



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın Mantık Eleştirisi

Abu'n-Najâ al-Fârîd's Critique of Logic

Mehmet Çavdar

Dr. Öğr. Üyesi., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Logic

Bingöl/Türkiye

mcavdar@bingol.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4817-2189

Geliş Tarihi: 09.09.2025

Kabul Tarihi: 06.10.2025

Yayın Tarihi: 30.12.2025

Date of Submission: 09.09.2025

Date of Acceptance: 06.10.2025

Date of Publication: 30.12.2025

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editörler – yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Peer-Review: Single anonymized - One Internal (Editorial board members) and at least Double anonymized - Two External Double-blind Peer Review

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve var ise yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been complied with during the preparation of this study and that all studies, if any, have been cited in the bibliography.

Benzerlik Taraması: Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

Plagiarism Check: It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Atıf/Cite As: Çavdar, Mehmet. "Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın Mantık Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 69 (2025): s. 329-357

DOI: 10.15370/maruifd.1781114



Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın Mantık Eleştirisi

Abu'n-Najā al-Fārīd's Critique of Logic

Öz: İslam düşünce tarihinde mantık eleştirileri, mantık ilminin dinî ve epistemolojik meşruiyeti ile kültürel özgünlük arasındaki gerilimi yansıtan önemli bir tartışma alanını oluşturur. Aristoteles'in (ö. MÖ 322) eserlerinin sistematik olarak Arapçaya aktarılmasıyla başlayan bu süreçte, İslam alimleri arasında mantık sistemini İslami paradigmalara entegre etmeye çalışanlar ve tamamen muhalif duruş sergileyenler şeklinde iki temel eğilim belirginleşmiştir. Özellikle İbn Taymiyye (ö. 728/1328) gibi alimler, Aristoteles mantığının İslam toplumu için işlevsel olmadığını, Hz. Peygamber ile sahabe döneminde kullanılmadığını ve bidat niteliği taşıdığını gerekçe göstererek reddetmişlerdir. Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi ve sonrası dönemlerde farklılaşan bu eleştiriler, kelamcılar, dilbilimciler, muhaddisler, fakihler ve mutasavvıflar gibi çeşitli gruplar tarafından sürdürülmüştür. Ebû'n-Necâ el-Fârız (ö. ?) mantık ilmine getirmiş olduğu eleştirilerle bu alandaki önemli bir örneği temsil eder ve mantık karşıtlığının metodolojik yöntemlerini ortaya koyan nadir kaynaklardan biri olan *"el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık"* eseriyle öne çıkar. Hanefi fıkhı ekolüne mensup bir fakih olan Ebû'n-Necâ el-Fârız hakkındaki biyografik verileri sınırlıdır. Ebû'n-Necâ el-Fârız mantığın elli temel meselesini detaylı bir analize tâbi tutarak bu epistemolojik sistemin geçerliliğini sorgulamış ve söz konusu meselelerin çürütülebilir olduğunu savunarak mantık disiplinine yönelik sistematik eleştirel bir yaklaşım ortaya koymuştur. Eserin içerik analizi, müellifin yalnızca Aristoteles'in mantık eserlerini referans aldığını ve dönemin diğer İslam mantıkçılarına değinmediğini göstermektedir. Eserin sadece Aristoteles'i referans alması, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) henüz kesin şöhretine ulaşmadığı dönemde yazıldığını göstermektedir. Eserin tartışma üslubu, Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ile Mettâ b. Yûnûs (ö. 328/940) arasındaki meşhur mantık-gramer polemliğini çağrıştırmaktadır. Bu eleştirel yaklaşım, İslam düşüncesinin özgün ve eleştirel karakterini göstermesi açısından önemlidir ve modern mantık öncesi epistemolojik tartışmalara ışık tutar.

Anahtar Kelimeler: İslam Düşüncesi, Mantık, Mantık Eleştirisi, Ebû'n-Necâ el-Fârız, Kesri'l-Mantık.

Abstract: In the history of Islamic thought, critiques of logic constitute a significant area of discussion, reflecting the tension between the epistemological legitimacy of logic and cultural originality. The journey of logic as a discipline in Islamic civilization represents a historical process that began with the systematic translation of Aristotle's (d. B.C. 322) works into Arabic and paved the way for the emergence of different epistemological approaches. In this process, two main trends became apparent among Islamic scholars: those who sought to integrate Aristotle's system of logic with their own cultural and religious paradigms, and those who adopted a completely opposing stance to the science of logic. In particular, scholars such as Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) rejected Aristotelian logic on the grounds that it was not functional for Islamic society, that it was an innovation (bid'ah), and that this method was not used during the time of the Prophet Muhammad and his companions. These criticisms, which differed in the pre- and post-Ghazali (d. 505/1111) periods, were sustained by various groups such

as linguists, hadith scholars, jurists, theologians, and Sufis. Logic was criticized for reasons such as the concern to protect Islamic thought from external influences, the fear of neglecting religious sciences, the inclusion of foreign concepts, and its contradiction with traditional theological methodologies. In this context, Ibn Taymiyyah's critical stance is noteworthy; he emphasized that the first three generations had completed their Islamic sciences without the art of logic, arguing that logic was not necessary for either religious or worldly sciences.

The logical critiques of Abu'n-Najā al-Fārîd (d. ?) represent an important example in this field and stand out with his work "al-Khamsin masalatan fi kasr al-mantiq" which is one of the rare sources that reveals the methodological methods of anti-logic. Abu'n-Najā al-Fārîd, a jurist belonging to the Hanafi school of law, developed a systematic critical approach to the discipline of logic. Despite the limited biographical data, he questioned the validity of this epistemological system by subjecting fifty basic issues of logic to a detailed analysis and defended the refutability of these issues. The content analysis of the work shows that the author only referenced Aristotle's logical system and did not mention other Islamic logicians of the period. This suggests that the work may have been written in a period before the definitive fame of the founders of the Islamic logic tradition, such as Farabi (d. 339/950) and Ibn Sina (d. 428/1037). The discussion style and linguistic characteristics of the work are reminiscent of the intellectual discussions conveyed by Abu Hayyan al-Tawhidi (d. 414/1023), especially the famous logic-grammar polemic between Sirafi (d. 368/979) and Matta ibn Yunus (d. 328/940).

This study summarizes the contributions to scientific life by emphasizing the place and importance of Abu'n-Najā al-Fārîd's logical critiques in the Islamic intellectual tradition. His systematic critiques of Aristotelian logic draw attention to central problems in the epistemology of logic by targeting basic issues such as definition, division, the five universals, categories, and syllogism. This critical approach provides valuable material, especially for understanding the relationship between language and thought, and is important in that it shows that philosophical thought in the Islamic world has not only a transmissionary but also a critical and original character. The examination of this work sheds light on epistemological debates before the emergence of modern logic by questioning the basic assumptions of classical logic. This can make a significant contribution to the literature on logical critique in Islamic thought by offering a new perspective for researchers working in the fields of logic and philosophy. In particular, with his early criticisms of category error and types of predicates, he exhibits a forward-thinking approach in terms of contemporary philosophy of logic. The study aims to provide an original perspective to the field by emphasizing the methodological depth of Abu'n-Najā al-Fārîd's criticisms and his contributions to the understanding of the tradition of anti-logic in Islamic thought. In this context, it can add new dimensions to philosophical discussions with its unique perspectives on the relationship between logic and language, and make valuable contributions to the processes of scientific knowledge production and dissemination by bringing the critical potential of Islamic thought to wider audiences. The author's critical methodology exhibits distinct differences from traditional anti-logic approaches. This situation can help in understanding the different critical approaches in Islamic thought.

Keywords: Islamic Thought, Logic, Critiques of Logic, Abu'n-Najā al-Fārîd, Kasr al-Mantiq.

Giriş

İslam medeniyeti çerçevesinde mantık disiplininin gelişimi, Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya aktarılmasıyla başlayan tarihsel bir süreci temsil etmektedir. Hicri IV./Miladi X. yüzyılda doruk noktasına ulaşan bu tercüme faaliyetleri, İslam düşünce dünyasında Grek mantığına ilişkin farklı epistemolojik yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte İslam alimleri arasında iki temel eğilim belirginleşmiştir. İlk grup, Aristoteles'in mantık sistemini kültürel ve dinî paradigmalarına entegre etmeye çalışmış; Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm (ö. 456/1064), Gâzzâlî ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi mütefekkirler bu yaklaşımın temsilcileri olmuşlardır. Bu düşünürler, Aristoteles mantığını kendi dilsel, kültürel ve dinî bağlamlarında yeniden yorumlarken, İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise Grek mantığını neredeyse tamamen kabul eden bir tavır sergilemiştir. Buna karşın, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Celâlüddîn Süyûtî (ö. 911/1505)¹ gibi alimler tarafından temsil edilen ikinci grup, mantık ilmine tamamen muhalif bir duruş sergilemiştir.²

İslam dünyasında mantığa yönelik eleştirel yaklaşımları temelde Gazzâlî öncesi ve sonrası şeklinde iki dönemde incelemek mümkündür. İlk dönemde kelamcılar³, dilbilimciler ve hadisçiler tarafından başlatılan eleştiriler, Gazzâlî sonrasında fakihler⁴, dilciler ve mutasavvıflar gibi daha geniş gruplar tarafından sürdürülmüştür.⁵ Dilciler özellikle mantığı, İslam dinine, diline ve gramerine meydan okuyan gayri İslami bir medeniyetin unsuru olarak değerlendirmişlerdir.⁶ Bu eleştirel tutumun arkasında İslam düşüncesini dış etkilerden koruma kaygısı, dinî ilimlerin ihmal edilme endişesi, mantığın İslam kültürüne yabancı kavramlar içermesi, geleneksel kelam metodolojileri ile mantığın ilkelerinin çelişmesi, mantığın yaratıcı düşüncüyü sınırlama potansiyeli, ilmî faaliyetlerin mantığa dayandırılmasının zorunlu olmaması ve dogmatik önyargılı yaklaşımlar gibi çeşitli gerekçeler bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin duruşu özellikle dikkat çekicidir.⁷ O, ilk üç neslin İslami ilimleri mantık sanatı olmaksızın tamamladığını vurgulayarak,

¹ Celâlüddîn Süyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm 'an fenneyi'l-mantık ve'l-keâm*, 16; Celâlüddîn Süyûtî, *el-Hâvi li'l-fetâvî*, 255-256.

² Shams Inati, "Logic", 802-823.

³ Kelamcıların mantığa yönelik tutumları için bk., Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam Düşünürlerine Göre Araştırma Metotları -İslam Dünyasında Bilimsel Yöntemin Ortaya Çıkışı-*, 96-104; Yusuf Arıkaner, "Abdülkâhîr el-Bağdâdî'de Kelam-Mantık İlişkisi", (Doktora Tezi), 12-38.

⁴ en-Neşşâr, *İslam Düşünürlerine Göre Araştırma Metotları -İslam Dünyasında Bilimsel Yöntemin Ortaya Çıkışı-*, 83-96.

⁵ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 12-33.

⁶ Oliver Leaman, "Logic and Language in Islamic Philosophy", 862-874.

⁷ Bu bağlamda daha detaylı bilgi için bk., Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*; Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*; James Pavlin, "Sunni Kalâm and Theological Controversies", 105-118; Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*; Sobhi Rayan, "Criticism of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian Logical Proposition", 69-87.

mantığın ne dinî ne de dünyevî ilimler için gerekli olmadığını savunmuştur. Araştırmacılar, bu eleştirel yaklaşımın temel hedefinin yalnızca mantık sistemine saldırmak değil, felsefî düşüncenin tamamını ortadan kaldırmak olduğunu ileri sürmektedirler. Bu durum, mantık eleştirilerinin daha geniş bir entelektüel mücadelenin parçası olduğunu göstermektedir.⁸

İslam düşünce geleneğinde mantık eleştirisi konusunda önemli bir konuma sahip olan Ebû'n-Necâ el-Fârız (Hicri IV-V. yüzyıl/Milâdî X-XI. yüzyıl), Hanefî fıkıh ekolüne mensup bir fakih⁹ olarak mantık disiplinine yönelik sistematik bir eleştirel yaklaşım geliştirmiştir. Biyografik veriler açısından hakkında sınırlı bilgiye sahip olunan Ebû'n-Necâ el-Fârız,¹⁰ mantığın elli temel meselesini detaylı bir analize tâbi tutarak bu epistemolojik sistemin geçerliliğini sorgulamış ve söz konusu meselelerin çürütülebilirliğini savunmuştur.

Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın bu entelektüel çabasının somut ürünü olan “*el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık*” (“Mantığı Kırmaya Dair Elli Mesele”) adlı eseri, İslam düşünce tarihinde mantık karşıtlığının metodolojik yöntemlerini ortaya koyan önemli bir kaynak niteliğindedir. British Museum'da 7473 numaralı yazma eser koleksiyonunda muhafaza edilen bu eser, 639/1242 tarihli bir nüsha olarak müellifin yaşadığı döneme yakın bir tarihsel dönemde istinsah edilmiştir.¹¹ Eser Mantık ve mebahisu'l-elfaz: Mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkîkî eseri içinde Medhi Muhakkık ve Toshihiko Izutsu tarafından 1974 yılında Tahran'da neşredilmiştir. Eseri neşredenler, eserin müstensihî hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Eser incelendiğinde müellifin yalnızca Aristoteles'in mantık sistemini referans aldığı ve dönemin diğer İslam mantıkçılarına değinmediği görülmektedir. Bu durum, eserin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam mantık geleneğinin kurucularının henüz kesin şöhretine ulaşmadığı bir dönemde kaleme alınmış olabileceğini düşündürmektedir.¹² Konuların kuramsal olgunluğu ve Aristoteles çevirilerinde kullanılmayan terminolojik tercihler, müellifin İslam mantık literatürüne aşinalığına işaret etmektedir. Eserde kullanılan eleştirel metodoloji, geleneksel mantık karşıtı yaklaşımlardan belirgin farklılıklar sergilemektedir.

Eserin tartışma üslubu ve dilsel özellikleri, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) aktardığı entelektüel tartışmaları, özellikle Sîrâfî ile Mettâ b. Yûnus arasındaki meşhur

⁸ Oliver Leaman, “Islamic Philosophy and the Attack on Logic”, 17.

⁹ Ali Cabbar 'Înâd, “Tavzifu'l-mantık es-surî fî'l-islâm”, 93.

¹⁰ Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, xlv.

¹¹ Abdulcevad Felaturi'nin bu metne yazmış olduğu giriş için bk., *Mantık ve mebahisu'l-elfaz: Mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkîkî*, 7; Mustafâ Huseynî Tabâtabâî, *Müfekkîru'l-müslimîn fî muvâceheti'l-mantıkî'l-yûnânî*, 81.

¹² Felaturi'nin bu metne yazmış olduğu giriş için bk., *Mantık ve mebahisu'l-elfaz: Mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkîkî*, 7.

mantık-gramer polemliğini çağrıştırmaktadır.¹³ Bununla birlikte, konuların olgunluğu ve Aristoteles mantığının çevirisinde kullanılmayan terim ve ifadelerin tercih edilmesi noktasındaki stilistik benzerlik, müellifin Hicri IV. yüzyılın ikinci yarısı ile V. yüzyılın ilk yarısı/Milâdî X. yüzyılın ikinci yarısı ile XI. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşamış olabileceğine dair kronolojik ipuçları da sunmaktadır.

Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın tartışma tarzı, dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi anlamak açısından değerli materyaller sunmaktadır. Bu bakımdan eser, Yunan felsefe-dil bağlantısının Arap düşünce-dil sistemiyle karşılaştırmalı analizinde nadir bir epistemolojik değer taşımaktadır.¹⁴ Ayrıca eserin sadece tanım kısmıyla ilgili çalışmalar yapılmış olması da¹⁵ eserin bir bütün olarak ele alınmasını önemli hale getirmektedir.

Müellif, mantık disiplinine yönelik sistematik eleştirisini tanım konusu üzerine yedi mesele çerçevesinde temellendirerek başlatmaktadır. Ardından bölme, beş tümelin taksimi, beş tümel ve kategorilerin genel özellikleri, karşıtlık ilişkileri, kıyas, burhan ve yüklem teorisi konularını analitik bir perspektifle tartışmaktadır. Müellifin eleştirel yaklaşımında tanım ve kıyas konularına özel bir vurgu yapması, bu alanların mantık epistemolojisindeki merkezî konumundan kaynaklanmaktadır. Kendi ifadesiyle, “mantığın baştan sona bozulduğunu” gösterme amacı, bu temel unsurların geçersizliğini kanıtlamak suretiyle mantığın nihai hedefi olan belirsiz konularda bilgi üretme ve öncüllerden sonuçlara ulaşma işlevini çürütmeye yöneliktir.¹⁶ Tanım ve kıyasın bilinmeyen bilgilerin elde edilmesinde araçsal işlev gören temel unsurlar olarak tanımlanması ve bu konuların mantık için kurucu unsurlar olduğunun vurgulanması¹⁷ müellifin yapmış olduğu eleştirileri daha da önemli hale getirmektedir.

Bu çalışmada İslam düşünce tarihi boyunca mantık ilmine yöneltelen eleştirilerin ve eleştirilenlerin tamamına değinilmesi hedeflenmemektedir. Araştırmanın temel amacı, daha çok Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın mantık ilmine karşı geliştirdiği eleştirel söylemi, “*el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık*” adlı eseri çerçevesinde ortaya koymaktır. Bu bağlamda

¹³ Muhsin Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, 50-83; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, 68-87; Sadık Türker, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, 140-144; Osman Bilen, “Ebû Bîşr Mattâ ile Ebî Sa’îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma”, 155-172; İbn Teymiyye, *er-Red ‘ale’l-mantıkiyyîn*, 220-221; Harun Kuşlu, “Ebû Bîşr Mettâ’dan İbn Sînâ’ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?”, 3-8; Ali Durusoy, *İslam Mantık Tarihi Araştırmaları II Sîrâfî, Gazzâlî, İbn Rüşd, Sekkâkî*, 162-192.

¹⁴ Felaturi’nin bu metne yazmış olduğu giriş için bk., *Mantık ve mebahisu’l-elfaz: Mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkîkî*, 8.

¹⁵ Zainal Abidin Baqir, *The problem of definition in Islamic logic: a study of Abû al-Najâ al-Farîd’s Kasr al-mantiq in comparison with Ibn Taimiyyah’s Kitâb al-radd alâ al-mantiqiyyîn*; Bilal Kuşpınar, “Abu Naja al-Farid’s Refutation of the Aristotelian Theory of Definition”, 55-62.

¹⁶ Ebû'n-Necâ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri’l-mantık”, 56.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 11.

çalışma, mantık karşıtlığının metodolojik boyutlarını analiz ederek, özellikle tanım, bölme, beş tümel, kategoriler, kıyas ve burhan gibi Aristotelesçi mantığın kurucu unsurlarına yöneltilen eleştirilere odaklanmaktadır. Ele alınan metin esas alınarak yapılan içerik çözümlemesi, hem eserin İslam mantık geleneği içerisindeki özgün konumunu belirginleştirmeyi hem de mantık eleştirilerinin Gazzâlî öncesi dönemdeki entelektüel atmosferle olan irtibatını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Böylece çalışma, İslam düşünce tarihinde mantık ilminin epistemolojik sınırlarını ve kültürel meşruiyetini sorgulayan entelektüel hareketin örneklerinden biri olarak Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın katkısını merkezi bir tema halinde incelemektedir.

1. Tanım

el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık eserinde dikkat çeken en önemli husus tanım konusudur. Çünkü Ebû'n-Necâ el-Fârız'a göre tanım soyut konular hakkında bilgi vermekte ve mantığın tasavvur kısmının amacını oluşturmaktadır. O, tanım konusunu yedi ayrı meselede eleştirmektedir.

1.1. Tanımın Müsterekliği Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, mantıkçıların tanım teorisini köklü bir şekilde sorgulamaktadır. Tanımı “bir şeyin özüne delalet eden özet söz” veya “çok sayıdaki şeyi birleştiren ve tek bir şeye indirgeyen ifade” biçiminde kavramsallaştıran mantıksal yaklaşımı epistemolojik açıdan yetersiz addeden müellif, “insan” kavramı üzerinden verilere ve gözleme dayalı bir eleştiri geliştirmektedir.¹⁸ Ona göre, insanı tanımlarken “düşünen ölümlü hayvan” gibi uzun ve karmaşık ifadeler yerine, doğrudan “insan” lafzını kullanmak daha mantıklı ve etkilidir. Bu tercihini, “insan” lafzının tanım işlevi açısından daha uygun, özlü ve gereksiz ayrıntılardan arınmış olmasıyla gerekçelendirmektedir.¹⁹ Müellif, “insan” lafzının müsterek olması nedeniyle tanım olamayacağı şeklindeki muhtemel eleştirilere yanıt olarak “düşünen ölümlü hayvan” ifadesinin de aynı müstereklik problemini taşıdığını, çünkü “kuş” gibi diğer varlıklar için de kullanılabileceğini belirterek, tanımların müsterek olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.²⁰ Bu durumda müellif bir kavramın özsel ve ilintisel niteliklerle tanımlanmaması gerektiğini ileri sürmekte ve mantıktaki tanımlama formülünü kabul etmemektedir.

¹⁸ Bu hususta daha detaylı bilgi için bk., Alaattin Tekin, *Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*, 171.

¹⁹ Tanımın tam, eksik ve fazla olması hususunda daha detaylı bilgi için bk., Tekin, *Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*, 173-176.

²⁰ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 15-16; Gülâmhüseyn İbrahîmî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 1/149-150.

1.2. Tanım-İsim Meselesi

Ebü'n-Necâ el-Fârız, tanımın epistemolojik statüsünü sorgulayarak isim-tanım dikotomisine odaklanmaktadır. Ona göre tanım isimden farklı bir kategori olursa referans nesneler de ontolojik olarak ayrı varlıklar olur. Bu durumda “düşünen ölümlü hayvan” ile “insan” kavramları farklı anlam alanlarını temsil etmektedir. Müellif, isim-tanım ilişkisinde iki seçeneğin bulunduğunu belirtmektedir: Eğer isimlendirilen nesne tanımlanan nesneden farklıysa, isim ve tanım ayrı kategoriler oluşturur; ancak her ikisi aynı nesneyi işaret ediyorsa, aralarında fonksiyonel bir fark kalmamaktadır. O, mantıkçıların isimlerde müştereklik problemini mazur görürken tanımlarda aynı toleransı göstermemelelerini tutarsızlık olarak değerlendirerek, her iki durumun epistemolojik açıdan eşdeğer olduğunu savunmaktadır.²¹

1.3. Tanımın Tanımı Meselesi

Ebü'n-Necâ el-Fârız, üçüncü ve dördüncü meselede tanım teorisinin temelindeki paradoksa dikkat çekmektedir. Öncelikle tanım tanımlanabilirse teselsül oluşur ve bu durum mantıkçıların “tanım, tanımlanamaz” ilkesiyle çelişir. Tanım tanımlanan ile özdeş değilse, “düşünen ölümlü hayvan” ve “insan” arasında ontolojik ayrım söz konusu olur. Müellif cins-ayrım sistematüğını eleştirerek tanımların cins kategorisinde değerlendirilmesi durumunda mantıkçıların tanımlanan nesnenin de cins ve ayırmadan oluştuğı görüşünün tanımı tanımlanan konumuna getirerek sistemin tutarlılığını bozduğunu savunmaktadır.²²

Daha sonra mantıkçıların tanım yönteminde metodolojik tutarsızlık bulunduğunu ileri sürerek onların insan tanımında hayvanı cins, düşünen ölümlüyü ayırım olarak kategorize ettiklerini aynı sistematik yaklaşımın tanımın kendisine uygulanması durumunda paradoksal bir durumun ortaya çıkacağını söylemektedir. “Bir şeyin özünü gösteren kısa söz” ifadesindeki “söz” cins, diğer unsurlar ayırım işlevi görürse, tanım da tanımlanmaya ihtiyaç duyar ve teselsül oluşur. Bu yüzden o, mantıkçıların teselsülü batıl addederken kendi metodolojilerinin bu duruma yol açmasındaki çelişkiye dikkat çekmektedir.²³

1.4. Tanımın Tutarsızlığı Meselesi

Ebü'n-Necâ el-Fârız, bu meselede de mantıkçıların tanım teorisinde tutarsızlık bulunduğunu iddia ederek insan, at ve eşek gibi varlıkların farklı tanımları olmasına rağmen “tanım” olma noktasında ortaklaştıklarını ve “hayvan” lafzının bu varlıklar için cins işlevi görmesi açısından “tanım”ın da bu tanımların cinsi olduğunu söyler. Ona göre “düşünen

²¹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 16; Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni*, 1/150; Tabâtabâî, *Müfekkiri'ü'l-müslimîn fî muvâceheti'l-mantıki'l-yûnânî*, 82-83.

²² el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 17.

²³ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 17-18.

ölümlü hayvan" ifadesi tanımın kendisidir. Zira tanım, tanımlanandan farklı kabul edilirse, "düşünen ölümlü hayvan" da insandan ayrı bir varlık olur. Bu ifade yalnızca tanım için kullanılırsa, insanın gerçek tanımı belirsiz kalır. Sonuç olarak, nesnelerin tanımları sadece sözlerden oluşursa, söz ortadan kalktığında nesne tanımsız kalacak ve bu epistemolojik bir problem yaratacaktır.²⁴

1.5. Tanımın Belirsizliği Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede insan tanımının kapsamındaki belirsizliğe odaklanmaktadır. "İnsan düşünen ölümlü hayvandır" ifadesinde "insan" lafzının heykel, göz be-beği gibi farklı nesneleri işaret edebilmesi tanımın yetersizliğini ortaya koymakta ve tanımın belirli bir varlığı diğerlerinden ayırmadaki başarısızlığını göstermektedir. Ona göre, insan lafzıyla sadece belirli bir varlık kastediliyorsa "düşünen ölümlü hayvan" ifadesi gereksiz olur. Zira kastedilen nesne önceden belirlendiğinden tanımlama eylemi anlam-sızlaşır. Müellif, tanımın yetersizliği durumunda isimlendirmenin daha etkili olacağını, böylece tanımlama eyleminin isimlendirme ile eşdeğer hale geleceğini savunmaktadır.²⁵ Sonuç olarak, tanım ile kastın aynı düzeyde değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmakta ve tanıma olan epistemolojik ihtiyaç azalmaktadır.

1.6. Fertlerin Tanımlanabilirliği Meselesi

Bu meselede tanımın tikeller açısından işlevselliğini sorgulayan Ebû'n-Necâ el-Fârız, tanımın tikeller için faydalı olması durumunda, dünyadaki her tikel varlığın ve zerrenin kendine özgü tanımının belirlenmesi gerektiğini, bu durumun ise aklî açıdan bir tutarsızlık oluşturduğunu söyler. Şayet tanım yalnızca suret ve cinslerle sınırlı olursa mantıkçıların, "Cins ve tür, altındaki şahıslara isimlerini ve tanımlarını verir" önermesi geçersiz olur. Şahıslar bir açıdan tanımlanabiliyorsa tam olarak tanımlanabilmeleri de mümkün olur. O, ayrıca bütünün parçalarından oluştuğu ilkesinden hareketle, parçaların tanımsız olması durumunda bütünün de tanımsız kalacağını belirtmektedir. Cins ve ayrımların süreklilik taşınamaması durumunda mantıkçıların savunduğu kategori sisteminin de tutarsız olacağını öne sürmektedir.²⁶ Ebû'n-Necâ el-Fârız, ayrıca tanımların sözel yapılara indirgenmesi durumunda tanımın ortadan kalkmasıyla birlikte nesnenin mahiyetine ilişkin bilginin de kaybolacağını savunarak epistemolojik bir eleştiri getirir. Bu eleştiriye karşı mantıksal tanımın yalnızca sözel tarif olmadığı, zihnin bilgisini ve varlık özlerini temsil ettiği savunulabilir.²⁷

²⁴ el-Fârız, "el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık", 18-19.

²⁵ el-Fârız, "el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık", 19-20.

²⁶ el-Fârız, "el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık", 20-21.

²⁷ Tabâtabâî, *Müfekkiru'l-müslimûn fî muvâceheti'l-mantiki'l-yûnânî*, 83-84.

Onun tanıma yönelik bu eleştirisi varlıkların doğası ve özlerinin cins-ayırım kategorilerinden çok daha derin ve karmaşık bir yapıya sahip olduğu tezine dayanmaktadır. Ona göre, varlıkların bu sınırlı kategorilerle tanımlanması yanıltıcı bir yaklaşımdır. Bu eleştiri kısmen geçerli olsa da -zira mantıksal tanımın temel işlevi, varlıkların genel bir tarifini sunmak ve aralarındaki farklılıkları tespit etmekle sınırlıdır- mantıksal tanım ve sınıflandırmaların, nesnelerin özünü kavramamıza ve varlıklar hakkında tam bir anlayış geliştirmemize imkân sağlayacağı beklentisinin yanıltıcı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın da *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta ortaya koyduğu "Tanımlamadaki amaç (...) anlamın olduğu gibi tasavvur edilmesidir" görüşünün epistemolojik geçerliliğinin sorgulanması gerektiği kanaatindeyiz.²⁸

Müellifin mantıksal tanıma yönelik eleştirilerinin güçlü yönleri olsa da mantıksal sorunları genellikle dilsel perspektiften ele almış olması bu eleştirilerin geçersiz olmasına yol açmaktadır. Öte yandan teselsül tuzağına ilişkin endişeleri de tanım sürecinin nihayetinde bedihî bir noktada sonlanıp sonsuza kadar devam etmemesi sebebiyle temelsizdir.²⁹

Tanım konusuna yedi ayrı hususta eleştiri getiren müellif ardından beş tûmelin bölünmesine dair eleştirilerine geçmektedir.

2. Beş Tûmelin Bölünmesi

2.1. Bölme

Ebû'n-Necâ el-Fârız, varlıkların ve kavramların bölünme türlerini sistematik olarak incelemektedir. Temel hedefi, nesnelerin tanımlanma keyfiyeti ve bu tanımların altında yatan ontolojik ilişkileri sorgulamaktır. Müellif, bölme kavramını çeşitli kategorilerde ele alarak her varlığın bütün, cins, tür veya ortak isimlerden meydana geldiğini savunmaktadır. Bölme kavramının varlıklar arası ilişkileri anlamlandırmada kritik bir işlev üstlendiğini vurgulayarak, varlıkların kökenlerini ve karşılıklı ilişkilerini çözümlemeye odaklanmaktadır. Bu analiz çerçevesinde her varlığın bir tür bütünlük ve ayırım prensibine dayandığını belirterek, bölme işleminin yalnızca bu dört kategori (bütün, cins, tür, ortak isim) ile sınırlı olduğunu ve bunların dışında alternatif bir bölünme yönteminin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.

2.2. Cevherin Bölünmesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız bu meselede mantıkçıların cevheri birincil ve ikincil cevherler şeklinde bölmesi ile canlının hayvan ve insan olarak bölünmesi arasında ontolojik bir fark bulunmadığını savunmaktadır. Ona göre canlı, hayvan ve insanın cinsi olarak kabul edilirse, cevherin bölünmesi de aynı epistemolojik statüde olur. Birincil cevherlerin

²⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, 16.

²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 60.

özellikleriyle ikincil cevherlerden ayrılması gibi, insanın da tanımsal farklılıkla hayvandan ayrılması gerektiğini öne sürmektedir.³⁰ Ancak bu eleştirisinin yüzeysel bir nitelik taşıdığı ve gerçek bir eleştiriden ziyade cevherin bölünmesine dair betimsel bir değerlendirmeye mesabesinde olduğu söylenebilir. Zira müellifin ileri sürdüğü cevher ve canlı türleri arasındaki ontolojik/epistemolojik eşitlik ifadesi, daha ayrıntılı gerekçelendirmeye muhtaç bir yön taşımaktadır.

2.3. Cinsin Bölünmesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bölme işleminin cins, tür, bütün veya müşterek isim kategorileri çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiği tezinden hareketle, hakiki cinsin isim ortaklığı açısından bölünemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, mantıkçılar nezdinde cins “tür olabilen” ve “tür olamayan” şeklinde ikiye ayrılmakta, mutlak cins ise isim ortaklığı temelinde değil, cins, tür veya bütün olması açısından bölünmektedir.³¹ Bu analizin, insan tanımında kullanılan “hayvan” ve “düşünen ölümlü” lafızlarına dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak bu konudaki eleştirel pozisyonu belirsizdir. Zira söz konusu açıklamalar mantıkçıların mevcut görüşlerinin tekrarı niteliğindedir. Yani müellifin burada mantıkçıları tashihi mi ettiği, yoksa sadece onların tasnifini yeniden ifade ettiği net değildir.

2.4. Türün Bölünmesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede türün bölünmesinin yalnızca cins, tür, bütün veya müşterek isim açısından gerçekleştirilebileceğini savunur. Hakiki türün bölünmesinin mantıkçıların “cins olmayan tür” ve “cins olan tür” ayrımı çerçevesinde yapıldığını belirtir. Mutlak türün cins, tür veya ikisinin bütünü olması durumlarında mantıksal tutarsızlıkların ortaya çıkacağını iddia eder.³² Ancak bu eleştiri, cins-tür ilişkisinin hiyerarşik bağlamda mümkün olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Zira bir kavram üstündeki cinse nispetle tür, altındaki türe nispetle cins olabilmektedir. Dolayısıyla “cins olmayan tür” ve “cins olan tür” ayrımı bu hiyerarşik derecelenmenin doğal bir sonucudur. Müellif bu hiyerarşik yapıyı hesaba katmadan “mutlak tür” üzerinden tutarsızlık iddiasında bulunduğu için bu eleştirisinin geçersiz olduğu söylenebilir.

2.5. Cevherin Cins Olması Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, cevherin cinslerin cinsi olduğunu belirterek bu kategorinin birincil cevher ve ikincil cevher şeklinde ikiye ayrıldığını aktarmaktadır. Bu analizden hareketle, cinslerin cinsi olan cevherin bahsedilen cevherlerle aynı şey olduğunu ve bu durumda söz konusu cinsin neyin cinsi olduğu ve neye yüklem teşkil ettiği konusunda

³⁰ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 24.

³¹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 25.

³² el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 25-26.

belirsizlik oluştuğunu iddia ederek mantıkçıların taksiminin bozuk olduğunu ileri sürmektedir.³³ Ancak bu eleştiri, onun mantıkçıların bölme metodolojisini tüm boyutlarıyla dikkate almadığını göstermektedir. Zira mantıksal bölmede, bölünen ile bölümlerin aynı şey olması imkansızdır; böyle bir durumda zaten bölme işlemi gerçekleştirilemez.³⁴

2.6. Cins ve Cinsli (*Mecnûs*) Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede mantıkçıların mutlak cins kavramını ve altındaki türlerin hiyerarşik düzenini eleştirerek cinsin altındaki türlerle olan ilişkisini (i) cinsin altındaki türlerin kendisi olması, (ii) cinsin altındaki türlerin kendisi olmaması, (iii) bir yönden kendisi olup diğer yönden olmaması veya (iv) türlerden biri olup diğer türlerin kendisi olmaması şeklinde dörde ayırmaktadır. Bu eleştirisi için on sayısını paradigmatik örnek olarak kullanmaktadır. İlk ihtimalde cinsin çokluğun kendisi olacağını ve farklı şekillerde söylenmesinin imkânsız hale geleceğini, ikinci durumda on sayısının bir ve dokuz olamayacağı gibi imkânsız bir durum ortaya çıkacağını, üçüncü ihtimalde on sayısının aynı anda hem dokuz ve bir olduğu hem olmadığı şeklinde bir çelişki oluşacağını ve son ihtimalde ise on sayısının ne dokuz ne bir ne de bunların toplamı olduğu gibi paradoksal bir durumun meydana geleceğini savunmaktadır. Bu analizin sonucunda cinsin tanımının tamamen bozuk olduğunu vurgulamaktadır.³⁵

2.7. Cinsin Türe İsmi ve Tanımını Vermesi Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, cinsin türe ismini ve tanımını vermesi problemini canlı-insan örneği üzerinden analiz etmektedir. Ona göre, türün cinsin ismiyle isimlendirilip tanımıyla tanımlanması, mantıkçıların “Hiçbir şekilde cins olmayan tür vardır” şeklindeki temel önermesini anlamsız hale getirmektedir. Bu bağlamda tanımın “efrâdını câmi ağıyârını mâni” ilkesinin geçerliliğinin sorgulanması gerektiğini aktarır. Bu noktada iki zorunlu alternatif sunmaktadır: Ya bir şey olmadığı varlığın adıyla adlandırılır ve tanımlanır -ki bu durum tanımlamanın temel prensiplerini bozar- ya da böyle bir durum söz konusu değildir. İkinci durumda ise türler cinsin adıyla adlandırıldığında ve tanımlandığında cins niteliği kazanmalıdır. Bu da “Türler hiçbir şekilde cins değildir” ifadesini geçersiz kılmaktadır. Müellif bu argümanın türlerin altındaki bireyler için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır.³⁶ Burada yapılan eleştirinin kanaatimizce yeterince derinlikli olmadığı söylenebilir. Zira insan, gerçek bir tür olduğundan, mantıkçıların nezdinde cins olarak

³³ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantuk”, 27.

³⁴ Mehmet Özturan, “Seyyid Şerif Cürcânî'nin Risâle fî Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, 111-113; Ferruh Özpilavcı, “Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi”, 129; Tekin, *Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*, 178-184.

³⁵ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantuk”, 27-28.

³⁶ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantuk”, 28-29.

konumlandırılması mümkün görünmemektedir. Ayrıca türün varlık kazanabilmesi için cins ve ayrımın birlikteliği zorunludur. Nitekim türün tanımı ancak cins ve ayrımın birlikte dikkate alınmasıyla gerçekleşir. Bu hususlar dikkate alındığında, müellifin ileri sürdüğü itirazın, klasik mantık geleneğinin tür-cins ilişkisine dair yerleşik kabullerini tam olarak hesaba katmadığı izlenimini uyanmaktadır.

2.8. Ayrımın Bölünmesi Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, ayrım kavramını üç kategoride analiz ederek eleştirel yaklaşımını geliştirmektedir. İlk kategori genel ayrım olup aynı kişinin durumları arasındaki farklılıkları (ayakta durmak, oturmak vb.) kapsamaktadır. İkinci kategori özel ayrım olarak iki kişi arasında araz-ı lazım ile gerçekleşen farklılıkları (mavilik, basık burun gibi) içermektedir. Üçüncü kategori ise daha özel ayrım olarak iki suret arasındaki farklılaşmayı (düşünmenin insan-hayvan ayrımındaki rolü gibi) ele almaktadır.³⁷ Ona göre bu üç kısmın “ayrım olma” noktasında birleşmesi nedeniyle mutlak ayrım bunlar için cins işlevi görür. Bu durumda insan için kullanılan ayrım hem “ayrım olan bir cinsten” hem de “onu diğerlerinden ayıran özel ayırmadan” oluşacak ve ayrım, kendisi için hem cins hem de ayrım haline gelerek teselsüle yol açar. Bu paradoks kabul edilmezse canlının insan ve hayvan için cins olması ve “düşünen ölümlü” ayrımının belirlenmesi için kesin delil bulunamayacağını savunmaktadır.³⁸

2.9. Hâssanın Bölünmesi Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, mantıkçıların hâssanın bölünmesini sistematik olarak eleştirmekte ve hâssa türlerini: bir türe ait ancak yalnız ona özgü olmayan (insan ve kuştaki iki ayak), tek türe ait fakat türün bütün fertlerine dağılmayan (insanda yazı yazmak), tek türün tamamına ait ancak sürekli bulunmayan (yaşlılıkta saçların ağarması) ve tek türün tamamına her zaman ait olan (insanda gülmek) hâssa şeklinde dörde ayırmaktadır.³⁹ O, ayrım eleştirisine paralel biçimde, mutlak hâssa kavramının bu dört hâssa çeşidi için cins, tür, bütün veya müşterek isim kategorilerinden hangisine denk geldiği konusunda belirsizlik olduğunu ve bu kategorik belirsizliğin mantıkçıların taksimini hatalı kıldığını vurgulamaktadır.⁴⁰ Bu eleştirinin, mantık geleneğinin kavramsal çerçevesi dikkate alındığında geçerli olmadığı söylenebilir. Zira müellifin, mutlak hâssa kavramını zorunlu olarak cins, tür, bütün veya müşterek isim kategorilerinden yalnızca birine indirgeme

³⁷ Ayrımın bu şekilde bölünmesi noktasında Porphyrius'un açıklamaları için bk., Porphyry *The Phoenician, Isagoge*, 42-47.

³⁸ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 29-30.

³⁹ Hâssanın bölünmesi hususunda daha detaylı bilgi için bk., Ahmad Fu'ad al-Ahwânî, *Isâğûğî li-Furfuriyûs al-Sûri naql Abî 'Uthmân al-Dimaşqî*, 81-82; Porphyry, *Isagoge*, 48; Ammonius son of Hermias, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, 106-107.

⁴⁰ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 30-31.

eğilimi, klasik mantıkta kavramların çok yönlü ve bağlama göre değişen tasnif imkânlarını yeterince hesaba katmamaktadır. Bu nedenle müellifin söz konusu kategorik belirsizlik tespitine dayanarak mantıkçıların taksimini hatalı ilan etmesi, metodolojik bakımdan ikna edici görünmemektedir.

2.10. Cins ve Cinslinin Ortadan Kalkması Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, mantıkçıların cins-tür ilişkisi teorisini on sayısı üzerinden sistematik olarak sorgulamaktadır. Ona göre mantıkçılar cinsi “altındaki bütün türlerin üzerine yüklenen şey” olarak tanımlarsa kaçınılmaz olarak şöyle bir paradoksle karşılaşacaklardır: Eğer on sayısından bir parça eksildiğinde on sayısı var olmaya devam ediyorsa, mantıkçılar kalan dokuz sayısının on olduğunu -yani kalan türlerin cins olduğunu- kabul etmek zorunda kalacaklardır. Ancak bu durumda cins kavramının tanımsal bütünlüğü bozulmaktadır. Eğer on sayısının parçalarından biri eksildiğinde sayı olduğu gibi var olmaya devam etmiyorsa, cinsin bir türü ortadan kalktığında cinsin aynı şekilde var olmaya devam etmesi de mümkün olmayacaktır. Çünkü cins ancak bütün türleri kapsayan şeydir. Müellif her iki durumda da mantıkçıların çelişkiye düştüğünü ve taksimlerinin geçersiz olduğunu vurgulamaktadır.⁴¹

3. Beş Tümelin Genel Özellikleri

Ebû'n-Necâ el-Fârız bu başlık altında beş tümelin on kategori üzerine uygulanması durumunda bunların aynı şey olduğunu savunur. On sayısının beş artı beşe eşitliği gibi, bu kavramların da birbirine denk olduğunu belirtir. Bu nedenle mantıkçıların beş tümeli on kategoriden önce görmesinin yanlış olduğunu, aralarında öncelik-sonralık ilişkisi bulunmadığını ifade ederek beş tümelin genel özelliklerini eleştirmektedir.⁴²

3.1. Cins ve Ayrım Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede mantıksal kavramlar arasındaki ayrımları eleştirmektedir. İnsan örneğinden hareketle, insanın “hayvan” olmasını cins, “düşünen ve ölümlü” olmasını ise ayrım kategorisinde değerlendirilir. Geleneksel yaklaşıma göre cins, “O nedir?”; ayrım ise “O hangi şeydir?” sorusuna cevap teşkil eder. Ancak müellif, cins ve ayrımın özlerinde farklılık göstermediğini, aralarındaki ayrımın keyfi bir sıralamaya dayandığını savunur. Eğer ayrım cinsten gerçekten farklıysa, onu diğer canlılardan ayıran spesifik bir anlama sahip olması gerekir. Aksi durumda ayrım, cinsin söylendiği şey üzerine yüklem olarak söylenir ve ayrım cins haline gelir. Bu yüzden mantıkçıların ikisinin özünde farklı şeyler olduklarına dair iddiaları geçersiz olur.⁴³

⁴¹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 31-32.

⁴² el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 33.

⁴³ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 34-35.

Ayrımın genel, özel ve en özel şeklindeki üçlü tasnifini de eleştiren müellif bunlar arasındaki farkın yalnızca lafzi olduğunu, mana bakımından aynı olduklarını belirtir. Ayrımlar zâtlarında karşıt anlamlar taşıyorsa, ayrımın hem lafız hem mana açısından cinse karşıt olması gerektiğini vurgular.⁴⁴ Benzer eleştiriyi hâssa ve araz için de getiren müellif, bu üç tümelin aynı şekilde “O hangi şeydir?” sorusuna cevap vermesinin tutarsızlık oluşturduğunu ifade eder. Mantıkçıların bu konudaki yaklaşımlarının yetersiz olduğunu ve beş tümel arasındaki gerçek farklılıkları ortaya koyamadıklarını belirtir.⁴⁵ Müellifin ayrımın genel, özel ve en özel şeklindeki üçlü tasnifini sadece lafzi bir farklılık olarak görmesi, klasik mantıkta ayrım kavramına yüklenen işlevsel ve hiyerarşik boyutu tam olarak yansıtmaz. Zira ayrımın bu şekilde derecelendirilmesi, yalnızca kelime düzeyinde bir ayrım değil, tür ve alt türler arasındaki yapılandırmayı açıklamaya yönelik teknik bir tasniftir. Dolayısıyla “mana bakımından aynı oldukları” iddiası, ayrımın mantıksal rolünü daraltan bir okuma izlenimi vermektedir. Hâssa ve arazın da “O hangi şeydir?” sorusuna cevap vermesinin tutarsızlık oluşturduğu yönündeki eleştiri de kavramsal düzeyde isabetli görünmemektedir. Mantık geleneğinde bu tür kavramsal sorgulamalar, tek bir soru formuna indirgenmek zorunda değildir; nitekim burada “O hangi şeydir?” sorusu yerine “Nasıldır?” veya “Niteliği nasıldır?” şeklindeki sorular esas alındığında, hâssa ve arazın mahiyet ve işlev bakımından cins ve türden farklılaştığı açıkça ortaya çıkar. Bu durumda müellifin ileri sürdüğü tutarsızlık iddiasının, soru formunun daraltılmasından kaynaklanan bir görünüşten ibaret olup, beş tümel arasındaki klasik ayrımı geçersiz kılacak güçte olmadığı söylenebilir.

3.2. Beş Tümelin Ortak Zemini Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız bu meselede beş kategorinin üzerinde ittifak ettiği genel bir şeyin bulunup bulunmadığını sorgular. Eğer genel bir şey yoksa, bu kategoriler cins-tür-bütün olarak tanımlanamaz ve mantıksal sistem geçersizleşir. Eğer bu genel şeyin mana olduğu kabul edilirse, neden kategoriler içerisinde yer almadığının açıklanması gerekir. Çünkü her kategori genel, cins, ayrım, tür, hâssa ya da araz olmalıdır. Ona göre bu durum açık bir çelişkidir.

3.3. Cins, Tür ve Şahısların Yüklemleri Olması Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, cins ve türün şahıslara yüklemleri olabilmesi halinde, aynı özelliği gösteren arazlarla aralarındaki farkın temelini sorgulamaktadır. Geleneksel yaklaşımın “Cins ve tür altındaki varlıklara ismini ve tanımını verir, arazlar ise böyle değildir” açıklamasına itiraz ederek, siyah arazının da altındaki şeylere hem ismini hem de “görme duyusuna siyahlık akıtan” şeklindeki tanımını verdiğini savunur. Canlılığın farklı fertler için

⁴⁴ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 35.

⁴⁵ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 35.

cins işlevi görmesi gibi, siyahlığın da tüm siyah varlıklarda aynı işlevi gördüğünü iddia eder. Bu durumda canlılıkla siyahlık arasında ontolojik fark yoktur.⁴⁶ Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın, cins ve türün şahıslara yüklem olabilmesi ile arazların yüklem olabilmesi arasında ontolojik fark bulunmadığı yönündeki iddiası, mantık geleneğinde cins ve tür ile hâssa ve araz arasında kurulan temel ayrımı tam olarak yansıtmaz. Her ne kadar siyahın tüm siyah nesneler için ortak bir nitelik olarak yüklenebilmesi, ilk bakışta cinsin fonksiyonuna benzer görünse de bu benzerlik sadece yüklem olma düzeyinde kalmaktadır. Zira cins, mahiyeti kuran özsel unsurlardandır ve türün “ne olduğu”nu belirleyen kurucu bileşendir. Oysa siyahlık, bir rengin görünüm tarzı olup mahiyeti inşa eden özsel bir ilke değil, mahiyete sonradan eklenen niteliksel bir arazdır. Bu nedenle siyahlık, canlılık gibi cins statüsüne yükseltilemez. Nitekim siyahlığın tam ve özsel bir tanımının yapılamaması, onu cins mertebesine taşıyacak bir mahiyet belirlemesine izin vermez; sadece duyusal tecrübe ve tasvir düzeyinde tarif edilebilir. Bu nedenle, “canlılıkla siyahlık arasında ontolojik fark yoktur” sonucuna varmak, cinsin özsel mahiyeti belirleyici rolünü, arazın ise sonradan yüklenen nitelik olması gerçeğini yeterince dikkate almayan bir genelleme olarak görmektedir. Dolayısıyla müellifin, siyahlığı cinsle aynı statüye yerleştiren yaklaşımı, klasik mantığın zatî/arazî ayrımını karşılayamadığı için isabetli değildir.

3.4. Ayrımın Cevheriyeti Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede cinsin ontolojik statüsünü eleştirir. Cinsin cevher olduğu kabul edilirse, ayrım, tür ve hâssanın da cevher veya araz olduğu sorusu gündeme gelir. Eğer bunlar cevher sayılırsa, “Şahıslar birincil, türler-cinsler ikincil cevherdir” kategorizasyonu çöker. Zira ayrım üçüncü, hâssa ise dördüncü cevher olur. Ayrım ve hâssanın cevher olmadığı kabul edilirse üç kritik problem ortaya çıkar: Birincisi, insanı insan yapan şey araz olur çünkü ayrımları arazdır. İkincisi, araz birinci cevherin zâtını kurar ki bu mantığa aykırıdır. Üçüncüsü, ayrım olan arazın başka bir arazla ayrılması gerekir ki bu teselsüle yol açar. Bu yüzden müellif bu durumların mantık sisteminin tutarlılığını ortadan kaldırdığını vurgular.⁴⁷

4. Kategoriler ve Genel Özellikleri

4.1. Cevherin Çoğalması Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede cevherin sayıca “bir” olarak tanımlanmasının tutarsızlığını eleştirir. Mantıkçılar cevheri cinsler, türler ve şahıslar olarak üçe ayırdığından, arazın alt türlere bölünmesi gibi cevher de çokluk arz eder. Bu durumda cevher ile araz ontolojik açıdan benzer konumda olduğundan ikisi de kendi kategorilerinde çokluk gösterir. Ona göre hem cevher hem de araz çokluk barındırıyorsa, cevherin arazlardan

⁴⁶ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 37.

⁴⁷ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 38.

farklılaşma gerekçesi açıklanmalıdır. Çünkü araz çokluk içerdiği gibi cevher de çokluk içermektedir.⁴⁸

4.2. Cevherlerin ve Arazın “Şey’de” Birleşmesi Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede insan ve hayvanın “canlılık” noktasında ortaklaşması ve canlının onların cinsi olmasından hareketle analogik bir yaklaşım geliştirerek cins ve arazın “şey olma” açısından ortaklaştığını, dolayısıyla “şey”in onların cinsi olduğunu savunur. Bu durumda cevher ve araz, insan ve hayvanın “canlı” altında türlere ayrılması gibi “şey” altında türlere ayrılır. Cevherin altındaki şeylere ismini ve tanımını verdiği gibi, “şey” de şey olması açısından altındaki şeylere ismini ve olumsuzluk dışında olduğu için tanımını verir.⁴⁹

4.3. Cevherin Bölünmesi Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, cevherin cins, tür, bütün ve isim ortaklığı açısından bölünmesini eleştirerek cevherin on kategorinin altında cinslere ve türlere ayrılması ya da bir bütünün parçası olması durumunda “cinslerin cinsi” olamayacağını belirtir. Ayrıca on kategoriden biri olan cevherin isim ortaklığıyla bu kategorilerden biri sayılamayacağını, bunun mantıkçıların ilkelerine aykırı olduğunu vurgular.⁵⁰

4.4. On Kategori Sistemindeki Çelişki Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede on kategori sistemindeki temel çelişkiyi analiz ederek cevher, nicelik, görelî (izâfet) ve nitelik kategorilerinin diğer altı kategori için cins işlevi gördüğünü belirtir. Cinsin cevher statüsünde olmasından hareketle bütün kategorilerin de cevher olması gerekir. Bu durumda görelî, nicelik ve nitelik kategorilerinin cins olmaları sebebiyle araz olamayacaklarını ve cevher statüsü kazanacaklarını savunur. Bu üç kategori araz olmazsa mürekkeplerin cevher-araz yapısı geçersizleşir. Sonuç olarak dünyada hiçbir araz mümkün olmaz çünkü cinslerin tamamı cevher konumuna geçer. Ona göre bu durum açık bir şekilde tutarsızlıktır.⁵¹

4.5. On Kategorinin Basitliği ve Bileşikliği Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız bu meselede on kategori sisteminin temel yapısını sorgulayarak mantıkçıları içinden çıkılmaz biriklemlerle karşı karşıya bırakır. Kategoriler tamamen basit kabul edildiğinde altı kategorinin dört ana kategoriden türemesi anlamsızlaşır. Tamamen

⁴⁸ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 40.

⁴⁹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 40.

⁵⁰ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 40.

⁵¹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 41.

bileşik olarak değerlendirildiğinde dört temel kategorinin diğerlerinin cinsi olma iddiası çöker. Karışık yapı benimsendiğinde kategori sayısı on ile sınırlanamaz.⁵² Kategoriler ne salt basit ne salt bileşiktir. Bileşik kategorilerin alt unsurlarıyla sayılması, sonsuz sayıdaki varlığın da kategorileştirilmesini gerektirir. Bu durum mantıksal sınıflandırmanın temellerini sarsar ve kategori teorisinin geçersizliğini gösterir.⁵³

4.6. Cevherlerin Özellikleri Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız bu meselede cevherin arazlardan farklı olarak bir şeyde bulunmadığı, tekil varlıklara yüklem olduğu, karşıtlarının olmadığı ve sayıca değişmediği ancak zaman içinde karşıt özellikler kazanabileceği şeklindeki klasik özelliklerini sistematik eleştiriye tâbi tutar.⁵⁴ Müellif bu özelliklerin cevherin kendisi mi yoksa cevherdeki anlamlar mı olduğunu sorgular. Birinci ihtimalde özellikler cevherin kendisiyse üç çelişki ortaya çıkar: (i) Bir şeye özgü olan şeyin o şey olmaması gerekir. (ii) Özellikler cevher olursa nicelik, izafet ve niteliğin özelliklerinin de cevher olması gerekir, dolayısıyla arazın cevheri özelleştirmesi imkânsızlaşır. (iii) Cevher kendi özelliklerinin aynısı olursa her şey kendi özelliklerinin aynısı olur ve özelleştirme ortadan kalkar.⁵⁵ İkinci ihtimalde özellikler cevherin kendisi değilse araz olmalıdır. Ancak bu durumda cevheri arazdan ayıran özellikler araz olduğundan cevher-araz ayrımının temeli çöker. Müellif bu ikilemde tutarlı yanıt bulamadığından cevher-araz teorisinin tamamen geçersiz olduğunu savunur.⁵⁶

4.7. Cevherin Basitliği ve Bileşikliği Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede öncelikle cevherlerin basit ve bileşik olmasından hareketle basit cevherleri, fesada uğramayan rûhânî cevherler ve en alttaki cevherler (unsur ve suretler) şeklinde ikiye ayırır. Bileşik cevherler ise şahıslar ile cinsler-türler olarak kategorileştirilir. Daha sonra bu sınıflandırmadan hareketle önemli bir sonuç çıkarır: Bir şeyin bölündüğü şeyler ortak manada ittifak etmeli, ayrım noktasında ise ihtilaf etmelidir. Tıpkı canlının insan ve merkep için cins olması gibi, cevherin de rûhânî ve bileşik için cins olması gerekir. İnsanın ayrımlarıyla eşekten farklılaşması gibi, rûhânî cevher de ayrımlarıyla cismânî cevherden ayrılmalıdır. Bu yaklaşım, cevher kavramının cins gibi bir yapı gerektirdiğini ve cevherlerin bölündüğü sorununu ortaya çıkarır.⁵⁷

⁵² Kategorilerin sayısı hakkındaki tartışmalar için bk., Alaattin Tekin, "Meşşâî Gelenekte Kategorilerin Sayısına Dair Tartışmalar, 753-765.

⁵³ el-Fârız, "el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık", 41; Bu hususta daha detaylı bilgi için bk., İbrahim Çapak, "Klasik Mantıkta Kategoriler Meselesi", 108-128.

⁵⁴ Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 62.

⁵⁵ el-Fârız, "el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık", 43.

⁵⁶ el-Fârız, "el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık", 43.

⁵⁷ el-Fârız, "el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık", 44.

4.8. Cevher ve Arazın Birliği Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede mantıkçıların “Her varlık ya cevher ya arazdır” ilkesini sorgulayarak var olan her şeyin cevher-araz noktasında ittifak ettiğine göre, hangi noktada ihtilaf ettiklerinin belirlenmesi gerektiğini söyler. Arazların çeşitlerinde ihtilaf edilirse, ihtilaf konusu olan arazların çeşitleri yine araz olarak kalır ve cevherle ittifak eder. Bu durumda iki sonuç ortaya çıkar: Ya var olan şeylerde hiçbir farklılık yoktur çünkü tüm varlıklarda sadece iki anlam (cevher-araz) bulunur ve bunlarda da farklılık yoktur. Ya da cevher-arazda ittifak halinde bile ihtilaf konuları vardır. İkinci durumda ise mantıkçıların “Yalnızca cevher ve araz vardır” sözü geçersizleşir ve temel sınıflandırmaları çelişkiye düşer.⁵⁸

4.9. Kategorilerin Ontolojik Krizi Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, dokuzuncu ve onuncu meselede kategorilerin birbirinden nasıl ayrıldığını sorgulamaktadır. Öncelikle niceliği; cevher, nitelik ve göreliden ayıran özellikler ile göreliyi diğer kategorilerden ayıran özelliklerin açıklanmasını talep eder. Ona göre bu özelliklerin kendi zâtlarına mahsus oldukları kabul edilirse şeyin özelliği onun aynısı olur ve özelliğin mahsus varlıklar üzerine söylenen bir anlam olması batıl hale gelir. Bu özellikler kendi zâtlarına mahsus değilse ya cevher ya da araz olurlar. Nicelik, görelilik ve niteliğin özellikleri cevher olursa arazlar cevherle farklılaşmış olur ve mantıkçıların sözleri geçersizleşir. Araz olursa teselsül problemi oluşur.⁵⁹ Müellif ayrıca nicelik ile özelliklerinin tek mi yoksa iki farklı şey mi olduğunu sorgular. Tek şey ise bunları sözle ayırmanın mümkün olmadığını, iki şey ise niceliğin kendi özelliğinden neyle ayrıldığının belirlenmesi gerektiğini vurgular. Her iki durumda çelişki ortaya çıkar ve teselsül kaçınılmaz hale gelir. Aynı problem nitelik, cevher ve görelilik için de geçerlidir, bu da kategori teorisinin temelindeki tutarsızlığı gösterir.⁶⁰

Daha sonra ise cevherin, niteliğin ve görelinin özelliklerinden kendi zâtlarıyla ayrıldığı kabul edilmesi durumunda diğer şeylerin neden kendi durumlarından kendileriyle ayrılmadığının sebebinin açıklanmasını istemektedir. Eğer kendi özelliklerinden başka özellikler ile ayrılıyorsa, o özelliklerden neyin ayrıldığı da belirtilmelidir. Kendisi için bir özellik vasıtasıyla ayrıldığını söylediğimiz her şey için “Peki ondan ne ayrıldı?” sorusu sorulur ve bu sonsuza kadar devam eder.⁶¹

Sonuç olarak, Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın bu meselelerdeki tartışması, Aristotelesçi kategori teorisinin ontolojik temellendirmesinin tutarlı bir biçimde ortaya konamadığını

⁵⁸ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 44-45.

⁵⁹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 45.

⁶⁰ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 46.

⁶¹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 46.

göstermektedir. Zira bir yandan, niceliği, nitelik ve göreliden ayırdığı varsayılan özellikler zâtlarına mahsus kabul edildiğinde, söz konusu özellikler kategorilerle özdeşleşerek “özellik” kavramının ayrı bir anlam taşımasını ortadan kaldırmakta; öte yandan bu özellikler zâtlarına mahsus sayılmadığında, ya araz ile cevher arasındaki sınırlayıcı çizgileri belirsiz hale getirmekte ya da teselsüle yol açmaktadır. Müellif, nicelik ile ona yüklenen özelliklerin tek bir varlık mı yoksa iki ayrı varlık mı olduğu sorununu da çözümsüz bırakarak, her iki varsayımda çelişkinin kaçınılmaz olduğunu savunur. Müellif aynı mantık silsilesinin nitelik, cevher ve görelî kategorileri için de geçerli olduğunu, dolayısıyla kategori sisteminin bütünüyle içsel bir tutarsızlık barındırdığını söyler.

Bu mesele ayrımlar üzerine de uygulanabilir. Attan ve insan olmayan şeylerden ayrılan insan örneğinde olduğu gibi, kendisinden başka şeyden ayrılan şeyin mahiyeti sorgulanır. Ayrımlar zât olarak kendi ayrımlarıyla aynı mıdır yoksa ayrımlar zâtlarından başka şeyler midir? Ayrılan şeyse, ayrımları zikretmenin anlamı yoktur çünkü yalnızca ayrılan isimlerden ibarettir. Ayrım ayrılan şey değilse başka şeydir ve ayrılan şey ayrımdan bu durumda “Ondan neyle ayrılır?” sorusu ortaya çıkar. Başka ayrımla ayrılıyorsa teselsül kaçınılmaz olur. Ayrımdan kendi zâtıyla ayrılıyorsa, neden bütün varlıkların bazısı diğerinden kendi zâtlarıyla ayrılmadığı problemi doğar. Ona göre bu durum ayrım teorisinin temelindeki çelişkiyi gösterir.⁶²

4.10. Görelî Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede görelinin “bir şeyin görelî olduğu tanım yoluyla bilindiğinde kendisine görelî olan şeyin de bilinmesi gerektiği” tanımından hareketle cins-tür ilişkilerini eleştirir. Cins, altındaki cinsin cinsi ve alttaki cins üstteki cinsin türü olduğu için cins tanım yoluyla bilindiğinde altındaki bütün türlerin de bilinmesi gerektiğini vurgular. Aynı şekilde tür bilindiğinde altındaki fertlerin de bilinmesi gerekir. Müellif bu noktada “Cins tanımlanarak türleri biliniyorsa o cinsin türlerinin sayısı kaçtır ve nasıl belirlenebilir? Tür biliniyorsa kapsamındaki fertler nasıl bilinebilir?” problemini ortaya atar. Ona göre türün altındaki fertlerin sonsuza kadar gittiği ve bilgiyle sayılamayacağı kabul edildiğinden, mantıkçıların görelîye dair tanımları geçersiz olur.⁶³ Bu eleştiriye karşı tümel ile fertleri arasında zihnî bir görelilik olduğu ve tümelin fertlerini bilmenin gerekmediği yanıtı verilebilir, bu nedenle eleştirinin geçerli olmadığı söylenebilir.

⁶² el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 47.

⁶³ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 47-48; Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 151.

4.11. Cevher ve Arazın Yükleme Olması Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız bu meselede “bir konuda olmamak”, “bir konuda olmak”, “bir konuya söylenmek” ve “bir konuya söylenmemek” arasındaki farkı eleştirmektedir.⁶⁴ Genel cevher özel cevher üzerine, araz ise cevher içinde yükleme olursa ona göre aslında arazın cevher üzerine yüklendiği, genel cevherin ise özel cevher içinde yükleme olduğu söylenmektedir. Bu bağlamda müellif canlılık cevher üzerine yüklendiğinde “canlı” demek ile renk ona yüklendiğinde “renkli” demek ya da siyahlık ona yüklendiğinde “siyah” demek arasındaki farkı sorgulamaktadır. Rengin “üzerine”, canlılığın ise “içinde” olması yerine canlılığın “üzerine”, rengin ise “içinde” olmasını gerektiren nedir? Böylece neden renkli ve siyah cins olur, canlılık ise cins olmaz; ya da renk ve siyahlık cevher olur, canlılık ise cevher olmaz? Ebû'n-Necâ el-Fârız, mantıkçıların canlılık ile renk veya siyahlık arasında yaptıkları ayırımı tutarlı olmalarını ve hükümlerinin gereğini yerine getirmelerini talep eder.⁶⁵

Ebû'n-Necâ el-Fârız bu eleştirisiyle Aristotelesçi mantık geleneğinin temel kategorilerindeki tutarsızlıklara işaret etmektedir. Zira o, cevher-araz ayırımının ve yükleme teorisinin keyfi olduğunu, “canlı” ile “renkli” arasında neden farklı yükleme türleri bulunduğunu sorularak mantıkçıların objektif kriterler yerine keyfi tercihler yaptığını ima etmektedir.

5. Karşıtlık

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu hususta her ne kadar ana başlık olarak karşıtlık kavramını kullansa da öncelikle Aristoteles'in kategori sistemindeki eksiklikleri ve tutarsızlıkları ele almakta daha sonra ise karşıtlık meselesine değinmektedir.

5.1. Kategoriler Sistemindeki Eksiklik ve Tutarsızlık Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, kategorilerin kendilerinden oluşan bileşik şeyleri kapsadığını belirtirken mantıkçıların farklılık, öncelik, uyum ve hareketi kategori bölümlerinden çıkarıp kategorilerden meydana geldiğini kabul etmediklerini, oysa yenilik, konum, fail, mefu'l, mekan ve zamanı on kategorinin altında değerlendirdiklerini sorgular. Eğer farklılık, öncelik, uyum ve hareketin on kategoriden olmadığı sadece sonradan kategorilere eklenen şeyler olduğu iddia edilirse çelişkiye düşülmüş olur ve başka şeylerin de aslı unsurlar arasında bulunduğu öne sürülmüş olur. Ona göre mantıkçıların bu unsurlara ayrı bölüm ayırması, kategori sisteminin kapsamlılık ve tutarlılık açısından sorunlu olduğunu gösterir.⁶⁶

⁶⁴ Bu hususta detaylı bilgi için bk., Aristoteles, *Κατηγορίαι* (*Categoriae/The Categories*), 1/1-2; Tobias Reinhardt, “Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's ‘Categories’”, 2/94: 515; Murat Kelikli, *Aristoteles Kategoriler II Konu Hakkında ve Konuda*, 21-22.

⁶⁵ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 48.

⁶⁶ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık”, 49.

5.2. Farklılığın Cevher ve Araz Olması Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, farklılık kavramı üzerinden mantıkçıların kategori sistemini eleştirir. Farklılığın cevher mi yoksa araz mı olduğunu sorgulayarak, bunun nicelik, nitelik, görelî ve cevherin üstünde bir kavram olduğunu ileri sürer. Her kategori diğerinden farklı olduğu için farklılık onlara eklenir ve daha genel hale gelir. Her cevher kendisinden farklı olana muhalif olsa da her farklılık cevher değildir; çünkü arazlar da farklıdır. Benzer şekilde her nicelik, görelî veya nitelik farklı olmakla birlikte her farklılık bu kategorilerden biri değildir. Ebû'n-Necâ el-Fârız'a göre farklılık cevher ve arazların üstündedir ne cevher ne de arazdır. Ona göre bu durum mantıkçıların kategori sistemindeki yetersizliği ortaya koymaktadır.⁶⁷

Mantıkçılar farklılığı dört karşıtlık türüne ayırır: Görelî şeylerin farklılığı, zıt şeylerin farklılığı, varlık-yokluk farklılığı ve olumlu-olumsuzluk farklılığı. Müellif bu şekilde bölünen farklılığın cevher mi araz mı olduğunu sorgular. Eğer araz ise, arazın kalkması caiz olduğundan görelî şeyler, zıt şeyler, varlık-yokluk arasındaki farklılığın kalkması da mümkün olur ve böylece her şey tek olur. Ona göre bu durum inkârın zirvesidir.⁶⁸

Ebû'n-Necâ el-Fârız, cevher ile araz arasındaki farkın bilinen dört karşıtlık türünden kaynaklanmadığını ve beşinci karşıtlık türü olarak da değerlendirilemeyeceğini savunur. Karşıtlığın tanımı iki şeyin birbirini geçersiz kılması olmasına rağmen, cevher ve araz belirli bir varlıkta bir arada bulunabilir. Zeyd örneğinde olduğu gibi, bir varlık ruh ve beden açısından cevher olarak tanımlanırken aynı zamanda çeşitli arazlarla çevrilmiş durumda bulunur. O cevher-araz farklılığının neden beşinci anlam türü kabul edilmediğini sorgular. Bu farklılık ne zıtlık ne varlık-yokluk ne de olumlu-olumsuzluk farkıdır; çünkü cevher ile araz birbirine nispet edilmez, zıt değildir ve biri var diğeri yok değildir.⁶⁹

5.3. Uyum ve Öncelik Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede “öncelik” ve “uyum” gibi kavramların⁷⁰ ontolojik statüsünü tartışmaya açmakta ve bunların cevher mi yoksa araz mı sayılması gerektiğini sorgulamaktadır. Ona göre bu nitelermelerin cevher kabul edilmesi halinde, bunların işaret ettikleri cevherlere nispet edilmeleri ve farklılığın da aynı şekilde bu cevherlere nispet edilmesi gerekir. Böyle bir kabul, sonuçta cevherleri; birincil, ikincil, öncelikli, uyumlu ve farklılık taşıyan cevherler şeklinde çoğaltmayı gerektirir ki o, bu tür bir çoğaltmanın sistematik açıdan savunulabilir olmadığını ima eder. Söz konusu kavramların “birincil cevher” sayılması durumunda onların tekil varlıklar mertebesine indirgendliğini, “son

⁶⁷ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantuk”, 50.

⁶⁸ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantuk”, 50.

⁶⁹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantuk”, 51.

⁷⁰ Müellif bu iki kavramın ilk defa kendisinin mi kullandığı veya kendisinden önce kullanılıp kullanılması hususunda herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

cevherler” (tür ve cinsler) düzeyine yerleştirilmeleri halinde ise kavram-tür-cins hiyerarşisinin tamamen bozulacağını belirtir.⁷¹

Diğer taraftan, öncelik, uyum ve farklılığın cevher olmayıp araz kategorisine dâhil edildiği varsayıldığında, ona göre şu sonuç ortaya çıkar: Bu nitelermeler, nicelik, nitelik ve görelikten daha basit ve cevhere daha yakın bir konumda kabul edilmiş olur. Dolayısıyla on kategori içinde başlık olmaya nicelik, nitelik ve görelikten daha layık hale gelirler. Zira nicelik, nitelik ve görelilik hiçbir zaman birincil cevherlerde, onlardan tamamen bağımsız ve farklılık içermeksizin bulunamaz. Ayrıca cevherin bunlara nazaran ontolojik önceliği de tartışmalıdır. Aynı şekilde cevherde herhangi bir uyumluluk durumu yoksa, “uyum”-dan da söz edilemez. Müellif, bu tür sonuçların, Aristotelesçi mantık geleneğinde savunulan cevher-araz ayrımı ve kategori tasnifi ile bağdaşmadığını ileri sürerek, mantıkçıların görüşünün bu noktada tutarlı biçimde sürdürülemediğini iddia etmektedir.⁷²

5.4. Karşıtlık Tanımında “Bir Araya Gelememe” Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, iki karşıt şeyin -siyahlığın beyazlıkla bir araya gelmemesi gibi- aynı şeyde aynı anda buluşmayan ve karşılıklı dönüşüm yapmayan şeyler olduğunu belirtir. Bu durumda sarılığın da siyahlık gibi beyazlığın karşıtı olduğu söylenmelidir, çünkü sarılık da beyazlıkla bir araya gelmez ve dönüşüm yapmaz. Beyazlık siyahlıktır denilemediği gibi sarılıktır da denilemez. Ona göre bu tamamen geçersizdir.⁷³ Mantıkçılar bu durumun farkında olarak karşıtlık için, “İki karşıt, aynı konuya art arda yerleşen, benzer türde bulunan ancak aralarında büyük uzaklık ve farklılık olan iki varoluş halidir. Karşıtlığın her zaman iki tarafı vardır ve ikiden fazla taraf arasında ortaya çıkmaz” kaydını düşmüşlerdir.⁷⁴ Bu tanımın müellifin eleştirdiği hususu doğrudan hedef aldığı söylenebilir. Zira bu tanımda karşıtlık sadece “bir araya gelememe”ye indirgenmemekte, aynı tür içindeki en uç iki zıt duruma işaret eden teknik bir ilişki olarak tanımlanmaktadır. Renk alanında beyaz ile siyah bu iki uç kutbu temsil ederken, sarılık bu ekseninde ara bir derece olarak görülür; dolayısıyla sarılığın beyazlığa karşıt değil, ona nispetle orta veya yakın bir nitelik olması, mantıkçıların tanımı açısından tutarlıdır. Ayrıca, “karşıtlığın her zaman iki tarafı vardır” kaydı, müellifin ima ettiği türden bir “çoklu karşıtlık” ihtimalini (beyaz-siyah-sarı hepsinin karşıt sayılması) ilk baştan dışlar; sarılığın da karşıt kabul edilmesi, bizzat tanım gereği mümkün değildir. Dolayısıyla, mantıkçıların karşıtlık tanımı dikkate alındığında, Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın “sarılık da beyazlığın karşıtı olmalıdır” tarzındaki çıkarımı, karşıtlık tanımının sadece bir yönünü alıp diğer belirleyici şartlarını ihmal ettiği için kendi bağlamı içinde problemli görünmektedir.

⁷¹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 51.

⁷² el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 52.

⁷³ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 52.

⁷⁴ Tabâtabâî, *Müfekkîrû'l-müslimûn fi muvâceheti'l-mantiki'l-yûnânî*, 153.

5.5. Bileşiklerin Farklılığı Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız'a göre cevher ve araz kendi doğaları gereği farklılaşmaktadır. Tüm bileşiklerin cevher ve arazdan oluştuğu kabul edilirse, farklı şeylerdeki farklılığın sebebi-nin belirtilmesi gerekir. Nasıl oluyor da sadece iki anlamdan bileşik farklılıklar ortaya çıkmaktadır? Aynı şekilde cevher, nicelik, görelilik ve nitelik basit ise ve cevher nitelikle birleştiğinde altlarındaki bileşiklerde farklılığın ortaya çıkmasının sebebi nedir? Oysa bunların oluştuğu kökler sadece dört tanedir ve bileşiklere dört şeyden başka anlam girmemiştir. Bu bağlamda bileşiklerin sadece dört şeyden oluştuğu ve onlarda bunlardan başkasının mevcut olmadığı ortaya çıktığı için farklılık ortadan kalkmış olur. O, mantıkçıların farklılığın mevcut olduğunu kabul etmeleri sebebiyle bu hükmün geçersiz olduğunu söyler.⁷⁵

5.6. Görelilik Kavramları ve Özdeşlik Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, ortağın özü ile ortak olunan şeyin özü, babanın zâtı ile oğlunun zâtı, yükseklik ile alçaklık gibi kavramların farklı olup olmadığını sorgular ve bunların farklı olmasının zorunlu olduğunu belirtir. Mantıkçıların dolaylı olarak cinsin zâtının türden, türün zâtının da fertten farklı olduğunu kabul ettiklerini söyler. Bu durumda mantıkçılar anne-babanın ve Zeyd ile Amr gibi fertlerin insan olmadığını iddia etmiş olurlar ki bu geçersiz ve çelişkilidir. Eğer mantıkçılar cinsin türden, türün fertten farklı olmadığını savunurlarsa, burada birinin diğerine görelilik olduğu iki ayrı şeyden bahsedilemez.⁷⁶

6. Kıyas

Ebû'n-Necâ el-Fârız bu meselede kıyası bilinmeyen hakikatlere ulaşma aracı olarak kabul etmeyip bu konuda ayrı bir bölüm kaleme alır. Tümevarım ve analojiyi açıkça reddetmediği için bu yöntemlere eleştirel yaklaşmadığı anlaşılır. Ona göre kıyas düzenlendiğinde öncüllerdeki bilgi belirginleşir, aksi takdirde erişilemez kalır. Müellif burada mantıkçıların görüşlerinden örnekler vererek kıyasın özünde yeni bilgi üretmediği, sadece mevcut bilgiyi açığa çıkardığı sonucuna vararak kıyasın epistemolojik değerini sorgulamaktadır.

Ebû'n-Necâ el-Fârız, kıyasta öncüllerin ortaya konmasının “gizli olanı açıklama veya açık olanı ortaya çıkarma” şeklinde iki işlev görebileceğini ileri sürer. Ona göre, sadece açık olanın ortaya çıkarılması söz konusuysa öncüllere gerek yoktur. Ebû'n-Necâ el-Fârız gizli olan açık olanla ortaya çıkarılıyorsa birleşen ve gizli bir sonuç üreten iki açık öncülün belirtilmesi gerektiğini söyler. O, mantıkçıların klasik örneklerinden olan “Her insan canlıdır”, “Her canlı cevherdir” öncüllerinden “İnsan cevherdir” sonucunun çıkmasını eleştirerek çıkan sonucun gizli mi yoksa açık mı olduğunu sorgular. Eğer sonuç açıksa

⁷⁵ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantuk”, 52-53.

⁷⁶ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantuk”, 53.

öncüllere ihtiyaç kalmaz; fakat sonuç gizliyse mantıkçılar çelişkiye düşer. Çünkü insanın gizli bir cevher ve cevherin de her insan için gizli olduğunu iddia etmiş olurlar. Mantıkçıların “Öncüllerin sonuçlarını çıkarma noktasındaki amaç, sadece bu açık işleri ortaya çıkarmak değil, aksine gizli olan işlerin hükmünün şahit olunan şeylerin hükmü gibi olmasıdır” savunmasına karşı Ebû'n-Necâ el-Fârız, her öncül için yeni öncüller gerektiği itirazını yöneltir. Bu durumda gizli olan açık hale gelirse ona öncüller sunulabilir ve sonuç elde edilir; gizli kalırsa öncüller işlemez ve erişilemez. Her iki durumda da kıyas gereksiz olur.⁷⁷ Bu yaklaşımın, kıyasın mantıksal yapısını temelden sorgulayan epistemolojik eleştirisi sunduğu ve Meşşâî mantık geleneğine köklü bir itiraz niteliği taşıdığı söylenebilir. Ebû'n-Necâ el-Fârız, mantıkçıların gizli olan şeyler hakkında haber verme amacının geçersizliği ortaya çıkınca, mantığın baştan sona bozuk olduğu sonucuna varır ve bu gayenin de bozulduğunu belirtir.⁷⁸

7. Burhan

Ebû'n-Necâ el-Fârız, bu meselede mantıkçıların bilgi talep etmek için öngördükleri “Şey var mıdır?”, “O nedir?” (en iyi yol olarak kabul edilir), “O şeylerden hangisidir?” ve “O neden öyledir?” şeklinde dört temel soruyu eleştirir. Öncelikle “O nedir?” sorusunun mantıksal tutarlılığını sorgulayarak bu sorunun kaçınılmaz olarak iki durumdan birine yol açtığını söyler: (i) Soru aynı şeyin varlığı hakkındaysa ve o varlık zaten sabitse, bu talep gereksiz olur. (ii) Soru başka bir varlık hakkındaysa, o zaman “O nedir?”, “O hangi şeydir?” sorularının yeni varlık için de tekrarlanması gerekir ve teselsül problemi ortaya çıkar. Zira her yeni varlık için aynı sorular tekrar sorularak şeyin mahiyeti ve şey'iyyeti belirsizleşir. Her mahiyet kendi mahiyetinden öncelikli başka bir mahiyete ihtiyaç duyar.⁷⁹ O, bu eleştirisini mantık disiplininin tamamına teşmil ederek, bu dört sorunun birden fazla şeyi talep etmesi durumunda sistemin çökeceğini belirtir. Bu durumun geçersizliği halinde mantık ilminin dördüncü kitabı olan *Burhan Kitabı*'nın baştan sona geçersiz olacağını ve bunun için temellendirilmiş önceki kitapların da aynı akıbeti paylaşacağını ileri sürer.⁸⁰

8. Kanıtlama Meselesi

Ebû'n-Necâ el-Fârız, mantıkçıların kanıtlamanın şahitlik çelişkisinden kaynaklanmayacağı iddiasını eleştirerek “Her insan gülerdir”, “Her gülen öğrenmeye kabiliyetlidir” öncüllerinden “İnsan öğrenmeye kabiliyetlidir” sonucuna ulaşmalarının özünde “İnsan insandır” türü bir totoloji ürettiğini söyler. O, kanıtlamanın doğası gereği önce olan

⁷⁷ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 55-56.

⁷⁸ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 56.

⁷⁹ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 57.

⁸⁰ el-Fârız, “el-Hamsîne meseleten fi kesri'l-mantık”, 57-58.

şeylerden kaynaklandığı iddiasına karşı genel-özel ayrımı sorununu gündeme getirir. “İnsan canlıdır” ya da “Cevher her insana aittir” önermelerini kullanan kişinin kastının netleştirilmesi gerektiğini ve bu ifadelerin insanın ya genel anlamda ya da özel anlamda canlı olduğu şeklinde iki farklı anlama gelebileceğini belirtir. Eğer “İnsan canlıdır” ile bütün canlılar kastediliyorsa, bu “İnsan canlılığının kendisidir” anlamına gelir ki bu yanlıştır. Çünkü insan bütün canlılar değildir. Benzer şekilde, genel anlamda cevherin insan olduğunu iddia etmek de mantıksızdır.⁸¹ Bu eleştiri, mantıksal önermelerdeki genel-özel ayrımının netleştirilememesinin yol açtığı kavramsal karmaşaya dikkat çeker ve mantıkçıların kullandığı kıyas yapılarının temelindeki sorunları ortaya koyar. Bu yaklaşımın Meşşâî mantık geleneğinin kategorik önermeler arasındaki ilişkileri ele alış biçimini temelden sorguladığı söylenebilir.

Ebû'n-Necâ el-Fârız'a göre, “İnsan canlıdır” ifadesiyle özel bir canlı kastedilirse to-toloji oluşur. Bu durum “İnsan insandır” türü bir çelişki yaratır ve şahitliğin çelişkisine yol açar. Eğer kanıtlama daima doğru olmak zorundaysa özeli özel üzerine yükleme sorunu ortaya çıkar. Kanıtlama yanlış kabul edilirse, Aristoteles'in savunduğu gibi geneli özel üzerine yükleme problemi doğar. Ya şahitliğin çelişkisi ya da yanlış genelleme sebebiyle sistem geçersiz olur. Böylece mantıksal kıyasın temel yapısındaki kaçınılmaz çelişkiler ortaya çıkmış olur.⁸²

Sonuç

Sonuç olarak Ebû'n-Necâ el-Fârız, İslam düşünce tarihinde mantığın epistemolojik meşruiyetini ve kültürel özgünlüğünü derinden sorgulayan önemli bir düşünür olarak değerlendirilebilir. “*el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık*” eserinde Aristoteles mantığının temel varsayımlarını eleştiriye tabi tutarak, bu sistemin kendi içindeki tutarsızlık ihtimallerine yönelik kapsamlı ve sistematik bir çözümleme ortaya koyar. Aristoteles mantığının İslam dünyasına girişiyle başlayan süreçte Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar bu sistemi benimseme çabası gösterirken, İbn Teymiyye ve Celâlüddîn es-Süyûtî gibi âlimler tamamen karşı çıkmışlardır. Ebû'n-Necâ el-Fârız ise özgün bir tutum benimser. Onun eleştirel metodolojisi, tanım, bölme, beş tümel, kategoriler, karşıtlık, kıyas, burhan ve kanıtlama gibi mantığın temel konularını dilsel ve kavramsal analizler üzerinden ele alır. Geleneksel mantık karşıtı yaklaşımlardan farklı olarak alternatif bir epistemolojik sistem önermek yerine, mevcut sistemin içindeki tutarsızlıkları ve çelişkileri ortaya koymayı amaçlar. Gazzâlî öncesi dönemin entelektüel atmosferinde şekillenen Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın eleştirel söyleminin, dilbilimcilerin metodolojik yaklaşımlarıyla epistemolojik paralellikler gösterdiği ifade edilebilir. Bu bağlamda ortaya koymuş olduğu analitik yaklaşım, Aristoteles mantığının temel varsayımlarını sorgulanması gereken ön kabuller olarak ele

⁸¹ el-Fârız, “*el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık*”, 59.

⁸² el-Fârız, “*el-Hamsîne meseleten fî kesri'l-mantık*”, 60.

alır. Ayrıca mantık konularına dair sergilemiş olduğu sistematik eleştirel tavrın mantığın İslam düşünce ekosistemine entegrasyonu meselesini problematize ederek, sonraki dönemlerdeki epistemolojik tartışmalara teorik zemin hazırladığı söylenebilir. Söz konusu çalışması, İslam düşünce geleneğinde mantık ilminin sınırlarını yeniden tanımlama ve bu disiplinin kültürel meşruiyetini sorgulama girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple Ebû'n-Necâ el-Fârız'ın entelektüel katkısının İslam mantık tarihinde eleştirel düşüncenin erken dönem temsilcisi olarak, mantık ilminin epistemolojik temellerini ve kültürel uygunluğunu sorgulayan öncü bir girişim niteliği taşıdığını ve mantık ilmine dair görüşlerinin kendisinden sonraki mantık eleştirmenlerine temel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Söz konusu eserinin İslam düşünce tarihinde mantık eleştirilerinin metodolojik yaklaşımlarını ortaya koyan değerli bir kaynak olarak hem döneminin entelektüel dinamiklerini yansıttığı hem de sonrasında ortaya çıkan tartışmalara teorik katkılar sunduğu da söylenebilir.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*. 1. Basım. Great Britain: Edinburgh University Press, 1988.
- al-Ahwânî, Ahmad Fu'âd. *İsâğûğî li-Furfuriyûs al-Sûrî naql Abî 'Uthmân al-Dimashqî*. 1. Basım. Cairo: Dâr ih-yâ' al-kutub al-'arabîyah, 1952.
- Ammonius son of Hermias. *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*. Çeviren Michael Chase. Great Britain: Bloomsbury Publishing, 2020.
- Arıkaner, Yusuf. "Abdülkâhîr el-Bağdâdî'de Kelam-Mantık İlişkisi". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2024.
- Aristoteles. *Κατηγορίαι (Categoriae/The Categories)* editör Immanuel Bekker. 5 Cilt. Oxford: Oxford University Press, 1837.
- Baqir, Zainal Abidin. *The problem of definition in Islamic logic: a study of Abû al-Najā al-Farîd's Kasr al-mantiq in comparison with Ibn Taimiyyah's Kitâb al-radd alâ al-mantiqiyyîn*. Kuala Lumpur: Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998.
- Bilen, Osman. "Ebû Bişr Mattâ ile Ebî Sa'îd es-Sirâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma". *İslâmiyât* 7/2 (2004), 155-172.
- Çapak, İbrahim. "Klasik Mantıkta Kategoriler Meselesi". *Felsefe Dünyası* 40 (2004), 108-128.
- Durusoy, Ali. *İslam Mantık Tarihi Araştırmaları II Sîrâfî, Gazzâlî, İbn Rüşd, Sekkâkî*. 1. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2025.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *el-Mukâbesât* (thk. Hasan Sendûbî). Kuveyt: Daru Sa'd es-Sabah, 1992.
- Ebû'n-Necâ el-Fârîz. "el-Hamsîne meseleten fî kesrî'l-mantık". *Mantık ve mebahisu'l-elfaz: Mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkikî içinde* (thk. Mehdi Muhakkık - Toshihiko Izutsu). Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1353.
- Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*. 1. Basım. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. 1. Basım. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- , *Klasik Mantık El Kitabı*. 1. Basım. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Inati, Shams. "Logic". *History of Islamic Philosophy*. Routledge history of world philosophies içinde, editörler Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, 802-823. London: Routledge, 1996.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. Çeviren Dr. Öğr. Üyesi Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- , *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*. Çevirenler Prof. Dr. Ali Durusoy-Prof. Dr. Muhittin Macit-Prof. Dr. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Teymiyye. *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*. (thk. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî). Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2006.
- İbrahimî Dînânî, Çulâm Hüseyin. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*. Çeviren Prof. Dr. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- İnâd, Ali Cabbar. "Tavzîfu'l-mantık es-surî fî'l-islâm". *Al-Adab Journal* Özel Sayı (2018), 85-102.
- Kelikli, Murat. *Aristoteles Kategoriler II Konu Hakkında ve Konuda*. 1. Basım. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Kuşlu, Harun. "Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?" *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 1-28.
- Kuşpınar, Bilal. "Abu Naja al-Farid's Refutation of the Aristotelian Theory of Definition". *Hamdard Islamicus* 21 (1998), 55-62.
- Leaman, Oliver. "Islamic Philosophy and the Attack on Logic". *Topoi* 19 (2000), 17-24.
- , "Logic and Language in Islamic Philosophy". *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* editörler Brian Carr - Indira Mahalingam, 862-874. London: Routledge, 1997.
- Mahdi, Muhsin. "Language and Logic in Classical Islam". *Logic in Classical Islamic Culture*. editör G.E. von Grunebaum. 50-83. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.

- Neşşâr, Ali Sâmî en-. *İslam Düşünürlerine Göre Araştırma Metotları -İslam Dünyasında Bilimsel Yöntemin Ortaya Çıkışı-*. Çevirenler Dr. Öğr. Üyesi Enver Şahin-Dr. Öğr. Üyesi İrfan Karadeniz-Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Harbi. 1. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.
- Özpilavcı, Ferruh. "Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/19 (2009), 105-149.
- Özturan, Mehmet. "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Risâle fi Taksîmi'l-İlm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 101-138.
- Pavlin, James. "Sunni kalâm and theological controversies". *History of Islamic Philosophy*. Routledge history of world philosophies içinde, editörler Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, 105-118. London: Routledge, 1996.
- Porphyry The Phoenician. *Isagoge*. Çeviren Edward W. Warren. Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.
- Rayan, Sobhi. "Criticism of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian Logical Proposition". *Islamic Studies* 51/1 (2012), 69-87.
- Reinhardt, Tobias. "Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's 'Categories'". *Greek & Roman Philosophy 100 BC – 200 AD* 2:94 (2007): 513-529
- Süyükü, Celâlüddîn. *el-Ĥâvî li'l-fetâvî* (thk. Ali Sâmî Neşşâr). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- , *Savnü'l-mantuk ve'l-keîâm 'an fenneyi'l-mantuk ve'l-keîâm* (thk. Ali Sâmî Neşşâr). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tabâtabâî, Muştafâ Huseynî. *Müfekkîrû'l-müslimûn fî muvâceheti'l-mantiki'l-yûnânî*. Çeviren Prof. Dr. 'Abdurrahîm Melâzî el-Belûşî. Beyrut: Dar İbn Hazm, 1990.
- Tekin, Alaattin. *Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi*. 1. Basım. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.
- , "Meşşâî Gelenekte Kategorilerin Sayısına Dair Tartışmalar (Ebû'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib Örneği)". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2023), 753-765.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Türker, Sadık. "Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 1 (2002), 137-175.
- Mantık ve mebahisu'l-elfaz: Mecmua-i mutun ve makalat-ı tahkiki* (thk. Mehdi Muhakkık - Toshihiko Izutsu). Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1974.