olarak ilkin Port-Royal mantıkçıları tarafından vazedildiğini ortaya koymaktadır. Cevher anlayışıyla alakalı olarak da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın büyük oranda Aristoteles takipçisi olduklarını ancak Tanrı konusunda ondan ayrılarak mükemmel cevherin Tanrı olduğunu ve onların bu görüşlerinin de Yeniçağ filozoflarında da görüldüğünü öne sürmektedir.[102]

Teoman Duralı ise *Aristoteles'te bilim ve canlılar sorunu* adlı eserinde kategorileri "düşünceler alemimiz ile ona konu olan doğal dünya vakıaları arasında zihnimizin kurduğu köprü" olarak nitelendirmektedir.[103] Duralı Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ele aldığı konulara kısaca değinmek suretiyle bir özet sunmaktadır.[104] Ona göre varlık hem mantığın ve hem de ontolojinin yani metafiziğin

---

[101] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York: Routledge, 2000, s.34-39 ve s.80-85; ayrıca bkz. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oruç Aruoba (çev.), İstanbul: Bilim/Sanat/Felsefe Yayınları, 1985, s.18-23 ve s.58-65.

[102] Şafak Ural, *Temel Mantık*, 2. Baskı, İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995, s.26-40.

[103] Teoman Duralı, *Aristoteles'te bilim ve canlılar sorunu*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995, s.40; ayrıca bkz. Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin doğuşu, Aristoteles'te canlılar ve bilim sorunu*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2011, s.40.

[104] Teoman Duralı, *Aristoteles'te bilim ve canlılar sorunu*, s.41-56; ayrıca bkz. Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin doğuşu, Aristoteles'te canlılar ve bilim sorunu*, s.41-54.

konusu olması hasebiyle kategoriler konusunu Aristoteles metafizik adlı eserinde Z kitabı bağlamında da ele almaktadır.[105]

Kategorilerin mantık ve felsefe bağlamında konumunun belirginleştirilmesi noktasında çeşitli yaklaşımların serdedilmesi söz konusu olmuştur. Buna göre bu yaklaşımlardan bir diğeri de Aristoteles'in *Organon*'unda yer alan altı eseri dolayımında mantık ve felsefenin kurgulanmış olduğu tezidir.[106] Bu tezi ortaya koyan ve Aristoteles'in *Organon*'unun şarihler tarafından yani Ortaçağ Latin ve Hristiyan dünyasındaki seyrini detaylı bir şekilde ele alan Laughlin'in temel yaklaşımı Aristoteles'in kategorilerinin onun bilgi felsefesi ve metafiziğine temel teşkil etmekte olduğudur. Buna bağlı olarak ilkin *Kategoriler* olmak üzere organon'un diğer bölümlerinin felsefenin temeli olduğunu vurgulamaktadır.[107] Bu altılı sınıflama mantığın ve felsefenin aleti olması bakımından iki farklı yönden araştırma konusudur. Bu durumda mantığın sanat olması, bilim olması ve bilim ve sanat olması durumları söz konusu olmaktadır.[108] Buna göre zihin dışında bulunan gerçek dünyadaki şeyleri gösteren terimler yani kategoriler, Aristoteles'in epistemolojisinin yani bilgi kuramının ilk 'yapı taşı' olma hususiyetini haizdir. Dolayısıyla da *Kategoriler* Aristoteles'in epistemolojisi ve metafiziği arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır.[109]

---

[105] Teoman Duralı, *Aristoteles'te bilim ve canlılar sorunu*, s.61-64; ayrıca bkz. Ş. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin doğuşu, Aristoteles'te canlılar ve bilim sorunu*, s.58-62.

[106] Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure*, Arizona: Albert Hale Publishing, 1995, s.5-20.

[107] Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure*, s.9.

[108] Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure*, s.9,16.

[109] Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure*, s.7.

İKİNCİ BÖLÜM

KATEGORİLER HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR VE KATEGORİLERİN SAYILARI HAKKINDAKİ GENEL GÖRÜŞLER

I. KATEGORİLERİN KONU VE İÇERİK PLANI

A. ARİSTOTELES FARABİ VE İBN SİNA'DA

İbn Sînâ'nın Kategorilerin sıralanması konusundaki temel yaklaşımı nicelik konusunun yerini belirleme bağlamında zikrettiği yaklaşım olduğu düşünülebilir. Zira onun burada ortaya koyduğu temellendirme bütün kategorileri kapsayacak şekilde anlaşılmaya müsait görünmektedir. Buna göre İbn Sînâ, cevherden sonra niceliğin ele alınmasını cevher ile nicelik arasındaki bir takım ortaklık ve anlamsal yakınlıklar şeklinde izah etmektedir. Aynı şekilde cevher, nicelik, nitelik ve göreliden sonra geriye kalana altı kategorinin de bu minval üzere sıralandıklarını ve diğer altısının anlaşılmasının bu ilk dördüne bağlı olduğunu vurgulamaktadır.[110]

Ancak burada dikkat çekici bir diğer husus ise İbn Sînâ'nın göreliyi keyfiyetten önce ele alıyor olmasıdır. Fakat onun selefi olan Fârâbî'de ve ardıllarından olan İbn Rüşd ve Tusî'de böyle bir yaklaşım tarzının ortaya konulmadığı aksine Aristoteles'in ve tabii surette şarihlerin yönteminin ve kategoriler sıralamasının benimsenmekte olduğu görülmektedir. Felsefe tarihi içerisinde sadece İbn Sînâ'ya ait gibi görünen bu özgün yaklaşımın filozofumuzun kategorilere aleni bir müdahalesi gibi değil de yukarıda

[110] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.107.

zikretmiş olduğu öğrenme kolaylığı tezi doğrultusunda meydana getirilmiş bir yeniden kurgulama olarak değerlendirilmesi doğru olacaktır diyebiliriz.

Büyük Türk İslam filozofu Fârâbî, kategoriler konusunda Aristoteles'in sıkı bir şekilde takip eder[111] ve *Kategoriler* adlı eserine cevher ve arazın ele alınmasıyla giriş yapar. İbn Sînâ ise tıpkı Aristotelesçi Hellenstik bir şarih gibi Aristoteles'in *Kategoriler*'de ele aldığı konularda takip ettiği sırayla konuları ele alır ve meseleleri bu sıra düzenine göre takip eder. Bu konu takibini o derece ileri götürmüştür ki rahatlıkla İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *Kategoriler* kitabını cümle cümle takip ettiğini söyleyebiliriz. Bunun bariz örneklerini bağlamı geldiğinde yapacağımız karşılaştırmalar esnasında detaylı olarak aktarmaya çalışacağız.

Bu konuda ilkin Fârâbî'nin tutumunun nasıl olduğunu izlemenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Buna göre Fârâbî'nin, *Kitabü Katiguryas ey Mekulat* adlı eserinde kategoriler konusunu detaylı bir biçimde ele aldığını ve burada hem içerik hem de eserin telif tarzı olarak Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının sıra düzenine bağlılık gösterdiğini ifade etmek gerekmektedir. Ancak kategoriler konusunu ele aldığı bir diğer eseri olan *Kitabu'l-huruf* ya da *Harfler kitabı* adlı esrinde ise yine kategoriler konusuna geniş yer vermekle birlikte Aristoteles ile mukayese edildiğinde filozofumuzun daha özgün bir tutum sergilediği açıkça görülmektedir.[112]

Aristoteles *Kategoriler* kitabında ilkin homonimler ve sinonimler ile başlangıç yapmaktadır. Bu şekilde bir başlangıcı son derece muvafık bir yaklaşım olduğuna dair Hellenistik şarihlerden örneğin Simplicius ve Elias'ın herhangi bir kuşkusu ve itirazı söz konusu değildir. Aksine onlar böyle bir başlangıcı gerekli de görmektedirler. Zira eğer homonim veya sinonim kavramlarının anlaşılması mevcudun on kategoriye bölümlenmesinde hayati bir öneme sahiptir. Yani bu kavramların belirlenmesiyle meseleye başlamak kategori olmanın cevher ve arazlar arasındaki mertebesinin ve konumunun da anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

---

[111] İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, s.121-131.

[112] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, Muhittin Macit (ed.), Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s.3-45.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ da Aristoteles'in ele aldığı aynı sıralamayı harfiyyen takip etmiştir. Buna bağlı olarak Aristoteles'in *Kategoriler* kitabını üç temel bölümde ele aldığını görmekteyiz.[113] Bunun ilki temhid yani bir hazırlık veya başlangıç ve mukaddime tarzında ele aldığı toplamda dört pasajdan ibaret olan giriştir. İkinci bölüm ise cevher ve araz olan diğer dokuz kategori olmak üzere on kategorinin ele alındığı bölümdür. Son bölümde ise levahıku'l-mekulat olarak adlandırılan ve kategorilere dahil olmayan cins kavramların ele alındığı bölümdür.

Kategoriler kitabının iç düzeniyle alakalı bir diğer önemli husus ise ele alınan kategorilerin üzerinde ne kadar ve ne ehemmiyle durulmakta olduğu meselesidir. Yani bu unsura dayalı olarak hangi kategorinin daha önemli ya da daha önemsiz olduğu veyahut başka bir deyişle kategorilerin sayısı tartışmasını da beraberinde getiren kategorilerin büyüklüğü ya da küçüklüğü meselesidir. Aristoteles takipçisi olarak Müslüman filozofların kategorilerin sayısının on olmasında herhangi bir kuşku ortaya koydukları vaki değildir. Yalnız filozoflarımız tartışmalardan haberdar olmakla birlikte özellikle İbn Sînâ bu konuda tartışmayı yersiz ve gereksiz addetmektedir.

Bu meseleye biraz daha yakından bakacak olursak meselenin ehemmiyet sıralamasının nasıl olduğu aslında ele alınan kategorilere ayrılan yerden yani fiziki olarak sayfa sayısından da açıkça ortaya çıkmakta, en basit tabiriyle kendini ele vermektedir. Buna bağlı olarak, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında en hacimli bölümü cevher, kemmiyet, izafet ve keyfiyet kategorilerine ayrımış olduğu ilk bakışta göze çarpmaktadır. Benzer yaklaşımı doğal olarak İbn Sînâ'da görmekteyiz. İbn Sînâ'nın yedi makaleden oluşan eserinin ilk iki makalesini mukaddime konuları olan isimleri müttefik, mütevatı ve müştak olanlar gibi konulara, ardından da kategorilerin sayıları hakkındaki tartışmalara ayırdığını görmekteyiz. Ardından üçüncü makalenin ilk üç faslını cevher kategorisiyle alakalı meselelere teksif ettiğini görmekteyiz. Yine üçüncü makalenin son faslında ve dördüncü makalenin ilk iki faslından oluşan toplam üç fasılda nicelik kategorisini ele almaktadır. Ardından yine dördüncü makalenin son üç faslını göreli kategorisine ayırmaktadır. Buradan da açıkça görüldüğü gibi İbn Sînâ istikrarlı

---

[113] Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", Refik Acem (thk.), *el-Mantıku inde'l-Fârâbî* içinde (89-131), Beyrut: Darü'l-meşrık, 1986, s.145.

bir biçimde üçer fasıllık başlıklar halinde sırasıyla cevher, nicelik ve göreli kategorilerini ele almaktadır.

Dört temel kategoriden geriye kalan keyfiyet kategorisi için ise oldukça geniş bir yer ayırdığını görmekteyiz. Buna göre beşinci makalenin tamamını ve altıncı makalenin ilk dört faslını nitelik kategorisini ayırmaktadır. Nitelik kategorisine ve ilk üç kategoriye gösterdiği ehemmiyeti geriye kalan kategoriler için göstermediği ortadadır. Bu tutumunun temel dayanağı olarak kabul edebileceğimiz kaidenin en açık ifadelerinden birini nicelik kategorisine başlangıç sadedinde dile getirdiği "Öteki altı kategori ise yukarıda öğrendiğin üzere bu dördüne bağlıdır" şeklindeki cümlede en net biçimde görmekteyiz.[114] Altıncı makalenin son iki faslında mekan ve zaman kategorisini aynı fasılda, diğer bir fasılda ise geriye kalan konum, iyelik, fiil ve infial kategorilerini ele almaktadır. Yedinci makalede yer alan levahıku'l-makulata dair meseleleri dört fasıl başlığı altında incelemektedir.

Ortaya koymaya çalıştığımız çerçeveden de anlaşılacağı üzere İbn Sînâ eserinin sitematiğini Aristoteles çizgisinde inşa etmiştir. Bu konuda son derece titiz davranarak eserinin konu takip sırasını ve iç düzenini hatta konuların kısalık ve uzunluğunu, önem ve ehemmiyet sırasını da Aristoteles'e muvafık bir biçimde oluşturmuştur. Aristoteles'in derinlemesine ele aldığı konuları derinliğine ele almış onun kısaca değindiği konulara ise kısaca değinerek kendi deyimiyle bu konularda ekleme yapmanın fazlalık olacağını özellikle ifade etmiştir.

İbn Sînâ'nın, *el-İşarat ve't-tenbihat* adlı eserinde kategorileri açıktan inceleme konusu yapmadığını görmekteyiz. Ancak tamamıyla hiçbir şekilde kategoriler konusunu *İşarat*'ta ihmal ettiğini söylemek de meselenin hakikatinden uzaklaşmak olacaktır. Zira Ali Durusoy 'Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı' başlıklı makalesinde sözcüklerin anlama delaletini mutabaka, tazammun ve iltizam olarak belirlemekte bunlardan yalnızca ilk ikisinin bilim ve felsefede kullanıldığını aktarmaktadır.[115] Yine Durusoy'a göre İbn Sînâ *İşarat*'ta özgün bir tutum sergileyerek

---

[114] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.107.

[115] Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.28 (2005/1), s.44.

mutabaka ve tazammun delaleti şeklinde ortaya koyduğu sistemi Kategorilerin yerine ikame etmektedir. Buna göre mutabaka ve tazammun kavramları cevher ve dokuz araza denk düşmektedir. Bu yönüyle *el-İşarat ve't-tenbihat* İbn Sînâ'nın özgün mantık temellendirmesidir denilebilir.[116] Ayrıca İbn Sînâ'nın nicelik, nitelik, görelilik gibi konulara ortaya koyduğu tartışmalara dair verdiği örneklerde lafzen de olsa değindiğini görmekteyiz.[117] Bu durumu kategorileri büsbütün dışlamadığının bir göstergesi olarak da anlamamız gerekmektedir kanaatindeyiz.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır ki o da İbn Sînâ'nın *eş-Şifa* ve *el-İşarat* adlı eserleri bir arada düşünüldüğünde kategorilerin ele alınışı bakımından iki türlü temel yaklaşım ve yönteminin söz konusu olduğudur. Buna göre İbn Sînâ'nın kategorileri geleneğe uygun olarak detaylı şekilde inceleme yaklaşımı *eş-Şifa*'nın Kategoriler bölümüne denk düşmektedir. İbn Sînâ'nın diğer yaklaşımı ise Kategorileri kendine özgü biçimde ele alarak yeniden yorumladığı ve mutabaka ve tazammun şeklinden yeniden formüle ettiği *el-İşarat*'taki yöntemine denk düşmektedir diyebiliriz.

İbn Sînâ'nın *en-Necat* adlı eserinin mantık bölümünde *eş-Şifa* adlı eserinden farklı bir yöntem izlediği göze çarpmaktadır. Buna göre filozofumuz 'on cins' başlığı altında kategoriler konusunu *Burhan* kitabı içerisinde kısaca ele almakta olduğu ve söz konusu bu başlık altında kısa cümlelerle açıklamalar yapmak suretiyle on kategoriye değindiği görülmektedir.[118] Bu durumun başta Aristoteles'in yöntemi olmak üzere Meşşai geleneğe aykırı bir hususiyet arz etmekte olduğu aşikardır. Ancak meseleye şekilsel olarak değil de içerik ya da bağlamsal olarak yani konuların irtibatlı bir biçimde ele alınması şeklinde bakıldığında İbn Sînâ'nın meselenin özünden uzaklaşmaksızın ortaya koyduğu özgün bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

---

[116] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Ali Durusoy – Muhttin Macit ve Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.4; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Ali Durusoy – Muhttin Macit ve Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011, s.4.

[117] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.18-20; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.18-20.

[118] İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-mantık ve'l-ilahiyyat*, Macid Fahri (thk.), Beyrut: Daru'l-afaki'l-cedide, 1985, s.116-117; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-mantık ve'l-ilahiyyat*, Abdurrahman Umeyre (thk.), Beyrut: Darü'l-ceyyid, 1992, s.100-102; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necat – Felsefenin temel konuları*, Kübra Şenel (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s.77-78.

Zira ‘on cins’ başlığı altında ele aldığı on kategoriyi tanım bağlamı etrafında ele alıyor olması ve ‘tanımın elde edilmesi’ ve ‘tanımda bölmenin yardımı’ konularından hemen sonra zikretmiş olması dikkate alındığında filozofumuzun genel tutumuna muvafık bir durum gibi görünmektedir. Zira onun Şifa’nın mantık bölümünde *Kategoriler* kitabında da ifade ettiği üzere kategorilerin şeyleri tanımada yardımcı olma ve müteallimin örnekleri doğru şekilde vermesine yardımcı olma gibi işlevsel bir yönü bulunmaktadır.[119] Ortaçağ filozoflarından Petrus Abelardus ise kategorileri mantığın bölümü sayarak kategorilerin başlangıç olduğunu ve kanıtları doğrulamayı sağladığını dile getirmektedir.[120]

İbn Sînâ’nın *el-Hidaye* adlı eserinde de kategoriler konusunu ele aldığını görmekteyiz. İbn Sînâ’nın söz konusu bu eserinde *eş-Şifa* adlı bilim ve felsefe ansiklopedisi mahiyetindeki devasa külliyatında ele aldığı konuların hemen tamamına özet olarak değindiğini görmekteyiz. Dolayısıyla eserinin konu ve içerik dizaynını Şifa’ya mutabık olarak kurguladığı neticesine ulaşmamız mümkün görünmektedir. Nitekim ilkin eserine *İsaguci* kitabının konuları olan lafızlar konusuyla başlamakta ardından sırasıyla mekulat, ibare, kıyas, burhan, cedel, hatabe, şiir ve safsata olmak üzere mantık konularını ele almakta ardından da sima‘, kevn ve fesad, asaru’l-ulviye, meadin, nebati nefisler, hayvani nefislerin kuvveleri ve natık nefs olmak üzere tabiiyyat konularını incelemekte ve son olarak da ilahiyat konularına yer vermektedir.[121]

Buna göre filozofumuzun *eş-Şifa*’nın özeti mahiyetindeki eserini *İşarat*’tan farklı olarak bütün konuların hemen hepsini bir cümle ile olsa kapsayacak şekilde kurguladığını görmekteyiz. Dolayısıyla mantık ve felsefe konularını özet denilebilecek tarzda ele aldığı söz konusu eserinde, ilkin müttefik sonra mütevatı ve müşekkek kavramlarını birer cümle ile örneklendirmek şeklinde ele almakta ve açıklamaktadır. Hemen akabinde ise kategorileri sırasıyla zikrederek kısa da olsa bunların birer cümle

---

[119] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.4.

[120] İbrahim Çapak, *Temel Esaslarıyla Mantık*, Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, 2015, s.106.

[121] İbn Sînâ, *el-Hidaye*, Muhammed Abduh (thk.), 2. Baskı, Kahire: Mektebetü’l-kahireti’l-hadsiyye, 1974, s.61-312.

ile tarifini yapmakta ve yine onların özelliklerine kısaca değinmektedir.[122] İbn Sînâ'nın *el-Hidaye*'de son derece özet olarak kategorilere değinmiş olmasına rağmen yine de Aristoteles'i takip etmekten geri durmadığını açıkça görmekteyiz. Zira ilkin Aristoteles'in kategorilere başlangıç yaptığı konular olan homonim ve sinonim gibi kavramları ele almakta ve kısa örneklere yer vermektedir. Yine burada müşekkek'e verdiği örnek dikkat çekicidir: Mevcudun cevher ve araz üzerine söylenmesini müşekkek olarak kabul etmektedir.[123]

İbn Sînâ'nın kısmen ilk felsefi ve bilimsel çalışmaları olarak değerlendirilebilecek mahiyetteki eserleri olan mucezlere baktığımızda da kategoriler konusunu bu eserlerine dahil etmekte olduğunu görmekteyiz. Buna göre *el-Mucezü's-sağir* adlı eserinde kategorileri kısa da olsa ele almaktadır.[124] Yine aynı şekilde orta hacimde olan ve bu nedenle de 'mucezü'l-evsat' diye de isimlendirilebilecek olan eseri *el-Mucez fi'l-mantık* adlı eserinde kategorileri ele almakta olduğu görülmektedir.[125] Nihayet mucezlerin en hacimlisi olan ve bazı tabakat kitaplarında 'mucezü'l-kebir' olarak zikredilen *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* adlı risalesinde ise kategoriler konusuna oldukça geniş denilebilecek bir biçimde yer verdiğine şahit olmaktayız.[126] Buna göre İbn Sînâ'nın söz konusu mucezlerinde kategorileri mantığa dahil etmekte olduğu ve mantık bölümleri altında incelemeye tabi tutma yaklaşımı sergilediği açıkça görülmektedir.

Bu meseleyle alakalı olarak Porphyrius'un tutumunu da dikkate almak gerekmektedir. Zira o, *Kategoriler* üzerine kaleme aldığı şerhinde bu konuya dair

---

[122] İbn Sînâ, *el-Hidaye*, s.71-76.

[123] İbn Sînâ, *el-Hidaye*, s.72.

[124] Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın el-Mûcezü's-Sağir fi'l-Mantık adlı Risalesi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* (içinde), Sayı.13-14-15 (İstanbul, 1997), ss. 152-153.

[125] İbn Sînâ, *el-Mucez fi'l-mantık*, Mehmet Fatih Demirci (thk.), İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2003, s.9-11; ayrıca bkz. Mehmet Fatih Demirci, "İbn Sînâ'nın 'el-Mucez fi'l-mantık' Risalesi Üzerine Bir İnceleme", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tez, Marmara Üniversitesi SBE, 2003), s.65-67.

[126] İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*, Harun Takcı (thk.), Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, 2009, s.19-43; ayrıca bkz. Harun Takcı, "İbn Sînâ'nın el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2009), s.71-95.

önemli açıklamalar yapmaktadır. Buna göre Porphyrius şerhinde kategoriler isminin verilmesi meselesi hakkında detaylı açıklamalar yapmaktadır. Bunun yanı sıra kategoriler hakkında onun *Topikler*'e giriş olduğu ifadesini kullananları Porphyrius çok katı bir biçimde eleştirmektedir. Zira ona göre onları ortaya koymakta oldukları bu görüş sonra derece saçmadır. Nitekim ona göre *Yorum üzerine*'ye ve *Analitikler*'e giriş olmayı *Kategoriler* daha çok hak etmektedir.[127]

Yine Porphyrius'un bu yaklaşımının bir neticesi olarak mantık tarihine yapmış olduğu en önemli katkıyı bu bağlamda zikretmek gerekmektedir. Şöyle ki bilindiği üzere Porphyrius Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına bir giriş olması amacıyla cins, tür, fasıl, hasse ve arazı içine alan beş tümeli incelediği eseri *Eisagoge*'yi kaleme almıştır. Bunu da metafizik tartışmalara girmeden sadece kategorilerin bilinmesinde beş tümelin bilinmesinin zorunluluğuna dayalı olarak kurgulamıştır. Onun söz konusu bu eserinin mantığın başında ele alınması sonraki dönemlerde bir gelenek haline gelmiş ve giderek de sadece mantığın değil bütünüyle felsefe ve dahi bilimin giriş eseri olma hüviyetini kazanmıştır. Bu durumu Ebheri'nin (ö. 1265) *İsaguci* için herhangi bir ilme başlayanın bilmesi gereken hususları barındırdığı şeklindeki ifadesi açık bir şekilde ifade etmektedir.[128]

Stoalılar Aristoteles'in kategoriler anlayışını takip etmekle birlikte bazı ıstılahlar ekleyerek kategorileri farklı yönlerden ele almışlar ve zaman zaman da Aristoteles'in kategoriler anlayışına bazı itirazlar geliştirmişlerdir. Bunun en belirgin örneğini Aristoteles'in hiç bir şekilde kategorileri kapsayacak bir biçimde daha üst bir cins bulunmadığını ifade etmiş olmasına rağmen Stoalılar'ın bütün kategorileri kuşatacak şekilde varlığı kabul ettikleri ve ondan 'en yüksek cins' olarak bahsetmiş oldukları görülmektedir. Yine onlar genel itibariyle sırasıyla asıl neden, nitelik, durum

---

[127] Porphyrius, *On Aristotle Categories*, Steven K. Strange (çev.), London: Bloomsbury, 2014, s.31.

[128] İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011, s.14.

ve durumlar arası bağlantı yani görelilik şeklinde dört kategoriden söz etmektedirler.[129] Stoalılara göre ortaya koymuş oldukları dört kategori en genel şeye bağlıdır.[130]

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın kategorilerin mantığın konusu olup olmadığında bir şüphesi bulunmadığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak kategoriler bağlamında vaki olan sorun inceleme yerinin neresi olduğu ya da olması gerektiği meselesidir. İbn Sînâ bu konuya kategorilerin öğrenilmesi bakımından bir yorum getirmektedir. Yoksa Aristoteles'in sistemine bir eleştiri ya da aykırı bir tutum olarak yorumlamak daha uzak bir ihtimal olarak görülmelidir.

Filozoflara göre yer yer meydana gelen farklılıkları kategoriler kaynaklı değil de eserin muhtevasının ve içerik düzeninin sıralamasıyla alkalı bir durum olarak görülmelidir. Buna göre bazı eserlerde kategorilerin bulunmayışı ya da nisbeten hacim olarak kısaca değiniliyor olması kategorilerin kendisi ile igili değil eserin kendisi ile ilgili olarak görülmelidir.

---

[129] İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006, s.54-56.

[130] İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, s.187.

II. KATEGORİLERİN SAYILARI VE ARALARINDAKİ CİNS OLUP OLMAMA İLİŞKİLERİ

A. ON YÜKSEK CİNS

İbn Sînâ'nın *Kategoriler* eserinde ele aldığı on yüksek cinsin durumları, arazın dokuz kategorinin cinsi olup olmadığı, kategorilerin sayısının arttırılması ya da eksiltilmesi, kategoriler cins midir değil midir, kategorilerin sayısı kaç tanedir gibi genel değerlendirmeleri Aristoteles'in *Kategoriler* eserinde bir bakıma doğal olarak yer almayan hususları içermektedir. Zira söz konusu bu meselelerin daha çok Aristoteles sonrası şarihler döneminde ortaya atılan ve tartışma konusu haline gelen hususlara dayanmakta olduğunu görmekteyiz.

İbn Sînâ'ya göre yüksek cinslerin mukavvim yani kurucu fasılları (ayrımları) bulunmakta, bunların diğerlerinden ayrışması zatlarıyla mümkün olmaktadır. Aynı şekilde ona göre, en alt türlerin de mukassim yani bölücü fasılları bulunmamaktadır. Ancak ortada bulunan cinsler ve türlerin, yine kendileri de cins ve tür olan mukavvim ve mukassim fasılları bulunmaktadır. Buna göre İbn Sînâ yüksek cinslerin kurucu fasıllarının bulunmasını mümkün görmemektedir.[131]

İbn Sînâ "tekil lafızlarla delalet edilebilen bütün tekil anlamlar"ın on şeyden biri olmak durumunda olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın *el-meanii'l-müfrede* [المعانى المفردة: tekil anlamlar] şeklinde ifade ettiği kategorileri, Aristoteles *Kategoriler* **1b25** satır numarasındaki ilgili pasajda *mêdemian sumplokên legomenôn* [μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων: telifsiz söylenenler] şeklinde ifade etmektedir.[132] Buna göre İbn Sînâ burada on kategoriyi ele alırken *mekulât* [مقولات: kategoriler] demek yerine Aristoteles ile tam bir mutabakat halinde kalarak *el-meanii'l-müfrede* ifadesini

---

[131] İbn Sînâ, Kategoriler, s.51-53.

[132] Aristoteles, "Katêgoriai", s.1; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.1; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.35; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.38-39; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.6; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.10-11.

kullanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre söz konusu tekil anlamlar sırasıyla; –'insan' ve 'ağaç' örneğinde olduğu gibi- **cevher**, -'iki zira' örneğinde olduğu gibi- **nicelik**, -'ak' örneğinde olduğu gibi- **nitelik**, -'baba' örneğinde olduğu gibi- **izafet**, -'sokakta' örneğinde olduğu gibi- **mekan**, -'dün' ve 'önceki sene' örneğinde olduğu gibi- **zaman**, -'oturmakta' örneğinde olduğu gibi- **konum**, -'terlikli' ve 'silahlı' örneğinde olduğu gibi- **iyelik** ve mülkiyet, -'kesiyor' örneğinde olduğu gibi- **fiil** ve –'kesiliyor' örneğinde olduğu gibi **infial** delalet etmektedir.[133]

İbn Sînâ verilen bu örneklerde cevher hariç diğerlerinin ismin anlama delalet ettiği gibi kategoriye delalet etmediklerini, bilakis ismin anlam sahibi şeye delalet etmesi gibi delalet ettiklerini özellikle vurgulamaktadır. Buna göre "ak" ismi niteliğin değil nitelik sahibi cevherin ismi olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ burada kategori olanın ak olan şey değil aklık olduğunu belirtmektedir. Bu durum dokuz kategori için de geçerli olmaktadır. İbn Sînâ dokuz kategorinin delalet ettiği şeylerin sırasıyla 1- aklık, 2- ölçü, 3- babalık, 4- mekanda olma, 5- zamanda olma, 6-konumda olma, 7- silahlı olma, 8- kesme ve 9- kesilme şeklinde olacağını ifade etmektedir.[134]

İbn Sînâ'nın on kategori hakkında varid olan bütün meseleleri kuşatacak tarza beş soru sorarak kategorilere dair yapılacak araştırmanın konu başlıklarını belirlemiş olduğunu görmekteyiz. Buna göre ilk soru, mevcudun on kategorinin cinsi olduğunun zannedilmesi gibi on kategorinin tek bir cinsi var mıdır sorusudur. İkincisi ise on kategorinin tek bir cinsinin bulunması söz konusu değilse bu durumda cevher tek başına bir cins kalan dokuzunu kuşatacak şekilde araz da bir cins olarak kabul edilebilir mi sorusudur. Üçüncü soru, eğer bu mümkün değilse iki taneden çok on taneden daha az olmaları söz konusu mudur sorusudur. Dördüncüsü ise, on kategorinin bütün varlıkları kapsar mı yoksa kategorilere dahil olmayan herhangi bir şey var mıdır sorusudur. Beşinci soru ise, mevcudun bu on kategoriye dağılımı nasıldır sorusudur. İbn Sînâ ilk

---

[133] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.54.

[134] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.54-55.

sorunun cevabını bu fasıl dahilinde ele alarak cevaplandırmakta, geriye kalan dört soruyu ise takip eden diğer dört fasıl başlığı altında ele almaktadır.[135]

İbn Sînâ ilkin mevcudun on kategori ile olan ilişkisini ele almaktadır. Buna göre mevcut bu on kategori üzerine söylenmektedir, yani yüklenmektedir; söz konusu bu söylenmenin tekessürü yani çoğalmasıyla da onlar hakkında çoğalır. Başka bir ifadeyle bütün kategoriler hakkında mevcuttur denilir. İbn Sînâ burada söylemenin çoğalmasının, mütevatının konularında çoğalması, müttefik olanın benzer ve ortak olanlarda çoğalması ve müşekkekin çoğalması gibi üç tarzda olduğunu ifade etmektedir.[136] İbn Sînâ'nın sözkonusu bu yaklaşımı şarihlerin kategorilerin homonim mi yoksa sinonim mi olduğu görüşünü akla getirecek mahiyette benzerlik arzeden bir mesele olarak değerlendirilmelidir.

Mevcudun on kategori açısından durumunu ele aldıktan sonra İbn Sînâ, varlığın on kategorinin cinsi olup olmadığı hususunu incelemeye koyulmaktadır. Buna göre varlık ismi on kategori üzerine, müttefik yani homonim ismin vaki olması gibi; aynı şekilde mütevatı yani sinonim ismin vaki olması vaki olmamaktadır. Zira bu on kategori hakkında varlık, kimsi açısından önce kimisi için sonra olması, bazısı için daha çok hakeden olması dolayısıyla aynı halde değildir. İbn Sînâ, nicelik ve nitelik gibi karar kılmış mevcudun, zaman ve infial gibi karar kılmamış mevcuttan daha sağlam olmasını bu duruma örnek olarak zikretmektedir. Buna dayanarak da o, varlığın on kategori üzerine cinsin türlerine tevatuyla yani eşit anlamlılıkla vaki olması gibi vaki olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Yine İbn Sînâ, varlık şeylerin mahiyetlerine dahil olan anlama delalet etmediği için "O halde buna göre, varlık cins değildir" ifadesini kullanmaktadır.[137]

İbn Sînâ "mevcut on kategorinin cinsi midir" şeklinde ortaya koyduğu ilk sorunun cevabını burada sonuca bağlamaktadır. Buna göre, mevcut isminin on

---

[135] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.55.

[136] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.55.

[137] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.56-57.

kategorinin her biri üzerine tevatu ile vaki olmaması dolayısıyla onların cinsi olamayacağı açıkça ortaya çıkmış ve artık kesinlik kazanmıştır.[138]

İbn Sînâ *Muhtasaru'l-evsat* adlı eserinde, bu on cinsin her biri hakkındaki sözü/kavli ayrıntılı bir şekilde ileride açıklayacağını beliterek, daha az veya daha fazla olduklarının isbatıyla meşgul olmayacağını ifade eder. Zira ona göre bu mümkün değildir, bu mesele hakkında söylenen her şey zorlamadır ve zorunlu olmayan/gereksiz bir şeydir. Onun bu ifadesi kategorilerin sayısıyla ilgili tartışmaya İbn Sînâ'nın girmediğinin ve önemsiz gördüğünün önemli göstergelerinden biri olarak görülmelidir. Mevcudun on kategoriye cinsin genel olması gibi ve arazın da geri kalan dokuz kategoriye cinsin genel olması gibi genel olmadığını belirtmektedir. Çünkü cinsin şartı indinde bulunan bütün şeylerin zati olmasıdır ve indindeki şeylerin ekserisinin, cüzileri üzerine hamlinin eşitlikle mütevatı olmasıdır.

İbn Sînâya göre mevcud, kendi üzerine burhan getirilmesine ihtiyaç duyar. O halde mevcut lazım olandır, mahiyet için mukavvim olan değildir. Buna göre biz beyazı ve harareti biliriz, o halde zorunlu olarak ikisinin de keyfiyet olduklarını da biliriz. İkisinin araz olmasına dair burhan getiremeyeceğimizden ötürü biz müşkil duruma düşeriz. O halde araz dokuz kategori için lazımdır zati değildir. Böylece zatlarını bilemeyiz aksine ancak mevzuya nisbetlerini biliriz. Zatları ise öncelikle akılda bulunur sonra da mevzuya nisbet edilir. Buna göre İbn Sînâ şu sonuca ulaşmaktadır: "O halde açık olmuştur ki, mevcud ve de araz zati değillerdir." Aynı şekilde o ikisi, mütevatı da değillerdir. Zira mevcud ilkin cevher üzerine sonra da keyf, kem ve bilinen tertip üzere sair kategoriler üzerine vaki olur; araz da bu şekildedir. Zira kem eyn ve zaman'dan öncedir; bir kavme göre ise keyf kem'den öncedir; bir kavme göre de kem keyf'ten öncedir. Buna göre İbn Sînâ mevcud ve arazın cins olmadıklarının açık hale geldiğini ifade eder.[139]

---

[138] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.58.

[139] İbn Sînâ, *Muhtasaru'l-evsat*, s.23-24.

B. ARAZ DOKUZ KATEGORİNİN CİNSİ DEĞİLDİR

İbn Sînâ'nın, arazın cins olduğunu söylemenin bir hezeyan olduğunu açıkça ortaya koymakta olduğunu görüyoruz. Yine arazın dokuz kategori için cins olmayacağına dair "Arazın tanımı dokuz kategoriyi gerçek bir şekilde kapsamaz." ve "Dün ve geçen yıl vb. gibi şeyler tek bir şey olan fakat konusu çok olan şeylerdir, dolayısıyla da bir tek araz çok konuların her birinde bulunamaz." tarzında ortaya konulan meşhur düşünceyi de açık bir biçimde ağır ifadelerle eleştirerek söz konusu bu kanaatin bir hurafe olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ bu kimselerin kastının zamanın kendisi olması durumunda, zamanın "hareketin içinde bulunduğu konuda" bulunduğunu ifade etmektedir. Ardından zaman hakkındaki farklı görüşleri ele alarak buradaki kastının bu görüşlerin doğruluk ya da yanlışlığını irdelemek olmadığını aksine söz konusu kimselerin ortaya koydukları "arazın tanımının zamanı içermediğini" açıklamak maksatlı istidlalin batıl olduğuna işaret etmek şeklinde izah etmektedir.[140]

Başka bir grubun da zamanın konuyla ilgi olmadığını dolayısıyla da cevher olduğunu iddia ettiklerini belirten İbn Sînâ, bu incelemenin yerinin bu kitap dolayısıyla da mantık sanatı olmadığını bilakis Doğa bilimcilerinin sanatında yer aldığını vurgulamaktadır.[141]

İbn Sînâ'nın bu göndermesinin izini takip ettiğimizde söz konusu bu meseleyi *es-Simau't-tabiî* (*Fizik*) adlı eserinin ikinci makelesinin on birinci faslında 'Zamanın mahiyetinin incelenmesi ve varlığının ispatlanması' başlığı altında ele alarak incelemeye tabi tutmakta olduğunu görüyoruz. Buna göre İbn Sînâ zaman'ı hareketin ölçüsü olarak ele almaktadır. Söz konusu bu ölçüyü "kendi başına kaim olması caiz değil" şeklinde niteleyerek bu ölçünün de "bir konuyla ilgili olduğu"nu özellikle vurguladığını görmekteyiz. Buna bağlı olarak İbn Sînâ, zamanı siyahlık ve beyazlık gibi

---

[140] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.59-60.

[141] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.60.

karar kılmış bir yapı/hey'et olarak değil "karar kılmamış bir yapının ölçüsü" olarak tanımlamaktadır.[142]

Buna göre İbn Sînâ zamanı konuda bulunmakla nitelemektedir. Yukarıda ele aldığımız üzere filozofumuz arazın tanımını "bir konuda bulunma" şeklinde yapmaktaydı. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın zaman hakkında *Fizik* kitabında yapmış olduğu söz konusu bu açıklamalarına dayanarak hareketin ölçüsü olan zamanın konuyla ilgili olması hasebiyle araz olduğunu kesin bir biçimde öğrenmiş bulunmaktayız. Buna bağlı olarak da *Kategoriler*'de detayı ele alınmayan ancak detayını *Fizik* kitabından öğrendiğimize göre zorunlu olarak ulaşacağımız netice zamanın cevher olamayacağı hususudur.

İbn Sînâ, zaman hakkında öne sürülen batıl düşünceleri çürütüp meselenin doğru yönünü ortaya koyduktan sonra arazın cins olamayacağına dair son bir örneği ele almaktadır. Buna göre bir takım kimselerin "Göreli ancak iki konuda bulunur. Dolayısıyla tek bir şeyde mevcut değildir." şeklindeki hezeyanlarını incelemektedir. Onlara göre silahlı olma iki konudadır, zira silahlı olmanın konusu silah ve silahı kuşanan kimsedir. İbn Sînâ'nın buna cevabı, nasıl ki iki çocuk sahibi olan bir babanın bir çocuğuna baba olması diğerine baba olmasını engellemiyorsa aynı şekilde "iki şeyde oluş da bir şeyde oluşu engellemez." şeklinde olmuştur.[143]

İbn Sînâ'ya göre "Silahlı olma, silahı kuşananın kendisiyle nitelendiği bir nisbet ve haldir." Buna bağlı olarak da İbn Sînâ, bir şeyde mevcut bulunmayla bir şeye nisbeti bulunma hali arasında bir fark bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre arazın aklık, karalık vb. diğer arazların doğasına delalet etmeyeceğini belirtir. Ancak cins, arazın aksine olarak şeylerin doğasına ve mahiyetine delalet etmektedir. Buradan da açıkça görüleceği üzere 'araz cins değildir' sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, tıpkı mevcudun on kategorinin mahiyetlerinin kurucusu olamayacağı neticesinde olduğu gibi,

---

[142] İbn Sînâ, *Fizik*, Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.200.

[143] İbn Sînâ, *Kategoriler*, 60-61.

arazlığın da aynı şekilde dokuz kategorinin kurucusu olamayacağı sonucuna ulaşmakta ve bu nedenle de arazın tanımda yer almadığını ifade etmektedir.[144]

C. KATEGORİLERİN ARTTIRILMASI VEYA AZALTILMASI HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

İbn Sînâ, Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinde ele almadığı ancak Hellenistik şarihler tarafından sıklıkla ele alınan ve tartışma konusu yapılan kategorilerin sayılarının azaltılması veya arttırılması meselesini incelemektedir. Burada İbn Sînâ'nın görüşlerine geçmeden ilkin Fârâbî'nin bu konu hakkında *Harfler kitabı* adlı eserinde yer verdiği bilgilere değinmek faydalı olacaktır. Fârâbî bir kısım kimselerin kategorilerin cevher ve araz olmak üzere iki olduğunu iddia ettiklerini ortaya koymaktadır. Fârâbî bu görüşü araz'ın dokuz kategorinin cinsi olmadığı fikrini öne sürerek geçersiz kılmaktadır.[145]

İbn Sînâ ise bir takım kimselerin kategorilerin bir kısmını diğer bir kısmının içine dahil etmek suretiyle kategorilerin sayısını daha aza indirgediklerini ve toplamda dört kategorinin bulunduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Bunların kabul ettiği dört kategoriyi ise "cevher, nicelik, görelik ve niteliktir" şeklinde sıralamaktadır. İbn Sînâ'nın sözünü ettiği bu dörtlü kategori sınıflandırması görüşünü savunanlar arasında başta Stoalıların olduğu bilinmektedir. Buna göre onlar kategorileri asıl neden, nitelik, durum ve durumlar arası bağlantı şeklinde dört başlık altında ele almışlardır.[146] Yine İbn Sînâ bu kimselerin, geriye kalan diğer kategorilerin bir nisbete sahip olmaları dolayısıyla, görelinin bunları kapsadığını kabul ettiklerini aktarmaktadır.[147]

İbn Sînâ başka bir zümrenin ise cevher, nicelik, nitelik ve görelilik şeklinde dört kategoriyi saydıktan sonra beşinci bir cins altında geriye kalan altı kategoriyi

---

144 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.61-62.

145 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s.34.

146 İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, s.55-56.

147 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.63.

topladıklarını ve "beşincisi, niteliğin bir kısmını bulunduran uçlardır" demiş olduklarını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ zikrettiği bu her iki görüşün ve benzeri öğretilerin tamamının batıl olduklarını, kategorilerin betim ve hususiyetlerini açıklarken daha detaylı bir şekilde açıklayacağını ifade etmektedir.[148]

İbn Sînâ'nın, kategorilerin bir kısmının ya da herhangi birinin bir diğerine dahil edilmesini veya birinin bir diğerinin altına sokulmasını kesin bir dille reddetmekte olduğunu görüyoruz. Buna göre ilkin görelinin diğer kategorileri kapsadığını iddia edenlerin görüşlerini irdelemeye ve dellillerini geçersiz kılmaya koyulmaktadır. Görelinin diğer kategorileri bir bütün olarak kapsamasının imkansız olmasını, görelinin diğer kategorilerden herhangi biri üzerine "cinsin yüklenmesi gibi" yüklenememesiyle izah etmektedir. Ancak İbn Sînâ görelinin diğer kategorilere arız olmasını mümkün görmekte, ancak bu arız olmanın kesinlikle göreliyi diğerlerine cins yapmayacağını vurgulamaktadır. Filozofumuz Zeyd'in evde olması örneğini vererek bu örnekte ev için söz konusu olan nisbetin görelilik değil evin yer/eyn olmasını mümkün kılan nisbet olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ bu değerlendirmelerinin ardından meselenin detayını göreli kategorisini ele alırken ortaya koyacağını ifade ederek daha fazla açıklama ve izahat için meselenin ilgili olduğu yere göndermede bulunmaktadır. Yine İbn Sînâ'nın burada bu meseleyle alakalı olarak on kategori için de söz konusu olabilecek mahiyette önemli bir ayrımı ortaya koyduğunu görmekteyiz. Şöyle ki, yer ile nitelenen şeye mahiyete söylenmenin arız olması hususu bu açıdan hayati bir öneme sahiptir.[149] Zira mahiyete söylenme kategorileri diğer yüksek cinslerden ayırmaktadır. Yani yüksek cinsleri kategori yapan hususiyet mahiyete söylenmedir hükmüne varmak böylelikle mümkün olmaktadır.

Görelinin diğer katgorileri kuşatması meselesini çözüme kavuşturan İbn Sînâ, ardından "Niteliğin bir kısmını bulunduran uçlar" görüşünü ortaya atanların düşüncelerini irdelemektedir. Buna göre İbn Sînâ bu kimselerin fiil ve infiali ya da konumu kastetmiş olabileceklerini ortaya koyarak iki ihtimal üzerinde durmaktadır. Zira

---

[148] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.63.

[149] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.64.

her iki durumda da iki uçtan ve aralarında bir nisbetten bahsetmek mümkün görünmektedir. İbn Sînâ, bu kimselerin kuşkularının nedenini ortaya koyduktan sonra, zikredilen "bu görüşlerin karma karışık görüşler olduğunu" ifade etmektedir. Zira "uçlar" şeklinde ortaya koymuş oldukları lafzın müteşabih olduğunu belirten İbn Sînâ, bu lafzın ne tevatuyla ne de teşkikle delalet edemeyeceği hususu üzerinde durmaktadır. Ancak filozofumuz cevherler ve niteliklerin kendilerine arız olan başka herhangi bir sebep dolayısıyla başka bir kategorinin altına dahil olmalarını mümkün görmektedir. Buna bağlı olarak "Niçin niteliklere olan nispet için de bir kategori kabul etmiyorsunuz?" şeklinde ortaya konulabilecek bir itirazı ise, "Bu durumda her kategoriye olan nispete bir kategori kabul etmek gerekir ki bu da kategorileri çoğaltır hatta sonsuz kılar." demek suretiyle geçersiz kılmaktadır.[150]

İbn Sînâ son olarak bir grubun "Fiil ve infial kategorisi tek bir cinste toplanabilir ki bu da harekettir." şeklinde ortaya koyduğu itirazı ele almakta ve Doğa İlimlerinde de görüleceği üzere hareketin fail ve fiil ile nitelenemeyeceğine vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ'nın burada zikretmiş olduğu tartışmayla ilgisi bulunan konuyu takip ettiğimizde söz konusu meseleyi kendisinin kaleme almış olduğu *Fizik* kitabının ikinci makalesinin ikinci faslında "Hareketin Kategorilerle bağıntısı" başlığı altında ele almakta olduğunu görmekteyiz.[151]

İbn Sînâ burada öncelikle bir takım kimselerin hareketin infial kategorisinden olduğunu ileri sürdüklerini, diğer bir takım kimselerin ise hareketin iştirakle altındaki sınıflara söylendiğini, başka kimselerin de hareketin tıpkı varlık sözcüğü gibi müşekkek olduğunu dolayısıyla da bir çok şeyi tevatuyla veya iştirak yoluyla değil teşkik yoluyla içine aldığını savunduklarını dile getirmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın kanaatine göre varlık ve araz kavramları altına dahil olan sınıflar öncelikli olarak kategorilerdir. Dolayısıyla hareket sözcüğü altında dahil olanlar sadece bu kategorilerin türleri veya sınıfları olabilir. Buna göre filozofumuzun bu mesele hakkındaki geniş çaplı izahatını

---

150 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.65.

151 İbn Sînâ, *Fizik I*, s.115-121.

"Hareketi cinssel bir anlam olarak kabul etmemizin bir yolu yoktur." şekilindeki ifadesiyle özetlemek mümkün gözükmektedir. [152]

D. KATEGORİLERİN ÜSTÜNDE BİR CİNS VAR MIDIR? YA DA KATEGORİLERİN DIŞINDA HERHANGİ BİR ŞEY MEVCUT MUDUR?

İbn Sînâ Aristoteles'in *Kategoriler* eserinde değinmediği ancak sonraki dönemler bakımından ortaya atılmış olan ve üzerinde çeşitli tartışmaların yürütüldüğü bir meseleyi ele almaktadır. İbn Sînâ burada ilkin kategorilerin dışında kaldığı iddia edilen genel şeyler hakkındaki kuşkuları dile getirmekle konuya başlamaktadır. Buna göre İbn Sînâ ortaya atılan kuşkulardan ilkinin, hareketin nitelik, nicelik ve yeri hepsini birden kuşatarak içine alması dolayısıyla birçok kategoriden daha genel olduğu fikrine dayandığını aktarmaktadır. Bir diğer kuşkunun ise birlik, nokta, yoksunluklar gibi, kategorilerden daha genel olan şeylerin kategorilerden ayrı oldukları düşüncesinden hareketle üretildiğini ifade etmektedir.[153]

İbn Sînâ hareketin kategori olmasını mümkün görmemektedir. Zira ona göre eğer hareket infial kategorisi olsa bu durumda onun cins olarak artmaması gerekecektir. Fakat eğer infial kategorisi olmazsa bu durumda da cins olması gerekmeyecek, bu halde sınıflarına teşkik ile yüklemesi gerekecektir ki, "bu da hareketi infial kategorisinin bizzat kendisi olarak kabul etmenin engeli" olacaktır. İbn Sînâ hareket konusunda bu kadar izahatı yeterli görmekte ve ardından ikinci kuşkuyu ele almaktadır.[154]

İbn Sînâ kategorilerden ayrı olan şeylerin yani kategorilerin altına girmeyen şeylerin bulunuyor olmaları kategorilerin sayılarının on olmasını ya da olmamasını zorulu kılmamaktadır. Aynı şekilde filozofumuz, kendi türü içinde onunla ortaklığı bulunmayan tekil şeylerin olmasını imkansız görmemektedir. Yine türü ve cinsi

---

[152] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.66; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, s.115,117.

[153] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.67.

[154] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.67.

bulunmayan tekil fertlerin hiç bir kategorinin altına dahil olmayacağını da ileri sürmektedir. İbn Sînâ burada "kategoriler bu onudur" demenin de hakikati ifade ettiğini vurgulayarak çok önemli bir hususua dikkat çekmektedir. Zira bu on kategori dışında kalan şeylerin mevcut olması o şeyleri kendi başlarına kategori olmalarını gerektirmemektedir. Bu duruma oldukça ilginç bir örnek vermektedir. Buna göre ortaya koymuş olduğu örnekte, bir kimse "on beldeden başka bir belde yoktur" dese ancak şehirleşmiş bedevi bir kavim mevcut olsa, bu kavmin mevcudiyeti söz konusu beldelerin on olmamasının nedeni olamayacaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, ortaya koymuş olduğu söz konusu bu görüşleri doğrultusunda ulaştığı netice, bazı kimselerin kategoriler dışında kalan şeyler hakkında ileri sürdükleri iddiaların hepsinin doğru kabul edilmesi durumunda bile, ortaya çıkan sonucun kategorilerin on olmamasını gerektirmeyeceği gerçeğidir. Nitekim İbn Sînâ'nın, kategoriler dışında bulunan söz konusu bu şeylerin on kategori dışında bulunan cinsler olmalarını da doğru bulmakta olduğunu görüyoruz.[155] Yine benzer şekilde bu ifadelerini göreli konusunda da tekrar ettiğini görüyoruz. Buna göre, düşünürümüzün bu konu hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Biliyoruz ki kategoriler ayrı ayrıdır ve iki kategorinin birlikte tek bir şey üzerine, bu tek şey mahiyeti açısından iki kategoriye dâhil olacak şekilde -her ne kadar şey bir kategoriye bizatihi ötekinde ise araz yoluyla dâhil olsa da- cinsin yüklenmesi gibi yüklenmesi uygun değildir."[156]

İbn Sînâ ardından birlik, nokta, heyula ve suret gibi şeylerin on kategorinin dışında olduğunu kabul eden ve yaygın olduğunu belirttiği görüşü ele almaktadır. Bu kimselerin "söz konusu ilkelerin kategorilerin ilkeleri olması" hasebiyle "ilkelerin hiçbir kategorinin altına girmeyeceğini" ve ardından "şayet kategorilerin ilkeleri, kategorilerin altına girerse, kategorilerin kendileri ilkeler haline" geleceğini öne sürmekte olduklarını aktarır. İbn Sînâ yukarıda geçtiği şekliyle serdettiği görüşleri tek tek ele alacağını ifade ederek "bu ilkelerin kategorilerin tümünün ilkesi olduğunu ve kategori olmadıklarını iddia edenler mutlak anlamda çılgınlık ve cüretkarlık yapmaktadırlar" şeklinde bir yorum beyan etmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre birlik

---

155 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.68.

156 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.150.

bütün niceliklerin bir ilkesi değildir, bunun aksine olarak niceliğin bir türünün yani ayrışık niceliğin ilkesidir.[157]

İbn Sînâ noktanın da durumunun birlik gibi olduğunu belirterek "hakikatlerden uzaklaşmış bir grup (filozof) noktanın çizginin nedeni olduğunu zannetmişlerdir." ifadesini kullanmaktadır. Bu uzaklaşmanın sebebini ise noktanın anlaşılması hususunda serdedilen temsiller ve tahayyüllerin onları ciddiyetsizleştirmesine bağlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre, nokta ve birliğin ilke olmaları durumunda onların ilke olma hususiyetleri nicelik olmalarını gerekli kılmamaktadır. Netice olarak filozofumuz birlik ve noktanın nicelik olmadığının açık bir biçimde ortaya çıktığını ifade etmektedir.[158]

İbn Sînâ son olarak meselenin en başında kategorilerin dışında olduğu iddia edilen şeyler cümlesinden olarak zikretmiş olduğu birliğin sayının ilkesi olması ve yoksunluklar meselelerini konu edinmektedir. Buna göre birliğin sayı olmamakla birlikte sayıda bulunduğu ve ardından da sayı üzerine yüklenmesi hususunda, onların iddia ettikleri gibi bir şeyin zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Bunun izahını ise çarpıcı bir örnekle ortaya koymaktadır. Şöyle ki, eğer onların iddia ettikleri şey kabul edilecek olsa bunun anlamı, insanın bir parçası olan elinin insan olması veya "ineğin ayağının inek ya da hayvan olması" demek gibi olurdu ki bu da son derece saçma bir düşüncedir.[159]

Yoksunluklarla ilgili olarak filozofumuzun ortaya koymakta olduğu fikirlerin gayet açık ve net olduklarını görmekteyiz. Buna göre İbn Sînâ, yokluğun "varlık ve hakikatten hiçbir payı yoktur" diyerek kategorilerin vücudi yani varlıksal şeyler olduklarını ve zatların kategorileri olduklarını özellikle vurgulamaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre yoksunlukların konudaki bulunuşları arazî bir tarzda bulunmak şeklinde olabilmektedir. Bu hususiyete dayanarak filozofumuz yoksunlukların bir kategori altına dahil olmalarını ancak arazî bir tarzda mümkün görmektedir. Oysa türün bir kategori altına dahil olması arazî tarzda değildir; tür ve yoksuluklar arasında vaki

---

157 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.69.

158 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.70,73.

159 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.74.

olan bu tezat dolayısıyla İbn Sînâ yoksunlukların asla bir kategori altına dahil olmadıkları neticesine ulaşmaktadır.[160]

E. KATEGORİLERİN SAYISI

İbn Sînâ kategorilerin diğerleriyle olan ilişkileri, kategorilere dahil olanlar veya onların dışında kalanlar gibi meseleleri inceledikten sonra son olarak kategorilerin sayıları hakkındaki tartışmaları ele almakta ve bu konu hakkındaki çözüm önerilerini ortaya koymaktadır. Buna göre filozofumuz, Mantıkçıların çoğunun tercih ettiği görüşün, kategorilerin sayısının azaltılması mümkün değilse bu durumda çoğaltılması da mümkün değildir, şeklinde teşekkül ettiğini aktarmaktadır. Burada İbn Sînâ'nın "Mantıkçıların çoğu" tabirini zikrederek, -metinden anlaşıldığı kadarıyla- geriye kalanların tamamı için detaylı bir incelemeyi sunabilme imkanı olmadığını alçak gönüllü bir şekilde ifade ettiğini görmekteyiz.[161] İbn Sînâ'nın felsefenin zirvesinde Müslüman bir filozof ve bilim adamı olarak ortaya koymuş olduğu bu tutumun son derece önemli ve yol gösterici bir yaklaşım ve örnek olması gereken bir tavır olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

İbn Sînâ kategorilerin sayılarının belirlenemesiyle alakalı olarak ilkin üç inceleme tarzı şeklinde belirlediği meseleyi ele alarak tartışmaya açmaktadır. Buna göre ilkin, kategorilerin altındakilere cins gibi söylenmesi meselesini tashihle işe başlamaktadır. Zira ona göre, kategorilerin altında bulunan şeylere yüklenmesi, isimde ittifak yoluyla veya teşkik yolyla ya da eşitlikle söylenen lazım gelenlerin yüklenmesi yoluyla da değildir. Nitekim İbn Sînâ bu durumu, kategorilerden herhangi birinin, türleri olan şeye nisbetinin arazın dokuz kategoriye olan nisbeti gibi veya mevcudun on kategoriye olan nisbeti gibi olmadığı, şeklindeki ifadeleriyle açıklamaktadır.[162]

---

[160] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.74.

[161] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.79.

[162] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.79.

İbn Sînâ, kategorilerin sayılarının on olduğuna dair serdedilen ikinci tarz incelemenin ise, mevcudun cinslerine bölünmesi şeklinde elde edilen cinslerin on kategoriye denk getirilerek bunlar dışında cinslerin bulunamayacağı şeklinde yapılan açıklama olduğunu ifade etmektedir. Filozofumuz söz konusu bu izahat tarzının gerçekliğinin bulunmadığını açıklıkla dile getirmektedir. Üçüncü inceleme tarzıyla ilgili olarak İbn Sînâ, söz konusu cinsler haricinde başka cinslerin bulunmadığını ortaya koyan herhangi bir çalışmanın yapıldığına dair hiçbir bilginin kendisine ulaşmadığını belirtmektedir.[163]

İbn Sînâ mevcudun on kategoriye bölünmesiyle alakalı meşhur olduğunu ifade ettiği bölümlemeyi ele almaktadır. Bu bölümleme arazın üçerli olarak üçe bölümlenmesi sonucunda dokuz araza ulaşılması ve cevherin de eklenmesi suretiyle on sayısına ulaşılması şeklinde formüle edilmiştir. Buna göre İbn Sînâ öncelikle, söz konusu bölümlemeyi yapanların "Cevher kategorilerden biridir. Bunda kuşku yoktur. Arazlardan oluşan dokuz kategoriyi dokuz olmalarına bölümlediğimizde kategoriler on'a tamamlanır." şeklinde ortaya koydukları genel anlamdaki ifadelerini aktarmaktadır. Ardından onlara göre, ilk üçlü bölümlemeyi arazın konusunda karar kılmış ve dışarıdakine bir nisbete ihtiyaç duymayan kısmı oluşturmaktadır, ki bunlar nicelik, nitelik ve konum olmak üzere üç tanedirler. İkinci üçlü bölümleme ise arazın konusunda henüz karar kılmamış ve kendisi dışındaki varlık sayesinde mevcut olmasına göre yapılmaktadır, ki bunlar da zaman, mekan ve yer olmak üzere üç tanedirler. Üçüncü ve son üçlü araz taksimi ise, mevcut bir durum ile dışarıdan bir şey arasında karar kılmış bir şey şeklinde teşekkül etmektedir, ki bunlar da fiil, infial ve görelilik olmak üzere üç tanedirler. İbn Sînâ söz konusu bu bölümlemenin isabetsiz olduğunu özellikle belirtmekle birlikte bunların tashih edilerek teyit edilebileceğini ifade etmektedir. Buna göre İbn Sînâ, söz konusu bölümlemenin tashihini, her arazın tasavvur edilmesinin ya kendi konusu dışında bir nisbete ihtiyaç duyulması ya da ihtiyaç duyulmaması şeklinde iki bölüme ayırarak yapmaktadır.[164]

---

[163] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.80.

[164] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.80-81-82.

İbn Sînâ'nın ortaya koymuş olduğu yukarıda zikredilen söz konusu bölümlemeyi tekraren nicelik ve niteliğe nisbeti olan kategoriler şeklinde yeniden formüle etmekte olduğunu görüyoruz. Buna göre, niceliğe nisbeti olan kategoriler zaman, mekan ve mülkiyet olacaktır şeklinde ve niteliğe nisbeti olan kategoriler ise fiil ve infial kategorileridir şeklinde konuyu izah etmektedir.[165]

İbn Sînâ kategorilerin sayısı ile ilgili tartışmaları ve konu hakkıdaki çözüm önerilerini ortaya koyduktan sonra son derece önemli bir felsefi ve bilimsel yaklaşım sergilemektedir. Şöyle ki ortaya koymuş olduğu fikirleri kesin doğru dikte etmediğini ve sıhhati noktasında herhangi bir imada bulunmadığını yine bize göre alçak gönüllü bir üslupla ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kendi zamanına kadar ulaşan bilgilerden elde ettiğine göre beyan ettiği fikirleri de doğruya en yakın olanlar olarak nitelemektedir. Ancak yine de kategorilerin sayıları hakkında "başka yönlerin görülmesinin ve üstlenilmesinin mümkün" olduğunu da özellikle vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra başka yönlerin mevcudiyeti noktasında gerçek bir kanıt ve bir fayda bulamadığı için gerçeğe daha yakın olduğunu düşündüğü başkaca bir bölümleme de yapmadığını açıkça ifade etmektedir.[166]

İbn Sînâ'nın bu veciz ifadelerine dayanarak Kant'ın kategorilere yaptığı eklemenin sıhhatini kuşkulu görmemiz mümkün görünmektedir. Zira filozofumuz kategoriler hakkında farklı bir bölümleme yapmayı mevcut durumda gerçek bir kanıt ve fayda bulamadığı gerekçesiyle uygun bulmamaktadır.

Fârâbî'nin bu konu hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Ona göre cevher, yüce tek cinstir ve altında onlardan herbirinin de neviler olduğu, onlar için sonuncu neviler ile nihayetlendiği mutavassıt neviler bulunur ve onlardan her biri onun şahıslarıdır. Ve onların sonuncu nevinin herbiri, onu kaim kılan/kuran fasıldır. Ve onların mutavassıt cinsinin herbiri mukavvim fasıldır ve mukassim fasıllardır. Araz ise dokuz yüksek cinstir; onlardan her birinin altında da mutavassıt neviler bulunur; onlardan her nevi tertip üzere onların hepsi sonuncu nevilerde nihayetleninceye kadar

---

165 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.83.

166 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.83.

azalır. Onlardan her nevi için mukavvim bir fasıl vardır ve her mutavassıt cins için onlardan mukavvim bir fasıl ve mukassim fasıllar vardır. Bu durumda Fârâbî'ye göre ecnasü aşerenin küllü ondur: cevher, kemm, keyfiyet, izafet, meta/zaman, eyne/mekan, vaz', lehu/iyelik, yef'alu/fiil ve yenfailu/infial.[167]

Kategoriler hakkında en yoğun tartışma kategorilerin sayıları bağlamı üzerinde vaki olduğu görülmektedir. Tusî'ye göre mantığın kurucusu Aristoteles bu bilime yüksek cinsleri –ki onlar on kategoridir- zikretmekle başlangıç yapmıştır. Sonrakilerin görüşü ise, küllilerin tabiatlarının belirlenmesi yüksek veya düşüktür, mevcutların a'yanlarına işaret cevherler veya arazlarladır, mantık sanatıyla müteallik değildir ve bu türden meselelerin araştırılması mantıkçının işi değildir, mantıkta bu bahislerle meşgul olmak sırf sapma ve tekellüftür şeklinde olmuştur.

Ancak ona göre kategorilerin tanım ve ta'rif sanatı olduğunda ve kıyasın öncüllerinin elde edilmesinin, en yüksek cinsler olan ve herhangi bir yüklemin diğer kategorilerden temyizinin husulünün imkanının kategoriler düşünülmeksizin mümkün olmadığında şüphe yoktur. Yine bu fenne vukufiyet örneklerin irad edilmesinde iktidar ve herhangi bir meselenin araştırılmasında kolay izah yolları sağlar. Bu cihetle bu fennin nüktesini ve kaidelerini müptediyi irşad için aktarım ve anlatım (nakil ve hikaye) yoluyla irad etmiştir. Sanat ehlinin kitaplarında bunun tahkik edilmesini talebeye yasaklamıştır. Filozofların cumhuru, akıllar ve zihinlerce ihata edilen mahiyetlerin toplamının bu on kategoride münhasır olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ve onlardan kendilerinden daha genel olan ve -vücud, vücub ve imkan gibi ya da bu neviden bazı şeyler için mebde ve nihayet olan vahdet ve nokta gibi- mahiyetlerin çoğunu gerektiren makul şeyleri ihraç etmişlerdir. Ancak hakiki türler olup fakat mantıki cinsler altında derç edilmeyen şeylere gelince, bu şeyler lafızların delaletiyle zihinlerde temessül eden mevcutların ayanlarıdırlar, o halde bu kategorilerin haricinde değildirler.[168]

---

[167] Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", s.90.

[168] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.59.

Tusî'ye göre, vücud'un bu on kategori için cins olmadığının açıklaması, bu anlamların onun varlığında ortaklıkla bulunmasının tasavvur edilmesinin mümkün olması ve mahiyetin künhüyle tasavvurunun onun zatiyetinin tamamlanması için tasavvur edilmeksizin gayrı mümkün olmasıdır. Şayet vücud bu anlamlar için cins olsaydı o vakit onun varlığında ortaklığın tasavvuru mümkün olurdu. Ve yine akıl üçgenin şekil olarak, siyahın renk olarak var olmasında bir sebep ve illet talep etmezdi, ve ancak bütün siyah ve üçgen olan şeylerin mevcut olma sebep ve illetini talep ederdi. O halde vücud eğer cins olsaydı onun hükmü; bu türden sair cinslerin illetine ihtiyacın yokluğu olurdu. Ve yine cins altında bulunan şahıslara ve türlere tevatu ile yüklenir, vücud ise mevcutlara teşkik ile yüklenir. Zira el-Mevcut bi-nefsihi ve el-Kaim bizatihi ve el-Vücudü'l-Kâdir; mevcut bi-gayrihi ve kaim bi-gayrihi ve mevcut gayru-kadirden vücud bakımından evvelidirler. Buna göre Tusî şu neticeye varmaktadır: "O halde vücud bu kategoriler için cins değil aksine lazım kabilindendir."[169]

[169] Tusi, Esasü'l-iktibas, s.60.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA KATEGORİLERE GİRİŞ ya da MUKADDİME

I. KATEGORİLERE GİRİŞ

A. KATEGORİLER'İN KONUSU VE AMACI

İbn Sînâ Ammonius ve Simplicius gibi şarihlerin yolundan giderek eserin en başında eserin konusuna ve amacına değinmektedir. Zira bunun en kamil örneğini Ammonius'un *Kategoriler şerhi*'nin en başında açık bir biçimde görmekteyiz. Şöyle ki, Ammonius sorduğu on soruya verdiği cevapta Felsefe okullarını, Aristotelesçi felsefeyi ve nihayet bir şarihin nasıl olması gerektiği konuları üzerinde detaylı bir biçimde durmaktadır.[170]

İbn Sînâ'nın mantığın konusunun belirlenmesi hakkındaki tutumunu ilkin eş-Şifa'nın el-İlahiyat yani *Metafizik* adlı eserine bakmak gerekmektedir. Buna göre İbn Sînâ mantık ilminin konusunu birinci makul anlamlara dayanan ikinci makul anlamlar olarak belirlemektedir. Buradaki inceleme yönünü ise kendileriyle bilinenden bilinmeyene ulaşmanın niteliği bakımından inceleme olduğunu ifade etmektedir. Yine İbn Sînâ "mantık ilminin konusunun zatı bakımından duyulurların dışında olduğu bellidir" ifadesini kullanmaktadır.[171]

---

[170] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde (Cilt.4.4, 1-106), Adolfus Busse (ed.), Berlin: Academiae Borussicae, 1895, s.1; Ayrıca bkz. Ammonius, *On Aristotle's Categories*, S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews (çev.), Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991, s.9-21.

[171] İbn Sînâ, *Metafizik I*, Muhittin Macit (ed.), Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.9-10; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.), İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011, s.22-23.

İbn Sînâ bu meseleyi *el-Medhal* yani *Mantığa giriş* adlı eserinde 'Mantığın Konusu' başlığı altından başka bir yönden ele almakta olduğunu görüyoruz. Buna göre filozofumuz tikelleri incelemenin iki şekilde olduğunu ifade ederek, bunlardan ilkinin onların bileşimin oluşturulmasına istidatlı olması bakımından ikincisinin ise anlamın ilişkiğ doğal şeyler olmaları bakımından olduğunu belirtmektedir. Burada ikinci durum hakkında dikkat çekici bir örnek vererek meseleyi açık hale getirmektedir. Şöyle ki ahşap, tuğla, taş ve başka şeylerden bileşik bir evi yapan bir mimarın evin basitlerini bilmek durumunda olduğunu ve bu şeylerin bileşime girme hususiyetlerini de bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak ahşabın ve yapı malzemelerinin bu hususiyetleri dışında cevherlerinin sahip olduğu doğa ve mevcutlar karşısındaki kıyası gibi konuları bilmesinin evin yapımı konusunda mimarın bilmesi gereken şeyler olmadığına dikkat çekmektedir. Buna göre mantık sanatı da tikelleri onlara ilişen yüklemler, tümeller, tikeller ve benzeri şeyler olmaları bakımından inceler. İbn Sînâ lafızları incelemenin ise bir zorunluluk dolayısıyla vaki olduğunu zira anlamların salt düşünceyle ifadesinin mümkün olmaması hasebiyle söz konusu zorunluluk meydana gelmektedir.[172] Yine benzer ifadeleri İbn Sînâ'nın *el-İşarat ve't-tenbihat* adlı eserinde de rastlamaktayız. Nitekim İbn Sînâ "Mantık konusunda öncelikle ilk yapılacak iş; kendilerinden tanım, kıyas ve onlarla birlikte giden işlemlerin yapıldığı tekil şeyleri hemen açıklamaktır. Öyle ise şimdi, lafzın anlama nasıl delalet ettiğini açıklamakla (işe) başlayalım" ifadesini kullanmaktadır.[173]

Buna göre İbn Sînâ *Kategoriler* adlı eserine kategorilerin amacı ile başlar. İbn Sînâ'ya göre bu kitabın birinci amacı kişinin daha doğrusu mantık öğrencisinin, "*on şeyin mevcutları kuşatan yüksek cinsler olduğuna ve tekil lafızların bunları ifade ettiğine doğru kabul edilen bir ilke olarak*" inanması; ikincisi ise "*bu on şeyden birisinin cevher, geri kalan dokuzunun da araz olduğunu*" bilmesidir.[174] İbn Sînâ bu

---

[172] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, Muhittin Macit (ed.), Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s.15-16.

[173] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Ali Durusoy – Muhttin Macit ve Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.4; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Ali Durusoy – Muhttin Macit ve Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011, s.4.

[174] İbn Sînâ, *Kategoriler*, Muhittin Macit (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s.5.

dokuz kategorinin araz oluşunun kanıtlanmayacağını bunun şimdilik sadece kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre, nicelik ve niteliklerin araz olduğunu bu [herhangi bir] sayının zorunluluğunu kanıtlamaksızın kanıtlamaya yol yoktur.[175]

Yine İbn Sînâ'ya göre dokuz arazdan herbiri gerçekte cinstir ve müşekkek bir lafız olmadıkları gibi gayrı mukavvim bir lazım üzerine de delalet etmezler. Ancak öğretimin başındaki bir öğrencinin "*niteliğin, altındaki türlere cins gibi vaki olduğunu*" ve niteliğin müşterek, müşekkek veya mütevatı bir isim olmadığını fakat altında bulunanların mahiyetinin kurucusu olduğunu bilmesi mümkün değildir. Ancak buna rağmen aksi yönde hareket eden bir kimse hakkında İbn Sînâ'nın kanaati son derece açık ve kesindir: "*Bu kitapta bunlarla uğraşan kimse gücünün yetmeyeceği bir işi üstlenmiş demektir.*"[176] *Kategoriler* kitabının müptedi yani öğrenci için olduğu üzerinde İbn Sînâ'nın ısrarla durmakta olduğuna da dikkat çekilmesi gerekmektedir. Bu hususu nitelik kategorisinin türleri bağlamında İbn Sînâ'nın "Kategoriler kitabı da başkaları için değil sadece müptediler içindir. Zaten ben defalarca onun biçimiyle ilgili konuştum."[177] şeklindeki ifadesiyle tekraren hatırlattığına şahit olmaktayız.

Ardından İbn Sînâ geçmiş mantıkçıların hepsinin de bu meseleleri asıl olan kitaba bıraktıklarını ve *Kategoriler* kitabının "*mevcutların doğalarını inceleyen bir kitap olması*" fikrinden kaçındıklarını dile getirir. İbn Sînâ'nın bu gibi meselelerin –yani söz konusu ilkelerin ispatlanması, kategorilere tekil lafızlarla delalet edilmesi hakkında burhanların ortaya konması gibi konuların- asıl kitaba bırakılmasıyla ilgili ileri gelen matıkçıkların görüşünü benimsediği açıktır. Ancak İbn Sînâ'nın ikinci sırada zikrettiği yani *Kategoriler*'in mevcutların doğalarını incelemesiyle alakalı görüşe itirazı vardır. Filozofumuz söz konusu mantıkçıkların kaçınmalarının yersiz olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre kategorilere ilişkin durumların açıklanması onların mevcut olmarıyla doğrudan ilişkili bir durumdur, zira onlar farazi şeyler değillerdir ve onların doğalarına dair inceleme bu açıdan bu kitap için bir bakıma doğal bir mecradır. Dolaysıyla bu

---

[175] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.5.

[176] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.5-6.

[177] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.197.

kitapta ele alındığı şekliyle yapılan inceleme ilkin kategorilerin **mevcut olmaları bakımından**dır ardından ise **lafızla delalet edilen olmaları bakımından**dır. Buna göre bu kitapta bu iki inceleme yönü bir araya gelmiş olmaktadır.[178] Yine İbn Sînâ'nın benzer ifadelerle aynı konuyu *Kıyas* kitabında da ele aldığını görmekteyiz. Buna göre onun bu konudaki kanaati "O zaman mantık, varlık olması bakımından var olan şeyin belli bir durumunu incelemektir"[179] şeklindedir.

İbn Sînâ bu iki yönün bir araya gelmesi hususunda özellikle durarak, varlık bulmuş her hakikatin mutabık olduğu bir lafzın bulunduğu üzerine vurgu yapar. Buna göre İbn Sînâ lafızla delalet edilen olmanın sırf mevcudun sahip olmadığı özellikleri bulunması faraziyesini kabul etmez.

İbn Sînâ ileri gelen mantıkçıların *Kategoriler* kitabının amacı olarak görmekten kaçındıkları ve dolayısıyla ortaya koydukları görüşün ortaya çıkaracağı açmazı vurucu bir örnekle ortaya koymaktadır. Şu halde onların "lafızla delalet edilen olmanın sırf mevcudun sahip olmadığı başkaca özellikleri bulunsaydı ve bu kitaptaki inceleme de zikredilen özelliklere dair olsaydı ileri gelen mantıkçıların kabul ettikleri gibi bu kitabın amacı doğal ve metafizik değil mantıkî bir soyutlamaya dayalı olurdu. Buna bağlı olarak da bu soyutlama neticesinde nefste oluşan anlamlardan bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmak mümkün olurdu" şeklindeki varsayımı ortaya koymaları gerekirdi. Ancak İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi bu mantıkçıklar zorlama yorumların bu anlama gelebileceğinin farkında bile değillerdir. Bu konu hakkında adı geçen mantıkçıların ısrarı ise filozofumuza göre neticesi şaşırma ve aptallaşma olan bir zorlamadır. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere "lafızla delalet edilen olmanın" mevcuttan soyutlanarak sanki mantıkî bir durummuş gibi ortaya konması onların tıpkı mantığın konusu olan birincil makullere dayalı ikincil makuller gibi bir statü kazanması anlamına gelecektir. İbn Sînâ'nın bu vurgusu meselenin kategorilerin yerli yerine oturtulmasıyla da doğrudan alakalı olması bakımından son derece önemli ve kayda değerdir.

---

[178] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.6.

[179] Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş (Kindi, Fârâbî, ve İbn Sînâ'da)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s.223.

Buna göre İbn Sînâ'ya bakarak ulaşacağımız netice "lafızla delalet edilen" olmaları bakımından kategorilerin incelenmesi *Kategoriler* kitabının amacı olamaz. İbn Sînâ'ya göre müfred/tekil lafızların beş tümel dışında yer alan diğer durumlarının –ki bunlar arasında mekulat/söylenen/kategori olmak da yer almaktadır- bilinmesi Mantık sanatında ihtiyaç duyulan şeylerden olamayıp sadece yarar sağlayan şeylerdendir.[180] Dolayısıyla bu yönüyle İbn Sînâ'nın kategoriler konusunu mantıktan daha çok metafizik ile ilgili gördüğünü söylemek mümkün görünmektedir.[181]

Fârâbî, *Kitabü'l-elfazi'l-musta'mele fi'l-mantık* yani *Mantıkta kullanılan lafızlar* adlı eserinde 'mantık sanatının kurucusu' başlığı altında Aristoteles ve onun eserleri hakkında bilgiler verirken Aristoteles'in özgün eserleri arasında *Kategoriler*'i en başta zikretmektedir. Fakat cedel, hatabe ve şiir gibi konuların Aristoteles öncesi dönemlerde de ele alındığını vurgulamaktadır. Yine filozofumuza göre Aristoteles ilkin mantığa başlamayı kolaylaştıran sözleri yani kategorileri ele almaktadır. Dolayısıyla da ilkin bu eserle başlamak gerekmektedir.[182]

Fârâbî'nin *Tevtia*'da yer alan ifadesine göre nahiv ilmi için lisan ve lafız ne ise mantık ilmi için de akıl ve ma'kuller odur. Bu ifadenin yukarıda yer verilen İbn Sînâ'nın görüşlerinin dayanak noktası olması mümkün görünmekte olması hasebiyle son derece önemlidir. Fârâbî'nin burada mantık için "lafız" kelimesini kullanmamış olması da gösteriyor ki "lafızlar" nahiv ilminin konusu olabilir, mantığın ise konusu makuller olabilir "lafızlar" olamaz.[183]

---

[180] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.2.

[181] İbrahim Çapak, *Temel Esaslarıyla Mantık*, Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, 2015, s.106.

[182] Fârâbî, *Kitabü'l-elfazi'l-musta'mele fi'l-mantık*, Yaşar Aydınlı (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s.83-84.

[183] Fârâbî, *Tevtia*, s.56.

B. MÜTTEFİK/HOMONİM, MÜTEVATI/SİNONİM, MÜTEBAYİN, MÜŞTAK/PARONİM LAFIZLAR

İbn Sînâ'nın ele aldığı müttefik, mütevatı ve müştak konu başlıkları Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında Bekker'in neşrine dayalı olarak belirlenen ve literatürde referans kriteri olarak kabul gören sayfa ve paragraf numarasıyla **1a1** ile **1a15** satır numaraları arasında yer alan ilk paragrafının şerhi niteliğini taşımaktadır. İbn Sînâ Aristoteles'in *Kategoriler*'in başında ele aldığı isimleri homonim, sinonim ve paronim olanlar şeklindeki üçlü sınıflandırmayı, bunlara mütebayinleri yani heteronimleri de ekleyerek dörde çıkarmak suretiyle ele almaktadır. Ammonius ise şerhinde homonim ve sinonimlere, polinim ve heteronimleri eklemek suretiyle dörtlü bir tasnif yapmakta; İbn Sînâ'nın dörtlü ayrıma eklediği isimleri müştak olanları yani paronimleri ise homonim, sinonim, polinim ve heteronimlerden ayrı olarak müstakil biçimde ele almaktadır.

İbn Sînâ mütevatı ve müttefik arasındaki en belirgin ayrımı onların tanımlanma yönlerine göre belirlemektedir. Buna göre, isimleri mütevatı olanların tanımının bütün yönlerden aynı olduğunu yani hem anlam bakımından hem de hak etme bakımından bir olduklarını daha layıklık ve daha uygunluk, güçlülük ve zayıflık, öncelik ve sonralık bakımlarından farklılaşmadıklarını ifade etmek şeklinde olmuştur. Söz konusu yönlerden farklılaşma meydana geldiğinde bunlar ismi mütevatı yani sinonim değil ismi müttefik yani homonim olacaklardır.[184]

Ammonius da homonimler ve sinonimleri ele alırken isimde ortak olma ve tanımda ortak olmaya merkeze alarak dörtlü bir sınıflandırma ortaya koymaktadır. Buna göre homonimlerin zıddı olarak polinimleri yani müşekkek olanları ve sinonimlerin zıddı olarak da heteronimleri yani mütebayin olanları ortaya koymaktadır. Aynı ayrıma "Zira homonimler polinimlere, sinonimler ise heteronimlere zıttırlar."[185] şeklindeki benzer ifadelerle Olympiodorus'ta da rastlamaktayız. Ammonius zikrettiği bu dörtlü sınıflandırmadan Aristoteles'in sadece homonim ve sinonimleri ele aldığına dikkati

[184] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.8-9.

[185] Olympiodorus, "In Aristotelis Categorias Commentarium", s.27.

çekmektedir. Aristoteles'in sadece homonim ve sinonimleri ele almasını ise öncelikle bunların kendi yükleme doktrininde kullanışlı olmasıyla ilişkilendirmekte, ardından kendisinin eklediği diğer ikisinin zaten kendiliğinden açık olduğunu ifade etmektedir. Zira polinimler homonimlerin zıddı oldukları ve heteronimler de sinonimlerin zıddı oldukları için, eğer bir kimse homonim ve sinonimleri bildikleri takdirde onların zıtlarını da aynı şekilde bilmiş olacaktır. Ammonius burada Aristoteles'in polinim ve heteronim olanları zikretmemek şeklinde yapmış olduğu kasretmenin kastılı olduğunu, zira zıt olanların aynı bilgi ile bilindiklerini ifade etmektedir. Buna göre zikredilmeyen diğer ikisinin, homonim ve sinonimlerin tanımı ile öğrenilmesi gerekmektedir. [186]

Tusî'ye göre, bir tek lafız bazen sadece tek bir manaya delalet eder, bazen de birçok manaya delalet eder. Yine birçok lafız bazen bir tek manaya, bazen de yakın ya da yakın olmayan birçok manaya söylenir. Bu yönler hasredildiğinde şu dört kısımdan hali kalamaz; ya birçok lafız bir tek manaya ya da birçok manaya nispetle itibar olur. Yine ya bir tek lafız bir tek manaya veya birçok manaya nispetle itibar olur. Bunlardan ilki, bu birçok anlamın bir tek manaya delalet etmesidir ki 'müteradif isimler' olarak isimlendirilir; 'insan' ve 'beşer' (isimleri) gibi. İkincisi ise, birçok lafzın birçok manaya iştirak olmaksızın delalet etmesidir ki 'mütebayin isimler' olarak isimlendirilir; 'insan' ve 'at' (isimleri) gibi.

Bazen de lafızlar arasında andırma vaki olur. Bu ise iki neviden hali kalamaz; Ya lafzın andırması evvelen mananın andırmasına tabi olmasıdır. İlki, 'müştak/türeyen isimler' olarak isimlendirilir, 'yardımcı', 'yardım eden' ve 'yardım edilen' gibi. Bu halde ilk olarak lafız, ondan türeyen sair lafızlara kesinlikle mevzu olur; tıpkı bu surette olan 'yardımcı' gibi. İştikak'ın başka dört şartı vardır: lafzî münasebet, bu kabilden olan 'acemî' ve 'arabî' gibi mensubiyet/aitlik isimleridir. İkincisi ise, 'mütecanis isimler' olarak isimlendirilir; 'beşer' ve 'bişr' gibi. Tam tecanüs ise ileride geleceği gibi, 'müşterek isimler'de olur. 'Mütebayin' ve 'müteradif' arasında iştibahın vukuu mümkündür. Örneğin başka bir lafzın mukarin olma vasfıyla bu manaya delalet etmesidir, ki bu ikisinin 'müteradif' oldukları zannedilir. Ancak o ikisi 'seyf/kılıç' ve

[186] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.16; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.23.

'husam/kılıç' gibi 'müteradif' değil aksine 'mütebayin'dirler. Zira 'husam/kılıç' keskin bir kılıçtır. Ya da her iki lafzın da başka bir anlam için bir manaya mukarin olmasıdır, tıpkı 'husam/keskin' ve 'samsam/şiddetli keskinlik' gibi. Böylece ilki kılıcın keskinliği; ikincisi ise savaş vaktinde kılıcın şiddetli keskinliğidir.

Tusî'ye göre üçüncü kısım ise, o bir lafzın birçok anlama delalet etmesidir, 'müttefik' lafızlar olarak isimlendirilir. Bunun da iki neviden hali kalması olmaz; Ya lafzın, bazı manaların karşısında olarak öncelikle mevzu olması ve ikisi arasında müşabehet veya münasebet sebebiyle diğerlerine ıtlak olunmasıdır; 'insan' lafzının 'düşünen canlı' ve 'resmedilmiş insan' üzerine ıtlak olunması gibi. Ya da böyle olmayıp aksine vazda evveliyet olmaksızın genele eşit olmasıdır; tıpkı 'ayn/göz' lafzının 'göz' ve 'terazi kefesi'ne ve 'güneşin dairesi'ne ıtlak olunması gibi. İlk nevi, müteşabih; ikincisi, müşterek olarak isimlendirilir ve müşterike genel kılınmıştır ve müteşabih ve müttefik olarak kısımlandırılmıştır.[187]

1. İsimleri Mütevatı/Sinonim Olanlar

İbn Sînâ burada Aristoteles'ten farklı olarak ilkin *isimleri sinonim* yani mütevatı[188] olanlarla başlamaktadır. Bu durumun muhtemel sebebi Ammonius'un "Aristoteles'in sinonimlerle ilgili öğretimi homonimlerle ilgili olanından daha açıktır."[189] şeklindeki ifadesiyle dikkat çekmiş olduğu husus olabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın konuyu ele alışındaki bu takdim ve tehir bilinçli bir tercih olarak görülmelidir. Zira *isimleri mütevatı* olanları kısaca anlattıktan hemen sonra *isimleri müttefik* olanları yani *homonimler*i detaylı bir biçimde ele almaktadır. Bu detaylı anlatım İshak b.

---

[187] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.36-37.

[188] Mütevatı'nın anlamıyla ilgili olarak bkz. Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 28, (2005/2), s.46.

[189] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.21; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.31.

Huneyn'e ait olan *Kategoriler* tercümesi metni üzerinde Hasan b. Suvar'ın tashih ve açıklama notlarında da mevcut bulunmaktadır.[190]

İbn Sînâ birinci fasılda ele aldığı "Kategorilerin amacı" meselesini ele aldıktan sonra ikinci fasılda Aristoteles'in *Kategoriler* metnini ilk cümlesinden itibaren ele alarak adeta cümle cümle şerh etmeye başlar. Şöyle ki, Aristeteles'in ilk cümlesinde homonimleri sinonimlerden ayırt etmek için zikrettiği "**sadece isimleri ortak, bu isim hasebiyle cevherlerinin sözü farklı olanlar**" (**1a1-2**) ile ikinci cümlesinde sinonimleri homonimlerden ayırt etmek için zikrettiği "**isimleri ortak, bu isim hasebiyle cevherlerinin sözü aynı olanlar**"[191] (**1a6-7**) şeklindeki her iki ifadede de ortak olan "isimleri ortak, bu isim hasebiyle cevherlerinin sözü ..." şeklindeki ifadeleri birleştirmek suretiyle "Farklı ve çok şeylerin bir kısmı, tek bir isimde ortak olanlardır."[192] şeklinde yeniden ifade etmiştir.

Ammonius *Kategoriler şerhi*nde "tek bir isimde ortak olma" şeklindeki kavramsallaştırmayı sinonim kavramıyla ilişkilendirdiğini ve sinonim'in etimolojisini bu anlam dayandırdığını görmekteyiz. Yani *synônyma* [συνώνυμα: sinonimler] kelimesinin *isimde birlikte* anlamına gelen *syn toi onomati* [σὺν τῷ ὀνόματι] ifadesinden türetilmiş olduğuna dair bir etimolojik tahlil yapmaktadır. Buna bağlı olarak Ammonius sinonimi, bir isimi ve aynı tanımı [τοῦ ὁρισμοῦ: *toû horismoû*] paylaşanlar

---

[190] Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", Abdurrahman Bedevi (thk.), *Mantıku Aristu* içinde (31-96), Cilt.1, Beyrut: Darü'l-kalem, 1980, s.80-84; ayrıca bkz. Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", Ferid Cebr (thk.), *en-Nassu'l-Kamile* içinde (15-96), Cilt.1, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1999, s. 19-22.

[191] Aristoteles, "Katêgoriai", E. Bekker (ed.), *Aristotelis Opera* içinde (1-15), Berlin: Officina Academica, 1831, s.1; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", Academia Regia Borussica (ed.), *Aristoteles Latine* içinde (1-8), Berlin: Officina Academica 1831, s.1; ayrıca bkz. L. Minio-Paluello, *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, Londra: Oxford University Press, 1974, s.3; ayrıca bkz. Aristoteles, "The Categories", Harold P. Cook (çev.), *The Categories – On Interpretation – Prior Analytics* içinde (12-109), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962, s.12; ayrıca bkz. Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, Hamdi Ragıp Atademir (çev.), İstanbul: MEB. Yayınları, 1989, s.3; ayrıca bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür (çev.), 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016, s.6-7.

[192] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.8.

şeklinde tanımlamaktadır. Ammonius sinonim olmayı cinslerin türlerine yüklenme yolu olarak da nitelendirmektedir.[193]

Burada *Kategoriler*in ilk cümlesi ve takip eden diğer iki cümlesiyle ilgili dikkat çekilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Şöyle ki, Aristoteles'in *homonimler*, *sinonimler* ve *paronimler* şeklinde ifade ettiği kavramların Arapça'ya tercümesinin kuruluşu ya da diğer bir ifadeyle ifade edilme biçimi açısından dikkat edilmesi ve üzerinde durulması gereken önemli bir detay göze çarpmaktadır. Söz konusu durumu İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi hemen hemen bütün İslam filozoflarının da göz önüne aldıkları açıkça görülmektedir. İbn Sînâ'nın *Kategoriler*'de "el-elfazü'l-müttefikati"[194] şeklinde ifade ettiği ve yine *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-Mantık* adlı risalesinde de açık bir biçimde "el-müşteriketü esmauha"[195] şeklinde ifade ettiği kavram İbn Rüşd'ün telhisinde "esmauha müttefikatün"[196] şeklinde geçmektedir. Fârâbî ve onun takipçisi İbn Bacce'de ve ayrıca sıkı bir İbn Sînâcı olan Tusî'de ise bu isimlendirmeye rastlanmamasının sebebi her iki filozof'un da Kategorilerin başında Aristoteles tarafından zikredilen giriş kısmına değinmeksizin doğrudan cevher konusuyla eserlerine başlamalarından kaynaklanmaktadır. [197]

Ancak söz konusu detaya en belirgin biçimde hemen eserin başında ilk cümlenin şerh edildiği bağlamda Vahibi'nin *Şerhu Elfazi Aristutalis fi-Kitabi'l-Mekulat*

---

[193] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.15; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.22-23.

[194] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.8.

[195] İbn Sînâ, *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*, s.19; ayrıca bkz. Harun Takcı, "İbn Sînâ'nın el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme", s.71.

[196] İbnRüşd, "Telhisü Kitabi Katiguryas ev Kitabü'l-Mekulat" Cirar Cihami (thk.), *Telhisu Mantıku Aristu* içinde (1-75), Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1992, Cilt.II, s.7; ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and Interpretatione*, Charles E. Butterworth (çev.), New Jersey: Princeton University Press, 1983, s.26.

[197] Bkz. Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", Refik Acem (thk.), *el-Mantıku inde'l-Fârâbî* içinde (89-131), Beyrut: Darü'l-Meşrık, 1986, s.89; ayrıca bkz. Nihat Keklik, "Abu Nasr al-Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, cilt. 2, cüz. 2-4 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), s.12; ayrıca bkz. Tusi, *Esasü'l-iktibas fi'l-mantık*, Molla Hüsrev (Arapça çev.), Hasan eş-Şafi ve Muhammed es-Said Cemaleddin (thk.), Kahire: el-meclisü'l-a'la li's-sekafe, 2004, s.59-61; ayrıca bkz. İbn Bâcce, "Tealiku ala Kitabi'l-Mekulat li'l-Fârâbî", Mâcid Fahrî (thk.), *Te'âlîku İbn Bâcce 'alâ Mantıki'l-Fârâbî* içinde, Beyrut: Darü'l-meşrık, 1994, s.80.

adlı şerhinde dikkat çekildiği görülmektedir. Buna göre, Vahibi' şöyle demektedir: "Zira 'müttefik/homonim isim' dememiştir, çünkü onun ortaya koyduğu kelam, manalara delaleti hasebiyle isimler hakkındadır yoksa sadece ittifakın mahiyeti hakkında değildir."[198] Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere Yunanca metinde geçen homonim kavramının tam karşılığı olan 'isimleri müttefik olanlar' vurgusu yapılmaktadır.

Bu ilk iki cümle ile ilgili bir diğer dikkat çekilmesi gereken husus ise Yunanca *logos tês ousias* [λόγος τῆς οὐσίας] şeklinde ifade edilen Arapçaya ise *kavlü'l-cevher* [قول الجوهر] yani *cevher sözü* şeklinde tercüme edilen ifade hakkındadır. Şöyle ki söz konusu ifadeden özellikle hem Türkçede ve hem de Batıda yapılan son dönem çeviriler ve çalışmalarda "tanım" ve "betim" ayrımı yapılmazksızın sıklıkla sadece "tanım" şeklinde söz konusu ayrıma vurgu yapılmaksızın ifade edilmektedir. Bu durumun muhtemel iki sebebi görünmektedir. Bunlardan birincisi Hellenistik şarihlerden Olympiodorus'un *Kategoriler şerhi*nde açık ifadelerle yer verdiği yaklaşımı olabilir. Şöyle ki, Olympiodorus "Günümüz de sözden [*logos*] tanım veya betim anlaşılmaktadır."[199] şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Söz konusu durumun muhtemel ikinci sebebi olarak da *Kategoriler*in Yunanca metninin Latince çevirisinden kaynaklandığı sonucuna ulaşmaktayız. Zira söz konusu çeviri'de *logos*'un karşılığı olarak açıkça "definitio" yani "tanım" ifadesi yer almaktadır.[200] Ancak meselenin hem Ammonius ve hem de İbn Sînâ'nın dikkat çektiği nüansa göre yani hem tanım ve hem de betimi kapsayacak şekilde ifade edilerek ele alınması gerektiği aşikardır. Nitekim İbn Sînâ açık açık "kavl"den kastın zatın tanımı veya o ismin mefhumundan anlaşılan betim olduğunu ifade etmektedir.[201] Nitekim İbn Sînâ gibi İbn Rüşd de telhisinde hadd/tanım

---

198 Vahibi, *Şerhu Elfazi Aristutalis fi-Kitabi'l-Mekulat*, Ayasofya Yazma Eser Kütüphanesi no. 2483, vr.85B.

199 Bu ifadenin Yunanca metni şu şekildedir: "λόγον δὲ ἄκουε νῦν ἢ ὁρισμὸν ἢ ὑπογραφήν: *logon de akoue nyn ê horismon ê hypographên*". Detaylı bilgi için bkz. Olympiodorus, "In Aristotelis Categorias Commentarium", *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde (26-148), Adolfus Busse (ed.), Cilt.12.1, Berlin: Academiae Borussicae, 1902, s.26.

200 Aristoteles, "Categoriae", s.1.

201 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.8.

ifadesini "cevherinin mefhumundan anlaşılan herbirinin tanımı..." şeklindeki açıklayıcı ifade ile birlikte kullanmaktadır.[202]

Ayrıca Ammonius'un *Kategoriler şerhi*nde bu meseleyi hem *logos* [λόγος] ve hem de *logos tês ousias* [λόγος τῆς οὐσίας] kavramları bakımından ayrı ayrı ele aldığını görmekteyiz. Buna göre, Ammonius *Kategoriler şerhi*nde ilkin "Ne tür sebeplerden ötürü Aristoteles, *horismos* [ὁρισμός: tanım] yerine *logos* [λόγος: söz] demiştir?"[203] şeklinde bir soru sorarak cevaplamaktadır. Buna göre şarih kanaatini şu şekilde ifade eder:

> "[Buna şöyle] cevap veririz ki: çünkü biz her şey için tanımlar veremeyiz; zira en yüksek/yüce cinslerin tanımlarına ulaşılamaz. Dahası bazı kereler bizim betimleri/tarifleri (ὑπογραφαί: *hupographai*) kullandığımız zamanlar da vardır/oluyor. Halihazırda bizim betimler için kullandığımız [söz konusu olan] her şey arasında/mabeyninde homonimlik vardır. Bu hedenle Aristoteles 'tanım' dememiştir, aksi halde betim/tarif yoluyla işaret edilen şeyleri dışlamış olacaktı. Diğer taraftan eğer o 'betim' demiş olsaydı, [bu kez de] o tanımlar yoluyla işaret edilen şeyleri ihmal etmiş olacaktı. Buna göre Aristoteles, bu yüzden 'söz'ü kullandı; zira *logos* tanım ve betim hakkında ortaklıkla yüklenir."[204]

Ammonius'un "zira *logos* tanım ve betim hakkında ortaklıkla yüklenir."[205] ifadesini İbn Sînâ'nın "çünkü söz, onların her birinden daha geneldir."[206] şeklinde ifade ettiğini görmekteyiz. Burada yer verilen bu alıntı İbn Sînâ'nın kaynağı olarak Ammonius'un olma ihtimalini akla getirmektedir.

---

[202] İbnRüşd, "Telhisü Kitabi Katiguryas ev Kitabü'l-Mekulat", s.7; İbn Rüşd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, s.26.

[203] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.20; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.28.

[204] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.20; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.28.

[205] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.20; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.28.

[206] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.8.

Ammonius hemen akabinde Aristoteles'in neden *logos tes ousias* [λόγος τῆς οὐσίας: cevher sözü] ibaresini kullanmış olduğuna değinerek neden *ousias* yani *cevher* demiştir de *symbebêkos* [συμβεβηκός: araz] dememiştir şeklinde yeni bir soru sormaktadır. Keskinlik isminin araz olan tat, ton, ses ve kesme'ye ortaklıkla yüklenmekte olduğunu zikrederek, örneğin "keskin tat" denildiğini ifade etmektedir. Bunun cevabını ise Aristoteles'in burada arazların zıddı anlamında değil, aksine her bir şeyin var olmasının [ὕπαρξις: *hyparksis*] en genel anlamıyla *ousia* (cevher) demekte olduğunu öne sürerek verir. Buna göre Aristoteles, 'var olanlara uygun olarak herbir şeyin doğası [καθ' ἣν ὑφέστηκεν: *kath' hên huphestêken*]' demek yerine '*cevher'* demiştir.[207] Aynı yoruma Vahibi de şerhinde "Zat olan cevher ve tabiat'la irade ettiği ise, arazın mukabili olan cevher değildir." ifadesini kullanarak yer vermektedir.[208]

Vahibi'ye göre ise Aristoteles'in ifadelerinin anlamları, isimleri ortak olanların tanımlanmasında onun ifadelerini şerhimizle isimleri mütevatı olanların tanımlamasında zahir olmuştur. Çünkü o ikisinde bir tek şeyin bir tek isim üzerine delalet etmesi için 'canlı'yı bir tek toplu örnek olarak iradetmiştir. Böylece de iki farklı izafetle mütevatı ve müttefik olanlardan olmuştur. İsimleri mütevatı olanlar, müttefik olanlarda zikrettiğimiz şartların en sonuncusu hariç toplamına ihtiyaç duyarlar. Bu isimle kast olunan, bütününde tek bir tabiat olarak bunun altında olmasıdır.[209]

2. İsimleri Müttefik/Homonim Olanlar

İsimde ortak olmanın ikinci şekli ise eşit anlamlılık yani tevatu yoluyla olmayanlardır ki İbn Sînâ bu ortaklığın isim ittifakıyla yani homonim olarak söylendiğini ve üçe ayrıldığını ifade eder. Buna göre, bunlar **(a)** ya aynıdır fakat başka yönlerden farklıdırlar –ki bunlar müşekkek olanlardır; **(b)** ya aynı değildir ama aralarında bir benzerlik söz konusudur –ki bunlar isimleri müteşabih olanlardır; **(c)** ya

---

[207] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.20-21; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.28-29.

[208] Vahibi, *Şerhu Elfazi Aristutalis fi-Kitabi'l-Mekulat*, vr.86A.

[209] Vahibi, *Serhu Elfazi Aristutalis*, v.86A-86B.

da ne aynıdırlar ne de aralarında bir benzerlik söz konusudur –ki bunlar da isimleri menkul olanlardır.[210]

İbn Sînâ ismi müttefik olanların isimde ittifakını iki sebebe dayandırmaktadır. Buna göre tek bir ismin verilme sebebi **1)** isim verenin durumunun farklılığından **2)** ya da bir tek isim verenin farklı iki zamandaki durumun farklı 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, iştirakü'l-isim yani isim ortaklığına has olan kısımdır.[211] Bu paragraf Ammonius'un alttaki paragrafıyla bire bir aynı, fakat bunu zorlama olarak isimlendirmekte

İbn Sînâ'da olduğu gibi Ammonius'un da *Kategoriler* üzerine kaleme aldığı şerhte homonimleri detaylı bir biçimde ele almakta olduğunu görüyoruz. Buna göre öncelikle homonimleri **1)** tesadüfe dayalı olarak yani arızi olarak ve **2)** kasta yani gayeye göre ikiye ayırmaktadır. Kasta göre olanları ise ikiye ayırır, bunlardan ilki **A)** bir diğerinin homonimi olup adını taşıdıklarının paronimi olanlardır ve bunlar da kendi aralarında **i)** neştere ve kitaba tıbbi denmesi örneğindeki gibi fail nedenin adını taşıyanlar ve **ii)** ilaca sağlıklı denmesi örneğindeki gibi gai nedenin adını taşıyanlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[212] İbn Sînâ'nın bu iki grubu müşekkek olarak değerlendirdiğini görüyoruz.[213]

Kasta göre olanların ikincisi ise **B)** diğerinin homonimi olup aynı zamanda adını aldıklarının homonimi olanlardır. Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılırlar.

---

[210] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.9.

[211] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.12.

[212] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.21; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.29-30.

[213] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.10.

Bunlardan ilki **i)** adını taşıdıklarından zamansal olarak farklılaşanlardır. Bunlar da kendi aralarında **a)** örneğin babası veya hocasının adı ile anılan kimse gibi hatıraya göre isimlendirilenler, **b)** örneğin çocukluk çağına göre isimlendirilen bir kimse gibi arızi olarak isimlendirilenler ve **c)** örneğin biri gibi olmasını umarak o kimsenin ismiyle isimlendirilen bir kimse gibi umuda göre isimlendirilenler olmak üzere üçe ayrılırlar. İbn Sînâ bu üçlü grubu istiare ve mecaza dayalı teşabüh başlığı altında ele almaktadır.[214] Bunlardan ikincisi ise **ii)** adını taşıdıklarından zamansal olarak farklılaşmazlar. Bunlar da kendi aralarında **a)** tıpkı mahfiyet sahibi birini Mahfi diye isimlendirmek gibi aralarındaki benzerliğe göre isimlendirilenler ve **b)** tıpkı erkek müzisyen ve müzik bilgisinin her ikisinin de *Mousikê* [μουσικὴ: Müzik] olarak isimlendirilmesi gibi veya filolog bir kadının ve filolojik bilginin her ikisinin de *Grammatikê* [γραμματικὴ: Gramer] olarak isimlendirilmesi gibi iştirake göre isimlendirilenler olmak üzere ikiye ayırlmaktadır.[215] İbn Sînâ ilk grubu müteşabih yani benzer isim olarak ele alırken ikinci grubu ise menkul isim olarak ele almaktadır.[216]

Bu değerlendirmelere ek olarak Ammonius aralarındaki benzerliğe göre isimlendirilenleri kendi aralarında yeniden ele alarak üçe ayırmaktadır. Buna göre bunlardan ilki, **a1)** hareket tarzının benzerliğine göre isimlendirilir, örneğin bazı kimseler *gorgeuesthai* [γοργεύεσθαι: acele yürüme] dolayısıyla *Gorgias* [Γοργίας: Yürük] diye isimlendirilirler; kincisi ise, **a2)** formunun benzerliğine göre isimlendirilir, örneğin orijinal model ve resim arasındaki benzerlik gibi; üçüncüsü ise, **a3)** metafora göre isimlendirilir, örneğin İda Dağı'nın[217] başı ve ayağı gibi.[218] İbn Sînâ bu üçlü grubu teşabüh yani isim benzerliği bağlamında ele almaktadır.[219]

---

214 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.12.

215 Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.21-22; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.30.

216 İbn Sînâ, Kategoriler, s.10.

217 **İda Dağı**: Çanakkale bölgesindeki Kazdağı'nın eski adı. Detaylı bilgi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.151.

218 Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.22; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.30.

219 İbn Sînâ, Kategoriler, s.10.

İsimde müttefik olma yani homonim konusunu Ammonius'un da benzer şekilde ele aldığını ve İbn Sînâ'nın konuyu bu denli detaylı ele almasının Ammonius'tan mülhem olabileceğini görmekteyiz. Ammonius da isimleri ortak fakat tanımları farklı olanları homonim olarak isimlendirmekte ve Aias ismine sahip iki kişiyi örnek olarak ele almaktadır. Onun ele aldığı bu örnek İbn Sînâ'nın teşabüh yani isim benzerliği konusunu ele alırken detaylandırdığı örneğe benzer bir örnek olması bakımından önemlidir. Buna göre Ammonius söz konusu iki kişinin Aias isminde ortak olduklarını ancak bu kimselerin tanımlarının farklı olduğunu ileri sürer. Zira Telamon'un[220] oğlu olan Aias'ın[221] tanımı, "Salamis'ten[222] biridir" veya "teke tek döğüşte Hektor[223] ile çarpışan biridir" şeklinde veya buna benzer başka şekillerde yapılacakken; diğer Aias'ın tanımı ise, "Oileus'un[224] oğlu" olarak veya "Lokris'li"[225] şeklinde yapılacaktır.[226]

---

[220] **Telamon**: Aias'ın babasıdır. Çocukluğunda üvey kardeşini öldürmesi üzerine Aigina'dan sürülür ve Salamis'e yerleşir. Troya savaşı sırasında Telamon Salamis'te oğullarının dönmesini bekler. Detaylı bilgi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 20. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, s.280.

[221] **Aias:** Homeros'un *İllias* adlı eserinde iki Aias'ın adı geçmektedir. Bunlardan biri Oileus'un oğlu olan "küçük Aias"tır ve Lokris'lilerin önderi olarak Troya savaşına katılmıştır. Diğer Aias ise Telamon'un oğlu ve Akhilleus'un da amca oğlu olan "büyük Aias"tır ve Salamis adasının kralı olarak Troya savaşına katılmış ve Hektor ile teke tek savaşmıştır. Bu iki Aias birbirinden çok ayrı kişiler oldukları, ancak hep omuz omuza savaştıkları aktarılmaktadır. Bu durumu Homeros *İllias* adlı eserinde şöyle anlatır: "Oileus'un çevik oğlu Aias hiç ama hiç // ayrılmaz Telamon'un oğlu Aias'tan". Detaylı bilgi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.16-18; ayrıca bkz. Homeros, *İlyada*, Azra Erhat ve A. Kadir (çev.), 29. baskı, İstanbul: Can Yayınları, 2012, s.355.

[222] **Salamis:** Atina ve Megara arasında bulunan adaya verilen isimdir. Bu adada bulunan şehir de ada ile aynı isimle anılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. *A Greek-English Lexicon*, "Salamis", Henry George Liddel ve Robert Scott (haz.), Oxford: Clarendon Press, 1996, s.1581.

[223] **Hektor:** Troya kralı Priamos'un en büyük oğludur. Troya savaşı esnasında Akhilleus ile teke tek çarpışır ve Akhilleus tarafından ölüdürlür. Detaylı bilgi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 126-130.

[224] **Oileus:** Lokrislilerin kralı Oileus "küçük Aias"ın babasıdır. Detaylı bilgi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.227.

[225] **Lokris:** Üç ayrı Lokris bulunmaktadır; bunlardan ilki Euboia adasının karşısında bulunan Lokris Opuntia, ikincisi ve Malia körfezinde bulunan Knemis dağı üzerinde olan Lokris Epiknemidia, üçüncüsü ise Korinth körfezinde yer alan Lokris Ozolistir. *A Greek*-English *Lexicon*, "Lokris", s.1060.

[226] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.15-16; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.23.

Ammonius Aristoteles'in homonimleri sinonimlerden öneceye koyma sebebini, *varlık* [τὸ ὂν: *to on*] on kategori üzerine homonimsel olarak yüklendiği için değil aksine bir çalışmanın gidişatında daha basit şeylerin her zaman basit olmayanlardan önce gelmeli olduğu için Aristoteles homonimleri sinonimlerden önceye koymuş olduğunu ifade etmektedir. Homonimlerin basitlik yönünü ise, sinonimlerin isimlerinin yanı sıra tanımları bakımından da ortak olmalarına mukabil homonimlerin sadece isimlerinde ortak olmalarıyla ilişkilendirmektedir.[227]

Ammonius Aristoteles'in homonimlerle ilgili ifadelerini öncelikle sinonimlerle ilişkileri bakımından ele aldıktan sonra ardında da gramer bakımından ele almaktadır. Bu konu hakkındaki incelemeyi ilkin, Aristoteles'in niçin "homonim" demeyip "homonimler" dediğini; niçin "*legô*" [λέγω: diyorum] veya "*legontai*" [λέγονται: denirler] demeyip de "*legetai*" [λέγεται: denir] demiş olduğunu; yine "isimde ortak" deyip de "fiil" demediğini yanı sıra "cevher sözü" [λόγος τῆς οὐσίας: *logos tês ousias*] deyip de "tanım" [ὁ ὁρισμὸς: *ho horismos*] veya "betim" [ἡ ὑπογραφή: *hê hypographê*] demediğini ve son olarak da arazlara niçin değinmediğini sorgulamaktadır.[228]

Ammonius homonim olmanın birçok şey veya en az iki şey için kullanılabileceğini, dolayısıyla hiç kimsenin tek bir şey hakkında homonimlik tarzında konuşamayacağını belirterek Arisoteles'in bu kavramı "homonimler" şeklinde çoğul olarak kullandığını ifade eder. Ardından Yunan diline ve gramerine has bir durum olan yazılışı ve okunuşu bakımından aynı fakat anlamları farklı olan kelimelerin homonimlik bakımından gramer analizini yapmaya koyulur. Buna homonim olmak için gramer açısından gerekli üç şartın bulunduğunu öne sürer. Bunlar sırasıyla; akkent yani ton ya da aksan işareti, çekim ve nefes işaretleri[229] bakımından aynılığın bulunmasıdır; aksi halde iki isim arasında homonimlikten söz edilemez.

---

[227] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.16; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.23.

[228] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.17; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.24.

[229] Detaylı bilgi için bkz. Zafer Taşlıklıoğlu, *Grekçe Gramer ve Syntaks I*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.5-7.

Ammonius'a göre bunlardan ilki yani akkent bakımından farklı olan iki isim homonim olmayacaktır. Bu duruma örnek olarak *a'rgos* [ἄργος] ve *argo's* [ἀργὸς] isimlerini verir ve bunların akkentleri farklı olduğu için homonim olmadıklarını belirtir. Şöyle ki, paroksiton yani ton işareti ilk hecede olan Peloponnesos'ta bir şehirin ismidir; oksiton yani ton işareti son hecede olan ise tembel insana verilen bir isimdir. Buna göre bu iki isim akkentleri yani ton işaretleri farklı olması hasebiyle kendi aralarında homonim olamazlar.

Benzer durum çekim bakımından da aynıdır. Şöyle ki, çekimleri yani isim halleri bakımından farklılık arzeden isimler homonim değillerdir. Bunlara örnek olarak, "at arabası sürücüsü" anlamına gelen *ho elatês* [ὁ ἐλάτης] ve "gümüş köknar ağacının kerestesi" anlamına gelen *tês elatês* [τῆς ἐλάτης] isimlerini verir. Burada dikkat edilirse her iki isimde de *elatês* ifadesi aynıdır fakat *ho elatês* çekim bakımından nominativus yani yalın haldedir; oysa *tês elatês* çekim bakımından genetivus yani tamlayan haldedir (ilgi hali). Buna göre çekimdeki farklılık sebebiyle bu iki isim homonimler değillerdir.

Ammonius'a göre yine benzer durum nefes işaretleri bakımından da söz konusudur. Bunlara örnek olarak ise *oion* [οιον] kelimesini verir. Buna göre kelime nefes işareti olmadan yani "h" sesi olmadan *oion* [οἷον] şeklinde kullanılır ve "sadece" anlamına gelmektedir; oysa kelime nefes işareti ile *hoion* [οἷον] şeklinde kullanılır ve "örneğin" anlamına gelmektedir. Nitekim bunlar da nefes işaretleri bakımından farklı olmaları hasebiyle homonimler değillerdir. Ne var ki iki ayrı kişiye ait olan "Aias" ismini ele aldığımızda, söz konusu her iki isim de akkent, çekim ve nefes işareti bakımından aynıdır. Dolayısıyla da bunlar yani "Aias" ismindeki iki kişinin isimleri homonimler olacaktır.[230]

Ammonius ardından yukarıda ikinci sırada ortaya koyduğu Aristoteles'in niçin "*legontai*" [λέγονται: denirler] demeyip de "*legetai*" [λέγεται: denir] demiş olduğu hakkındaki meseleyi gramatik açıdan tartışmaya koyulur. Ona göre her ne kadar homonimler çok sayıda olsalar da onlar hakkındaki herhangi bir durumda tekil bir ifade

---

[230] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.17-18; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.25.

ile anılırlar. Bu sebeple de Aristoteles çoğul olarak *legontai* demeyip tekil olarak *legetai* demiştir. Bu durum Arapçada cins isimleri ve camid şeylerin yükleminin müfred yapılmasına benzer olması bakımından dikkate değerdir. Ammonius bu gramer kuralının Atina hatipleri arasında sıklıkla kullanılan bir ifade formu olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Zira Platon'un da bu ifade formunu "Bu şeyler Gorgias, Themistokles hakkında söylenir [λέγεται: *legetai*]"[231] şeklinde kullanmakta olduğunu ortaya koymaktadır. Aristoteles'in *legetai* şeklindeki kullanımına dayanarak Ammonius bu ifadenin Antik dönem Filozoflarınca da kullanılan bir ifade olduğunu dolayısıyla da bu ifadenin Aristoteles tarafından ihdas edilmiş bir kavram olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Zira Aristoteles'in yaşamış olduğu çağda "söylerim" demek için *legetai* fiili yerine *kalô* [καλῶ] fiilini kullanmakta olduğunu ifade eder. Bu görüşünü destekleyecek delili de Aristoteles'in *Analitikler* yani *Birinci Analitikler* adlı eserindeki cümlesine dayandırarak ortaya koymaktadır. Buna göre Aristoteles'in *Birinci Analikler*'de bu ifadeyi; "Bir önerme çözümlendiğinde [ortaya çıkanlara] terim derim."[232] şeklinde kullanmakta olduğunu aktarır.[233]

Ammonius Aristoteles'in *legontai* yerine *legetai* ibaresini kullanmaktaki inceliği ortaya koyduktan sonra şimdi de Aristoteles'in "isimde ortak" deyip de neden "fiil" demediğini ele almaktadır. İlkin homonim olan *erô* [ἐρῶ] fiilini örnek vererek başlar. Buna göre *erô* fiilinin bir anlamı "söyleyeceğim" [λέξω: *leksô*] bir diğer anlamı ise "tutkulu biçimde etkilendim" [ἐρωτικῶς διάκειμαι: *erôtikôs diakeimai*] şeklindedir. Ammonius'a göre örnekte de açıkça görüldüğü üzere *leksô* ve *erôtikôs diakeimai* fiilleri kendi aralarında ortak bir isme sahiptirler; o halde acaba neden Aristoteles "sadece isimde ortak olan bu şeyler homonimlerdir" demektedir. Ammonius bu durumu, Aristoteles'in burada zikrettiği "isim" [ὄνομα: *onoma*] ile "fiil"in [ῥῆμα: *rhêma*] karşıtı olan ismi kastetmediğini, zira sıklıkla kullanıldığı üzere herhangi bir semantik ifadenin isim olarak adlandırılmakta olması durumuyla açıklamaktadır. Bu yorumuna delil

---

231 Platon, "Gorgias", *Diyaloglar*, Teoman Aktürel (çev.), 5. basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009, s.57.

232 Aristoteles, "Analytika Protera", E. Bekker (ed.), *Aristotelis Opera* içinde (24-70), Berlin: Officina Academica, 1831, s.24.

233 Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.18; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.25.

olarak da Aristoteles'in *Yorum Üzerine* adlı eserinde dile getirdiği, "O halde, fiiller kendiliklerinde söylendiklerinde isim olurlar."[234] şeklindeki ifadesini öne sürmektedir. Dolayısıyla bu örneklere dayanarak Ammonius *erô* fiilinin, mefhumu yani tanımı farklı ama isimleri ortak iki fiil için homonim olduğu neticesine ulaşmaktadır.[235] İbn Sînâ'nın da bu konuda fiillerin durumuyla alakalı kanaati oldukça dikkate değerdir. Zira İbn Sînâ "Burada isimle ister isim ismine özgü olsun isterse kelime/fiil ismine özgü olsun isterse de daha sonra açıklanacak olan eşadlılıkla delalet eden üçüncüsü olsun delalet eden bütün lafızları kastediyoruz."[236] ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadeden de açıkça görüleceği üzere İbn Sînâ, Ammonius'un dikkat çektiği isimden kastedilenin aynı zamanda fiili de kapsayacağını bariz bir biçimde ortaya koymaktadır.

Fiillerin homonim olmasıyla ilgili İbn Sînâ'nın da hasseten meseleyi bu minval üzere ele alarak dile getirmiş olması onun Hellenistik şarihleri özellikle de Ammonius'u en ince detayına kadar bildiğinin ve söz konusu şarihleri tamamıyla takip etmekte olduğunun en bariz göstergesi olarak görülmelidir.

a. *Müşekkek*

İbn Sînâ üçe ayırdığı müttefik isimleri sırasıyla ele alır. Buna göre anlamı aynı olup da başka yönlerden farklılaşanların da üç türlü örneğini vermektedir. Örneğin varlık anlamı pek çok şeyde aynıdır fakat bütün yönlerden aynı değildir. Nitekim cevher için varlık anlamı öncelikle söylenirken, arazlar için sonralıkla söylenir. Yine varlık anlamı bizatihi mevcut ve bigayrihi mevcut örneğinde olduğu gibi daha layıklık ve daha uygunluk bakımından farklıdırlar. Bir diğer örnek ise Meşşailerdeki felsefe ile Stoalılardaki felsefeye güçlülük ve zayıflık bakımından farklı derecelerde felsefe

---

234 Aristoteles, "Peri Hermêneias", E. Bekker (ed.), *Aristotelis Opera* içinde (16-24), Berlin: Officina Academica, 1831, s.16; ayrıca bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, Saffet Babür (çev.), 2. baskı, İstanbul: İmge Kitabevi, 2002, s.8-9.

235 Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.18; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.26.

236 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.9.

denilmesidir. İbn Sînâ bu ilk grubun müşekkek[237] yani dereceli anlamdaş olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Müşekkek ismin bazen mutlak olduğunu bazen de kitaba ve neştere tıbbî demek gibi tek bir ilkeye nisbetle; bazen ilaca ve kan almaya sıhhî demek gibi tek bir amaca nisbetle; bazen de bütün olanlara ilahi demek gibi tek bir gayeye nisbetle olduğunu ifade eder.[238]

Ammonius ise *müşekkek* konusunu *polinimler* [πολυώνυμα, polynyma] isimlendirmesiyle ele almaktadır. Ona göre tanımda ortak olan ancak isimde farklı olanlar *polinimler* olarak adlandırılırlar. Ammonius bunlara örnek olarak kılıç örneğini vermektedir. Buna göre *pala*'ya, *enli kılıç*'a ve *süvari kılıcı*'na hepsine birden *kılıç* adı verilmektedir.[239] Aynı örneği Porphyrius'un da *Kategoriler* şerhinde ele aldığını görmekteyiz.[240]

b. *Müteşabih*

Ardından İbn Sînâ müteşabih isme geçmektedir. Burada müteşabih yani benzer isim ve menkul yani aktarılmış ismi birlikte ele alarak bunlar arasındaki ayrımı belirginleştirir. Zira isim benzerliğinin kurulması ile isim naklinin hiçbir şekilde benzerlik ve aynılık bulunmayan tarzda gerçekleşmesi arasındaki tam zıtlığa vurgu yaparak bu belirginleştirmeyi kuvvetlendirme amacı taşımaktadır. Buna göre, teşabüh yani isim benzerliği cevher sözünde ve ismin açıklanmasında bir ittifakın söz konusu olmadığı ancak benzer bir anlamda bir tür aynılığın söz konusu olduğu durumlarda gerçekleşmektedir. İbn Sînâ bunun örneğini resmedilmiş hayvana ve Ata "canlı"

---

[237] "Müşekkek" için bkz. Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.28, (2005/2), s.46; ayrıca bkz. Muhittin Macit, "teşkik", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt.40, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, s.567.

[238] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.9-10.

[239] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius" s.16; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.23.

[240] Porphyrius, "Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium", Adolfus Busse (ed.), *Commentaria Aristotelem Graecae içinde*, (4. Cilt, 53-142), Berlin: Academiae Borussicae, 1887, s.69; ayrıca bkz. Porphyrius, *On Aristotle Categories*, Steven K. Strange (çev.), London: Bloomsbury, 2014, s.50.

isminin verilmesi ve canlının ayağına ve divanı taşıyan şeye "ayak" denmesi şeklinde verir. Zira bu şeyler arasında tanımlarının farklı olması dolayısıyla bir ittifak söz konusu olmamaktadır. Ancak ya şekil bakımından ya da diğer yönlerden söz konusu bu şeyler arasında bir tür benzerlik bulunmaktadır. İbn Sînâ, söz konusu bu benzerliğin bazen hakiki bazen de müstear yani istiari/eğreti olabileceğini ve kişiyi, birine diğerinin ismini vermeye sevketmekte olduğunu ifade etmektedir.[241]

c. *Menkul*

İbn Sînâ isim naklinin, isim benzerliği için söz konusu olan isim naklinden farklı olduğunu özellikle belirterek menkul ismin[242] isim ittifakı kısmına dahil edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre İbn Sînâ menkul ismin, hakiki iştirakin ve teşabühün bulunmadığı üçüncü kısma dahil etmektedir. Göze ve dinara "ayn" denmesini isim nakline örnek olarak verir. Burada İbn Sînâ bu konuyu farklı bir açıdan daha ele alarak meseleye yeni bir boyut kazandırmaktadır; şöyle ki, yukarıda örnekte ele alındığı üzere her iki şeye de aynı ismin verilmesinin nedeni olarak yapılan "nesneler sonsuz olduğu ve lafızlar da sonlu harflerden oluşmaları bakımından sonlu olduğundan tek bir isimde onun gereği olan pek çok nesnenin ortak olması gerekmiştir"[243] şeklindeki açıklamanın yanlışlığına dikkati çekmektedir. İbn Sînâ'nın burada isim vermeden açıkça itiraz ettiği kişinin -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Helenistik şarihlerden Elias olması gerekmektedir. Zira İbn Sînâ'nın naklettiği hususu Elias'ın *Kategoriler şerhi*nde yer verdiği şu şekildeki ifadelerde aynıyla rastlamaktayız:

> "...harfler ise sınırlıdırlar (zira bunların sayısı yirmi dörttür), harflerin telifi hecelerdir, o halde heceler sınırlıdırlar; hecelerin telifi ise isimlerdir, o halde isimler de sınırlı olanlardır. Şeyler [τὰ πράγματα: mevcutlar] ise sınırsız olarak çoklukla ve her zaman var

---

241 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.10-11.

242 "Menkul isim" hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 28, (2005/2), s.46.

243 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.11.

> olagelirler. Hiçbir zaman da, sınırlı olan ile sınırsız olan eşit değildir; [sayıca] çok olan bir şeyin yerine geçen [üzerine söylenen] homonimler değil midir; zira çok olan şeyin kendi isminin yerine geçen hiçbir şey homonim değildir."[244]

İbn Sînâ bu itirazı, sonsuz şeylere sonlu olan isimlerin bulunmasının imkansız oluşu dolayısıyla değil dil ve adetin harflerin bileşimindeki her türlü uzatmayı taşıyamayacağı, dahası insan doğasının daha uzun olanı kullanmaktan kaçınacağı bir sınır bulunması dolayısıyla ortaya koymakta olduğunu belirtir. Yine İbn Sînâ, şeyleri isimlendirenlerin sonsuz şeylerin her birini isimlendirmeye girişmediklerini, bu tür bir şeyi amaçlamadıklarını, zira böyle bir şeyin akla gelemeyeceğini dolayısıyla da böyle bir amacın söz konusu olamayacağını ifade eder. Nitekim isimleri ortak olan şeylerin sonlu olduğunu bunlara isim verilmek istendiği takdirde bunun imkansız olmadığını ayrıca dile getirmektedir.[245]

Ammonius homonim ve sinonimlerle ilgili olarak Aristoteles'in aynı örneği kullanmaktaki maksadının bir ismin bir yönden homonimken diğer bir yönden de sinonim olabileceğini göstermek istemesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Buna örnek olarak da Aias[246] isminde iki kimseyi ele alır. Buna göre Aias ismine sahip bir kimsenin diğer bir Aias'ın bir yönden hem homonimi ve hem de bir yönden sinonimi olabilecektir. Şöyle ki her iki Aias da Aias ismini diğeriyle paylaşmakla birlikte diğer Aias'tan tanımı vechiyle farklı olduğu için Aias ismi homonimdir. Aias isminin sinonim olması ise, aynı isme sahip olmanın yanı sıra aynı zamanda *insan olmak* tanımını diğer Aias'la paylaşması sebebiyledir.[247] Benzer Aias örneği Elias'ın şerhinde de mevcuttur.[248]

Ammonius'un dikkat çektiği bir yönden homonim bir yönden de sinonim olma durumuna İbn Sînâ'nın da biraz daha detaylı bir biçimde değindiğini görmekteyiz. İbn

---

[244] Elias, "Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria", Adolfus Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca 18.1.* (135-255), Berlin: Academiae Borussicae, 1900, s.135.

[245] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.11-12.

[246] Aias, bir Hellen kahramanı.

[247] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.21-22; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.31.

[248] Elias, "Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria", s.136.

Sînâ bazen tek bir ismin hem ittifakla hem de tevatuyla iki şeye söylenmesinin denk düştüğünü ifade etmektedir. Buna örnek olarak herhangi bir adama ve katrana *kara* denmesini zikreder. Buna göre *kara* ismi adamın şahsının adı olarak alındığında, adama ve katrana *kara* isminin söylenmesi ittifakladır yani bu durumda *kara* ismi homonimdir. Ancak kara renkli olan şeyin adı olarak alındığında ise adama ve katrana *kara* isminin söylenmesi tevatu iledir yani bu durumda *kara* ismi sinonimdir. İbn Sînâ burada biraz daha detaya inerek bazen tek bir lafzın tek bir şeye iki şeyle birlikte hem ittifakla ve hem de tevatuyla söylendiğine değinir. Bunun örneğini ise gözle ve su kaynağıyla birlikte göze ayn denmesi şeklinde verir.[249]

Ammonius ise bir yönden homonim bir yönden sinonim olma meselesini bir kimsenin çıkıp da homonimlerin var olmadığını aksine sadece sinonimlerin var oluğunu ileri sürmesi faraziyesi üzerinden yeniden ele alarak daha da detaylandırmaktadır. Söz konusu itiraz sahibinin "her iki Aias da ortak bir isme ve –ölümlü akıl sahibi canlı- şeklindeki tanıma sahiptirler" şeklinde bir örneği ortaya koyması durumunda; Ammonius'un buna cevabı Aristoteles'in "isim hasebiyle cevher sözü farklıdır" demekte ne kadar haklı olduğu şeklindedir. Buna göre homonim olmanın şartı olan isim hasebiyle tanımlanmak söz konusu olduğunda itibara alınması gereken tanım herhangi başka bir yönden tanım olamayacaktır. Örneğin Aias'lardan birinin tanımı "Salamis'li Telamon'un oğlu ki o, teke tek döğüşte Hektor ile savaşmıştır" şeklinde iken; bir diğerinin tanımı ise "Ayağına çabuk Lokris'li Oileus'un oğludur" şeklinde olacaktır. Dolayısıyla da söz konusu iki Aias'tan her birinin isim hasebiyle tanımı onlardan her biri için farklı olacaktır.[250]

Ammonius bu itirazı bir adım daha öteye götürerek bu kez, iki Aias örneği bağlamında sinonimlerin homonimler gibi adlandırılmalarının mümkün olduğunu ileri süren kişinin görüşünü irdelemeye koyulur. Buna göre söz konusu bu kimse, "İsim hasebiyle cevher sözü nazara alındığında onlar sinonimdirler. Zira Oileus'un ve Telamon'un her iki oğulları insandır ve bu takdirde onlar sinonim olacaktırlar." şeklinde

---

[249] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.13.

[250] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.19-20; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.27.

yeni bir itiraz ileri sürebilecektir. Ammonius'a göre homonimlik veya sinonimlik, iki ismin bir birleriyle olan ilişkileri ya da durumları bakımından, isimleri ve bu isimler hasebiyle olan cevher sözleri yani tanımları bakımından itibara alındıklarında ortaya çıkan bir durumdur. Netice olarak Ammonius birisinin oğlu olmak bakımından ortaya konulan cevher sözü yani tanım hasebiyle meydana gelen durumun onları asla sinonimler yapmayacağı kanaatini açık bir biçimde ifade etmektedir.[251]

Ammonius'un buradaki tutumu son derece önemlidir. Zira onun itiraz ettiği nokta isimlerin bir yönden homonim diğer yönden sinonim olması değildir. Homonim olmayı reddederek sadece sinonim olmayı kabul edenlere ya da tam tersi sinonim olmayı reddederek homonim olmayı kabul edenlere karşı çıkmaktadır. Yukarıda da ele almaya çalıştığımız kadarıyla Ammonius, iki ismin kendi aralarında bir yönden homonim bir yönden ise sinonim olmalarını kabul etmekte bunları da örnekleriyle ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'nın *el-muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* adlı risalesinde değindiğine göre, isimleri ortak olanlar, tek bir isme sahip olan ve bu ismin mefhumundaki farklılığın benzerliği bulunmayan bir farklılıkla farklı olduğu isimlerdir. Tıpkı görme uzvu ve suyun kaynağı olan 'ayn (göz)' sözümüz gibi. İsimleri benzer olanlar, tek bir isme sahiptirler ve bu ismin mefhumundaki farklılık kendisinde bulunan bir tür benzerlikle farklı olur. Tıpkı, canlı adam ve resimdeki adam, doğal canlı ve resmedilmiş canlı sözümüz gibi. Bu, iki şeyden birisinin onun için isim olarak vaz yoluyla vaz edilmesi ve diğerinin isim olarak benzerlik bakımından nakil yoluyla nakledilmesidir.

İsimde adları müşterek ve müteşabih olanlar ortaktırlar ve onlara adları ortak olanlar denilir. Adları müşekkek olanlara gelince; onların tek ismi vardır, bu isimdeki mefhum tektir ancak hepsinde birden eşitlikle değil, bilakis bazısında evvelen ve evvelden başkasında ve bazısında daha güçlü ve öncelikli ve bazısında öncelikli olmayıp daha zayıf olarak bulunur. Örneğin vaki olan varlık/vücud manası cevher üzerine evvelen ve öncelikli, araz üzerine ise ikincil olup öncelikli değildir. Vaki olan

---

[251] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.20; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.27-28.

birlik ise, bir vecihten taksim olmayan üzerine evvelen; bilfiil münkasim olmayıp bilakis bilkuvve münkasim olan üzerine ise ikincildir, örneğin miktarlar gibi. Bilfiil ve kuvve olarak münkasim olan, fakat küllün suretinin tazammun ettiği cüzlerden biri –tıpkı on sayısı ve sayıların türlerinin suretleri gibi- olduğu üzerine üçüncüldürler. Ve böylelikle diğer şeylerin hepsi, ilkeye nispette otaktır –tıpkı; ilaç, bıçak ve kitap için 'tıbbî' sözümüz gibi- veya gayeye nispette ortaktır –tıpkı; yiyecek, kitap ve tıp için 'sıhhî' sözümüz gibi-.

Adı mütevatı olan ise; onun isimi tektir, bu isimden anlaşılan mefhum tektir. Tıpkı insan ve at için 'canlı' sözümüz gibi daha önce zikredilen farklılık söz konusu olmaz. Adı müteradif olan; onun için tek bir mana vardır ve ancak bu manaya delalet eden lafız tek değildir. Tıpkı 'insan' ve 'beşer' sözümüz gibi. Adı mütebayin (ayrı) olan ise, onun farklı isimleri vardır ve bu isimlerde bulunan anlamlar muhteliftir. Tıpkı 'insan' ve 'at' sözümüz gibi. Adı türemiş olan ise, bir sıfatı olan ve bu sıfat için bir ismin vaz olduğu isimdir. Veya sıfatı olmayan ancak ona mensup olan ve vaz edilmiş bir ismi olandır. Öyleki bu şeyler için, sıfattan bir tür isim alınır veya ona mensup olan şey varlığına delalet etmesi için bir isimdir. Bu isimler, şekilde ve çekimde veya artırmada ve eksiltmede farklı manalara delalet etmek için değişirler. Tıpkı sıfat olan 'cesaret'ten 'cesur' veya sıfat olmayan 'demir'den 'demirci' sözümüz gibi. Nispet isimleri de bu şekildedir, tıpkı 'Mekkeli' ve 'şehirli' sözümüz gibi.[252]

Vahibi ise kategoriler şerhinde bu konuyu şöyle ele alır. Aristoteles daha sonra kelamının manasını anlaşılmaya yaklaştırmak/anlaşılır kılmak için şu misali irad etmiştir. İsimleri müttefik olanlar, müttefik olandan onun için mevzu ismi olması için altı şarta ihtiyaç duyarlar. Birincisi, ondaki harflerin tertibinin, -ilim ve amel sözümüzdeki gibi- olmayıp tek bir olmasıdır. İkincisi, med/uzatma ve kasr/kısaltmadaki mahreçlerinin -ğınâ/nağme ve ğına/zenginlikteki gibi- olmayıp tek olmasıdır. Üçüncüsü, tasrifinin/çekiminin –ba'd/sonra ve bu'd/boyut'taki gibi- farklı olmamasıdır. Dördüncüsü, med/uzatma ve lin/yumuşatma harfinin – 'ye' harfi ile olan alâ/üzerine ve 'elif' harfi ile olan alâ/üzerine edatında olduğu gibi farklı olmamasıdır. Beşincisi, -

[252] İbn Sînâ, *Muhtasarul-evsat*, s.19-20.

Arapçadaki nar/ateş ve Farsçadaki nar/meyve gibi- aynlarında/kendiliklerinde farklılığın bulunmamasıdır. Altıncısı, maksadın tek bir tabiata/doğaya delalet olmaması, fakat -ayn/göz ve ayn/kaynak gibi- farklı tabiatlara/doğalara delalet olmasıdır. Teşdid/şeddeli ve tahfif/şeddesiz okuma ise, harf ziyadesiyle/eklenmesiyle olur.[253]

3. İsimleri Mütebayin/Ayrı Olanlar

İbn Sînâ homonimleri detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra Aristoteles'in değinmediği, ancak kendisinin homonimler ve sinonimlerin mukabili olarak konumlandırdığı mütebayinler[254] konusunu ele almaktadır. Aristoteles'in mütebayinlere değinmeme nedeninin, Ammonius ve Olympiodorus'un homonimler ve sinonimler bilindiği takdirde polinimler ve heteronimler de bilinebilir zira zıtların bilinmesi aynı bilgi iledir şeklindeki yorumları ile izah edilmesi gerekmektedir.[255] İbn Sînâ çok olan şeylerin tek bir isimde ortak olmaları bakımından homonim ve sinonim olmaları şeklinde bir itibara sahip olmarına mukabil onların isim bakımından farklı olmaları bakımından da bir itibarının söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre söz konusu bu şeyler isimlerindeki farklılıkla birlikte mefhumlarının yani cevherlerinin sözünün farklı olmasına göre "mütebayin isimler" veya mefhumlarının aynı olmasına göre "müteradif isimler" adını almaktadırlar. Taş, insan ve öküz'ün isimleri ve cevher sözü farklı iken; hepsi de "bal" anlamına gelen asel, ery ve şehd'in mefhumları aynıdır.[256]

Ammonius mütebayinleri yani heteronimleri [ἑτερώνυμα], insan ve at örneğinde olduğu gibi isim ve tanım bakımından farklı olmak şeklinde ele almaktadır. Porphyrius ise, ateş ve altın veya Sokrates ve cesaret isimlerininin kendi aralarında

---

253 Vahibi, *Şerhu elfaz*, v.86A.

254 "mütebayin" için bkz. Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 28, (2005/2), s.46.

255 Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.16; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.23; ayrıca bkz. Olympiodorus, "In Aristotelis Categorias Commentarium", s.27.

256 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.14.

heteronimler olduklarını örnek olarak zikretmektedir.[257] Ammonius'a göre insan ve at ortak bir isimde isimlendirilemez ve yine bir birlerinden farklı oldukları için aynı tanıma sahip olamazlar. Ammonius bazı heteronimlerin isim ve tanımları farklı olmakla birlikte konularının aynı olabileceklerini de ayrıca ifade etmektedir. Tohum ve meyvenin aynı tohum tanesinde bir birleriyle ilişkili olarak görülmelerini bu duruma örnek olarak verir.[258] Benzer şekilde isim ve tanımlarının yanı sıra konularının aynı olmasına dayalı olarak Olympiodorus'un da heteronimleri bir ayrıma tabi tuttuğunu ve aynı şekilde tohum tanesi örneğini verdiğini görmekteyiz.[259]

İbn Sînâ isimlerdeki tebayünü "konuları farklı" şeylerde vaki olması ve "konuları aynı fakat itibarları farklı" şeylerde vaki olmasına göre ikiye ayırmaktadır. Buna göre, taş ve at konuları farklı olan mütebayin isimlerdir. Kılıç anlamına gelen seyf ve sarim isimleri söz konusu olduğunda ise seyf konusu bakımından, sarim ise niteliği bakımından kılıca delalet etmekte olan mütebayinlerdir.[260]

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu ayrım görüldüğü üzere şarihlerde de aynıyla geçmektedir. Bu durum İbn Sînâ'nın şarihlerin ele aldığı konulara vukufiyetini ve asla yanılmaz bir biçimde onların yorumlarıyla örtüşmesindeki mükemmelliği ya da daha doğrusu şarihlerin ele aldığı herhangi bir konudan habersiz olmadığını veya herhangi bir konuyu ıskalamadığını göstermesi açısından son derece kıymetli olduğu kanaatindeyiz.

---

[257] Porphyrius, "Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium", s.69; Porphyrius, *On Aristotle Categories*, s.50.

[258] Ammonius, "In Aristotelis Categorias Commentarius", s.15-16-17; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.23-24.

[259] Olympiodorus, "In Aristotelis Categorias Commentarium", s.27.

[260] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.14-15.

4. İsimleri Müştakk/Paronim Olanlar

Aristoteles'in sinonim konusundan sonra ele aldığı paronim yani müştak konusunu İbn Sînâ mütebayinlerin hemen arkasından ayrı isimler arasına dahil ederek müştak ve mensup isimler şeklinde incelemektedir. İbn Sînâ da Aristoteles gibi müştak konusunu, ismin çekimde farklılaşması olarak ele almaktadır. Söz konusu farklılaşmanın yani türetmenin dilin ıstılahatına uygun olarak iki lafız arasındaki alakaya delalet edecek şekilde yapıldığını ifade etmektedir. Buna göre birinci lafızdan türeyen ikinci lafıza "birinciden türemiştir" veya "birinciye mensuptur" denilmektedir. İbn Sînâ burada mensup ismin ve türemiş ismin nasıl delalet eden lafız yaplacağını da ayrıca ele almaktadır. Son olarak Yunanca'da bu kullanımla ilgili başka bir ıstılahın bulunduğunu ifade etmektedir. Bu ıstılah bu meselenin anlaşılması bakımından son derece önemli bir yere sahiptir. [261]

Ammonius'a göre bir kimse paronimlerle ilgili dört şeyin var olduğunun farkında olmalıdır; daha spesifik olarak ilk ikisi isim yönünden benzerlik ve farklılıktır, ve ikinci ikisi de şey [madde/cevher] yönünden benzerlik ve farklılıktır. Örnek olarak gramer (*grammatikê*) ve gramerci'yi (*grammatikos*) alınırsa, bunlar için isim yönünden açık bir şekilde benzerlik vardır, fakat aynı zamanda son hece ile ilgili bir farklılık mevcuttur: biri *–kos* ile ve diğeri *–kê* iledir [biter]. O, şey [madde/cevher] yönünden ise aynıdır. Şeyde yani cevherde benzerlik bulunduğu için, o, gramerden pay aldığı sebepten gramerci diye isimlendirilir, ve aynı zamanda şeyde bir de farklılık bulunur. Zira gramerci bir cevherdir, gramer ise bir nitelik yani araz denilen bir bilimdir. Ammonius şöyle demektedir; eğer bunlardan dört şeyden biri namevcut olursa/bulunmazsa, paronime sahip olunamaz. Buna göre isim cihetinden benzerlik ve farklılığın bulunduğunu varsayıldığında, ve aynı zamanda şey yani cevher cihetinden de benzerliğin bulunduğunu fakat farklılığın bulunmadığını varsayıldığında; bu halde paronime sahip olunamaz –örneğin, *platanos* (düz/rende) ve *platanistos* (düz/rende).

[261] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.15.

Ammonius burada onları paronim olarak isimlendirmeyeceğimizi, zira onların aynı olduklarını dile getirmektedir.[262]

Ammonius'a göre yine hali hazırdaki bütün diğer özellikleri varsayılsa, fakat şey cevher cihetinden berzerlik bulunmadığını varsayıldığında; buna göre benzer şekilde onlar paronimler olmayacaklardır, tıpkı *Helenê* (kadın) ve *Helenos* (erkek) örneğinde olduğu gibi. Yine hali hazırdaki bütün diğer özellikleri varsayılsa, fakat son hecede farklılık bulunmadığını varsayılsa; buna göre onlar paronimler olmayacaklardır, tıpkı müzik sanatı *mousikê* ve kadın müzisyen *mousikê* arasında olduğu gibi. Bunlar homonimlerdir ve paronimler değillerdir.

Yine ona göre hali hazırdaki bütün diğer özellikleri varsayılsa, fakat isim cihetinden benzerlik bulunmadığı varsayılsa, buna göre benzer şekilde, paronimlere sahip olunamaz, tıpkı erdem (*aretê*) ve iyi (*spoudaios*) arasında olduğu gibi. Bu yüzden paronimlerin mezkur bütün özelliklere sahip olması zorunludur, tıpkı gramer sanatı ve gramerci örneğinde olduğu gibi. Zira onlar eşköklü/paronimsel olarak isimlendirilirler.

Ammonius Aristoteles'in, bütün mezkur özellikleri muhtasar bir yolla kucaklamakta olduğunu belirtir. 'Diğerinden' diyerek şey [cevher] cihetinden olan benzerlik ve farklılığın her ikisini de ortaya koymaktadır. Eğer bazı şey diğerinden zar zor farklı ise onun diğeriyle benzerliğe sahip olduğu açıktır, fakat eğer o tamamen diğerinden farklı ise onun üstelik bir farklılığa sahip olduğu açıktır. Ardından da 'onun ismi gramatikal formda (*ptôsis*: çekim) bazı farklılığa sahiptir' diyerek Aristoteles isimdeki benzerlik ve farklılığı ortaya koymaktadır. *Grammatikê* (gramer) *grammatikos*'tan (gramerci) ismin bitimi/son hecesinin formu bakımından farklıdır. Aristoteles'in isimlendirdiği *ptôsis* son hecedeki değişme/tasrif analogiadır ve değişmemedir, gramerciler de bu terimi kullanır; farklılık datif, genetif ve nominatif hal arasında bulunur.

Ammonius'a göre bilinmelidir ki bazı insanlar paronimlerin tam olarak homonimler ve sinonimler arasında orta olduklarını söylerler. Onlar, onlarla -hem onlar

---

[262] Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.31.

ve hem de diğer ikisi ile- isimde ortak olacak olmada ortaklığa sahiptirler, fakat onlar homonimlerden sonuncuda farklıdırlar, yani homonimler bütünüyle farklı şeylerden müteşekkildirler, aksine olarak paronimler ise şey/cevher yönünden ortaklığa sahiptirler. Paronimler, sinonimlerin şeyde/cevherde bütünüyle ortaklığı dayatması cihetiyle sinonimlerden farklıdırlar, oysa paronimler aynı derecede bir farklılığı icab eder.

Yine ona göre bir kimse ancak yine de paronimlerin tam olarak ortada olmadığının fakat sinonimlere daha yakın olduğunun farkında olmalıdır. Zira onlar onlarla isimde ve şeyde/cevherde ortaklığı paylaşırlar. Onlar onlardan sadece paronimlerin şeyde/cevherde ve isimde bütünüyle ortaklığa sahip olmaması cihetiyle farklıdırlar, fakat bu yönlerde bir faklılıkla birlikte sadece azıcık bir ortaklığa sahiptirler. Ancak paronimler homonimlerden küçük olmayan ölçüde ayrıdırlar. Onlar onlara sadece isimde bir ortaklık bulunacak kadar yaklaşırlar, ancak bir kimse bu ortaklığı bir faklılık olarak görür. Oysa homonimler –aynı isimde- bütünüyle ortaklığa sahip olacak, paronimlerle ise biraz farklı olacaktır. Buna göre paronimler sinonimlere daha yakındırlar.[263]

Vahibi ise bu konuda şöyle söylemektedir: İsimleri müştak olanlar, isimleri kendi vücudunda bulunan başka bir anlamdaki isimlerden müştak olanlardır. Ve dört şarta ihtiyaç duyarlar. Birincisi, iki isimden birinin harflerinin başka harflerden alınmış olmasıdır. İkincisi, tertiplerinin bir tek olmaması aksine bazı tabirlerle farklılaşmış ya da artırılmış veya eksiltilmiş olması gerekir. Üçüncüsü, müştak ismin mevzuya zatı ve tabiatı cihetiyle delalet etmemesi aksine onun için kabil olan ismin onun isminden müştak olan anlamlara kabil olması bakımından (delalet etmesi) gerekir; tıpkı "siyah"tan "siyahlık" gibi. Yunanlıların dilinde sadece harfin sonu değiştirilir. "Musiki"den müştak olan "musikos" bunun örneğidir. Aristoteles'in isimleri müştak olanlar için tahdidi bu dört şarta ulaştığında konuyu eksiksiz bir şekilde işlemiştir.

Ona göre şarihler, onun müteradif ve mütebayinin zikrini terketmesinin sebebi hakkında yazmakta ihtilaf etmişlerdir. Porphyrius şöyle demiştir: Kategorilerde

---

[263] Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.31-33.

kullanılmalarına onun ihtiyacı sebebiyle sadece bu üçünü zikretmiştir. Araştırmacılar o ikisine ihtiyaç duymadıkları için terkettiler. Süryanus şöyle demiştir: İkisinin terkedilmesi ikisi hakkındaki kelamın anlamlar olmaksızın ibareler ve lafızların araştırılmasına netice olması sebebiyledir. Bu sebeple zikredilmeleri *Poetika/Şiir Kitabı* veya *Retorik/Hitabet*'e ertelenmiştir. Simplicius şöyle demiştir: Mütekabillerin bazılarının bazılarıyla bilinmesi sebebiyle o ikisinin zikredilmesi terkedilmiştir. Çünkü müteradifin mütekabili/tekabülü müttefik ve mütebayinin tekabülü mütevatıdır.

Vahibi biz ise o ikisinin haddini ve şartlarını zikrediyoruz demektedir. Mütebayin olan ise, kendilerine özgü/has isimleri muhtelif olan ve kendilerine özgü/has isimleri hasebiyle yine muhtelif olan tanımları/hududları olanlardır. Tıpkı 'insan' ve at' [isimlerinde olduğu] gibi. Onun şartları ise, ondan maksadın bir tek tabiat olmamasıdır ve ikisinin de bir tek dilden olmalarıdır. Bundan sonra hangi şartla isimleri müttefik olanlar muhalefet ederse/uyuşmazsa mütebayinden olur. İsimleri müteradif olanlara gelince, bunlar isimleri muhtelif olanlardır ve bu isimlerden her biri hasebiyle olan tanımları kendi başlarına/a'yanlarıyla birlikte tektirler. Tıpkı "seyf/kılıç" ve "samsam/şiddetli keskinlik" gibi. Bunların şartları, bunlarla kastedilenin bir tek tabiat olması ve bir tek dilde olmalarıdır. Sonra medd/uzatma ve kasr/kısaltma dışında hangi şarta olursa olsun müttefik olanlar farklıdırlar/muhaliftirler. Çünkü ona bu mevzuda bu ikisiyle itibar edilmez/dikkate alınmaz. Bununla beraber Aristoteles, isimleri müttefik olanları mütevatı olanlardan önceye almıştır. Çünkü onun, sair kısımlardan işlerde daha kuvvetli olduğu şuyu bulmuştur. Zira yüklenen/mekule bizzat kendisi isimleri müttefik olanlardandır ve ondaki ittifakın tek bir cihetten olması hasebiyle yine mütevatı olandan daha geniştir. Müştak olana gelince o, dördü arasında mütevassıt/orta gibidir. Çünkü müştak isim, ondan müştak olduğu isimden, harflerinden biri harflerden birinden alındığında bütün yönleri itibariyle daha önce gelen/sabık değildir. Yine aynı şekilde bütün yönlerinde ikisinin de mertebelerinin farklı olması sebebiyle ona muvafık değildir. Ve yine mana –bütün yönlerden olan mana- açık/mübayin değildir. Çünkü o, onu kabul etmesi için onunla taalluku olan üzerine delalet eder ve o aynıyla bu mana

değildir. Böylelikle müştak olanın mübayin olan kısmından olduğu zannına kapılan kimsenin yanılgısı/hatası açıklığa kavuşmuştur.[264]

C. KONUYA SÖYLENEN VEYA SÖYLENMEYEN İLE KONUDA BULUNAN VEYA BULUNMAYAN

Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinde **1a20** ile **1b9** paragraf numaraları arasında yer verdiği "bir konu üzerine söyleme" ve "bir konuda bulunma" konuları ile ilgili ele aldığı hususları İbn Sînâ'nın da "Konuya söylenen veya söylenmeyen ile konuda bulunan veya bulunmayanın anlamının açıklanması" başlığı altında ele aldığını görmekteyiz. Ancak bu pasajın hemen öncesinde "telif ile söylenme" ve "telifsiz söylenme" hakkında Aristoteles'in; "Söylenen şeylerden bazıları telif ile söylenir, bazıları da telifsiz söylenir. Telif ile söylenenler şu sözün gibidir; insan geliyor, insan[265] galip geliyor. Telifsiz söylenenler de şu sözün gibidir; insan, öküz, geliyor, galip geliyor."[266] (**1a15-19**) şeklindeki bir cümlelik değerlendirmesine İbn Sînâ'nın değinmediğini görmekteyiz.

Ammonius bu konuda şöyle demektedir: Aristoteles niçin telif ile söylenen şeyleri telifsiz söylenenlerin başına koymuştur? Haklı nedenlerden ötürü. Zira Aristoteles onları telifle söylenenleri telifsiz söylenenlerden ayırmak üzere onlara telifsiz söylenenlere en son değinmektedir öyle ki böylece onlarla ilgili öğretimine doğrudan ilerleyebilecektir. Ve gerçekten de "telifsiz söylenenlerin örneği *insan*, *öküz*, *koşuyor*, *galip geliyor*'dur" (**1a18-19**) dediğinde onları bir birinden ayırmaktadır. Aristoteles, iki ismi ve iki fiili bilerek ve kasten yanyana koymuştur, öyleki bir kimse

---

[264] Vahibi, Şerhu elfaz, v.86B-87A.

[265] Yunanca metninde *anthrôpos* [ἄνθρωπος: insan] kelimesi geçiyor. Ancak Arapça tercümlerde farklı biçimde *sevr* [ثور: öküz] kelimesi geçiyor. Ayrıca bkz. Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.34; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.27.

[266] Aristoteles, "Katêgoriai", s.1; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.1; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.34; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.27; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.4; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.6-7.

isim ve fiili ilişkili zannetmesin ve bu kimse onların telifle söylendiği fikrine gitmesin diye.[267]

İbn Sînâ *muhtasaru'l-evsat* adlı esrinde, telifsiz söylenen doğruluk ve yanlışlığa dahil edilemez görüşünü ortaya koyar. Zira o, kendisinde icab ve selb ve de hüküm bulunmayandır. Çünkü her hüküm, bir şeyin bir şey üzerine söylenmesidir/yüklenmesidir ve bu da teliftir. Şunlar da telifsiz söylenenlerdir ve onların anlamlar on yüce cinsten birinde vaki olur ki bunlar cevher, kemm, keyf, muzaf, eyn, meta, mülk, vaz', fiil ve infialdir.[268]

Fârâbî'nin ise *Kategoriler* kitabına bu noktadan itibaren başladığını öncesinde yer alan konuları yani sırasıyla homonimler, sinonimler, paronimler, heteronimler ve telif ile söylenme ile telifsiz söylenme konularına hiç değinmediğini görmekteyiz.[269] Benzer şekilde Tusî de *Esasü'l-iktibas* adlı eserinde *Kategoriler*'i ele aldığı bölümde Fârâbî'nin değinmediği konuları aynıyla gözardı ederek ilkin ortaya koyduğu genel değerlendirmelerin ardından "konuya söylenme" başlığı ile *Kategoriler*'e başlamakta olduğunu görmekteyiz.[270] Fakat *Kategoriler*'den önce *Medhal*'de 'Lafızların manalara nisbeti' adıyla bir fasıl açarak kategorilere giriş konuları olan homonim, sinonim, paronim gibi konuları ele aldığını da görmekteyiz. Ancak burada dikkat çekici husus bu konuları *Kategoriler* başlığı altında değil de *Medhal* başlığı altında ele almasıdır.[271] Buradan açıkça görünüyor ki Tusî, *Kategoriler* söz konusu olduğunda her konuda olmasa bile *Kategoriler* kitabının içeriği ya da başka bir ifadeyle konularının sıralanması konusunda İbn Sînâ'yı değil Fârâbî'yi takip etmektedir.

Aristoteles'in "konuya söylenme" ve "konuda bulunma" şeklinde *Kategoriler* kitabı bağlamında ortaya koymuş olduğu temel ayrım "cevher" ve "araz" kavramlarının

---

267 Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s.33.

268 İbn Sînâ, *muhtasaru'l-evsat*, s.23.

269 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", s.89; ayrıca bkz. Nihat Keklik, "Abu Nasr al-Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", s.12.

270 Tusi, *Esasü'l-iktibas fi'l-mantık*, s.62.

271 Tusi, *Esasü'l-iktibas fi'l-mantık*, s.36-37.

belirlenmesi amacını taşıdığını görmekteyiz. Buna göre Aristoteles sırasıyla tümel cevher, tikel araz, tümel araz ve tikel cevheri ele alır. Nitekim İbn Sînâ da meseleyi bu minval üzere yani cevher ve araz kavramlarının belirlenmesi şeklinde ele almakta ve özellikle araz kavramının *Kategoriler* kitabındaki bağlamını büyük bir gaflet içerisinde karıştıranlar olduğunu belirterek burada ele alınan araz'ın beş tümel bağlamında ele alınan arazdan farklı olduğunu ortaya koymakta olduğunu görüyoruz.[272]

İbn Sînâ'nın benzer ayrıma *Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* adlı risalesinde de değinmekte olduğunu görüyoruz. Buna göre, 'genel araz' ifadesiyle kastedilenin bölmede cevherin dostu olan araz olmadığını bilakis arazla kastedilenin arazî olan olduğuna vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, cevher söz konusu olduğunda, aklık genel arazdır ve bu gerçek arazdır. Cevher olan beyaz ise; cisim için cins, fasıl, tür ve hasse değildir. Çünkü o, genel arazdır. İbn Sînâ bu konuda önemli bir ikazda bulunmaktadır. Zira ona göre bu mesele bir kimsenin, içinde zihninin karıştığı bir konudur.[273]

1. Konu Olma

İbn Sînâ konuya söylenme ve konuda bulunma meselesini ortaya koymadan önce sırasıyla şeylerin sıfatlarını ve ardında da konu olmayı açıklığa kavuşturmaktadır. Buna göre İbn Sînâ şeylerin sıfatlarını beş kısım altında toplamaktadır. Birincisi, mevsufun zatı kendi başına var olan bir anlam olarak karar kılmıştır; sıfatı ise lazım veya arız olarak ona ilhak olmuştur yani eklenmiştir. İbn Sînâ bunun örneğini "insan aktır veya gülücüdür" şeklinde verir. İkincisi ise, mevsufun zatı karar kılmıştır ancak sıfatı onun varlığının bir parçasıdır ve ona dışarıdan eklenmez. Bunun örneğini ise "insan canlıdır" şeklinde verir. Üçüncüsü ise, mevsufun zatı henüz karar kılmamış bir şeydir, sıfatı ona zatının bir parçası olarak değil fakat onun kararını sağlamak için eklenir. İbn Sînâ heyula ve sureti bu kısma örnek olarak verir. Dördüncü ise, mevsufun

---

[272] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.26.

[273] İbn Sînâ, *Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*, s.18.

zatı henüz karar kılmamıştır ve sıfatı ona dışarıdan değil zatının bir parçası olarak eklenir. Canlıya yüklenen cismin cevher olması da bu kısmın örneğidir. Beşincisi ise, mevsufun zatı karar kılmamıştır, sıfatı ise ona zatı dolayısıyla değil zatının kararına lazım gelenin veya zatına ilk arız olanın eklenmesi gibi eklenir. Heyulanın aklık, karalık veya yer kaplama vb. gibi şeylerle nitelenmesi bu kısma örnektir.[274]

İbn Sînâ konu olmayı, insanın canlının konusu olması veya cismin aklığın konusu olması veya aklığın rengin konusu olması örneğinde olduğu gibi ele almaktadır. Buna göre İbn Sînâ, şeyin zatının sıfata nisbeti şeyin zatının dışında olup onu kaim kılana nisbeti gibi olmayan şeylerin tamamınının "konu/mevzu" olduğu sonucuna ulaşır.[275] İbn Sînâ burada konu olmaya dair ele aldığı ayrımı son derece önemli görmektedir. Zira onun ortaya koyduğuna göre "fi" ve "ala" arasındaki ayrımın bilinmesinin en önemli yararı burada açıkça detaylandırdığı ve özellikle karşı çıktığı "İsaguci'de ele alınan arazı zati'nin *Kategoriler*'de ele alınan araz ile karıştırılması" şeklindeki yanılgıyı önlemektir. Dolayısıyla bu "fi" ve "ala" arasındaki ayrım Kategoriler kitabı bağlamında deyim yerindeyse hayati bir önemi haizdir.[276]

2. Konu Üzerine Yüklem Olma

İbn Sînâ konu olma meselesini ele aldıktan sonra şimdi de konuya yüklem olma hususunu ele almaktadır. Buna göre, bir şeyin konuya nisbeti iki şekilde olmaktadır. Bunlardan birincisi, "insan canlıdır" örneğinde olduğu gibi konu hakkında "o, odur" şeklinde yapılan nisbettir. İkincisi ise konuya nisbetin "bu, ondadır" denmesi şeklinde olmasıdır. Örneğin elbise veya ahşap konu olarak farzedildiğinde aklık her ikisine de birinci şekilde olduğu gibi yani "o, odur" şeklinde değil de ikinci şekilde yani "bu, ondadır" şeklinde yüklenmelidir. Buna göre "elbise aklıktır" ve "ahşap aklıktır"

---

274 İbn Sînâ, Kategoriler, s.17-18.

275 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.18-19.

276 İbn Sînâ, Kategoriler, s.19.

denilmesi mümkün değildir; ancak "elbise aklığa sahiptir" veya "elbise aktır" denilebilir.[277]

İbn Sînâ'ya göre konu ya külli yani tümel olur ya da cüzi yani tikel olur. Konunun tikel olması durumunda ona yüklenen şey de ya tümel ya da tikel olacaktır. Tikel konuya yüklenen şeyin de tikel olması durumunda İbn Sînâ bunun konunun kendisinden başkası olamayacağını ifade eder. Ancak burada dikkat edilecek husus konu ve yüklem olma söz ve dil bakımından mümkünken, hakikatte doğa bakımından bir şeyin kendi başına konu ve yüklem olması mümkün değildir.[278]

Konu tümel olduğunda ise hakikatte ona yüklenen şey ancak tümel olacaktır. Zira tümelin doğası, tikel bir nicelik sözcüğü (sur) eklenmeksizin ferdi olmanın konusu olamayacaktır. Aksi halde tümel doğa müşarün ileyh (somut nesne) anlamına gelecektir ki bu yanlıştır. Bu hususta İbn Sînâ "bir konuya söylenen her şeyin tümel olması" gerektiği hükmüne varır. Buna göre hakikaten konu üzerine yüklenen her şey tümeldir. Bundan da her tümelin zorunlu şekilde konuya yüklenmesi anlamı çıkmaktadır. İbn Sînâ bir konu içinde olduğu söylenen her mevcudun araz olduğunu ifade eder. Bu hükme göre de her araz bir konuda mevcuttur. Zira araz ismi bu anlamı ifade etmek için vazedilmiş bir isimdir.[279]

Bu konu hakkında İshak b. Huneyn'in Arapça *Kategoriler* tercümesinin yazma nüshasında yer alan ve söz konusu bu ifadelerin Hasan b. Suvar'a ait olduğu bilinen derkenar notlarında yer aldığı şekliyle "yuhmelu ala" ifadesi tevatu ile yüklenmeye delalet etmektedir; "yuhmelu fi" ibaresiyle yapılan yüklemeler ise ittifak ile yükleme anlamına gelmektedir. Bu son derece önemli ve kıymetli nottan anlaşılacağı üzere "ala"

---

277 İbn Sînâ, Kategoriler, s. 19.

278 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.19-20.

279 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 21.

yüklemesi cevhersel yükleme anlamına gelirken "fi" yüklemesi ise arazsal yükleme anlamını kendinde barındırmaktadır.[280]

3. Çok Şeye Yüklem Olma

İbn Sînâ'ya göre tümel ismi, "çok şeye söylenen" sözünün anlamını ifade etmektedir. Buna göre konu üzerine söylenenden kastedilen anlam "çok şeye söylenme" anlamına sahip olmaktadır. Bir "konuda mevcut olma" anlamı ise araz isminin müradifi yani eş anlamlısıdır. İbn Sînâ meseleyi bu şekilde vazettikten ve karara bağladıktan sonra; tikel'i "konuya söylenmeyen" bunun tam aksi olan tümeli ise "konuya söylenen" şeklinde belirlemekte, "konuda olmayanı" cevher olarak "konuda olanı" ise araz olarak hükme bağlamaktadır.[281]

Burada İbn Sînâ'nın üzerinde özellikle durduğu bir hususa değinmek gerekmektedir. Şöyle ki konuya söylenenin, mahiyeti kuran zati olması gerektiği ve konuda olanın da arazî olması gerektiği görüşünü kabul etmemektedir. İbn Sînâ'ya göre *Kategoriler*'de ele alınan araz ile *İsagoci* kitabında ele alınan ve beş tümelden biri olan araz arasında birçok açıdan farklılık bulunmaktadır. Bu iki farklı arazın bir birlerine karıştırılması İbn Sînâ'nın iki fasıl sonra daha detaylı biçimde ele alacağı "bir şeyin bir açıdan cevher bir açıdan araz olmasını" iddia etme yanlışına düşmeye yol açmaktadır. İbn Sînâ bu yanılgının sonrakilerden kaynaklı bir durum olduğunu, bu bilimi ilk öğretenin yani Aristoteles'in böyle bir şeyi kastetmediğini özellikle vurgulamaktadır.[282]

Son olarak İbn Sînâ buraya kadar anlatmış olduklarından, birden çok şeye yüklem olan her genel anlamın tümel olduğunun ve özel anlamın da tikel olduğunun açığa çıktığını ifade etmektedir. Cevherin mukabili olan araz'ı ise konuya söylenme ve söylenmeme ile konuda olma durumlarına göre tanımlamaktadır. Buna göre

---

[280] Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", Ferid Cebr (thk.), *en-Nassu'l-Kamile* içinde (15-96), Cilt. 1, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1999, s.80.

[281] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.22.

[282] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.22-26.

Aristoteles'in *Kategoriler*'de **1a20** ile **1b9** pasajları[283] arasında yer vermiş olduğu ifadeleri hemen hemen aynıyla benzer şekilde alıntılamaktadır. Buna göre İbn Sînâ, mevcutları dörde ayırmaktadır. Birincisi, tümel cevherlerdir; bunlar bir konuda bulunmaksızın bir konuya yüklenirler. Zira tümel oldukları için konuya söylenirler, cevher oldukları için konuda bulunmazlar. İkincisi, tikel arazlardır; bunlar da bir konuya söylenmeksizin bir konuda bulunurlar. Zira araz oldukları için konudadırlar fakat tikel oldukları için konuya söylenmezler. Üçüncüsü, tümel arazlardır; bunlar ise bir konuda mevcut olarak bir konu hakkında söylenirler. Zira tümel oldukları için konuya söylenirler, araz oldukları için konudadırlar. Dördüncüsü ise, tikel cevherlerdir; bunlar da ne bir konuya söylenirler ne de bir konuda bulunurlar. Zira cevher oldukları için konuda değillerdir ve tikel oldukları için de konuya söylenmezler.[284]

D. "KONUDA MEVCUT OLMA" ŞEKLİNDEKİ ARAZ TANIMI

İbn Sînâ araz tanımı başlığı altında, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında **1a24** ile **1a29** satır numaraları arasında ele aldığı "bir mevzu içinde" sözüyle ne demek istediğini anlattığı pasajlara dair yorumunu ortaya koymaktadır. Buna göre Aristoteles'in " 'Bir mevzu içindedir' sözümle kastettiğim, bir şey içindeki, o şeyin bir parçası gibi olmayan mevcuttur. Onun, içinde olduğu şeyden ayrı kaim olması mümkün değildir."[285] şeklinde ifade ettiği cümlesini İbn Sînâ hemen hemen aynı lafızlarla "Bir şey içinde mevcut olan, onun bir parçası gibi değildir ve içinde olduğu şey bulunmaksızın onun kuruluşu doğru olmaz." anlamındaki ifadeleriyle alıntılamaktadır.

İbn Sînâ, "bir şey içinde mevcut" ifadesinin birçok şey için vaki olduğunu ortaya koyar. Bunlardan bir kısmına tevatu ile, bir kısmına teşkik ile bazı kısmına da

---

[283] Aristoteles, "Katêgoriai", s.1; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.1; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.34; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.27-34; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.4-5; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.6-9.

[284] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.26-27.

[285] Aristoteles, "Katêgoriai", s.1; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.1; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.34; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.33; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.4; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.8-9.

iştibah ile vaki olmaktadır. Ancak İbn Sînâ, araz için tevatu ve teşkik kullanımının söz konusu olmadığını belirtir. Buna göre geriye iştirak yani isim ortaklığı kalmaktadır. İbn Sînâ bu durumu ortadan kaldırmak amacıyla da Aristoteles'in, "bir şey içinde mevcut olan" ifadesini kullanarak araz ile bütünün parçası anlamı arasında söz konusu olabilecek olan iştirakül isimden kaçındığı yorumunu yapmaktadır. Bu durumda "bir şey içinde mevcut olan" ifadesi kullanıldığı zaman araz ile tümellik arasındaki müşabehet yani benzerlik ortadan kalkmaktadır.[286]

Bu meselenin ardından İbn Sînâ, "Kuruluşunun ondan ayrık olması mümkün değildir." ifadesini ele alır. Bu ifadenin seçilmesinin amacını ise arazın konuda olmasıyla şeyin zamanda olması arasındaki farklılığı ortaya koymak olduğu şeklinde izah eder. Maddedeki suretin varlığı ile konudaki arazın varlığı arasındaki fark konusunda ise arazın bir yönden suret gibi, suretin de başka herhangi bir yönden araz gibi değerlendirilmesini kötü niyetli ve karışık bir yorum olarak değerlendirmektedir. Bu rivayeti Ammonius'un da benzer ifadelerle şerhinde ele alıyor olduğunu görmekteyiz.[287] İbn Sînâ burada arazın betiminde geçen "arız olduğu şeyin bir parçası değildir" ifadesini yeniden hatırlatarak araz ile bileşikte bulunan suretin arasındaki farkı bu şekilde kuvvetlendirmektedir. İbn Sînâ arazın betiminde "şeyde mevcut olan araz kesinlikle şeyin bir parçası gibi değildir" şeklinde bir ifadenin yer alması durumunda araz ile suretin bir birlerine karışması sonucunun doğacağını belirtir. Ancak durum bu olmadığına göre arazın betiminde geçen "bir parçası gibi olmadan şeyde mevcuttur" şeklindeki ifadeden anlaşılması gereken arazın içinde bulunduğu şeyin bir parçası olmadığı; ancak arazın, şeyin varlığı mahallinde mevcut olduğu şeklindeki anlamdır.[288]

İbn Sînâ son olarak kokunun araz olması hakkında dile getirilen bir kuşkuyu ele almaktadır. Buna göre itiraz sahipleri, "Size göre koku arazdır, bu yüzden elmadan ayrık bir şekilde kaim olmaması zorunludur. Oysa biz başka bir konuda elmadan ayrık bir şekilde görebiliyoruz." demektedir. İbn Sînâ'nın buna cevabı elmanın kokusunun

---

[286] İbn Sînâ, Kategoriler, s.28-29.

[287] Ammonius, *On Aristotle Categories*, s.37.

[288] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.31-34.

havaya yayıldığı zaman elmayı terkederek yer değiştirmiş olmadığı şeklindedir. Ammonius elma kokusu örneğini şerhinde ele almaktadır.[289] İbn Sînâ bu açıklamayı dile getirdikten sonra meslenin detayının açıklanmasını Doğa İlmine yani *Fizik* kitabına bırakmaktadır. Zira mantıkçının burada yapması gerekenin zikredilen çelişkinin lazım gelmediğinin bildirilmesi olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Aksi durumda ortaya çıkkacak kusuru; "Mantıkçının adet olduğu üzere bunu yorumlayıp açıklamakla meşgul olması, arzuladığı şey sebebiyle vuku bulacak vefasızlıkla sanatının dışına çıkması demektir." şeklindeki ifadeleriyle ortaya koyar.[290]

E. "ÜZERİNE SÖYLENME" VE "İÇİNDE VAR OLMA" HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR VE SONUÇLARI

İbn Sînâ, bu başlık altında Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının üçüncü paragrafının **1b10** ile **1b24** satır numaraları aralarında yer alan "mahmul hakkında söylenen her şeyin mevzu hakkında da söyleneceği"[291] konusunu ele almakta ve yorumlamaktadır. Aristoteles bu pasajında özetle cinslerin, altında sıralanan bütün türlerine ve fasıllarına yüklenmesi konusunu ele almaktadır. Aynı şekilde İbn Sînâ da bir şeyin bir şey üzerine yüklenmesi durumunda söylenenin konuya yüklenmiş olduğunu; sonrasında bu yüklenmiş olanın da tekrardan başka bir konuya söylenen olarak yüklenebileceğini ifade eder. Bunun örneğini ise " 'Canlı' insan üzerine söylendiği zaman söylenen konu üzerine yüklenmiş olur. 'İnsan' ise Zeyd'e ve Amr'a söylenir. Bu aynı söylemedir." şeklinde ifade eder.[292] Ancak burada İbn Sînâ meseleyi biraz daha derinliğine ele alarak "üzerine söyleme" meselesini "ala, على" ile yükleme ve

---

289 Ammonius, *On Aristotle Categories*, s.37-38.

290 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.37.

291 Aristoteles, "Katêgoriai", s.1; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.1; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.35; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.35-37; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.5-6; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.8-11.

292 İbn Sînâ, Kategoriler, s.38.

"içinde var olma" meselesini de "fi, في" ile yükleme şeklinde belirlemekte ve buna dayalı olarak temel bir ayrım ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ burada ele alınan "üzerine söyleme" ve "içinde var olmanın" tümel olarak itibara alınması gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Ardından "ala" ile yapılan yüklemenin fasıl söz konusu olduğunda "fi" ile yapılmasını; rengin, ak için üzerine söylenme yoluyla yüklenmesi ve Kaknüs kuşuna ise konuda bulunma tarzında yüklenmesi örneğini vererek bu hususta ortaya çıkan kuşkuları ve çözümlerini ortaya koymaktadır. Buna göre buradaki kuşkuyu doğuran sebeplerden bir tanesi de "üzerine söylenen"in isim ve tanımı verdiği, "içinde var olan"ın ise tanımı değil sadece ismi verdiği şeklindeki yanılgıdır. İbn Sînâ bu yanılgının yanlışlığını örneğin felsefenin nefste araz olarak bulunması durumunda nefsin felsefe diye isimlendirilemeyeceği ya da bir araz cevhere iliştiğinde -örneğin taş'a katılık, elmaya koku iliştiğinde- taşın katılık elemanın ise koku şeklinde isimlendirilemeyeceği üzerinden ortaya koymaktadır.[293]

Netice olarak İbn Sînâ "üzerine" söylenme şeklinde konu olma ile "içinde" söylenme şeklinde konu olma arasında ikisinden birinin cevher olan konu olmasını zorunlu görmemektedir. Buna bağlı olarak da bir şeyde bulunan araza da başka bir arazın arız olması durumunu netleştirmtekdir. Bu durumu ise araza arız olanın varlığının arazdan ayrık olmamasına bağlamaktadır. Zira bir konuda mevcut olan ikinci bir konuda da yine içinde bulunma tarzında mevcut olacaktır.[294]

F. BİR YÖNDEN CEVHER BİR YÖNDEN ARAZ OLMA

İbn Sînâ bu başlık altında daha önce Aristoteles'in *Kategoriler*'de değinmediği bir meseleyi ele almaktadır. Dolayısıyla bu meselenin en azından Aristoteles sonrası dönemde yani şarihler döneminde ortaya çıkmış bir husus olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. İbn Sînâ öncelikle cevher ve araz konusunda şaşkınlık verici

---

293 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.40-41.

294 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.44.

öğretilerin üretildiğini ifade etmekte bunun sebebini ise cevher ve araz arasındaki farka bağlamaktadır. Buna göre bir takım kimseler, suretin de konuda bulunduğunu varsaymışlardır. Oysa İbn Sînâ'nın daha önceki ilgili yerlerde örneğin üçüncü ve beşinci fasılda da açıkça ele aldığı üzere suret ve araz bir mahalde yani yerleşilende bulunmak bakımından ortaktırlar. Ancak suretin mahalli madde, arazın mahalli ise konu olarak isimlendirilir.[295]

Buna göre İbn Sînâ konunun, cevhere ve maddeye dahası konu ve maddeyi kuşatan anlama, yanı sıra haberin müptedası olarak isimlendirilen konuya iştirakül isimle yani eşadlılık (isim ortaklığı) ile söylendiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla isim ortaklığı hususunu gözden kaçıranlar söz konusu bu yanılgıya düşmüş olmaktadırlar. İbn Sînâ onların cevherin fasıllarının cevher olduğunu ve cevherlerin fasıllarının nitelik olduğunu işitmiş olduklarını, yine onların nezdinde kategori olan niteliğin fasıllarının ise araz olduğunu belirtir. Buna göre onların ulaştığı netice, bir şey bir yönden cevher diğer bir yönden ise araz şeklindedir. Aynı şekilde onlara göre suret, bulunduğu taşıyıcıda onun bir parçası gibi olmadığı için araz olmuş; bileşik cevherde ise cevherin parçasının da cevher olması gereğince cevher olmuştur. Fakat İbn Sînâ bu iddidaki zümrenin zihninin karışarak aptallaştıklarını, dolayısıyla da tek bir şeyin cevher ve araz olacağını zannettiklerini belirtmektedir.[296]

İbn Sînâ kendi görüşünü ise cevher ve arazın tanımlarını yeniden ele almak suretiyle belirginleştirmektedir. Şöyle ki o, cevheri tek başına var olan, zatının hakikati bir konuda bulunmayan şeklinde nitelendirmekte; arazı ise tam tersine tek başına var olamayan şeklinde tarif etmektedir. Bir yönden cevher bir yönden araz olmanın imkansızlığını ise iki sebebe bağlamaktadır. Birincisi, herhangi bir şey ya konudadır ya da konuda değildir, buna göre ya cevherdir ya arazdır. İkincisi ise, tek bir şeyin

---

[295] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.44-45.

[296] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.45.

mahiyetinin hem konuda bulunmaya ihtiyaç duyması hem de aynı anda konuda olmaktan müstağni olması imkansızdır.[297]

İbn Sînâ suret hakkındaki kuşkuları tekraren ele alarak, suretin kesinlikle bir konuda bulunmadığını kat'i bir surette ifade eder. Çünkü suretin bileşiğin içinde bulunması ondan bir parça olmak şeklindedir ki bu durumda onun bileşiğin içinde bulunması kesinlikle arazın konuda bulunması gibi değildir. Zira araz konuda asla konunun bir parçası gibi bulunamaz. Suretin madde içinde bulunması ise mahalde bulunmak şeklindedir, yine bu durumda arazın konuda bulunması gibi bir durum söz konusu değildir. Buna göre İbn Sînâ suretin zatının hiçbir şekilde konuda bulunmaya ihtiyaç duymadığını, bu yüzden de suretin kesinlikle araz olmadığını vurgulamaktadır.[298]

Netice olarak İbn Sînâ cevher ve araz arasındaki ayrımı konuda bulunmamak ve konuda bulunmak şeklinde kurguladığı açıklamaya göre tekit maksatlı olarak bir kez daha vurgulamaktadır. Buna göre eğer herhangi bir şey konuda olmak şeklinde var değilse yani konuda değilse bu şey kesinlikle cevherdir. Fakat bunun aksine olarak herhangi bir şey hakkında konuda olmak söz konusu olursa ve bundan sonra, bu şey başka herhangi bir şeyde konuda olmak şeklinde bulunmasa bile, söz konusu bu şey kesinlikle arazdır. Buna dayalı olarak İbn Sînâ cevherliğin nedenini, şeyin kendinde konuda bulunmayan olması şeklinde ve arazlığın nedenini ise şeyin kendinde konuda bulunmaya ihtiyaç duyması şeklinde vazetmektedir. İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki son sözü ise bu izahata rağmen bir şeyin hem cevher hem araz olabileceğini savunanın insafı terketmiş olduğudur.[299]

---

[297] İbn Sînâ, Kategoriler, s.46.

[298] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.46-47.

[299] İbn Sînâ, Kategoriler, s.49.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA ON KATEGORİNİN İNCELENMESİ

CEVHER VE ARAZ OLAN DOKUZ KATEGORİ

I. CEVHER

İbn Sînâ cevher [Οὐσία, Ousia, Öz] kategorisini üç ana başlık altında ele almaktadır. Öncelikle tümel ve tikel cevherlerin cevherlikteki hallerini ele alarak konuya giriş yapmakta; ardından da birinci, ikinci ve üçüncü cevherleri ele alan İbn Sînâ son olarak cevherlerin betimleri ve özellikleri konusuna değinmektedir. İbn Sînâ cevher kategorisini ele alırken tekraren müstakil bir cevher tanımı yapmadığını, yeri geldiğinde ise önceden ortaya koyduğu ifadelerini tekrarlamakta olduğunu görmekteyiz. Zira o, öncesinde ilk makalenin üçüncü ve beşinci fasılında ele aldığı "konuya söylenme" ve "konuda olma" ve bunlara dair kuşkuların mahsurlu yönelerine dikkat çektiği fasıllarda cevhere dair yapmış olduğu tanımı bağlamlarına göre zikretmekte ve yer yer de hatırlatmaktadır.[300] Fârâbî ise *Kategoriler* adlı eserine kategorilere dair giriş konularına yer vermeksizin başlamkta olması hasebiyle ilkin cevher kategorisini ele almakta olduğunu görmekteyiz. Genel olarak ifade etmek gerekirse Fârâbî de tıpkı Aristoteles'in ifade ettiği ve İbn Sînâ'nın da onları takip ettiği gibi cevheri konuda bulunmama ve konuya söylenmeme yönünden ele alarak incelemektedir. Fârâbî'ye göre ise cevher, zatları külli olan mevzuları ile tanımlanır ve asla zatı haricen dış dünyada bir

[300] İbn Sînâ, Kategoriler, s.17-27, 38-44.

şey olarak var olan herhangi bir mevzu ile tanımlanmaz. Fârâbî işte bu cevherin külli cevher olduğunu belirtir.[301]

A. TÜMEL VE TİKEL CEVHERLER

İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında **2a11** ile **4b19** nolu satırları arasında yer alan 5 nolu pasajında ele aldığı cevher konusunu üçüncü makalesinde üç fasıl başlığı altında ele almakta ve yorumlamakta olduğunu görmekteyiz. Buna göre İbn Sînâ ilkin bir grubun, cevher lafzı tek başına alındığında cisimlere -cinsin yüklenmesi gibi- tevatu yoluyla yüklenir, cisimden daha genel şeylere ise –mevcudun yüklenmesi gibi- ittifak ya da teşkik ile vaki olur, şeklindeki iddiasını ele almaktadır. Bu grubun ortaya koyduğu düşünce hakkında İbn Sînâ, "Cevher kategorisinin cisim ve cisim olmayan için cins olması" zikredilen yönlerden gerekli olmaz şeklinde bir yorum ortaya koymaktadır.[302]

Aristoteles'in cevheri "Gerçek olma, önce gelme ve üstünlükte ilk olma ile vasıflanan cevher, belirli bir mevzu hakkında söylenmez ve belirli bir mevzu içinde değildir."[303] (**2a10-13**) şeklinde betimlediğini görmekteyiz. İbn Sînâ bu betimin doğru anlaşılması için betimde yer alan 'mevcut olma' tarzının öncelikli olması hususuna açıklık kazandırmak istemektedir. Buna göre, filozofumuz betimde zikredilen mevcut lafzı ile, "mevcut olması bakımından mevcudun halini"nin kastedilmemekte olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Zira ona göre aksi durumda tümellerin cevher olması mümkün olmayacaktır. Çünkü İbn Sînâ, tümellerin hiçbir şekilde dış dünyada

---

[301] Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", Refik Acem (thk.), *el-Mantıku inde'l-Fârâbî* içinde (89-131), Beyrut: Darü'l-Meşrık, 1986, s. 89; ayrıca bkz. Nihat Keklik, "Abu Nasr al-Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, cilt. 2, cüz. 2-4 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), s.12.

[302] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.86-87.

[303] Aristoteles, "Katêgoriai", s.2; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.1; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.36; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.40; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.6-7; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.10-13.

mevcudiyetlerinin bulunmamakta olduğunu ve onların varlığının ancak zihinde bulunduğunu ifade etmektedir.[304]

Bu meseleleri ele aldıktan sonra İbn Sînâ cevherlerin ya tümel ya da tikel olduklarını ifade etmektedir. Yine ona göre, "Dış dünyadaki fertler cevherler olduğu gibi tümel akledilirler de cevherdir." Çünkü her ikisinin de mahiyetleri bakımından ortak oldukları hususiyet bir konuda bulunmamaktır. Bu durumda İbn Sînâ "Tümel cevherler mahiyetlerinde cevherdirler." neticesine ulaşmaktadır.[305]

B. BİRİNCİ İKİNCİ VE ÜÇÜNCÜ CEVHERLER

İbn Sînâ'ya göre birincil cevherler şahıslar yani şahsi cevherlerdir. Benzer ifade yani şahsi cevherlerin birincil cevherler oldukları ifadesi aynıyla Fârâbî'de de karşımıza çıkmaktadır.[306] Filozofumuz birincil cevherlerin dış dünyada bulunmaları bakımından ilk olsalar da cevherliğin hakikati bakımından evvelî olmadıklarını ifade etmektedir. İbn Sînâ burada, evvel ile evvelî yani birincil ile ilk ya da önce olma arasındaki farkın ne olduğunu vazetmektedir. Buna göre bir şeyin birincil olanı yani evvel olanı, o şeyden önce değildir. Zira herhangi bir şeyin hakikati ve yetkinliği, o şey için evvelî yani öncelikli olacaktır. Bu durumda İbn Sînâ tikel olanların, cevherlik hakikati bakımından evvel yani ilk ya da diğer bir ifadeyle birincil olmadıklarını ifade etmektedir.[307]

İbn Sînâ'ya göre cevherlikte birincil olanlar ferdi cevherlerdir. Zira onlar varlık yönü, bir konuda olmaksızın hasıl olmak anlamında karar kılmak yönü, isimlendirme yönü, üstünlük ve yetkinlik yönü gibi yönlerden ilk yani birincildirler. Filozofumuz fertlerin fert olmak bakımından başkasına söylenme tarzında herhangi bir şeye ihtiyaç

---

304 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.87.

305 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.89-90.

306 Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", s. 89-90; ayrıca bkz. Nihat Keklik, "Abu Nasr al-Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", s.12.

307 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.91.

duymadıklarını ifade etmektedir. Buna göre var olmakta herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan tümel olmaktan da uzak olacaktır.[308]

İbn Sînâ tümel ve tikel cevher olmanın bir birlerine göreli olmaları bakımından değil, aksine tümelin çok şeye söylenmek bakımından tikelin ise çok şeye değil sayıca bir olan üzerine söylenmeleri bakımından itibara alındığına dikkat çekmektedir. İbn Sînâ bu hususta "Siz göreli olması bakımından onlardan birini aldınız, ötekini ise göreli olmaması bakımından aldınız." şeklinde yapılacak olan eleştiriyi zikrederek, meseleyi ele alma tarzına uygun yargılamada bulunduğunu ve ulaşılan neticenin yanlış olması sonucunda ancak bu türden bir eleştirinin yapılabileceğini ifade etmektedir. Ardından belki de bu türden ona yapılan eleştiriler noktasında önemli bir cevap niteliğinde bir yaklaşım tarzı ortaya koymakta ve şöyle demektedir "Kimsenin bizim ne şekilde [meseleyi] aldığımıza dair bizi yargılamaya hakkı yoktur."[309]

İbn Sînâ mantıkçı için faydalı olan tarzın söz konusu meseleleri tümel olmaları bakımından incelemesi olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre bunlar dış dünyaya kıyaslandığında dış dünyadakilerin tikel olması durumu söz konusu olmaktadır. Cevherlik mahiyeti dış dünyaya kıyaslandığında ise tikel cevherlerin konuya ihtiyaç duymamaları, tümel cevherlerin ise konuya ihtiyaç duymaları söz konusu olmaktadır. İbn Sînâ'nın dikkat çektiği diğer bir husus ise bu konunun hemen başında zikrettiği isimlendirmede önce olma meselesidir. Buna göre mevcut olduğu bilinen ilk şeylerin tikel fertler olmaları hasebiyle bunların isimlendirme yönünden bütün şeyleri öncelemesinin uygun olduğunu dile getirmektedir. Zira ona göre, tikel fertler tümellerin onlar "üzerine" söylenmeleri bakımından konular olmakta, "içinde" bulunulması bakımından da arazların konuları olmaktadırlar. İbn Sînâ bu durumu "Dolayısıyla bütün şeylerin varlığı, ya onların üzerine söylenendir ya da onların içinde mevcuttur." şeklindeki yorumuyla izah etmektedir.[310] Onun bu ifadesi adeta Aristoteles'in "Öyleyse,

---

[308] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.91-92.

[309] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.92-93.

[310] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.93-94.

birincil cevherler olmazsa diğerlerinden herhangi bir şeyin olması mümkün değildir."[311] (**2b5-6**) cümlesinin şerhi niteliğini taşımaktadır.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha söz konusudur. N. Keklik'in Fârâbî'nin Kategoriler kitabını neşrettiği makalesinin girişinde kaleme aldığı incelemede ortaya koymuş olduğu bir yorum bu bağlam açısından dikkat çekicidir. N. Keklik, "Üstelik Aristoteles'te bulunmayan bir nokta da şudur: Fârâbî'ye göre Külli cevher'ler ancak Ferdi (=İlk) cevherlere dayanır."[312] şeklinde bir iddia ortaya koymaktadır. Ancak gördüğümüz kadarıyla Fârâbî'nin söz konusu ifadesi neredeyse aynıyla Aristoteles'in metninde de mevcuttur. Buna göre Fârâbî'nin bu ifadesi ve hatta İbn Sînâ'nın yukarıda değindiğimiz benzer ifadeleri aynıyla Aristoteles'in metninden alınmış ve yorumlanarak yeniden ifade edilmiştir.

İbn Sînâ cevherlerin tümel ve tikel olmaları hususunu açıklığa kavuşturduktan sonra, Aristoteles'in "İkincil cevherlerden olan türün cevher olarak vasıflandırılması cinsten daha evladır. Çünkü o birincil cevhere daha yakındır."[313] (**2b7-8**) şeklindeki ifadesine dayanarak, tümel cevherler arasında cevher olmak bakımından tür olanların cins olanlardan daha evla olduklarını ortaya koymaktadır. Buna göre İbn Sînâ ilk olana yakın olmayı cevherliğe daha çok layık olma şeklinde vazetmektedir. Yine tür ile cins arasındaki durum, tür ile altındaki fertler dikkate alındığında da geçerli olmaktadır. Yani fertler ile tür dikkate alındığında fertler cevherliğe daha layık olmaktadırlar.[314]

İbn Sînâ bu konuda fasılların cevherlik bakımından durumuyla alakalı olarak son bir meseleyi ele almaktadır. Buna göre suret olan fasılların da cevher olduklarını ancak fertler üzerine söylenmediklerini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra mantıksal

---

311 Aristoteles, "Katêgoriai", s.2; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.1; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.37; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.41; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.8; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.14-15.

312 Nihat Keklik, "Abu Nasr al-Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt.2, Cüz.2-4 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), s.5.

313 Aristoteles, "Katêgoriai", s.2; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.1; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.37; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.41; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.8; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.14-15.

314 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.94.

fasıllarda ise cevherlik anlamının bulunmadığına dikkat çekmektedir. Bu durumda İbn Sînâ suret olan fasılların türlere kıyasla, yetkinlik anlamında değil önceleme anlamında cevherliğe daha layık olduklarını ifade etmektedir. Yine mantıksal fasılların ise cevherlik anlamında sonra olduklarını tekraren vurgulamaktadır.[315]

C. CEVHERLERİN BETİMLERİ VE ÖZELLİKLERİ

İbn Sînâ'nın cevherlerin betimlenmesi ve cevherlerin haysiyetleri konusunu ilkin cevher konusunun hemen başında ele alması gerektiği düşünülebilir. Ancak bu meseleyi burada ele almasının yegane sebebi Aristoteles'in de bu meseleyi bu bağlamda ele almış olması şeklinde değerlendirmek gerekmektedir. İbn Sînâ cevherlerin betimlenmesi ve özelliklerinin ortaya konması bağlamında Aristoteles'in "Bir mevzuda olmama bütün cevherler için ortaktır."[316] (**3a7-8**) şeklindeki cümlesini temel alarak bütün cevherlerin 'bir konuda bulunmama' haysiyetinde ortak olduklarını ifade etmektedir. Mantıksal olmayan fasılların ve suretlerin cevher olduklarını ancak maddelerine kıyasla nitelik kategorisinden olduklarını iddia edenlere ise, hiç bir şeyin iki kategoride birden bulunmayacağını ifade ederek cevap vermektedir. Ayrıca nitelik anlamının bunlar üzerine ve kategori olan nitelik anlamı üzerine cins olarak değil iştirakü'l-isim yani eşadlılık yoluyla söylendiğini ifade etmektedir.[317]

İbn Sînâ cevherlerin bir diğer özelliğini ise Aristoteles'in "Her cevherin kastedilen bir şeyi işaretle gösterdiği görünüyor. Birincil cevher ise şüpheye yer bırakmayacak doğrulukla kastedilen şeyi işaretle gösterir."[318] (**3b10-12**) şeklindeki ifadesi doğrultusunda ele almaktadır. Buna göre o, "cevher işaret edilerek

---

315 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.97.

316 Aristoteles, "Katêgoriai", s.3; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.2; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.38-39; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.43; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.10; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.16-17.

317 İbn Sînâ, Kategoriler. s.98.

318 Aristoteles, "Katêgoriai", s.3; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.2; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.40; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.45; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.13; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.20-21.

amaçlanabilir." ifadesini kullanmaktadır. Ancak burada İbn Sînâ'nın dikkat çektiği bir husus ön plana çıkmaktadır. İbn Sînâ burada kastediler işaretin akli işaret değil duyusal işaret olduğuna vurgu yapmaktadır. Zira ona göre akli işaret arazları da kapsamaktadır, ancak duyusal işaret sadece ayırt edilmiş cevherler için söz konusu olabilmektedir. Yine İbn Sînâ söz konusu bu işaret edilme özelliğinin sadece birincil cevherlere has olduğunu ikincil cevherlerin bu özelliğin dışında olduklarını ifade eder.[319]

İbn Sînâ cevherlerin bir diğer özelliği olan zıtlarının bulunmaması konusunu Aristoteles'in "Yine cevherler hususunda; onların zıddı yoktur."[320] (**3b24-25**) şeklindeki ifadesi bağlamında ele almaktadır. Ancak İbn Sînâ da tıpkı Aristoteles gibi cevherlerin bu özelliğinin sadece cevhere has olmadığını diğer kategorilerin de –örneğin nicelik gibi- bu haysiyet bakımından cevher ile ortak olduklarını vurgulamaktadır. İbn Sînâ cevherin bir diğer özelliğini ise güçlenme ve zayıflamayı kabul etmeme şeklinde belirlemektedir.[321]

İbn Sînâ cevhere has özelliklerin en has olanını, Aristoteles'in "Cevherin kendine has özelliğinin, sayıca bir ve aynı olduğu halde zıtları kabul edici olduğu düşünülür."[322] (**4a10-11**) şeklindeki ifadesi bağlamında, cevherin mahiyeti ferdileştiğinde, bir ve aynı olduğu halde kendindeki değişim sebebiyle zıtlara konu olması şeklinde vazetmektedir. Zira buna göre tümel cevherin zıtları kabul etmesi mümkün değildir, çünkü fetlerinden her birinin hem kara hem ak olması gerekecektir, ki bu da muhaldir. Bura İbn Sînâ zıtları kabul etme haysiyetinin bütün cevherleri şamil olmadığını, zıtları kabul edici olma vasfının sadece madde ve suretten bileşik olan

---

319 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.99-100.

320 Aristoteles, "Katêgoriai", s.3; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.2; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.40; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.45; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.13; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.20-21.

321 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.101-102.

322 Aristoteles, "Katêgoriai", s.4; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.2; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.41; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.46; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.15; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.22-23.

cisimsel cevherlerden bazılarının –zira göksel cisim zıtları kabul etmez- hususiyeti olduğunu özellikle belirtmektedir.[323]

II. NİCELİK / KEMMİYET

A. NİCELİK KATEGORİSİNE GENEL GİRİŞ

Fârâbî'ye göre kemm [πόσος, *posos*] yani nicelik ise, bütünü ondan bir parça ile var olmaya muktedir olmak imkanı olan külli bir şeydir. Örneğin aded, nokta/hat, basit ve sade gibi ve örneğin zaman ve örneğin lafızlar ve kaviller gibi. Zira o, yani aded, eğer ele alınacak olursa, onun için cüz'e sahip olmaya muktedir olmasının veya onun ondan bir cüz'e eşit olmasının vücuda gelmesi ittifak eder. Örneğin beş, zira bir beş kere olduğunda ona muktedirdir ve örneğin on, zira iki beş kere olduğunda ona muktedirdir. Buna göre her sayı/aded ya sadece bir'e muktedirdir -örneğin beş, yedi ve benzerleri gibi- veya bir'e ve diğer sayılara/adedlere muktedirdir –örneğin altı, zira bir altı kere ona muktedirdir ve iki üç kere ona muktedirdir ve üç iki kere olduğunda ona muktedirdir. Aynı şekilde hat/çizgi, zira zir'alara muktedirdir, bunun için de ya ondan bir cüzdür veya ondan bir cüz'e eşittir. Aynı şekilde bütün basitlerde ondan daha küçük bir basitin ele alınması mümkündür, şu halde o, daha büyüğe muktedirdir. sade aynı şekildedir ve zaman aynı şekildedir. Zira Fârâbî'ye göre bir saat alındığında bu tadirde onunla gece ve gündüz var olur ve gün alındığında ise bu takdirde de onunla ay var olur ve ay'ı alındığında bu tadirde de onunla sene var olur.

Yine filozofumuza göre lafızlar da kemmdendir. Zira o, onlardan her birinde bütünü ondan bir cüz ile var olmaya muktedir olması mümkündür. Çünkü lafızlarda, mertebesi/konumu uzunluklardan olan zir'alar mertebesinde olan bir şey vardır. Çünkü lafızlar harflerden telif olurlar ve harfler ise sesli ve sessizlerden telif olurlar. Sesliler 'elif', 'vav' ve 'ya' gibidir ve 'fetha', 'zamme' ve 'kesre' gibidir. Sessizler ise 'nun', 'mim', 'lam' ve diğerleri gibi geriye kalan harflerdir. Sesli harflerden 'elif', 'vav' ve

---

[323] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.103-104.

‘ya’ uzatmalıdırlar/memduddurlar ve ‘fethalı’, ‘dammeli’ ve ‘kesreli’ gibi olan sesli harfler ise kısaltmalıdırlar/maksurdurlar. Sesli harfler ve sessiz harflerden mürekeb olanlar ise hece/makta‘ diye isimlendirilir ve hece de memdud ve maksurdur. O halde memdud hece, seslisi uzatmalı olandır, örneğin ‘lâ’ veya ‘lû’ veya ‘lî’; kısaltmalı/maksur hece ise seslisi maksur/kısa olandır, örneğin ‘le’ veya ‘lü’ veya ‘li’ gibi; kısaltmalı hecelerin ardından sessiz harfler getirildiği zaman, örneğin ‘len’ ve ‘lün’ ve ‘lin’ gibi, konuşma zamanı onlarla eşit olduğunda uzatmalı heceler mecraında ortaya çıkarlar. Hecelerin iki sınıfının bazısı bazısıyla terkip edildiğinde, örneğin kısaltmalı hece alınır ve ardından aynı şekilde uzatmalı hece getirilir –örneğin ‘melâ’ veya ‘melû’ veya ‘melî’ gibi veya buna benzer-; veya uzatmalı hece alınır ve ardından -örneğin ‘mân’ veya ‘mîn’de olduğu gibi- kısaltmalı hece getirilir; veya herhangi bir lisanda mümkün olanın dışında terkibatın terkibiyle yapılır, o halde bu heceler değildir ve onlarla aynı mecrada değildir. Bilakis başka bir isimle isimlendirilmesi gerekir. Bu hecelerin terkibat darbları olarak terkib edilmeleri mümkündür ve böylelikle bazısı bazısına terkib olur. O halde başka şeyleri başka kelimeleri türetmek ortaya çıkarmak/konuşmak öncekinden daha büyük bir iştir; daha küçüğü ise onunla yani hecelerle lafızları takdir etmektir.

Bunlardan sonra Fârâbî’nin ifade ettiğine göre, hecelerin sınıfları terkib edilir; lafızlar için takdir edilmiş hecelerin en mükemmeli uzatmalı heceler ve bu mecra üzere gidenlerdir; kısaltmalı heceler ile de sadece yarım ve nakıs bir takdir yapılarak lafızlar takdir edilir. Daha önce geçen içinde kısa hece bulunan ve ardından uzatmalı hece gelen hece terkibatından olan –‘melâ’ veya ‘melû’ sözümü gibi olan- terkibat, ardından kısaltmalı hecelerin geldiği hece terkibatına göre daha mükemmel bir takdirdir. Kavillerin ekserisi bunun birinden bu birden takdir edilir ve cemisi ona dahil edilir; onların kavillerin çoğu da, cemisi bunun birine dahil edilmez; aksine bundan bir ikinciden veya daha ekserinden takdir edilmeye ihtiyaç duyar –uzunluklar üzerine var olan misal üzere olduğu gibi-. Bir arşından takdir edilen ve ona dahil edilenler de ve bir arşına dahil edilmeyen aksine takdirinde başka iki arşına ihtiyaç duyanlar da bunlardandır. Fârâbî’ye göre bu zikredilen şey lisanların cemisinde bulunur ve arap lisanında bulunan bu misalin örnek alınması mümkündür. Buna göre ilim ehli, kısaltmalı heceleri müteharrik harfler olarak ve uzatmalı heceleri ve onun mecrasından

gidenleri esbab/vasıtalar olarak isimlendirirler. Onların yani Yunanlılar'ın lisanında iki hece sınıfından terkip yapmanın mümkün olduğu şeyi evtad olarak isimlendirmişlerdir. Sonra da bazısını bazısıyla terkip etmişler ve onlardan bundan daha büyük miktarlar heceler ya da kelimeler elde etmişler; yine onlarla mevzun/vezinli –örneğin; feûlün ve mefâîlün ve müstefilün gibi- sözlerini ve lafızlarını takdir etmişlerdir. Durum böyle olunca, bütün lafızların uzatmalı veya kısalatmalı veyahut da onlardan mürekeb hecelerden takdir edilmeleri mümkündür. O halde hecelerin en küçük cüzlerinden ve onların en büyükleri olan mürekkeblerinden lafızların takdir edilmeleri mümkündür. Lafızlardaki bu şeyler, uzunluklardaki arşınlara benzerdir.

Fârâbî'ye göre muttasıl ve munfasıl olma kemmdendir. Muttasıl olanı, ortasında bir sınır (hadd) bulunduğunun ve farazi sınırın iki yanından indindeki iki cüzünün yapıştığı bir nihayetin bulunduğunun faraziyesi imkanı olan bir külldür. O halde bu nihayet, iki cüz için de müşterektir. Örneğin çizginin ortasında bir noktanın farzedilmesi mümkündür. Noktanın iki yanında bulunan çizginin cüzleri o vakit/indinde yapışır. Bu nokta da ikisi için müşterek bir nihayet olur. Benzer şekilde basitin ortasında bir çizginin farzedilmesi de mümkündür. Bu çizgi bu çizginin iki yanında bulunan onun basitin iki cüzü için ortak/müşterek bir nihayet ortaya çıkarır. Mücessem olan da bunun gibidir. Örneğin küp (mik'ab), zira onun ortasında bir basitin farz edilmesi mümkündür. Bu basitin onu kesmesiyle müşterek bir nihayet olur, bu basitin iki yanında bulunan küpün cüzleri o vakit/onun indinde buluşurlar. Zaman da bu şekildedir, zira o onda onun zamana kıyası tıpkı noktanın çizgiye kıyası gibi olan bir şeyin –ki o 'an'dır- bulunması mümkün olandır. Böylece iki zaman arasında –mazi ve müstakbel- müşterek bir hadd/sınır/tanım olur.

Yine ona göre, munfasıl ise ortasında, kendi kendine yeten iki cüzü için müşterek bir nihayet ortaya çıkaran ondan bir şey olan bir sınırın/haddin bulunması mümkün olmayandır. Örneğin on; zira beş ve beş ikisi birlikte onun cüzleridir; ikisi arasında ikisinin birlikleri haricinde, birliklerinin indinde karşılaştığı müşterek bir nihayet ortaya çıkaran –çizgide bunun mümkün olması gibi- müşterek bir şeyin mevcut olması mümkün değildir. Aynı şekilde ikisinin birliklerinden birinin veya ikisinin birliklerinden bir şeyin ikisi için müşterek bir nihayet ortaya çıkarması mümkün

değildir, o halde ikisi de eşitliklerini muhafaza etmektedirler. Şu halde birliklerden -yani o ikisinden bir beşten- istediğin birini alınırsa ve onu müşterek bir nihayet yapmak istenirse, geriye onlardan dört kalır birlikleri muhafaza eden beş kalmaz. Tek veya çift sayılardan diğerleri de bu şekildedir. Lafızlar da yine bu şekildedir; zira harflerin ikisi arasında, iki harf için müşterek bir nihayet ortaya çıkaran bir haddin/sınırın bulunması mümkün değildir. Bir harfin de bir kavl veya lafzın iki cüzü için müşterek bir nihayet ortya çıkarması mümkün değildir. O halde iki cüzün birinden bu eksiltme bir harf ile yapılırsa, kavl veya lafız değişir ve başka bir şey olur.

Fârâbî'ye göre kıvamı, bazısının bazısına konulu olduğu ondaki eczadan kurulu olan ve kıvamı bazısının bazısına konulu olmadığı eczadan kurulu olan kemm de kemmdendir. Kıvamı ondaki eczadan kurulu bazısının bazısına konulu olduğu kemmin eczaının bütünü birlikte mevcut olur. Onun her bir cüzü, bu kemmin cihetlerinden bir cihette bulunur ve bu cihet mahdut olur. Onlar hakkında bilgi vermek ya işaret ya da söz/kavl ile mümkündür. Bu kemmden geriye kalan eczadan ona mücavir/komşu ve onunla yapışık/lehimli olan cüz de yine mahdut olur. Böylece onun sair eczaından hangi cüzünün muttasıl ve yapışık olduğu bilinir. O halde bu dört şart onun eczaında bulunur. Öyleyse o, bazısının bazısı indinde vaza sahip olan eczaından kıvamı kurulu olandır. Bu, çeşitli cisimlerin eczaında –örneğin insanın- daha açık olur. Zira insanın eczaı onunla birlikte bulunur ve onun hangi cüzünü –örneğin başını- alınırsa, ondan bir cihet kafada bulunur. Bu cihet ise mahduttur ve hakkında bilgi vermek ona ulaşmak mümkündür ve de bu parça/bölüm ondan daha yücedir/yüksektedir. Hangi cüzün mücavir ve hangi cüzün de muttasıl olduğu bununla bilinir, zira o boyundan muttasıldır. Benzer cismin eczaı da –örneğin altının- böyledir, zira farzedilen bir cüz, bit-tab mahdut olan baş/kafa gibi tanımlanır. O halde yine altından bu cüzü ondan bir parçada bulunur ve onun üstünden mi veya altından mı veya bu parçalardan başka bir yerden mi olduğu hakkında bilgi vermek mümkündür. Onun geriye kalan eczaının sağında veya solunda olan cüzü ile muttasıl olduğu bununla bilinir. Mücessem olan, basit olan ve çizgi de böyledir, zira bu dört şart onların her birindedir bulunur. Zamanın eczaının birlikte bulunmayışı dolayısıyla bunun zamanda bulunması takdir edilmemiştir. Lafzın cüzleri de böyle değildir, zira onun harfleri konuşma esnasında/konuşulduğunda onlardan herhangi bir şey geçmişte kalır/mazi olur. Buna göre onlardan ikinci bir şeyin onlarla

birlikte bulunması da mümkün değildir. Fârâbî'ye göre sayıya gelince, onun yönlerden bir şeye sahipliği yoktur; çünkü bir mekanda bulunması asla mümkün değildir –aynı şekilde eczaının bazısının bazısına ittisal ve dokunma/mümaset yoluyla yapışık/lehimli olması da mümkün değildir-. Bu üçünün eczaı için vaz yoktur çünkü –ister hepsi ister bazısı olsun- vaz'ın şartlarından yoksundurlar/noksan bırakılmışlardır. O halde bu, kem için önemli olan fasıllardır.

Filozofumuza göre kemmden olan muttasıl kemm ise, kıvamı bir cihettten bazısının bazısı indinde vaza sahip olduğu ondaki eczadan kurulu olandır; işte bu, çizgidir. Onun eczaı için iki cihette bazısının bazısı indinde konulması/vazı söz konusudur; işte bu, basit cisimdir. Onun eczaı için üç cihette bazısının bazısı indinde vazı söz konusudur; işte bu musmat/sade cisimdir. Bu üçünden daha fazla cihet yoktur. Kıvamı, vaza sahip olan ondaki eczadan kurulu olanı ashab-ı ta'lim uzunluk/tul olarak isimlendirmiştir. Uzunluğu da, asli/hakiki araz olmayan uzunluk –ki o çizgidir- ve araz olan uzunluk –ki o sadece basittir- ve araz, derin/umk ve kalın/semk olan uzunluk –ki o musmattır/düz- şeklinde üç kısma ayırmışlardır. O halde muttasıl kemmin eczaı için vazı olmayanı zamandır. Muttasıl kemden olan basit cisim, onun son bulmasıyla cismin özelleştiği şeydir.

Fârâbîye göre, muttasıl kemmden olan basit'in son bulmasıyla cisim özelleşir. muttasıl kemden olup ona yakın olan, basit'le örtüşendir ve onun etrafında onunla gezinen olmasıyla özelleşir. Bu ise, Aristoteles'in görüşüne göre mekandır. Özel basit de cisimle gezinendir, şekilleri ise farklıdır. Şekillerinin farklılığı hasebiyle onunla gezinen onunla örtüşen yakın basitin şekilleri farklılaşır. Fakat yakın basit, sadece başka cisim onu kuşattığında çukur/mak'ar olur. Başka bir kavim ise su kabındaki suyun mekanının, su kabının çukuru olmadığı bilakis boşluk/feza ve çukuru kuşatan mesafe/bu'd olduğu görüşündedirler. Bu boşluk ve mesafe mevzudan uzak ve bütün niteliklerden uzak olan bir hacimdir. Suyun hacmi ise örneğin yaşlık, kuruluk ve diğerleri gibi niteliklere yakındır. Eğer su kabında su yerine hava veya ondan başka bir şey de olsa böyledir. Onlar suyun hacminin su kabında hasıl olduğunda suyun hacmi bütünüyle havanın hacminin bütününde mutabık olarak yayılır görüşündedirler. Buna göre suyun yüzeyi ve derinliği havanın yüzeyi ve derinliğindedir. Yine onlar bunu

bütün duyulur cisimlerde mümkün görürler, bütün duyulur cisimlerin mekanı da bu sıfata sahiptir, hatta alem bütünüyle böyledir. Buna göre açık olmuştur ki, boşluğun hacminin de bütünüyle cüzlerine muktedir olması gerekir. O halde mekan, onların görüşüne göre muttasıl kemmdendir; çünkü ya onunla özelleştiği basiti üzerine 'örtüşen yakın basit' olur ya da 'yakın hacim' olur onunla özelleştiği hacmi üzerine örtüşür.

Fârâbî'ye göre birliklerden müellef olan -ki o sayıdır- ve harflerden birleşik olan –ki o lafızdır- munfasıl niceliktendir. Bu türler zatları ve kendilikleri itibariyle niceliktirler. Diğer nicelik yapılanlara gelince, onlar sadece kemde zatlarıyla değil bilakis şu bakımdan nicelik yapılırlar: bunlar da örneğin renkler, hareket, özellikle nakil, ağırlık, hafiflik ve bunların benzerleri gibi. Çünkü her renk basitin yayılmasıyla/imtidadıyla yayılmış/madde olduğu için veya baştan başa cisimde yayıldığı için, onun yayılması basitin ve cismin yayılması iledir. O halde musmat cismin veya basitin ölçüsü/tadiri ile ölçülür/takdir edilir. Nakil de yine intikal edenin üzerinde intikal ettiği mesafenin/bu'd yayılması ile ve naklin içinde gerçekleştiği zamanın yayılması ile yayılmıştır. Bu sebeple de nakilin ölçüsü mesafe ve zaman iledir [nakil = yol x zaman]. Ağırlık da yine cismin tamanında bütünüyle yayılmıştır ve her bir türden olan cisimlerin nicel olarak fazla gelmesiyle fazla gelir. Hafiflik de aynı şekildedir, şu bakımdan ki, hafiflik ölçmede kullanılır; buna göre onunla cisimlerin çokluğu ölçülür. Kilelere/tahıl ölçeklerine gelince onlarla tahıl ölçeği ile ölçülen şeyler ölçülür. Aristoteles'in görüşüne gelince onların basitleri, ölçülen dışbükey/yumru cisimler ile örtüşen içbükeylerdir. Diğerlerinin görüşüne gelince onunla örtüşen boşluk ölçülen cismin hacmi üzerine hacimlenir ve onda yayılır ve sanki onlar için oturmuş oldukları şey gibidir. Cisimler ise –bütün görüşler hasebiyle- onların oturduğu/mütemekkin olduğu şeyin fazla gelmesi ile fazla gelirler ve onların eşit olmsıyla eşit olurlar.[324]

[324] Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", s.99.

B. NİCELİĞİN KATEGORİLER SIRALAMASINDAKİ YERİ

İbn Sînâ alışılageldiği üzere nicelik konusunun bir takım benzer hususiyetler ve aynı anlama gelecek bazı hususlardan ötürü cevher konusunu tamamlandıktan hemen sonra zikredildiğini özellikle belirterek nicelik konusuna başlangıç yapmaktadır. Bunlardan ilkinin nicelik ve cevherin ortak özelliklerinin olduğunu ve bu hususların göreli ve nitelik kategorilerinin ele alınmasından önce olması gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre İbn Sînâ'nın kategorilerin sıralaması hakkında ortaya koymakta olduğu kıstas, bir sonraki kategorinin bir önceki kategoriye bağlı olarak anlaşılması hususu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine İbn Sînâ geriye kalan altı kategoriyi önceki dördüyle bağlantılı kabul etmektedir. İbn Sînâ niceliğin nitelik ve göreli kategorileriyle olan benzerlik ve aynılık hususiyetleri bağlamında daha öne alınmasının nedenini, niceliğin göreliye nazaran karar kılmış olmasına ve doğal cisimlerde bulunan niceliğin niteliğe nazaran farklı farklı olmamasına bağlamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın bu hususta daha fazla şeyler söylemenin mümkün olduğunu ancak kendisinin orta yolu tercih ettiği hususunu özellikle dikkatlere sunduğunu görmekteyiz.[325]

Filozofumuz İbn Sînâ bir diğer mesele olarak, sayının araz olup olmaması durumu hakkında kuşkular bulunduğunu dile getirir. Bu yüzden birliğe sahip şeylerdeki birliğin de, onların mahiyetlerinin dışında olan araz olduğunu ve arazların toplamının da araz olacağını belirtir. Bu araştırmalarda hakikat üzerine yaptığı araştırmaların bu minvalde olduğunu belirterek bu şeylerin tahkikinin ise başka bir sanatta yapılacağını belirtmekle yetinir.[326]

İbn Sînâ Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında "bazı nicelikler munfasıl bazıları da muttasıldır, bazıları da birbirine göre konum sahibi olan veya konum sahibi olmayan parçalardan oluşur."[327] (**4b20-22**) şeklindeki ifadesini takip ederek niceliği bitişik ve ayrışık olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İbn Sînâ 'bitişik' lafzının müşterek lafız olması

---

[325] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.107.

[326] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.111.

[327] Aristoteles, "Katêgoriai", s.4; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.2; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.43; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.49; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.17; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.26-27.

hasebiyle onun anlamında yanılgı meydana gelebileceği uyarısını yapmaktadır. Buna göre bileşiğin "niceliğin faslı olan, büyüklük olmaları bakımından büyüklüğe eklenen araz ve doğal olması bakımından büyüklüklere eklenen araz" şeklinde üç türlü anlamı vardır.[328]

İbn Sînâ, Aristoteles'in **4a20** ve **5a14** pasajları arasında ele aldığı konulardan olan munfasıl yani ayrışık niceliği "parçalarının ortak bir sınırı bulunmayan" şeklindeki ifadesiyle ortaya koymaktadır. Ardından bitişik niceliklerin iliştiği çizgi, yüzey ve cisimi ele alarak bunlara derinlik, uzunluk ve kalınlık da denildiğini aktarır. Mekan konusunda ise bu konuda söylenen şeyleri tahsilinde fayda görmediği şeyler olarak nitelemekte ve söz konusu görüşü ortaya koyanları eleştirmektedir. İbn Sînâ'ya göre ayrışık niceliklerin sayılardan başka şeyler olması mümkün değildir. [329]

İbn Sînâ yukarıda detaylı bir şekilde ele aldığı konular hakkında Aristoteles'in tutumunu "İlk Muallime gelince bu konuda konuşurken aralarında yaygın olan bir şeye dayanarak konuşmayı adet edinmiş ve nicelik için meşhur olan bölümler saymıştır." şeklindeki ifadesiyle ortaya koymaktadır. Buna göre Aristoteles'in bu hususlarda tahkike girişmediğini bu tutumunu Kategoriler kitabının örneğin hareket ve görelilikle ilgili kısımlarında da sergilediğini aktarmaktadır. [330]

C. NİCELİĞİN BÖLÜMLERİ

1. Hakiki Anlamda Nicelik

İbn Sînâ burada bir birine göre bir konumu olan niceliklerin durumunu Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında **5a15** ve **5a37** pasajları arasında ele aldığı konular bağlamında incelemektedir. Buna göre sırasıyla çizgi, düzlem ve yüzeyi parçalarının bir birine konumu olan nicelikler olarak ele almaktadır. Ancak zamanın ve sayının

---

328 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 111.

329 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 113-115.

330 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 118.

parçalarını ise bir birine konumu olmayan nicelikler olarak ele almaktadır.[331] İbn Sînâ bir birine konu olan parçaların karar kılmış olma özelliklerine vurgu yaparak konum sahibi olmanın ancak bu koşulla mümkün olduğunu belirtir. Yine İbn Sînâ'ya göre bunların 'aynı yerdedir' denilebilecek biçimde bitişimiş ve belli bir tertip ile sıralanmış olmaları gerekmektedir.[332]

Ardından İbn Sînâ konumla ilgili olarak niceliğin konum sahibi olması ve diğer kategorilerin konum sahibi olması bağlamında detaylı bir incelemeye yer verir. Buna göre çizgi, yüzey ve mekan konum sahibidir. Zamanın ise birlikte olduğu ve aralarında mücaveret ilişkisi olan parçalarının bulunmayışı dolayısıyla konum sahibi değildir. Sayı ise parçaları arasında bir tertibin bulunmasına rağmen parçaları arasında bir bitişme bulunmadığı için konum sahibi değildir. İbn Sînâ, konum sahibi niceliğin ölçü olduğunu ve hakiki ölçülerin üç olduğunu, mekanın da bunlara eklenmesiyle sayılarının dört olacağını ifade etmekte ve bunların hakiki anlamda nicelik olduklarını da ayrıca vurgulamaktadır.[333]

2. Bilaraz Nicelik

Filozofumuz İbn Sînâ, Aristoteles'in Kategoriler adlı eserinde **5a38** ile **5b10** pasajları arasında ele aldığı arazi anlamda nicelik konusunu ele almaktadır. Buna göre Aristoteles hakiki anlamda olmayan nicelikleri hareketin süresi ya da ak bir cismin yüzeyinin büyüklüğü şeklinde ifade etmekte ve bunların bilaraz nicelikler olduğunu belirtmektedir.[334] İbn Sînâ ise Aristoteles'in bu ifadelerini benzer doğrultuda ele aldığı örneklerle izah etmektedir. Buna göre bunlara nicelikler denmesini, söz konusu bu şeylerin bizzat niceliklerle olan birliktelikleriyle ilişkili olmalarına bağlamaktadır.

---

[331] Aristoteles, "Katêgoriai", s.5; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.3; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.44-45; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.50-51; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.19-20; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.28-31.

[332] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 120.

[333] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 122-123.

[334] Aristoteles, "Katêgoriai", s.5; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.3; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.45; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.51-52; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.20-21; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.30-33.

Örnek olarak ise uzun hareket ve geniş bir yüzeydeki aklığı ayrıca çok veya az sayıyı dile getirir.[335]

İbn Sînâ daha sonra Aristoteles'in değindiği konuları tazammunlarıyla birlikte daha detaylı bir biçimde ele alarak Aristoteles'i şerhetmektedir. Bunlar ise sırasıyla uzunluk, genişlik ve derinlik gibi konuları ele alarak bunların çizgi, yüzey ve cisim olarak betimlenme hususiyetlerini inceler. Buna göre İbn Sînâ, "uzunluk, genişlik ve derinlik kendilerinde görelilik olmaması bakımından niceliktirler" sonucuna ulaşır. Göreli olanların ise nicelikte bulunan arazlar olduğunu belirtir.[336]

D. NİCELİĞİN ÖZELLİKLERİ

Niceliğin kategoriler içerisindeki konumu ve onun bölümleri hakkında yaptığı değerlendirmelerin ardından İbn Sînâ şimdi de niceliğin özelliklerini ele almaya başlamaktadır. Buna göre ilkin antik filozoflardan bir kısmının niceliğin öncelikli iki özelliğinin var olduğu anlamına gelecek şeyler söylemiş olduklarını dile getirir. Bunlardan birincisinin, niceliğin ölçmeyi mümkün kılması olduğunu; ikincisi de niceliğin zıddının olmaması olduğunu belirtir. Bu doğrultuda İbn Sînâ ilkin, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ele aldığı **5b11** ile **6a18** pasajları arasında ele aldığı niceliğin zıddının bulunmasına zıt olanların ise göreliler olduğu gibi konulara değinir.[337] İbn Sînâ niceliğin birinci özelliğini bizatihi olarak ölçmeyi mümkün kılması olarak ikinci özelliğini ise zıddının olmaması olarak belirlemektedir. Ancak bu ikinci özellikten zihnin kendisinden intikal edemediği bir özellik olarak bahseder. Buna göre bunun bir vazı' yani hipotez olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Yine İbn Sînâ tıpkı Aristoteles'in ifade ettiği gibi, büyüklük ve küçüklük arasındaki zıtlığın nicelikten değil göreli olmaları bakımından bir zıtlık olduğunu ortaya koyar. Nicelikte bulunabilecek zıtlığın ise niceliğin arazları dolayısıyla olduğunu, niceliğe ilişen

---

[335] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 123-124.

[336] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 124-125.

[337] Aristoteles, "Katêgoriai", s.5-6; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.3; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.45-47; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.52-54; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.21-23; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.32-35.

arazların nicelik olmadığını bu sebeple de nicelik için kesinlikle zıt olmanın bulunmayacağını özellikle vurgulamaktadır.[338]

İbn Sînâ bir kısım müfessirin niceliklerin zıtlığı kabul ettiğini savunduklarını belirterek bunlara karşı iki türlü cevap verilebileceğini ifade eder. Buna göre bu kimselere ya muanede yoluyla yani inatlaşma şeklinde "bunlar nicelik değildir" ifadesi kullanılarak cevap verilebileceğini ya da müsamaha yoluyla "biz onların nicelikler olduğunu kabul etsek bile yine de onlar zıt değildir." İfadesi kullanılarak cevap verilebileceğini belirtmektedir. Yine, İbn Sînâ mekana ilişen yukarı ve aşağı olmanın mekanın kendisinde bulunan zıtlık değil ona ilişen araz dolayısıyla vaki olduğunu belirtir. İbn Sînâ'ya göre "mekandaki zıtlık bilaraz zıtlık" olmaktadır.[339]

İbn Sînâ daha sonra, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ele aldığı **6a19** ile **6a25** arası pasajları ele alır. Buna göre Aristoteles burada, niceliğin daha çokluk ya da daha azlığı kabul etmeyişini örneğin üç ve beş itibara alındığında bunlardan hiçbirinin üç ve beş olmada diğerinden daha çok olmadığını ifade etmektedir.[340] İbn Sînâ da meseleyi bu minvalde ele alarak, niceliğin şiddetli ya da zayıf olma veya artma ve eksilmeyi kabul etmediği üzerinde durmaktadır. Buna göre üç üçlük bakımından başka bir üçten veya dört dörtlük bakımından başka bir dörtten daha şiddetli ya da daha zayıf değildir.[341]

İbn Sînâ'nın son olarak ele aldığı husus, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ele aldığı **6a26** ile **6a35** arası pasajlarda yer alan niceliğe ait son ve en has özelliktir.[342] Buna göre, nicelik eşit ya da eşit olmamayı bizatihi olarak kabul eder. Örneğin zaman eşit olmayı ya da olmamayı kabul eder fakat aklık eşitlik ya da eşitsizliği kabul etmez aksine onun için bir diğeriyle benzer olma ya da benzer olmama hususiyeti söz konusu

---

338 Sînâ, *Kategoriler*, s. 128-130.

339 Sînâ, *Kategoriler*, s. 132-135.

340 Aristoteles, "Katêgoriai", s.5-6; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.3; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.47; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.54; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.23-24; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.34-37.

341 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 135.

342 Aristoteles, "Katêgoriai", s.5-6; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.3; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.47-48; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.54-55; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.24; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.36-37.

olabilir. Netice olarak İbn Sînâ nicelik için üç türlü hakiki özelik tespit etmektedir. Bunlar sırasıyla zatı nedeniyle parça sahibi olması, zatı hasebiyle ölçmeyi mümkün kılması ve nihayet zatı dolayısıyla eşitliği veya eşitsizliği kabul etmesidir. İbn Sînâ son olarak niceliğin iki göreli özelliğinden daha bahseder, ki bunlar niceliğin zatında zıtlığı kabul etmemesi ve yine özünde daha güçlü veya daha zayıf olmayı kabul etmemesidir.[343]

Ayrıca İbn Sînâ, *muhtasar'ul evsat* adlı eserinde nicelik yani kemm konusunu detaylı şekilde ele alır. Ona göre nicelik de kategorilerdendir. Bizzat nicelik, niceliğin kendisidir ve zatı sebebiyle onun eşit, eşit olmayan, bölünmüş ve bölünmüş olmayan olduğu söylenir. Onun bir olduğunun veya onda birliğin bulunduğunun farz edilmesi mümkündür. Muttasıl ve munfasıl olanın da nicelikten olduğu addedilmiştir. Bitişik olanı, eczaı için haddinin olduğu/tanımlandığı üzerine müşterek bir haddin/tanımın bulunması mümkün olandır. Örneğin çizgi için nokta, ve satıh/yüzey için çizgi ve cisim için yüzey ve zaman için an gibi.

Munfasıl ise onda bunun [yani müşterek bir haddin] bulunması caiz olmayandır. Cumhurun indinde muttasılın envaı beştir. Birincisi çizgidir; ki o, cihetlerden bir cihete bölünemeyen/gayrimünkasim şeyin hareketi ile betimlendiği/resmedildiği düşünülen/vehmedilendir. İkincisi ise yüzeydir; ki o, bu birinci hareket cihetinin hilafına olarak çizginin hareketinden/hareketiyle betimlendiği düşünülendir. Üçüncüsü ise cisimdir; ki o, yüzeyin yükselerek veya açalarak hareketinden/hareketiyle betimlendiği düşünülendir. Buna göre cismin nihayeti, iki ucu ve keseni yüzeydir ve yüzeyin nihayeti, iki ucu ve keseni ise çizgidir ve çizginin nihayeti, iki ucu ve keseni de noktadır. Dördüncüsü ise mekandır; ki o, kuşatılan cisimden zahir basite dokunan kuşatan cisim için batın basittir. Onun muttasıl nicelik olduğunda şüphe yoktur. Çünkü o, çizgilerde parçaları/eczaı ile yapışıktır/mültakidir. Beşincisi ise zamandır; ki o, öncede ve sonrada hareketin adedidir, onun müşterek faslı da an'dır. O bizatihi bölünendir/münkasim ve an'larından muttasıldır. Onun an'ları, an'ın çoğuludur ki onun, iki zamandan ayrılmış/tafsil edilmiş olduğu düşünülür. Ayrışık

[343] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 136.

niceliğe gelince o, cumhur nezdinde iki türdür. Birincisi sayı ve ikincisi de sözdür/kavldir.

İbn Sînâ'ya göre bazıları demişlerdir ki; bütün sözler kısa ve uzun hecelerden takdir edildiğine göre, bütün bir şeyden takdir edilenler de niceliktir. Buna göre söz niceliktir çünkü onun, heceler arasında ortak bir sınırı/haddi müştereki yoktur, o halde o ayrışıktır. Hecenin anlamına gelince o, söylenen/konuşulan her bir harfin kendisiyle başladığı veya daha azıyla söylenmeye başlamasının mümkün olduğu şeydir. Harfler ise ya sessiz harf veya sesli harftir. Sessiz harf mertebece kendinden önceki sesli ile bir hey'et olmaktan gayrı onunla başlamak mümkün olandır. Yani öncesinde sesli harf bulunmadan okunan/seslendirilen haftir. Bu gibi harfleri Araplar 'sahihler' olarak isimlendirirler. Sesli harfe gelince onun ancak sonraki bir harf ile seslendirilmesi/konuşulması mümkündür ve o bir çıkışa yani mahrece ve hey'ete sahiptir ve onunla bir harften sessiz iki harfe intikal vaki olur. Buna göre nakil zamanında ses işitilir, o halde bundan intikal zamanında kısalık –ki o harekelerdir- vaki olur, ve intikal zamanında kısalık değil bilakis katlama veya katlamalar –ki o harekeler için dolgunluktur/işbaattır- vaki olur. Örneğin fethalı 'elif' ve dammeli 'vav' ve kesreli 'ya' gibi. Buna göre harekeler sesli harfler olarak isimlendirilirler işbalar ise uzun sesli harfler olarak isimlendirilirler. Sessiz harflerin ise kendi başına konuşulmaları elbette mümkün değildir veyahut da onun mahreci sesli harflere tabi olmadıkça zordur. O halde heceler ya kısa sesli ve sessiz heceden telif olur, kısa sesli hece olarak isimlendirilir, tıpkı 'ba' sözümüz gibi; ya da uzun sesli ve sessiz heceden telif olur, örneğin 'bain' gibi; veya kısa sesli ve sessizden telif olur orada sessiz, kısa hece üzerinde uzatma zamanının ziyadesince oyalanır, tıpkı 'benne' sözümüz gibi. Bu ikisi hareke zamanında katlamanın mahreçlerine ilhak olmasında ortaktırlar, buna göre ikisi de uzun hece olarak isimlendirilirler. Bütün sözler uzun veya kısa hecelerden veya bu ikisinden müelleftirler; o halde heceler sözün eczaıdır. Sözün bir de eczaına sayı/adet olarak vaki olması sebebiyle bizatihi kemm yapmamın/kılmamın zor olmasına gelince; bütün cüz sahibi olanlar bizatihi kemm değillerdir ancak insan sayı ile sayılan azalara sahip olması dolayısıyla kemmdir. Kemm **1-** ya konum/vaz'sahibidir ve onun eczaı için ittisal söz konusudur ve bu ittisal ile birlikte sebat/sabitlik söz konusudur ve bunların her birinin diğerine göre nerede olduklarının söylenmesi mümkündür; bu yücelik/büyüklük olarak

isimlendirilir. **2-** Ya da vaz' sahibi olmayandır ve o buna [eczaı için ittisalin söz konusu olmasına] sahip değildir -tıpkı zaman, sayı, söz gibi- vaz' sahibi olmayan kemmdirler.

Yine İbn Sînâ'ya göre cevher için olduğu gibi zıdda sahip olmamak kemmin de havassındandır. Zira çizgi, yüzey ve cisim için ve ne mekan ne de zaman için herhangi bir şey zıt değildir. Sayı için de herhangi bir şey zıt değildir ve de türlerinin bazısı bazısına zıt olmaz. Zira örneğin üç, herhangi bir sayının onun zıddı olması mümkün değildir. Çünkü üç, onlardan daha fazla olan için mukavvimdir ve onlardan daha az olan için de mukavvimdir; zıtların ise bazısı bazısına mukavvim olmaz bilakis bazısı bazısını ifsad eder. Ve yine ondan daha uzak başka bir [sayının] üçün zıddı olması bakımından sayılardan üçe evveli olan bir şey yoktur. Çünkü bir şeyden daha uzak olan her şey zıtlıkla evvelidir ve bu sebeple de üç dörtten başka olan için zıt olmakla evveli değildir bilakis dört evvelidir sonra beş sonrası bunun gibidir. Çünkü birin zıddı birdir/tektir o halde sayının türleri için zıt değildir. Zira iki zıt arasında gayet derecede hilaf söz konusudur ve iki sayı arasında ise gayet derecede hilaf söz konusu değildir.

Filozofa göre çiftlik ve tekliğe gelince bunlar iki zıt değillerdir, bilakis sayı için arız olurlar. Çünkü çift olma sayıdaki keyfiyettir tek olma da aynı şekildedir. Sonra bununla birlikte eğer o ikisi iki muhtelif olsalardı biraraya gelmezlerdi, o halde ikisi arasında hakiki bir tezat yoktur. çünkü ikisinden biri diğerini kurar ve ondan bir cüz olur. Muhalif olma ise ancak ikisi arasında ikinci bir şeydir, o ikisinden birisi hal ile bölünür ve diğeri ise ona bölünmez; bu ise icab ve selbdir. Buna göre birin çoğun zıddı olmadığı lakin çok için başlangıç/mebde olarak addedildiği ve çoğa nisbetinin ölçeklerin ölçülenlere nisbeti gibi olduğu bilinir. Çok, az, büyük ve küçüğe gelince, bunlar munfasıl ve muttasıl niceliğe ilhak olan izafetlerdir. Zira o, çoktan olan makul bir şey değildir; ancak aza kıyasla makuldür ve büyük ve küçük de böyledir.

İbn Sînâ'ya göre, nicelik olması bakımından nicelik ise bizatihi makuldür; ve yine çok azın zıddı değildir ve de büyük küçüğün. Zira zıtların –örneğin beyaz ve siyah gibi-, ikisinden her biri, bir şeye kıyas edilmeksizin kendi nefsiyle akledilir. Büyük, küçük, çok ve aza gelince, bunlardan herhangi biri ancak diğerine kıyasla akledilir. O halde yapışık olanların evveli olması için zıt olanlardan olması [gerekir];[bu halde] zıtlar tek bir şey olarak nasıl büyük, küçük, çok ve az olacaktır. Buna göre eğer zıt olan

bir tek şey olursa kendi zatına zıt olması gerekir ve bu da muhaldir. Çokluk da çoktan başkadır; zira sayı bir şeye kıyasla olmaksızın kendi nefsinde çoktur. Bunun için uzunluk uzundan başkadır; çünkü bütün çizgiler bir şeye kıyasla olmaksızın uzunluk olarak isimlendirilirler. Aynı şekilde yer, derinlik ve büyüklük büyükten başkadır. Zira bir şeye kıyasla olmaksızın konum/vaz' sahibi bütün nicelikler büyüklük olarak isimlendirilirler.

İbn Sînâ, şiddetlenme ve eksilme türünden bir şeyi kabul etmeme niceliğin özelliklerindendir ifadesini kullanır. Zira nicelik bir çizgiden daha uzun bir çizgi olduğunda, bu çizginin diğer çizgiden daha çok çizgi olması caiz değildir; yani onun iki nokta arasındaki büyüklüğünün/uzamasının/imtidadının diğerinin büyüklüğünden daha fazla olması caiz değildir. Eğer iki nokta arasındaki mesefede ziyade olması caiz olsaydı, aynı şekilde satıhta ve cisimde ziyade caiz olurdu. Hakeza üçün üç olmaklıkta üçten daha şiddetli olması caiz olmaz, niceliğin sair sınıflarında da durum bu şekildedir. Bu sebeple de onların niceliğin sınıflarının tanımları muhtelif değillerdir. Çünkü yerin merkezinden esire kadar alınan çizginin tanımı ile alınan çizginin tanımı onun araz olmaksızın uzun olması cihetinden tek bir milimdir. Eğer nicelik güçlülük/şiddet ve noksanlığı kabul etseydi noksanlık ve güçlülüğün iki tarafı bir birlerine zıt olurdu.

Filozofumuza göre bizatihi eşit ve eşitsiz, sınırlı ve sınırsız olduğunun söylenmesi niceliğin özelliklerindendir. Çünkü niceliğin eşit olması kabilinden anlamı benzerliktir; zira nicelikteki eşitlik ve eşitsizlik anlamının, bir tane olan iki başlangıca veya iki noktaya veya hangi şey olursa olsun vehimde mutabık olmasıdır. Buna göre o ikisinin iki başlangıcına sahip iki nicelik aralarında mutabıktır. Zira diğer iki taraf/uç intibak ettiklerinde onların iki eşit oldukları söylenir, ve eğer iki muhtelif olurlarsa onların iki eşitsiz oldukları söylenir. Bu ise nitelikte mümkün değildir. O halde bu hakiki niceliktir.

İbn Sînâ ağırlık, hareket ve diğer arazlara gelince, onlar bizzat niceliğe yakınlıkları/mukarenet sebebiyle bilaraz niceliktirler görüşünü ortaya koyar. Buna göre ağırlık, ya surette ya da nitelikte en aşağıya/esfel doğru hareket ettiren/muharrik kuvvettir. Ancak onların meyillerinin ve meyildeki kuvvetin ziyadesinin mesafesi sebebiyle olduğu takdirde onlara ağırlık arız olur. Bir cisim bir mesafede zamanda

hareket ettiğinde veya hareket ettirildiğinde ve başka bir cisimde bu zamanda hareket ettiğinde veya hareket ettirildiğinde, onun hareketi veya hareket ettirilmesi mesafe olarak daha uzun veya daha kısa olduğunda işte bu ondan diğerinden daha büyük veya daha küçük denilir. Bununla beraber ondan diğerinden daha şiddetli veya daha zayıf olduğunda çekme/çekişme/meyil veya mesafe katetmede eşit olurlarsa onlara iki eşit yani iki benzer/müteşabih denilir. Bu ikisi iki benzer/müteşabih değillerdir aksine bizzat değil bilaraz iki eşittirler. Hareket için ise zaman veya mesafe sebebiyle kısa ve uzun denilir. Beyaz için ise bulunduğu yüzey/satıh sebebiyle dar veya geniş denilir. Ses/perde/nağme için ise sebeplerinin büyüklüğü veya küçüklüğü sebebiyle büyük ve küçük; ve sebeplerinin tafsil edildiği sayı/aded sebebiyle çok ve az denilir. Zaman ise bizatihi uzun ve kısadır. Sayılı saatler, aylar ve senelere ayrılması sebebiyle de bazen zaman için çok ve az denilmesi arız olur. Her şey, ancak ondan birine arız olması mümkün olan daha az bir şeyle takdir edilir. Bu sebeple de sair hareketler için göksel/semai hareketler ölçü/mikyal yapılmıştır. Zira onlar, zamanda en az olan hareket babında en hızlıdırlar ve hareketsizdirler.[344]

Tusî ise nicelik konusunda sözlükte müteradif iki lafız olan kemmiyet ve miktar, vücudi veya vehmi tatbikle la-musavat ve musavatı zatında kabul eden şeye delalet etmektedirler. La-musavat ise tefavüt yani farklılıktır demektedir. Ona göre bu resmin beyanı şöyledir: mevcutlardan -cisimler ve satıhlar gibi- musavatı kabul edenler için bazılarının bazılarına müsavi bazılarına [müsavi] değil bilakis daha büyük veya daha küçük olduğunun söylenmesi mümkündür. Müsavat ve la-musavatı kabul etmeyen şeyler, mufarık cevherler gibidirler. Zira bir nefsin bir nefs için müsavi veya ondan daha büyük veya daha küçük olduğu sözü mümkün değildir. Tusî'ye göre müsavat ve la-musavatın kabul edilmesi iki nevidir: birincisi, onun li-zatihi kabul edilmesidir, diğeri onun li-gayrihi kabul edilmesidir. Örneğin bu arazi şuna müsavidir denildiğinde, eğer bu musavatın sebebi sorulursa şöyle denilir: çünkü bu on zir'adır şu da yine böyledir. Ve bu elbise şu elbiseden daha uzundur denildiğinde, eğer sebebi sorulursa şöyle denilir: bu on zir'adır şu ise sekiz zir'adır. İki elbise arasındaki tefavütün sebebi on'un ve sekizin tefavütüdür. Arazi ve elbise, müsavat ve tefavütü zatları bakımından değil bilakis zir'a

[344] İbn Sînâ, *muhtasaru'l-evsat*, s.26-30.

ile ma'dut olmakla memsuh olmaları sebebiyle kabul ederler. Eğer onlar, "niçin on on'a müsavidir de sekizden daha çoktur?" derlerse, şöyle denilir: orada iki on vardır burada ise on ve sekiz vardır, ve iki on müsavidirler ve sekiz ile on ise mütefavittirler. O halde adetler müsavat ve la-musavatı başka bir şeyle değil bizzat kabildirler. Ve sair kemmiyat bu kıyas üzeredir.

Filozofa göre takdirde başka bir şeye ihtiyaç duymama haysiyetiyle takdir için li-zatihi kabil olmak kemmiyetin hasselerindendir. Takdir edilmiş cisimlere gelince, onların takdiri kemmiyat vasıtasıyladır. Kemm, takdiri li-zatihi kabilken onun gayrı ise onun vasıtasıyla kabildir. Li-zatihi tecezziyi kabul etmek onların lazımlarındandır - bütün bunlarla şunu kastediyorum- zaaf, şiddet ve tezadı kabul etmemek onların lazımlarındandır. Bu levazım beştir, bazısı kemme hastır, ve bazısı da o ve diğer bazı kategoriler arasında müşterektir. Tusî bazılarının kemmi iki veche taksim etmiş olduklarını ifade eder. bunlardan ilki kemmin ya munfasıl veya muttasıl olmasıdır. Muttasıl, eczaının tecezzisi farz edildiğinde, indinde bir kısmı bidayet diğer bir kısmı nihayet olan bir haddi müştereki/orta noktası olandır. İttisal bu makamda aslında şeyin kevninin, mütemayiz mütelaki iki şey olmak haysiyetiyle başka bir şeye muttasıl olması anlamınadır. Tıpkı siyah ve beyazın alacadaki ittisali gibi. Muttasıl bu makamda kemm için fasıldır, keza munfasıl da. Munfasıl ise eczaının haddi müştereki olmayandır. Örneğin yedi gibi, zira o üç ve dörde bölündüğünde, bir kısmı bidayet diğer bir kısmı nihayet olan bir haddi/ortası bulunmaz.[345]

Tusî'nin ifade ettiğine göre miktar, hukemanın ıstılahında muttasıl kemm üzerine söylenir ve iki kısımdır: ya karr/sabittir veya değildir. Birincisi, vücudda eczaının içtimaı farz edildiğinde olur, ikincisi böyle olmaz. Birincisi üç nevidir: hat sırf uzunluktur beraberinde yüzey ve derinlik bulunmaz, satıh uzunluk ve yüzeye sahiptir beraberinde derinlik bulunmaz, cisim ise uzunluk yüzey ve derinliğe sahiptir. Bu cisme cism-i talimi denir, cevherin bir nevi olan cisim ise cism-i tabiidir. Cismin bu ikisine ıtlakı iştiraku'l-lafız üzeredir, bazıları bu cismi sahn, umk, semk, yoğun, derin, kalın olarak isimlendirirler. Zatı gayrı karr/sabit muttasıl kemme gelince, bir nevidir ki o da

[345] Tusi, Esasü'l-iktibas, s.66.

zamandır. Yine munfasıl kemm de bir nevidir ki o da adettir. O halde kısımlar beştir, bunlar: hat, satıh, cism-i talimi, zaman ve adet. Tusî'ye göre hattın nihayeti ve zamanın nihayeti olan noktaya ve adedin mebdei ve cüz'ü olan vahide gelince, -ve eğer bu nevilerle müteallik ise- o halde kemmin cinsinde bizzat dahil olandan başkadır, zira o takdir ve tecezziyi gayrı kabildir.

Ona göre ikinci vecih ise, kemm ya vaz'sahibidir veya ondan başkadır. Vaz' ise üç anlamda kullanılır: Birincisi, hissi işareti kabildir, o halde hissi işareti kabil olan her şey vaz' sahibidir. Bu anlamda nokta için vaz' söylenir, ancak vahdet için vaz'söylenmez. O halde nokta işareti kabildir, vahdet ise mahiyeti (min haysü hiye hiye) haysiyetiyle onu kabil değildir. İkincisi: şey bazen tertip, ittisal ve bilfiil karr vücud sahibi olur, bazı eczaının bazısına nisbeti itibara alındığında bu vaz' olarak isimlendirilir. Örneğin dörtgen için, zaviye ile birlikteki kenarı hangi nisbette olursa olsun ve kenarı ile birlikteki zaviyesi hangi nisbette olursa olsun anlamında vaz' söylenir; bu vaz' hakikatte izafet mekulesindendir. Üçüncüsü: şey bazen bazısıyla beraber bazısının ona itibar sahibi olduğu eczalara ve alemin cihetleri itibariyle bir nisbete sahip olur. Özetle bu nisbet sebebiyle bir heyet lazım gelir ve bu heyet vaz' olarak isimlendirilir. Bu vaz' bir mekuledir, fertleri ise ileride geleceği gibidir. Bu vaz'ıdaki garaz bazı kemmiyata arız ikinci mevzu anlamınadır. O halde vaz'ı sahibi kemm ya hat ya satıh ya da cisimdir.

Tusî'nin düşüncesine göre vaz'ı sahibinden gayrı ise ya karr zattır veya değildir. Birincisi adet, ikincisi zamandır; bu durumda adet vaz'ı sahibi değildir, zira ittisal sahibi değildir. Zaman da böyledir, zira o da karar sahibi değildir. Buna göre, bazı mekulat bazısına arız olur, tıpkı burada izafetin kemme arız olduğu gibi. Bu anlamdaki vaz'ın izafet mekulesinden olduğunu öğrenmiştin. Tek bir mekulenin nevinden her biri bir diğerine bazen arız olur. örneğin muttasıl ve munfasıl kemmin ikisinden biri bir diğerine arız olduğu haysiyetiyle, munfasıl kemm için ittisalin aruzu, vahidin gayrı mütenahi eczalara tecezzii sebebiyle olur, tıpkı muttasıl kemmiyat gibi. Muttasıl kemm için infisalin aruzuna gelince, onun ahada tadadı ile olur; tıpkı iki zir'a, saatler, feleki derecat ve gayrı gibi. Tusî bazılarının mekânın ademini muttasıl kemmden müstakil bir nev olarak; ve kavli, gayr-ı karr zat olan munfasıl kemmden müstakil bir nev olarak

addettiklerini bildirir. Hakikatte mekân satıh kabilindendir, ve kavl ise savt kabilindendir, ve ma'dud harf ise aded harfler için arız olduğunda ancak keyfiyat kabilindendir. Ve onlardan bazıları sakli/ağırlığı kemmden addetmişlerdir, o ise keyf babındandır.[346]

III. GÖRELİ / İZAFET

Fârâbî'ye göre izafet, onunla aynı iki şey arasındaki bir nisbettir ve o ikisinden her biri diğerine kıyasla söylenir. Bu nisbet o ikisinden birincisi için alınır ve onunla 'ikincisine kıyasla' denilir ya da aynıyla ikincisi için alınır ve onunla 'birinciye kıyasla' denilir. Bu iki şeyden her biri bu nisbet bakımından diğerine kıyasla söylenir ve o ikisi izafetliler/mütezayif ve izafetler/muzaf olarak adlandırılanlar için iki mevzudurlar. İkisinden biri diğerine kıyas yaparken kullanılır; birincisi, nisbet harfleridir –örneğin 'min: -den' ve 'ila: -e' ve 'maa: birlikte' ve bunlara benzer olanlar gibi. İkisinden birinin, izafetin türlerinden bir türe yakınlığı/karinesi ile muzaf olan olması cihetiyle üzerine delalet edilen bir isim olması gerekir –örneğin baba ve oğul gibi. Zira bu ikisi arasında bir tek nisbet vardır ve bu nisbetle ikisinde her biri diğerine kıyasla söylenir; zira baba oğul için babadır ve oğul da baba için oğuldur. Bu nisbet aynıyla birinci için sıfat olarak alındığında babalık olarak isimlendirilir; diğeri için alındığında ise oğulluk olarak isimlendirilir. Birincinin ismi sıfatlandığı şey bakımından babadır ve diğerinin ismi de sıfatlandığı şey bakımından aynıyla oğuldur; ve bu ikisi de ayrı/mütebayin isimlerdir. Köle ve efendi de bu şekildedir. İzafetin sınıfları için konu olan şeyler, sair ecnası aliyenin altına dahil olan şeylerdir/umur. Buna göre [izafet] bazen kemmiyetin altında olur, örneğin altı ve üç; zira altı üçün iki katıdır ve üç de altının yarısıdır. Bazen de izafet cevherin altında olur, örneğin Zeyd ve Amr babalık ve oğulluğun iki mevzusudurlar. Aynı şekilde şu iki mevzu da -biri efendi diğeri de köle- yine cevherin altındadırlar; fakat muzaf oluyor değillerdir.[347]

---

[346] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.67-68.

[347] Fârâbî, *Kategoriler*, s.103-104.

A. GÖRELİNİN TANIMI VE HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

Aristoteles'in en önde gelen takipçileri arasında yer alma ünvanını hakkıyla yerine getiren İbn Sînâ göreli kategorisinin nicelik kategorisinin hemen ardından zikredilmesini bir alışkanlık olduğunu ifade etmektedir. Bu durumu bazı felsefecilerin nicelik konusunda ele alınan göreliden kaynaklandığına bağladıklarını zireden İbn Sînâ bu görüşe hak vermektedir. Ardından İbn Sînâ, görelinin ispatının ve varlıktaki halinin açıklanmasının mantıkçının görevi olmadığına vurgu yapar. İbn Sînâ burada Aristoteles'in Kategoriler kitabında **6a36** ile **6b27** pasajları arasında yer alan göreli konusunu ele almaktadır.[348] Buna göre İbn Sînâ da Aristoteles gibi daha küçük ya da büyük, ilim, iki katı olma ve ayakta durma gibi şeylerin göreli şeyler olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ görelinin bütün kategorilere arız olan şeylerden olduğu konusuna da değinmektedir. Bu durumda göreli baba-oğul örneğindeki gibi cevhere, büyük-küçük örneğindeki gibi niceliğe, yetenek-yetenekli örneğindeki gibi niteliğe ve önce-sonra örneğinde olduğu gibi zamana ilişir.[349]

İbn Sînâ görelinin nitelikleri arasında denklik yoluyla bir birlerine dönebilmeleri [Ar. عكس: aks, döndrüme; Yun. ἀντιστρέφοντα, *antistrephonta*: geri dönüş, geri döndürme] veya bir birlerine döndürülebilmelerini zikretmektedir. Buna göre çocuk babanın çocuğu, baba ise çocuğun babası olacaktır. Aristoteles'in burada görelilerin uygun biçimde alınması bağlamında dikkat çektiği hususa İbn Sînâ'nın da dikkat çektiği görülmektedir. Buna göre uygunluğa dikkat edilmediğinde döndürme mümkün olmayacaktır. Nitekim kanat, kuşun kanadı şeklinde ele alınırsa kanadın kuşu şeklinde döndürmek doğru olmayacaktır. Kafa örneğinde de durum aynıdır, zira hayvanın kafası değil, kafalının kafası şeklinde almak daha doğru olacaktır. Dümen için de benzer örnek söz konusu olmaktadır.[350]

---

348 Aristoteles, "Katêgoriai", s.6; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.3; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.48-49; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.56-57; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.25-26; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.36-39.

349 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 140-141.

350 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 143.

B. GÖRELİNİN ÖZELLİKLERİ

İbn Sînâ bu eserde özellikle her bir kategoriyi ele alırken mutad olarak yaptığı üzere öncelikle konuyu tanımlayarak genel çerçeveyi ortaya koymasının ardından meselenin daha doğrusu ele aldığı kategorinin özelliklerine geçmektedir. Hiç şüphesiz bu yöntemi Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinde de aynıyla görmekte olduğumuzu bir kez daha hatırlamak gerektiğini ifade etmekte fayda görüyoruz. Filozofumuz bütün göreliler için lazım olan şeyin, iki taraflarının da birlikte zamandaş bir biçimde mevcut olması hususunun yaygın olarak kabul edilen bir konu olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu durum bütün göreliler için geçerli değildir. Zira bazen göreli iki şey arasındaki zamandaşlık vaki olmayabildir. Bu durumda malumun yani bilinen bilgiden önce olması imkansız değildir, aynı şekilde duyulabilir olanın da duyumdan önce olması mümkün olabilmektedir.[351]

C. BİZZAT VE BİLARAZ GÖRELİ ARASINDAKİ FARK

Aristoteles, *Kategoriler* kitabında birincil cevherlerin göreli olamayacağını 'birinin bir insanı' denilemeyeceği örneği üzerinden ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra Aristoteles baş ve el örneğini vererek bunların görelilerden olduğunun söylenemeyeceğini de ayrıca belirtmektedir.[352] İbn Sînâ'nın da benzer ifadelerle konuyu ele aldığı görülmektedir. Buna göre İbn Sînâ buraya kadar mezkûr tanımla örtüşen görelilerin ele alındığını ifade ederek, onların bir kısmının, mahiyeti başkasına kıyasla söylenenler olduklarını, bir kısmının ise onlara eklenen bir tür bakımından göreli olanlar olduklarını belirtmektedir. İbn Sînâ burada Aristoteles'in de dikkat çektiği göreli için vaki olan tanımın "mahiyeti ve varlılığı göreli olan" şeklindeki tanım olduğuna vurgu yapmaktadır.[353]

---

[351] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 145.

[352] Aristoteles, "Katêgoriai", s.8; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.4; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.52-54; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.62-64; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.32-34; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.46-51.

[353] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s153.

İbn Sînâ 'baş'ın neden göreli olmadığını ise görelinin tanımında da geçtiği üzere varlığının göreli olmayışına "aksine bu anlamın eklendiği başka bir varlık" olmasına bağlamaktadır. Yine İbn Sînâ'nın bu bağlamda ele aldığı bir diğer konu da kategori olan göreli ile kategori olmayan görelinin müşterek olması ve aralarında bir farklılığın bulunmayışıdır.[354]

İbn Sînâ, bu konuda daha detaya inerek "kategori olan göreli, kendisiyle göreli olduğu şeyden başka bir varlığı olmayan bir şeydir" demekte ve bununla genel varlığın kastedilemeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre kategori olan göreli, "mahiyeti kıyas yoluyla söylenen ve başkasıyla değil bu açıdan özelleşmeyle kurulan" olma hususiyetinde olacak; kategori olmayan göreli ise "şeyliği görelilik bakımından değil, göreliliğin eklendiği özel bir varlık ve hakikatle var olan" olacaktır. Bu ikisi arasındaki söz konusu bu fark dolayısıyla İbn Sînâ bunlardan birisinin kategori olacağını ötekinin ise kategori olamayacağını ifade etmektedir.[355]

İbn Sînâ son olarak görelinin mukabilinin bulunması, hususunu ele almaktadır. Buna göre görelinin özel bir varlığının olması ve hakikatinin bulunmaması hasebiyle onun mukabilinin bulunması gerekmediğini ifade eder.[356]

İbn sina, *muhtasaru'l-evsat* adlı eserinde göreliyi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre göreli iki anlamda söylenir; birincisi, mahiyetin söylenmesi diğer bir şeye kıyasla veya -nisbet üzerine olan delalet harfleri nasıl olursa olsun- nisbetin örneklerinden diğer bir örnekle olan her şey için söylenir; örneğin bilgi bilinenle, zaid nakıs üzerine, bakma kendisine bakılanla söylenir. Bunlar döndürüldükleri zaman farklı olurlar –örneğin bilen bilinenle bilendir ve bilinen de bilen için bilinendir. O ikisinden biri bazen iki müttefik/homonim olurlar –örneğin akıcı ve komşu gibi-; bazen de farklı olurlar –örneğin baba ve oğul, efendi ve köle gibi-. Bu vecih muzafın vücudunun muzaf olmayan olmasına engel değildir. Zira baba bir insandır ve baş da cisimdir, ama ikinci vecih, kategorilerden biri olduğu söylenen hakiki muzaftır. Bu tanım üzerine onun bu şekilde tanımının yapılması fazlalıktır, bu vecih hakkında da bir fazlalıktır. Muhakkak

---

354 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.154.

355 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 155.

356 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.157-158.

ki muzaf, mahiyeti diğerine kıyasla veya nisbetin örneklerinden diğer bir örnekle söylenendir. Onun vücudunun/varlığının bu şekilde olması, Filozofların şu sözünün anlamıdır: 'muzaf, vücudu muzaf olması bakımından olandır'. Buna göre muzaf, kendi tanımında –başkalarınca zannedildiği gibi- alınmaz, bilakis muzafın manası ikinci vecihle muzafın tarifindeki birinci vecihe göre alınır. Çünkü muzaf, birinci vecih zann olmadığı tanım olduğu için birinci vecih üzere meşhurdur. O halde sanki o Aristoteles demektedir ki; hakiki muzaf varlık sahibi değildir ancak bu vecih üzere muzaf olarak isimlendirilmesi tamam olur. Zira eğer o, varlıkta kendisiyle muzaf olarak isimlendirildiği şeyden başka bir veche sahip olsaydı; o halde hakiki muzaf olmazdı aksine hakiki muzaf sahibi olan şeye arız olan bir şey olurdu.

İbn Sînâ'nın belirttiğine göre varlıkta birlikte olmak ve varlığın lüzumunda ve onun irtifaı ve o ikisinden her birinin diğerinden lüzumda aksettirilmesinde bir birine yeterli iki şey/mütekafi olmak muzaf yani göreli olanların özelliklerindendir. Zira varlıkta -tıpkı bu şunun komşudur ve şu da bunun komşudur gibi- birlikte olan iki komşunun, varlığın lüzumunda birbirine yeterli/mütekafi iki şey olduklarında şüphe bulunmamaktadır. Zira o ikisinden hangisi kazanma/tahsil ile bilinirse diğeri de bilinir. Çünkü genel olarak/alel-ıtlak baş bilindiğinde onun alel-ıtlak baş sahibi olduğu da bilinir; ve eğer onun her hangibir kimsenin başı veya bu baş olduğu bilinirse başın sahibi de tahsil/kazanma ile bilinir. Kesik baş ve kesik ele gelince o ikisi de hakikatle değil iştirakül-isim ile baş ve eldir. Ayrılma/infisal ile ikisi için de izafet zail olmuştur; ikisinin cevheri ise baki kalmıştır. Buna göre ikisi de birinci vecihle muzaf olanlardandırlar.

İbn Sînâ, hakiki muzafın sahip olduğu vücudun/varlığın muzaf olmasına gelince; muhakkak ki muzafın, ikisinden birinin hangisinin tahsille bilinen hallerden bir hal olması mümkün değildir; ancak diğeri onunla bilinirdir demektedir. Muhakkak ki o, eğer baba oğuldan önce ve duyumsanan histen önce ve makullerimiz akletmekten önce olursa; bu durum 'muzaf iki şeyin birlikte' olduklarına dair sözümüzün itibarını zedelemez. Buna göre oğula babanın tekaddümü sebebiyle baba bilfiil değil bilkuvve baba olur. Aynı şekilde mahsusun zatı histen önce gelir–ki o bilfiil değil bilkuvve mahsustur-. Buna göre akıl, ikinci vecihten olan değil birinci vecihten olan bu muzaflar

üzeredir. Buna göre illet ve malülün ikisi de varlıkta beraberdirler; buna göre illet bizatihi muzaf olmadığı bilakis izafet ona arız olduğu için zat olarak daha öncedir.[357]

Tusî ise esasü'l-iktibas adlı eserinde İbn Sînâ'nın görüşlerine muvafık görüşler serdetmektedir. Tusî'ye göre muzaf, mevcudatın ekserisine arız olan azim mekulattandır. Onun resminde şöyle derler; muzaf gayrının akledilmesine kıyasla mahiyetinin akledilir olduğu bir emir/şeydir. Bu resim şöhret hassesiyledir, hakiki resim değildir. Çünkü baba, mahiyeti ogula kıyasla akledilir olan muzaf bir emir/iş olarak addedilir. Bu durumda muzaf olması gerekir, fakat zat olması hasebiyle baba, cevher mekulesindendir. Bir şeyin mahiyeti hasebiyle iki kategoriden de olması caiz değildir. O halde muzaf hakikatte, babanın babalık ile baba olduğu bir hey'ettir. Zira baba, salt olarak adamdır ve cevher mekulesindendir. Babalık ise cevher mekulesinden olmayan bir hey'ettir ve de muzaf mekulesi dışında herhangi bir mekuleden değildir. Baba ise kendinde iki anlamı toplar; birincisi, cevher diğeri ise muzaftır. Yine ona göre bu tahkik ile, hakiki muzafin resminde, onunla meşhur muzaftan ayırt edilmesi kaydının itibara alınması gerektiği bilinir. Şöyle denilir: 'muzaf, gayrının akledilmesine kıyasla mahiyeti akledilen bir emir/iş/şeydir ve kendisi için bunun dışında bir vücud yoktur.' Zira babalık, bu sıfat için örnektir ve kendisi için bu anlamın dışında bir vücud yoktur. Baba ise bu anlamın dışında bir vücud sahibidir zira onun kevni/varlığı cevherdir. Tusî'nin ifadesine göre bazıları şöyle demişlerdir: muzaf mütekerrir bir nispettir, bunun açıklaması ise, muhakkak ki evin çatısının duvara bir nisbeti vardır, bu ise onun duvar üzerine yerleşik/oturmuş olarak kevnidir/varlığıdır. Bu vecih ile çatı duvara muzaf olmaz, aksine duvarda -bu nisbet ile birlikte- duvarın kevninin çatı üzerine yerleşik/müstekar olduğunun itibara alınması gerekir. Ve [bu durumda] çatı duvara bir nisbet verir. Denilmiştir ki: müstekar, müstekar aleyhi üzerine müstekardır ve bu vecih ile de muzaf olur. Çünkü müstekar, müstekar aleyhe izafeti ile muzaf olur. O halde muzafın mütekerrir bir nispet olduğu açık hale gelmiştir.

Tusî'ye göre muzafın haysiyeti ise, mevzusunun ve ona kıyasla muzafın akledildiği mahiyetin birlikte var olmalarıdır: Ya –baba ve oğul gibi- hariçtedir veyahut

---

[357] İbn sina, *muhtasru'l-evsat*, s.30-32.

da –alim ve ma'lum veya mütekaddim ve müteahhir gibi- zihindedir. Bu bir birine izafetli iki şeyin hepsinin arasında diğerine bir izafet vardır: Ya –kardeşlik gibi- kardeşlerin her biri için diğerine [kardeş] denmesi haysiyetiyle tek bir türdendir, keza sadakat, paralellik, müsavat, müşabehet, tezat ve bunun dışındakiler mütekerrir izafet olarak isimlendirilirler. Veya izafet, -babalık ve evlatlık, illet ve malül, alim ve malum, kuvvet ve üzerine kuvvet uygulanan ve bu gibi- diğer türden her birinde olur; ve o gayrı mütekerrir izafet olarak isimlendirilir. Filozofumuz muzafın kurucu fasılları, muzaftan olan nevileri için de fasıllardır şeklinde düşünmektedir. Fakat mahiyetlerden olan mahiyet için arız olur: örneğin eşitliğin/musavatın faslı mutlak uygunluk/muvafakat değil kemmiyetteki uygunluktur; ve paralelliğin faslı mutlak benzerlik/müşabehet değil kendindeki benzerliktir, geri kalanını buna kıyaslamak gerekmektedir. Muzafın diğer bir haysiyeti ise bu kategoriye/mekuleye has bir döndürme/inikas türü ile bazısının bazısına döndürülmesidir/inikasıdır. Örneğin baba, oğulun babasıdır, döndürüldüğünde şöyle denilir: oğul babanın oğuludur; alim ise malumun alimidir, malum da alimin malumudur; önce gelen/mütekaddim ise sonra gelen/müteahhir üzerine mukaddemdir, sonra gelen ise önce gelenden sonra gelendir. Bu örneklerde bazı döndürmeler –baba ve oğulda olduğu gibi- harfsiz olur; ve bazısında –alim ve malumda olduğu gibi- bir tek tarafta olur; ve bazısında da –önce gelen ve sonra gelende olduğu gibi- her iki tarafta olur, zira onun bir tarafında bir harf diğer tarafında da diğer bir harf vardır.

Tusî'ye göre bütün mekulata arız olma muzafın havassındandır. **Cevher** için, baba ve oğul gibi. **Kemmiyet** için, çizgideki uzunluk ve kısalık ve de yüzeydeki ve çizgideki paralellik(muvazat), ve de cisimdeki büyüklük ve küçüklük, ve de sayıdaki çokluk ve azlık, dahası bütün kemmiyattaki musavat(eşitlik) ve la-musavat ve kat ve yarı gibi. **Keyfiyat**a gelince; birinci neviden olarak daha doğruluk, soğukluk, siyahlık, aklık gibi; ikinci neviden olarak alim ve malum, kadir ve makdur, meleke [mülk ve sahibul-mülk] ve sahibu'l-meleke gibi; üçüncü neviden olarak sertlik ve yumuşaklık gibi; dördüncü neviden olarak en geniş ve en dar açı, çok eğik ve az eğik çizgi gibi. **Muzaf** için daha çok sadakat ve daha az sadakat, oğul için daha üstte ağabeylik ve daha altta kardeşlik gibi. **Zaman** için mütekaddim(önce gelen) ve sonra gelen(müteahhir) gibi. **Konum** için dikilme ve yatma şiddeti gibi. **Sahiplik** (mülk) için çok giyinmek (yapraklanmak) ve az giyinmek gibi. **İnfial** için çok kesilme ve az kesilme gibi. Bu ikisi

-yani örneklerde geçen bir birine izafetli iki şey- için illet ve malül, muharrik ve müteharrik ve bunun gibi şeyler birlikte vaki olur. İzafetin onun onlar için arız olmasıması sair mekulatın alametidir; şöyle ki nevinden biri şahsı ile birlikte alındığında izafetten halidir. İzafet mekulesinin mahiyeti ise böyle değildir, bilakis envaı ve eşhası izafetin hakikati olmaksızın tasavvur edilemez. Örneğin düşünürümüze göre cins muzaf olmaz, nev de izafetten halîdir. İlim, malumu ile ilimdir; –onun bir nevi olan- tıb da bir şey için tıb değildir, bilakis o kendi başına gayrına izafeti olmaksızın tıbtır. Örneğin nev muzaf olmaz, şahıs da izafetten halîdir. Başın, baş sahibine izafeti olur. Eğer tanımlanırsa şöyle denilir: Zeyd'in başı başka bir şeye muzaf olmaz. Zıddıyet, şiddet ve zayıflık muzafa dahildir; muzafin üzerine söylendiği mekulat da buna tabidir.[358]

IV. NİTELİK / KEYFİYET

Fârâbîye göre nitelik/keyfiyet özet olarak, şahıslar hakkında onlarla "onlar nasıldır" denilen hey'etlerdir ve şahıs hakkındaki "o nasıldır" sorusuna onlarla cevap verilendir. Onun resmedilmesinde şahıslar hakkındaki söylenilenler onunla fasıllar arasını ayırmak için şarttır. Çünkü fasıllar da keyfiyetlerdir, çünkü onlar kendileriyle türlerin nasıl oldukları hakkında bilgi/haber söylenilen hey'etlerdirler. Yüce cins olan keyfiyet dört eşit/mütevassıt cinse kısımlanır. İlki, meleke ve haldir; ikincisi, tabii kuvvetle ve tabii kuvvetsiz olmadan söylenendir; üçüncüsü, infiali keyfiyet ve infiallerdir; dördüncüsü ise, kemmiyet olması bakımından kemmiyette olan keyfiyettir. Meleke ve hal'e gelince, nefsteki külli bir hey'ettir ve müteneffis olması bakımından müteneffisteki külli bir hey'ettir. Nefislerde bulunan hey'etler ise, irade ve ihtiyarın hasıl olduğu şeylerdir; ki onlar ilimler, sanatlar, ahlak ve onların mecraından olan şeylerdir. Ki o yani tabii keyfiyet, insanın fıtrat üzere olduğu tabii ilimlerdir, -örneğin ilk/evveli mukaddimelerin ilmi gibi ve hayvanların/canlıların çoğu için ve insan için fıtraten hasıl olan ahlak gibi- tabii olan da ondandır yani keyfiyettendir. Buna göre, tabii sanatlar sair hayvanların/canlıların çoğunda bulunmaktadırlar, örneğin bazı örümcek

[358] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.71-73.

türlerinde dokuma bulunur. Müteneffis olması bakımından müteneffis için olan – örneğin sağlık ve hastalık gibi- hey'etlere gelince, bunların hepsi de temekkün ettiklerinde onların zevali zor olduğu için bunlara 'meleke' denilir; gayrimütemekkin olduklarında ise zeval bulmak üzere oldukları için onlara 'hal' denilir, 'meleke' denilmez. Yine 'hal' ismini Aristoteles bunlardan temekkün eden ilimde ve de temekkün etmemiş olan ilimde de olduğu gibi ilimler için kullanmıştır. Sanki o, onlar için genel olan cins gibidir; türünün biri 'meleke' olarak isimlendirilir, türünün diğeri ise onun cinsinin ismi ile isimlendirilir. [359]

Fârâbî'ye göre keyfiyetten ikincisi, tabii kuvvetle ve tabii kuvvet olmadan söylenir, zira onların türleri zıttırlar. İki zıddan biri kuvvetle söylenene dahildir, diğeri ise kuvvet olmadan (la-kuvvet) söylenene dahildir. Bunun örneği sertlik ve yumuşaklıktır; zira sertlik tabii kuvvetin altındadır yumuşaklık ise tabii kuvvet olamayanın altındadır. O halde tabii kuvvetle söylenen, cisimlerin onlar[yardımıy]la kolaylıkla etki ettikleri ve zorlukla etkilendikleri tabii istidatlardır. Tabii kuvvet olmadan söylenen ise, cisimlerin onlarla zorlukla etki ettikleri ve kolaylıkla etkilendikleri tabii istidatlardır. Bunun örneği zayıflık ve şiddettir. Zira şiddet tabii bir istidattır; çünkü kolaylıkla etki eder ve zorulukla etkilenir. Zayıflık ise tabii bir istidattır; çünkü zolukla etki eder ve kolaylıkla etkilenir. Bu tabii istidat, onunla belirli bir tür fiil yapması sebebiyle insan bedeninde bulunur. Örneğin güreşmek, döğüşmek/yumruk-tekme atmak, sarmak tabii kuvvettir. Fakat sarmada ve döğüşmede galebe çalmak için alıştırma yapmakla onda hasıl olan oyun kurmadaki ustalık ve güreşteki maharete gelince, bu cinse dahil değildir; fakat hal ve melekeye dahildir. Buna göre zorlukla etkilenen istidat olduğu için 'sıhhatli/musahhah' sözümüz tabii kuvvettir; kolaylıkla etkilenen istidat olduğu için 'hasta' sözümüz de tabii olmayan kuvvettir.

Filozofumuzun ortaya koyduğu izahate göre infiali/etkilenimsel nitelikler iki kısımdır: bir kısmı cisimdeki hissedilir/mahsus şeyler yani niteliklerdir. örneğin, renkler ve tatlar ve kokular ve sıcaklık ve soğukluk gibi dokunulurlar. Bir kısmı da nefstedir ki bunlar tabii nefsin arazlarıdırlar, örneğin ğadab ve rahmet ve korku ve buna benzer

[359] Fârâbî, *Kategoriler*, s.99-100.

şeyler gibi. Buna göre bunlardan hızlıca zevale uğrayanların hepsi 'infial' olarak isimlendirilirler; bunlardan yerleşik/mütemekkin olanlar ise zevalin yavaşlığı veya asla gayrizail olmaları dolayısıyla cinslerinin ismiyle yani 'infiali nitelik/keyfiyet' olarak isimlendirilirler. Burada Fârâbî önemli bir ayrım ortaya koyuyor. Buna göre 'seriüz-zeval' olan yani hızla kaybolan nitelikler örneğin 'kesilmek' gibi 'infial' olarak isimlendiriliyor; ancak zevali yavaş veya zevalsiz olanlar da 'infiali nitelik' olarak isimlendiriliyor. Buradaki temel ayrım niteliğin zevalli oluşu ya da zevalsiz oluşuyla alakalıdır.

Fârâbî'ye göre Aristoteles mevzuların birçoğunda bunların hepsini, zevalin hızlı veya yavaş olmasına göre 'infialler/etkilenimler' olarak isimlendirmektedir. Cisimdeki yani mahsusattaki 'infiali nitelikler'in bazıları hakkında onları idrakimiz ve hissetmemiz anında onlarla infial ve tesir hisseden azalarda tesir etmeleri bakımından 'infiali nitelik' denir. Örneğin tatlar, zira onlar dilde ve küçük dillerde infialler ve tesirler şeklinde ortaya çıkarlar. Örneğin kekre/acı tatların ortaya çıkması dildeki kabzdandır ve keskin/sert tatlar ondaki keskinliktendir/sertliktendir. Burunda ve beyinde yaş veya kuru olarak ortaya çıkan kokular gibi ve örnek olarak keskinlik ve yanma/ekşime onu keskin kokular yapar. Sıcaklık ve soğukluk da aynı şekildedir, zira o ikisinden her biri, kendileriyle hissedilen azalarda soğuk veya sıcak olarak dokunma duyusu ile onları idrakimize tesir ederler. Onlardan bazılarının, hislerde/havass infial olarak olmadıkları için onlarda infiali keyfiyet oldukları söylenir; dahası cisimlerde onların ortaya çıkması yönünden bu cisimlerdeki varlıkları tekaddüm etmiş infiallerin varlığına tabidirler. Bu ise utandığında insanın kızarması gibidir, çünkü utanma nefste ortaya çıkan ve onu cisimde ortaya çıkan rengin izlediği arızdır. Korkma/panik anında ortaya çıkan sararma da böyledir. Bu örneğe göre hissi infiallerden sıcak, soğuk ve diğer şeyler gibi doğal olarak bir infialin onun renklenmesinin ilkinde renklenen/mütelevvin cisimde ortaya çıkmanın olması imkansız değildir; ve bu infial'i cisimde olan bir renk takip eder. Nefsin arazlarına gelince onlar bu cinste hasıl olduklarında meleke ve hal altında hasıl olmazlar; çünkü onlar ahlak değillerdir; hallerden bir hal veya miktarlardan bir miktar olduklarında ancak ahlak olurlar; bu durumda da melekede ve halde hasıl olurlar. Benzer şekilde onlarda infiali niteliklerin olduğu ancak cisimsel infialler canlıların cisimlerinde onlarla birlikte ortaya çıktığında

ve onlar nefiste ortaya çıktıklarında onlar için söylenir. Örneğin korkan sarı olur ve utanan kırmızı olur ve öfkeli, öfkeli cisimde sıcak veya soğuk olur.

Fârâbî'ye göre niteliğin dördüncü cinsi ise, nicelik olması bakımından niceliğin türlerinde olandır. Örneğin çizgideki doğruluk ve paralellik, ve paralel çizgilerdeki içbüykeylik ve dışbükeylik, ve doğru olmayan üzerinde kesişen gibi. Şekil ve türleri ise, -örneğin daire, üçgen, kare ve halka ve basitlerde olan diğerleri- bunlar müteneffis basit cisimde bulunan bir şekildir. Sayıdaki tek ve çift de bu şekildedir. Zira o ikisi de bu cinsin altındadır. Bazen engebelilik/sertlik ve düzlük hakkında bu ikisinin, keyfiyetin bu cinsinin mi yoksa konumun/vaz mu altında olduğu konusunda müşekkeklik söz konusudur. Çünkü bazısı daha uzun bazısı da daha kısa olduğu için engebelinin yüzey üzerindeki cüzlerinin bazılarının konumu daha yukarıda bazılarının da daha aşağıda bulunur. O halde onların konumları farklı yüzeydedir. Düzlüğün ise yüzey üzerinde bulunan bütün cüzleri eşittir. O halde onların hepsinin yüzeydeki konumu aynıdır/aynıyla birdir. O halde düzlük ve engebeliliğin manasının bu olduğu düşünülür, buna göre de bu sebeple o ikisi konumda kılınmıştırlar/sayılmışlardır. Bazen de merkezinden çıkan çizgiler küre veya halka olduğu zaman düzlük, yüzeyinin bütün parçalarına eşit olarak ilhak olur; bu durumda düzün şekli daire veya küre olur. Engebeli ise küre veya halka olduğu zaman bu durumda onun merkezinden çıkan çizgilerden daha büyük daha uzun olanı yüzeyinin cüzlerine doğru gider; çıktığı merkezden daha kısa olanı ise göçük/çukur olana doğru gider; bu durumda bu şekil çok açılı olur. Fârâbî'ye göre yapan kimse engebelilik ve düzlük anlamının şekillerini böyle yapmıştır; o halde ikisini niteliğin bu cinsinden yaptığı zaman, sanki o ikisi müşterek iki isim gibi olurlar.

Fârâbî'nin ifadelerine göre aynı şekilde katılaşma ve seyrelmede müşekkeklik söz konusudur. Fakat seyrelme yünün kabarması gibi ve katılaşma da yünün keçeleşmesi gibi olduğunda, bu durumda o ikisi konum/vaz' altında olurlar. Buna göre seyrelme ancak yabancı/garib cisimlerin cüzlerinin onlar arasına girmesi sebebi ile cismin cüzlerinin bazısının bazısından uzaklaşmasıyla olur. Katılaşma ise yabancı cisimlerden cüzlerin onların içine girmesinin zorluğu sebebiyle onun cüzlerinin yakınlaşmasıdır. O halde geri kalanların yakınlaştığı veya temas ettikleri [ortaya] çıkar.

Eğer katılaşma ile örneğin suyun donması kastedilseydi, o halde o, nitelik olurdu; çünkü bunun indinde yabancı cisimlerin zorlaştırması onda arız değildir. O halde suyun cüzleri yakınlaşır ve birbirine yapışır; çünkü suyun cirmi donması esnasında asla olduğundan daha küçük olur değildir, bilakis onda daha önce olmayan bir şey ortaya çıkar/hudüs. Seyrekleşmesi de aynı şekildedir, eğer örneğin buzun çözünmesi gibi olursa, bu durumda o, nitelik olur; çünkü ona yabancı başka bir cismin veya havanın müdahalesi ile/ona girmesi ile cüzlerinin uzaklaşması bu durumda ona arız olmaz. Çünkü onun niceliğinde bir artma olmaz, bilakis ondaki bu iki hadisede onda sıcaklığın ortaya çıkması misali üzere sıcak olarak olmaz veya onda donma soğuk olarak olmaz. O halde katılaşma ve syrekleşme nitelik kategorisi altında yer alır. Fakat dördüncü cins altında değildir, bilakis onlardan ikinci cins altında olması ona benzer. O halde katılaşma, infialinin zor olması sebebiyle, seyrekleşme ise infialinin kolay olması sebebiyle istidatlar gibidir. Çünkü seyrekleşen şey, hava gibidir; katılaşan şey ise havası daha az gibidir. Eğer o ikisindeki sertlik olmasaydı, bu ikisi olmazdı; zira taş katı ve serttir, bardak ve züccaciye ise seyrek serttir, yoğun buharlar ise sert olmayan yoğundur, hava ise sert olmayan seyrektir.[360]

A. NİTELİĞİN TANIMI VE KISIMLARI

Aristoteles *Kategoriler* kitabında niteliğin çok anlamda söylenenlerden olduğunu ifade ederek nitelik konusuna giriş yapmaktadır. Aristoteles niteliğin ilk türünü bilgi ve erdem gibi zevali zor olan melekeler ya da huylar olarak ve hastalık ve sağlık gibi zevali kolay olan haller olarak ifade etmektedir.[361] İbn Sînâ ise, nitelik konusuna ilkin niteliğin tarifi ile başlamakta ve niteliğin iki türlü tarifinin varid olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilkinin "nitelik kendisiyle fertlere nasıl oldukları söylenendir." şeklinde söylenmek suretiyle yapıldığını; bir diğer tarifin ise "nitelik kendisiyle şeylere 'o benzer ve benzemez' denilendir." ifadesiyle ortaya konulduğunu

[360] Fârâbî, *Kategoriler*, s.101-103.

[361] Aristoteles, "Katêgoriai", s.8-9; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.4; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.55-56; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.65-66; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.35-36; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.50-53.

aktarır. Ancak burada İbn Sînâ'nın bu tariflere bir itirazı söz konusudur. Zira filozofumuz mezkur betimden nitelik kategorisinin hakikatinin anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Buna göre İbn Sînâ bu bağlamda nitelik hakkında, "kendisiyle tavsif edilen şeyde karar kılmış ve onun ölçülmesini gerektirmeyen her yapısal özellik niteliktir" şeklindeki tespiti ortaya koymaktadır.[362]

İbn Sînâ daha sonra Arisoteles'te olduğu gibi niteliğin bölümlerine geçerek, niteliğin kendisi için olan dört türüne bölünen bir 'nasıl/keyfiyet' olduğunu ifade eder. Buna göre fiili ve infiali niteliklerin bulunduğunu aktaran İbn Sînâ, nefis sahiplerine özgü olan niteliklerin hal ve meleke/huy olarak isimlendirildiklerini belirtir. İbn Sînâ nitelik hakkında yaygın bölümlemenin doğal ve edinilmiş şeklinde olduğunu ve bunlardan hal ve melekenin edinilenlere dahil olduğunu, doğal olanların ise bilkuvve ve bilfiil olarak kendi aralarında ikiye ayrıldıklarını ifade eder.[363]

B. NİTELİĞİN DÖRT TÜRE BÖLÜMLENMESİ

Aristoteles *Kategoriler* kitabında **8b25** ve **10b11** numaralı pasajlar arasında niteliğin dört türünü zikretmektedir. Bunlardan birincisi, hal ve meleke yani huy ve yatkınlık; ikincisi, kuvvet ve la-kuvvet yani olanak ve olanaksızlık; üçüncüsü, infiali nitelikler ve infialler yani duyu nitelikleri ve duygulanımlar; dördüncüsü ise, şekillerdeki nasıl'lıktır.[364] Niteliğin tanımı ve kısımları hakkında diğer kategorilere nazaran çok daha geniş kapsamlı açıklamalara yer veren İbn Sînâ ise nitelik hakkında yapılan bölümlemenin detaylandırılmasına geçmektedir. Buna göre Aristoteles'in sıralamasına mutabık kalarak ilkin –hastalık ve sağlık gibi- zevali kolay olanları hal ve –erdem ve bilgi gibi- zevali zor olanları da meleke olarak ele alan İbn Sînâ bunları ortadan kalkmalarının zorluk ya da kolaylığına nisbetle konumlandırmaktadır. Buna göre aralarındaki farkı değişmenin zaman ile olan nisbeti şeklinde belirlemektedir.

---

362 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.159-160,163.

363 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.164-165.

364 Aristoteles, "Katêgoriai", s.8-10; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.4-5; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.55-58; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.65-71; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.35-42; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.50-61.

Aristoteles'in de zikrettiği gibi melekenin aynı zamanda hal olduğuna ama tersinin yani halin meleke olmayacağına vurgu yapmakta ve bunlar arasında bir tür olma ilişkisinin bulunmadığına dikkat çekmektedir.[365]

İbn Sînâ daha sonra Aristoteles'in doğal olanak ve doğal olanaksızlık şeklinde belirlediği niteliğin ikinci türü olarak zikredilen kuvvet ve la-kuvvet konusuna geçmekte ve bu türü kendi arasında üçe ayırmaktadır. Buna göre birincisi "hastalıklılık gibi etkilenme konusnda şiddetli istidat"tır, ikincisi "güreşçilik gibi fiil yapma konusunda şiddetli istidat"tır ve üçünsü ise "sağlıklılık ve sertleşebilirlik gibi ne etkilenme ne fiil yapma konusunda şiddetli istidat"tır. İbn Sînâ bunların iştirakü'l-isim yani eşadlılık yoluyla olduklarını tek bir anlamda toplanmalarının ise zorlama olacağını ifade etmektedir.[366]

Aristoteles niteliğin üçüncü türünü infiali nitelikler ve infialler yani duyu nitelikleri ve duygulanımlar olarak tespit etmektedir. İbn Sînâ da bu minval üzere konuyu ele alarak önemli bir benzerliğe dikkat çekmektedir. Buna göre melekeye benzeyen şeyleri infiali nitelikler olarak, hale benzeyen şeyleri ise infialler olarak konumlandırmaktadır. İbn Sînâ bu durumu daha sonra ileriki bölümlerde "... melekelerin bazen infiali nitelikler ve hallerin de infialler diye isimlendirilmesi mümkündür." şeklinde daha açık bir ifadeyle ortaya koymaktadır.[367] İbn Sînâ'ya göre örneğin infial kategorisinden olan sararma, ciğerdeki safra dolayısıyla meydana geldiğinde sararma eğer geçici olursa infial, fakat kalıcı olursa infiali nitelik olacaktır.[368] Yine İbn Sînâ infiali niteliklerin kök salma ve karar kılma hususiyetine vurgu yaparak eğer söz konusu bu infiali nitelikler doğuştan itibaren etkilenme tarzında yerleşmeleri durumunda mizaç haline geleceklerini ifade etmektedir.[369]

---

365 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.173,175.

366 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.176.

367 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.192.

368 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.184-185.

369 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.191.

İbn Sînâ niteliğin dördüncü cinsini[370] Aristoteles'in de ifade ettiği gibi şeylerde bulunan eğrilik, doğruluk gibi şekilsel olarak sahip oldukları nasıllık şeklinde ortaya koymaktadır. Aristoteles'in seyreklik-sıklık, düzlük-pürüzlülük gibi nitelik saymadığı şeylerin nitelikler olmadığını İbn Sînâ da dile getirmektedir. Nitekim Aristoteles de şeyin parçaların bir birine göre aşağıda ya da yukarıda olmaları netincesinde pürüzlü ve düz olmanın ortaya çıktığını ifade etmiş olsa da açıkça bu durumu konum kategorisi olarak ifade etmemektedir. İbn Sînâ burada Fârâbî'nin görüşüne[371] tabi olarak pürüzlülük ya da düzlüğü konum kategorisine dahil görmektedir.[372]

Nitelik kategorisinin türlerini ele aldıktan sonra İbn Sînâ Aristoteles'in değindiği diğer bir konu olan şeylerin nasıllıklarına dair isimlerin söz konusu niteliklerden türetilmesi meselesini ele almaktadır. Buna göre bütün nitelikler için olmasa da -örneğin sağlıklı ismi sağlıktan türetilmiştir- söz konusu isim türetme vaki olmaktadır.[373] İbn Sînâ nitelikler için zıtlığın bulunduğuna da değinmektedir. Buna göre hal ve meleke olan nitelikler ile infiali nitelikler ve infialler için zıt olma söz konusu olmakta iken nicelikle ilgili olan niteliklerin yani şekillerin zıddı bulunmamaktadır. İbn Sînâ bu konuda yine dördüncü cinste -yani niteliğin dördüncü cinsinde- zıtlık bulunmaz ifadesini kullanmaktadır.[374] Zıtlık konusunun hemen akabinde Aristoteles daha çok ya da daha az olmayı ele almaktadır. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in de ifade ettiği gibi nitelikler daha çok ve daha az olmayı kabul etmektedir, ancak bunlar arasında geometrik şekillerle ilgili olanların daha az ve daha çok olmayı kabul etmedikleri görülmektedir.[375]

---

[370] Burada hem Aristoteles hem Fârâbî ve hem de İbn Sînâ'nın niteliğin dördüncü 'türü' demek yerine 'cins' kavramını özellikle tercih etmiş olmaları son derece dikkat çekicidir. 'Cins' kavramını kullanma sebebine ise İbn Sînâ'nın değindiğini ve meseleye açıklık kazandırdığını görüyoruz. Buna göre Filozofumuz niteliği önce infiali ve infial sonra şekiller olmak üzere ikiye ayrır daha sonra da meleke ve hal'e ayrılan üçüncüyü zikreder ki cins olması bakımından bu üçüncünün isimsiz olduğunu özellikle vurgular. Detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.193.

[371] Fârâbî, "Kitabü Katiguryas ey Mekulat", s.103.

[372] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.187-188.

[373] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.209-210.

[374] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.210-211.

[375] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.212-213.

Nitelik konusunda Aristoteles'in ve dolayısıyla da İbn Sînâ'nın ele aldığı son konu zikredilen niteliklerin bir kısmının göreliler içerisine dahil olması meselesidir. İbn Sînâ tıpkı Aristoteles gibi bu durumun ortaya çıkmasında herhangi bir sakınca görmemektedir. Aristoteles burada dikkat edilmesi gereken temel hususu bu konuda ele alınan söz konusu şeyler başkalarıyla itibara alındıklarında -örneğin bilginin bir şeyin bilgisi olması gibi- göreli olacaklar, ancak tek başına alındıklarında ise nitelik olacaklardır şeklinde belirlemektedir. İbn Sînâ konuya bizzat ve bilaraz olmak bakımından yaklaşmakta ve "bu şeyler bizatihi görelilik kategorisinden değildir, aksine bunlar kendisine göreliliğin arız olduğu şeylerdendir." ifadesini kullanmaktadır.[376]

Tusî ise niteliğin bilinmesi ve türlerini hakkında önemli açıklamalar yapmaktadır. Buna göre keyfiyet, onun sebebiyle mevzu için takdirin lazım gelmediği külli bir hey'ettir. Onun tasavvurunda bu hey'etin dışında nisbet tasavvuruna ihtiyaç duyulmaz. Bu resm/betim keyfiyetin/niteliğin diğer kategorilerden ayırt edilmesine delalet eder. Zira cevher hey'et sahibi değildir ve mevzu için takdir kemm sebebiyle lazım gelir. Ve yedi mekulatın tasavvurunda hey'etin dışında nisbet tasavvuruna ihtiyaç duyulur. Tusî keyfiyet'i dört büyük türe taksim etmektedir: Bunlardan **birincisi**; beş duyu ile mahsus keyfiyattır ve bunlara infialiyyat ve infialat denir. Ve o bu nev'i, müfred bir isimle isimlendirmemiştir. Ve havas beş olduğu için bu keyfiyat beş tür olmuştur: Bunlardan **1-** birincisi; basar hassesiyle mahsus keyfiyattır. Bunlar; siyah, beyaz, kırmızı, sarı, yeşil, zerka ve bunların terkibatından hâsıl olanlar; ve güneş, ay, yıldızlar, ateş ve benzerlerinin ışıkları gibi ışıklardır. **2-** İkinci tür; sem' hassesiyle mahsus keyfiyattır. Bunlar sesler ve hurufun esnafı sebebiyle tahdis olunan onun keyfiyatıdır. Esvattaki teneffür ve iltizaz, irtifa ve inhifaz, hiffet ve sakil onun mucib keyfiyatıdır. **3**- Üçüncü tür; şemm hassesiyle mahsus keyfiyattır. Bunlar tayyib ve kerih revaih ve bunların enva'ıdır. **4**- Dördüncüsü; zevk hassesiyle mahsus keyfiyattır. Bunlar dokuz taamdır, yani halavet ve hamuza ve meluha ve hadde ve mirare ve dusume ve afuse ve kabz ve tuffahe ve bunlardan terkib olan şeyler. **5-** Beşincisi; lems hassesiyle mahsus keyfiyattır. Bunlar dört keyfiyattır, yani, hararet ve burudet ve rutubet ve yebuset ve huşunet ve mulaset ve sakl ve hiffet ve bunun benzeri olan gibi bunlara tâbi

[376] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.214,216.

olanlardır. Bazıları huşunet ve mulaseti vaz' mekulesinden addetmişlerdir ve bazıları demişlerdir ki; o, vaz'ın istivası veya onun adem-i istivası için tâbi olan melmuse bir keyfiyettir. Söz konusu bu keyfiyat iki nevidir; ya kan kırmızısı ve altın sarısı gibi rasihtir, ya da hacl kırmızısı ve vecl sarısı gibi gayr-ı rasihtir. İlki infialiyyat ve ikincisi infialat olarak isimlendirilir ve ikisi arasındaki imtiyaz, zati olamayarak arız olan şeyler iledir. Zira rusuh ve onun ademi, onun mukavvimlerinden değil mahiyetin avarızındandır.[377]

Tusî'ye göre **ikinci tür**; bazılarının hal olarak bazılarının da meleke olarak isimlendirdiği nefsani keyfiyattır. Bunlar, nefs sebebiyle nefslere sahip cisimlerdeki; veya ulum, itikadat, zanlar, adalet, iffet, şecaat, sehavet ve sair nefsani fazail ve rezailden onun zıtları gibi, bedenlerin müşareketi sebebiyle nefslerdeki hadis hey'etlerdir; ve havf, gamm, ğasse, hacle, hayâ, sürur, sadakat, adavet, gadab, hakd, sıhhat, maraz ve bunların emsali gibi sair nefsani avarızdır. Bu cümleden seriul-zeval olan her şey, örneğin zanlar, gayr-ı rasih itikadat, halimin gadabı, hastanın sıhhati, tabii munbasit gamm, onun ğassesi, hacle ve hayâ hall olarak isimlendirilirler. Ve zevali yavaş olan her şey, örneğin ulum, fezail ve rasih rezail meleke olarak isimlendirilirler. Hall ise rasih olmayan arız bir hey'ettir, ardından rasih olursa meleke olur. O halde hallin melekeye nisbeti çocuğun adama nisbeti gibidir. Yine ona göre **üçüncü tür**; efal ve infialatın istidatlarıdır, ve kuvvet ve la-kuvvet olarak isimlendirilirler. Bu, şeyin mevzuda, husul ve la-husul tarafları için rüçhansız bilkuvve olması gibidir, ardından iki taraftan biri için istidat husule gelir. Bu taraf rüchanı gerektirir ve bu istidadın mevzudaki bir hey'et olması muhal değildir. Eğer, güreşte onun yani rakibinin yanının suhuletle yere ilkasına muktazi adamdaki güreşme hey'eti gibi fiilin bu mevzudan sudurunun tarafı tereccüh için mucib olursa veya yanma ve tefriki suhuletle kabulün ademini muktazi cisimdeki musahhahiyye hey'eti gibi mevzunun infialatı kabulünün ademi tarafı, tereccühü mucib olursa bu istidat kuvvet olarak isimlendirilir.

Eğer, güreşte yıkılma, hastalanma ve yumuşaklık gibi, infialin kabulü tarafı tereccüh için mucib olursa bu istidat la-kuvvet olarak isimlendirilir. Güreşmenin,

---

[377] Tusi, Esasü'l-iktibas, s. 69.

güreşçinin güreşme sanatını güzel bir biçimde marifetinin ve onun üzerindeki kudreti idraki kuvvesiyle hâsıl olan nefsani bir meleke olmadığını bilmek gerekir. Kendisiyle matluba ulaştırması vechiyle onların tahrikinin suhuletle hasıl olduğu idman sebebiyle azalardaki rasih tahrik kuvvesi melekesi de değildir. Zira bu melekeler keyfiyatın ikinci nevindendir. Bilakis/hatta o, azalardaki kendisiyle atıfatıf/künde ve paralelliğin/tuş suhuletle olmasının gayr-ı kabil olduğu bir hey'ettir. Keza musahhahiyye de sıhhat hey'eti değildir, çünkü o, ikinci kısımdandır. Bilakis kendisiyle marazın arız olmadığı ancak nadiren veya suhuletle zeval bulduğu bir hey'ettir.

Filozofumuzun ifade ettiğine göre **dördüncü tür**; hattaki/çizgideki istikamet ve paralellik ve satıhtaki istiva/düzlük ve istidare/yuvarlaklık ve cisimdeki kızarma ve dışbükeylik/kubbeleşme gibi kemmiyata arız olan keyfiyattır. Ve yine satıhta ve cism-i talimideki mahrutiyet/konileşme ve küpleşme ve kubbeleşme gibi terbiyi şamil şekil kemmiyata arız olan keyfiyattır. Keza bu iki nevideki zaviye böyledir. Ve tabii ecsamın satıhında, şekil ve rengin içtimaından sonra hâsıl olan hey'et olan bünye/dış görünüş gibi kemmiyata arız olan keyfiyattır. İkilik, ferdiyet, öncelik, terkib ve adetteki munfasıl kemmin sair avarızı gibi kemmiyata arız olan keyfiyattır. Tusî'ye göre bazıları bu dördü hakkında inhisar vechiyle meseleyi zikretmediler, ancak istikra ile meseleyi zikrettiler, ve o bazıları şöyle dediler: keyfiyet, kemmiyete ya arız olur ya da olmaz. İkincisi ya nüfusun avarızı olur ya da olmaz. İkincisi ya bilfiil hasıl olan bir hey'et olur ya da olmaz bilakis kendisi için bir istidat husule gelir. İşte bu, mezkûr dört envadır. Ezdadın onda vukuu ve zayıflık ve güçlülüğü kabul keyfin havassındandır. Bu, ilk üç enva'a mahsustur, [bazı] keyfiyatta vaki olmadığı gibi dördüncüde de vaki olmaz. Tusî keyfiyet, cisimlerdeki müşabehet ve la-müşabehet için sebep olandır, ve kendisinin vaz'ıda ve şekilde ve ikisinin gayrında, bunun vukuu için muhassal bir anlamı yoktur denilmiş olduğunu aktarmaktadır.[378]

[378] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.70-71.

V. YER/MEKAN (EYN)

İbn Sînâ yer'in yani mekanın, mekanda olan şeyin içinde bulunduğu mekana nisbetiyle tamamlandığını ifade etmektedir. Buna göre mekanın hakikati şeyin mekanındaki kevni yani şeyin mekanında bulunmasıdır. İbn Sînâ hakiki ve öncelikli yer hakkında "şeyin kendi gerçek mekanında olmasıdır" ifadesini kullanmaktadır. İbn Sînâ'nın yer'i bizatihi ve bilaraz olmak üzere ayırdığını görmekteyiz. Buna göre ateşin üstte olması bizatihi yer iken, taşın havada olması arızi anlamda yer yani mekandır. Yine İbn Sînâ mekan için göreli olmanın vaki olmasını mümkün görmektedir. Bu halde suya kıyasla havanın yukarıda olması mekan için söz konusu olan göreliliktir. İbn Sînâ yerin kısımlarını "Mekanda oluş gibi cinssel yer, havada oluş gibi türsel yer, şu şeyin şu vakitte ikinci mekanı olan havada oluşu ya da şu cismin şu somut hakiki mekanda oluşu gibi ferdi yer." şeklindeki ifadesiyle tespit etmektedir.[379]

İbn Sînâ'ya göre tıpkı diğer kategorilerde olduğu yer'de de zıt olma söz konusu olabilmektedir. Buna göre çevrede olma şeklindeki mekanda oluş, merkezde olma şeklindeki mekanda oluşun mukabili olmaktadır. Yine İbn Sînâ yukarıda olan iki yer arasında daha şiddetli ve daha zayıf olmanın meydana gelmesini mümkün görmektedir. Ancak filozofumuz mutlak anlamda mekanda oluşun veya altta ve üstte oluşun daha zayıflığı veya daha şiddetli olmayı kabul etmeyeceğini ifade etmektedir. Aynı şekilde benzer durumun nitelik kategorisi için de söz konusu olduğunu hatırlatmaktadır.[380]

Tusî'nin ise İbn Sînâ'nın mekan ile ilgili serdettiği meseleleri güzel bir biçimde özetleyerek ortaya koymakta olduğunu görüyoruz. Zira Tusî'ye göre ise mekan ya da eyn de kategorilerdendir: o, cismin kendi mekanındaki var oluşudur/kevnidir. Mekan ise kuşatılan/mahvi üzerine şumullü/müştemil kuşatan/havi cisim için iç satıh olandır. Bu anlamda küll için mekan bulunmaz. Eyn'in türleri mekanın türleri hasebiyle var olur; tıpkı cismin üst cihetinde, alt cihetinde, havada, suda, evde ve carşıdaki varlığı/kevni gibi. Onun bazısı hakikidir, tıpkı onunla birlikte başkasının/gayrının onda yani herhangi bir şeyde bulunmasının mümkün olmaması hasebiyle yerleşene/mütemekkine özel/has

---

379 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.219.

380 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.221.

mekan gibi, örneğin su ile dolu testi. Bazısı da gayrı hakikidir, sahış için ev gibi. Aynı şekilde bazısı da tabii veya zatidir, tıpkı ateş için yukarı gibi. Bazısı da kasri veya arazidir, tıpkı atılmış taş için hava gibi. Bazısı da yerleşiktir/karrdır, tıpkı arzın/yerin mekanı gibi. Bazısı da gayrı yerleşiktir/karrdır, tıpkı uçması vaktinde kuşun mekanı gibi Bu mekule'de zıtlığın, şiddetin ve zayıflığın dahil olması -tıpkı çevre/muhit ve merkezde olduğu gibi- aralarındaki uzaklık miktarınca/gayetince yerine iyice oturmaya nisbeti sebebiyle olur.[381]

VI. ZAMAN (META)

Aristoteles zaman kategorisi hakkında başta dile getirdiği ifadelere ek olarak daha önce zikredilen hususların yeterli ve açık olması dolayısıyla herhangi başka bir ifadeye yer vermemektedir.[382] İbn Sînâ ise kısmen de olsa söz konusu kategori hakkında bir kaç söz söylemektedir. Buna göre zaman kategorisi hakkındaki görüşünü "bu şeyin zamana bir tür nispetidir ve bu şeyin oluşunun, zamanın kendisinde veya bir ucunda bulunmasıdır" şeklinde ortaya koyar. İbn Sina şeyin zamana nispetinin ya örtüşen (mutabık) zamana ya da kendinden önceki zamana olmak iki türlü olduğunu ifade etmektedir. Buna göre şeyin zeval vaktinde olması örtüşen zaman olurken bir şeyin geçen senede vaki olması da daha genel bir zaman olmaktadır. Burada İbn Sînâ, Fâdılu'l-Müteahhirin olarak saygıyla zikrettiği Fârâbî'nin *el-İbâre* adlı eserinde zamana dair ortaya koyduğu "varlığının iki sonu" şeklindeki ileri açıklamaların doğru anlaşılması üzerinde özellikle durmaktadır. Son olarak İbn Sina zaman ve mekanın şeye nisbetlerinin bulunması hasebiyle bunların bileşik olmadığına da dikkat çekmektedir.[383]

Tusî'ye gör ise **Zaman (meta)** da kategorilerdendir; ki o cismin kevninin zamanda veya zamanın tarafı olan an'da olmasıdır. Zaman ise hareketin sayısı/miktarı olan birleşik nicelikten/muttasıl kemmden bir türdür. Meta ise zamanlı'nın/mütezemmin

---

[381] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.73-74.

[382] Aristoteles, "Katêgoriai", s.11; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.6; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.62; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.75; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.46-47; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.66-67.

[383] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.221-222-223.

zamana nisbetidir, tıpkı eyn'in, mekanlının/mütemekkinin mekana nisbeti olması gibi. Hakiki zaman ise, zamanlının hudus ve fena haline mutabık anları/tarfa olan zamandır, tıpkı insan ömrünün müddeti gibi. Gayrı hakiki ise, bundan daha çok/ekser olan zamandır, tıpkı insanın filancanın bininde/yılında veya filancanın devrinde olması gibi, [gayri hakiki zaman] genel zaman diye isimlendirilir. Birçok şey, bir tek mekanda bulunmaksızın bir tek hakiki zamanda [bulunma konusunda] ortaktır/müşterektir. Zamanın anındaki oluş/kevn ise tıpkı oluş ve bozuluşun bir tek anda [birlikte] kain olması gibidir. Tusî'nin belirttiğine göre bu iki mekule hakkında 'meta' ve 'eyn' lafzını vazetmişlerdir, zira bu iki lafız mekenlının mekanından ve zamanlının zamanından sormak/istifham içindir; ne mekan ve zamanın hakikati üzerine ve ne de mekanlı ve zamanlının hakikati üzerine delalet için değildir. Bu iki lafız, Arap dilindeki ekser lafızlar ile bu iki anlam için mutabıktır.[384]

GERİYE KALAN KATEGORİLER

VII. KONUM/DURUM (VAZ')

Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında tıpkı zaman kategorisinde olduğu gibi konum kategorisi hakkında da başta dile getirdiği ifadelerin yeterli olduğunu öne sürerek bunlara ek olarak herhangi başka bir ifadeye yer vermediğini görmekteyiz.[385] İbn Sînâ ise konum kategorisi hakkında, konumun birçok anlam üzerine söylenen bir isim olduğunu ve kategori olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde İbn Sina da konum hakkında daha önce söylenenlere ek olarak herhangi bir ilave yapma gereği görmediğini ifade etmektedir. Ancak yine de filozofumuz konum için zıtlığın ve şiddetlenmenin vaki olduğuna dair meselelere kısaca değinmektedir. Buna göre İbn Sina sırtüstü yatma ve yüzükoyun yatmanın bir birlerine zıt olduğunu, altıgen bir küpün alt üst edilmesiyle ise zıtlığın vaki olmayacağını ifade etmektedir. Yine İbn Sina, konumun yerin kabulü tarzında güçlülük ya da zayıflığı kabul ettiğini de dile getirmektedir. Ayrıca İbn Sina

---

[384] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.74.

[385] Aristoteles, "Katêgoriai", s.11; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.6; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.62; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.75; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.46-47; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.66-67.

‘ayakta durma’ şeklindeki konum ile ‘ayakta olma hali’nin bir birinden farklı olduğuna özellikle işaret etmektedir.[386]

Tusî’nin de İbn Sina’ya benzer şekilde konum yani vaz kategorisini geriye kalan kategoriler başlığı altında incelemekte olduğunu görmekteyiz. Buna göre Tusî, bazılarının “–muzaf mekulesi ile veya onsuz- bu altı mekulat, yüce bir cins olan nisbetin türleridir.” şeklindeki ifadelerine yer vererek, bu sözün zayıf olduğunu, zira nisbetin –teemmül ile bilindiği gibi- bu kategoriler için mahiyet olmadığını ifade eder. Mezkur altı mekulat şunlardır: mekan, zaman, konum, sahiplik, fiil ve infial. Buna göre konum yani vaz‘, bazı eczasının bazsına nisbeti itibarıyla mürekkebe arız olan bir hey’ettir. Tusî’ye göre onların nisbetleri alemin cihetlerinedir; örneğin kalkma, oturma, uzanma, yüzükoyun yatma ve diğerleri gibi.[387]

Tusî’ye göre konumlar arasında farklılıklar vardır, bunlar ya; **a-** adette yani sayıda olur; örneğin satıhlarındaki değişimler sebebiyle ona lazım gelen küpler için olan konumlar arasındaki ihtilaflar gibi. Ya da ona dahil olan veya ondan hariç olan şeye nisbetle daire olmaklığı vaktinde daireleşmiş için lazım gelen konumlar arasındaki ihtilaflar gibi. **b-** Ya da nevide yani türde olur; örneğin öne düşme ve kalkma sebebiyle şahsa lazım gelen konumlar gibi; çünkü ayakta durmanın, dikilmesi/intisabı iki halde gerçekleşir, fakat eczanın nisbeti farklı cihetleredir. Tusî’ye göre bu durumda bilmek gerekir ki kastedilen, -kıyas edildiği takdirde- karar kılmamış kalkma esnasında hasıl olan hal değildir. Bu durumun konum kategorisinden olmadığına İbn Sina da dikkat çekmektedir. Tusî’ye göre onun hey’etinin müstekar olması dikilmeden/intisabtan sonra lazım gelir. Ayakta durmanın ise sözlükte iki anlama isim ortaklığı ile ıtlak olunduğunu ifade eden Tusî, bu kategoride örneğin kalkma ve düşme, uzanma, yüzü koyun yatma gibi zıtlığın cari olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde örneğin uzanmadaki güçlülük ve uzanmadaki zayıflık gibi, güçlülük ve zayıflığın da cari olduğunu belirtmektedir.[388]

---

386 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.224-225.

387 Tusi, *Esasü’l-iktibas fi’l-mantık*, s.73.

388 Tusi, *Esasü’l-iktibas fi’l-mantık*, s.73.

VIII. SAHİPLİK/İYELİK (LEHU)

Aristoteles *Kategoriler* kitabının son paragrafında iyelik konusunu ele almaktadır. Buna göre pek çok tarzda sahip olmak denildiğini ifade ederek; huy ve yatkınlık ya da başka bir nitelik olarak veya nicelik olarak vb. gibi sahip olmanın vaki olduğunu vurgulamaktadır.[389] İbn Sînâ sahiplik ya da iyelik kategorisi hakkında oldukça kısa bir değerlendirmeye yer vermetekdir. Buna göre, onun türleri olarak kabul edilen hiçbir şeyin de onun türü olmadığını ifade ederek, Aristoteles'in ifadesine benzer şekilde bunların iştirakle yani eşadlılık yoluyla söylendiklerini belirtir. İbn Sina, silaha ve ayakkabıya sahip olmayı, süslenmeyi ve gömlek giymeyi sahip olmaya örnek olarak vermektedir. Yine sahip olmanın bir kısmının tikel, bir kısmının ise tümel olduğunu; aynı şekilde bir kısmının zati, bır kısmının da arazi olduğunu ifade etmektedir.[390]

Tusî ise iyelik kategorisi hakkında şunları dikkate alır: **Sahip olma (Lehu, Cide ve Mülk)** de kategorilerdendir; bu üçü bu kategorinin isimlerindendir. Sahip olma, ilk filozofların/kudemanın indinde bir şeyin bir şey için oluşu/kevnidir; tıpkı Zeyd için ilim, cesaret, sıhhat, güzellik, mal, çocuk, mekan ve bunun gibi şeylerin oluşu/kevni gibi. Sonrakiler/müteahhirun indinde ise, onun intikaliyle intikal eden yapışanın/iltisaklının veya çevreleyenin/muhit veya kuşatanın/şamil ona nisbeti sebebiyle cisim için hasıl olan bir hey'ettir; tıpkı elbise giyinme, silahlanma, gömlek giyinme, süslenme, ayakkabı giyme ve başka şeyler için olduğu gibi.

Tusî'ye göre sahip olmanın bazısı da zatidir, tıpkı hayvanın derisi içinde oluşu gibi; bazısı da arazîdir, tıpkı insanın kumaş elbise içinde oluşu gibi; bazısı da küllidir, tıpkı kumaş elbise gibi; bazısı da cüz'idir, tıpkı ipek elbise gibi.[391]

---

[389] Aristoteles, "Katêgoriai", s.15; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.8; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.75-76; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.95-96; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.63-64; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.90-91.

[390] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.226.

[391] Tusi, *Esasü'l-iktibas fi'l-mantık*, s.74.

IX-X. ETKİNLİK VE EDİLGİNLİK (FİİL VE İNFİAL)

Aristoteles *Kategoriler* kitabında fiil ve infial hakkında sadece zıtlığı ve azlık ve çokluğu kabul ettiklerini ifade ederek bunlara dair örnekleri zikretmektedir.[392] İbn Sina ise benzer şekilde ele aldığı konuyu az da olsa detaylandırmaktadır. Buna göre filozofumuz fiil ve infial kategorisi hakkında "bunların tasavvurunda şeyde bulunup öncesinde ve sonrasında şeyin kesinlikle birlikte nitelik, nicelik, yer ve konum tanımında olmayacağı bir yapı vehmedilir." demektedir. Bu yapı için bir şeye yönelme söz konusudur; örneğin kararma, aklaşma ve bir mekandan bir mekana hareket gibi. İbn Sina bazı filozofların fiil ve infiali nitelik kategorisine münhasır kıldıklarını aktararak, bu gibi şeylerin doğa ilimlerinde incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir.[393]

İbn Sina 'fiil' ve 'infial' kavramları yerine 'en-yef'alü/etkilemek' ve 'en-yenfe'ilü/etkilenmek' dendiğini ifade etmektedir. Karar kılmanın henüz gerçekleşmemiş olmasını bunun sebebi olarak öne sürdüğünü görmekteyiz. Nitekim İbn Sina fiil ve infial kategorilerinin nicelik, nitelik ve mekan kategorisiyle olan ilişkisini ifade ettiği bağlamda karar kılmamayı ve yönelimi tekraren ifade etmektedir. Buna göre yanma yapısı nitelik kategorisinden, neşet yapısı nicelik kategorisinden ve mekanda karar kılma yapısı yer kategorisinden olmaktadır. İbn Sina fiil ve infial kategorilerinin zıtlığı ve şiddetlenme ve zayıflamayı kabul ettiğini dile getirerek söz konusu durumların örneklerini zikretmektedir. Son olarak da yukarıya doğru giden iki eşit hareketten daha yukarından başlayan için şiddetli olmanın vaki olmasına değinmektedir.[394]

Tusî fiil ve infiali de kategoriler arasında zikretmektedir. Buna göre bunlardan birincisi, tesir vaktinde onun müessir olması cihetinden fiili işleyen için olan bir hey'ettir. İkincisi ise tesir vaktinde onun müteessir olması cihetinden fiili kabul eden için olan bir hey'ettir. Bunun meydana gelmesinin de vaktin geçip gitmesi ve vakti sınırlama yoluyla olduğunda en küçük şüphe yoktur; o halde zatı karar kılmamış

---

[392] Aristoteles, "Katêgoriai", s.11; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.6; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.62; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.75; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.45-46; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.66-67.

[393] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.226-227.

[394] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 227-228.

(gayrikarr) olur. Fiilin örneği 'kesmek' ve 'yakmak'tır, infialin örneği ise 'kesilme' ve 'yakılma'dır. Nitekim Tusî'ye göre, gerçekten mevzudaki vaki hal, kendinde tesir eden ile itibar bakımından değişirse faile nisbetle başka bir itibar olur ve münfaile nisbetle de yine başka bir itibar olur. Geçip giden ve yenilenen olması cihetinden kendi başına bulunmaya sahip olan itibar **hareket** olarak isimlendirilir. Failin bu hal için mevcut olması cihetinden faile nisbeti olan itibar da **fiil** olarak isimlendirilir. Münfailin bu hali kabul edici olması cihetinden münfaile nisbeti olan itibar da **infial** olarak isimlendirilir. Her yenilenme ve geçip gitme bir defalık olur, bu sebeple hareket olarak isimlendirilmezler. Fiil ve infial ise -hareket'ten türetilmesi hasebiyle- hareket ve hareketlenme olarak isimlendirilirler. Tusî'nin belirttiğine göre hareket sadece dört kategoride vaki olur. Bunlardan **Birincisi**, niceliktedir; tıpkı çözülme, yoğunlaşma, büyüme, küçülme, şişmanlama ve zayıflama gibi. **İkincisi**, niteliktedir; tıpkı ısınma, soğuma, kararma, beyazlama gibi, bunlar da dönüşüm diye isimlendirilirler. Bunlardan **Üçüncüsü**, mekandadır; tıpkı bir mekandan bir mekana varmak gibi, bu da nakil diye isimlendirilir. **Dördüncüsü**, konumdadır; tıpkı bir cismin merkez etrafından dairesel hareketi gibi, bu da dönme diye isimlendirilir. Tusi'ye göre bazıları mutlak değişimi şu iki şekilde itibara almışlardır: Buna göre def'aten olana ve başkasına şamil olması cihetinden bu durum cevherde de vaki olur ve def'aten olmak şeklinde cevherde vaki olmaz; bu durumlar kevn ve fesad olarak isimlendirilir. Ancak onlar bu iki kategori için 'en-yef'alü' ve 'en-yenfeilü' lafzını vazetmişlerdir. Zira fiil ve infilal şu iki anlam üzerine iştirakle söylenirler: Birincisi halin hey'ete yönelmesidir; ikincisi ise meydana gelmesinden sonra ona yönelen hey'etin istikrar halidir, -tıpkı ısınandaki sıcaklık ve kararandaki karalık gibi-. Bu ise hakikatte onda hareketin meydana gelmesinin mümkün olduğu kategoridendir. 'En-yef'alü' ve 'en-yenfeilü' lafzı, ondan ibaret kategori olan birinci anlama hastır. Yavaşlık, sürat ve hareket cihetlerinden farklılık olması cihetinden bu iki kategoride de zayıflık, şiddet ve zıtlığın meydana gelmesi ise açıktır.[395]

[395] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.74-76.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA KATEGORİLERİN EKLENTİLERİ

LEVAHİKU'L-MEKULAT

A. MÜTEKABİLLER VE HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

Aristoteles *Kategoriler* kitabında görelilerin, zıtların, sahipliğin yoksunluğa ve tasdikin inkara mukabil olması şeklinde dört tür tekabülden söz etmektedir.[396] İbn Sînâ ise, kategorilere eklenen bu eklentilerden bahsetmenin adet olageldiğini ifade ederek levahık konusuna başlamaktadır. Ardından mukabil olmayı "iki mütekabil aynı zamanda aynı yönden aynı konuda bir araya toplanmayan iki şeydir" şeklindeki ifadesiyle belirginleştirmektedir.[397]

İbn Sina da Aristoteles gibi mütekabilleri dört kısımda ele almaktadır. Buna göre ilkin olumlama ve olumsuzlama tekabülünü, ikinci olarak göreli olma tekabülünü, üçüncü olarak yoksunluk ve sahiplik tekabülünü ve son olarak da zıtlar arasında vaki olan tekabülü ele almaktadır. İbn Sina birinci kısım tekabülü birinin diğerinin olumsuzu kuvvetinde olması şeklinde ifade ederek bu türden tekabül olmaya "at ve at olmayan" örneğini vermektedir. İkinci tür olarak zikrettiği göreliler arasındaki tekabülün ise bir konuda ortak olma şeklinde vaki olmasının zorunlu olmadığını ortaya koyarak, konuyu ele alır. İbn Sina görelilik tekabülünü "mahiyeti başkasına kıyasla söylenen" şeklinde

---

[396] Aristoteles, "Katêgoriai", s.11; ayrıca bkz. Aristoteles, "Categoriae", s.6; Aristoteles, "Kitabü'l-Mekulat", s.63; Aristoteles, "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât", s.76; Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, s.46-47; Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür, s.66-67.

[397] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.229.

ifade ederek, söz konusu bakımdan mütekabil olmaya babalık ve oğulluk örneğini verir.[398]

İbn Sina "mahiyeti başkasına kıyasla söylenmeyen tekabülü" ikiye ayırmakta; bunlardan ilkinin yoksunluk ve sahiplik tekabülü olduğunu, ikincisinin ise zıtlar arasında vaki olan yoksunluk olduğunu belirtmektedir. İbn Sina yoksunluk ve sahiplik arasında birinin diğerine doğru yer değiştirmesini mümkün görürken zıtlar için bu yer değiştirmeyi mümkün görmemektedir. Sıcak-soğuk, sağlık-hastalık ve çift-tek gibi şeylerin bir birlerinin mukabili olan zıtlar olarak ifade etmektedir. İbn Sina'nın burada zıtlık konusunda değindiği dikkat çekici bir konu daha söz konusudur. Buna göre hareket ve sükun arasındaki tekabülün zikredilmemesi hasebiyle Aristoteles'e karşı yöneltilen eleştiriye verdiği cevap son derece manidardır. Zira İbn Sina, söz konusu itirazcıya "kendisine gizli/kapalı kalmayan şey Muallim-i Evvel'e hiç kalmaz" şeklinde kuvvetli bir biçimde cevap vermektedir. Bir diğer itirazı ise, Aristoteles'in madde ve suret ile cevher ve araz arasındaki tekabülü terk ettiği şeklinde dile getirenlerin hezeyanı olarak nitelemekte dikkate değer olmadığını özellikle vurgulamaktadır.[399]

İbn Sina bu dört tür mütekabili ele aldıktan sonra tekabül hakkında bazı kuşkuları dile getirerek bunların çözümlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre ilkin zıt ve göreli olmayı ele alarak bunların aynı şey mi oldukları ya da zıtlığın göreliliğin altına dahil olan bir şey mi olduğu meselesinin ele alınması gerekmektedir. İbn Sina'ya göre bir diğer kuşkulu konu ise, tekabülün göreli olması ve görelinin de tekabülün altında olması ve ondan daha özel olması meselesidir. Buna bağlı olarak araştırılması gereken tekabül görelinin cinsi midir, değil midir; eğer cinsi ise yüksek cins midir yoksa değil midir. İbn Sina zıt ve görelinin aynı olup olmadığı meselesini, "Zıt göreliden başkadır ve zıtlık olan durum göreli olan durum değildir." şeklinde ifade ettiği neticeye bağlamaktadır. Zira ona göre, zıddın yüklendiği konu başka bir şeydir, görelinin yüklendiği konu daha başka bir şeydir.[400]

---

398 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.229-233.

399 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.233-236.

400 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.237-238.

İkinci kuşkulu mesele hakkında ise İbn Sina "Bilinmelidir ki, mütekabillere görelilik arız olur ve onlar mahiyetlerinde göreliler değildir. Çünkü tekabül olması bakımından her tekabül görelidir, ancak her tekabül göreli değildir." şeklindeki hükmünü ortaya koymaktadır. İbn Sina "tekabül olması bakımından her tekabül görelidir" şeklindeki ifadesiyle "her tekabül görelidir" şeklindeki ifadesi arasında fark bulunduğunu, bunun nedeninin ise zıtlığın tekabüllerden olması olduğunu belirtmektedir. Her mütekabilin göreli olmadığını ifade eden filozofumuz, dolayısıyla göreliliğin tekabülden daha genel olduğu neticesine ulaşmaktadır. Yine bir diğer kuşku olan tekabülün görelinin cinsi olup olmadığı meselesi hakkındaki görüşü ise 'tekabülün hiçbir şekilde altında bulunanların cinsi olamayacağı' şeklindedir. Zira ona göre başkasına göre söylenmek göreli olmanın mahiyetidir. Sonuç olarak İbn Sina, zıt ile göreli arasındaki farkı mahiyete kıyasla söylenmek olarak belirlemekte, zıtların böyle olmadıklarını vurgulamaktadır. Zıt ile göreli arasındaki bir diğer farkın ise zıtların aralarında vasıtanın bulunması ya da bulunmaması şeklinde vaki olduğunu dile getirmetkedir. Buna göre ilkinin örneği "sırf karalık ve sırf aklık" olurken, ikincinin örneği ise hastalık ve sağlık olacaktır; zira karalık ve aklıkta renk vasıta iken sağlık ve hastalık arasında herhangi bir vasıta bulunmamaktadır. İbn Sina son olarak Aristoteles'in de değindiği gibi tenakuz tekabülüne değinmekte ve bu türden tekabülün diğer bütün mukabil olma türlerinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre iki çelişik şey bir birleriyle koşullu olduklarında, birinin doğru diğerinin ise yanlış olması zorunlu olmaktadır. Ona göre bu durum tenakuz dışında hiçbir mukabil için söz konusu değildir.[401]

Tusî de *Esasü'l-iktibas* adlı eserinde tıpkı İbn Sina gibi tekabülü dörde ayırmakta ve mütekabil iki şeyin tek bir vakitte, tek bir mevzuda bilfiil olarak bir araya gelemeyen iki şey olduğunu belirtmektedir. Ona göre eğer onda bir araya gelmeleri caiz olursa bu ancak bilkuvve mümkün olabilir. Aristoteles ve İbn Sina'da olduğu gibi Tusî'ye göre de tekabül dört kısımdır: Bunlardan sırasıyla **birincisi**: Olumlama ve olumsuzlama ile mütekabil olandır, bu da iki türdür: müfred, tıpkı 'at' ve 'at olmayan' gibi; mürekkeb, tıpkı 'Zeyd attır' ve 'Zeyd at olmayandır' gibi. Buna göre bu ikisinin

[401] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.239-241,245.

tek bir mevzuda, tek bir vakitte bir araya gelmesi muhaldir. **İkincisi**: İzafetle mütekabil olandır; tıpkı babalık ve oğulluk ve sair izafet türleri gibi. Buna göre bu ikisinin tek bir mevzuda, tek bir cihetten, tek bir vakitte bir araya gelmesi muhaldir. **Üçüncüsü**: Zıtlıkla mütekabil olandır; tıpkı siyah ve beyaz, sıcak ve soğuk gibi. Mütekabil olan iki zıt tek bir mevzuda bir araya gelemezler, mevzunun birinden diğerine intikali ise muhal olmaz. Yani Tusî, bir mevzunun siyahken daha sonra ak, sıcakken sonra soğuk olabileceğini kastediyor. Ona göre zıtlık için de izafetin arız olması muhal değildir, çünkü zıt, başka bir zıdda izafetle var olur.

Dördüncüsü: Meleke ve ademle –meleke kazanç/gunye olarak da isimlendirilir- mütekabil olandır; tıpkı görme/basar ve körlük gibi. Burada görmeyle kastedilen, ceninin anne karnındaki husûl hali esnasında mevcut olan imkan anlamında görme kuvvesi değildir; görülenlerin müşahedesi halinde meydana gelen görme fiili de değildir; bilakis gören canlı için ister gözlerini açsın veya kapasın bütün hallerinde meydana gelen kuvvedir. Bu kuvvenin vücudu ile de istediği zaman görme fiili üzerine kadir olur. Melekenin ademi ise mutlak olarak adem değildir bilakis, -tıpkı akrepte olduğu gibi yaratılışından gözden uzak/hali olan hayvandaki gibi değil; tıpkı görevi görmek olan kör/ama hayvandaki gibi- görevi görmek olan mevzudaki görmenin yokluğu/ademidir. Bunun benzeri/naziri kadınlardaki çük'ün yokluğu/ademidir. Birisi de onu, melekenin ademinden addetmiş birinci surette ademin mevzusu ve melekeyi de canlının cinsi yapmıştır; ikinci surette ise onun türü yapmıştır. Bu anlamlar –mezkur itibarlar hasebiyle- melekenin ademi babından değillerdir. Aynı şekilde –örneğin köpek yavrusu ve benzerleri gibi- görme vaktine ulaşmamış canlı için görmenin ademi söz konusudur; o halde bu durum melekenin yokluğu değildir, çünkü bu vakitte onun görevi görmek değildir.

Tusî bu mevzu hakkında bazılarının "-tıpkı görmenin körlük olmasının mümkün olması ve körlüğün de görme olmasının mümkün olmaması gibi- mevzunun ondan melekeden ademe intikalinin mükün olması, ancak onun [ademin] ademden ona[melekeye intikalinin mümkün olmaması melekenin şartıdır" dediğini aktarır. Bu itibarla erkeklik ve dişilik, aydınlık ve karanlık, hareket ve sükun meleke ve adem

olmazlar. Ancak bu şart itibara alınmadığı takdirde bu şeyler meleke ve adem olurlar. Bu, tekabülün işte o kısımlarıdır. [402]

İki mütekabilin içtimaının mümteni oluşunun icab ve selb ile olmadığı ancak o iki mütekabilin mahiyetinin tevatuyla bir mevzuda söylenmiş olduğu farz edildiğinde mümteni olduğu bilinen bir şeydir. İki mütekabilin içtimaının mümteni olması izafet iledir. Zıtlık, meleke, adem ise ancak iki mütekabilin vücudunun bir mevzuda farz edilmesi ile olur ve iki mütekabil ancak mahiyete sahip olması sebebiyle iştikakle onun mevzunun üzerine söylenirler. Zira iki mütekabilin vücutlar ikinci vecihle icab ve selb yoluyla bir tek mevzuda bulunur. Tıpkı hareketli siyah cisim gibi. Zira hareket ve hareketsizlik/la-hareket cisimde karar kıldığında ve hareketsizken mevcut olurlar. Buna göre onda siyahlık bulunurken hareketsizlik/la-hareket de bulunmaktadır, çünkü mevzudaki mevcut üzerine söylenen mevzuda mevcuttur. O halde vücudunun mevzuda bulunması toplanma/içtima yoluyla caiz olmayan şeylerin de mevzu üzerine söylenen olmaları caiz değildir ve söylenmeleri caiz olanların ise vücutlarının aksi olmaması ile caizdir. Bu 'mevzu' hakkında onlar, iki zıt için tek ve çifti örnek vermektedirler, o ikisinin mevzusu ise bütün tek ve çiftler için cins olan sayıdır. Aynı şekilde düşünen ve Acem'ce konuşan ve Arapça konuşamayanı/dilsizi canlı hakkında ve yine iyi ve kötüyü canlı hakkında örnek olarak vermişlerdir. İyi ve kötü adem ve meleke bakımından yakın iki şey üzerine genelleme yapılmıştır; tıpkı ışık ve karanlık, bilgi ve bilgisizlik ve adalet ve zorbalık gibi.

Tusîye göre bazen iki zıt arasında tıpkı gevşeklik ve koyuluk gibi bir orta (mutavassıt) bulunur. İki zıddın mevzusu bazen ortanın vücudu sebebiyle uzaklaşır bazen de iki zıttın ve ortanın bütünüyle kalkması sebebiyle hali kalır. Buna göre mevzu tıpkı renklerden hali olan şeffaf cisim gibi anlaşılması zor olarak devam eder veya mevzunun mevcut olmaması sebebiyle tıpkı ölmüş Zeyd gibi adalet ve zorbalıktan uzak kalır. Meleke ve ademdeki mevzu ise ya anlaşılması zor olması ya da oradaki ortanın

[402] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.77-78.

ademi sebebiyle madum olması nedeniyle o ikisinden hali kalır. İzafette ise mevzunun birinden diğerine intikali akledilemez.[403]

B. ZITLAR VE ÖZELLİKLERİ

İbn Sînâ zıtlığın özelliklerinin açıklaması konusuna kötülük ve iyiliğin, yiğitlik ve korkaklığın hangi bakımdan zıt olduklarını açıklayarak başlamaktadır. Ona göre kötülük olması bakımından mutlak kötülüğün, mutlak iyiliğin zıddı olduğu zannedilmektedir. Bu duruma göre kötülüğün parçalarından her biri, -tıpkı hastalığın sağlığa, zulmün adalete, korkunun cesarete ve fücurun iffete zıt olması gibi- iyiliğin parçalarından her birine zıt olacaktır. Ancak İbn Sina tıpkı Aristoteles'in zikrettiği gibi kötülüğün zıddının her zaman için iyilik olmadığını dolayısıyla nadir de olsa bazen kötülüğün zıddının kötülük olabileceğine değinmektedir. Buna göre her ikisi de rezilet yani kötülük olan korkaklık cüretkarlığa, isteksiklik fücura, hilekarlık aptallığa zıt olmaktadır. İbn Sina buradaki zıtlıkları kötülüğün kötülüğe olan zıtlığı olarak değerlendirmekte bunların ifrat ve tefrit olmaları bakımdan iki uçta bulunmaları dolayısıyla birbirlerine zıt olduklarını ifade etmektedir.[404]

İbn Sînâ bir takım şarihlerin bu konu hakkında söylenenleri yorumlarken "Bu sözü söyleyenin kastı ifratlar ve tefritlerdeki, tıpkı öldürme gibi bazı vasıtaların, iyi olmadıkları, aksine tümünün kötü olduğudur." şeklinde ortaya koydukları görüşün yanlışlığına değinmektedir. Buna göre İbn Sînâ Kategoriler kitabında amaçlananın, bu zikredilen şey olmadığını ifade etmektedir. Aksine amaçlananın, kötülüklerin bir kısmının zıddının iyilik, bir kısmının zıddının ise kötülük olduğunu dilegetirir. Buna göre ifrat ve tefritlerdeki orta olanın da kötü olduğunu savunmak yanlış olacaktır. Nitekim bir birine zıt olan korkaklık ve cüretkarlığın ortası olan şecaat kötü değil aksine iyidir. [405]

---

[403] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.79.

[404] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.247.

[405] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.248.

Tusî'ye göre, zıtlık ile meleke ve adem babında varid olan örnekler benzetmeden uzak olamazlar. Bunun sebebi ise mantığın kurucusunun (vazıu'l-mantık) yani Aristoteles'in onları bu mevzuda irad etmekteki amacının, sadece mantık ilmini dinleyen müptediler nazarında bu anlamları tekrar etmek olmasıdır. Aristoteles müptedilerin hepsinin İlk felsefedeki Metafizik mevzularına dakik bir nazar hasebiyle tahkikten uzak olmaları dolayısıyla, sanat ehlinin avamının öğreniminde yaygınlaşması için onları tekrar etmeyi amaçlamıştır.

O halde Tusîye göre bu mevzu hasebiyle zıtlık –hakiki zıtlıktan daha geneldir- meleke ve adem ise bunun aksinedir. Çünkü bu mevzudaki zıtlık, bir tek mevzuda bilfiil olarak birlikte bulunmayan iki anlam arasında bulunur. Bu mevzunun ise her ikisiyle de bilkuvvelikle vasıflanması caizdir ve ikisinden birinin diğerine intikali imkansız değildir. Buna göre iki anlamın da –tıpkı siyah ve beyaz gibi- vücudunun olması; ve ikisinden birinin –tıpkı hareket ve sükun gibi- vücudi diğerinin de ademi olması; ve ikisi arasında –tıpkı beyaz ve siyah arasındaki koyuluk gibi- ortaların olması caizdir. Bazen de hareket ve sükun arasındaki gibi olmaz ve –çift ve tek için sayı gibi- mevzunun doğal cins olması caizidir; veya –kadın ve erkek için insan gibi- türsel olması; veya –kötü ve iyi için şey gibi- mutlak olarak daha genel olması caizdir. Bazen de mevzudaki iki tarafın –tıpkı beyaz ve siyah gibi- bedel yoluyla olması caizdir veya –düşünen ve Acem [Arapça konuşamayan/dilsiz] gibi- bölme yoluyla olması caizdir; ve bazen de mevzunun o ikisi için –tıpkı zorbalık ve adalet gibi- bir vakitte veya –tıpkı sakallı ve köse gibi- iki vakitte mahall olması caizdir. Bazen de mevzunun ikisinden birinden diğerine –tıpkı hareket ve sükun gibi- nakil olması caizdir veya –tıpkı ikisinin bölümleme yoluyla olduğundaki gibi- caiz olmaz. Bazen de bir tek şey için –tıpkı hareket için sükun gibi- bir tek zıddın olması ve bazen de –tıpkı bir itibarla cesaret için zıt olan ve bir itibarla da cüretkarlık için zıt olan korkaklık gibi- birçok zıddın olması caizdir.

İşin aslına tahkike gelince, Tusî'ye göre bundan daha has olanı şudur; zıtlar hakikatte aralarındaki farklılığın miktarından ötürü bilfiil olarak bir tek mevzuda toplanmayan dahası onda bir birini izleme yoluyla bulunmaları muhal olan vücudi şeylerdir. Durum bu şekilde olduğuna göre iki mevcut arasında tek bir şey hasıl olmaz

ancak eğer vasıtalar varsa bir şeyin zıddı bulunabilir; ve de özel mevzunun doğal olarak tek bir zıddı gerektiren mukarin olması mümkündür ve tıpkı karga için siyahlık gibi onun intikal etmesi caiz değildir. Mevzu olması bakımından mevzuya gelince onun intikali caizdir, zira beyazın ve siyahın mevzusu cisimdir. Meleke ise –şöhret hasebiyle- mevzuda mevcuttur, bu mevcutla nitelenmek ise onun görevidir. Tıpkı gözün varlığı ve başın kılı ve vaktinde yaşlanma gibi. Adem ise bu mevcutların, aksi olmaksızın melekeden ademe intikallerinin mümkün olması şartıyla onlardaki varlıklarının mümkün olması vaktindeki yokluğudur. Tıpkı körlük, kellik ve dişsizlik gibi; birincisi ceninken meydana gelmez, ikincisi ise kellik hastalığı ile olur, üçüncüsü de çocukluk yaşına intikalden sonra olur ve bundan sonra dönmesi, yani dişin çıkması gibi, mümkündür.

Tusîye göre meleke bundan –ki o, ister bu tabiat cinssel olsun veya türsel olsun veya ikisinden daha genel olsun bu mevcudu kabul eden tabiatlardan bir tabiat olan mevzuya nisbeti olan her mevcuttur- daha geneldir. Adem ise bu mevzudan -ister bir vakitte ister bir türde ister bir şahısta olsun- ademinin, sahip olduğu melekede bulunması mümkün olan veya –ister intikali bir durumdan başka bir duruma caiz olsun veya caiz olmasın- mümkün olmayandır, bilakis bu toplamdan daha geneldir. O halde çiftlik ve teklik aynı şekilde konuşma ve dil sürçmesi; mevzuları, cinssel anlamda ve nevileri bir birini takip etmeksizin bölücü olan ikilidir. Aynı şekilde şahıslar için bölücü olan dişilik ve erkeklik birbirleriyle çekişen eden ikilidirler. Hareket ve sükun ise ve aynı şekilde ışık ve karanlık şahıslarda çekişen ve bir birlerini takip eden ikilidirler. Adalet ve zorbalık ise farklı iki cinsin –örneğin fazilet ve rezilet- altına dahildirler.

Yine Tusî'ye göre sağlık ve hastalık ise şöhret hasebiyle zıtlık babından iki muhtelif baba dahil değillerdir; işin hakikati bakımından ise meleke babına dahildirler, çünkü onlardan biri vücudi diğeri ise ademidir. Aynı şekilde şartsız ademler için mezkur şart geçerlidir; örneğin melekenin varlığının yakın cins ve tür hasebiyle –tıpkı akrep ve duvar/tarafsız için göz gibi- onda bulunması mümkün olmayan mevzuda mezkur şart geçerlidir; veya şahıs hasebiyle –tıpkı kadın için erkekliğin ademi gibi-; veya imkan olduğunda fakat melekenin varlığının imkanı vaktinden önce olduğunda –tıpkı sakalı bitmemiş gibi-; veya imkanı vaktinde olup fakat melekeden ona intikal

etmemiş olanda –tıpkı kılıçbalığı gibi-; veya onula olup fakat intikalin imkanı ademden olan için –tıpkı kellik hastalığının meydana gelmesi gibi- mezkur şart geçerlidir. O halde o, şöhret hasebiyle zıtlık babındandır, tahkik hasebiyle ise adem ve meleke babındandır.

Tusî'ye göre bu dört kısımda tekabülün hasredilmesi yönüyle de; mütekabiller ya iki vücudi olurlar veya olmaz bilakis birisi vücudi diğeri ademi olur. **Birincisi**, eğer ikisinden her birinin mahiyeti bir diğerine kıyasla akledilirse, o halde izafetli olurlar; veya akledilmezse o, hakiki tezat olur. **İkincisi**, itibara alınması ya mevzu hakkındaki söz/kavl hasebiyle veya mevzudaki vücudu hasebiyledir: *ilki*, icab ve selb tekabülüdür, çünkü sıdk ve kizbi kabul etmezse o halde basittir değilse de mürekkebtir; *ikincisi* ise meleke ve hakiki ademin tekabülüdür ve o da ya mevzudaki vücudi tarafın varlığının onda mümkün olması vakti itibariyle olmaktan ve ademinin caiz olması kendinden sonra ademden vücuda intikalinin mümkün olması şartıyla olmaktan hali kalamaz; ya da bu itibarla olmaz: **birincisi**, meşhur meleke ve ademdir. **İkincisi** ise hakiki tezatla birlikte alındığında var olan meşhur tezattır.

Netice olarak tekabülün bu kısımlara hamli Tusî'ye göre, -tekabülün akledilmesi için değil onlardan bazılarının mahiyetinin akledilmesinin caiz olması için- cinsin türlere yüklenmesi gibi değildir, bilakis lazımların yüklenmesi gibidir.[406]

C. ÖNCELİK VE SONRALIK

Levahıku'l-Mekulat konusunda İbn Sînâ'nın bir başlık altında son olarak ele aldığı konu öncelik ve sonralık konusudur. Önceki meselelerde olduğu gibi bu konunun da ele alınışını filozofumuz adet olduğu üzere mesele edinmekte olduğunu dile getirmektedir. İbn Sina'ya göre öncelik ve sonralığın durumu mütekabillerdeki gibidir. Ona göre bunlarda derinliğine araştırmayı hakkıyla yerine getirebilmek mantığın ilminin dâhilinde olan bir şey değildir. Dolayısıyla filozofumuzun görüşü yaygın olanı ortaya koyup Ta'lîm-i Evvel'e paralel olanla yetinmek gerektiği yönündedir. Kısa bir

[406] Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.79-80.

girişin ardından İbn Sînâ önceliğin kısımlarını dört başlık altında ele almaktadır. Buna göre, önceliğin ilk kısmı zaman bakımından olandır. Bu türden önce olmaya yaş olarak büyük olanın daha genç olandan önce olmasını örnek vermektedir. İkinci kısım öncelik ise doğa bakımından önce olmadır. Bunun örneği ise bir'in iki'ye olan önceliğidir. İbn Sina burada vaki olan önceliğin önce olduğu şeye döndürülememesine yapılan vurguya dikkat çekmektedir. Üçüncü tür önce olma ise mertebe bakımından önce olmadır. Bu türden önce olmanın örneği ise cinslik bakımından yüksek cinsin önce olması, türlük bakımından ele alındığında ise aşağı türün kendinden önceki türden sonra olmasıdır. Yine İbn Sina, bu türden olmak üzere konum ve mekan bakımından önce gelmenin vaki olduğuna değinmektedir.[407]

Önce olmanın dördüncü kısmı ise İbn Sina'ya göre üstünlük yani şeref bakımından önce olmadır. Buna göre filozofumuz, şeref bakımından önce olmaya örnek olarak Ebu Bekir'in Ömer'den önce olmasını zikretmektedir. Önce olmanın bir diğer yaygın kısmı daha olduğunu dile getiren İbn Sina, bu öncelik türünün nedensellik önceliği olduğunu, ancak burada sadece onun isminin zikredilmesiyle yetinileceğini, onun hakkındaki tahkikin ise Metafizik'te yapılacağını ifade etmektedir. Sebebin sonuçtan önce olduğunu belirten İbn Sina, söz konusu önce olmanın ilkin zikredilen doğa bakımından önce olmaya benzer şekilde olmadığına özellikle dikkatleri çekmektedir.[408]

Tusî de tıpkı İbn Sina gibi, 'tekaddüm ve teahhürün kısımları' konusunu ele almakta ancak Tusî bir farkla İbn Sina'dan ayrılmakta ve önce gelme ve sonra gelmeyi beş anlam altında toplamaktadır. Bunlardan **Birincisi**, Zaman iledir -tıpkı dünün bugüne ve babanın oğula ve kadimin hadise önce gelmesi gibi; ve de tıpkı bugünün dünden ve oğulun babadan ve hadisin kadimden sonra gelmesi gibi-. Bu ise ya -tıpkı dünün bugüne önce gelmesi gibi- zatı dolayısıyladır/li-zatihi veyahut da -tıpkı diğer örneklerdeki gibi- başkası dolayısıyladır/li-gayrihi. **İkincisi**, doğa/tabiat dolayısıyladır, -tıpkı birin ikiye ve cevherin araza önce gelmesi gibi ve de tıpkı ikinin birden ve arazın da cevherden sonra gelmesi gibi-. Bu önce gelmenin manası, her ne zaman sonra gelen bulunursa onda

---

407 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 253-254.

408 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 255-256.

sonra gelen [de bulunur]; ancak sonradan gelenin varlığından önce gelenin varlığı lazım gelmez ve bu bakımdan/kabilden olarak şart şartlı üzerine önce gelir.

Tusî'ye göre bunlardan **üçüncüsü**, rütbe iledir; tıpkı cinsler cinsinin mutavassıt cins üzerine tekaddüm etmesi ve mutavassıt cinsin de aşağı cinse tekaddüm etmesi ve aşağı cinsin de türler türüne tekaddüm etmesi gibi; ve müteahhir şeylerin/umurun mütekaddimden sonra gelmesi son taraf itibara alındığında olur. Bu tekaddüm, nisbetin başlangıca/mebdeye itibarı hasebiyledir; zira mebde farklılaştığında/ihtilaf ettiğinde mütekaddim, müteahhir ve müteahhir de mütekaddim olur. Mekansal tekaddüm de bu kısımdandır; tıpkı –mebde kıble tarafından itibara alındığında- imamın uyan cemaat/muktedi üzerine tekaddüm etmesi gibi. Bu tekaddüm ya tıpkı mebde yukarısı olarak itibara alındığında ateşin mekanının havanın mekanı üzerine tekaddüm etmesi gibi doğa iledir/bittabdır; ya da tıpkı birinci safın ikinci saf üzerine tekaddüm etmesi gibi konumsaldır/vazı iledir. Bilimlerde ise mütekaddimler neticeler üzerine ve harfler lafızlar üzerine ve lafızlar da bir itibarla bu kısımdan olan başka bir itibarla da tekaddümün kısmı doğa ile/bittab olan sözler üzerine tekaddüm ederler. **Dördüncüsü**, şeref iledir; tıpkı bilenin bilinen üzerine ve faziletlinin faziletlenmişin üzerine tekaddüm etmesi gibi ve de bilinen ve faziletlenmişin [mezkur] ikisinden sonra gelmesi gibi.

Tusî'ye göre **beşincisi**, zat iledir/bizzattır; tıpkı illetin malül üzerine tekaddüm etmesi ve malumun da illetten sonra gelmesi gibi. Örneğin elin ve yüzüğün zamandaki hareketleri eşzamanlı/mütekarin olsa da; elin hareketi zaman bakımından onunla birlikte olsa da yüzüğün hareketi üzerine bizzat mütekaddimdir.

Tusî son olarak sonra geleme konusunu ele alır. Buna göre müteahhir ise izafeti kabul edici olan mütekaddim için mukabildir. Bu mütekaddimden her biri; hizasında onların tekaddüm ve teahhürü onun itibarıyla itibara aldıkları anlamda iştirak olan müteahhir ile birliktedir. Müteahhir üzerine mütekaddim olan için ihtisas meziyeti –veya yakınlık/gurbet- varsayımsal başlangıç iledir: örneğin baba ve oğul zamanda iki

müşterektirler, baba ise maziye daha yakındır. İllet ve malül ise varlıkta müşterek iki şeydir, bu kıyas üzere illet de malülün vucudunun ondan olması itibariyle mümtazdır.[409]

Önce ve sonra olma hakkında bilgi sahibi olunduktan sonra artık 'birlikte olma'nın daha kolay bir biçimde öğrenilebileceğini ifade eden İbn Sina, biri diğerinden önce veya sonra olmayan iki şeyin 'birlikte' olduklarını ortaya koymaktadır. Buna göre biri diğerini öncelemeyen veya sonralamayan iki şey 'zamanda birlikte' olurken, doğa bakımından öncelik ve sonralığın vaki olmadığı şeye 'doğada birlikte' olan denilecektir.[410]

Tusî'nin son olarak ele aldığı konu 'birlikte olma' konusudur. Buna göre **birlikte olma** yani **maa** ise, ikisi arasında daha önce zikredilen itibarlardan herhangi biri ile tekaddüm veya teahhürün bulunmadığı iki şey için söylenir; o ikisinin anlam bakımından iştirak etmeleri mezkur kısımlardan bir/vahid olmayı gerektirir. Örneğin aralarında tekaddüm ve teahhürün bulunmadığı zamanlı iki şey gibi ve bu kıyas üzere tek bir illetle malül olan iki mevcut şey gibi. Birlikte olmanın/maiyetin de kısımları beş tanedir. Tusî'ye göre bunlar hakkındaki burhanlar ise sair bilimlerdedir.[411]

İbn Sina kategoriler konusu bağlamında son olarak Aristoteles'in de değinmekte olduğu hareket konusunu ele almaktadır. Hareketin altı türü olduğunu ifade eden filozofumuz, bu türlerin mertebesi farklılaşan türler olduklarını belirterek, bunlardan bazısının yapışık bazısının da sonra olduklarını ortaya koymaktadır. İbn Sina hareketin altı türünü ise sırasıyla oluş, bozuluş, büyüme, solup gitme, dönüşüm ve yer değiştirme hareketi olarak belirlemektedir. Mutlak hareketin zıddının mutlak sükun olduğunu belirten İbn Sina, buna ek olarak oluşun zıddının bozuluş ve büyümenin zıddının ise solup gitme olduğunu ifade etmekte ve dönüşümün zıddını bulmanın ise zor olduğunu dile getirmektedir.[412]

---

409 Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.80-82.

410 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 256.

411 Tusi, *Esasü'l-iktibas*, s.80-83.

412 İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 258-259.

İbn Sina son cümle olarak tekabül, önce, sonra, birlikte ve hareket lafızlarının kategorilerin öğretiminde kullanılan lafızlar olduğunu ifade etmektedir. Kategorilerin en başında ele alınan meselelerin ise bu sondakiler hakkında tanıdık bir tahayyülün oluşmasına katkı sunduğuna dikkat çekmekte ve bu sıralamanın doğru olduğuna vurgu yapmaktadır. Kategorilerin en başında ele alınan ittifak, tevatu ve 'bir konu üzerine söylenme' gibi konuların ise kategorilerin önüne geçirilmesinde yine doğruluk payı bulunduğunu zira bunların kategorilerin öğrenilmesinde kullanılan şeyler olduğunu özellikle belirtmektedir. İbn Sina son olarak kategoriler hakkında söylenilenlerle yetinmek gerektiğini dahasının fazlalık olacağını ifade etmekte ve kendi söyledikleri kadarının bile fazlalık olmasının uzak olmadığını belirtmektedir.[413]

[413] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s.260.

SONUÇ

Kategoriler konusu felsefe ve mantık açısından son derece önemlidir, zira hem mantığa hem felsefeye başlangıç olarak kabul edilmektedir. Kategorilerin Aristoteles'in mantık külliyatı olarak adalandırılan *Organon*'a dahil olmasında kuşku bulunmaz. İbn Sina'ya göre kategoriler mevcut olması bakımından metafiziğin, delalet eden lafızlar olması bakımından mantığın konusudur. Farabi'ye göre kategoriler önermelere hazırlıktır. Yine ona göre, Aristoteles yüklemenin sonsuz olamayacağından hareketle bunların sınırlanması amacıyla on kategoriyi tespit etmektedir. Aynı şekilde Aristoteles'in homonim ve sinonimi ele alması da sırf delalet meselesiyle alakalıdır.

Kategoriler hakkındaki temel tartışmalar, mantığın mı metafiziğin mi konusu olduğuna dair tartışmalardır. Diğer bir tartışma konusu ise sayılarının sınırlandırılması meselesidir. İbn Sina bu konuda sayılarının on olduğuna vurgu yaparak on belde örneğini verir. İbn Sina'yı özgün kılan yönü ise Aristoteles ve Farabinin yolundan giderek sistemi yeniden yorumlayarak bir sistem inşa etmiş olmasıdır. İbn Sina'nın kategoriler tutumu kendinden sonraki dönemler açısından belirleyici olmuştur. Dolayısıyla İşarat'taki içlem ve kaplam tarzı bir sistem anlayışı olmuş ve Razi gibi bir çok müteahhirun mantıkçı İşarat'taki yaklaşımı benimsemiştir.

İbn Sina'ya göre Kategoriler kitabı da başkaları için değil sadece müptediler içindir. Kategorilerin mantığın başında yer almasına dair görüşünü, mantığa tekillerle yani basit olanla başlamak gerektiği yaklaşımına dayandırmaktadır. İbn Sina tekil lafızların başka durumu da olduğunu ifade ederek bunları bilmenin mantık sanatına yardımcı olduğunu ifade eder. İbn Sina beş tümeli bildikten sonra önerme, kıyas ve burhana geçilebileceği görüşüne sahiptir. Buna göre, kategorileri bilmemek eksiklik sayılmayacaktır. Dolayısıyla Kategoriler söz konusu durumların bilinmesinde yardımcıdır. Tusi'ye göre ise kategorilerin tanım ve ta'rif sanatı olduğunda ve kıyasın

öncüllerinin elde edilmesinin, en yüksek cinsler olan ve herhangi bir yüklemin diğer kategorilerden temyizinin husulünün imkanının kategoriler düşünülmeksizin mümkün olmadığında şüphe yoktur. Yine bu fenne vukufiyet örneklerin irad edilmesinde iktidar ve herhangi bir meselenin araştırılmasında kolay izah yolları sağlar. Bu cihetle bu fennin nüktesini ve kaidelerini müptediyi irşad için aktarım ve anlatım (nakil ve hikaye) yoluyla irad etmiştir. Sanat ehlinin kitaplarında bunun tahkik edilmesini talebeye yasaklamıştır. İbn Sina ise kategorilerin yeri konusunda değil ama sıralaması konusunda metafizikten sonra öğrenilmesini özellikle tembihlemektedir. Yine İbn Sina'ya göre Kategorilere dair burhanlar bu kitapta ele alınmaz, kategorilerde ele alınan konular var olmaları bakımından önce Metafiziğin, lafızlarla delalet edilen şeyler olmaları bakımından mantığın yani kategorilerin konusudur.

İbn Sina Kategoriler adlı eserinde Aristoteles'i satır satır, kelime kelime takip eder. Aristoteles'in yanı sıra eserinde yer verdiği konulara dair kuşkular başlığı altında ise Şarihlerin değindiği konuları ele alır. Örneğin İbn Sina Ammonius'un verdiği elma kokusu örneğini, kılıç, pala, enli kılıç gibi homonimle ilgili detayları, Elias'ın zikrettiği sonsuz şeylere sonlu isim verme zorunluluğu sebebiyle isim ortaklığının vaki olmasına itiraz edecek kadar detaylı bir şekilde bilmektedir.

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sina'da da Kategoriler kitabını üç ana bölüme ayırmak mümkündür. Bunlar sırasıyla giriş konuları, kategoriler ve levahık bölümüdür. İlk bölüm temhid yani bir hazırlık veya başlangıç ve mukaddime tarzında ele alınan giriştir. İkinci bölüm ise cevher ve araz olan diğer dokuz kategori olmak üzere on kategorinin ele alındığı bölümdür. Son bölümde ise levahıku'l-mekulat olarak adlandırılan cins kavramların ele alındığı bölümdür. İbn Sînâ, cevherden sonra niceliğin ele alınmasını cevher ile nicelik arasındaki bir takım ortaklık ve anlamsal yakınlıklar şeklinde izah etmektedir. Aynı şekilde cevher, nicelik, nitelik ve göreliden sonra geriye kalana altı kategorinin de bu minval üzere sıralandıklarını ve diğer altısının anlaşılmasının bu ilk dördüne bağlı olduğunu vurgulamaktadır.

Ancak burada dikkat çekici bir diğer husus ise İbn Sînâ'nın göreliyi keyfiyetten önce ele alıyor olmasıdır. Fakat onun selefi olan Fârâbî'de ve ardıllarından olan İbn Rüşd ve Tusi'de böyle bir yaklaşım tarzının ortaya konulmadığı aksine Aristoteles'in ve

tabii surette şarihlerin yönteminin ve kategoriler sıralamasının benimsenmekte olduğu görülmektedir. İbn Sînâ İşarat'ta özgün bir tutum sergileyerek mutabaka ve tazammun delaleti şeklinde ortaya koyduğu sistemi Kategorilerin yerine ikame etmektedir. Buna göre mutabaka ve tazammun kavramları cevher ve dokuz araza denk düşmektedir. Bu yönüyle el-İşarat ve't-tenbihat İbn Sînâ'nın özgün mantık temellendirmesidir denilebilir. En-Necatta ise İbn Sina 'on cins' başlığı altında kategoriler konusunu Burhan kitabı içerisinde "tanımda bölmenin yardımı" "tanımın elde edilmesi" konularının hemen yanında kısa cümlelerle açıklamalar yapmak suretiyle on kategoriye değindiği görülmektedir. Onun bu tutumunun, Şifa'nın mantık bölümünde Kategoriler kitabında da ifade ettiği üzere kategorilerin şeyleri tanımada yardımcı olma ve müteallimin örnekleri doğru şekilde vermesine yardımcı olma gibi işlevsel bir yönü bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın Şifa'ya mutabık olarak kurguladığı el-Hidaye adlı eserine ilkin İsaguci kitabının konuları olan lafızlar konusuyla başlamakta ardından sırasıyla mekulat, ibare, kıyas, burhan, cedel, hatabe, şiir ve safsata olmak üzere mantık konularını ele almaktadır. İbn Sînâ'nın mucez tarzında kaleme aldığı eserlerinde ise kategorileri mantığa dahil etmekte olduğu ve mantık bölümleri altında incelemeye tabi tutma yaklaşımı sergilediği açıkça görülmektedir.

Buna göre Kategoriler bağlamında vaki olan sorun, onun inceleme yerinin neresi olduğu ya da olması gerektiği meselesidir. İbn Sînâ bu konuya kategorilerin öğrenilmesi bakımından bir yorum getirmektedir. Porphyrius ise kategoriler şerhinde onun Topikler'e giriş olduğu ifadesini kullananları çok katı bir biçimde eleştirmektedir. Nitekim ona göre Yorum üzerine'ye ve Analitikler'e giriş olmayı Kategoriler daha çok hak etmektedir. Stoalılar'ın ise Aristoteles'in kategoriler anlayışını takip etmekle birlikte, bütün kategorileri kuşatacak şekilde varlığı kabul ettikleri ve ondan 'en yüksek cins' olarak bahsetmiş oldukları görülmektedir. Yine onlar genel itibariyle sırasıyla asıl neden, nitelik, durum ve durumlar arası bağlantı yani görelilik şeklinde dört kategoriden söz etmektedirler.

İbn Sînâ'nın on kategori hakkında varid olan bütün meseleleri kuşatacak tarza beş soru sorar. İlk soru, mevcudun on kategorinin cinsi olduğunun zannedilmesi gibi on

kategorinin tek bir cinsi var mıdır sorusudur. İkincisi ise cevher tek başına bir cins kalan dokuzunu kuşatacak şekilde araz da bir cins olarak kabul edilebilir mi sorusudur. Üçüncü soru, iki taneden çok on taneden daha az olmaları söz konusu mudur sorusudur. Dördüncüsü ise, on kategorinin bütün varlıkları kapsar mı yoksa kategorilere dahil olmayan herhangi bir şey var mıdır sorusudur. Beşinci soru ise, mevcudun bu on kategoriye dağılımı nasıldır sorusudur. İlk cevap varlık ismi on kategori üzerine, müttefik yani homonim ismin vaki olması gibi; aynı şekilde mütevatı yani sinonim ismin vaki olması vaki olmamaktadır O halde buna göre, varlık cins değildir, İbn Sînâ Muhtasaru'l-evsat adlı eserinde de bu görüşünü ortaya koymaktadır.

İkinci cevap, arazlığın da aynı şekilde dokuz kategorinin kurucusu olamayacağı sonucuna ulaşmakta ve bu nedenle de arazın tanımda yer almadığını ifade etmektedir. Üçüncü cevap toplamda dört kategorinin bulunduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. İbn Sînâ başka bir zümrenin ise cevher, nicelik, nitelik ve görelilik şeklinde dört kategoriyi saydıktan sonra beşinci bir cins altında geriye kalan altı kategoriyi topladıklarını ve "beşincisi, niteliğin bir kısmını bulunduran uçlardır" demiş olduklarını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın, kategorilerin bir kısmının ya da herhangi birinin bir diğerine dahil edilmesini veya birinin bir diğerinin altına sokulmasını kesin bir dille reddetmekte olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda İbn Sina'ya göre hareket kategori olamaz zira Hareketi cinssel bir anlam olarak kabul etmemizin bir yolu yoktur.

Dördüncü cevap, İbn Sînâ hareketin kategori olmasını mümkün görmemektedir. Zira ona göre eğer hareket infial kategorisi olsa bu durumda onun cins olarak artmaması gerekecektir. Ayrıca bu on kategori dışında kalan şeylerin mevcut olması o şeyleri kendi başlarına kategori olmalarını gerektirmemektedir. İbn Sina'ya göre bir kimse "On beldeden başka bir belde yoktur" dese şehirleşmiş bedevi bir kavim mevcut olsa bu kavmin mevcudiyeti söz konusu beldelerin on olmamasının nedeni olamayacaktır. Beşinci cevapta İbn Sina, Mantıkçıların çoğunun tercih ettiği görüşün, kategorilerin sayısının azaltılması mümkün değilse bu durumda çoğaltılması da mümkün değildir, şeklinde olduğunu aktarmaktadır. Ancak yine de kategorilerin sayıları hakkında "başka yönlerin görülmesinin ve üstlenilmesinin mümkün" olduğunu da özellikle vurgulamaktadır. İbn Sina'ya göre kategoriler altında bulunanların

mahiyetinin kurucusudur. İbn Sina nitelik kategorisi hakkında öğrencinin ilkin bazı şeyleri kabul etmesi gerektiğini ifade ederek öğrencinin nitelik için "fakat altında bulunanların mahiyetinin kurucusu olduğunu bilmesi mümkün değildir." demektedir. Buna göre kategoriler altında bulunanların mahiyetinin kurucusudur.

İbn Sina kategorilerin öğrenilmesi ile alakalı olarak çarpıcı bir örneği dile getirmektedir. Buna göre ahşap, tuğla, taş ve başka şeylerden bileşik bir evi yapan bir mimarın evin basitlerini bilmek durumunda olduğunu ve bu şeylerin bileşime girme hususiyetlerini de bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak ahşabın ve yapı malzemelerinin bu hususiyetleri dışında cevherlerinin sahip olduğu doğa ve mevcutlar karşısındaki kıyası gibi konuları bilmesinin evin yapımı konusunda mimarın bilmesi gereken şeyler olmadığına dikkat çekmektedir. Buna göre mantık sanatı da tikelleri onlara ilişen yüklemler, tümeller, tikeller ve benzeri şeyler olmaları bakımından inceler.

İbn Sînâ el-İşarat ve't-tenbihat adlı eserinde Mantık konusunda öncelikle ilk yapılacak işin; kendilerinden tanım, kıyas ve onlarla birlikte giden işlemlerin yapıldığı tekil şeyleri hemen açıklamak olarak tespit etmektedir. Netica olarak İbn Sînâ kategoriler kitabının öğretimdeki mertebesini ele aldığı bağlamda "Kategoriler kitabı da başkaları için değil sadece müptediler içindir." ifadesini kullanmaktadır.

Sonuç olarak İslam filozoflarının, felsefe ve düşünce dünyamızın tartışmasız zirvesini temsil eden kişi olarak Aristoteles'i gördüklerinden kuşkusuz şüphe yoktur. Zira ünlü Endülüslü filozof ve fakih aynı zamanda da büyük Aristoteles şarihi İbn Rüşd'ün son derece veciz ifadesiyle, Aristoteles Allah'ın insanlığa bahşettiği bir kimsedir. Nitekim İbn Rüşd'e göre eğer o olmasa idi bizim bu hakikatleri kavramamız hatta ve hatta bu hakikatlerden haberdar olmamız bile imkan dahilinde bulunmayan hususlar olacaktı.

Buna bağlı olarak İbn Sînâ'nın *Kitabuş-Şifa* adlı eserinin *Kategoriler* kitabında Aristoteles'i adeta cümlesi cümlesine takip ettiğini ve söz konusu bu eseri kendi zaviyesinden şerh ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu durumun sayısız örnekleriyle karşılaşmak mümkündür. İbn Sînâ sadece Aristoteles'i takip etmekle kalmamıştır aynı zamanda selefi olan Büyük Türk ve İslam filozofu Fârâbî'nin de görüşlerini takip etmiş

ve ortaya koyduğu değerlendirmelerde sürekli bir biçimde onun rehberliğini gözetmiştir. Bu hususta İbn Sînâ her ne kadar zaman zaman üstü kapalı bir şekilde yani isim vermeksizin eleştiriler de yöneltmiş olsa, yine önemli ölçüde Hellenistik dönemde yaşamış olan Grek şarihlerinin şerhlerini dikkate almış olduğunu görmekteyiz.

Kategoriler kitabı Aristoteles'in mantık külliyatı olan *Organon* adlı eserinin en başında yer aldığı bilinmektedir. Bu durum Aristoteles sonrası dönemlerde oldukça yoğun bir biçimde tartışma konusu olmuştur. Bir kısım düşünür, yorumcu ve filozoflar Aristoteles'in bu tutumunu anlamlandırmakta zorluk çekmişler bir kısmı da tereddütsüz ve sorgusuz biçimde Aristoteles'in vazettiği sıralamanın zorunlu ve akli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna bağlı olarak Aristoteles'i mutlak otorite kabul eden bir anlayış ve bu anlayışın mukabili olarak onun otoritesini sorgulanabilir gören bir yaklaşım tarzı ortaya çıkmıştır. Müslüman filozofları Aristoteles'in mutlak otoritesini kabul eden ve suhuletle benimseyen ilk gruba dahil etmek mümkün görünmektedir. Zira Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bu konuda zaman zaman ileri giderek son derece hürmetkar ifadeler ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Zira onlar felsefe biliminin kurucusu olarak gördükleri Aristoteles'i eleştirmeyi hiçbir zaman doğru bulmamışlar; felsefe metinlerde serdedilen itirazları da en sert biçimde eleştirmişlerdir.

Nitekim İbn Sînâ'nın Aristoteles'in otoritesini kategorilerin konumu ve sayılarının arttırılıp azaltılması gibi konularda da benimsediğine sıklıkla şahit olmaktayız. Yine Kategorilerin bölümlenmesinde Aristotelesi takip ettiği görülmektedir. Zira Aristoteles'te olduğu gibi homonim ve sinonim olanları ele almak suretiyle Kategoriler kitabına başlamaktadır. Bu tutumu yine İbn Rüşd'ün de telhisinde açık bir biçimde sergilediğini Aristoteles'in içerik ve konu düzenin aynen sadık kaldığını görmekteyiz. Fârâbî ise kategoriler metninin genel düzene müdahale etmeksizin bazı ekleme ve çıkarmalara yer vermektedir. Nitekim o Kategoriler eserine homonimlerle değil cevher konusuyla başlamaktadır. Benzer yaklaşımı Tusî'nin de sergilediğini görmekteyiz. Fakat Tusî homonim ve sinonimlerle ilgili konuları Medhal'de dolaylı olarak ele alması dolayısıyla Fârâbî'den ayrışmakta ve bir bakıma Aristoteles'in muhteva düzenine uygun hareket etmektedir.

İbn Sînâ'nın kategoriler adlı eserinin felsefe ve mantık tarihi ve geleneği açısından son derece ehemmiyetli bir konumu haiz olduğu aşikardır. İbn Sînâ'nın başta Aristoteles olmak üzere bütün bir kadim felsefe geleneğini içselleştirdiği ve özel anlamda Kategoriler anlayışını genel anlamda ise felsefe görüşünü bu gelenek vasıtasıyla konumlandırdığını görmekteyiz. Bu yönüyle İbn Sînâ'nın kaynaklarının ve görüşlerinin geri planının anlaşılması İbn Sînâ'nın anlaşılma anlamına gelmektedir.

KAYNAKÇA

A Greek-English Lexicon. "Salamis". Henry George Liddel ve Robert Scott (haz.). Oxford: Clarendon Press, 1996.

Ammonius. "In Aristotelis Categorias Commentarius". Adolfus Busse (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde (1-106). Cilt.4.4. Berlin: Academiae Borussicae, 1895.

Ammonius. *On Aristotle Categories*. S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews (çev.). London: Bloomsbury, 2014.

Ammonius. *On Aristotle's Categories*. S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews (çev.). Ithaca. New York: Cornell University Press, 1991.

Aristoteles. "Analytika Protera". E. Bekker (ed.). *Aristotelis Opera* içinde (24-70). Berlin: Officina Academica, 1831.

Aristoteles. "Categoriae". Academia Regia Borussica (ed.). *Aristoteles Latine* içinde (1-8). Berlin: Officina Academica, 1831.

Aristoteles. "Katêgoriai". E. Bekker (ed.). *Aristotelis Opera* içinde (1-15). Berlin: Officina Academica, 1831.

Aristoteles. "Kitabü Katiguryas ev Kitabü'l-Mekûlât". Ferid Cebr (thk.). *en-Nassu'l-Kamile* içinde (15-96). Cilt.1. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1999.

Aristoteles. "Kitabü'l-Mekulat". Abdurrahman Bedevi (thk.). *Mantıku Aristu* içinde (31-96). Cilt.1. Beyrut: Darü'l-kalem, 1980.

Aristoteles. “Peri Hermêneias”. E. Bekker (ed.). *Aristotelis Opera* içinde (16-24). Berlin: Officina Academica, 1831.

Aristoteles. *Aristotelis Opera*. E. Bekker (ed.). Berlin: Officina Academica, 1831.

Aristoteles. *Kategoriler*. Saffet Babür (çev.). 4. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016.

Aristoteles. *Organon I Kategoryalar*. Hamdi Ragıp Atademir (çev.). İstanbul: MEB. Yayınları, 1989.

Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Saffet Babür (çev.). 2. Baskı. İstanbul: İmge Kitabevi, 2002.

Baltussen, Han. *Philosophy an Exegesis in Simplicius – The Methodology of a Commentator*. New York, London: Bloomsbury, 2008.

Beekes, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Alexander Lubotsky (ed.). cilt. I. Leiden: Brill, 2010.

Bilen, Osman. “Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş”. *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (içinde). Sayı.XIII-XIV, 2001,. ss.89-100.

Bingöl, Abdülkuddus. *Gelenbevi’nin Mantık anlayışı*. İstanbul: MEB. Yayınları, 1993.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Pradigma, 2002.

Çapak, İbrahim. *Düşünce Geleneğimizde Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Çapak, İbrahim. *Gazzali’nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Çapak, İbrahim. *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Çapak, İbrahim. *Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.

Çapak, İbrahim. *Temel Esaslarıyla Mantık*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, 2015.

Çetinkaya, Bayram Ali. "İlk Ansiklopedik Metinler Olarak İhvan-ı Safa Risaleleri'nin Bilimsel ve Entelektüel Anlamı". *Dini ve Felsefi Metinler*. Bayram Ali Çetinkaya (ed.). Cilt.1. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012.

Çetinkaya, Bayram Ali. "İslam Felsefesinin İlk İnşacıları Urfalı ve Harranlı Mütercimler". *Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu* Sempozyumu. Ali Bakkal (ed.). Cilt.II. Konya: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006.

Demirci, Mehmet Fatih. "İbn Sînâ'nın 'el-Mucez fi'l-mantık' Risalesi Üzerine Bir İnceleme". (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi SBE, 2003).

Dexippus. "In Aristotelis Categorias Commentarium". Adolfus Busse (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graecae* içinde. Cilt.4. Berlin: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1888.

Dexippus. *On Aristotle Categories*. John Dillon (çev.). London: Bloomsbury, 2014.

Duralı, Ş. Teoman. *Felsefe-Bilimin doğuşu, Aristoteles'te canlılar ve bilim sorunu*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.

Duralı, Teoman. *Aristoteles'te bilim ve canlılar sorunu*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.

Durusoy, Ali. "Mantık Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Bağdat". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-selam) Uluslararası Sempozyum* (içinde). Cilt.II. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, ss.9-16.

Durusoy, Ali. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme". *İslami İlimler Dergisi*. Sayı.2, 2010, ss.9-20.

Durusoy, Ali. "Matüridi Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik* Sempozyumu (içinde). İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, ss.392-402.

Durusoy, Ali. "Aristoteles'ten Gazzali'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.28, 2005/1, ss.37-52.

Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'nın el-Mûcezü's-Sağir fi'l-Mantık adlı Risalesi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* (içinde). Sayı.13-14-15, İstanbul, 1997, ss.143-166.

Durusoy, Ali. "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkaki'nin Yeri ve Önemi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı.27, 2004/2, ss.25-39.

Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş (Kindi, Fârâbî, ve İbn Sînâ'da)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.

E.R.D.. "Simplicius". N.G.L. Hammond ve H.H. Scullard (ed.). *The Oxford Classical Dictionary* içinde. 2. Baskı. New York: Clarendon Press, 1976.

Ebü'l-Berekat el-Bağdadi. *İlahiyat*. M. Şerafeddin (çev.). İstanbul: Bürhanettin Matbaası, 1932.

Ebü'l-Berekat el-Bağdadi. *Kitabü'l-muteber fi'l-hikme, İlahiyat*. y.y. cilt.3. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1358.

Ebü'l-Berekat el-Bağdadi. *Kitabü'l-muteber fi'l-hikme. Tabiiyyat*. y.y. cilt.2. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1358.

Ebü'l-Berekat el-Bağdadi. *Kitabü'l-muteber fi'l-hikme*. y.y. cilt.1. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1357.

Elias. "Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria". Adolfus Busse (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde (135-255). Cilt. 18.1. Berlin: Academiae Borussicae, 1900.

Endress, Gerhard. "Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar". Mehmet Şirin Çıkar (çev.). *Ekev Akademi Dergisi*. Sayı.11, Bahar 2002, ss.205-216.

Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. 20. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.

Fârâbî. *Harfler Kitabı*. Muhittin Macit (ed.). Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Fârâbî. *Kitabü'l-elfazi'l-musta'mele fi'l-mantık*. Yaşar Aydınlı (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Fârâbî. "Kitabü Katiguryas ey Mekulat". Refik Acem (thk.). *el-Mantıku inde'l-Fârâbî* içinde (89-131). Beyrut: Darü'l-Meşrık, 1986.

Fârâbî. *İhsâ'ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*. Ahmet Ateş (çev.). 3. Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Gaisford, Thomas. *Suidae Lexicon*. Tomus II. Oxonii: E Typographeo Academico. ty..

Gazzali. *Miyaru'l-ilm*. Ali Durusoy ve Hasan Hacak (çev.). Hasan Hacak (thk.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Gelenbevi. *Burhan*. İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1839.

Georr, Khalil. *Les categories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes*. Beyrut: Institut Français de Damas, 1948.

Hacak, Hasan. "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslami İlimlerle İlişkisi". *Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri* Kongresi. İstanbul, 2014.

Homeros. *İlyada*. Azra Erhat ve A. Kadir (çev.). 29. Baskı. İstanbul: Can Yayınları, 2012.

İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlat*. Mourice Bouyges (nşr.). Beyrut, 1983.

İbn Bâcce. "Tealiku ala Kitabi'l-Mekulat li'l-Fârâbî". Mâcid Fahrî (thk.). *Te'âlîku İbn Bâcce 'alâ Mantıki'l-Fârâbî* içinde. Beyrut: Darü'l-meşrık, 1994.

İbn Rüşd. "Telhisü Kitabi Katiguryas ev Kitabü'l-Mekulat". *Telhisu Mantıku Aristu*. Cirar Cihami (thk.). Beyrut: Darü'l-fikri'l-Lübnani, 1992.

İbn Rüşd. *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Cateries and Interpretatione*. Charles E. Butterworth (çev.). New Jersey: Princeton University Press, 1983.

İbn Sînâ. *el-Hidaye*. Muhammed Abduh (thk.). 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-kahireti'l-hadsiyye, 1974.

İbn Sînâ. *el-Mucez fi'l-mantık*. Mehmet Fatih Demirci (thk.). İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2003.

İbn Sînâ. *el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık*. Harun Takcı (thk.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE, 2009.

İbn Sînâ. *en-Necat – Felsefenin temel konuları*. Kübra Şenel (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-mantık ve'l-ilahiyyat*, Abdurrahman Umeyre (thk.), Beyrut: Darü'l-ceyyid, 1992,

İbn Sînâ. *en-Necat fi'l-mantık ve'l-ilahiyyat*. Macid Fahri (thk.). Beyrut: Daru'l-afaki'l-cedide, 1985.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Ali Durusoy – Muhttin Macit ve Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Mehmet Kurtoğlu (ed.). Ali Durusoy – Muhttin Macit ve Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

İbn Sînâ. *Mantığa Giriş*. Muhittin Macit (ed.). Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Metafizik I*. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. *Metafizik*. Mehmet Kurtoğlu (ed.). Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.). İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

İbn Sînâ. *Fizik I*. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. *Kategoriler*. Muhittin Macit (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

Kant, Immanuel. *Arı usun eleştirisi*. Aziz Yardımlı (çev.). İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

Kant, Immanuel. *Pratik aklın eleştirisi*. İonna Kuçuradi – Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı (çev.). 2. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.

Kant, Immanuel. *Pratik usun eleştirisi*. İsmet Zeki Eyuboğlu (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 1994.

Kaya, Mahmut. "İskender". *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt.22. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s.555-557.

Keklik, Nihat. "Abu Nasr al-Fârâbî'nin Kategoriler Kitabı". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. cilt. 2, cüz. 2-4 (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960).

Laughlin, Burgess. *The Aristotle Adventure*. Arizona: Albert Hale Publishing, 1995.

Macit, Muhittin. "Teşkik". *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt.40. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, ss.567-568.

Olympiodorus. "In Aristotelis Categorias Commentarium". Adolfus Busse (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde (26-148). Cilt. 12.1. Berlin: Academiae Borussicae, 1902.

Özpilavcı, Ferruh. "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni". *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in*

Dünya Tefekküründeki Yeri (içinde). Mehmet Mahfuz Söylemez ve Recep Duran (ed.). Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Philophonus. "In Aristotelis categorias commentarium". Adolfus Busse (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graecae* içinde. Cilt. 8. Berlin: Reimer, 1898.

Philoponus. *On Aristotle Categories 1-5*. R. Sirkel - M. Tweedale ve J. Harris (çev.). London: Bloomsbury, 2015.

Platon. "Gorgias". *Diyaloglar*. Teoman Aktürel (çev.). 5. basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.

Porphyrius. "Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium". Adolfus Busse (ed.). *Commentaria Aristotelem Graecae içinde*. (Cilt.4. 53-142). Berlin: Academiae Borussicae, 1887.

Porphyrius. *On Aristotle Categories*. Steven K. Strange (çev.). London: Bloomsbury, 2014.

Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. 2. Baskı. New York: Rowan & Littlefield, 2015.

Sehlan es-Savi. *Besairü'n-nasıriyye fi-ilmi'l-mantık*. Refik Acem (thk.). Beyrut: Darü'l-fikri'l-Lübnani, 1993.

Simplicius. "Simplicii in Aristotelis categorias commentarium". K. Kalbfleisch (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* içinde. Berlin: Reimer, 1907.

Simplicius. *On Aristotle's Categories 1-4*. Michael Chase (çev.). New York: Cornell University Press, 2003.

Simplicius. *On Aristotle's Categories 5-6*. Frans A. J. de Haas ve B. Fleet (çev.). London: Cornell University Press, 2001.

Simplicius. *On Aristotle's Categories 7-8*. B. Fleet (çev.). New York: Cornell University Press, 2002.

Simplicius. *On Aristotle's Categories 9-15*. R. Gaskin (çev.). New York: Cornell University Press, 2000.

Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD – A Sourcebook: Volume 3 Logic and Metaphysics*. London: Duckworth, 2004.

Takcı, Harun. "İbn Sînâ'nın el-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2009).

Taşlıklıoğlu, Zafer. *Grekçe Gramer ve Syntaks I*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Tusî. *Esasü'l-iktibas fi'l-mantık*. Molla Hüsrev (Arapça çev.). Hasan eş-Şafi ve Muhammed es-Said Cemaleddin (thk.). Kahire: el-Meclisü'l-a'la li's-sekafe, 2004.

Türker, Mübahat. "El-Âmirî ve Katagoriler'in Şerhiyle İlgili Parçalar". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-coğrafya Fakültesi Felsefe bölümü Dergisi*. Cilt.3. Ankara, 1965.

Ural, Şafak. *Temel Mantık*. 2. Baskı. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.

Ünver, İsmail. "İskender". *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt.22. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s.557-559.

Vahibi. *Şerhu Elfazi Aristutalis fi-Kitabi'l-Mekulat*. Ayasofya Yazma Eser Kütüphanesi no. 2483.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Routledge, 2000.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oruç Aruoba (çev.). İstanbul: Bilim/Sanat/Felsefe Yayınları, 1985.