



EBÜ'L-FEREC İBNÜ'T-TAYYİB'İN *EİSAGOGE* ŞERHİ

Ferruh ÖZPİLAVCI*

Abu al-Faraj Ibn Al-Tayyib's Commentary On Porphyry's *Eisagoge*

This article examines Ibn al-Tayyib's commentary on Porphyry's *Eisagoge* which was as much influential in Islamic, as it was in medieval Latin scholastic logic. In Islamic logic, as in the Alexandrian and Syriac before it, *Eisagoge*, means 'Introduction', was put at the head of the Aristotelian *Organon*. The importance which the Muslim scholars attached to the *Eisagoge* of Porphyry is evident from the large number of commentaries they wrote on it. Many of the philosophers such as, Farabi, Ibn Sina and Ikhwan al-Safa produced their own *İsâgûcî*, or *Madhal* which means 'Introduction' in Arabic. Abu al-Faraj Ibn Al-Tayyib, notable Iraqi Nestorian philosopher, physician, theologian, and canon lawyer who flourished in Baghdad in the first half of the eleventh century, wrote a commentary on Porphyry's *Eisagoge*, the kind of which is usually called Great or Long Commentary.

This study explores Ibn al-Tayyib's statements, opinions, his Aristotelian point of view and his contributions to Logic throughout his 'Commentary' which he saw it as one of the best ways of philosophizing.

Keywords: Abu al-Faraj Ibn Al-Tayyib, Logic, Porphyry, Eisagoge, Introduction, Universals, The Five Words.

Anahtar kelimeler: Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, Mantık, Porphyrios, İsâgûcî, Medhal, Tümeleler, Elfâzı Hamse.

* Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Bin yılı aşkın bir süre felsefe öğrenimine başlayanların ‘giriş’ kitabı olan¹ Porphyrios’un (y. 234- 305)² *Eisagoge*’si, Grekçe, Süryanice, Latince ve Arapça çeviri, özet ve şerhleriyle ortaçağ boyunca büyük ilgi görmüş, günümüze ulaşan yüzlerce yazması ve oluşturduğu ikincil literatürle³ mantık ve felsefe tarihinde ender görülen bir yaygınlığa kavuşmuş önemli yapıtlardan biridir. Batıda Boethius’un (y. 480-524) Latince çevirisiyle tümeller hakkındaki meşhur ortaçağ tartışmasına yol açan⁴ *Eisagoge*, İslam dünyasında İbn Mukaffâ’nın (y.750- 815) aktarımıyla tanınarak, doğrudan üzerinde yapılan şerhler, çalışmalar ve isim ortaklığından öteye gitmeyecek derecede farklı içerik ve biçimlerde kaleme alınan pek çok çalışmayla yirminci yüzyıla kadar uzanan⁵ bir ‘geleneği’ başlatmıştır.⁶

- ¹ Jonathan Barnes, *Porphyry, Introduction*, (tran., with a Commentary), Oxford 2003, s. ix.
- ² Tyre’li (Sûr) Porphyrios (y. 234-305), ilkin Atina’da Cassius Longinus (y. 213-273)’dan retorik, matematik ve felsefe dersleri almış, daha sonra 263 yılında Roma’ya giderek çok etkilendiği Plotinus’un (ö. 270) ders halkasına katılarak onun en yakın öğrencisi olmuştur. Plotinus ile bazı konularda farklılaşsa da onun öğretisi hakkında Roma’da dersler vermiş ve 301 yılında Plotinus’un *Enneadlar*’ını, hocasının yaşamını anlattığı *Plotinus’un Hayatı* kitabını başına koyarak yayınlamıştır. Kendisi de pek çok eser vermiş (R. Beuther 68, J. Bidez 77 eser tespit eder) üretken biri olan Porphyrios’un günümüze ulaşan eserleri arasında *Kategoriler Şerhi*, *Pythagoras’ın Hayatı* ve *Perhiz Üzerine* sayılabilir. Onun Aristoteles’in diğer kitapları ve Platon’un eserleri üzerine başka şerhler yazdığı bilinmektedir. *Kategoriler* üzerine Gedalius’a ithaf ettiği, 7 kitaptan oluşan daha hacimli başka bir şerh daha yazmış olan Porphyrios’un bu eserinden çok az bir kısmı, ancak Simplicius (y. 490-560) ve Dexippus’un (4. yy., y. 350) aktarımlarıyla günümüze ulaşmıştır, bak., J. Barnes, *age.*, s. x-xii, 367-371.
- ³ J. Barnes, *age.*, s. xix.
- ⁴ Kwame Gyekye, Ebû’l-Ferec İbnü’t-Tayyib, *Tefsîru kitâbi İşâgûci li Furfûryûs*, Beyrut-1975, s. xxv; Betül Çotuksöken, “Porphyrios ve Tümeller Sorunu”, Porphyrios, *Isagoge*, (çev. Betül Çötüksöken), İstanbul 1986 s. 18; Hamdi Ragıb Atademir, “Porphyrios’un İşagojî’si ve Birkaç Söz”, Porphyrios, *age.*, s. 81.
- ⁵ A. Fuad el-Ehvânî, “Taktîm”, Porphyrios, *İşâgûci*, (trc., Ebû Osman ed-Dımaşkî, neş., A. F. el-Ehvânî), Kahire 1952, s. 4, 49.
- ⁶ Ahmet Kayacık, *Ebherî’nin İşaguci’sinin İlk Şerhleri (XIV-XVI. YY)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1996, s. 3-8; Hüseyin Sarıoğlu, “Mantık Tarihinde İşaguci Geleneği ve Ebherî’nin İşâgûci’si”, Ebherî, *İşâgûci Mantığa Giriş*, (Metin, çeviri, inceleme), İstanbul 1998, s. 14.

Aristoteles'in (m. ö. 384-322) Kategoriler öğretisini öğrenmek için cins, tür, ayırım, özellik ve arazın bilinmesinin zorunlu olduğunu vurgulayarak eserine başlayan Porphyrios, bu konuda metafizik tartışmalara girmeden, çok kısa ve giriş niteliğinde bir çalışma yapacağını belirtir.⁷ Dolayısıyla çalışma, ana konu olarak bu beş tümelin ele alınması nedeniyle beş ses ya da beş lafız⁸ olarak anılsa da 'Giriş' anlamında *Eisagoge* diye isimlendirilmiştir.⁹ Ancak onun neyin girişi olduğu bazı antik dönem şarihleri tarafından bir sorun olarak ortaya konmuş ve genellikle Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına ya da yüklem teorisi giriş olduğu söylenerek bu sorun çözülmeye çalışılmıştır. Oysa onun, tüm mantık çalışmasına bir giriş, dolayısıyla da şarihlerden Ammonius'un (y. 450-520) da belirttiği gibi genel olarak felsefeye giriş kitabı olarak değerlendirilmesi daha doğru görünmektedir.¹⁰ Nitekim *Eisagoge*'nin,

⁷ Porphyrios, *İsâgüci*, s. 67; *Introduction*, s. 3; *Isagoge*, s. 31.

⁸ Peri Pene Phonon, el-Elfâz'ul-hamse, Quinque Voces, The Five Words. Boethius ise bunlardan daha çok 'Beş şey (res)' olarak bahsetmektedir, bak., Barnes, *age.*, s. xii.

⁹ Kelime anlamı üzerinde çeşitli yorumlar yapılsa da (bak., Ehvânî, *agm.*, s. 50-51; A. Kayacık, *age.*, s. 7-8;) eseri 'Introduction' ismiyle İngilizce çeviren J. Barnes'ın da dikkat çektiği gibi (bak., Barnes, *age.*, s. xii.) *Eisagoge*, 'giriş' anlamındadır. Nitekim Arapçada da giriş anlamında 'medhal' kelimesi ile karşılanmıştır. Grekçe orijinalinin (Εἰσαγωγή) transliterasyonu olarak *Eisagoge*, *Isagoge*, *Isagoga*, *İsâgüci*, *İsaguci*, *İsagoci*, *İsagoji* vb. çeşitli şekillerde zikredilen Porphyrios'un söz konusu eserini makalemizde 'Eisagoge' şeklinde karşıladık. Eserin Arapça çevirisini ve İslam dünyasındaki farklı müelliflerin aynı isimli diğer eserlerini ise 'İsâgüci' şeklindeki transliterasyon ile zikrederek bir birlik oluşturmaya çalıştık; ancak konuyla ilgili atıf yapılan kitap, makale, çeviri gibi çalışmalardan kaynak gösterirken çalışma sahibinin orijinal imlasını olduğu gibi koruduk.

¹⁰ J. Barnes, *Porphyry, Introduction.*, ss. xiv-xvi. Ammonius'un, *Eisagoge* şerhindeki "O, kitabı 'Giriş' diye isimlendirdi, çünkü o, felsefenin tümü için bir yoldur", sözlerini nakleden J. Barnes'e göre Galen'in *'Dialectical Introduction'* (Diyalektik Giriş)'i ya da bizzat Porphyrios'un *'Introduction to Astronomy'* (Astronomiye Giriş)'i gibi bir tahsis edici nitelik taşımadığı için *Eisagoge*'nin neyin 'Giriş'i olduğu bir sorun olarak tartışılmış; bazı şarihler ve bunlara katılan A. De Libera ve Tricot gibi modern *Eisagoge* yorumcuları onun Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına ya da onun yüklem teorisi bir giriş olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu geleneksel yorumun yanlış olduğunu vurgulayan Barnes'a göre *Eisagoge*, mantık çalışmasına bir başlangıç, dolaylı olarak da felsefeye bir giriş kitabıdır. Nitekim o, bunu felsefe okumaya bir başlangıç olarak gören bazı *Eisagoge* şarihlerinin, genel olarak felsefenin varlığı, imkanı, mahiyeti, genel yapısı vb. konularda genel bir değerlendirmeden sonra *Eisagoge*'yi şerh etmeye başladıklarını vurgular., bak., *age.*, s. xiv-

sonradan araç, alet anlamında *Organon* adı altında toplanan Aristoteles'in mantık külliyyatının başına konmuş olması¹¹ ve geç antik dönemde felsefe öğrencilerinin başlangıç kitabını oluşturması¹² bunu desteklemektedir. Ayrıca İslam dünyasında hem 'İsâgûcî' hem de Arapça giriş anlamına gelen 'medhal' adıyla yapılan benzeri çalışmaların, önermeler, tanım vb. konuların eklenmesiyle farklılaşan bir seyirle nihayet Ebherî'nin (ö. 1265) *İsâgûcî*'sinde tüm mantık konularını içeren ve müellifin ifadesiyle "herhangi bir ilme yeni başlayanların bilmesi gereken hususları"¹³ konu edinen bir yapıya kavuşması da aynı yaklaşımın bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Platoncu bir filozofun Aristoteles'in kategoriler öğretisinin iyi anlaşılması saikiyle böyle bir eser kaleme alması, ayrıca *Kategoriler* başta olmak üzere Aristoteles'in diğer eserlerine şerh yazması¹⁴, özellikle 3.-6. yy. arasındaki Platoncularda görülen, aslında Platoncu felsefenin daha iyi anlaşılması noktasında gerekli görülerek değer ve otorite atfedilen Aristoteles'in eserleri üzerine çalışma yapma geleneği ve nihayet Platon (m.ö. y. 427-347) ile Aristoteles felsefelerinin, temelde birbiriyle uyumlu, hatta birbirini tamamlayıcı

xvi. Makalede şerhini inceleyeceğimiz İbnü't-Tayyib'in 18 bölümden (ta'lim) oluşan şerhinin ilk beş bölümü de aynı şekilde bu giriş değerlendirmeleriyle başlamaktadır, bak., İbnü't-Tayyib, *Tefsîru kitabi İsâgûcî li Furfuryus*, s. 9-40.

¹¹ Ali Durusoy, *Fârâbî'de bilgi Nazariyesi ve Mantık*, İstanbul 1999, s. 23; a. mlf., "İbn Sina'nın "el-Mücezû's-Sağîr fi'l-Mantık" adlı risalesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-14-15, İstanbul, 1997, s. 144; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 47.

¹² Barnes, *age.*, s. xv. Aristoteles'in *Kategoriler* kitabını *Organon*'un ilk kitabı olarak vazeden 6. yy. şarihi Simplicius, bu esere yazmış olduğu şerhin başında, *Kategoriler* kitabının mantığın başlangıç noktası olduğunu, mantığın da tüm felsefeden önce alındığını, dolayısıyla da *Kategoriler*'in tüm felsefeye giriş olduğunu vurguladıktan sonra felsefe okuruna Porphyrios'un çalışmalarını, bunlardan önce bir giriş ve alıştırma kitabı olarak salık verir, bak. Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, (tran., Michael Case) New York, 2003, s. 17, 19.

¹³ Ebherî, *İsâgûcî*, s. 57.

¹⁴ Kategoriler şerhi de farklı bir biçimde soru-cevap şeklinde yazılmış ve *Eisagoge*'de olduğu gibi tümellerin ontolojik varlığı konusuna girilmeden sadece mantık açısından konu ele alınmaya çalışılmıştır, bak., Porphyrios, *On Aristotle's Categories 1-4*, (tran., Steven K. Strange), New York 1992.

olarak algılanışı içinde anlam kazanmaktadır.¹⁵ Her halükarda *Eisagoge*, Meşşâî okulun ürünüdür, içerdiği düşünceler Meşşâî kaynaklıdır ve zamanının felsefi diliyle yazılmıştır.¹⁶

Eisagoge'nin konusunu oluşturan beş tümel, tabii ki Porphyrios'un vazettiği kavramlar değildir, zaten kendisi de bunu belirtir ve öncekilerin özellikle de meşşâîlerin görüşlerini serdedeceğini söyler.¹⁷ Ama buradan hareketle kitabın bir alıntılar ya da telhis kitabı gibi değerlendirilmesi, dağınık halde Aristoteles'in eserlerinde, özellikle de *Topika*'nın IV-VII. bölümlerinde yer alan kavramların sadece bir derlemesi şeklinde algılanması, makul görülmemiştir.¹⁸ *Eisagoge*'nin katkısını, onun söz konusu beş tümeli ayrı ele alarak daha derli toplu, daha açık ve özgün bir biçimde ortaya koyması, genel olarak varlığın sınıflandırılması ve bu yolla tanımlara ulaşılmasında bir kılavuz işlevi görmesi¹⁹ ve Porphyrios'un *Kategoriler* şerhinde de olduğu gibi konu yalnızca 'mantıksal açıdan' ele alınsa da kaçınılmaz olarak metafizik boyutu olan 'tümeler' sorununu öne çıkararak felsefenin geneliyle ilgili verimli bir tartışmaya kapı aralamış olmasında görmek daha isabetli olacaktır.²⁰

İbnü't-Tayyib'den Önce İslam Dünyasında *Eisagoge* Çalışmaları

¹⁵ George E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006, s. 3-4. Richard Sorabji, Ammonius'da görülen ve talebesi Simplicus tarafından şarih olmanın bir gerekliliği haline getirilen Aristoteles-Platon uzlaştırmasının, Porphyrios'dan itibaren bir standart haline geldiğine dikkat çeker, bak., R. Sorabji, "Introduction", Ammonius, *On Aristotle's Categories*, (Tran., S. Marc Cohen, Gareth B. Matthews), New York 1991, s. 3.

¹⁶ Barnes, *age.*, s. xix.

¹⁷ Porphyrios, *İsâgüci*, s. 67.

¹⁸ Barnes, *age.*, s. xix. Elias (ö.y. 580) gibi bazı şarihler tarafından ileri sürülen ve modern araştırmacıların bazılarının da katıldığı '*Eisagoge*'nin bir materyal derlemesi olduğu' şeklindeki iddiayı makul görmeyen J. Barnes durumu, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin, zamanının felsefi birikimine olan vukufiyeti ve geniş bilgi birikimiyle tebarüz eden Porphyrios'un zihni arka planını oluşturmasıyla açıklar.

¹⁹ H. Sarıoğlu, *agm.*, s. 14.

²⁰ *Eisagoge* Boethius tarafından Latinceye çevrildikten sonra tümeler sorununu veciz bir şekilde ortaya koyan kitabın girişindeki ifadelerin, Batı filozoflarını kavram gerçekçileri, (Realistler) adlılar (Nominalistler) ve kavramcılar (Konseptualistler) olarak ayıran ifadeler olduğunu belirtilmiştir, bak., K. Gyekye, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, New York 1979, s. 8.

Yüz ellinin üzerinde Grekçe nüshayla günümüze ulaşan²¹ *Eisagoge*, Latin dünyasına ilk defa dördüncü yüzyılda Marius Victorinus (y. 280-363) tarafından çevrilmiş; ancak tam ve Grekçe metne yakın çevirisi Boethius tarafından yapılmıştır.²² Eserin İslam dünyasına aktarılışına geçmeden önce, İslam dünyasında dikkate alınan, alıntı ve atıf yapılan antik dönem Grekçe şerhler ve de Arapça çevirilerin dayandığı Süryanice çeviri ve şerhlere kısaca değinmek yerinde olacaktır. Nitekim İbnü't-Tayyib'in de bu şerhlerin bazılarında haberdar olduğu, bazılarını kullandığı, atıflar, alıntılar ve şerhlerdeki paralelliklerden anlaşılmaktadır.²³

Eisagoge üzerine Grekçe şerhler, özellikle İskenderiye felsefe okulundan şarih-filozoflar tarafından kaleme alınmıştır;²⁴ günümüze ulaşan en eski şerhin sahibi, *Ammonius, son of Hermias*'dır (y. 450-520). Onun talebesi *John Philoponus*'un (y. 480-540) da bir şerh yazdığı bilinmektedir; bu şerhten ancak bazı parçalar Süryanice çevirisi ile günümüze ulaşabilmiştir. Yine Ammonius'un talebesi olan *Olympiodorus* (y. 500-570) da bir şerh yazmıştır; günümüze ulaşan Elias ve David'in şerhlerinin ortak kaynağını oluşturan bu şerh, kayıptır. *Elias*'ın (y. 520-580), ona izafe edilen anonim bir şerh olan

²¹ *Eisagoge*'nin Grekçe tenkitli neşrini, Adolf Busse 1887 yılında yapmıştır, bak. A. Busse (ed): *Porphyrii Isagoge*, Commentaria in Aristotelem Graeca IV, I, Berlin, 1887. *Eisagoge*'nin Fransızca çevirisi J. Tricot (1947) ve Alain de Libera (1998) tarafından yapılmış, İngilizce çevirisi ise E. W. Warren (1975), P. V. Spade (1994) ve en son, uzunca bir yorumla birlikte Jonathan Barnes (2003) tarafından yayınlanmıştır, J. Barnes, *age.*, s. 367. Türkçeye ilk defa 1948 yılında Hamdi Ragıb Atademir tarafından çevrilen eserin, Betül Çotuksöken tarafından yeniden yapılan çevirisi 1986 yılında yayınlanmıştır, bak. Porphyrios, *İsagoji*, (çev. Hamdi Ragıb Atademir), Atademir Yayımevi, Konya 1948; Porphyrios, *Isagoge*, (çev. Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

²² Barnes, *age.*, s. xx. Muhtemelen eksik ve yorumsal olan M. Victorinus çevirisi, ancak Boethius'un aktarımlarından parçalar halinde bilinmektedir. *Eisagoge* üzerine ayrıca iki şerh yazan Boethius'un Latince çevirisi ise, tamdır ve Grekçe metne yakındır; büyük rağbet gördüğü için yaklaşık 300 yazma halinde günümüze ulaşmıştır. Boethius'un Latince çevirisinin tenkitli neşri için bak., Boethius: ed L. Minio-Paluello, *Porphyrii Isagoge translatio Boethii*, Aristoteles Latinus I 6-7, Bruges 1966.

²³ K. Gyekye, *Arabic Logic*, s. ix, 15, 23.

²⁴ K. Gyekye, *age.*, s. 14. *Eisagoge*'nin Grekçe şerhleriyle ilgili müteakip bilgiler, K. Gyekye ve J. Barnes'in çalışmalarından alınmıştır, K. Gyekye, *age.*, s. 14-15; J. Barnes, *age.*, s. xx-xxii, 367-368.

Pseudo-Elias'ın (6. yy. sonları) ve *David*'in (ö. y. 600) şerhleri ise günümüze ulaşmıştır.²⁵ *İskenderiyeli Stephanus*'un (7. yy. ilk çeyreği) da J. Philoponus'un şerhine dayanan bir şerh yazdığı bilinmektedir, ancak bu şerh günümüze ulaşmamıştır.²⁶

Uzun yıllar Aristoteles'in *Organon*'uyla birlikte Grekçe pek çok çalışmalara konu olan *Eisagoge*'ye, Süryaniler de oldukça ilgi göstermişlerdir; zaten onların mantık çalışmaları, daha çok *Eisagoge* dâhil *Organon*'un ilk 'dört kitabı' üzerine yoğunlaşmıştır.²⁷ Dolayısıyla Süryaniler tarafından da *Organon*'un başına konan *Eisagoge*, 5. yüzyıl ile 7. yüzyıl arasında en az üç defa Süryaniceye çevrilmiştir. En eski Süryanice çeviri Hibba'ya (Ibas, ö. 457) atfedilir. Probha (Probus, ö. y. 480) da Hibba'nın çevirisini esas alarak Süryanice bir şerh yazmıştır. Grekçeden Süryaniceye çeviri yapan en büyük mütercimlerden birisi olan Re's-i Ayn'lı (Theodosipolis) Sergius (ö. 536) da hem çeviri hem şerh yapmıştır. Ammonius'un *Eisagoge Şerhi*'nin girişini kullandığı söylenen Athanasius of Baladh (ö. 696) de *Eisagoge*'yi Süryaniceye çevirmiştir.²⁸

Arapçaya *Eisagoge* ilk defa Abdullah İbn Mukaffa tarafından yapılan Aristoteles'in *Kategoriler*, *İbâre (Peri Hermenias)* ve *Kıyas* kitaplarının özet çevirileriy-

²⁵ Günümüze ulaşan Grekçe şerhlerin neşirleri için bak., Ammonius: ed. A. Buse, *Berlin Commentaria in Aristotelem Graeca* (IV, 3) Berlin 1891; Elias: ed. A. Buse *Berlin Commentaria Graeca* (XXVIII, 1) Berlin 1900; Pseudo-Elias: ed. L.G. Westerink, *Lectures on Porphyry's Isagoge*, Amsterdam 1967; muhtemelen bu şerhten sonra yazılmış anonim bir şerh: ed. P. Moraux, 'Ein unedierter Kurzkomentar zu Porphyrios' Isagoge', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1979, 1981; David: ed. A. Buse *Berlin Commentaria Graeca*, (XIII, 2), Berlin 1904.

²⁶ Bu Grekçe şerhlerden Süryaniceye çevrildiğini bildiğimiz John Philoponus'un şerhinin büyük ihtimalle Arapçaya da çevrilmiş olduğunu belirten K. Gyekye, bibliyografik kaynaklardan hareketle, Ammonius'un şerhinin, Süryani bilgin Athanasius of Baladh (ö. 696) tarafından kullanıldığını, Athanasius'un Süryanice çevirisinin de günümüze ulaşan tam Arapça çevirinin sahibi Ebu Osman ed-Dımeşkî tarafından kullanıldığını, Elias'ın şerhinin ise Hasan İbn Suvvâr (el-Hammâr) tarafından Süryaniceden Arapçaya çevrildiğini bildirir, bak. K. Gyekye, *Arabic Logic*, s. 15.

²⁷ Ali Durusoy, "İbn Sina'nın "el-Mücezü's-Sağir fi'l-Mantık" adlı risalesi", *M.Ü.İ.F.Dergisi*, s. 144.

²⁸ F. Ehvânî, *ağm.*, s. 45-46. Süryanice çevirilerden, Sergius ve Atanasius'un çevirileri günümüze ulaşmıştır.

le birlikte aktarılmıştır; ancak bu, tam bir çeviri değildir.²⁹ Yine Eyyüb İbn Kâsım er-Rakkî (y.780-840)'nin de bir çeviri yaptığı bildirilmiştir; ne var ki bu Arapça çeviri günümüze ulaşmamıştır.³⁰ *Eisagoge*'nin günümüze ulaşan tam çevirisi, Ebu Osman ed-Dimeşkî (ö. y. 920) tarafından Athanasius'un Süryanice çevirisine dayanılarak yapılmış olan Arapça çeviridir ve hem A. F. Ehvânî hem de A. Bedevî tarafından 1952'de neşredilmiştir.³¹

Arapçaya çevrildikten sonra İslam dünyasında oldukça ilgi gören ve Aristoteles'in *Organon*'unun başına konan *Eisagoge*, mantık külliyyatının oluşmasında önemli rol oynamış, Müslüman mantıkçılar, mantık anlayışlarını temelde bu eserlere dayandırmışlardır.³² Özellikle *Eisagoge*'ye verilen değer, üzerine yapılan özet veya şerhlerin ve benzeri 'İsâgûcî' ya da 'Medhal' çalışmalarının çokluğundan da anlaşılabilir.³³ İbnü't-Tayyib'ten önce yapılan çalışmalara kısaca değinmek onun şerhinin konumunu belirleme açısından da yararlı olacaktır.

²⁹ İbn Mukaffa'nın bu dört çevirisinin bilimsel neşri, İbn Bihriz'in *Hudûdu'l Mantık* eseriyle birlikte Muhammed Takî Dânişpejuh tarafından 1978 yılında yapılmıştır. İbn Mukaffa, *el-Mantık*, İbn Bihriz, *Hudûdu'l-Mantık* (neş. Muhammed Takî Danişpejuh), Tahran 1978, *Eisagoge* çevirisi, s. 1-8. Kısa, özet-çeviri şeklindeki bu 'İsâgûcî', biçim olarak da farklıdır: Kısa bir girişten sonra, bölme (kısmet) ve tanım konusuna değinilerek önce hikmetin (felsefi ilimlerin) kısımları incelenir, sonra madde-biçim (tinet-san'at) kavramları ele alındıktan sonra Porphyrios'un *Eisagoge*'sinin ele aldığı konular, yani beş tümel ve bunların ortak oldukları ve farklılaştıkları noktalar özet halinde verilir. Ardından tanımın sıhhati, döndürme konularına kısaca değinilerek *İsâgûcî* kitabı bitirilir.

³⁰ K. Gyekye, *age.*, s. 18.

³¹ A. F. el-Ehvânî'nin neşri, *İsâgûcî*, (trc., Ebû Osman ed-Dımaşkî), Kahire 1952; Bedevî'nin neşri, *Mantıku Aristo*, Kahire 1952, c. 3, s. 1021-1068. Hasan İbn Suvvâr (İbnü'l-Hammar), Athanasius'un Süryanice çevirisini eleştirmiş ve Ebu Osman ed-Dimeşkî'nin Arapça çevirisine yaptığı Ta'likât'ında Ebu Bîşr Mettâ b. Yunus ve Yahya b. Adiy'de bulunan daha sıhhatli bir Süryanice nüshayı kullanmıştır, Ehvânî, *agm.*, s. 46. Yahya b. Adiy'in Ebu Osman ed-Dimeşkî'nin çevirisini eleştirdiği ve Ammonius'un *Eisagoge* şerhinin girişinin, muhtemelen Athanasius tarafından yapılan Süryanice çevirisini Arapçaya aktardığı bildirilmiştir, bak. K. Gyekye, *age.*, s. 17.

³² İbrahim Çapak, "İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 / 2004, s. 32.

³³ Miladi 850-1550 yılları arasında bu konuda elliye yakın bilginin eser yazdığı N. Rescher'in çalışması tarandığında rahatlıkla görülebilir, Nicholas Rescher, *Tatavvuru'l-mantıkî'l-Arabî*, (ter. Muhammed Mehran), Kahire 1985, s. 239-563. Bu 'geleneğe' yaklaşık 9. yy.'dan 17. yüzyıla kadar devam etmiştir, bak., Ehvânî, *agm.*, s. 49.

Kindî'nin (ö. 866), onun talebesi olan İbn Tayyib es-Serahsî'nin (ö. 896) ve Ebu Bekir Zekeriyya er-Razî'nin (ö. 925) ihtisarlari ve de Ebu Bîşr Mettâ b. Yûnus'un (ö. 940) yazmış olduğu şerh³⁴ maalesef günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan 'İsâgûcî'lerin ilki Fârâbî (870-950)'ninkidir.³⁵ Biçimi ve içeriği bakımından Porphyrios'dan farklı olarak önce önerme ve çeşitlerini, sonra da beş tûmeli, karşılıklı ilişkilerine değinmeksizin özet bir şekilde ele alan Farabî, had, resm ve isim kavramlarını incelediği tanım bahsiyle kitabını tamamlar.³⁶ Onun, Porphyrios'un *Eisagoge*'sine yazmış olduğu asıl şerh ise, ancak İbranice çevirisiyle günümüze gelebilmiştir.³⁷ Farabî'nin *İhsâu'l-'Ulûm*'da mantığı 'zorunlu olarak' sekiz bölümden oluştuğunu söyleyip *Eisagoge*'yi saymamasını, *Organon*'u sınırlandıran Hıristiyan mantıkçılara karşı, mantığın bütünlüğünü savunan bir tepki olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.³⁸ Nitekim kendi mantık külliyatı sayılabilecek olan mantık eserleri içinde *İsâgûcî*'si yer almaktadır.

İhvânı Safâ (10. yy.) ise, *Resâil*'in 'İsâgûcî' bölümünde beş tûmeli, şahsı da ekleyerek 'altı lafız' olarak ele alır; içerik itibariyle hem Porphyrios hem de

³⁴ Mettâ b. Yûnus'un 'İsâgûcî' konularına dair bazı görüşleri, Hasan İbn Suvvâr'ın 'Ta'likâtı' içinde aktarılmıştır, bak., Porphyrios, *İsâgûcî*, s. 95, 98, 103, 109.

³⁵ Fârâbî'nin *İsâgûcî*'si, ilk defa İngilizce çevirisiyle birlikte D.M. Dunlop tarafından (*The Islamic Quarterly*, c. 3, 1956, s. 117-138 içinde) yayınlandı, sonra da Refik el-Acem tarafından (*el-Mantık inde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1985, s. 75-82 içinde) neşri yapıldı.

³⁶ İbrahim Çapak, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagoci'leri Bağlamında Fârâbî'nin İsagoci'si", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2005, s. 107; H. Sarioğlu, *agm.*, s. 22.

³⁷ K. Gyekye, *age.*, s. 18. Eserin yazması: Bibliothèque Nationale, MS. Heb. 917.

³⁸ Ali Durusoy, "Mantık Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Bağdat", *Uluslararası Bağdat Sempozyumu*, İstanbul 2008, s. 5. A. Durusoy, Fârâbî'nin, *İhsâu'l-'Ulûm*'da mantığın 'zorunlu olarak' sekiz bölümden oluştuğunu yönündeki ifadelerini, (bak., Farabî, *İhsâu'l-'Ulûm*, (nşr., Osman Emin), Kahire 1968, s. 79, 86), dini gerekçelerle mantığı *I. Analitikler*'in 1. kitabının 7. faslına kadar okutan Hıristiyan mantıkçılara karşı, mantığın bütünlüğünü ve bölünmezliğini, mantığın özünü oluşturan *Burhan* olmadan yapılan eğitimin gerçekte bir mantık eğitimi ve öğretimi sayılamayacağını vurgulayan bir ultimatö olarak değerlendirmektedir.

Farabî'ninkilerden farklılaşan bu Âsâgûcî, mantık, dil ve düşünce ilişkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır.³⁹

Yahya b. Adiy (ö. 974)'in, İbnü'l-Kiftî tarafından zikredilen, ancak günümüze ulaşmayan eseri '*İddet mesâil li kitâbi Âsâgûcî*', soru-cevap şeklinde bir *Eisagoge* şerhi olabilir.⁴⁰ İbn Abbâd (ö. 995), İbn Zur'a (ö. 1008) ve İbnü'l-Heyssem'in (ö. 1039) özet şerhleri de bugün elimizde değildir; Hasan İbn Suvvâr (İbnü'l-Hammâr)'dan ise ta'likât şeklinde belli parçalar günümüze gelebilmiştir.⁴¹

İbnü't-Tayyib'in çağdaşı olan İbn Sina'nın (980-1037) büyük eseri *Şifâ*'nın giriş kitabı olarak yazılmış olan *Medhal*'i de bu bağlamda zikretmemiz gerekir. Zira her ne kadar biçim ve içerik açısından *Eisagoge*'den farklı olsa da felsefî geleneğe uyarak beş tûmeli de içinde incelediği bir 'giriş' kitabını İbn Sina, mantık külliyyatının başına koymuştur.⁴²

Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't- Tayyib ve Eisagoge Şerhi

³⁹ H. Sarioğlu, *agm.*, s. 29-30. Ebü Abdullah el-Hârizmî'nin (ö.y. 990) de *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin mantıkla ilgili bölümünde beş tûmeli zikrettiği, ancak İhvânî Safâ gibi şahsı altıncı tûmel olarak bunlara ilave ettiği görülmektedir, bak., Rescher, *age.*, s. 321-322.

⁴⁰ Gyekye, *age.*, s. 18. K. Gyekye, İbnü'l-Kiftî'nin *Tarîhu'l-bukemâ*'sında (neş., J. Lippert, 1903, s. 362) geçen ve ne J. G. Wenrich, ne M. Steinschneider ne de N. Rescher tarafından zikredilmeyen bu çalışmaya haklı olarak dikkat çekmiş ve onun büyük bir ihtimalle şerh olması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim Porphyrios'un aynı tarzda, yani soru-cevap şeklinde bir *Kategoriler* şerhi vardır, bak. yukarı, dip. 14; yine Dun Scotus'un (1265/66-1308) da bizzat *Eisagoge* üzerine aynı tarzda bir şerhi vardır, bak. *Opera Philosophica*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1997-2006, *The question-commentaries on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories* (vol. I).

⁴¹ Ehvânî, Ebü Osman'ın *Eisagoge* çevirisinin hâmişinde bulunan bu Ta'likâtlardan çevirisi mümkün olanlarını, 'Ta'likâtu'l-Hasan İbn Suvvâr' başlığıyla *Âsâgûcî* neşrinin sonunda yayınlamıştır, bak., Porphyrios, *Âsâgûcî*, s. 95-111.

⁴² İbn Sina, *Mantûğa Giriş, el-Medhal*, (çev. Ömer Türker), İstanbul 2006. *Şifâ*'nın ilk kitabı olduğu için eserin yazılış amacı ve içeriğine kısaca değinen İbn Sina, daha sonra ilimler içinde mantığın yeri, konusu, yararı, tûmel-tikel, zatî-arazî, mahiyete ilişkin söylenenler vb. giriş değerlendirmelerinin ardından, beş tûmeli tek tek ele alarak *Medhal*'inin ilk kısmını tamamlar; ikinci kısımda (makale) da beş tûmel arasındaki ortaklıklar ve ayrılıkları inceleyerek külliyyatının ilk kitabını nihayete erdirir. Buradan, onun da kendi tarzına göre kaleme aldığı *Medhal*'i genel olarak mantûğa ve felsefeye bir giriş olarak tasarladığı görülebilir.

Bağdat'ın Hıristiyan Nesturî tabip ve filozofu Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib el-Bağdâdî (y. 370h./980m.-435h./1043m.), *Eisagoge*'ye ve *Organon*'un tamamı üzerine şerh çalışmaları yapmış, geniş bilgi birikimiyle felsefeden tıbbâ, fizikten hukuka kadar pek çok alanda açıklayıcı ve sistematik eserler vermiş tanınmış bir bilgidir. Bağdat okulundan İbn Zur'a ve İbn Suvvâr'ın talebesi olan İbnü't-Tayyib hakkında⁴³ İbn Ebî Useybia'nın değerlendirmeleri şöyledir: O, tıp sanatında meşhur tabiplerdendi; ilmi geniş, tasnifi çoktu, felsefede yetkindi; Aristoteles'in kitaplarından çoğu üzerine, aynı zamanda Hipokrat ve Galen'in pek çok kitabına şerhler yazmıştı. Çağdaşı İbn Sina, her ne kadar onun felsefi kavrayışını küçümsese de tıbbî ilimlerdeki yeterliliğini takdir ederdi.⁴⁴

İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* ve *Kategoriler* şerhi hariç *Organon*'un diğer bölümleri üzerine yazdığı şerhlerinden günümüze ulaşan olmamıştır.⁴⁵ Onun

⁴³ N. Rescher, *age.*, s. 357-360; Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul 2004, s. 113-115; Mahmut Kaya, "İbnü't-Tayyib", *DİA*, c. 21, s. 230.

⁴⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enba' fî tabakâti'l-etibbâ*, (Beyrut ts. Dâru Mektebeti'l-Hayât), s. 323-324. İbnü'l-Kiftî'nin onun hakkındaki değerlendirmeleri ise şöyledir: Üstün filozof İbnü't-Tayyib, antiklerin kitaplarını ve görüşlerini iyi biliyordu; mantık ve felsefenin çeşitli alanlarında, Aristoteles'in eserlerinden, tıp alanında Galen'in kitaplarına kadar kadim pek çok kitapların şerhine özen gösterdi; şerhini yaptığı kitaplardaki görüşleri doyurucu bir şekilde açıkladı; bu antik ilimlerinden kaybolmuş olanları yeniden canlandırdı, onlardaki anlaşılmasız olan noktalara açıklık getirdi; talebesi olan İbn Butlan'ın (ö. 1070) bildirdiğine göre İbnü't-Tayyib, Aristoteles'in metafizik şerhi üzerine yirmi yıl uğraştı, onun üzerine düşünmekten öyle bir hastalandı ki, neredeyse ölecekti, bak., İbnü'l-Kiftî, *Tarihu'l-bukemâ*, (ed. J. Lippert) 1903, s. 223. Onun Nesturî fıkıh derlemesi, yayınlanmıştır, bak., *Ibn al-Tayyib, Fiqh an-Nasrâniyya*, (ed. W. Hoenerbach and O. Spies), Louvain, 1956.

⁴⁵ N. Rescher, *age.*, s. 358. Rescher, S. M. Stern'e dayanarak onun diğer mantık şerhlerinden bazılarının özetler (telhisât) şeklinde günümüze ulaşmış olabileceğini belirtir. M. Stern ise İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* şerhiyle bağlantılı olarak, India Office Library (Or. 3832, var. 252-261)'de yer alan ve yazarı belli olmayan Arapça bir yazmanın *Eisagoge*, *Kategoriler* ve *İkinci Analitikler* şerhinin özetlerini içerdiğini, bunların İbnü't-Tayyib'in şerhlerinin özeti veya onun da kaynağını oluşturan başka bir özet şerh olabileceğini ifade etmektedir, bak. Samuel Miklos Stern, "Ibn al-Tayyib's Commentary on the Isagoge", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, c. 19, no. 3, 1957, s. 425. İbnü't-Tayyib'in *Kategoriler* şerhi ise yazma halinde Kahire'de mevcuttur. (Catalogue, first edition, c. 6, s. 89; second edition, c. 1, s. 246, bak., *aqm.*, s. 423. Dâru'l-

Eisagoge'ye şerh yazdığı, İbn Ebi Useybia tarafından zikredilmektedir.⁴⁶ Ancak yanlışlıkla Farabî'ye nispet edilen (Uri Catalogue, no. 457) şerhin, felsefenin varlığı ve tanımıyla ilgili giriş kısmı, D. M. Dunlop tarafından Farabî'ye atıfla İngilizceye çevrilerek yayınlamış⁴⁷; daha sonra S. M. Stern eserin müellifinin Farabî değil İbnü't-Tayyib olduğunu şüphe bırakmayacak şekilde ortaya koymuştur.⁴⁸

İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* şerhi, Oxford Bodleian kütüphanesinde (Marsh, nr. 28) bulunan 83 varaklık tek yazma⁴⁹ nüshaya dayanılarak 1975 yılında Kwame Gyekye tarafından *Tefsîru kitâbi İśâgûci li Furfûryûs* başlığıyla neşredilmiştir.⁵⁰ İbnü't-Tayyib'in şerhinde kullandığı Arapça *Eisagoge* metninin, küçük farklarla birlikte Ehvanî ve Bedevî tarafından neşredilen Ebu Osman ed-Dimeşki'nin Arapça çevirisiyle uygunluk arz ettiği görülmektedir. İbnü't-Tayyib'in, herhangi bir yanlış çeviri ya da atlamaya karşı Ebu Osman'ın çevirisini başka bir Süryanice metin ile karşılaştırdığı anlaşılmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla Grekçe ve Süryanice bilen⁵² İbnü't-Tayyib'in şerhi, Arapça *Eisagoge* çevirisini doğrulaması bakımından da önem arz etmektedir.

kütübi'l-Mısıriye Genel bölümde iki, Mustafa Fâzıl kütüphanesinde bir yazması bulunmaktadır.)

⁴⁶ İbn Ebi Useybia, *age.*, s. 325.

⁴⁷ D. M. Dunlop, "The existence and definition of philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Farabi," *Iraq*, c. 13, no. 2, Bağdat, 1951, s. 76 vd.

⁴⁸ S. M. Stern, *agm.*, s. 419-425. Bu örnek, klasik dönemde eserlerin yanlışlıkla başkalarına izafe edilmesinin yanında, modern kataloglarda da bu tip yanlış izafelerin olabileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁴⁹ S. M. Stern, yazmanın istinsah tarihine dair bir kaydın bulunmadığını, ancak el yazısından hareketle yazmanın 12. yy.'a tarihlenebileceğini ileri sürmektedir, *agm.*, s. 422, 2. dip.

⁵⁰ Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *Tefsîru kitâbi İśâgûci li Furfûryûs*, (neş., Kwame Gyekye), Dâru'l-Meşrik, Beyrut-1975. Bir girişle birlikte metnin tahkikli neşrini yapan Gyekye, British Museum (Or. 1561, var. 143-158) ve Londra India Office Library (Or. 3832, var. 252-261) kütüphanelerinde, müellifi belli olmayan iki yazmanın da şerhin özetini içerdiğini belirtmektedir. K. Gyekye daha sonra 1979 yılında eserin M. Dunlop tarafından çevrilen giriş kısmı hariç şerh bölümünü, bir giriş incelemesi ve açıklamalarla birlikte İngilizceye çevirip yayınlamıştır, bak. Kwame Gyekye, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, State University of New York Press, Albany 1979.

⁵¹ K. Gyekye, "Giriş", İbnü't-Tayyib, *Tefsîru İśâgûci*, s. xxviii. Yazmanın 41a varığında İbnü't-Tayyib'in Süryanice bir metne atıf yaptığını vurgulayan K. Gyekye, bu bağlamda Richard Walzer'in, Ebu Osman'ın çevirisinin neşrini değerlendirirken 'naşirler, yazmada

Porphyrios'un *Eisagoge*'si, farklı bölümlenmeler yapılsa da genelde kabul edilen üçlü taksime göre, niçin yazıldığı noktasında kısa bir giriş kısmı ve iki ana kısımdan oluşur: İlk kısımda, cins, tür (nev'), ayırım (fasl), özellik (hâsse) ve araz, sırasıyla beş kısa bölüm halinde tek tek incelenir; ikinci kısımda ise bu beş tümelin ortak oldukları ve farklılaştıkları noktalar yirmi kısa bölüm halinde ayrı ayrı ele alınır; buna göre eser, kısa bir giriş ve yirmi altı kısa bölümden oluşmaktadır.⁵³

İbnü't-Tayyib de *Eisagoge*'in üç ana kısımdan oluştuğu görüşündedir; ancak ona göre ilk kısım, beş tümelin tek tek incelendiği kısımdır; beş tümelin ortak olduğu ve farklılaştığı noktaların genel olarak değerlendirildiği kısım ikinci, ikili karşılaştırmalar şeklinde ele alındığı kısım da üçüncü kısmı oluşturur.⁵⁴ Ancak İbnü't-Tayyib kendi yaptığı şerhi, on sekiz bölüm oluşturan 'Ta'limler' (öğretimler, dersler) şeklinde planlamıştır; bunlar da şerhin girişi ve metnin şerhi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre, şerhin giriş kısmını oluşturan ilk beş Ta'limde felsefenin imkanı ve varlığı, felsefe tanımları ve mantık ilmi ile ilgili uzunca bir genel değerlendirme yapılmakta; ardından altıncı Ta'lim ile birlikte *Eisagoge*'nin şerhine başlanılarak on üç Ta'limde şerh kısmı tamamlanmaktadır. Böyle bir giriş kısmıyla şerhine başlaması, İbnü't-Tayyib'in de *Eisagoge*'yi genel olarak mantığa, dolayısıyla da felsefeye bir giriş kitabı olarak gördüğünü göstermektedir. Ayrıca onun kendine has görüşlerinin en yoğun bir şekilde ortaya konduğu kısım olması açısından da bu giriş önem taşımaktadır.

İbnü't-Tayyib, şerh kısmında her bir Ta'lime başlarken önce Porphyrios'dan kısa bir cümle ya da ifade alıntısı yapar; bu alıntı ona bölümün temasını oluşturan konular hakkında genel bir değerlendirme yapma ve Porphyrios'un görüşlerini tespit ve tartışma imkanı sunar. 'Cümletü't-ta'lim' yani ta'limin genel değerlendirmesi diye isimlendirdiği bu kısımda İbnü't-Tayyib, çeşitli eleştirileri (şukûk) ve farklı görüşleri de ele alır, diğer filozof ve

eksik olan yerleri kendi çevirileriyle değil de İbnü't-Tayyib'in şerhine başvurarak tamamlasalar daha iyi olurdu' şeklindeki eleştirisine dikkat çekmektedir, *agm.*, s. xvi.

⁵² A. Kayacık, *age.*, s. 113; M. Kaya, *agm.*, s. 230.

⁵³ J. Barnes, *Porphyry, Introduction*, s. xvi-xvii.

⁵⁴ İbnü't-Tayyib, *Tefsîru İshâgûcî*, s. 40.

şarihler atıflar yapar, kendi görüş ve katkılarını belirtir. Sonra kelimesi kelimesine *Eisagoge* metninin aktarılıp, daha özel ve lafzî açıklamaların yapıldığı ‘tafsilü’t-ta’lim’ yani Ta’limin ayrıntılı incelemesi kısmına geçilir.⁵⁵ Bu ikili şerh tarzı, İskenderiye şarihlerinin kullandığı, daha çok İbn Rüşd’ün şerhleriyle özdeşleşen Büyük şerh tarzıdır. İskenderiye şarihleri ilk kısımda Platon, Aristoteles ve haleflerinin görüşlerine değinmektedirler. İbnü’t-Tayyib de Platon ve Aristoteles başta olmak üzere antik dönem pek çok filozofun ve şarihin görüşlerine yer verir; İslam dünyasından ise Yahya b. Adiy ve Ebu Bişr Mettâ b. Yunus’dan bahsederken kendi hocaları olan İbn Zur’a ve İbn Suvvâr’a herhangi bir atıfta bulunmaz.⁵⁶

Şerhin Girişi

Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib, şarihlerin geleneği olduğunu belirterek *İlke Ta’lim*’de felsefenin varlığı ve imkanı tartışmalarına değinerek eserine başlar. Zira şarihler, uzun süren mantık sanatının, öğretime başlayanlara ağır gelmemesi için en başta, kendisi için öğretim gördükleri felsefenin mahiyetini ve üstünlüğünü göstererek bir vizyon sunmaya çalışmışlardır; zira mantık felsefenin aletidir ve mantık nihayetinde felsefe için ta’lim edilir.⁵⁷

İbnü’t-Tayyib’e göre her hangi bir konu incelemesinde dört tür soru etrafında araştırma yapılır: 1- Böyle bir konu ‘var mıdır’ sorusu; 2- konunun

⁵⁵ Bu kısımda “Porphyrios şöyle dedi:” denilerek *Eisagoge* metni verilir. Metnin arasına “şunu demek istiyor” (yurıdu) şeklinde kısa açıklamalar girilir. Yaklaşık büyük bir paragraf alıntısı bittikten sonra “Şarih şöyle dedi:” denilip metnin şerhi yapılır. Her hangi bir şerh yapılmadığında alıntıdan hemen sonra “şerhi yoktur” (lâ ta’lik lehû) denilerek şerhte boşluk bırakılmamıştır.

⁵⁶ K. Gyekye, *age.*, s. 22-24. İbnü’t-Tayyib, şerhinde biçimsel olarak İskenderiye şarihlerini dikkate aldığını ifade eder, bak. İbnü’t-Tayyib, *age.*, s. 27. Şerh de şu şahıslara atıflar yapılmaktadır: Homeros (m.ö. 8.-9. yy.), Pythagoras (m.ö. 580-500), Anaksagoras (m.ö. 500-428), Hipokrat (m.ö. 460-370), Antisthenes (m.ö. 444-365), Platon (427-347), Xenocrates (396-314), Aristoteles, (m.ö. 384-322), Rodoslu Eudemos (m.ö. 370-300) Theophrastus (m.ö. 370-287), Epikür (m.ö. 341-270), Galen (129-201), John Philoponus, Olympiodorus, Elias, İskenderiyeli Stephanus, Ebu Bişr Metta b. Yunus, Yahya b. Adiy. Aristoteles’in *Kategoriler*, I. *Analitikler*, II. *Analitikler*, *Topika*, *De Anima*, *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarına atıf yapan İbnü’t-Tayyib, Platon’un da *Phaedo*, *Theaetetus* ve *Timaus* diyaloglarına atıflar yapmaktadır.

⁵⁷ İbnü’t-Tayyib, *age.*, s. 9.

cinsi ya da maddesi hakkında bir araştırma olan ‘o nedir’ sorusu; 3- konunun ayrımı (fash) veya sûreti hakkındaki ‘o hangisidir’ sorusu ve 4- gayeye ilişkin ‘o ne içindir’ sorusudur. Buna göre her hangi bir araştırma konusunda ilk inceleme, konunun varlığına ilişkin olduğu için öncelikle felsefenin varlığı ve imkanı ortaya konmalıdır.⁵⁸

İbnü't-Tayyib'e göre Aristoteles takipçileri, felsefenin varlığını son derece açık ve ‘müsellem’ olarak gördükleri için, karşıtlarının, çeşitli delillerle desteklemeye çalıştıkları ‘felsefenin anlamsız boş bir isim olduğu’ yönündeki iddialarına cevap niteliğinde konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Felsefe karşıtı eleştiriler, çoğunlukla sürekli değişen ve akış halinde olan şeylerin bilgisinin imkansızlığı etrafında şekillenir. Aristotelesçiler ise bu iddiaya, felsefenin konusunu değişim halindeki şeylerin değil, onlardan soyutlanarak insan zihninde sabit ve sürekli (sermedî) hale gelen tümel sûretlerin oluşturduğunu ileri sürerek cevap vermişlerdir. Ayrıca iddianın da bir bilgiye dayanarak yapılmasına, bunun da bilginin imkanının ön kabulünü zorunlu kılmasına dikkat çekmişlerdir.⁵⁹

⁵⁸ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 10.

⁵⁹ İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi Îsâgûci*, s. 10-11. Onun aktardığına göre felsefeye yöneltilen ilk eleştiri şöyledir: ‘Şeyler akış (seyelân) halinde olduğu, akış halinde olanların sabit olması, dolayısıyla da bilinmesi mümkün olmadığı için, şeylerin bilgisi olan felsefe de mevcut değildir.’ Aristotelesçilere göre bu delillendirme bile bir bilgi (ilim) ile yapılmaktadır; ayrıca ilim, değişim halindeki nesnelere değil bunlardan nefste meydana gelen, sürekli (sermedî) sabit bir varlığı olan tümel sûretler ile gerçekleştiği için felsefe de mevcuttur. İkinci eleştiri, varlığın ortak isim olmasına dayanır: ‘Felsefe varlık hakkında inceleme yapar, varlık ise hem cevher hem araz üzerine kullanılan ortak bir isimdir, öyleyse bilinemezdir. Çünkü mevcudun ne olduğu sorulduğunda ne cevher ne de araz olduğu söylenebilir. Mevcut bu şekilde bilinemeyince, felsefe de mevcudun bilgisi olduğuna göre felsefe mevcut değildir.’ Bu iddia da felsefenin mevcut isminin, delalet ettiği tüm anlamlar üzerinde inceleme yaptığı ileri sürülerek Aristotelesçiler tarafından reddedilmiştir. Üçüncü eleştiri ise tek tek felsefeyi oluşturan tabiat, matematik ve metafizik ilimleri temelinde yapılır: ‘Matematik zaten felsefenin dışındadır, onun bir parçası sayılamaz. Tabii bilimler de sürekli akış halindeki maddeyi konu edindiği için, bu da bilinmeyeceği için mevcut değildir. Metafizik’in ele aldığı şeyler, duyudan uzak olduğu ve Aristoteles’e göre ilmin ilkeleri duyular olduğu için Metafizik bilginin de imkânı yoktur. O halde felsefeyi oluşturan bu üç bölüm var olmadığına göre felsefenin kendisi de mevcut değildir.’ Bu eleştiriye karşı Aristotelesçiler, matematik ilminin somut ve soyut nesnelere ile metafizik ve tabii bilimler arasındaki aracı rolüne dikkat çekerek onun felsefenin vazgeçilmez bir

İkinci Ta'lim'de İbnü't-Tayyib, felsefenin varlığından ne'liği sorununa geçerek felsefe tanımlarını ele alır; ancak öncesinde tanım konusuna kısaca değinir. Ona göre tanım, "konu olan şeyin tabiatına delalet eden, son derece veciz olan bir sözdür." Bu tanımda 'sözdür' lafzı, cins konumundadır; 'veciz olan' ifadesi onu uzun olan sözden ayırmak içindir, 'son derece veciz' ifadesi ise özet (muhtasar) sözden ayırmak içindir; "konu olan şeyin tabiatına delalet eden" sözü de konunun arazlarına delalet eden betimlerden (resm) ayırmak içindir. Buna göre tanım, ne eksik ne fazla tanımlananla tam olarak örtüşen tanımdır ve onun zatını kuran cevheresel unsurlardan oluşur; mantıkta bunlar, cins ve ayırmadır, tabî şeylerde ise madde ve sûrettir. Ayrıca tanımın tanımının, yine bir tanımla yapılması İbnü't-Tayyib'e göre sonsuza giden bir teselsül oluşturmamaktadır.⁶⁰ Ancak İbn Sînâ *İşaretler ve Tenbihler* kitabında yukarıdaki tanımda kullanılan ve göreceli bir kavram olan 'veciz' ifadesinden dolayı isim vermeden İbnü't-Tayyib'i eleştirmektedir. Ona göre 'veciz' ifadesi göreceli bir kavramdır, bir şeye kıyasla veciz olan, başka bir şeye kıyasla uzun olabilir.⁶¹

parçası olduğunu söylemişlerdir. Metafizikle ilgili eleştiriye karşı görüşleri ise şöyledir: Metafizik bütünüyle duyunun dışında değildir, zira gök ve hareketleri, yıldızlar genel olarak duyulurdur. Ve buradan hareketle her ne kadar duyulur olmasa da İlk Neden'in bilgisine gidilir, zira Aristoteles'in gösterdiğine göre her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır. Gök de hareketli olduğu için onun, duyudan gizli olsa da hareket etmeyen bir hareket ettiricisinin olduğunu çıkarırız, bak., *age.*, s. 11-12.

⁶⁰ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 13-15. İbnü't-Tayyib'e göre tanım (hadd) lafzı, iki toprak parçasını ayıran sınır sözcüğünden alınmıştır. Bu sınır, mülkleri birbirinden ayırdığı gibi, tanım da bizim için her bir şeyin zatını, diğer zatlardan ayırır ve her birinin tabiatını bize verir. Betim (resim) ise tanımlananın zatı kurucularından değil, özellikleri ve arazlarından oluşur.

⁶¹ İbn Sîna, *İşaretler ve Tenbihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 17. İbn Sîna'nın, meşhur eserinin mantık bölümünün "Beş Tekil Lafız, Tanım ve Betim" başlıklı ikinci nehic'inde isim vermeden İbnü't-Tayyib'i ve tanımlarda böyle göreceli kavramları çokça kullandıklarını iddia ettiği Bağdat mantık okulunu şöyle eleştirdiği görülmektedir: "Sonra, "tanım, şöyle şöyle kısa (veciz) bir sözdür" diyenin bu sözü, bilinmeyen göreceli bir şeyin açıklamasını içerir. Çünkü kısa söz tanımlanmış değildir. Çoğu kez bir şeye göre kısa olan, başka bir şeye göre uzun olabilir. Ve göreceli olmayan durumların tanımlarında bunun benzerlerini kullanmak onların kitaplarında söz konusu edilen bir yanlışlıktır; dolayısıyla onu hatırlasınlar."

İbnü't-Tayyib'e göre bütün şarihler felsefenin, konusu bakımından iki, ismi bakımından bir, gayesi bakımından iki ve diğer sanatlara nisbeti bakımından iki tanım olmak üzere altı tanımla tanımlanmasında ittifak etmişlerdir: 1- Konusu bakımından felsefe, mevcut olan şeylerin tümünün, mevcut olmaları bakımından bilinmesidir. 2- Yine konusu bakımından felsefe, ilahî ve insanî şeylerin (umur) bilinmesidir. 3- İsmi bakımından felsefe, hikmet sevgisidir. Bu üç tanım Pythagoras'ın (m.ö. y. 540-510) tanımlarıdır. 4- Yakın gayesi bakımından felsefe, ölme çabasıdır; tabii ki doğal ölüm değil iradî ölümün tercih edilmesidir, yani insanın arzularını öldürüp aklını baskın kılmaktır; bu tanım, pratik felsefeyle ilgilidir. 5- Uzak gayesi bakımından felsefe, gerçeğin bilgisi ve iyi olanın yapılmasında insanî takat ölçüsünce Allah Teala'ya benzemektir. Bu iki tanım Platon'nun tanımıdır. 6- Diğer sanatlara nisbeti bakımından felsefe, sanatların sanatı, ilimlerin ilmidir, yani tüm sanatların ve tüm ilimlerin kendisine muhtaç olduğu ilimdir. Bu tanım da Aristoteles'in tanımıdır. Buna göre mantığın tanımını ne eksik ne fazla altı olmaktadır.⁶²

Üçüncü Ta'lim'de İbnü't-Tayyib tek tek bu tanımları ele alır. İlk tanımla ilgili olarak duyu bilgisi, hayal bilgisi ve aklî bilgiden bahseden şarih, beş duyudan elde edilen duyu bilgisi ve mütehayyile gücünün bilgisinde hata ve yanlışların olabileceğini belirtir. Aklî bilgi ise aklın ma'kulâtını idrakidir. Makulat (akledilirler) ise iki türdür: Birincisi, 'bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir', 'parça bütünden büyüktür' gibi apriorik önermeler mesabesinde aklın fitratında kaim olanlardır; ikincisi ise İlk Neden ve tüm ilahî şeyler gibi akıldan gizli olan ma'kullerdir. Akıl bunların idrakine, burhanî sanat aracılığıyla vakıf olur. Dolayısıyla felsefe, duyulur ya da akledilir olsun veya şahsî ya da tümel olsun tüm var olanlar üzerine inceleme yapar.⁶³

Beşinci tanımla ilgili olarak dokuz tür benzerlik tarzından bahseden İbnü't-Tayyib, kastedilenin Allah'a fiilleri ve sıfatlarında benzemeye çalışmak olduğunu belirtir. Felsefenin diğer ilimlere üstünlüğünü ifade eden 'İlimlerin ilmi, sanatların sanatı' ifadesine de 'Hükümdar' benzetmesiyle açıklık getir-

⁶² İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 17-18.

⁶³ *Age.*, s. 20.

meye çalışır. Hükümdar gibi felsefe de genel-tümel şeylerle ilgilenir ve altındaki her bir sanatın kurucu ilkelerini ona verir.⁶⁴ Burada felsefenin metafizik anlamda kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Yazmasındaki düşmeler nedeniyle belli kısımları eksik olan *Dördüncü Ta'lim*'de tanım ve bölmeye kısaca değinilir; ardından, ahlakî erdemler ve matematik ilimlerin kısımları ve felsefeyle ilişkisi hakkında değerlendirmelere geçilir. Burada felsefenin bölümleri ile ilgili genel bilgiler verildiği anlaşılmaktadır. En son olarak da mantığın felsefenin bir parçası olup olmadığı soruna değinen İbnü't-Tayyib, Stoacıların mantığı felsefenin bir parçası olarak kabul ettiklerini belirterek görüşlerini kısaca aktarır; ancak kendisi mantığın felsefenin aleti olduğu görüşündedir.⁶⁵

İbnü't-Tayyib, en uzun bölümü oluşturan *Beşinci Ta'lim*'de Aristoteles şarihlerinin adeti olduğu üzere, şerhine başlanılacak olan *Eisagoge*'yi, sekiz açıdan değerlendirir: Amacı, yararı, başlığı, mertebesi, yani ait olduğu ilim dalı içindeki yeri, bölümlenmesi, müellifi, kullanılan öğretim tarzı ve hangi ilim dalına ait olduğu. Ona göre *amaç* (ğaraz), failin kendisine ulaştığında filini terk ettiği şeydir; yine zihinde (vehm) önce olan gaye olarak da betimlenir; yani o, zihne kıyasla önce olandır, file kıyasla gayedir. *Yarar* (menfa'a) ise herkesin, eğer tabiî ise tab'an, irade sahibi akleden ise iradeyle arzuladığı şeydir. Dolayısıyla arzu (iştıyak) tabiî ve iradî olarak ikiye ayrılır: Merkezin dışında olan taşın merkeze doğru iştıyakı tabiî, insanın kendisiyle yetkinleşmek için felsefeye iştıyakı ise iradî arzudur. Dolayısıyla her şey, kendisi için faydalı olan şeyi arzular; madde her zaman sûreti, beden sağlığı, nefis ise felsefeyi arzular. Eserin başlığı (*sima*) ise, kitabın amacı onun tanımı ise başlığı da kısa tanım gibi onun ismidir. İsminden hareketle okunmaya değer olup olmadığı anlaşılır; ayrıca bazı müellifler eserlerine uygun başlık yerine hükümdarların ismini verebilmekte; dolayısıyla da asıl başlığı hakkında araştırma zorunlu hale gelebilmektedir. Ayrıca bağlı bulunduğu ilimdeki sırasının (*mertebe*) bilinmesi de okura eseri nereye oturtması gerektiği hususunda yardımcı olur. Kitabın *bölümleri* ile ilgili genel bilgi de bütünü hakkında fikir

⁶⁴ *Age.*, s. 22.

⁶⁵ *Age.*, s. 24-27. İbnü't-Tayyib, İskenderiye şarihlerinin, Porphyrios'un 'Medhal' kitabını şerhlerinin giriş kısmının burada son bulduğunu belirtir, bak., *age.*, s. 27.

sahibi olunmasını sağlar. Kitabın *müellifini* (vâdı) tespit de kitabın değerini göstermesi açısından önemlidir; ayrıca pek çok kişi Aristoteles veya Porphyrios adına sahte eser yazdığı, ya da öğrenciler hocalarının ismini ona ve görüşlerine sevgiden dolayı eserlerinin başında zikrettiği için, gerçek yazarının, görüşleri ve yazım tarzından, diğer kitaplarındaki genel görüşleri ve onlarda bu eserini zikretmesi açılarından tespit edilmesi gerekir. Ayrıca kitapta kullanılan metotlar ve onun hangi ilim dalına ait olduğunun tespiti de okura doğru bir yönlendirme için gereklidir.⁶⁶

Herhangi bir kitabın ne eksik ne fazla bu sekiz açıdan incelenme nedenlerine kısaca değinen İbnü't-Tayyib, *Eisagoge*'yi de bu açılardan incelemeye geçmeden önce onun bağlı bulunduğu mantık sanatıyla ilgili görüşlerini sıralar. Ona göre bütün mantık sanatının amacı *Burhan*'dır. Burhanî sanatın amacı ise, aklın kendisiyle bilinen şeylerden, bilinmeyen şeylerin tümüne vakıf olduğu, sağlam bir yol ve yetkin bir yöntemin elde edilmesidir. İnsanın kendisine özgü sûreti olan düşünen (nâtık) nefsin gerçeği bilmek ve iyiyi yapmak şeklindeki mutluluğa götüren fiili, burhanî sanat alıştırmalarıyla tamam olduğu için bu sanatın mutlak anlamdaki yararı budur. Bu gayeye ulaşması yönünde insan fiillerini kaim kılma özelliği nedeniyle mantık, 'sanat' diye nitelendirilmiştir.⁶⁷

İbnü't-Tayyib'e göre mantık sanatı kitapları, sırasıyla ne eksik ne fazla dokuz tanedir: 1- *İsâğucî*, 2- *Kategoriler*, 3- *İbâre* (Berhemniyâs), 4- *Kıyas*, 5- *Burhan*, 6- *Cedel*, 7- *Safsata*, 8- *Hatâbe* (Kitâbu'l-hutebâ), 9- *Şi'ir* (Kitâbu's-şuarâ). Bütün mantık kitaplarının amacı *Burhan* kitabıdır. Ondan önceki dört kitap, bileşik yapıdaki burhanın ilkelerini oluşturmaları sebebiyle ilkelerin bilgisi bağlamında önce, diğer dört kitap da burhanı korumak ve savunmak için sonra gelmiştir. İbnü't-Tayyib'in bu sıralamayı açıklayışı da ilgi çekicidir.

⁶⁶ *Age.*, s. 27-29.

⁶⁷ *Age.*, s. 30-31. Burhan'a mantık sanatının amacı olarak yapılan vurgu ve verilen değer, kuşkusuz İbnü't-Tayyib tarafından zikredilmese de öncesinde Farabî'ye dayanmaktadır, bak., Farabî, *İhsâu'l-'Ulûm*, s. 86. Felsefenin hem ilim hem de sanatla nitelenmesine dikkat çeken İbnü't-Tayyib'e göre sanat, nefste mevcut olan ve özelliği, bir konuda, amaçlardan bir amaca doğru belli bir tertip ile fiilde bulunmak olan bir kuvvedir. İlim ise, mevcut olmaları bakımından mevcutların gerçekliklerinin idrak edilme sûretidir, bak. *age.*, s. 16.

Ona göre her bileşik, ya cins ve ayırmadan ya da madde ve sûretten oluştuğu için burhanın sûreti olan ayırımı, burhan kitabında incelenir; cinsini ise kıyas oluşturur. Kıyasın da maddesi ve sûreti vardır; maddesi önermelerdir; sûreti ise kıyas işleminin tamamlanması için önermelerin kazanması gereken şartlar ve özelliklerdir. Kıyasın sûreti *Kıyas* kitabında işlenirken, maddesi olan önermeler ise *İbâre* kitabında ele alınır. Önermeler de bileşik olduğu için sûret olan ‘doğruluk ve yanlışlık kısımları’ *İbâre* kitabında incelenir; önermelerin maddesi ise, delaleti olan basit lafızlardır ve *Kategoriler* kitabında ele alınır. Bu basit lafızlardan her biri için genellik-özellik açısından cins, ayırım, tür, özellik ve araz anlamları gerekli olduğu için *Eisagoge* kitabı en başta gelmektedir.⁶⁸

İbnü’t-Tayyib, maddesi açısından kıyası değerlendirerek beş sanat hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Ona göre her kıyasın öncülleri, ya gerçekte doğrudur veya yanlıştır, ya çoğunlukla doğru veya yanlıştır ya da eşitlikle doğru veya yanlıştır. Gerçekte öncülleri doğru olan kıyas, burhandır; gerçekte öncülleri yanlış olan kıyas ise şi’irî kıyastır; önermeleri çoğunlukla doğru olan cedelî kıyaslardır; çoğunlukla yanlış olan safsata, öncülleri eşit derecede olan ise hatabî kıyastır. Bu beş kıyastaki önermelerin doğrulukları, gerçekliğe (umûr) uygunlukları dikkate alındığı zaman bu şekilde taksim edilir; yoksa kıyas bakımından her kıyasın öncüllerinin doğru olması gerekir. Bu bakımdan burhanın öncülleri gerçek doğrudur, diğerlerinin doğruluğu ise meşhur görüşlere dayanır. Cedel’in kıyasları gerçekten meşhur olan önermelerdir, safsatanın önermeleri meşhur olduğu zannedilen önermelerdir, hatabî öncüller yalnızca bir ülke (medine) halkı ve din (sünne) ehli nezdinde meşhur olan önermelerdir, şi’irin önermeleri ise övülenler grubu nezdinde meşhur olan önermelerdir.

İbnü’t-Tayyib’e göre Aristoteles, burhanî kıyas haricinde diğer kıyasları kullanmak için değil sakınmak için öğretmiştir. Amaç burhandan başkası değildir. Nitekim doktorlar da kullanmak için değil sağlık amaçlı öldürücü zehirlerle ilgili araştırma yaparlar. Mantık sanatının kurucusu (vâzı’ı) Aristo-

⁶⁸ *Age.*, s. 31-32.

teles'tir. Bu durum, onun sözlerinin tarzı, zorluğu ve güvenilir şarihlerden Theophrastus ve Eudemos'un şahitliğiyle açıklığa kavuşmaktadır.⁶⁹

Bundan sonra *Eisagoge* kitabının değerlendirmesine geçen İbnü't-Tayyib, onun yazılış amacı hakkında şarihlerin ihtilaf ettiklerini belirtir. Bir kısmı, amacın, ayrıntılı bir şekilde beş tümel hakkında konuşmak olduğunu söylemiş, bir kısmı diğer mantıkla ilgili basit lafızlar hakkında olduğunu iddia etmiş, bir kısmı ise nefste meydana gelen genel şeyler (umûru âimme) hakkında olduğunu belirtmişler ve her biri delillerini ileri sürmüşlerdir. İbnü't-Tayyib ise bu görüşlerin hiçbirine tamamıyla katılmayarak kendi görüşünü ileri sürer. Ona göre Porphyrios'un *Medhal* kitabındaki amacı, genellik ve özellik anlamının gerekmesi bakımından tümel şeylere (umûr) delalet eden, beş sayısıyla sınırlanan basit lafızlar hakkında bilgi vermektir; ayrıca buradaki inceleme ilk vaz'ediliş anlamında ve lafızlar bakımından şeyler hakkındadır. Kitabın gayesi hakkındaki bu betimi ayrıntılı bir şekilde açarak delillendirme yoluna giden şarih, böylece kitabın yerini daha da belirginleştirmeye çalışır. Buna göre, delaleti olan bileşik lafızların yeri *İbare*, *Kıyas* ve diğer kitaplar iken basit lafızların yeri *Kategoriler*'dir. Mantıkçı bunlardan sadece tümel durumlara delalet eden basit lafızlarla ilgilenir. Bu lafızlar, zâtları bakımından değil de genellik-özellik anlamında incelendiğinde cins, ayırım, tür, özellik ve araz olmak üzere beş sayısıyla sınırlanır ve bunlar da *Eisagoge*'de incelenir.⁷⁰ İlk vaz'ediliş anlamında incelenmesi, onu ikincil vaz'ı ile lafızlara delalet eden isim ve fiil (kelime)'den ayırmak içindir ki bunlar *İbare*'nin ilk kısmında ele alınır. Lafızlar bakımından şeyler hakkında inceleme olması da şeylerin bizzat kendisi hakkında inceleme yapan tabiat, metafizik, ahlak ve matematik ilimler gibi diğer ilimlerden ayırmak içindir. Zaten 'tümel şeylere delaleti bakımından lafızlar' denmesi onu, dil ve gramer kitaplarından ayırmak içindir.⁷¹

İbnü't-Tayyib varlığın en genel yüklemeleri olan kategorilerin, sonrasında itirazlar olsa da Aristoteles tarafından on ile sınırlandırılmasına dikkat çeker. Ona göre Aristoteles genel durumlara delalet eden lafızları zâtları bakımın-

⁶⁹ *Age*, s. 32-33.

⁷⁰ *Age*, s. 33-34.

⁷¹ *Age*, s. 38.

dan incelemiş ve onları on ile sınırlandırmıştır. Porphyrios ise bu genel durumları, genellik ve özellik bakımından ele alarak beş tümeli incelemiştir. İbnü't-Tayyib, genel durumlara bu açıdan bakıldığında niçin bu beş lafızla sınırlandırıldığını da iki tür delillendirmeye açıklamaya çalışır.⁷²

Özetle İbnü't-Tayyib'e göre ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu bu amaca yönelik yazılan kitap, *Eisagoge*'dir. Bu kitap, burhan sanatı ve daha genel olarak bölme, tanımlama, burhan ve tahlil tarzındaki tüm kanıtlama yollarına vakıf olmak için yararlıdır; mantığın tümü için 'giriş'tir; yeri *Kategoriler*'den öncedir; felsefenin aracı olan mantık sanatına dahildir; Sûr'lu Porphyrios'un eseri olduğu, yazım tarzından, şarihlerin şahitliğinden ve kendisinin diğer kitaplarında bundan bahsetmesinden dolayı açıktır.⁷³ Burada dikkati çeken bir husus, İbnü't-Tayyib'in, neyin girişi olduğu sınırlandırılmadan sadece 'medhal' diye isimlendirilmesine, sadece 'şür' denilince Homeros'un şiirinin anlaşılması örneğiyle açıklık getirmeye çalışmasıdır.⁷⁴ Zira aynı benzetme Ammonius'un şerhinde de geçmektedir.⁷⁵

Şerh Kısmı

İbnü't-Tayyib, *Altıncı Ta'lim* ile birlikte *Eisagoge*'nin şerhine başlar ve İskenderiye şerh geleneğine uyarak ağırlıklı olarak ta'lim'in genel değerlendirmesi kısmında (cümletü't-ta'lim) kendi görüşlerini ortaya koyar. Burada kısa bir alıntıdan hareketle Porphyrios'un görüşlerini kendi ifadeleriyle anlatır, açıklar, delillendirmelerde bulunur, bunlara yöneltilen ve yöneltilebilecek eleştirileri (şukûk) tartışır, kendi görüş ve tercihlerini belirtir. Biz de şarihe özgü bu görüşler ve katkılar bağlamında *Eisagoge* konularını değerlendireceğiz.

Öncelikle Porphyrios'un çokça atıf yapılan ve bu altıncı ta'limde şerh edilen giriş cümlelerini alıntılama faydalı olacaktır:

⁷² *Age.*, s. 36-37.

⁷³ *Age.*, s. 39-40. İbnü't-Tayyib, Şam'ın güneyinden Porphyrios adında başka birisi daha olduğunu, ancak *Eisagoge*'nin Sûr'dan olan Porphyrios'un eseri olduğunu belirtir, bak. *age.*, s. 40.

⁷⁴ *Age.*, s. 39.

⁷⁵ J. Barnes, *age.*, s. xv-xvi, 29. dip.

“Chrysagorios! Aristoteles’in Kategoriler hakkındaki öğretisini öğrenmek için cins, ayırım (fasl), tür (nev’), özellik (hâsse) ve arazın ne olduğunu bilmek zorunlu olduğundan; aynı şekilde bunların bilgisi, tanımların oluşturulması ve genel açıdan -çok yararlı olan- bölme (kısm) ve kanıtlamaya (burhan) özgü hususların bilinmesi için de zorunlu olduğundan, sana bu konuda kısa bir açıklama yapacağım ve veciz bir sözle, giriş niteliğinde olmak üzere, bizden öncekilerin bu konuda söylediklerini, derinliğine sıkı araştırmadan kaçınarak ancak belli bir dereceye kadar basit meselelere değinerek özetlemeye çalışacağım.”⁷⁶

İbnü’t-Tayyib, Porphyrios’un beş tümel hakkındaki görüşlerini aktaracak ve açıklayacaktır; ancak önce akılda bu tümel sûretlerin nasıl oluştuğunu açıklar ve bu beş tümelin her biri için kendi yapmış olduğu betimi ve bunların mahiyeti hakkındaki görüşlerini ‘veciz’ bir şekilde ifade eder.⁷⁷ Ona göre insan akılı, duyu idrakinden gelen sûretleri benzerliklere ve ortak noktalara göre ayırıştırarak örneğin Sokrat’tan canlı, akleden, sıcaklık, soğukluk, beyazlık, koku gibi zatlara bakımından tümel sûretlerin her birine ulaşır. Ancak bu beş tümel lafız, tek bir şahıs ile değil, en az iki şahıs veya iki tür olmak üzere ‘çokluk’ devreye girdiğinde ortaya çıkar. Zira akılda örneğin iki insan şahsının sûreti oluştuğunda akıl onu ayırıştırır; birbirine benzer şahıslar olması bakımından ikisinde ortak olan şey, eğer her ikisi için de temel nitelikte ise bu ‘insan’ türü gibi *tür* olur. Şahısların çokluğundan hareketle ulaşılan tür kavramından sonra türlerin çokluğundan diğer tümelere ulaşılır. Akıl nezdinde iki tür kavramı oluştuğunda ve bunlar üzerinde düşünüldüğünde, iki türün ortak olduğu şey eğer her ikisinin kurucusu (mukavvim) ise bu ‘canlı’ örneğindeki gibi *cins* olur. İki türün farklılaştığı şey eğer yine kurucu nitelikte ise, ‘düşünen’ (nâtık) gibi *ayırım* olur; eğer kurucu değil zâta dahil olan ise ve yalnızca tek bir tür için gerekli ise ‘gülen’ gibi *özellik*; eğer birden fazla türde bulunuyor ise ‘beyaz’ ve ‘siyah’ gibi *araz* olur.⁷⁸

Beş tümelin sıralaması hakkında şarihlerden Ammonius ve David cins, ayırım ve türün cevhersel olduğu için cevhersel olmayan özellik ve arazdan

⁷⁶ Porphyrios, *İsâgûcî*, s. 67.

⁷⁷ İbnü’t-Tayyib, *Tefsîru İsâgûcî*, s. 41-42. İbnü’t-Tayyib, beş tümel tek tek incelendiği zaman bu betimleri tekrar eder, dolayısıyla biz de bu bağlamda onun yaptığı betimi belirtmeyi tercih ettik.

⁷⁸ *Age.*, s. 41-42.

önce gelmesi gerektiğini söylerler.⁷⁹ İbnü't-Tayyib de aynı görüştedir, ona göre yalın olan cins ve ayırım, bu ikisinden kaim olan türden önce gelir; zira yalın olan tabiatta bileşik olandan daha öncedir. Cins de konu (mevzu) olduğu için ayırımdan önce gelir; zira konu her zaman sûreti önceler. Özellik (hâsse) de cevhersel ayırma benzediği ve ona tabi olduğu için arazdan önce gelir.⁸⁰ Ona göre olması gereken ve Porphyrios'un da girişte zikrettiği sıralama böyledir. Ancak Porphyrios'un sonrasında bu beş tümeli tek tek ele alırken, cinsten sonra ayırımı değil de türü önce incelemesi hakkında İbnü't-Tayyib, bu beş tümelin zatlari açısından değil genellik-özellik açısından incelendiğini ve cins-tür ikilisinin baba-oğul gibi birbirine görelî kavramlar olduğu için böyle yapıldığını, bunun da doğru bir tercih olduğunu ileri sürer.⁸¹

İbnü't-Tayyib, Aristoteles'in *Topika*'sındaki yüklemle ilgili çokça atıf yapılan giriş cümlelerinin farkında olduğunu, beş tümelin yararını delillerle açıklamaya çalışırken gösterir. Onun ifadeleriyle Aristoteles *Topika* adlı kitabında insanlar arasında tartışılan sorunların (metâlib) hepsinin dört tür olduğunu açıklamıştır: Birincisi yüklemi *cins* olanlar; ikincisi yüklemi *tanım* olanlar; üçüncüsü yüklemi *özellik* olanlar; dördüncüsü de yüklemi *araz* olanlardır.⁸² İbnü't-Tayyib, buradan hareketle ilmî müzakerelerde cinsin, ayırımın, türün, özelliğin ve arazın bilgisine ihtiyaç duyulduğunu belirterek, Porphyrios'un bu noktaya dikkat çekmediğini vurgular.⁸³ Ancak kendisi de Aristoteles'de geçen tanımın yüklemlemler arasında sayılması hususuna bir açıklık getirmez ve başka yerlerdeki ifadelerinden⁸⁴ de anlaşıldığı üzere bu meselenin farkında

⁷⁹ K. Gyekye, *Arabic Logic*, s. 169.

⁸⁰ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 43.

⁸¹ *Age.*, s. 59.

⁸² Aristoteles, *Topika* birinci kitap 4. bölümde, her önermenin ve her meselenin ya özellik, ya cins, ya da araza delalet ettiğini belirttikten sonra ayırımı cinsle irtibatlı görerek, şeyin mahiyetine delalet edenini de tanım diye isimlendirmiş ve sonuç olarak şunu ifade etmiştir: "Söylediklerimizden açığa çıkmıştır ki, bu bölümlenmeye göre hepsinin toplamının dört olması gerekir: Ya tanımdır, ya özellik, ya cins ya da araz.", bak., Aristoteles, *Kitâbu'l-Cedel, en-Nassu'l-Kâmil li Mantiki Aristo* içinde (neş. Ferid Cebir), Beyrut 1999, c. 2, s. 640; *Topics*, 101b 23-26, *The Works of Aristotle* içinde, Encyclopedia Britannica ABD-1952, vol. 1, s. 144.

⁸³ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 43.

⁸⁴ *Age.*, s. 107, 129.

olmasına rağmen Aristoteles sonrasında beş tümel içinde tanım yerine türün yüklem olarak kabul edilmesini tartışmadan Porphyrios'un listesini kabul edilmiş görünmektedir. Gerçekten de Aristoteles'in yüklemeler arasında saymadığı türün yüklemeler arasına eklenmesi, D. Ross gibi araştırmacılar tarafından Porphyrios'un karıştırması olarak eleştirilmiştir. A.C. Lloyd ise bu eklemenin Porphyrios'a ait olmadığını iddia eder. Türün yüklem olmasını eleştiren diğer araştırmacıların iddialarını da değerlendiren K. Gyekye, bunun Aristoteles'in görüşünün yanlış yorumlanması ve karıştırılması olarak değerlendirilmesine katılmayarak, Aristoteles'in pek çok eserinde türün yüklem olarak alındığını ayrıntılı bir şekilde ileri sürer; ayrıca Porphyrios'un türü beş yüklem arasında saymasının, *Eisagoge*'nin iddia edildiği gibi *Topika*'ya veya *Kategoriler* kitabına bir giriş değil genel olarak mantığa ve felsefeye bir giriş kitabı olduğunun bir göstergesi olduğunu ileri sürer.⁸⁵

İbnü't-Tayyib, Porphyrios'un 'beş tümel yüklem ile ilgili bilginin, tanımın oluşturulması, bölme ve burhanla ilgili konularda zorunlu olduğu' yönündeki ifadelerinin şerhi bağlamında kanıtlama yöntemlerinin (turuku'l-beyânât) zorunlu olarak dört tane olduğunu belirtir: Bölme, tanım, burhan ve tahlil. Bölme, tekin çoğaltılması, tanım ise insan bireylerinin tür tanımlarında toplanması gibi çoğun birde toplanmasıdır. Burhan, neden olan orta terim aracılığıyla vakıf olunmak istenen şeylerin bilgisine ulaşmak; tahlil ise, her hangi bir şeyi, yakın ve uzak ilkelerine ayırmaktır.⁸⁶ İbnü't-Tayyib'e göre bölme sekiz tarzda yapılmaktadır: (1) Cinsin türe bölünmesi; (2) türün şahıslara bölünmesi; (3) bütünü benzer parçalara bölünmesi; (4) bütünü birbirine benzemeyen parçalara bölünmesi; (5) cevherin arazlara bölünmesi, insanın siyah olan beyaz olan diye bölünmesi gibi; (6) arazın cevhere bölünmesi, beyaz olanın, insan ve at diye bölünmesi gibi; (7) arazın uzak arazlara bölünmesi, hareketlinin beyaz olan ve siyah olan diye bölünmesi gibi ve (8)

⁸⁵ K. Gyekye, *age.*, s. 159-166.

⁸⁶ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 44. Bu dörtlü kanıtlama yöntemleri ve sırası, şarih Ammonius, Elias ve David'de tartışılır, bak. Gyekye, *age.*, s. 177. İbnü't-Tayyib burada aynı sıralamayı korurken, biraz ileride (s. 50) kanıtlama yöntemlerinin ne eksik ne fazla dört tane olması gerektiğini ve sırasını açıklarken, tahlilin burhandan önce gelmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

müşterek ismin birbirinden farklı anlamlarına bölünmesi.⁸⁷ O, bu beş tümel bilgisinin, hem bu diyalektik yöntemler hem de Aristoteles'in kategorilerinin öğrenimi için zorunlu olmasının yanında başkaları tarafından ileri sürülen diğer kategoriler, Platon, Pythagoras, Theophrastus ve Galen gibi diğer filozofların kitapları için de faydalı olduğunu, ancak Chrysagorios'un isteğine binaen böyle bir tahsis yapıldığını belirtir.⁸⁸

Yedinci Ta'lim'de tümellerin ontolojik varlığı tartışılır. Porphyrios'un ortaçağlar boyunca pek çok tartışmalara yol açan tümeller sorununu ilk vazedışı şöyledir:

“Bu yüzden, cinsler ve türler hakkında, -‘bunların dış dünyada (a’yan) bir varlıkları var mıdır yoksa varlıkları, sadece zihinlerdeki mücerret tasavvurlar mıdır? Eğer onlar dış dünyada mevcut iseler, cisimsel mi yoksa cisimsel değil midir? Son olarak da onlar, (maddeden) ayrı mıdır yoksa varlıkları ancak duyulurlarda ve onlarla (birlikte) midir?’- diye söz etmekten kaçınacağım. Zira bu, çok geniş, başka bir araştırmaya ihtiyaç duyan zor bir sorundur. Burada sana ancak, mantık yolu üzere öncekilerin (kudema), özellikle de onlardan meşşailerin, bunlar (cins ve tür) ve bunlardan başka saydığımız diğer şeyler (ayrım, özellik ve araz) hakkında söylemiş oldukları şeylerin en üstününü sunacağım.”⁸⁹

İbnü't-Tayyib'e göre, Porphyrios'un tümellerin varlığı tartışmasına girmemesi, sadece Chrysagorios'un isteğiyle bağlantılı değil böyle bir incelemenin mantıkçıyı ilgilendirmemesi nedeniyledir. Zira Aristoteles'in *Burhan* kitabında açıkladığı üzere herhangi bir bilim dalının, konusunun varlığını araştırması doğru değildir, onun varlığı ön kabul (müselle) olarak alınır, tartışılmaz. Böyle bir araştırma, mantıktan daha üst bir ilimde⁹⁰, yani metafizikte yapılır.

İbnü't-Tayyib, yine de tümellerin varlığı konusunda antiklerden Platonun çağdaşı Kinik Antisthenes'in adcılığına (nominalizm) ve Stoacıların realist görüşlerine değinir. Onun bildirdiğine göre Antisthenes, Platon'un mec-

⁸⁷ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 24-25. İbnü't-Tayyib, bölmenin zorunlu olarak sekiz tarzda olmasının nedenlerini de ortaya koymaya çalışır.

⁸⁸ *Age.*, s. 48. İbnü't-Tayyib'in 'diğerlerinin kategorileri' derken kastettiği Platonculardır. Nitekim Platonun varlığın en genel yüklemeleri olarak 'varlık, aynılık (iştiyak), başkalık, kuvve ve fiil' olmak üzere beş cinsi kabul ettiğini belirtir, bak. *age.*, s. 61; aşağı dip. 99.

⁸⁹ Porphyrios, *İsâgûcî*, s. 67.

⁹⁰ İbnü't-Tayyib, *Tefsîru İsâgûcî*, s. 53, 57.

lislerine katılır; cinslerin ve türlerin varlığının olmadığını, bunların sadece isimler olduğunu ileri sürerdi. Stoacılar ise bunların cisimler olduğuna inanırlardı, stoacıların felsefesini açıklayan pek çok şarih, ‘cisim’ sözüyle onların ‘varlığı’ kastettiklerini bildirmektedirler.⁹¹ Platon ise cins ve türlerin çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra olmak üzere üç tür varlığının olduğuna inanır. İlki, yarattıklarını yaratmadan önce Bârî Tealâ nezdinde mevcut olan sûretlerdir. Platon Bârî Tealâ nezdinde insanın, eşeğin ve altının bir sûretinin (ide) olduğunu ve o örneğe (misal) göre tabiatın filini yaptığına inanır. Sûretin çokluk içindeki varlığı ise İbnü’t-Tayyib’e göre Aristoteles’in görüşüdür. Zira Aristoteles Platon’un bu sûret görüşüne iltifat etmemiş; aksine tabî türler ve cinsler şeklinde çoklukta mevcut olan sûret görüşüne yönelmiştir. Aristoteles, cinslerin ve türlerin dış varlığına inanmıyordu, aksine ona göre varlıkta olan, bu duyulur tikel şahıslardır. Üçüncü tarz varlık olarak zikredilen, çokluktan sonra mevcut olan sûrettir ki bu da mantıksal türler ve cinslerdir.⁹²

İbnü’t-Tayyib en başta beş tümel hakkında kısa bilgi verip her birini ‘nefste mevcut olan sûret’ şeklinde betimlerken⁹³ Aristotelesçi tavrını ortaya koymaktadır; burada da kendisinin katıldığı görüş olarak cinslerin ve türlerin cisim olmadığını, zihinde meydana gelen sûretler olduğunu açıkça ifade ederek Aristotelesçiliğini vurgular.⁹⁴ Platoncu ideleri de şu sözleriyle açıkça red-

⁹¹ *Age.*, s. 53. Antisthenes’in Platoncu ideleri reddettiği meşhur cümlelerini Ammonius şöyle aktarır: “Atı görüyorum ama atlığı göremiyorum.” yine “İnsanı görüyorum ama insanlığı göremiyorum.” Platon’un buna cevabını da Elias aktarır: “Antisthenes, sen bireysel atı ve insanı görebilecek şeylere sahiptin ama tümel olan insanlığı ve atlığı görebilecek şeylere sahip değilsin.” Bak. , Gyekye, *Arabic Logic.*, s. 178.

⁹² İbnü’t-Tayyib, *age.*, s. 54.

⁹³ *Age.*, s. 41-42.

⁹⁴ *Age.*, s. 57. İbnü’t-Tayyib sözlerine şöyle devam eder: “Şayet bunlar cisimler olsaydı, akılda fil vb. hayvanların cismi gibi büyük cisimlerin olması gerekirdi ki bu muhaldir.” Onun türün ve cinsin nesnelere birlikte söz konusu olan varlığını açıklayışı da dikkate değerdir: “İnsan şahısları ya da hangi türün şahısları olursa olsun, eğer tek bir anlamda ittifak ediyorlarsa tür mevcuttur; ama yalnızca ittifak ettikleri zaman tür mevcuttur. Onların ittifak etmeleri de şu yolla açıktır; eğer ‘insan!’ lafzıyla nida edersen Zeyd veya Amr veya diğerleri sana cevap verir, bu durum reddedilmez; dolayısıyla buradan onların ittifak ettikleri bir anlam olduğu anlaşılır, ki bu anlam da türdür. İnsan hakkında bu anlam,

detmektedir: “Varlıkta mutlak canlı yoktur, onun varlığı ancak, herhangi bir canlı olan Zeyd’e bağlıdır.”⁹⁵

Sekizinci Ta’lim’de beş tûmelin ilki olan cins incelemesi başlar. Cinsin niçin en başta incelenmesi gerektiğine bir kez daha değinen İbnü’t-Tayyib, Porphyrios’un cinsi üç tarzda tanımladığını belirtir; ilkin cinsin geldiği tüm anlamlar, mantıkçıyı ilgilendiren anlamın ortaya çıkması için sıralanır; ikinci olarak bu anlamlardan mantık sanatında incelenen cins anlamı belirlenir; son olarak da cinsin ne eksik ne fazla tam bir betimi yapılır.⁹⁶ Ona göre, zihinlerin yanılmaması ve safsataya imkan kalmaması için pek çok anlamda kullanılan cins gibi eş adlı isimlerin tanımı veya betimi yapılmadan önce sahip olduğu anlamlara ayrıştırılması yerindedir.⁹⁷

İbnü’t-Tayyib, cinsin on iki anlamından bahseder: İlki, doğal veya arazî bir nisbetle birine nisbet edilen ve onun ismiyle anılan topluluk için kullanılan kabilevî anlamdaki cinsdir.⁹⁸ İkincisi, herkesin oluş (doğuş) ilkesi anlamındadır; bu da insanın babası veya doğum yeri gibi doğal ya da arazî şeklinde iki kısımdır. Halk nezdinde yaygın olarak cins, bu iki anlamda kullanılır. Üçüncüsü ise mantıksal cinstir; bu anlamda *cins*, nefste meydana gelen, altında türün sıralanma özelliği olan sùrettir. İbnü’t-Tayyib bu üç cins anlamını Porphyrios’un zikrettiğini belirterek kendisi buna Platon’un var olanların geneli için cins kabul ettiği beş cinsi de ekler: Varlık, aynılık (iştirak), başkalık, kuvve ve fiil. Platon’un bu beş ‘büyük tür’ü *Sofist*’de geçmektedir; ancak

canlı, düşünen ve ölümlü anlamıdır. Yine buna göre eşeğin ve insanın tek bir anlamda toplanmasından cinsin mevcut olduğunu biliriz”, bak., *age.*, s. 56.

⁹⁵ *Age.*, s. 55. ‘Mutlak canlı’ ifadesiyle İbnü’t-Tayyib, sanki Antisthenes’in Platoncu ideleri reddederken söylediği ‘Atlığı ya da insanlığı göremiyorum’ ifadelerine telmihte bulunmaktadır, bak., yukarı dip. 91.

⁹⁶ İbnü’t-Tayyib, *age.*, s. 60.

⁹⁷ *Age.*, s. 62.

⁹⁸ *Age.*, s. 60. İbnü’t-Tayyib’e göre ortak atadan gelme şeklinde Herkül’ün soyundan gelenlere Heraklides cinsi (soyu) denmesi, doğal nisbete örnektir. Arazî nisbetler ise dört türdür: Arkadaşın arkadaşına nisbeti tarzında iradî; kölenin efendisine nisbeti şeklinde zoraki (kahri), öğrencinin hocasına nisbeti gibi sınaî, insanın memleketine veya büyüdüğü yere nisbeti gibi mekanî olabilir. Böylece bu topluluk diğerlerinden ayrılır.

son ikisi kuvve ve fiil değil hareket ve durağanlık şeklindedir.⁹⁹ İbnü't-Tayyib, söz konusu beş cins incelemesinin metafizikçinin işi olduğunu belirterek, cinsin anlamına dilbilimcilerin kullandığı eril, dişil, ve ne eril ne dişil olan nötr kavramlarını ekler. Cinsin on ikinci, son anlamı olarak da Aristoteles'in tüm doğal sûretleri ve matematiksel sûretleri kabul edici olan 'heyula'sını zikreder.¹⁰⁰

Dokuzuncu Ta'lim'de mantıkçıyı ilgilendiren cins incelenmesine geçilir. İbnü't-Tayyib, Porphyrios'un cinsin çeşitli anlamlarından mantıksal cins anlamını belirledikten sonra onu 'tür olarak birbirinden farklı olan çoklar üzerine 'o nedir' yoluyla yüklem olandır' şeklinde betimlediğini söyler. Buna göre cins, birden fazla çokluğa yüklem olması bakımından şahıslar için söz konusu olan yüklemelerden ayrılırken; 'o nedir' sorusunun cevabında söylenen mahiyete yönelik yüklemelerden olmasıyla da ayırım, özellik ve arazdan ayrılmaktadır; çünkü bunlar 'o hangisidir' sorusunun cevabında söylenen yüklemelerdir. Yine cins, türsel olarak farklılaşan çokluğa yüklem olmasıyla, yine 'o nedir'in cevabında söylenen ancak sayısal çokluğa yüklem olan tür kavramından da ayrılmaktadır.¹⁰¹

İbnü't-Tayyib, cinsin niçin tanımı değil de betiminin yapıldığına açıklık getirir. Ona göre tanım ancak belirli (muayyen) bir cins ve belirli bir ayırımdan kaim olan belirli bir zat için, başka bir şeye izafetiyle değil bizzat kendisi bakımından yapılır. Mutlak anlamda cins ise belirli bir zat değildir. Cinslerin cinsi, genel olması bakımından tektir ve onun için ancak cinsin türlerine olan nisbeti söz konusudur, bu nisbet sebebiyle de betimi yapılır. Çünkü bir şeyin tanımı, onun başkasına olan nisbetiyle yapılmaz. Ayrıca şayet onun bir tanımı olsaydı, her tanım bir cins ve ayırımdan oluştuğu için daha üst bir cinse ihtiyaç olacaktı, bu üstteki cinsin tanımı için de daha üst bir cins gerekecek,

⁹⁹ Platon, *Sofist*, 254d-e, (çev. Cenap Karakaya), İstanbul 2000, s. 100. 251a'dan itibaren bu beş cins incelemesi yapılır.

¹⁰⁰ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 61-62. Aristoteles'de cinsin maddeye benzetilmesi için bak., *Metafizik*, 1024b 8-9 ve 1038a 5-6.

¹⁰¹ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 69, 72, 74.

dolayısıyla da iş sonsuzca gidecekti.¹⁰² Ammonius ve Simplicus'un da benzer açıklamaları vardır.¹⁰³

İbnü't-Tayyib, her ne kadar Porphyrios'un cins betimini doğru görse de kendi betiminin daha iyi olduğunu söyler. Ona göre *cins*, nefsin şeylerde mevcut olan çokluktan çıkardığı ve 'o nedir' yoluyla türsel bakımından farklılaşan çoklar üzerine yüklem olan, nefste mevcut bir sûrettir. Yüklem yapmak, zihinsel bir işlemdir ve zihni sûretler ile dış varlık arasında ilişki kurmak, aklın gerçekliği olan tasavvurları temyiz etme ihtiyacından doğar. Yüklem olan şeyler, nefste mevcut olan sûretlerdir, üzerine yüklem yapılanlar ise şahıslardır. İbnü't-Tayyib, gerçek yüklem öznesinin şahıslar olduğunu vurgular. Dolayısıyla Porphyrios'u şahsı da bir yüklem olarak zikretmesi nedeniyle eleştirir. Ona göre şahsın yüklem olduğunun zannedilmemesi gerekir; çünkü yüklem olanlar sadece nefisteki zihni sûretlerdir, şahıs ise varlıkta meydana gelen şeydir. Porphyrios'un bu sözünü, şahsın 'isminin' şahsa yüklem olması şeklinde anladığını vurgulayan İbnü't-Tayyib, Mettâ b. Yunus ve bir grup şarihini de böyle yaptığını belirtir.¹⁰⁴

Onuncu Ta'lim'de tür kavramı incelenir. İbnü't-Tayyib, cins ve türün birbirlerinden ayrılamayan, birbirine göreli kavramlardan olduğunu, birinin anlaşılmasının diğerinin anlaşılmasıyla tamam olacağını vurguladıktan sonra cins kavramında olduğu gibi önce türün içerdiği anlamlara işaret edilmesi, ardından tarifinin yapılması gerektiğini belirtir. Ona göre tür (nev') isminin iki anlamı vardır; ilki, her bir şahsın, çizgisel sûreti, yani şekli ve görünüşüdür; çünkü Yunanlıların dilinde tür ile sûret ismi arasında bir fark yoktur.¹⁰⁵

¹⁰² *Age.*, s. 79-80.

¹⁰³ J. Barnes, *Porphyry, Introduction.*, s. 60-61.

¹⁰⁴ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 71-73. Porphyrios'un sözleri şöyledir: "Yüklem olan şeylerden biri, şahıslar gibi yalnızca tek üzerine yüklem olanlar, -örneğin Sokrat, bu şahıs ve bu şey; biri de birbirinden farklı çoklar üzerine söylenenler olduğu için..." Burada İbnü't-Tayyib onun bu sözünü şöyle tefsir eder: "O, 'tek üzerine yüklem olanlar' ile Sokrat'a yüklem olan Sokrat ismini ve Sokrat'tan nefste meydana gelen ve tek olarak ona yüklem olan sûreti kastediyor." Şahsın yüklem olması tartışması için ayrıca bak., Barnes, *age.*, s. 68, 79.

¹⁰⁵ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 78. İbnü't-Tayyib, bu kelime anlamına delil olarak şair Euripides'in Agamemnon'a söylediği şu sözü aktarır: "İlkin görünüşün (sûretin) krala yaraşır" Porphyrios'da bu söz, isim verilmeden sadece nakledilir. Gyekye'in bildirdiğine göre

İbnü't-Tayyib'in tespiti doğrudur, gerçekten Grekçe *eidos* kelimesi, Platon ve Aristoteles'in felsefi terminolojisinde hem form/idea, hem de tür anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁶

Türün ikinci anlamı ise, nefste mevcut olan, cins altında sıralanan sûtettir. Porphyrios'un kendisi cinsin türle türün de cins ile tarif edildiğinin farkındadır, ancak bunun, birbirine görelî, birbirinden ayrılmayan kavramlar hakkında zorunlu olduğunu belirtir.¹⁰⁷ İbnü't-Tayyib ise bu sorunu bir örnek üzerinden daha açık bir şekilde ortaya koyar. Ona göre birisi, cins ve türün 'bilinmeyenin yine bilinmeyenle tarif edilmesi şeklinde döngüsel bir şekilde tarif edildiğini söyleyerek bu durumu şuna benzetebilir: "Roma ile Kostantiniyye arasındaki mesafeyi sorduğumuzda, 'onun mesafesi, Kostantiniyye ile Roma arasındaki mesafe kadardır' diye cevap veriliyor; 'peki Kostantiniyye ile Roma arasındaki mesafe ne kadardır' diye sorduğumuzda da 'Roma ile Kostantiniyye arasındaki mesafe kadardır' diye cevap veriliyor; dolayısıyla iki cevaptan da bir şey çıkmıyor ve bilinmeyen bilinmeyenle tarif edilmiş oluyor!" Kendisi de bu sorunu, cins ve türün, zatları, tabiatları ve anlamları birbirine bağlı ve birbirine görelî kavramlardan olmasıyla çözmeye çalışır.¹⁰⁸

İbnü't-Tayyib, Porphyrios'un bu soruna değindikten sonra tür için iki betim daha zikrettiğini belirterek türün toplam üç betimini sıralar: 1- Tür, cins altında sıralanandır; 2- Tür, cinsi kendi üzerine yüklem olandır; 3- Tür, sayısal bakımdan birbirinden farklı çoklar üzerine 'o nedir' yoluyla yüklem olandır. İlk iki betim, her tür için geçerlidir; ancak üçüncü betim, ancak en özel türe, yani altında şahısların bulunduğu, cins olmayan türe özgüdür. Şarih, cinsin bir betimle, türün ise üç betimle betimlenmesinin sebebinin de şöyle açıklar: Cinsin, tek bir nisbeti vardır, o da altındakine olan nisbetidir. Türün ise üç nisbeti vardır: cinsine olan nisbeti, cinsinin ona olan nisbeti ve

İbnü't-Tayyib'in bu sözle ilgili verdiği bilgi doğrudur ve şarih David'in belirttiği gibi *Phoinissae*'da değil *Aeolus*'da geçmektedir, bak., Gyekye, *Arabic Logic*, s. 191.

¹⁰⁶ Gyekye, *age*, s. 190, 64. not.; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul 2004. S. 84-91.

¹⁰⁷ İbnü't-Tayyib, *age*, s. 82.

¹⁰⁸ *Age*, s. 79. Benzer örnek şarih David'de İskenderiye ve Roma şeklinde geçmektedir, bak. Gyekye, *age*, s. 191.

kuşatmış olduğu şahıslarına olan nisbeti. Dolayısıyla cinsin tek, türün ise üç betimi vardır.¹⁰⁹

Tabii ki İbnü't-Tayyib, bu açıklayıcı şerh ve yorumlarını yapmakla birlikte kendi tür betiminin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Ona göre *tür*, nefsin mevcut şeylerde bulunduğu benzerliklerden soyutlayarak çıkardığı, cinsin altında sıralanan, 'o nedir' yoluyla şahıs bakımından farklılaşan çoklar üzerine yüklem olan, nefste mevcut tümel bir sùrettir.¹¹⁰

Onbirinci Ta'lim'de meşhur Porphyrios ağacı incelenir. İbnü't-Tayyib'in anlatımıyla Porphyrios, 'cinsin cinsi', 'türün türü' ve ortada olup hem cins hem tür olan 'ortadakiler'den başta bahsetmemiş, kategoriler incelemesi üzerinden bunları açıklamıştır. Ona göre on kategoriden her biri için bu üç anlam söz konusudur: Cinsin cinsi olan en üst cins, üstünde herhangi bir cins bulunmayan, aklın istinbat ettiği en son sùrettir, türün türü ise aklın soyutlayıp çıkardığı ilk sùrettir, altında başka bir tür bulunmayan ise son türdür. Ortadakiler, üstündekine göre tür, altındakine göre cins olanlardır. On kategoriyi temsilen de en üstünü olan 'cevher' kategorisi üzerinden bunları şöyle örneklendirir: Cevher cinsin cinsidir, onun altında cisim, cismin altında canlı cisim, canlı cisim altında hayvan, hayvanın altında düşünen hayvan, düşünen hayvanın altında insan, insanın altında da Sokrat ve Platon gibi tek tek insan bireyleri vardır; dolayısıyla türlerin türü olan en özel tür insandır, çünkü altında başka bir tür değil bireyler vardır.¹¹¹ Buna göre cinsin cinsi, tür olmayan cinstir; üstünde başka bir cins bulunmayandır; altında bulunan tüm cinslerin cinsidir. Türün türü ise cins olmayan türdür; türlere bölünmesi mümkün olmayandır; 'o nedir' yoluyla muhtelif pek çok şahıs üzerine yüklem olandır.¹¹² Ortadakiler ise birbirlerine göre cinsler ve türler olurlar.

İbnü't-Tayyib, Porphyrios'un, cevher kategorisi üzerinden cinslerin türlere bölünmesini örneklendirdiğini, ayrıca bölerken en üstünü zikredip geçtiğini, örneğin insandan bahsederken bölmeden ortaya çıkan bitki ve

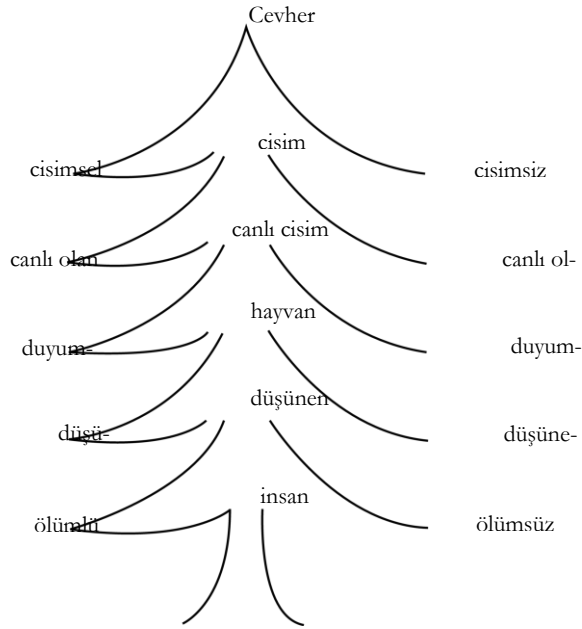
¹⁰⁹ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 79-80.

¹¹⁰ *Age.*, s. 81.

¹¹¹ *Age.*, s. 84.

¹¹² *Age.*, s. 88.

diğer hayvan türlerine değinmediğini, bunu da konunun daha kolay anlaşılması için yaptığını belirtir ve kendisi bitki türleri gibi bölmenin diğer unsurları hakkında da bilgi verir.¹¹³ Zaten Porphyrios'un diğer ifadelerinden onun cinsler-türler ağacı açığa çıkmaktadır. Porphyrios'un bu ağacını, şekilsel olarak da benzeterek gösteren J. Barnes'in çizimi üzerinden şu şekilde gösterebiliriz:¹¹⁴



¹¹³ *Age.*, s. 87. Platon'un bitki taksimine değinen İbnü't-Tayyib'e göre canlı cisimler, hayvan, bitki ve bitkisel hayvan olarak taksim edilir. Zira salyangoz ve sünger gibi canlılar, hayvan türünde olsalar da bitkisel özellikler göstermektedirler.

¹¹⁴ J. Barnes, *age.*, s. 110. Burada şekil olarak J. Barnes'in çizimi esas alınmış, kavramların Türkçeleştirilmesinde ise Arapça *İsâgûcî* ve İbnü't-Tayyib'in şerhindeki ifadeler temel alınmıştır.

Burada İbnü't-Tayyib, Porphyrios'a yöneltilen bazı eleştirilere ve bunların çözümüne değinir. İlk eleştiri, cevherin hem cisme hem cisim olmayana yüklenmesidir: Cevher eğer cisimse, cisim olmayana nasıl yüklem olmaktadır, cisim değilse cisme nasıl yüklem olmaktadır? Bunu şarih, birbirinin mukabili olan cisim ve cisim olmayan kavramlarının, cevher cinsi altında bilfiil değil bilkuvve toplandığını vurgulayarak cevaplandırmaya çalışır. Ayrıca cisim, canlı ve canlı olmayan diye ayrıldığında, canlının bir parçası olan cismin nasıl olup da bütüne yüklem olduğu yönündeki eleştiriye de cisim ve canlının zatlari bakımından değil kaplamsal açıdan değerlendirildiğini, dolayısıyla zat açısından cisim, canlının bir parçası olsa da genel olması bakımından canlı ve canlı olmayana kapsamına aldığı için onlara yüklem olduğunu belirterek açıklık getirir.¹¹⁵

İbnü't-Tayyib'in ayrıntılı yorumlarından bazıları dikkat çekicidir. O, Porphyrios'un nesep anlamdaki en üst cinsten örnek vermek için söylemiş olduğu "nesep olarak onlar, çoğunlukla tek bir ilkeye çıkarlar, ki o, örneğin Zeus'tur" ifadesini şöyle yorumlayarak uyarlar: Bize gelince, biz cinslerin cinsi yerine Hz. Adem'i koyarız, türün türü olarak da Hz. Nuh'u; bu ikisi arasındakiler de orta cinsleri-türleri oluştururlar.¹¹⁶ Porphyrios'un metninde özellikle düşünen (nâtik) ve ölümsüz ayrımları bağlamında dört yerde geçen Tanrı ve bir yerde geçen Tanrılar ifadelerinin hem Ebu Osman ed-Dimeşki çevirisinde hem de İbnü't-Tayyib'in şerhinde melek ve melekler şeklinde çevrildiğini görmekteyiz. İbnü't-Tayyib, buraların şerhinde her hangi bir açıklamada bulunmamaktadır; sadece "biz ve melekler nâtikiz" şeklinde aktardığı Porphyrios metninin yorumunda, onun melekler ile semavî cisimleri kastettiğini belirtmekle yetinmektedir.¹¹⁷

¹¹⁵ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 85-86.

¹¹⁶ *Age.*, s. 93. İbnü't-Tayyib'in yunan mitolojisiyle ilgili tespitleri de hayli ilginçtir. Homeros'da Zeus'un tüm ilahların ve insanların babası şeklinde anlatılmasını, onun Zeus ismini eşadlılıkla kullanmasına bağlar ve yunan şairlerinde çokça geçen, bazılarına ilahların çocukları denmesini, o kişilerin fikirlerinin güzelliği, akıllarının üstünlüğü, ilahî şeylere ilgi duymaları ve bunlara benzemeye çalışmaları sebebiyle söylenildiğiyle açıklar. Buna göre bir şeye benzemeye çalışsan her şey, bu açıdan o şeye nisbet edilmiştir, bak. *age.*, s. 94.

¹¹⁷ *Age.*, s. 134. *Eisagoge* metninde Tanrı ifadesinin geçtiği yerler için bak., Porphyrios, *İşâğıç*, (ter. Ebu Osman ed-Dimeşki), s. 79, 80, 84, 90, 91; *Introduction*, (tran., J. Barnes),

Onikinci Ta'lim'de varlığın, en üst cins kabul edilen cevherin üstünde bir cins olup olmaması konusu tartışılır. İbnü't-Tayyib, cevher ve arazı kuşatan varlık kavramının niçin en üst cins olarak kabul edilmediği yönündeki soruya varlık kavramının tüm varlıkları tek bir doğa ya da cins olarak değil de eş adlı bir lafzın kuşatması şeklinde kapsadığı, dolayısıyla onun cinsin türlere bölünmesi gibi bölünemeyeceğini söyleyerek cevaplandırır ve bu görüşü desteklemek için çeşitli deliller ileri sürer. Bu delillerin ortak noktası, varlık cins kabul edildiğinde türleri olacak olan cevher ve arazın aynı varlık doğasına sahip olamamalarıdır.¹¹⁸ Özetle ona göre varlık, ne cinsin türlere bölünmesi gibi ne türün şahıslara bölünmesi ne de diğer bölünme tarzlarına göre bölünemez. Sadece eş adlı (müşterek) ismin farklı anlamlara bölünmesi tarzında bölünebilir.¹¹⁹

s. 10, 11, 13, 17; *Isagoge*, (çev. B. Çotuksöken), s. 42, 44, 47, 53, 54; İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İşâğûci*, s. 124, 134, 150, 167, 169.

¹¹⁸ *Age*, s. 95-98. İbnü't-Tayyib'in ileri sürdüğü beş delil şunlardır: 1- Eğer varlık, cinsin türlere bölünmesi gibi bölünseydi, aynı açıdan yani cins ve kurucu olması açısından hem cevher hem de araz olmuş olurdu, bu da muhaldir. Buna göre cevher ve araz eğer ayrı ayrı türler olursa, örneğin bir insan bireyinin her iki tür tarafından kuşatılmış olması gerekecektir ki, bir birey yalnızca bir türe ait olabilir. Bir şeyin ancak farklı iki yönden ve farklı iki şeye kıyasla cevher ve araz olabileceğini belirten İbnü't-Tayyib, buna maddede araz olarak bulunan sûreti örnek verir ve John Philoponus, Olympiodorus, Elias ve İskenderci ekolün (el-İsâbetü'l-İskenderâniyye) aynı görüşte olduğunu belirtir (s. 96). 2- Eğer varlık cins olursa, türlerin varlık sebebiyle hem birbirinden ayrışması hem de birbiriyle iştirak etmeleri gerekecektir ki bu muhaldir; dolayısıyla varlığın bir ayrımı bulunmadığı için örneğin ölümlü ve düşünen ayrımlarına potansiyel olarak sahip olan hayvan cinsi gibi bir cins olamaz. (s. 96) 3- Aristoteles *Kategoriler* kitabında tek bir cinsden bölünen türlerin, cinsinin tabiatı bakımından aynı olduğunu açıklamıştır. Ancak eğer cevher ve araz varlığın cinsi olursa, bu kural çiğnenecek ve ikisinin de aynı seviyede var olması gerekecektir. Oysa cevher, araza göre varlığı daha fazla hak etmektedir; zira araz, varlığında cevhere ihtiyaç duyarken, cevher ise, her ne kadar özellikle tabiat alanında arazdan hâli bir şekilde bulunmasa da varlığında araza muhtaç değildir. 4- Türlerden her hangi biri ortadan kalktığında bundan diğerinin de ortadan kalkması gerekmez. Ancak cevher ortadan kalktığında araz da ortadan kalkmaktadır. Buna göre de cevher ve araz varlık cinsinin türleri değildir. 5- Yine varlığın cevher ve araz diye iki türe bölündükten sonra ikisinin aynı seviyede varlığa sahip olmaması, Bâri Tealâ'nın koyduğu nizamı aykırı olacaktır.

¹¹⁹ İbnü't-Tayyib, *age*, s. 98. İbnü't-Tayyib'in, daha önceden ele aldığı bölünme tarzları için bak., yukarı s. 13, dip. 87. O, burada Platon'un *Timaens*, *Theaetetus* ve *Phaedo* diyalog-

İbnü't-Tayyib'in varlık tartışmalarında 'teşkîk' yani dereceli eşit anlamlılık kavramını kabul etmemesi dikkat çekicidir. Zira onun bildirdiğine göre Stephanus (İskenderiyeli) eş adlı isimde öncelik ve sonralığın olmayacağı için varlığın eş adlı isim olarak bölünemeyeceği, zira cevherin arazı öncelediğini söylemektedir. İbnü't-Tayyib ise bu öncelemenin isimde değil varlık ve doğada olduğunu, isimlendirmenin eşit bir süreçte gerçekleştiğini iddia etmektedir. Ona göre Yahya b. Adiy ve Mettâ b. Yunus ve Elias, varlık isminin ne eş adlı ne eşit anlamlı olduğunu, ikisinin arasında bir isim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bunların iddia ettikleri ikisinin arasındaki (mütevassıt) isim kavramının mantık sanatında işitilmemiş bir şey olduğunu söyleyen İbnü't-Tayyib'e göre eş adlı isimlerin 'kesinlikle hiçbir anlamda ittifak etmemesi gerekir' gibi bir durumun olmadığını, önemli olanın eşit derecede bir anlamın paylaşılmaması olduğunu vurgulayarak eş adlı isim kavramının bu aradakileri de içerdiğini iddia etmektedir.¹²⁰ İbnü't-Tayyib'in kabule yanaşmadığı, ikisi arasındaki anlam derecelenmesine sahip isimler kavramının Farabî ve çağdaşı İbn Sina tarafından 'müşekkek-teşkîk' şeklinde açıkça ifade edildiği görülmektedir.¹²¹

larına atıf yaparak bölmeye ilgili Platoncu kurallara kısaca değinir, bak., *age.*, s. 101-102. Onun zikrettiği Platoncu bölme kuralları doğru olsa da Platon'un eserlerine yaptığı atıflar yanlış, bak., Gyekye, *age.*, s. 200.

¹²⁰ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 98, 99. Onun bildirdiğine göre mantık sanatındaki kanunlara göre isimler beş çeşittir: 1- Eş adlı (müttefak), 2- eşit anlamlı (mütevattî), 3- türetilmiş (müştak), 4- eş anlamlı (müteradif) ve 5- ad ve anlam olarak birbirinden tamamen ayrı (mütebayin) isimler. Dayanakları Aristoteles'te olmakla birlikte varlığın açık bir şekilde eş adlı ve eşit anlamlı arasına yerleştirilmesine ilk defa Alexander of Afrodiasias'da rastlamaktayız, Porphyrios da *Kategoriler* ve *Fizik* şerhinde bundan bahseder; Simplicus da bu anlam derecelenmesine işaret etmektedir, bak., J. Barnes, *age.*, s. 122-123. İbnü't-Tayyib'in bahsettiği İskenderiyeli Stephanus ise *Peri Hermenias*'ın şerhinde Porphyrios'u, *Eisagoge*'de varlığı eş adlılıkla yüklenenlerden saydığı için eleştirmekte ve varlığın öncelik ve sonralık anlamı dolayısıyla eşit olmayan anlamda (ambiguously) yüklem olduğunu ileri sürmektedir. Yahya b. Adiy ve Mettâ b. Yunus'un *Eisagoge* şerhleri, günümüze ulaşmamıştır. Şarih Elias ise varlığın, ne Aristoteles ve Porphyrios'un söylediği gibi eş adlı ismin bölünmesi ne de Platon'un söylediği gibi cinsin türlere bölünmesi şeklinde bölünmediğini, 'bir kaynaktan/ilkeden aşamalı bir şekilde bir sona giden', anlam yelpazesine sahip bir kavram olduğunu söylemektedir, bak., Gyekye, *age.*, s. 195-197.

¹²¹ Gyekye, *age.*, s. 197. İbna Sinâ, eşit anlamda (tevâtû) olmayan bir tarzda aynı anlamı paylaşanlar kısmında 'müşekkek isim' kavramsallaştırmasını, varlık kavramı üzerinden

Ayrıca İbnü't-Tayyib, Platon'un varlığın eş adlı bir isim olmasını kabul etmediğini aksine onu cins olarak kabul ettiğini vurgulayarak Porphyrios'un da aslında Platon'un görüşünde olmasına rağmen, Aristocu bir şerh yazdığı için varlığı bir cins olarak vazetmeyip, en yüksek cins olarak Aristoteles'in on kategorisini kabul ettiğini söylemektedir.¹²² Yine o, ayırım konusunda Porphyrios'un iki zıddın cinsten bilfiil bulunmasını mümkün gören Platoncu görüşte olduğunu, ancak Aristotelesçi görüşü ifade ettiğini iki ayrı yerde vurgulamaktadır.¹²³ Bunlar da onun Porphyrios'u nasıl değerlendirdiği ve kendi konumu ile ilgili veri sağlaması açısından önem taşımaktadır.

İbnü't-Tayyib'e göre en üst cinsler on taneyken, en alttaki türler, doğa nezdinde sonlu, bizim nezdimizde sonsuzdur, yani teorik olarak sınırlandırılmaz. Bilgiye konu olmayan şahıslar ise hem doğa nezdinde hem bizim nezdimizde sonsuzdur. Ancak bu sonsuzluğu bilfiil anlamamak gerekir; sayılamayacak, dolayısıyla da bilgiyle kuşatılmayacak kadar çok olması bağlamında sonsuzluğu bilkuvve anlamak gerekir.¹²⁴

Onüçüncü Ta'lim'de cins ve türlerden üstte olanların alttakine yüklem olabileceği ancak alttakinin üsttekine yüklem olamayacağı hususu incelenir. İbnü't-Tayyib'e göre genelin özele, eşitin eşite ve özelin genele yüklem yapılması şeklinde üç tarz yüklemden ilk ikisi doğru olacaktır. Buna göre insan türünün cinsi olan canlılığın altındaki türe yüklem yapılarak 'insan canlıdır' denmesi doğrudur ancak aksinin yapılması yani 'canlı, insandır' denmesi doğru olmaz. Eşit kaplamalı bir şekilde kişneyen yüklemi, ata yüklem olabilir. En alt tür de altındaki şahıslara yüklem olur; zaten şahıslar yüklem olmaz.

açık bir şekilde ortaya koyar. Ona göre 'Müşekkek' ismin delalet ettiği anlamı şeyler, öncelik-sonralık, evleviyet ve şiddet-zayıflık açılarından farklılaşarak paylaşırlar. Ayrıca İbn Sina'nın müşekkek ismin, bu mutlak kullanımına ilaveten aynı ilkeye, aynı gayeye veya aynı ilke ve gayeye nisbetle de söylenebileceğini belirterek şarih Elias'ın görüşünü de kuşatan tam bir kavramsallaştırma yaptığı görülmektedir. Nitekim İbn Sina, "bu, müşekkek isim diye isimlendirilir, başka bir isimle de isimlendirilebilir" derken 'mütevassıt isim' vb. isimlendirmelere atıf yapar görünmektedir, bak., İbn Sina, *Kitâbu'l-makûlât*, (nşr. G. Anavatî vd.), Kahire-1984, s. 9-11.

¹²² İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 99, 103-104.

¹²³ *Age.*, s. 127, 132.

¹²⁴ *Age.*, s. 101.

Buna göre ‘Sokrates insandır’ denilir, ancak ‘İnsan Sokrates’tir’ denmez.¹²⁵ İbnü’t-Tayyib, söz şahsa geldiği için Porphyrios’un onu şöyle betimlediğini söyler: Şahıs, hiçbir başkasında bulunmayan özellik (havâs) ve arazlardan kaim olandır. Kendisi ise özellik lafzından cevhersel özelliklerin de anlaşılması gerektiğini belirterek şahıs betimini açılmayarak şöyle tadil eder: *Şahıs*, hiçbir başkasında bulunmayan pek çok cevherden, özellikten ve arazdan kaim olandır. Özetle temel özellikleri açısından şahıs, kuşatmayan kuşatlandır; cins, kuşatılmayan kuşatandır; tür ise hem kuşatan hem de kuşatlandır.¹²⁶

Ondördüncü Ta’lim’de ayırım (fasl) incelemesine geçilir. İbnü’t-Tayyib ayırımın, özelliğin ve arazın ‘o hangisidir’ yoluyla yüklem olduğunu, ancak ayırımın diğerlerinden cevhersel bir yüklem olması bakımından ayrıldığını vurgular. Zira genel anlamda ayırım, oturmak, kalkmak gibi ayrık araz anlamına gelirken özel anlamda gaga burun, mavi göz vb. ayrılmayan araz anlamına da gelmektedir. Ama mantıkçının amaçladığı en özel anlamdaki ayırım, insan için düşünme gibi türlerin kurucusu olan cevhersel ayırımlardır.¹²⁷ Zira tanımlarda kullanılan, cevhersel zatî ayırımlardır, bir şeyden başka bir şey ortaya çıkaran bunlardır, yani bunlar cinse uygulandığında ondan başka bir tabiat-tür ortaya çıkar; oysa gaga burun, yassı burun gibi ayrık olmasa da arazî olan ayırımların böyle bir özelliği yoktur, dolayısıyla da tanımlarda geçmezler. Ayrıca bu cevhersel ayırımlar, türü ortaya çıkarmak ve bölme amaçlı kullanıldığında cinse kıyasla bölen, tanım yapılmak için ele alındığında türe kıyasla kurucu adını almaktadır.¹²⁸ Cevhersel olan şeylerde artma eksilme, azlık-çokluk anlamı yoktur, arazî olanda ise bu söz konusudur.¹²⁹

Onbeşinci Ta’lim’de ayırım incelemesine devam edilir. Ayırımın cinse ve türe göre pek çok nisbeti olduğu için pek çok betimi de yapılmaktadır: 1- Ayırım, türün kendisiyle cinse üstün geldiği şeydir, örneğin düşünmesiyle insan, hayvandan üstün olur. 2- Ayırım, ‘o hangisidir’ yoluyla birbirinden tür bakı-

¹²⁵ *Age*, s. 107-108.

¹²⁶ *Age*, s. 111-112.

¹²⁷ *Age*, s. 113-114, 116.

¹²⁸ *Age*, s. 117-118.

¹²⁹ *Age*, s. 123.

mından farklı olan çoklar üzerine yüklem olandır.¹³⁰ 3- Tek bir cins altındaki kileri ayıran şeydir. 4- Cinsde farklılaşmayan şeylerin kendisiyle farklılaştığı şeydir. Son iki betiminin aynı şeyi ifade ettiğini belirten İbnü't-Tayyib'in bildirdiğine göre, Yahya b. Adiy, bu betime 'cevhersel olma' özelliğinin eklenmesi gerektiğini iddia etmiştir. Çünkü tek bir cinsin içerdiği türler, araz ve özelliklerle de birbirinden ayrılabilir. Dolayısıyla ayırım olması için ayrılan şeyin mahiyetine dahil olan, cevhersel bir ayırım olması gerekir. İbnü't-Tayyib yine ayırımın tam ve gerçek bir betimi olarak kendi betimini ileri sürer. Ona göre *ayırım*, tek bir cins altında olan şeyleri ayırt eden, onların bir parçası olan, onlar için cevhersel olan, onların zâtları için kurucu olan ve tanımlarında alınan şeydir.¹³¹

İbnü't-Tayyib, birbirinin zıddı olan düşünen-düşünen olmayan, ölümlü-ölümsüz gibi ayrımların cinsteki varlığı konusunda Aristotelesçi ve Platoncu görüş farklılığına dikkat çeker. Ona göre Aristoteles ve takipçileri, ayrımların cinste bilfiil değil bilkuvve mevcut olduğu görüşündedirler. Çünkü cinsler, heyula gibidir ve onda zıtların varlığı bilkuvvedir, ondan bileşik oluştuğunda fiile çıkar. Zıtların aynı konuda toplanmaları ancak bilfiil olduğunda imkansızdır, bilkuvve toplanmaları ise reddedilemez. Porphyrios da aslında Platoncu görüşte olmasına rağmen, Meşşâilerin görüşünü ortaya koyarak ayrımların bilkuvve cinste mevcut olduğunu, bilfiil ise mevcut olmadığını söylemiştir. Porphyrios'un 'onların görüşüne göre' ifadeleri de onun Aristotelesçi yolu takip ettiğinin göstergesidir. Zira İbnü't-Tayyib'e göre Platon, karşılıklı ayrımların cinste bilfiil bulunabileceği görüşündedir. Zira Platon'a göre zıtların bir konuda toplanması, tabii mevcutlardaki birbirine zıt tabii sûretler için imkansızdır. Aklî bir heyulâ olan cinste toplanan zıtlar ise ruhanî ve aklî zıtlardır. Dolayısıyla bu tarz ruhanî zıtların bilfiil aynı şeyde toplanması ona göre mümkündür.¹³² Platon'un bu görüşlerinden şarihler Ammonius, Elias, David, ve Pseudo-Elias da bahsetmektedir. Burada İbnü't-Tayyib, Aristocu

¹³⁰ *Age*, s. 126-128.

¹³¹ *Age*, s. 130. Şerhin başındaki tarifine göre ayırım, nefsin şeylerde mevcut olan benzerliklerden çıkardığı, 'o hangisidir' yoluyla tür bakımından farklılaşan çoklar üzerine yüklem olan, nefste mevcut bir sûrettir, bak. *age*, s. 42.

¹³² *Age*, s. 128, 132.

görüş tarafında dururken Ammonius ve Elias'ın, meseleyi uzlaştırmacı bir tarzda çözmeye çalıştıkları görülmektedir.¹³³

Onaltıncı Ta'lim ise özellik (hâsse) ve araz konusuna ayrılmıştır. Cevhersel olan cins, tür ve ayırım incelemesi bittiği için arazî olan özellik ve araz yüklemelerine geçilir. Özellik, yalnızca tek bir türde bulunması sebebiyle cevhersel olan yüklemelere benzediği için arazdan önce ele alınmıştır. Porphyrios her zamanki gibi önce özelliğin anlamlarını sıralar ve ardından mantıkçıyı ilgilendiren betimi belirler. Buna göre özellik dört anlamda kullanılır: Birincisi, insanın iki ayaklı olması gibi, tek bir türe ait olmasa da türün tüm bireylerine ait olan özelliktir. Zira kuş gibi diğer canlılar da iki ayaklıdır. İkincisi, yalnızca bir türe ait olan ancak türün tüm bireylerinde görülmeyen özellik, örneğin tıp ve geometri ilmi gibi. Üçüncüsü, tek bir türe ve türün tüm bireylerine ait olsa da belli bir vakitte ait olan özellik, örneğin yaşlılığında insanın saçının ağarması gibi. Dördüncüsü ise insanın gülmesi, atın kişnemesi gibi tek bir türe, türün tüm bireylerine ait olan ve daima olan özelliktir.¹³⁴ İbnü't-Tayyib'e göre mantıkçıyı ilgilendiren bu sonuncu özellik anlamıdır. Porphyrios, sıkı terimsel anlamdaki bu özellik anlamını belirledikten sonra onu şöyle betimlemektedir: Gerçek özellik, özelliği olduğu şey üzerine ne

¹³³ K. Gyekye, *age.*, 164-165. Ammonius'un ifadeleriyle Aristoteles'de ayrımlar türlerde bilfiil, cinsten ise bilkuvve mevcuttur; ancak Platoncular cins derken 'çokluktan önceki' cinsten bahsetmektedirler; dolayısıyla Platoncu idea anlayışından dolayı burada ayırım bilfiil mevcut olmaktadır, Peripatetikler ise 'çokluk içindeki' cinsten bahsetmektedirler; dolayısıyla burada da bilkuvve olarak bulunmaktadır. Elias ise, bilkuvve ve bilfiil anlamlarını tahlil ederek, Platoncular tarafından kastedilenin meleke anlamında bilfiil olduğunu, Aristotelesçiler tarafından kastedilen bilkuvvenin de henüz bilfiil hale gelmemiş (henüz ders vermeyen uyku halindeki bilgin örneğindeki gibi) kuvve olduğunu iddia ederek onların aslında çelişmediğini ortaya koymaya çalışır. Onun kuvve-fil anlamları tahlili İbn Suvvâr tarafından kullanılır, bak., *age.*, s. 205-206. İbnü't-Tayyib ise yatkınlık anlamında kuvve ile meleke anlamında kuvve anlamına bu konuda değil de gerçek özelliğin (hâsse) bilfiil hale geldikten sonra da ortadan kalkmaması bağlamında değinir, bak., İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 138. Aristoteles'de cinsin maddeye benzetilmesi hususu için bak., Aristoteles, *Metafizik.*, 1024b 8, 1038a 6, 1058a 23; 'aklî heyûla' kavramı için bak., *age.*, 1036a 9-11, 1036b 34, 1037a 4, 1045a 34.

¹³⁴ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 136-137. İbnü't-Tayyib, Ta'lim'in giriş kısmında konuyu kendi ifadeleriyle anlatırken, Porphyrios'un ifadelerindeki sıralamadan farklı olarak bir ile ikinci anlamı yer değiştirmiştir, krş., *age.*, s. 141.

eksik ne fazla eşit olarak döndürülebilir olandır, özelliği olduğu şey için cevheresel değildir, ona dahil olandır. İbnü't-Tayyib, 'dahil olan' (dahile) anlamıyla zata göre dışarıdan olan özelliğin, cevheresel olan ayrımlardan ayrıldığını, döndürülebilir olmasıyla da diğer arazlardan ayrıldığını vurgular. Zira gülme özelliği varsa insan vardır, insan varsa gülme vardır.¹³⁵ Ona göre *Özellik*, 'o hangisidir' yoluyla kendi türü ve onun altındaki çokluğa yüklem olan nefste mevcut bir sûrettir.¹³⁶

İbnü't-Tayyib'e göre Porphyrios *araz* konusunda âdetini bozarak önce arazın betimini yapmış sonra onun diğer anlamlarını belirlemiştir. Bunun sebebi, arazın betiminin, arazın diğer anlamlarını aynı tarzda kuşatmasıdır. Porphyrios arazı önce şu şekilde betimler: Araz, konusunun bozulduğu olmaksızın oluşan ve ortadan kalkan şeydir. Bir şeyde mevcut olan arazî sûretler bu niteliktedir; çünkü bunlar ne zatın cevherine dahildir ne de zatın kurucusudur. Dolayısıyla ortadan kalktığında, konusunun zatında bunun bir etkisi olmaz. Araz iki kısımdır: oturma ve kalkma gibi ayrılabilir araz ve karganın siyahlığı gibi ayrılamayan araz. Ancak bu ikinci anlamdaki arazın, her ne kadar varlıkta konusundan ayrılmasa da vehimde ayrılması mümkündür ve bu durumda konu aynıyla kalıcı olacaktır.¹³⁷

Porphyrios'un ikinci araz betimi şöyledir: Araz, aynıyla bir şey için var olması ve var olmaması mümkün olan şeydir. Örneğin beyazlığın bir cisimde var olması ve var olmaması mümkündür. Üçüncü betim ise olumsuzlama yoluyla yapılmaktadır; buna göre araz, ne cins, ne ayırım, ne tür ne de özellik

¹³⁵ İbnü't-Tayyib, döndürme tarzlarını sıralayarak gerçek özelliğin döndürülmesi meselesine açıklık getirir. Ona göre döndürme beş türdür: 1- Gülmenin insan üzerine döndürülmesi gibi özelliğin, özelliği olduğu şey üzerine döndürülmesi; 2- Ölümlü-düşünen-canlı tanımının insan üzerine döndürülmesi gibi tanımın tanımlanan üzerine döndürülmesi; 3- önermelerin kendi aralarında döndürülmesi, örneğin 'hiçbir insan kuş değildir' önermesinin 'hiçbir kuş insan değildir' şeklinde döndürülmesi; 4- görelinin, kendisine görelinin olduğu şey üzerine döndürülmesi; örneğin baba, oğlun babası olduğu gibi, oğul da babanın oğludur. 5- yakın nedenin, nedenli üzerine döndürülmesi; örneğin 'Zeyd'in zatının yakın sebepleri toplandığında Zeyd mevcut olur. Zeyd mevcut ise, onun yakın sebepleri de mevcuttur'. İbnü't-Tayyib burada ilk tarzdaki döndürmenin söz konusu olduğunu belirtir, İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 137.

¹³⁶ *Age.*, s. 42.

¹³⁷ *Age.*, s. 139.

olan ama her zaman bir konuda bulunan şeydir. İbnü't-Tayyib, selbî yönden betimin, her şey için değil, sayıları sınırlı şeyler için söz konusu olabileceğini söyler ve onun bildirdiğine göre Platon da adaleti, iffet ve yiğitliğin olumsuzlanmasıyla betimlemiştir. İbnü't-Tayyib'e göre 'her zaman bir konuda bulunan' sınırlaması da arazi, keçi-geyik gibi tasavvurlardan ayırmak için zikredilmiştir.¹³⁸ Ona göre *araz*, 'o hangisidir' yoluyla tür bakımından farklılaşan çokluk üzerine yüklem olan nefste mevcut bir sûrettir.¹³⁹

Onyedinci ve Onsekizinci Ta'lim'lerde, incelemesi biten beş tümel arasındaki ilişkiler, ortak olduğu ve farklılaştığı noktalar bağlamında ortaya konur. İbnü't-Tayyib bu bölümlerde Porphyrios'un ifadelerini yakından takip ederek, kısa açıklamalarla ve varsa kendi eklemelerini belirtmekle yetinmektedir. Ona göre Porphyrios, beş tümel incelemesini bitirdikten sonra talebesi Chrysagorios'a konuyu daha da kolaylaştırmayı istediği için bunların ortaklaştığı ve farklılaştığı hususları ortaya koymuştur. Bunu yaparken de önce genel olarak bunlara işaret etmiş, sonra ikili bir şekilde ayrıntılı olarak ele almıştır.¹⁴⁰

Porphyrios, beş tümelin hepsinin konu çokluğuna yüklem olmada ortak olduğunu belirtir. İbnü't-Tayyib, ikinci bir ortak nokta ileri sürer: Buna göre bu beş tümelden her hangi biri ne zaman var olursa diğerlerinin varlığı da gerekli olur. Yine cins ile ayırım arasındaki ortak noktalara iki tane daha ekler. Birincisi şudur: Cins ve ayırım, iki zat olmaları bakımından türün tanımının kendilerinden oluşmasında ortaklardır. İkinci ortak nokta, iki zat olmaları bakımından türün kuruluşunun o ikisiyle tamam olmasıdır.¹⁴¹

İbnü't-Tayyib, cins ve ayırımın farklılaştığı hususlara bir tane daha ekler. Ona göre ayırım ile tür, türemiş isim yoluyla isimlenirken cins ile eşit anlamlı bir şekilde isimlenir. Onun açıklamasına göre cins ile araz arasında 'çoklar

¹³⁸ *Age.*, s. 140. Arazın negatif betimini, Aristoteles *Topika*'da (102b 4-14) yapmaktadır; ancak bunun cins ve diğerlerinin bilgisini ön varsaydığı için daha az tercih edilir bir betim olduğunu ekler. Platon'un *Republic*'indeki tüm adalet tanımları olumsuzlama yoluyla değildir, bak. Gyekye, *age.*, s. 211.

¹³⁹ İbnü't-Tayyib, *age.*, s. 42.

¹⁴⁰ *Age.*, s. 144.

¹⁴¹ *Age.*, s. 144-145.

üzerine yüklem olma' şeklinde sadece tek bir ortak noktanın olması, o ikisinin zatlının birbirinden ayrı olması sebebiyledir.¹⁴² Yine ayrımla özellik arasındaki farklara bir tane daha ekleyerek şöyle der: Özellik, en üst cinste, ortadakilerde ve en alt türde bulunur; kurucu ayırım ise en üst cinste bulunmaz, bölen ayırım da en alt türde bulunmaz. Ayrıca tür ile özelliğin ortak olduğu ve farklılaştığı hususlara da birer ilavede bulunur: Tür ve özelliğin her ikisi de türlerin altındaki şahıslara yüklem olurlar. Tür, cevherseldir, özellik ise cevhere dahil olandır.¹⁴³

İbnü't-Tayyib, Porphyrios'un cins ile ayırım arasındaki ilişkiye dair daha fazla şeyler söylenebileceğini ancak bu kadarıyla yetindiğini ifade ettiği yerde ve yine *Eisagoge*'nin en sonunda özellik ve araz ile ilgili başka genel ve özel niteliklerin olabileceği ancak anlattıklarının yeterli olduğunu söylediği yerde bu konularda ayrıntılı incelemenin Aristoteles'in *Topika*'sında yapıldığına dikkat çekmektedir.¹⁴⁴

Sonuç

Felsefe yapma yöntemi olarak daha çok şerh yapmayı tercih eden İbnü't-Tayyib, genel olarak mantığa bir giriş olarak gördüğü *Eisagoge* şerhinde daha çok İbn Rüşd ile özdeşleşen Büyük şerh sistemini kullanmıştır. Kendinden önceki Arapça, Süryanice ve Grekçe şerhlerden haberi vardır, açıktan veya zımnen yaptığı zengin göndermeler ve yaptığı alıntılar antik dönem felsefi birikimine hakimiyetini göstermektedir.

İbnü't-Tayyib'in felsefi olarak Aristotelesçi olduğu görülmektedir. Bu durum, açık bir şekilde Platoncu ideler eleştirisi ve varlığı cins olarak kabul etmemesi ve Aristotelesçi kavram sistemini benimsemesinde görülmektedir. Ayrıca Platon ve Aristoteles felsefelerinin ayırımının bilincinde olarak yeri geldiğinde buna işaret etmekte ve diğer bazı şarihler gibi uzlaştırıcı yorumlar yapmak yerine Aristotelesçi tercihini ve onun görüşlerine bağlılığını daima öne çıkarmaktadır. Sırf Aristoteles'te ayrıştırılmadığı için mantıkta nev zuhur

¹⁴² *Age*, s. 147-148.

¹⁴³ *Age*, s. 162-163.

¹⁴⁴ İbnü't-Tayyib, *age*, s. 154, 176. İbnü't-Tayyib'in *Topika*'ya yaptığı atıflar, kuşkusuz yüklemelerin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı IV-VII. kitaplarıdır.

olarak gördüğü ‘teşhik’ kavramsallaştırmasına karşı çıkması bu bağlamda çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir.

İbnü’t-Tayyib, Porphyrios’un felsefi konumu hakkında da aslında temel meselelerde Platoncu olmasına rağmen, eserinde Aristotelesçi bir yol izlediğini belirterek yorum yapar.

Hıristiyan şarihler geleneğinden farklı olarak İbnü’t-Tayyib’in mantık kitapları içinde özellikle Burhan’a vurgu yapması ve mantığın asıl amacının burhan olduğunu belirtmesi, Hıristiyan bir şarih olarak İslam kültür ve medeniyeti içinde yetişmesi, özellikle de büyük filozof Farabî’nin bu konudaki devrim niteliğindeki katkılarını göstermesi açısından kayda değerdir.

Eisagoge’de geçen Tanrı-Tanrılar ifadelerinin Arapçaya melekler şeklinde çevrilmesi ve İbnü’t-Tayyib’in de bununla gök cisimlerinin kastedildiğini belirtmesi ve ortak atadan gelme anlamında zikredilen Zeus’u Hz. Adem ile karşılaması da yine ilgi çekicidir.

İbnü’t-Tayyib, varlığın en genel yüklemeleri olan kategorilerin her biri kapsamsal açıdan ele alındığında ortaya çıkan beş tümel yüklem, özellikle tanım yaparkenki işlevselliğine ve mantığın nihai hedefi olan burhanın oluşturulmasındaki önemine dikkat çekmektedir. Porphyrios’un görüşlerini delillendirmeleriyle birlikte açıklama, ardındaki nedenselliği ortaya koyma, mümkün olduğu kadar yöneltilecek ve akla gelebilecek tüm eleştirileri tespit ve bunları cevaplandırma hususunda doyurucu ve katkı sağlayıcı bir şerh yapmaktadır. Dolayısıyla beş tümel lafız hakkında Porphyrios’un görüşlerini kabul etmekle birlikte daha tam ve mükemmel betimler olarak kendi görüşlerini ileri sürer.

İbnü’t-Tayyib’e göre *cims*, nefsin şeylerde mevcut olan çokluktan çıkardığı ve ‘o nedir’ yoluyla türsel bakımından farklılaşan çoklar üzerine yüklem olan, nefste mevcut bir sûrettir.

Tür, nefsin şeylerde mevcut olan benzerliklerden soyutlayarak çıkardığı, ‘o nedir’ yoluyla şahıs bakımından farklılaşan çoklar üzerine yüklem olan, nefste mevcut bir sûrettir.

Ayrum, nefsin şeylerde mevcut olan benzerliklerden çıkardığı, ‘o hangisidir’ yoluyla tür bakımından farklılaşan çoklar üzerine yüklem olan, nefste mevcut bir sûrettir.

Özellik, ‘o hangisidir’ yoluyla kendi türü ve onun altındaki çokluğa yüklem olan nefste mevcut bir sûrettir.

Araz, ‘o hangisidir’ yoluyla tür bakımından farklılaşan çokluk üzerine yüklem olan nefste mevcut bir sûrettir.