

BİR ONUNCU YÜZYIL GRAMERCİSİNDE FELSEFENİN TANIMI*

Yazan: Prof. Dr. Kees VERSTEEGH**

Çev.: Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER***

ÖZET

Dördüncü/onuncu yüzyıla gelindiğinde İslâm dünyasında bilimsel ürün vermeye çalışan müellifler için mantıksal ve felsefî konularla ilgilenmek kaçınılmaz bir hâl aldı. Zira İslâm dünyasında kullanıma sokulan mantıksal ve felsefî teoriler ve terminoloji, İslâmî ilimler dâhil tüm disiplinler üzerinde derin bir etkiye yol açtı. Bu durum Müslüman gramerciler için de geçerli oldu. Böylece onlar, yeni mantıksal-felsefî tarzı temsil edenlerin görüşlerini, kendi bilimsel eserlerine dahil etme noktasında önemli gayretler gösterdiler. Kees Versteegh, bu makalesinde, geleneksel doktrin ile mantıksal-felsefî unsurların karışımının mükemmel bir örnekliliğini teşkil eden ünlü bir gramerciyi, Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî'yi (ö. 337/949 ya da 340/951) ele almakta ve onun gramer çalışması olan *İzâh*'ta 'felsefe'nin tanımıyla ilgili açıklamalarını bu bağlamda incelemektedir. Bunu yaparken yazar, Zeccâcî'nin 'felsefe'yle ilgili olarak vermiş olduğu tanımları, Yunan, Süryanî ve Müslüman geleneklerindeki diğer tanımlarla karşılaştırmakta ve bir takım etki ve geçişleri detaylı bir incelemeye tabi tutmaktadır.

SUMMARY

THE DEFINITION OF PHILOSOPHY IN A TENTH-CENTURY GRAMMARIAN

By the fourth/tenth century interest in logical and philosophical questions had become almost compulsory for those who engaged in scientific writing.

* Bu çevirinin İngilizce aslı, "The Definition of Philosophy in a Tenth-Century Grammarian" başlığıyla *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (Jerusalem 1989, XII, s. 66-93) içerisinde yayımlanmıştır.

** Nijmegen Üniversitesi (Hollanda) Ortadoğu Enstitüsü.

*** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Since the logical and philosophical theories and terminology which were introduced in the Islamic world had a profound influence on all disciplines, the Islamic sciences included. It is true of the muslim grammarians; hence they made a strong effort to incorporate the opinions of the representatives of the new logico-philosophical fashion in their scientific writings. In this article Kees Versteegh deals with a tenth-century grammarian, Abū l-Qāsim ‘Abd ar-Rahmān b. Ishāq az-Zağğāğī who is a perfect example of the blend of traditional doctrine and logico-philosophical element, and examines the definitions of ‘philosophy’ given by him in *İdāh*. In doing so, the author also compares Zağğāğī’s treatment of the notion of philosophy with some texts in Greek, Syriac, and Arabic traditions.

Hicrî dördüncü yüzyıla gelindiğinde bilimsel eser yazma faaliyetine girişmiş kimseler için mantıksal ve felsefi sorularla ilgilenmek neredeyse bir zorunluluk olmuştur. Zira Arap dünyası Yunan mantık ve felsefe eserlerini tanıyınca, onlar tarafından kullanıma sokulan teoriler ve terminoloji, İslâmî ilimler dâhil tüm disiplinler üzerinde derin bir etki bırakma noktasında bir başarısızlık göstermedi. Mesela gramerde, gramerciler, yeni mantıkçılara karşı kendi alanlarını savunma noktasında kendilerini yükümlülük altında görmüşlerdi ki, bu mantıkçılar, *me’ânînin*, yani sözdeki anlamların kendi disiplinleri içerisinde incelenmesi gerektiğini ileri sürerek *elfâzm*, yani belirli bir dildeki bu anlamların ârizî ifadelerinin incelenmesinin gramerlere bırakılması gerektiğini iddia etmekteydiler. Bu karşı karşıya gelişin bir yansıması, 320/932’de Sîrâfi (ö. 368/979) ile Mattâ ibn Yûnus (ö. 329/940) arasında geçen ünlü bir tartışmada görülebilir¹.

Eski ve yeni bilimler arasındaki bu çekişmenin sonucu şuydu ki, yeni bilimler, yeni ve modern olanın câzibesine sahip olmak hasebiyle, yabancı unsurların kendi İslâmî disiplinlerine dâhil edilmesine karşı çıkan gramerciler için bile bir model haline geldi. Bu demek değildir ki, hâl-i hâzırdaki gramerle ilgili teoriler ve dilbilimsel kavramlar bir gecede değişti. Aksine teorilerin içeriği değişmedi, fakat eski teorilerin sunumunda ciddi bir değişiklik vardı. Gramerciler aniden mantıksal tasnifin gerekleriyle ve kendi disiplinlerine ait temel mefhumların tanımlarına ilişkin uygun formulla ilgilenir oldular. Tabii bu da yeni bir sunum modelinin edinilmesine ve demode hâle gelmiş bir takım terimlerden vazgeçilmesine yol açtı². İbnü’s-Serrâc (ö. 316/928) gibi bazı

¹ Krş. Mahdi 1970; Versteegh 1980: 42-43; bu tartışmanın genel arkaplanı için bk. Endreß 1977a.

² Krş. Versteegh 1980: 46-49.

gramerciler –ki o, Fârâbî'nin (ö. 339/950) bir öğrencisiydi- mantıkla ilişkilerinde öyle ileri gittiler ki, gramerci meslektaşları tarafından mantıkla grameri birbirine karıştırıp mezcetmekle suçlandılar³. Bununla beraber ilave etmek gerekir ki, bu 'mantıksal' gramercilerin eserleri, bütünüyle Sîbeveyh'den bu yana gelişip gelen gramer geleneği içerisinde kalmıştır ve bu eserler, dilbilimsel kavramlar ve teoriler söz konusu edildiğinde, gramere dair eserlerin bu genel tarzından şaşkırtıcı bir biçimde az farklılaşma göstermektedir. Muhtemelen bu akımın ana özelliği şuydu ki, gramerciler, modern bir âlim olarak kabul edilmek için, kendi sunumlarını, yeni sunum ve terminoloji modasına uyarılama noktasında bir zorunluluk hissi içerisindeydiler. Bu gramerciler için Sîbeveyh'in *Kitâb*'ı bir otorite olma vasfını sürdürmekteydi, fakat onlar, bu eserin sunum biçimi ve formülasyonunun artık devrini tamamlamış olduğunu hissetmiş olmalıydılar.

Zeccâcî'nin (ö. 337/949 ya da 340/951) *Îzâh*'ı, geleneksel doktrinle mantıksal-felsefî unsurların bu karışımının mükemmel bir örneğidir. Her ne kadar Zeccâcî bizzat, gramerin sınırları içerisinde kalma isteğini sürekli ifade etse de⁴, onun dilbilimsel meselelerle ilgili tartışmaları –özellikle de mezkur kitabının ilk bölümlerinde- diğer disiplinlerden çıkarılıp alınmış pek çok örnek barındırmaktadır. Bu durum kesinlikle şaşkırtıcı değildir. Zira onun pek çok üstadı –mesela İbnü's-Serrâc- bu yeni tarzı tüm kalbiyle benimseyen gramerciler topluluğuna mensuptu. Öte yandan, Zeccâcî'nin, ciddi bir biçimde mantık ve gramer gibi iki disiplini birbirinden ayrı tutmaya çalıştığını itiraf etmeliyiz.

Onun yaklaşımına iyi bir örnek, *Îzâh*'m ikinci bölümüdür ki, burada o, şu soruyu ele alır: Âlimlerin bilimsel meseleler konusunda ve hatta 'isim', 'fiil' ve 'edat' gibi kendi disiplinlerine ait temel mefhumların tanımı konusunda anlaşmazlığa düştükleri gerçeği nasıl izah edilebilir? *Îzâh*'ta bu noktada, bu kavramlar henüz tanımlanmamıştır -bu, üçüncü bölümün konusudur- ve açıkça Zeccâcî, aynı mefhumun muhtelif tammlarıyla karşılaşmış olmanın getirdiği hayal kırıklığına karşı okuyucusunu hazırlamak istemektedir. Aşağıda göreceğimiz gibi bu tartışma, geleneksel bir karşı çıkıştır; bu, dogmatik teorilerin güvenilirliğini zayıflatma noktasında meşhur bir Septik argümandı. Temel fikrini açıklamak için Zeccâcî, iki mefhumun, 'tanım' ile 'felsefe'nin tanımına girer. Bu bağlamda onun girişimi, geç dönem Yunan gramer

³ Bu durum, İbn Ebî Usaybi'a tarafından *Uyûn*'da zikredilmektedir (II, 136. 23-24).

⁴ Mesela, *Îzâh* 48.11-14'de 'isim'in Aristocu tanımı hakkında şöyle söylemektedir: *ve-hüve sahih 'alâ evdâ' el-mantikiyyîna ve-mezhebihim li-enne garazahum gayr garazinâ ve-magzâhum gayr magzânâ ve-hüve 'indenâ 'alâ evdâ' en-nahv gayr sahih.*

geleneğini andırmaktadır ki, burada bir gramer eserine ‘bilgi’, ‘bilim’, ‘tanım’ ve ‘felsefe’ gibi mefhumlar hakkında bir girişle başlamak âdet idi. Böyle giriş mâhiyetindeki hatırlatmalar için kaynak, Porphyrius’un *Îsâgûci*’si (*Eisagoge*) etrafındaki şerh literatüründe ortaya çıkan *προλεγόμενα* idi. Zeccâcî’nin bu iki mefhumu (‘tanım’ ve ‘felsefe’) ele alışı şu metinlerle karşılaştırılacaktır: Yunanca literatürde Ammonius (± 520), Elias (± 580), David (± 600), Sahte-Elias ve Johannes Damascenus (±750) tarafından kaleme alınan *Îsâgûci* şerhleri; Süryanîce’de Severus bar Šakkû (ö. 1241) ve Bâzûd’un (10. yüzyıl) –ki, Baumstark tarafından neşredilmiştir (1900)- yorumları; Arapça’da İbnü’l-Mukaffâ’ (*Mantuk*; ö. ± 200/815), İbn Bahriz (*Hudûd*; ö. 860/1455), el-Kindî (*Resâ’il*; ö. 252/866) ve İbnü’t-Tayyib (*Tefsîr*; ö. 435/1043) tarafından yazılan şerhler ya da giriş mâhiyetindeki risâleler.

Zeccâcî, üç tip tanım arasında bir tefrik yapmaktadır:

I. Onun zikretmiş olduğu ilk tanım (*Îzâh* 46.4) “filozoflar”ın (*el-felâsife*) şu tanımıdır: *kavl vecîz yedullu ‘alâ tabî’at eş-şey el-mevzû’ lehu* (“bir nesnenin doğasına delâlet eden vecîz sözdür ki, bu, onun için vaz’ edilmiştir”). Yunanca literatürde bu tanımı Elias’da (4.5) λόγος σύνιος ἡς ἐκάοιου φύσεως δηλωτικός ve David’de (11.7f.) λόγος σύντομος δηλωτικός τῆς ἐκάστον φύσεως τοῦ ὑποκειμένου πράγματος bulmaktayız. Ammonius, ‘tanım’ın tanımına ilişkin bir bölüme yer vermemektedir. Bu tanım –David’in vermiş olduğu biçimde- aynı zamanda Dionysius Thrax’ın *Techne*’sine yazılan şerhte de (mesela 107.20f.; 157.4f.) sıkça iktibas edilmektedir. Süryanîce şerhlerde bu tanımın aynı biçimi Severus bar Šakkû (Baumstark 1900: 197.17f.) tarafından zikredilmektedir. Arapça’da ise, karakteristik terim olan ‘vecîz’in kullanıldığı ‘tanım’ın tanımlarını İbnü’t-Tayyib’de (*Tefsîr* 13.14f.) *kavl vecîz gâyete l-icâz dâll ‘alâ tabî’at eş-şey el-mevzû’* ve İbn Bahrîz’de (*Hudûd* 103) *mekâl vecîz dâll ‘alâ zât küli şey’* bulmaktayız. Bu tanımın Stoacı kökeni ‘vecîz’ teriminin kullanılmasından açıkça anlaşılmaktadır⁵.

II. Zeccâcî tarafından tercih edilen tanımdır ki, şöyledir: *el-hadd hüve d-dâll ‘alâ hakikat eş-şey’* (*Îzâh* 46.6) “tanım, bir nesnenin hakikatine delâlet edendir”. Yunanca şerhlerde bu tanım açık olarak zikredilmez, fakat o, Dionysios Thrax’ın *Techne*’sine yapılan şerhte (mesela 107.1f) mevcuttur ὅρος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν εἶναι δηλῶν. Şârihler bunu Aristoteles’e atfetmektedir ve gerçekten de bu, Aristotelyen tanımdır (*top.* 101 b 39) λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι δηλῶν. Arapça’da bu tanım, ‘tanım’ın standart tanımı haline gelmiştir; Tevhîdî

⁵ Krş. SV F III, 214.16-17. Burada vecîz oluş, sözün beş değerinden biri olarak belirlenmektedir: συντομία δὲ ἐστὶ λέξις αὐτὰ τὰ ἀναγκία περιέχουσα πρὸς δήλωσιν τοῦ τοῦ πράγματος, ve krş. Barwick 1922:95.

(*Mukâbesât* 316.6f.) *kavi dâll 'alâ tabî'at eş-şey' el-mevzû' bi-menzile mâ hüve sivâhu*; İbn Sînâ (*Resâ'il* 78.10-12) *el-kavl ed-dâll 'alâ mâhiyyet eş-şey' 'alâ kemâl vucûdihi ez-zâtî* gibi. Her bir müellifin, bu tanımın biçimini, 'varlık'a ilişkin kendi hususi terminolojisine uyarladığını görmek kolaydır; fakat tüm farklı biçimler, tanımlanan şeyin (definiendum) özüne vurgu noktasında müsterektir ve hepsi de ortak olarak 'vecîz' kelimesine yer vermemektedir.

III. Aristoteles'in tanımının tazammun ettiği nedenselliğe sahip olmamasından ötürü kelâmcıların tercih ettikleri tanımdır ki, bu, ilintisel tanımdır (*resm*)⁶. Bir ilintisel tanımın amacı, karakteristik bir özelliğini zikretmek suretiyle tanımlananı ona benzeyen diğer nesnelere ayırt etmektir. 'Resm' mefhumu, Zeccâcî tarafından tanımlanmamıştır; fakat onun tanıma ilişkin tanımı, zihninde 'resm' tasavvuruna sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (krş. *İzâh* 46.10 *illâ en yu'dal 'an haddihi ilâ ba'z sıfâtihi verusûmihi ed-dâlle 'aleyhi*). Yunanca şerhlerde *resm*, ὑπογραφή adı altında ele alınır (Elias 4.12ff.; David 12.19ff.) ki, burada, bu, 'özel' ve 'ilintisel' tabirleriyle yapılan tanımla mukayese edilir (krş. İbnü't-Tayyib, *Tefsîr* 13.17f. *ve-kavlunâ fîhi "yedullu 'alâ tabî'at eş-şey' el-mevzû'" li-nufassilehu min erusûm elletî tedullu 'alâ ş-şey' min a'râzihi*). Bununla birlikte bazı müellifler, 'resm'in düzenli bir tanımını vermektedirler ki, Tevhîdî (*Mukâbesât* 316.8f. *kavl mümeyyiz li-l-mevzû' min gayrihi mürekkeb 'an sıfât 'araziyye ekser min vâhid*) ve İbn Sînâ (*Resâ'il* 78.15f. *kavl 'yu'arrif eş-şey' ta'rîfen gayr zâtî velâkinnehu hâss ya da kavi mümeyyiz li-ş-şey' 'ammâ sivâhu lâ li-z-zât*) buna örnek olarak gösterilebilir. Bu tip bir tanım, Stoacı ὑπογραφή tabiriyle ilişkilidir ki, bu tabir, Chrysippus tarafından ἡ τοῦ ἰδίου ἀπὸδosis "karakteristik özelliklerin gösterilmesi" olarak tanımlanır⁷.

Zeccâcî şu neticeye varır: tanımlar farklılaşabilir, yeter ki onlar, bir nesnenin özütyle ilgili olarak birbirleriyle tezat teşkil etmesinler. Ve o, bir nesnenin ('insan') tanımına ve aynı zamanda *resmine* bir örnek verdikten sonra 'felsefe'nin tanımına ilişkin bakış açısını açıklamaya girişir⁸.

⁶ Krş. Van Ess 1970:38.

⁷ SV F II, 226; van Ess 1970:37ff. ve n. 90.

⁸ Aynı nesnenin tanımına ve *resmine* ilişkin bu örnek aynı şekilde İbnü't-Tayyib (*Tefsîr* 15.1-18) tarafından da zikredilmiştir. Onun tanımı, Zeccâcî'nin insan tanımıyla aynı tözsel ayrımı ihtiva etmektedir: (*el-insân*) *el-hayy en-nâtik el-mâit* "insan, akıllı ve ölümlü canlıdır". Bu, 'insan'm geleneksel tanımıdır, krş. Yunanca formu ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον λογικόν θνητόν, mesela Dionysius Thrax üzerine yapılan şerhte (171.11); krş. Sextus Empiricus, *adv. Math.* XI, 8. 'insan' Zeccâcî tarafından şöyle *resmedilir*: (*el-insân*) *hayevân zû ricleyni muntasib el-kâme dahbâk* "(insan) iki ayaklı, ayakta durabilen ve gülen bir canlıdır". İlintisel özelliklerin bu tam kombinasyonu başka bir yerde bulunmamaktadır, fakat onun unsurları başka bir

Öncelikle o, ‘felsefe’nin altı tanımı bulunduğu ve –muhâlifine gösterdiği üzere- birbirleriyle tezat teşkil etmemesi nedeniyle bu tanımların hepsinin de eşit derecede geçerli olduğu vakıasını zikreder. Aşağıda, Zeccâcî tarafından verildiği şekliyle özetle bu altı tanımı tartışacağız ki, doğal olarak o, bu tanımları, ayrı ayrı değil daha ziyade bir tanımlar bütünü olarak başkasından almıştır. Yunanca gelenekte bu altı tanım daima bir kaide olarak ele alınmıştır⁹ ve bu, aynı şekilde Arapça gelenekte de geçerlidir (krş. Tevhîdî, *Mukâbesât* 223.13 *el-felsefe...mahdûde bi-hudûd sitte*):

1. *el-felsefe îsâr el-hikme* (Îzâh 47.1; eserin nâşiri *ityân el-hikme* ibaresine de yer vermektedir; elyazması müphemdir, fakat nâşir tarafından verilen biçim, aşağıda iktibas edilen bu tanımın versiyonlarına göre düzeltilmelidir). Bu tanım, ‘felsefe’nin standart bir etimolojisidir ki, Yunanca gelenekte Pythagoras tarafından verilen tanımlardan biri olarak sunulmaktadır (φιλία σοφίας, Ammonius 9.7; Elias 8.12f.; David 20.30f.; Johannes Damascenus 56.25). Süryanîce gelenekte Bâzûd bunu vermez, fakât Severus vermektedir (Baumstark 1900:198.5). *Îsâr* çevirisi aynı şekilde İbn Bahrîz’de (*Hudûd* 109.9) ve İbnü’t-Tayyib’de (*Tefsîr* 17.18f.) bulunmaktadır; ve Fârâbî, Yunanca φιλοσοφία kelimesini *mu’essir el-hikme* (Şerh 31.4) olarak çevirir. Arapça’ya yapılan başka bir çeviri ise Kindî (*Resâ’il* 172.8 *hubb el-hikme*) ve Hârîzmî (*Mefâtih* 131.10 *mehabbet el-hikme*) tarafından tercih edilmektedir. Pythagoras’a atfı İbnü’t-Tayyib tarafından verilmektedir. İbnü’l-Metrân’a göre (Rosenthal 1972:339) bu atfı ilk kez bir Aristoteles yorumcusu olan ‘İnwyys tarafından yapılmıştır¹⁰.

2. *el-felsefe ma’rife tabî’a cemi’ el-esyâ’ el-mevcûde* (Îzâh 47.1f.; nâşir *li-tabî’a* ifadesine de yer vermektedir) “felsefe, varolan tüm eşyanın doğasının bilgisidir”. Bu, Ammonius’un ilk tanımı olan (2.22f.; atıfsız olarak γνώσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ şeklindeki tanımı yansıtır. Sonraki şârihler onu Pythagoras’a atfederler (David 20.27; Elias 8.8). Johannes Damascenus, böyle bir atfa yer

‘insan’ tanımında yer almaktadır; mesela ἀνθρώπος ἐστὶν ὀρθοπαρατηρῶν γελοιστικὸν πλατωνόνοχον (David 12.26; benzer bir kombinasyon Severus’ta bulunmaktadır, Baumstark 1900:197.16ff.); “ayakta durmak” insanın ilintisel bir özelliği olarak Dionysius Thrax şerhinde (8.26) de zikredilmektedir; “gülen” 361.4’te kaydedilmektedir. İbnü’t-Tayyib (*Tefsîr* 15.1f.) şu ifadeye sahiptir: *el-insân hayevân dahhâk musta’mil li-l-milâha ‘ariz el-ezfâr*; Fârâbî’de (*Elfâz* 78.3f.) ise şu ifade bulunmaktadır: *el-insân hayevân meşâ’ zû ricleyni*. Ayrıca İbnü’l-‘Assâl’in mantık üzerine konuşmasındaki (7./13. yüzyıl) tanım hakkında bk. Rescher (1966:120-21).

⁹ Hatta bu noktada şârihler, felsefenin tanımlarının sayısının altı olması gerektiği, bunun bir zorunluluk olduğunu açıklamaya başlarlar; krş. Ps.-Elias, 1-8’deki uzun tartışma.

¹⁰ Aynı şekilde krş. Galenus’un *Peri ethôn*’unun Arapça özeti (Mattock 1972:255).

vermemektedir (56.2). Bu tanımın değişik formları da bulunmaktadır: Aynı şekilde David (27.8) πάντων τῶν ὄντων γνώσις formuna da yer vermektedir ve Johannes Damascenus'da ikinci bir form bulunmaktadır (56.3): γνώσις τῆς τῶν ὄντων φύσεως. Süryanî gelenek içerisinde Bâzûd'da (Baumstark 1900:220.1f.) bu unsurların bir kombinasyonunu bulmaktayız ἀκριβῆς γνώσις πάντων τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστίν¹¹, ve Severus'da (Baumstark 1900:198f.) γνώσις πάντων τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστίν ifadesi yer almaktadır ki, buna, şöyle söyleyen bir açıklayıcı not ilave edilmiştir (198.19): τῆς φύσεως πάντων τῶν ὄντων. İbnü't-Tayyib de aynı alternatif formlara yer vermektedir: 'ilm cemî' el-esyâ' el-mevcûde bimâ hiye mevcûde (Tefsîr 17.12f.) ve ma'rife hakâik cemî' el-esyâ' el-mevcûde (Tefsîr 19.13f.) İbn Bahrîz'de ise el-'ilm bi-enniyye cemî' el-esyâ' (Hudûd 106.18f.) ibaresi yer almakta olup buna şu ilave yapılmıştır: ellefî yusavviruhâ el-'avâmm es-sâbite lâ bi-eshâsihâ el-havâss ez-zâ'ile. Bu ilave, filozofun, eşyanın cüz'î niteliklerinden ziyade küllîye olan ilgisini vurgulamaktadır; tıpkı Kindî'nin 'ilm el-esyâ' el-ebediyye el-küllîyye enniyyetihâ ve-mâ'iyyetihâ ve 'ilelihâ bi-kadri tâkat el-insân (Resâ'il 173.11f.) şeklindeki tanımında olduğu gibi. Buradaki son kısım, muhtemelen beşinci tanımdan nakledilmiştir (aşağıya bk.) ki, aynı zamanda bu kısım Kindî'deki (Resâ'il 97.9) bir başka tanımda da mevcuttur: 'ilm el-esyâ' bi-hakâikihâ bi-kadr tâkat el-insân. Bunun daha kaidevî formu Fârâbî'nin el-'ilm bi-l-mevcûdât bimâ hiye mevcûde şeklindeki 'felsefe' tanımında (Risâlât 1.15) ve Yahyâ b. 'Adî'nin (garaz el-felsefe) idrâk hakâik el-mevcûdât küllihâ bimâ hiye mevcûdât şeklindeki tanımında (Fasl 191.17) bulunmaktadır.

İlaveten denilebilir ki, bir anlamda bu tanım, 'felsefe'nin kaidevî tanımı olmuştur; en azından, ansiklopedik eserlerde bu tanımın bir varyantının seçilmiş olduğu vâkıyasından böyle bir sonuç çıkarmak mümkündür ki, bu vâkıya örnek olarak İbn Ferîgûn'da (4./10. yüzyıl) felsefenin amacının, künh hakâik el-esyâ' ve-'ilelihâ ve-mu'âvelâtihâ ve mâ'iyye tabâ'i'ihâ 'ilmen küllîyyen bi-kadr tâkat el-insân (Cevâmi' 143) olarak tanımlanması gösterilebilir. Ayrıca Tevhîdî'nin hakikat el-'ilm bi-l-esyâ' el-kâime şeklindeki hikmet tanımıyla (Mukâbesât 312.2f.) ve yine onun vicdân en-nefs el-mantikiyye el-esyâ' bi-hakâikihâ şeklindeki 'ilm tanımıyla (Mukâbesât 312.2f.) karşılaştırma yapmak mümkündür.

İbnü't-Tayyib, bu tanımı Pythagoras'a atfetme noktasında Yunan geleneğini izler. Gnomolojik risâlelerde ya da antolojilerde hikmetin şu şekildeki bir tanımında da Pythagoras'a yapılan aynı atfî bulmaktayız (krş.

¹¹ Bâzûd tarafından bu tanım Σοκράτικοί'e atfedilmektedir; Baumstark'a (1900:216) göre bu, yanlışlıkla Στωϊκοί ile karıştırılmıştır.

Gutas 1975:64): *el-'ilm bi-hakâik el-esyâ' el-mevcûde bi-hâl vâhîde ebeden*. Tabii ki nihaî olarak bu tanım, Kindî tarafından (*Resâ'il* II, 8.3) Aristoteles'e atfedilen *'ilm küll şey'* şeklindeki tanıma kadar geri gitmektedir ki, belki de bu, Aristotelyen ἐπιστήμη τῆς ἀλήθειας (*metaph.* 993b20) şeklindeki ifadenin bir çağrışımdır¹².

3. *el-felsefe ma'rife el-esyâ' el-mevcûde el-ilâhiyye...ve-l-insâniyye* (Îzâh 47.2f.) “felsefe, ilâhî...ve insanî varolan şeylerin bilgisidir”; yorumsal ifadelerle birlikte *el-mudreke 'aklen...el-mudreke bi-l-havâss* “akılla idrak edilen...duyularla idrâk edilen”. Yunan geleneğinde bu tanım, şöyle bir forma sahiptir: θεῖων τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων γνώσις (Ammonius 3.1f.; David 20.28; Elias 8.9). Johannes Damascenus (56.4f.) şu yorumsal ilaveye yer vermektedir: ὁρατῶν τε καὶ ἀόρατῶν. Süryanî geleneğinde Bâzûd (Baumstark 1900:228.27f.) ve Severus bar Šakkâ'da (Baumstark 1900:198.2) mevcut Yunan formu yer almakta olup Bâzûd ayrıca ἀκριβής şeklindeki olağan ilaveyi vermektedir. Arapça versiyonlar, Zeccâcî tarafından zikredilene benzemektedirler: İbnü't-Tayyib'te (*Tefsir* 17.15) *'ilm el-umûr el-ilâhiyye ve-l-insâniyye* yer almakta olup aynı form İbn Bahrîz (*Hudûd* 106.20f.) tarafından *ve-mâ dūnehâ min er-rūhâniyyât ve-l-cismâniyyât* şeklindeki yorumsal ilaveyle verilmektedir ki, bu açıkça, bu tanımın var sanılan eksikliği ile ilgili olarak şerhlerde mevcut bulunan tartışmayla ilişkilidir (krş. Elias 11.9-12.2; David 28.31-29.6). Kindî'de bu tanım yer almamaktadır.

Bu tanımı ilk kez kimin yaptığı konusuna gelince, Ammonius bunu kapalı bir biçimde τινεσ' e atfetmektedir; fakat daha sonraki şârihler onu, daha önce bir müellif tarafından da yapıldığı gibi, Pythagoras'a atfetmektedir. Süryanî Bâzûd ise onu Aristoteles'e atfetmektedir; bununla birlikte Baumstark'a (1900:216f.) göre o 'Stoacılar'la karıştırılmıştır. Zira bu Süryanî, kabul edildiği üzere bir Yunanca cümleyi yanlış yorumlamıştır ki, bu cümlede bu tanım Stoacılara atfedilmiş, bir önceki ise Aristoteles'e atfedilmiştir (ayrıca bk. yukarıda, n. 9). Severus, Pythagoras'a yapılan olağan atfi takip etmektedir ki, bu aynı zamanda İbnü't-Tayyib'in görüşüdür. Açıktır ki bu tanım, Stoacı gelenekten türemiştir: Onlar hikmeti θεῖων τε καὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμη (SV F II, 15.4) olarak, felsefeyi de ἐπιτήδευσις σοφίας (SV F II, 15.11f.) şeklinde tanımlamışlardır. Gördüğümüz üzere Baumstark'a göre en azından bazı Yunan kaynakları, bu tanımın Stoacı kökeni konusunda bir takım bilgilere sahipti. Bu Stoacı tanım aynı zamanda *Placita Philosophorum*'un (Ps.-Plutarch) Arapça çevirisi yoluyla

¹² Krş. Daiber 1980:328.

Arap dünyasına geçmiştir ki, bu eser, bizzat felsefenin tanımı gibi hikmetin de Stoacı tanımını sunmaktadır (62.gf.)¹³.

4. *el-felsefe mu'ânât el-mevt* (İzâh 47.4) “felsefe, ölme çabasıdır”; yorumsal ilaveyle birlikte *ey te'âfi l-mevt ya'nî imâtet eş-şehvât* “yani ölüme adanmak, yani arzuları öldürmektir”. Yunan geleneğinde bu tanım şu forma sahiptir: μελέτη θανάτου (Ammonius 4.15; David 20.28f.; Elias 8.10; Johannes Damascenus 56.6f.). Çoğu şerh, bu tanımı hayat ve ölümün (φυσικός προαιρετικός) iki türüne atıfla açıklamaktadır; hatta Johannes Damascenus, bu iki alternatifi, bu tanıma yapılan yorumsal bir ilavede zikreder. Bazı şerhler, bu tanımı ‘arzuların ölümü’ olarak açıklar (krş. David 25.18f. τὸ véκρωσιν ἀπεργάζεσθαι τῶν παθῶν). Yanlış anlaşılabilen bu tanım genellikle Cleombrotus hakkındaki anekdotla izah edilir ki, bu kişi, bu tanımın sadece fiziksel ölüm konusunda olduğunu düşündüğünden dolayı kendisini bir duvardan aşağı atmıştır. Süryanî geleneği, Bâzûd (Baumstark 1900:220.37f.) ve Severus’ta (Baumstark 1900:198.3) bu tanımın normal formuna yer vermektedir; ayrıca bu ikincisi, bu tanımda kastedilenin “arzuların ölümü” olduğunu ilave etmektedir. Arapça gelenekte İbnü’t-Tayyib, Cleombrotus’un hikayesi de dahil olmak üzere bu tanımın uzun bir açıklamasına yer vermektedir. Onun terminolojisi Zeccâcî’dekiyle aynıdır: *mu'ânât el-mevt* (Tefsîr 17.23); yine o, yaklaşık olarak aynı formda bir açıklayıcı ibare ilave etmektedir: *imâtet el-insân şehvâtihi ve-tağlîb el-cüz' en-nâtık minhu*. Kindî (Resâ'il 172.12) ‘inâyet el-mevt’e ve *imâtet eş-şehvât* şeklindeki ilave ibareye yer vermektedir. İbn Bahrîz’de (Hudûd 109.6) ise, *ilhâm en-nefs el-mevt* yer almaktadır.

Her üç gelenekte de bu tanım, Platon’a atfedilmektedir. Nihâî olarak bu, Sokrates’in *Phaedo*’daki (64A-68B) ölümlle ilgili ifadelerine kadar geri gitmektedir ve Süryanî gelenekte Bâzûd, esasen onu Σωκράτους’u’a atfetmektedir (Baumstark 1900:220.37f). Rosenthal (1972:339f.), İbnü'l-Metrân’ın *Bustân el-etibbâ*’smdan şu ifadeleri iktibas etmektedir: “Gönüllü ölüme, Platon tarafından şu söylendiği zaman alegorik olarak atıfta bulunulmuştur: Felsefe yapmak ölüm hakkında düşündürmektir (*et-tefekkiir*). Ben (İbnü'l-Metrân) şunu diyorum: O, arzuların ölümünü kastetmektedir”. İbnü'l-Metrân, bu ifadeyi *İsâgûcî*’nin ‘İlhâs tarafından hazırlanan edisyonuna atfetmektedir.

Açıktır ki bu tanım, Doğu’da, Platon/(Sokrates)’un bir vecizesi olarak meşhurdu. Aynı şekilde o, mesela Yahudi gramerci Mervân b. Ganâh (Bacher

¹³ Krş. Daiber 1980:328f. Bu çeviri genellikle Kusta b. Lûkâ’ya (ö. 300/910) atfedilmektedir, krş. Daiber 1980:3f. Pythagoras’a atf, aynı zamanda gnomolojik literatürde de bulunmaktadır, krş. Gutas 1975:225-27.

1970:8) tarafından da nakledilir ve belki de bu, Fârâbî'nin, *Phaedo*'nun analizinde yapmış olduğu (*Felsefe* 17.7-19.11) Sokrates'in ölümüyle ilgili açıklamasıyla karşılaştırılabilir ki, burada şu ifade edilmektedir: bu diyalogun esas problemi, insanın, bir hayvan ya da daha kötüsü olarak bulunduğu bir hayata karşılık ölümü tercih etmesinin gerekli olup olmadığı¹⁴. Bu tanımın maksadının ne olduğu konusu, aynı şekilde bazı Neo-Platonik gruplarda da tartışılmıştır ki, bu durum, Miskeveyh tarafından *Tehzîb el-ahlâk* adlı eserinde zikredilmektedir: Bu gruplar, bu dünyada her hangi bir mutluluğun mümkün olabileceğini reddetmişler ve şuna inanmışlardır: insan, ancak ölümden sonra mutluluğu elde edebilir, yani ruhu bu dünyanın derdinden kurtulup bütünüyle ilahî aydınlanmaya açık olduğunda...(*Tehzîb* 27)¹⁵.

5. *el-felsefe el-iktidâ' bi-l-bârî haseb tâkat el-mahlûk (Îzâh 47.5f.)* “felsefe, yaratılmışın, gücü oranında yaratıcıyı taklit etmesidir”. Yunan geleneğinde bu tanım, sadece çok küçük farklarla *ὁμοίωσις πρὸς κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπου* olarak aktarılmaktadır (Ammonius 3.8f.; David 20.29; Elias 8.10f. şu ilave açıklamayla birlikte: *ὁμοίωσις δὲ ἐστὶ δίκαιον καὶ ὀσιον γενέσθαι μετὰ ὀρονήσεως καὶ ταῦτα γινώσκειν*). Johannes Damascenus bir tam (137.2f.) bir de eksik (56.12f.) versiyona yer vermektedir. Süryanî geleneğinde hem Bâzûd (Baumstark 1900:221.20f.) hem de Severus (Baumstark 1900:198.3f.) bu tanıma kaidevî formu içerisinde zikretmektedir. Arap geleneğinde bu tanım, birçok yerde, az farklı versiyonlar halinde aktarılmaktadır. İbnü't-Tayyib (*Tefsîr* 18.4f.) *et-teşebbüh bi-llâh te'âlâ bi-haseb et-tâka el-insâniyye-fi 'ilm el-hakk ve fi'l-el-hayr* şeklinde, tanıma böylece ilave ibareler dahil ederek yer vermektedir. İbn Bahrîz'de (*Hudûd* 109.2) *el-iktidâ' bi-ef'âl* [metinde *bi-fi'âl* de bulunmaktadır] *Allâh mâ emkene l-insân* ibaresi yer almaktadır. Kindî'de (*Resâ'il* 172.10f.)¹⁶ *et-teşebbüh bi-ef'âl Allâh te'âlâ bi-kadr tâkat el-insân* yer almaktadır. Fakat başka bir form Fârâbî'nin ifadelerinde bulunmaktadır (*Risâlat* 53.15f.): (*ve-emmâ l-a'mâl ellefi ya'meluhâ l-feylesûf-fe-hiye*) *et-teşebbüh bi-l hâlik bi-mikdâr el-insân*.

Tarihsel serüveni boyunca bu tanım Platon'a atfedilmektedir ve tabii ki bu, Sokrates'in *Theaetetus*'daki (176B) ifadesine kadar geri gitmektedir ki, burada o, şunu dile getirmektedir: İnsan için tek makul yaşam tarzı *ὁμοίωσις*

¹⁴ Bu vecîzenin gnomolojik literatürdeki tarihi için bk. Gutas 1975:84, 86, 102, 210f. Sokrates'in ölümüyle ilgili anlatımlar İslâm dünyasında meşhurdu, krş. Bîrûnî, *Hind* II, 280, 284, 395'deki ve Kıfî, *Ta'rih* 197'deki iktibaslar, krş. Badawi 1968:37 ve Steinschneider 1960:22.

¹⁵ Krş. Walzer 1963:224.

¹⁶ Krş. Atiyeh 1966:125-27.

θεῷ κατὰ τὸδυνατόν ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι¹⁷. Walzer (1963:167, n. 1-2) bu fikrin tarihini, Tanrı'mn taklit edilmesi mefhumu ile bağlantılı olarak tartışmaktadır. Onun kalkış noktası bu fikrin İbn Sînâ'nın eserlerindeki bulunuşudur ki, buradaki haliyle onun kökeni, Klasik literatüre, özellikle de Porphyrius'un, eşi Marcella'ya yazmış olduğu mektuba geri götürülebilmektedir. Öyle ki bu mektubunda Porphyrius, Tanrı'yu tek mümkün tarzda seven, yani kendisini O'na tâbi kılmak ve zihnini O'nunkine benzer kılmak suretiyle O'nu seven bir bilge kişiyi resmetmektedir¹⁸. İslâm dünyasında bu, sadece gnomolojik antolojiler yoluyla değil (krş. Gutas 1975:33-35), aynı zamanda Galenus'un kayıp eseri *Peri ethón*'un (41.1) Arapça özeti yoluyla da bilinir olmuştur¹⁹.

6. *el-felsefe sinâ'at es-sinâ'ât ve-'ilm el-'ulûm* (Îzâh 47.6; hem nâşir hem de elyazması *'alâmet el-'ulûm* ibaresine yer vermektedir ki, aşağıda aktarılacak olan tanımlara göre düzeltilmesi gerekir) "felsefe sanatların sanatı ve ilimlerin ilmidir". Yunan geleneğinde bu tanım, şu forma sahiptir: τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν (Ammonius 6.27; David 20.30; Elias 8.11f.; Johannes Damascenus 56.17f.). Yaklaşık olarak aynı form Süryanî şârihlerden Bâzûd (Baumstark 1900:221.34f.) ve Severus (Baumstark 1900:198.4f.) tarafından da verilmektedir. Arap geleneğinde İbnü't-Tayyib (*Tefsir* 18.7f.) *sinâ'at es-sanâ'i ve-'ilm el-'ulûm* ibaresine ve İbn Bahrîz (*Hudûd* 109.7f.) ise, *mihnet el-mihen ve-'ilm el-'ulûm ve-sinâ'at es-sinâ'ât* ibaresine [metinde *es-sinâ'a* geçmektedir] *ellefi enşe'et cemû' es-sinâ'ât* şeklindeki ilaveyle birlikte yer vermektedir²⁰. Kindî'de (*Resâ'il* 173.3f.) *sinâ'at es-sinâ'ât ve-hikmet el-hikem* yer almaktadır²¹.

Ammonius'tan itibaren bu tanım, neredeyse tüm şârihler tarafından Aristoteles'e atfedilmekte olup tabii ki atıf yapılan yer de Aristoteles'in, *Metaphysica*'sındaki (982a4f., ayrıca krş. Jamblichus, *protr.* c. 6'daki Aristoteles'ten yapılan iktibas) felsefenin biricikliği konusundaki ifadeleridir. Fakat aynı şekilde diğer filozoflar da, felsefenin ilimler içerisindeki biricik konumuna dikkat çekmişlerdir ki, buna örnek olarak *Placita Philosophorum*

¹⁷ Bu ifadenin etkileri aynı zamanda Aristoteles'te de bulunmaktadır, *eth.nic.* 1177b-1178a; *eth.eud.* 1249b20.

¹⁸ Krş. Walzer 1963:249f. Bu temel fikrin İslâm dünyasındaki siyasî tazammunları Berman (1961) tarafından tartışılmaktadır.

¹⁹ Krş. Walzer 1963:145, n. 3; Mattock 1972:249.18-21.

²⁰ Yunan şerhlerindeki tartışmalarla krş. Elias 21.6ff.; David 40, ve Johannes Damascenus'taki yorumsal ilave 56.18-20 ἡ γὰρ φιλοσοφία ἀρχὴ ἐστὶ πάσης τέχνης δι' αὐτῆς γὰρ πάσα τέχνη εὐρηται καὶ πάσα ἐπιστήμη.

²¹ Krş. Ivry 1972:125.

(62.10f.) adlı eserin Arapça çevirisindeki felsefenin *es-sınâ'a el-fâzula el-vâhide* olduğu yolundaki Stoacı ifade gösterilebilir.

Yukarıda gördük ki, felsefenin tammlarıyla ilgili olarak yapılan tartışma, Zeccâcî'nin *İzâh*'mda özel bir maksada hizmet etmektedir; o, tanımlar arasındaki farklılıkların, muayyen bir disiplinin bilimsel karakterini zedelemeyeceğini göstermek istemektedir. Birbiriyle çelişmedikçe tanımlar farklılaşabilir. Zira bir şeyin tanımlanmasında, farklı motivlere sahip olunabilir; tanımlar, tanımlananın özüne, onun amacına ya da adına vb. dayalı olarak gerçekleştirilmiş olabilir²². Zeccâcî, bu tartışmayı gramerle ilgili bir probleme uygulama noktasında biricikse de, felsefî eserlerde paralel durumlar mevcuttur. Mesela Gazzâlî (*Mustasfâ* 19.4-11), aynı nesne için tek bir tanımdan daha fazla tanımın olmasının mümkün olup olamayacağı sorusuyla ilgili olarak eserinde bir bölüm ayırmıştır. Fakat onun bu soruya cevabı, Zeccâcî'nin vermiş olduğu cevaptan farklılık arz etmektedir; o, şu sonuca varmaktadır ki, bir nesne, çeşitli *rusûma* ve hatta muhtelif *hudûd lafziyye*'ye sahip olabilir, fakat onun, yine de, sadece tek bir *hadd hakîkisi* bulunabilir.

Benzer bir biçimde Tevhîdî (*Mukâbesât* 233), eserinde *fi 'ille ihtilâf el-ecvibe fi l-mesâ'il el-'ilmiyye* şeklinde bir bölüme yer vermektedir. Onun çözümü şudur ki, insanlar, bir probleme farklı açılardan yaklaşmakta olup böylece ortada bir anlaşmazlık varmış gibi bir izlenim verebilmektedirler; oysa böyle bir durum söz konusu değildir (*ve zanne z-zânn enne zâlike ihtilâf sâdire 'an el-hakk ve-innemâ hüve ihtilâf verede min nâhiyet el-bâhisîna 'an el-hakk*)²³. Nihâi olarak bu argüman, muhtemelen dogmatik filozoflara karşı ortaya atılan bir Septik itiraza kadar geri götürülebilir ki, *tekâfu' el-edille* tarzı bir argüman içerisinde bu, Septik polemikçiler tarafından oldukça sık kullanılmaktadır²⁴. *İsâgûcî* üzerine yapılan şerhler –ya da esasen *προλεγόμενα*– genellikle ilk κεφάλαιον, yani *ei êstiv* hakkında bir bölümle başlar. Bütünüyle bu bölüme ayrılmış bir şerhin, pek çok tanımı bulunması dolayısıyla felsefenin varlığına karşı yöneltilen Septik itirazı ele alması oldukça anlaşılır bir durumdur.

Açıktır ki, gramerle ilgili eserine giriş bâbında bu tartışmayı kullanması noktasında Zeccâcî, ilgili tüm bölümü başka bir kaynaktan almıştır. Aynı şekilde ilk bakışta kolayca görülebilir ki, Zeccâcî ve İbnü't-Tayyib nihaî olarak aynı kaynağa, yani Ammonius'un, Porphyrius'un *İsâgûcî*'sine (M.S. 3. yüzyıl)

²² Problemin benzer bir şekilde ele alınışı için bk. Fârâbî, *Resâ'il, fi mesâ'il müteferrika* 15-16.

²³ Tevhîdî, *Mukâbesât*, s. 233.

²⁴ Krş. Stough 1962:102; van Ess 1970:45-46.

yapmış olduğu şerhinin girişine dayanmaktadır; bununla birlikte böyle bir durum ancak bu metnin uzun döneme yayılan bir gelişim göstermesinden sonra gerçekleşmiştir. Bu gelişim, Baumstark (1900:156ff.) tarafından incelenmektedir. İlk başta προλεγόμενα τῶν κατηγοριῶν, Aristotelyen mantığa genel bir giriş için uygun bir çerçeveydi. Fakat Ammonius, Porphyrius'un *İsâgûci*'si üzerine yapmış olduğu şerhine yazmış olduğu bu girişi mantığa genel bir giriş olarak kullanması suretiyle yeni bir akım başlattı. *İsâgûci*'nin kendisi mantık müfredat programı içerisinde ilk metin oldu. İskenderiye okulunun pratiğinde bu Aristotelyen sistem, neredeyse tam üstünlük elde etti ve sadece felsefeye mantıksal bir giriş olmaktan ziyade felsefeyle özdeş oldu. Bu onu, zorunlu olarak tüm sisteme genel bir giriş, προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας haline getirdi ki, onda ὄρος, ζαίρειοις ve ilim sınıflaması gibi konular ele alınabilmekteydi. Bazen bu προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας, müstakil eserler haline geldi, Galenus'un Περὶ εἰδῶν φιλοσοφίας örneğinde olduğu gibi.

Zeccâci'nin metnini İbnü't-Tayyib'in *Tefsir*'iyle karşılaştırdığımızda kolayca görülür ki, Porphyrius'un *İsâgûci*'si etrafında gerçekleştirilen yorumsal literatürün gelişimi içerisinde bu iki eser, aynı geleneğe ait değildir. İbnü't-Tayyib, şerh çalışmasıyla προλεγόμενα'nın iyi bir örneğini vermiş olmakla birlikte yine de onun Yunan (ya da Süryanî) kaynağının temel karakteristiklerini sergiler; halbuki Zeccâci'nin kaynağı, Peters (1968:79-87; 100-103) tarafından tasvir edilen kategorinin bir hülâsası ya da bir özeti olmuş olmalıdır. Bu avâmîleştirilmiş şerh ve giriş çeşitleri profesyonel filozof ve mantıkçılar için düşünülmediler. Aksine bunlar, mantıkî ve felsefî teoride kullanılan temel ilke ve kavramları tahsil etmek isteyen meraklı entelektüeller için hazırlandılar. Bu tür eserler Yunan (mesela Johannes Damascenus), Süryanî (mesela Bâzûd) ve Arap (mesela İbnü'l-Mukaffa', *Mantık* ve İbn Bahrîz, *Hudûd*) geleneklerinde mevcuttur. Onlar, resmî şerh literatürüyle aynı çerçeve içerisinde yer alan temel tanımların bir sunumundan müteşekkildir. Bazen kısa açıklayıcı ifadeler tanımlara ilave edilir ki, süreç içerisinde bu ilaveler, bizzat tanımlara dahil olabilmektedir. Bu durum, yukarıda incelediğimiz bazı tanımlardaki farklılığı da açıklamaktadır: bunlar, ilave ve çıkarmadan ibaret olup genellikle sinonimlerin seçiminde farklılaşmaktadırlar. Pek çok durumda farklılıklar, özet bir çalışmadaki yorumsal açıklamalardan kaynaklanmış olabilmektedir²⁵.

²⁵ Bu materyallerin, metinlerden yoia çıkıp gnomolojik antolojilere uzanan diğer bir aktarım hattı bulunmaktadır (Gutas 1975:457f.); bu antolojiler, yazar adına göre bu aktarımları tasnif etmiştir. Bu tür bir antolojinin, Zeccâci'nin, 'felsefe' tanımını ele alışımda kaynak olması mümkün değildir. Ayrıca henüz müracaat edebilme imkanında olmadığım Chroust (1972) ile karşılaştırınız.

İbnü't-Tayyib'in 'felsefe'nin tanımıyla ilgili metnini Yunan şerh geleneğiyle karşılaştırdığımızda görürüz ki, o, daha çok Elias ve David'in (ve Ps.-David'in) şerhleri tarafından temsil edilen geleneğe benzemektedir ki, onların her ikisi de Ammonius'un öğrencilerinden olan Olympiodorus'un (± 570) öğrencisidir²⁶. Bu iki şerhin hangisinin Arapça'ya ve/ya da Süryanîce'ye çevrilmiş olduğu konusu belirsizdir. İbn Ebî Usaybi'a'daki ('Uyûn I, 323.20) malumâta göre İbnü's-Suver (ö. 411/1020), 'Iynws el-İskenderânî'nin *tekâsim İsåğûcî ve-Kâtîgürîyâs*'ını Süryanîce'den Arapça'ya çevirmiştir. Yine biliyoruz ki İbnü's-Suver, Porphyrius'un *İsåğûcî*'simin Arapça bir çevirisini ya bizzat gerçekleştirmiş ya da gözden geçirmiştir²⁷. İbnü's-Suver'in, 'Iynws'in otoritesine dayanarak iktibas ettiği yorumların Elias'tan gelmiş olduğu kabul edilmiştir. Rosenthal (1972) bunu reddetmekte ve Arapça edebî ve felsefî kaynaklardan bir takım iktibaslar ortaya koymaktadır ki, ona göre bunlar şunu kanıtlamaktadır: 'Iynws'e atfedilen görüşler, Elias'ın görüşleriyle ilgili olarak diğer kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerle örtüşmemektedir²⁸.

İbnü't-Tayyib'in *Tefsîr*'imin kaynağı, *İsåğûcî*'yi tanıtan bir *προλεγόμενα* eseri formuna sahip olmuş olmalıdır; en azından bizim burada ele aldığımız kısım için bu böyledir. Onun özet (kabilinden bir eser formunda) olması

²⁶ Bu iki şerhin birbiriyle ilişkisi konusunda bk. Westerink 1961. Dunlop'a göre (1951:78) Zeccâcî'nin kaynağı, Johannes Philoponus (± 540) tarafından *İsåğûcî*'ye yapılan bir şerh ve giriş çalışmasıydı ki, bu çalışma şu an kayıptır. Bu giriş muhafaza edilmemiş olduğundan onu, İbnü't-Tayyib'in metniyle karşılaştırmak imkansızdır. Fakat Philoponus'un girişine dair bazı işaretler, Süryanî şerh literatüründe bulunmuştur. Baumstark'a (1900:184) göre bu şerh, -Stephanus'un, Philoponus'un eserine yapmış olduğu şerh temelinde oluşturulan Süryanîce bir özet aracılığıyla- Severus bar Şakkû için temel bir kaynaklık teşkil etmişti. Baumstark tarafından Philoponus'a atfedilen bir *προλεγόμενα τῆς εἰσαγωγῆς* çalışmasından olan diğer parçalar, Vatikan'daki (Vat. syr. 158) bir Süryanî elyazmasında bulunmaktadır. Son olarak, Bâzûd tarafından temsil edilen gelenek, aynı zamanda Philoponus geleneğinden bir takım unsurlara da sahiptir. Bu geleneği İbnü't-Tayyib'in *Tefsîr*'imin metniyle karşılaştırdığımızda şu ortaya çıkmaktadır ki, Dunlop'ın tespiti hiç de muhtemel görünmemektedir. Tanımların formlarında pek çok farklar mevcuttur: Süryanî geleneğinde *ὁμοιωσις θεῶν*, üç biçim yerine sadece iki biçime yer vermektedir; Bâzûd, etimolojik tanıma yer vermemektedir. Dahası, İbnü't-Tayyib'in metni, Elias ve David'de bulunan ve fakat Philoponus geleneğinde bulunmayan pek çok unsur barındırmaktadır.

²⁷ Krş. Gyekye 1979:16-17; Georr 1948:193-194. Onun, Ebû Osman ed-Dimeşkî (ö. ± 308/920) tarafından yapılmış bir *İsåğûcî* çevirisini, Yahyâ b. 'Adî'ye ait başka bir elyazması nüsha ile karşılaştırarak gözden geçirdiği söylenmektedir. Onun *İsåğûcî*'ye ilişkin yazmış olduğu bazı notları, Paris Bibliothéque Nationale'de, no.2346'da yer alan meşhur bir elyazmasında bulunmaktadır. Aynı zamanda krş. Endreß 1977:34.

²⁸ Rosenthal, 'Iynws'i İskenderiye filozofu Apollonius ile özdeşleştirmektedir ki, bu kişi hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Sicistânî'nin *Sivân el-hikme*'simin (102.20-103.4) neşrinde Dunlop, muvakkaten filozof 'Ilynws'in adım Aelian, Αἰλιανός olarak kaydeder.

mümkün değildir; zira, İbnü't-Tayyib'in açıklamaları, bazen neredeyse günümüze ulaşan şerhlerde, özellikle de David ve Elias'ın şerhlerinde bulunanlarla aynıdır. Gutas'a (1975:225, n.3) göre, İbnü't-Tayyib ile David arasında büyük ölçüde paralellikler mevcuttur. Fakat mademki David ve Elias ileri derecede birbirine benzemektedir, o halde bu paralellikler, aynı zamanda Elias için de geçerlidir. Vaki o ki, Elias ile İbnü't-Tayyib arasında bazı ortak unsurlar olup bunlar David'de yoktur: εἰ ἔστιν bölümünde hem Elias hem de İbnü't-Tayyib üç argümana sahiptir, oysa David sadece iki argümana sahip bulunmaktadır. Üçüncü tanımla (İbnü't-Tayyib'in sırasına göre ikinci) ilgili tartışmada hem Elias (11.36-12.1) hem de İbnü't-Tayyib (21.5-7), Zeus'un tanrıların ve insanların babası olduğu yolunda Homer'dan bir alıntı yapmaktadırlar; bu alıntı David ve Ps.-Elias'ta yoktur. Dördüncü tanımla (İbnü't-Tayyib'in sırasına göre üçüncü) ilgili tartışmada Platon'a, doğrudan Elias (12.16-18) ve İbnü't-Tayyib (21.10ff.) tarafından göndermede bulunmaktadır, oysa David ona dolaylı olarak göndermede bulunmakta (29.32-30.1) ve eksik bir iktibas yapmaktadır. İbnü't-Tayyib, İbnü's-Suver'in öğrencisi olduğuna göre, şu tespit açıktır ki, onun kaynağı, Elias'm şerhinin doğrudan ya da dolaylı bir çevirisiydi. Elias ve İbnü't-Tayyib arasındaki benzerlik, 'lynws'in -ki, onun *tekâsim*'i İbnü's-Suver tarafından çevirilmiştir-Elias ile özdeşleştirilmesi noktasında bir kanıt durumundadır²⁹.

Şimdi yeniden Zeccâcî'ye dönersek, 'felsefe'nin tanımlarıyla ilgili pasaj ile İbnü't-Tayyib'in şerhindeki paralel pasaj arasındaki benzerliklerin, ortak bir kaynağa doğru işaret ettiği görülmektedir. Fakat, yukarıda ifade ettiğimiz gibi aracı hatlar farklı olmalıdır; zira Zeccâcî, açık olarak bir özetten yararlanmaktadır, oysa İbnü't-Tayyib'in kaynağı, bir şerh (çevirisi) idi. En başarılı karşılaştırma, Zeccâcî'nin listesi ile Fârâbî'nin eserlerini karşılaştırmak olacaktır. Fakat, Fârâbî tarafından kaleme alınmış προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας kategorisine ait günümüze ulaşmış bir eser mevcut değildir³⁰; bu yüzden de

²⁹ Bu, Gyekye tarafından, *Tefsîr*'in neşrinde, Rosenthal'in görüşüne karşı iddia edilmektedir (xxvi, n.13; krş. Gyekye 1979:221, n.43). Aynı zamanda o, şu olguyu zikretmektedir: 'lynws'in Arapça transkripsiyonuna karşı elyazması, Yunanca harflerle ἑλληνοσ adına (?) yer vermektedir (*Tefsîr* 96.6).

³⁰ Fârâbî'nin eserleri arasında bir *Categories* şerhi (Dunlop 1957-59), bir *Eisagoge* şerhi (Dunlop 1956), ve mantık üzerine iki giriş risâlesi (Dunlop 1955; Dunlop 1956a) bulunmaktadır ki, bunların ikincisi, tanımlar üzerine bir bölüm ihtiva etmektedir; ki burada, nesnelere muhtelif *resmlere* sahip olabileceği ve fakat sadece bir tanımlı bulunabileceği söylenmektedir; aynı zamanda yukarıdaki no.22 ile krş. Gyekye (1979:18), Fârâbî tarafından *İsâgûcî* üzerine yapılmış bir şerhin İbranice bir çevirisinden (Bibliothèque Nationale, MS Hebr 917'deki bir elyazmasında) söz etmektedir, fakat henüz buna müracaat edebilmiş değilim; aynı şekilde şu Rusça neşrin içindekilerinin ne olduğunu da tespit edebilmiş değilim:

doğrudan bir karşılaştırma mümkün değildir. Fârâbî ile Zeccâcî arasındaki hat, İbnü's-Serrâc olmuş olabilir, ki o, gördüğümüz gibi, Fârâbî'nin öğrencisi, Zeccâcî'nin ise hocasıydı. Fârâbî tarafından kaleme alınmış bu kategorideki girişlerin yokluğu durumunda, bu ikisi arasındaki ilişki hakkında bir şey söylemek de imkansızdır. Yukarıda Fârâbî'nin eserlerinden iktibas ettiğimiz iki tanım ortaya koymaktadır ki, Fârâbî'nin versiyonuyla Zeccâcî'nin metni arasında bir özdeşlik yoktur: Fârâbî'de Aristotelyen tanım $\eta \nu \tau \alpha \epsilon \acute{o} \tau \iota \nu$ şeklinde bir ilaveye sahipken bu, Zeccâcî'de yer almamaktadır; *Theaetetus*'un tanımı çerçevesinde Fârâbîci tanım insanın *mahlûk* statüsüne vurgu yapmazken Zeccâcî yapmaktadır.

Böylece, daha muhtemel olan şudur: Hem Fârâbî hem de İbnü't-Tayyib tasarrufta buldukları bir şerh sahipti ki, bu, Zeccâcî tarafından kullanılan özetin kendisine dayandığı şerh ile aynıydı. Bu ortak kaynak, Ebü Bîşr Mattâ b. Yunus –ki onun *İsâgûcî* üzerine bir şerh yazmış olduğu söylenmektedir (Gyekye 1979:18)- tarafından Arapça'ya çevrilmiş olabilir. Fârâbî ile İbnü's-Suver arasındaki aracı kaynak –eğer Elias'm şerhinin doğrudan bir çevirisinin mevcudiyetini kabul etmezsek- Fârâbî'nin öğrencisi, İbnü's-Suver'in ise hocası olan Yahyâ b. 'Adî (ö. 364/974) olmuş olabilir ki, bu kişinin kendisini *İsâgûcî*'ye verdiği ve $\mu \rho \omega \lambda \epsilon \gamma \acute{o} \mu \epsilon \nu \alpha$ yazdığı bilinmektedir³¹. Yahyâ b. 'Adî'nin *İsâgûcî* nushası, İbnü's-Suver tarafından, Ebü Osman ed-Dımeşkî'nin çevirisiyle karşılaştırılarak –bu çevirinin gözden geçirilmesi için- kullanıldı. Şu ilave edilebilir ki, ed-Dımeşkî'nin *İsâgûcî* çevirisinin yayımlanmış metni, İbnü't-Tayyib'in şerhindeki *İsâgûcî* metni ile fiilî olarak aynıdır.

'Felsefe'nin muhtelif tanımlarıyla ilgili karşılaştırmamızda rastladığımız diğer geleneklere, Zeccâcî'nin metni için kaynak tespiti noktasında gerek duyulmamıştır. Kindî diğer iki tanıma yer vermektedir ve onun (Kindî) paralel tanımları, Zeccâcî ve İbnü't-Tayyib'de bulduğumuz formdan dikkate değer bir biçimde farklılık arz etmektedir³². İbn Bahrîz gibi İbnü'l-Mukaffa'daki iktibaslar

Al-Farabi: Kommentarij k Vvedeniju Porfirija, nşr.: S.N. Grigorjan, *Iz istorii filozofii Srednej Azii i Irana VII-XII vv.* Moscow, 1960 (zikreden: G.B. Sajmuxeambetova, *Arabajazycnaja filozofija srednevekov'ja i klassiceskaja tradicija [naca]l'nyj period*], Moscow: Izd. "Nauka", 1979, s. 137). Şu ilave edilebilir ki, İbnü't-Tayyib'in *Tefsîr*'i, ilk olarak Dunlop tarafından (1951) Fârâbî'ye atfedilmiştir; daha sonra Stern (1957), gerçek müellifin İbnü't-Tayyib olduğunu tespit etmiştir.

³¹ Krş. Endreß 1977:42f., 88f

³² Diğer iki tanım şunlardır: *ma'rifet el-insân nefsehu* (*Resâ'il* I, 173.5) ve Zeccâcî'nin ikinci tanımının analizinde yukarıda iktibas ettiğimiz tanım. İlk tanım, yani "felsefe, kişinin kendini bilmesidir" şeklindeki tanım, aynı zamanda İshâk İsrâ'îlî'nin tanımlar kitabının Latince çevirisinde de yer almaktadır (krş. Peters 1968:102): *cognitio hominis sui ipsius* (306.2);

da, farklı bir gelenekten, muhtemelen İbnü'l-Mukaffa' tarafından doğrudan Arapça'ya çevrilmiş müstakil bir özetten kaynaklanmalıdır³³. Kindî örneğinde şu durum muhtemeldir: o, günümüze ulaşmış diğer listelerde bulunmayan bir eklektisizmi temsil etmektedir ki, bunun da sadece bir kaynağa dayandığı anlaşılmaktadır.

Sonucumuz şu olmalıdır ki, Zeccâcî'nin listesi, προλεγόμενα literatürü dikkate alındığında Ammonius okulunun –bizzat Ammonius değil- oluşturduğu geleneğe dair muhafaza edilmiş en erken tanıktır. *Eisagoge*-kompleksi olarak adlandırdığı şeyi analizinde Peters (1968:81), Beyrut MS St. Joseph 338'de muhafaza edilen Arapça bir mantık özetinden bahseder. Bu elyazmasının, Zeccâcî'nin listesinden daha eski olabilecek bir tanımlar listesini ihtiva ettiği söylenmektedir; fakat mademki o eserin yazarı meçhuldür, bu durumda onun gerçek değerini tespit etmek zordur.

Nihaî anlamda, öncelik meselesi ya da aktarımın/geçişin tam hattı meselesi tabii ki önemsizdir. Önemli olan, 4/10. yüzyılda, yeni mantıkî tarzı temsil edenlerin görüşlerinin, gramerler tarafından kendi bilimsel eserlerine dahil edilmesi için girilen çabadır. Mantıkçıların terminolojisi elbette formu ve gramerle ilgili teorilerin sunumunu belirlemiştir; fakat bu, onların cevherini etkilememiştir. Denilebilir ki, *İzâh*'ta, bu yeni etkinin en iyi örneğini görmekteyiz: Zeccâcî, muhtemelen kendi seleflerine alakasız görünebilecek olan problemlere ve sorulara ilgisini gizlememektedir. Bununla birlikte bu sorularda bile o, geleneksel gramerle ilgili teorilere dayanmakta ve açıklamaları, gramer geleneğinde genel olarak kabul gören şeylerle uyuşmaktadır. Onun salt gramerle ilgili kendi eserleri yanında bir gramerci olarak yazmak istediği yolundaki *İzâh*'ta tekrarladığı sözü şunu kanıtlamaktadır: o, gramerle mantığı mezceden bir gramerci olmaktan uzaktı. *İzâh*'m ikinci bölümü, mantığın gramer üzerindeki etkisinin değil, aksine 4/10. yüzyıldaki gramerlerin 'modern' bir yaklaşımı kendi disiplinlerine uyarlama noktasındaki istekliliklerinin kanıtıdır.

ikinci tanım ise, İshâk'ın 'hikmet' tanımı tarafından yansıtılmaktadır: *veritas scietiae rerum primarum sempiternarum perpetuarum* (307.3f.). Krş. Daiber 1980:328.

³³ Krş. Zimmermann 1972:537, n.2.

Kaynaklar

A. Birincil Kaynaklar

1) Yunanca Kaynaklar

CAG = *Commentaria in 'Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*. 23 vols. Berolini: G. Reimer.

CG = *Grammatici Graeci*. 6 vols. Leipzig: B.G. Teubner, 1883-1901. (Repr., Hildesheim: G. Olms, 1965.)

SV F. = *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Ed. by Ioannes ab Arnim [Hans Friedrich August von Arnim] (1859-1931). 4 vols. Stuttgart: B.G. Teubner, 1903. (Repr., 1968.)

Ammonius = Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*. Ed. by Adolfus Busse (1856). 1891. (= *CAG* 4.)

David = *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*. Ed. by Adolfus Busse (1856-). 1904. (= *CAG* 18, 2.)

Elias = *Eliae in Porphyrii Isagogen et 'Aristotelis Categorias Commentaria*. Ed. by Adolfus Busse (1856). 1900. (= *CAG* 18, 1.)

Ps.-Elias = Pseudo-Elias (Pseudo-David), *Lectures on Porphyry's Isagoge* Ed. by Leendert Gerrit Westerink. Amsterdam: North-Holland, 1967.

Jamblichus = *Jamblichi Protrepticus*. Ed. by Hermenegildus [Ermenegildo] Pistelli (1862-1927). Lipsiae: B.G. Teubner, 1888.

Johannes Damascenus = Johannes Damascenus, *Institutio elementaris, Capita philosophica (Dialectica)*. Ed. by Bonifatius Kotter. Berlin: W de Gruyter, 1969. (= *Patristische Texte und Studien*, 7. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 1.)

Porphyrius = *Porphyrii Isagoge et in 'Aristotelis Categorias commentarium*. Ed. by Adolfus Busse (1856). 1887. (= *CAG* 4, 1.)

Scholia on Dionysios Thrax = *Scholia in Dionysii Thracis 'Artem Grammaticam*. Ed. by Alfred Hilgard (1857). 1901. (= *GG* I, 3, 1-586.)

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*. Ed. and transl. by Robert Gregg Bury, *Against the Professors*. Cambridge & London: Harvard Univ. Pres & Heinemann, 1949.

2) Arapça Kaynaklar

Bîrûnî, *Hind* = Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Kitâb fi tahkik mâ li-l-Hind*. Ed. Hyderabad: Matba'a Meclis Dâ'iret el-Ma'ârif el-'Usmâniyye, 1377/1958. (= *es-Silsile el-Cedîde min Matbû'ât Dâ'iret el-Ma'ârif el-'Usmâniyye*, 11.)

Dîmeşkî, *İsâgûcî* = Ebû 'Usmân Sa'îd b. Ya'kûb ed-Dîmeşkî, *Kitâb İsâgûcî li-Furfûriyûs*. Ed. Ahmed Fu'âd el-Ahvânî. Kahire, 1952.

Fârâbî, *Felsefe* = Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Felsefet Eflâtûn*. Ed. Franz Rosenthal-Richard Walzer. London, 1943. (= *Plato Arabus*, 2.)

----- *Fusûl* = Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Fusûl mutenevvi'a*. Ed. Fevzî M. Neccâr. Beyrut: Dâr el-Meşrik, 1971.

----- *Risâlât* = *Alfarabi's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Ed. Friedrich Dieterici (1821-1903). Leiden: E.J. Brill, 1890.

Gazzâlî, *Mustasfâ* = Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilm el-usûl*. Ed. Kahire: Matba'a Mustafâ Muhammed, 1356/1937.

Hârizmî, *Mefâtih* = Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Kitâb mefâtih el-'ulûm*. Ed. Gerlof van Vloten (1866-1903). Leiden. E.J. Brill, 1895.

İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûn* = Muvaffak ed-Dîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebî Usaybi'a, *'Uyûn el-enbâ' fi tabakât el-etibbâ'*. Ed. August Müller (1848-1892). Königsberg i. Pr. (Selbstverlag), 1884. (Repr., Westmead: Gregg International Publishers, 1972.)

İbn Bahrîz, *Hudûd* = Ebû Sa'îd 'Abd Yaşû' İbn Bahrîz el-Mevsilî, *Hudûd el-mantik*. Ed. Muhammed Takî Danişpazuh. Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1398/1978. (= *Publications of the Imperial Iranian Academy of Philosophy*, 44.) [İbnü'l-Mukaffa'nın *Mantik*'i ile birlikte.]

İbn Ferîgûn, *Cevâmi'* = Mutegabbî [?] İbn Ferîgûn [Ferî'ûn ?], *Cevâmi' el-'ulûm*. Facsim. Ed. Fuat Sezgin. Frankfurt a.M.: Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, 1985. (= *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Sources*, series C, Facsimile Editions, 14.)

İbnü'l-Mukaffa', *Mantık* = Ebû Muhammed (Ebû 'Amr) 'Abdullâh İbnü'l-Mukaffa', *el-Mantık*. Ed. Muhammed Takî Danişpazuh. Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1398/1978. (= *Publications of the Imperial Iranian Academy of Philosophy*, 44.)

İbn Sînâ, *Resâ'il* = Ebû 'Ali el-Huseyn b. 'Abdallâh İbn Sînâ, *Tis' resâ'il fi l-hikme ve-t-tabî'a*. Ed. Kahire: Matba'a Hindiyye, 1326/1908.

İbnü't-Tayyib, *Tefsîr* = Ebû'l-Ferec 'Abdullah İbnü't-Tayyib, *Tefsîr Kitâb Isâgücî li-Furfûriyûs*. Ed. Kwame Gyekye. Beyrut: Dâr el-Maşrik, 1975. (= *Recherches publiees sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth*, nouvelle serie, B. *Orient chretien*, 2.)

Isaac Israeli, *Definiciones* = Ishâk el-İsrâ'îlî [Isaac Israel], *Liber de definicionibus*. [çev. Gerardus Cremonensis] Ed. J. T. Muckle. *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 12-13 (1937-38) 299-340.

Kindî, *Resâ'il* = Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Resâ'il el-Kindî el-felsefiyye*. Ed. Muhammed 'Abd el-Hâdî Ebû Rîdeh. Kahire: Dâr el-Fikr el-'Arabî, 1369/1950.

Miskeveyh, *Tehzîb* = Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tehzîb el-ahlâk*. Ed. Beyrut: Dâr Mektebet el-Hayâ, 1961.

Kıftî, *Ta'rih* = Cemâl ed-Dîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *Ta'rih el-hukemâ'*. Ed. Julius Lippert (1866-1911). Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Sicistânî, *Sivân* = Ebû Süleymân Muhammed b. Tâhir es-Sicistânî, *Muntehab sivân el-hikme*. Ed. D.M. Dunlop. The Hague: Mouton, 1979. (= *Near and Middle East Monographs*, 4.)

Tevhîdî, *İmtâ'* = Ebû Hayyân 'Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *Kitâb el-İmtâ' ve-l-mu'ânese*. Ed. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn. Beyrut&Sayda: el-Mektebe el-'Asriyye, 1953.

----- *Mukâbesât* = Ebû Hayyân 'Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*. Ed. Hasan es-Sandûbî. Kahire: el-Matba'a er-Rahmâniyye, 1347/1929.

Yahyâ b. 'Adî, *Fasl* = Ebû Zekeriyâ' Yahyâ b. 'Adî, *Makâle fi tebyîn el-fasl beyne sinâ'atey el-mantık el-felsefi ve-n-nahv el-'arabî*. Ed. Gerhard Endress. *Journal for the History of Arabic Science* 2 (1978) 181-93.

Zeccâcî, *İzâh* = Ebû'l-Kâsım 'Abd er-Rahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi 'ilel en-nahv*. Ed. Mâzin el-Mubârek. Kahire: Dâr el-'Urûba, 1959.

B. İkincil Kaynaklar

Atiyeh, George N. 1966. *Al-Kindi: The philosopher of the Arabs*. Rawalpindi: Islamic Research Institute. (= *Publications of the Islamic Research Institute*, 6.)

Bacher, Wilhelm (1850-1913). 1970. *Vier Abhandlungen über Abulwalid ibn Ganâh ca. 990-1050*. Amsterdam: Philo Press. (Repr. of the ed. Budapest and Vienna, 1884-1889.)

Badawi, Abdurrahmân. 1968. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin. (= *Etudes de Philosophie Médiévale*, 56.)

Barwick, Karl (1883-1965). 1922. *Remmius Palaemon und die römische Ars grammatica*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung. (Repr., Hildesheim: G. Olms, 1967.)

Baumstark, Anton (1872-1948). 1900. *Aristoteles bei den Syrern vom VI-VIII. Jahrhundert*. I. *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles; Syrische Commentare zur ΕΙΣΩΑΓΗ des Porphyrios*. Leipzig: B.G. Teubner. (Repr., Aalen: Scientia, 1975.)

Berman, L.V. 1961. "The political interpretation of the maxim: the purpose of philosophy is the imitation of God". *Studia Islamica* 15. 53-61.

Chroust, A.-H. 1972. "Late Hellenistic 'Textbook-definitions' of philosophy". *Laval Théologique et Philosophique* 28.15-25 [non vidi]

Daiber, Hans. 1980. *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*. Wiesbaden: F. Steiner. (= *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Veröffentlichungen der orientalischen Kommission*, 23.)

Dunlop, D.M. 1951. "The existence and definition of philosophy: From an Arabic text ascribed to al-Fârâbi". *Iraq* 13. 76-94.

----- 1955. "Al-Fârâbi's introductory sections on logic". *Islamic Quarterly* 2. 264-82.

----- 1956. "Al-Fârâbi's *Eisagoge*". *Islamic Quarterly* 3. 117-38.

----- 1956a. "Al-Fârâbi's introductory *Risâlah* on logic". *Islamic Quarterly* 3. 224-35.

----- 1957-59. "Al-Fârâbi's paraphrase of the Categories of Aristotle". *Islamic Quarterly* 4. 168-97; 5. 21-54.

Endress, Gerhard. 1977. *The Works of Yahya ibn Adî: An analytical inventory*. Wiesbaden: L. Reichert.

----- 1977a. "Al-Munâzara bayna l-mantiq al-falsafi wa-n-nahw al-'arabi fi 'usûr al-hulafâ". *Journal for the History of Arabic Science* 1. 339-51 [English summary, 320-22.]

Ess, Josef van. 1970. "The logical structure of Islamic theology". *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by Gustav E. Von Grunebaum, 21-50. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Georr, Khalil. 1948. *Les Categories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beirut: Institut Français de Damas.

Gutas, Dimitri. 1975. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A study of the Graeco-Arabic gnology*. New Haven Conn.: American Oriental Society. (= *American Oriental Series*. 60.)

Gyekyt, Kwame. 1979. *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*. Albany: State Univ. of New York Press.

Ivry, Alfred L. 1972. "Al-Kindi as philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic dimensions", in: Stern, Hourani & Brown (1972) 117-39.

Jadaane, Fehmi. 1968. *L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane*. Beirut: Dâr al-Masriq. (= *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth*, série I: *Pensée arabe et musulmane*, 41.)

Mahdi, Muhsin. 1970. "Language and logic in Classical Islam". *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by Gustav E. von Grunebaum, 51-83. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Mattock, John N. 1972. "A translation of the Arabic epitome of Galen's book ΠΕΡΙ ΕΘΩΝ", in: Stern, Hourani & Brown (1972) 235-60.

Peters, Francis Edwards. 1968. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam*. New York: New York Univ. Press. (= *New York University Studies in Near Eastern Civilization*, 1.)

Pigulevskaja, Nina Viktorovna (1894-1970). 1979. *Kul'tura Sirijcev v Srednie Veka* [The Culture of the Syrians in the Middle Ages]. Moscow: Izd. "Nauka".

Rescher, Nicholas. 1966. *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburgh: Univ. of Chicago Press.

Rosenthal, Franz. 1972. "A commentator of Aristotle", in: Stern, Hourani & Brown (1972) 337-49.

Steinschneider, Moritz (1816-1907). 1960. *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. (Repr. of articles, 1889-96.)

Stern, Samuel Miklos (1920-1969). 1957. "Ibn al-Tayyib's commentary on the *Isagoge*". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19. 419-25.

----- Albert Hourani and Vivian Brown, eds. 1972. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*. Oxford: B. Cassirer.

Stough, Charlotte L. 1969. *Greek Skepticism: A study in epistemology*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.

Versteegh, Kees. 1980. "Logique et grammaire au dixième siècle". *Histoire, Epistemologie, Langage* 2. 39-52.

Walzer, Richard (1900-). 1963. *Greek into Arabic: Essay on Islamic Philosophy*. Oxford: B. Cassirer. (= *Oriental Studies*, 1.)

----- 1966. "Porphyry and the Arabic tradition". *Porphyry*, ed. by Heinrich Dörrie, 275-97. Geneva: Fondation Hardt. (= *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 12.)

Westerink, Leenden Gerrit. 1961. "Elias on the Prior Analytics", *Mnemosyne* 14. 126-39.

----- 1967. *Pseudo-Elias (Pseudo-David) Lectures on Porphyry's Isagoge: Introduction, Text, and Indices*. Amsterdam: North-Holland.

Zimmermann, F.W. 1972. "Some observations on al-Farabi and logical tradition", in: Stern, Hourani & Brown (1972) 517-46.

Ek

Bu makalenin elyazmasını tamamladıktan sonra Christel Heins'in Yunan, Süryanî ve Arap geleneklerinde felsefenin tanımlanması ve bölümlenmesine dair kitabının bir nüshası elime geçti (*Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spatantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopadie*, Frankfurt a.Main. Peter Lang, 1985). Bu eserinde o, titiz bir detaylılık içerisinde, felsefeye giriş mâhiyetindeki eserlerin Süryanî ve Arap dünyasına intikali konusunu tartışmaktadır. Benim makalemle ilgili olarak özellikle ilgi çekici kısım, felsefenin altı tanımına ilişkin Klasik kaideye dair olan uzun bölümdür (s. 86-130). Konuyla ilgili bu mükemmel incelemeden sonra, makalemin çoğu bölümü gereksiz olmuşsa da metnin böyle kalmasına karar verdim; bunu, özellikle Hein'in, makalemin konusunu oluşturan Zeccâci'nin *İzâh*'mdaki tanımlar listesini zikretmemesi olgusuna binaen yaptım. Bu tartışmaya dahil olan problemlerle ilgili olarak daha tam bir inceleme için, böylece, Hein'in kitabına atıfta bulunuyorum ve burada birkaç gözlemle iktifa ediyorum. Hein (s. 93 ff.), Severus Bar Şakko ve Bâzûd'un (yani, daha doğru bir form ile Bâdokâ) her ikisinin de aynı kaynağa, yani Philoponus'un girişine dayandıklarıyla ilgili Baumstark'ın hipotezini kabul etmemektedir; ona göre Severus'un Olympiodorus geleneği içerisinde yer aldığı, buna karşın Bâdokâ'nın ise, Philoponus'un parçalarını idame ettirdiği çok daha muhtemeldir. Aynı şekilde o, şunu iddia etmektedir (s. 114): Yunanca'da İskenderiye geleneği dışında, mesela Kindî ve muhtemelen *Resâ'il İhvân es-Safâ'* da izler bırakan diğer girişler mevcut olmalıdır. Bu bölümün bitimindeki sonuç ifadelerinde (s. 129 f.) o, bu tanımlar bütünün Arap felsefesinin gelişiminde o kadar da bir rol oynamadığına işaret etmektedir: "Für die Wesensbestimmung der Philosophie wird stattdessen immer häufiger zurückgegriffen auf die Beschreibung, die Aristoteles im I. Buch der Metaphysik gegeben hat, und die schon in einer der Definitionen des Kindî anklingt."