

Cilt 4 Sayı 1 - 2022 / 1

mantık

araştırmaları

dergisi

Journal of Logical Studies





## Mantık Araştırmaları Dergisi

### Journal of Logical Studies

Yıl	4	Year
Sayı	7	Issue
Haziran	2022	June

#### Yayıncı | Publisher

Ahmet Kayacık

*Mantık Araştırmaları Dergisi* altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

*Mantık Araştırmaları Dergisi* tarafından yayınlanan makalelerde yer alan içeriğin ve dergide ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yalnızca ilgili yazar(lar)a aittir. Dergimizin yayıncısı/editörleri içerikteki hatalardan veya içerdiği bilgilerin kullanımından doğacak sonuçlardan sorumlu değildir. Bu dergide araştırma yazılarında/makalelerinde dile getirilen görüşler, mutlaka ilgili derginin yayıncısının/editörlerinin görüşlerini yansıtmaz. *Mantık Araştırmaları Dergisi*'ne makale gönderen yazar ve çevirmenlerin derginin web sitesinde yer alan tüm kuralları kabul etmiş olduğu varsayılır.

*Journal of Logical Studies* is a peer-reviewed international research journal published biannually. It is published in June and December.

The responsibility for the content provided in the articles published by *Journal of Logical Studies* and the opinions expressed in the journal are exclusively of the author(s) concerned. The publisher/editors of our journal are not responsible for errors in the contents or any consequences arising from the use of information contained in it. The opinions expressed in the research papers/articles in this journal do not necessarily represent the views of the publisher/editors of the concerned journal. It is assumed that all of the authors and translators who send an article to *Journal of Logical Studies* are accepted the rules on the website of it.

#### İletişim | Contact

Adres: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 38030 Melikgazi/KAYSERİ  
mantikder@gmail.com - <https://dergipark.org.tr/mader>

## Editörler | Editors

Ahmet Kayacık, Erciyes Üniversitesi  
Mahmut Sami Özdil, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Emrah Alagaş, Erciyes Üniversitesi  
Zeynep Çelik, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Zehra Oruk Akman, Ankara Üniversitesi

## Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi  
Ali Tekin, Trabzon Üniversitesi  
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi  
İbrahim Çapak, İstanbul Üniversitesi  
Salih Yalın, Erciyes Üniversitesi

## Danışma Kurulu | Advisory Board

Ahmet Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi  
Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Üniversitesi  
Alpaslan Açıkgenç, Üsküdar Üniversitesi  
Amany Lubis, Syarif Hidayatullah University, Indonesia  
Andi Faisal Bakdi, Syarif Hidayatullah University, Indonesia  
Arslan Topakkaya, Erciyes Üniversitesi  
Ashraf Abdelraaf Al-Derfili, International Islamic University, Pakistan  
Asad Q. Ahmed, Berkeley University, USA  
Aytakin Özel, Uludağ Üniversitesi  
Bayram Dalkılıç, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Cenan Kuvancı, Erciyes Üniversitesi  
Ekram Fahmy Huseyn, Helwan University, Egypt  
Ferruh Özpilavcı, Marmara Üniversitesi  
Hamdi Mlika, Kairouan University, Tunis  
Hülya Altunya, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Harun Kuşlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi  
Hoda El Khouly, Cairo University, Egypt  
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi  
İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi  
İsmail Köz, Ankara Üniversitesi  
John Corcoran, Buffalo University, USA  
Mehmet Ulukütük, Bursa Teknik Üniversitesi  
Muhittin Macit, Marmara Üniversitesi  
Nazım Hasırcı, Dicle Üniversitesi  
Özgüç Güven, İstanbul Üniversitesi  
Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi  
Ramazan Ertürk, Erciyes Üniversitesi  
Şaban Haklı, Hitit Üniversitesi  
Şafak Ural, Mantık Derneği  
Vedat Kamer, İstanbul Üniversitesi  
Wael Hallaq, Columbia University, USA  
Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi

## İçindekiler / Contents

4 | Editör'den

### Makaleler / Articles

5 – 40 | Bir'den Ancak Bir Çıkar:  
İbn Sînâ, İbnü'l Arabî ve Nasîrüddîn Tûsî Üzerinden Karşılaştırılmal  
Bir İnceleme  
From The One Only One Proceeds: The Comparative Study on  
Avicenna, Ibn Al 'Arabî and Al Tûsî  
**Esra TELLİOĞLU ÜNVER**

41 – 62 | Meşhur ve Hakiki Ayrımı:  
İbn Sînâ'da Kategorilerin Bağlamına Dair  
Bir İnceleme  
The Distinction between Mashhûr (Popular) and Haqîqî (Real):  
A Study on the Context of Categories in Avicenna  
**Abdulkadir COŞKUN**

63 – 103 | Mantıkçı ve şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî  
Kişiliği ve Eserleri  
Logician and Commentator Abû Al-Faraj 'Abd Allâh Ibn Al-Tayyib's  
Life, Scientific Scholarly and Works  
**Alaattin TEKİN**

### Kitap Tanıtımları / Book Reviews

104 – 106 | Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analojinin Değeri  
**Zehra ORUK AKMAN**

107 – 113 | İslam Felsefesine Konusal Giriş  
**Muhlis SÖNMEZ**

**Editör'den**

Değerli okurlarımız,

*Mantık Araştırmaları Dergisi* (ISSN: 2687-3125 e-ISSN: 2687-3125) çift taraflı kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. Dergimiz 2019 yılında yayın hayatına başlamış olup Türkiye'de mantık adıyla yayın yapan tek akademik dergi olarak faaliyetini sürdürmektedir. Dolayısıyla çok kıymetli mantık erbabının değerli katkılarını dergimizde görmekten onur duyarız.

Bu sayımıza, *Bir'den Ancak Bir Çıkar: İbn Sînâ, İbnü'l Arabî ve Nasîrüddîn Tûsî Üzerinden Karşılaştırılmalı Bir İnceleme* makalesiyle Esra TELLİOğLU ÜNVER, *Meşhur ve Hakiki Ayrımı:İbn Sînâ'da Kategorilerin Bağlamına Dair Bir İnceleme* makalesiyle Abdulkadir COŞKUN, *Mantıkçı ve şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri* makalesiyle Alaattin TEKİN, *Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analojinin Değeri* adlı kitaba yaptığı değerlendirmeye Zehra ORUK AKMAN ve son olarak *İslam Felsefesine Konusal Giriş* adlı kitaba yaptığı değerlendirmeye Muhlis SÖNMEZ katkı sağlamıştır. Böylece, üç araştırma makalesi ve iki kitap kritiğini siz değerli okurlarımıza sunmaktan mutluluk duymaktayız.

Dergimiz herhangi bir zaman sınırlaması olmaksızın sürekli olarak makale başvurusu kabul etmektedir. Ancak hakem değerlendirme süreçlerinin yetişmesine bağlı olarak bazı makalelerimizin bir sonraki sayıya kalma ihtimali ortaya çıkabilmektedir.


Geçen sayıdan itibaren çift taraflı kör hakemlik uygulamasını kuvvetlendirmek ve hakem isimlerinin gizliliğini biraz daha artırmak için uyguladığımız yöntem devam etmekteyiz. Dolayısıyla bu sayımızın hakemleri yılın son sayısında listelenecektir.

Dergimiz, Türkiye'de mantık alanında doğru bilginin ve akademik ilmî üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamayı amaçlamaktadır. Bu noktada her yeni sayımızın düşünce ve ilim hayatımızda yeni ufuklar açmasını temenni ederiz. Son olarak bu sayıda değerli çalışmalarını dergimiz aracılığıyla sizlere sunma lütfunu gösteren yazarlarımıza ve kıymetli vakitlerini hiçbir karşılık beklemezsiniz bu çalışmaların değerlendirilmesine ayıran hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Zeynep ÇELİK

## Bir'den Ancak Bir Çıkar: İbn Sînâ, İbnü'l Arabî ve Nasîrüddîn Tûsî Üzerinden Karşılaştırılmalı Bir İnceleme

Esra TELLİOĞLU ÜNVER\*

 ORCID: 0000-0002-9344-5353

### Özet

Birlik-çokluk meselesinin yönlerinden biri olan Tanrı-âlem ilişkisi, İslam düşünce geleneğinin tartışmalı konularının başında gelmektedir. İslam düşünce geleneği, yüzyıllar boyunca farklı isimler tarafından ortaya konulan farklı yaratma teorileri ve yaratma sonrası Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşlerle daima canlılığını korumuştur. İslam felsefesinin sistem filozoflarından İbn Sînâ (ö. 1037), Tanrı-âlem ilişkisini Yeni-Platoncu sudur teorisinin kendi sistemiyle dönüştürülmüş bir formuyla açıklama yolunu seçmiştir. İbn Sînâ'nın bu teorisi, çeşitli yönlerden eleştirilere konu olmuştur. Eleştirilerden biri, tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden sistem kurucu sûfî müellif İbnü'l Arabî (ö.1240) tarafından yöneltilmiştir. Bu makalenin amacı, sudur teorisinin tartışmalı yönlerinden biri olan "Bir'den bir çıkar" ilkesinin ele alınışı bağlamında İslam düşünce geleneğinde takip fikrini sorgulamaktır. Takip fikrini, İbn Sînâ felsefesinin aktarımı ve anlaşılmasının en etkili isimlerinden Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö.1274) "Bir'den bir çıkar." meselesini müstakil olarak incelediği risalesiyle sonuçlandıracağız. Tûsî'nin görüşleri, İbn Sînâ felsefesini aydınlatmanın ötesinde onun İbnü'l Arabî'nin en önemli takipçilerinden Sadreddin Konevî (ö.1274) ile "Bir'den bir çıkar" meselesine dair fikir alışverişleri açısından değerlidir. Sudur teorisi etrafında İbn Sînâ, İbnü'l Arabî, Nasîrüddîn Tûsî ve Sadreddin Konevî tarafından ortaya konulan bu tartışma, ilmî seviyenin yüksekliğini ve isimler ve disiplinlerarası etkileşimin keyfiyetini göstermek açısından önemli bir kesittir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, Sudur, İbnü'l Arabî, Tûsî, Feyz, Konevî.



### From The One Only One Proceeds: The Comparative Study on Avicenna, Ibn Al 'Arabî and Al Tûsî

The relationship between God and the universe, which is one of the aspects of the unity-multitude issue, is at the forefront of the debates in the tradition of Islamic thought. The tradition of Islamic thought has always preserved its vitality with

\* Dr., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Yazma Eser Uzmanı.,  
esratelliogluunver@gmail.com

different creation theories put forward by different names over the centuries on the post-creation God and the universe relationship. Ibn Sînâ (d. 1037), one of the most influential philosophers of Islamic philosophy, chose to explain the God-universe relationship with a transformed form of the Neo-Platonic emanation theory with his own system. This theory of Ibn Sînâ has been the subject of criticism from various aspects. One of the criticisms was directed by Ibnu'l Arabî (d. 1240), one of the most important names in the history of sufism. The aim of this article is to demonstrate the transmission and re-form of the ideas in the tradition of Islamic thought in the context of the principle of "From the One, only one proceeds" which is one of the controversial aspects of the emanation theory. We will conclude the article with the ideas of al-Tūsî (d.1274), one of the most influential figures in the transmission and understanding of Avicenna's philosophy on this principle. al-Tūsî, beyond enlightening the philosophy of Avicenna, is valuable in terms of his exchange of ideas with al-Qūnawî (d.1274). This debate which is among the most influential thinkers of Islamic thought is important in terms of clarifying the nature of interdisciplinary interaction and how high the level of 'ilm.

**Keywords:** Avicenna, Emanation, Ibn al-'Arabî, al-Tūsî, al-Qūnawî.



## Giriş

İnsanoğlu, düşünce tarihinin başlangıcından günümüze kendisini de içeren çokluk âlemi ile bu çokluğun kendisine dayandığı hakikatin mahiyetine ve bu hakikat ile çokluk arasındaki ilişkiye dair sorular sormuş, bu sorulara birbirinden farklı cevaplar vermiştir. Bu sorular, kimi zaman bir felsefî şemanın içinde cevap bulurken kimi zaman da cevaplar semavî dinler tarafından sunulmuştur. Bazı cevaplar ise felsefî ve dînî öğelerin özgün bir şekilde bir potada birleştiği sistemler içerisinden çıkmıştır. Biz bu makalede kendisine ulaşan felsefî mirası yaşadığı dinin temel öğretileriyle birleştiren ve kendisinden sonraki entelektüel geleneği çok köklü bir şekilde etkileyen ve dönüştüren filozof İbn Sînâ'nın çokluk-birlik, başka bir ifadeyle Tanrı-âlem ilişkisi için kabul ettiği sudur teorisini, "Bir'den ancak bir çıkar." görüşü merkezinde ele alacağız.

İslam düşünce geleneğine filozoflar tarafından dönüştürülerek dahil edilmiş sudur teorisi, yüzyıllar boyunca çeşitli âlimler tarafından kabul edilmiş; kimileri tarafından eleştiriye tâbi tutulmuş hatta bazen tümüyle reddedilmiş; kimileri tarafından da yeniden-dönüştürme ile yeni formlarıyla sistemlerine dahil edilmiştir. Sudura yönelik bu tavırlar, her zaman aynı disiplin içerisinden neşet etmemiştir. Kabul edici, reddedici veya dönüştürücü bu bakış, felsefe, tasavvuf ve kelam disiplinlerinde ortaya çıkmıştır. Bu da sudur teorisini, İslam düşünce geleneğinde felsefe,

tasavvuf ve kelim arasındaki ilişkinin berrak bir şekilde görüleceği konulardan biri kılınmıştır. Bunun da ötesinde sudur teorisi, İslam felsefe düşüncesinin geleneğe aktüel bir okumaya konu olduğunu göstermektedir. İbnü'l Arabî'nin Bir'den bir çıkar ilkesine dair görüşlerini de bu aktüel okumanın iyi örneklerinden biri olarak göstermek mümkündür. Bir sistemi değerli kılan unsurlardan biri, onu takip edenler kadar ona eleştiri yöneltenlerdir. Zira eleştiriler, sistemin sağlamasını yapmamızı, varsa çelişki veya boşluklarını tespit etmemizi ve bu bilgiler ışığında sistemi dönüştürmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu makalede sudurun din ve felsefe ilişkisi açısından ne ifade ettiğinden ziyade artık İslam düşünce geleneğinin bir unsuru olan bir teorinin bu geleneğin içinde nasıl yorumlandığını ve nasıl dönüştüğünü ele almak niyetindeyiz. Bugüne kadar sudur teorisinin İslam felsefe düşüncesinde okunma şeklinin edilgin bir dile sahip olduğunu söylemek mümkündür. İslam'ın geniş sınırlara ulaşması ve farklı kültürlerle karşılaşmasıyla şekillenen yeni dönem, bu kültürlerle iletişim kurma imkanına dair teşebbüsleri beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri olan çeviri faaliyetleri vasıtasıyla düşünce tarihinin en köklü geleneklerinden biri olan Grek düşüncesi, İslam düşüncesine dahil olmuştur. Sudur meselesi merkezinde bu süreci okuma, İslam filozoflarının bu geleneğin temsilcileri olan Aristoteles, Plotinus ve Platon'un düşünce sistemlerinden çeşitli öğeler alarak bunları eklektik olarak ortaya koyduklarını ve ortaya koydukları bu nazariyenin İslam akaidiyle belirli yönlerden çelişmesi nedeniyle tadile gittikleri şeklindedir. Grek düşünce sisteminin köklü ve etkileri açısından önemli bir sistem olduğu kabulüyle birlikte bu okumanın yirminci yüzyıl İslam ve Müslüman algısıyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Alternatif bir okuma ile filozofların ortaya koydukları sudur nazariyesini, kendi düşünce sistemini muhataplarının dili ve terminolojisiyle, daha üst bir hakikat diliyle ortaya koyma çabası olarak ele almak mümkün görünmektedir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sudur teorisini entelektüel zümrelerin dönüşümünde belirleyici bir role sahip teori olarak inceleyen M. Fatih Şeker'in makalesindeki şu ifadeleri de bu zaviyeden okunabilir: "İslâm tefekkür tarzı bir tarafıyla devşirmeci bir karaktere sahipken bir tarafıyla da daima orijinal terkipler ortaya koymuştur. Müslüman mütefekkirler sistemlerinin inşasında kullandıkları elemanları, kendi sistemleri bünyesinde mükemmel bir şekilde eritmeyi başarmış kimselerdir. Fikir dünyasında geniş sahalara açılmaları, onların düşünce ufuklarının enginliğini sağlamıştır. Eski din ve kültürlere



Tanrı-âlem ilişkisinin yaratma bağlamında ele alınması İslam düşünce geleneğinin en tartışmalı konularının başında gelmektedir. İslam felsefe geleneğinde Fârâbî ve daha sonra İbn Sînâ yaratma modelini Yeni Platoncu sudur teorisiyle açıklama yolunu seçmiştir. Onların bu teoriyle yapmayı hedefledikleri şey, zamansız ve ebedî bir İlk İlke'nin maddî dünyanın yaratılmasının sebebi olduğunu açıklamaktır.<sup>2</sup> İslam geleneğinin bir diğer ayağı olan kelimada yaratma meselesi, – Mûtezile'yi istisna edersek – yoktan yaratma kabulü üzerine kuruludur. Tasavvufa gelince ise bizim ele aldığımız vahdet-i vücudçu mutasavvıflara göre yaratma, Hakk'ın feyziyle gerçekleşir. Feyiz teorisi bazı yönlerden suduru çağırırtsa da sebeplilik ve "Bir'den ancak bir çıkar." kabulü gibi yönlerden bu teoriden farklılaşmaktadır.

Sudur teorisinin incelemeyi gerektiren bir çok yönü olmakla birlikte biz bu makalede sudur teorisini, "Bir'den ancak bir çıkar." görüşü bağlamında ele alacağız. Meseleyi incelerken ilk olarak bir kavramına dair kısa bir açıklama yapacağız, sonra sudur teorisinin kökenlerine işaret edip daha sonra da İbn Sînâ'nın bu meseledeki görüşlerini ortaya koyacağız. İbnü'l Arabî'nin sudur hakkındaki görüşlerini "Bir'den ancak bir çıkar." görüşüne yönelttiği eleştiriler üzerinden inceleyeceğiz, daha sonra da "Bir'den Ancak Bir Çıkar" isimli müstakil risalesinden hareketle Nâsırüddin Tûsî'nin bu meseledeki görüşlerini inceleyeceğiz. Bu yolla takip ve eleştiri yönünden sudur düşüncesinin seyrini ortaya koymuş olacağız.

### **Bir nedir?**

İbn Sînâ, bir'i *her birinde kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmamada müttefik olan anlamlara teşkikle söylenen isim* olarak tarif eder.<sup>3</sup>

---

ait verileri esas alan filozoflar, düşünce geleneklerini fethedilen coğrafyalardaki felsefî birikime yaslayarak bu mirasa İslâmî bir yön vermişler, içeriği İslâmî, formu Yunânî bir çerçevede, fethedilen topraklarla karşı karşıya gelecek bir donanım sağlamışlardır. Filozoflar kadîm felsefeye ait fikir ve çağrışımları, İslâmî atmosfere uygun hale getirerek kendilerine mâl etmişlerdir. Onların şahsında İslâm düşüncesinin şekil alma kabiliyetinin görüldüğü bu tavırla Grek felsefesi kendi referans çerçevesinden uzaklaşmış, İslâmî muhitin değerleriyle irtibatlandırılıp içselleştirilmiş ve bir başka vadiye intikal etmiştir." Ayrıntılı inceleme için bkz. Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C: 1, S: 42, 43

<sup>2</sup> Wahid M. Amin, "From the One, Only One Proceeds' The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics, **Oriens** 48 (2020) 123–155, s.123.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, **Metafizik Kitâbu's-Şifâ**, C. 1, s. 86.

Onun tarifinin de işaret ettiği üzere bir ismi, çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. Sözlükte bir isminin cinste ve türde bir, bitişme yoluyla bir, benzerinin olmaması anlamında bir, küçüklüğünden veya sertliğinden dolayı parçalanmasının imkansızlığından dolayı bir, başlangıcı olmaması bakımından bir ve Allah hakkında bir olmak üzere altı farklı şekilde kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>4</sup> "Bir'den bir çıkar." önermesinde yer alan birlerin ilki, sözlükteki altıncı kullanımla ifade edilen Allah hakkında kullanılan birdir. Bir olan Allah, diğer bir olan şeylerden farklı olarak her yönden birdir. O, her yönden bir olduğu için O'ndan sudur eden şeyin de sayıca bir olması gerekir.<sup>5</sup> Sudur eden ilk şey, sayıca bir olmakla birlikte zatı ve mahiyeti bir maddede bulunmamak anlamında da birdir.

### Plotinus'ta Sudur

İslam filozofları, Bir olan Tanrı'dan çokluk barındıran âlemin varlığa gelişini Yeni-Eflatuncu felsefeden tevarüs ettikleri sudur teorisini Aristoteles felsefesinden aldıkları bazı unsurlar ve kendi sistemlerinin özellikleriyle dönüştürmüşlerdir. Yeni Eflatunculuk'un İslam felsefe geleneğine dahil, Aristoteles'e atfedilen *Teologia Aristoteles* adlı eserin Kindî tarafından Mu'tasım'a sunulmak üzere *Üsûlücyâ*<sup>6</sup> adıyla Arapça'ya tercüme ettirilmesiyle başlamaktadır. Plotinus'un (M.S.204-270), *Enneadlar*'ının 4.-6. bölümlerinin kısmî çevirisi olan bu eser, atıftaki şüphelerine rağmen İslam düşünce geleneğinde Yeni-Eflatuncu görüşlerin aktarım metinlerinden biri olmuş ve sudur teorisi, negatif teoloji gibi unsurlarıyla İslam felsefe geleneğinde yer bulmuştur.<sup>7</sup>

Tanrı-âlem ilişkisini açıklayan bir sistem olan sudur, mevcudatın hepsinin Bir olan Tanrı'dan tedricî olarak taşmak suretiyle varlığa geldiğini savunan bir varlık modelidir. Plotinus, sistemin zirvesinde olan Mutlak Bir'in şeylerin bütününe sebebi (*illet*) olduğu görüşündedir. Her

<sup>4</sup> Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredâtü'l-Elfazu'l Kuran*, "Vâhid", Beyrut, 2002, s. 857-858; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, "Vâhid", İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, C. 2, s. 1624.

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C. 2, s. 148-149.

<sup>6</sup> Üsûlücyâ'nın aidiyeti üzerine yapılan çalışmalar ve eserin İslam filozofları tarafından alınması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cahid Şenel, "Giriş", *Üsûlücyâ* içinde, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 15-22.

<sup>7</sup> Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 15-18.

şey, O'ndan taşmış ve bu taşmayla varlığını Mutlak Bir'den almıştır.<sup>8</sup> Plotinus, Mutlak Bir'in yetkinliğin zirvesinde olduğu görüşündedir. O'nun bu yetkinliğinin delili, hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ve hiçbir şeyin O'na fayda verecek konumda olmamasıdır.<sup>9</sup> Plotinus felsefesinde Mutlak Bir, İlk, Mutlak Fâil, Yaratıcı, Mutlak İyi gibi isimler nispet edilen Tanrı için İbn Sînâ'ya benzer zorunluluğa dair bir ifade kullanılmamaktadır.<sup>10</sup> Her şey O'ndan taşıdığı gibi Akıl da ilk ve aracı olarak O'ndan taşmıştır. Ondan da aklın hüviyeti ve aklî âlem vasıtasıyla (*tavassut*) yüce âlem (*el-âlemü'l-âlâ*) ve bayağı âlemdeki (*el-âlemü'l-esfel*) şeylerin hüviyetlerinin tümü taşar. Mükemmelliğin ve yetkinliğin zirvesinde olan Mutlak Bir'den taşan Akıl, tam ve yetkindir (*kâmil*).<sup>11</sup>

Plotinus'a göre Mutlak Bir; Gerçek İyi, Gerçek Sebep, Gerçek Nur olduğu için nurunu taşır. O, bütün bu özelliklerinde hakiki olduğu için sebeplisi olan ve üzerine feyiz akıtılan Akıl da hakikidir. Plotinus'a göre Mutlak Bir'in Akıl'ı yaratmaması mümkün değildir. Aynı şekilde Akıl'ın da tek olması, ondaki değerli gücü ve kuvveti akıtmaması mümkün değildir. Bundan dolayı akıl, nefsi meydana getirir. Nefis de bu yüce âlemde tek başına olmasının ve etkilerini kabul eden bir şeyin bulunmamasının mümkün olmaması nedeniyle, yüce kuvveti ve gücü görülsün diye bayağı âleme düşer.<sup>12</sup> Her şeyin sebebi olan Mutlak Bir'in, kendisi altında bulunan her şeye, canlılığını ve faziletini taşıması zorunludur.<sup>13</sup> Plotinus'un ifadelendirdiği bu zorunluluğun Bir'in yüceliğine zarar verecek bir şekilde okumanın doğru olmadığını söylemek mümkündür. Bu zorunluluk, başkasından kaynaklanan ve eksiklik ifade eden bir zorunluluk değil de zâtî zorunluluk olarak

---

<sup>8</sup> Plotinus, **Üsûlûcya**, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 324-326. Dilimize *Üsûlûcya-Aristoteles'in Teolojisi* başlığıyla çevrilen kitabın yazarı açıkça belirtilmemiştir. Giriş yazısında bu eserin Plotinus'un *Enneadlar*'ının kısmî tercümesi olduğuna dair kesin kanaat bildirildiği için yazar adında Plotinus'u vermeyi uygun gördük. Plotinus'un *Enneadlar*'ı Türkçe'ye çevrilmiştir. (çev. Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008). Fakat bu çeviride kullanılan karşılıklar, İslam felsefe veya tasavvuf geleneğinde Plotinus'un fikirlerinin etkisini takip etmeyi mümkün kılmamaktadır. İslam düşünce geleneğine aktarıldığı şekilde terimleri kullanmak, meselelerin anlaşılması açısından daha verimli sonuçlar verecektir.

<sup>9</sup> Plotinus, **Üsûlûcya**, s. 326.

<sup>10</sup> Cahid Şenel, "Üsûlûcya ve Yeni Platoncu Felsefe". **Üsûlûcya** içinde. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017. s. 25.-28.

<sup>11</sup> Plotinus, **Üsûlûcya**, s. 324-326.

<sup>12</sup> Plotinus, **Üsûlûcya**, s. 222.

<sup>13</sup> Plotinus, **Üsûlûcya**, s. 270.

yorumlanabilir.<sup>14</sup> Bu zorunluluk fikrinin, âlemi yaratan, sonra onu kendi işleyişine bırakan bir tür âtil Tanrı inancına da sebep olmaması gerekir. Zira filozofa göre âlemi düzenleyen, İlk Yaratıcı'dır.<sup>15</sup>

Sudur teorisine göre sebeplerin sebebi olan Mutlak Bir, her şeyi yaratmıştır. Kendisinden bir nur kuvveti, aklın üzerine; aklın aracılığıyla (*tavassut*) da felekî küllî nefsin üzerine, nefis aracılığıyla da tabiatın üzerine yayılır. Bu, Mutlak Bir'de asla harekete neden olmaz. O, hareket etmemekle birlikte bütün hareketin de kaynağıdır.<sup>16</sup> Plotinus, Bir ve yaratılan diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi ışık huzmelerinin ışığın merkeziyle olan ilişkisine benzetir. Nasıl ki ışık huzmeleri, çıktıkları merkeze bağlıysalar varlık kazanan her şey de Mutlak Bir'e bağlıdır. Bu durum bir birlik ifade etmekle birlikte çokluğu da barındırır. Çokluğu oluşturan ise varlıkların istidatları nispetinde varlığa iştirakidir.<sup>17</sup> Böylece Plotinus, Mutlak Bir'in birliğini muhafaza ederek âlemdeki çokluğu açıklayan bir model sunmuş olmaktadır.<sup>18</sup>

### Fârâbî'de Sudur

İlk olarak Plotinus'un *Enneadlar*'ında ortaya koyduğu sudur nazariyesi, İslam felsefe geleneğinde Fârâbî tarafından sistematik yapısına kavuşmuştur. Fârâbî, *Ehl-i Ârâ-i Medinetü'l Fâzılâ* adlı eserinde güzelliği her güzelliğin üzerinde olan, ulu, cömert, en mükemmel olan Tanrı'nın, bütün mevcudatı varlığa getirdiğini açıklamaktadır. Filozofa göre Tanrı'nın zatı kendi içindir. O'nun varlığından mevcudatın varlığı taşar. Tanrı'nın zatını akletmesiyle O'ndan ilk akıl sudur eder. Mutlak Bir olan

---

<sup>14</sup> Cahid Şenel, "Üsûlûcyâ ve Yeni Platoncu Felsefe", *Üsûlûcyâ* içinde, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 48.

<sup>15</sup> Plotinus, *Üsûlûcyâ*, s. 296.

<sup>16</sup> Plotinus, *Üsûlûcyâ*, s. 66.

<sup>17</sup> Plotinus, *Enneadlar*, s. 149-150.

<sup>18</sup>Plotinus'ta ve İslam filozoflarında sudur düşüncesinin karşılaştırmasına makalenin sınırları sebebiyle yer veremedik. Plotinus'un görüşleri ve bu görüşlerin İslam düşünce geleneğindeki etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2009, C: VII, S: 1, s. 39-56; İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 14, S: 1, 2001, s. 171-181; Murtaza Korlaelçi, "Plotinus'un Sudur Anlayışı ile İbn Sina'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009, C: 1, s. 229-250;

Tanrı; akıldır, akledendir ve akledilendir. Akıl, akleden ve akledilen olması O'nda birdir. İlk Akıl, birdir. Zira sudur, "Bir'den ancak bir çıkar." kabülüne dayanır. İlk Akl'ın birliği Tanrı'nın birliğinden farklıdır. İlk Akıl, hem kendi zatını hem de Tanrı'yı düşünür. Bundan ikinci akıl, ilk feleğin nefsi ve maddesi meydana gelir. Bu mertebelerle onuncu akla dek akıllar sudur etmeye devam eder. Son akıl, ay küresinin de akılı olan faal akıldır. Akıllardan sonra ay altı âleme geçilir. Bu âlemde en eksik mevcutlardan başlayarak peyderpey mevcutlar varlığa gelir. En mükemmelden başlayan bu sudur süreci, en az mükemmel olanda son bulur. En az mükemmel olan, unsurların ortak maddesi olan heyuladır. Heyuladan su, hava, ateş ve toprak olan dört unsur oluşur. Bu unsurların birleşiminden cansız cisimler, sonra bitkiler, sonra hayvanlar meydana gelir. En sonda da bu mevcutların en mükemmeli, düşünen canlı olan insan varlığa gelir.<sup>19</sup> İbn Sînâ'nın savunduğu şekliyle sudûr, Fârâbî'nin ortaya koyduğu görüşlerle genel olarak uyumlu haldedir. Bu nedenle sudûr teorisine yöneltilen eleştiriler, iki filozofu birden hedef almaktadır.

### İbn Sînâ'da Sudur

İslam felsefe geleneğinde Fârâbî ile yer bulan sudur teorisi, İbn Sînâ tarafından da kabul edilmiştir. İbn Sînâ, bu teoriyi kendi sisteminin öğeleriyle zenginleştirmiş, teoriye Batlamyus kozmolojisini de dahil ederek onu sistematik hale getirmiştir.<sup>20</sup> İbn Sînâ, ilk dönem eserleri de dahil olmak üzere eserlerinde sudur teorisini işlemektedir. İbn Sînâ'nın sudur teorisini ele aldığı ilk eseri, *el-Mebde ve'l-Meâd*'dir. İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd*'ında suduru incelemesinin diğer eserlerine nispeten sistem ve terminoloji açısından gelişmeye açık olduğunu söylemek mümkündür. O'nun sonraki eserlerinde, özellikle *Şifâ Metafizik*'te sudur

---

<sup>19</sup> Fârâbî'de sudur teorisi geniş bir incelemeyi gerektirmektedir. Bizim meselemiz İbn Sînâ'daki haliyle suduru incelemek olduğu için daha ayrıntılı bir çalışmanın konusu olarak bırakıyoruz. Fârâbî'de sudura dair ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, **Ehl-i Ârâ-i Medinetü'l Fâzılâ**, Nafiz Danişman (çev.), İstanbul: MEB, 1990, s. 26-39; Mahmut Kaya, "Sudur", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, C: 37, s. 467-468; Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C: 1, S: 42, s. 5-46; Ivry, Alfred L.. Fârâbî, "İbn Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", Ahmet Cevizci (çev.), **Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: 9-12 Eylül 1985, s. 163-174.

<sup>20</sup> Cahid Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 256.

teorisini ele alış, daha sistematik ve daha net bir hüviyet kazanmıştır.<sup>21</sup> Sudûrda en yücesinden en süflisine kadar tüm mevcudat bir sıra düzeni içinde varlığa gelirler. Sudur sistemi varlığın başladığı ve yine O'na döndüğü bir sistemdir. İbn Sînâ, *Arş Risâlesi*'nde bu görüşünü Allah'ın el-Mübdi ve el-Muid isimleriyle açıklamaktadır.<sup>22</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*'da Bir'den gelip yine Bir'de son bulan, kemal ve şeref bakımından en mükemmel olandan en düşüğe inen, daha sonra da en kâmile ve en şerefliye yönelinen bu tertibin dairesel bir tertip olduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup>

İbn Sînâ sisteminin en özgün yönlerinden biri, filozofun varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmasıdır. Bu ayırımın, İbn Sînâ sonrası entelektüel gelenekte genel bir kabul gördüğünü söylemek gerekir. Sudur teorisinde birlik çokluk ilişkisi, filozofun zorunlu ve mümkün ayrımı üzerinden ilerler. Bir olan; her şeyin ilkesi olan, varlığı zatından olan Zorunlu Varlık iken çokluk âlemi, varlığını Zorunlu Varlık'a muhtaç olan mümkün mevcutlardır. İbn Sînâ, *Metafizik 1.6.*'da varlık kazanan şeylerin aklen iki kısma bölündüğünü ifade etmektedir. Bunlar, zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayanlar ve zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Zati dikkate alındığında zorunlu olmayan varlıklar, imkan sahasındadır.<sup>24</sup> Filozof, *el-Mebde ve'l-Me'âd*'da varlığı zorunlu olanın (*vâcibü'l-vücûd*) mevcut olmamasının farz edilmesinin muhal olduğu mevcut; varlığı mümkün olanın (*mümkünü'l-vücûd*) mevcut olmamasının veya olmasının farz edilmesinin muhal olmadığı mevcut olduğunu belirtmektedir.<sup>25</sup> *İşaretler ve Tembihler*'in dördüncü namatında da filozof, kendisine zati bakımından yönelinen her mevcudun ya kendisinde varlığın zorunlu olması bakımından bulunduğunu ya da bulunmadığını ifade eder.<sup>26</sup> Bu, mevcudun zati gereği zorunlu ve zati gereği mümkün olmak üzere iki kısma ayrılması demektir.<sup>27</sup> Eğer zorunlu olursa bu, zatından dolayı zorunlu olan bizatihi

<sup>21</sup> Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 251-253.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, Enver Uysal (çev.), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S.9, 2000, s. 653.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 120.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C. 1, s. 35.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s.28.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.127.

<sup>27</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, C. 3, s.19.

gerçektir (*el-Hak*) ve O, kendi zatı ile kâim olandır (*el-Kayyûm*).<sup>28</sup> İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın ilah olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamış olmamakla birlikte Zorunlu Varlık'ın özelliklerini açıklarken esmâullahı zikretmesi buna bir işaret niteliğinde okunabilir.

Zatı dikkate alındığında kendisine yönelinen mevcut, zatı bakımında zorunlu değilse o, mümkün varlıktır. Mümkün varlıklar, varlığı için başkasına muhtaçtır. Başkası nedeniyle zorunlu olan her mevcut ise zatıyla mümkün olandır.<sup>29</sup> İbn Sînâ'ya göre varlığı başkasından olan mümkün varlıkların varlığa gelmesi, bir illet sebebiyledir. İlet fikri, İbn Sînâ'nın sudur teorisinde önemli bir unsurdur. Filozof, bu sebeplilik zincirinin sonsuza kadar gitmeyeceğini ifade eder.<sup>30</sup> İbn Sînâ, neden ve nedenlilerden oluşan her bir zincirin, nedenli olmayan bir nedende son bulması gerektiğini belirtir. Bu nedenli olmayan neden, zincirin ucu ve sonu olmaktadır. Bu son; kendisinin nedeni olmayan ve her şeyin nedeni olan, varlığı kendinden Zorunlu Varlık'tır.<sup>31</sup> Tanrı ile âlem arasını zorunlu ve mümkün olarak ayıran filozofa göre Zorunlu Varlık, varlık veren ve sudurun kendisinden başladığı İlk İlke'dir. Bu nedenle meseleyi ele alırken Zorunlu Varlık ve İlk İlke isimlerini birlikte kullanmaktadır.

İbn Sînâ, âlemin yaratılmasını ilâhî fiiller bağlamında ele almaktadır. Bu yaratma fiili, ilahın sıfatlarıyla uyumlu olmalıdır. İbn Sînâ, çokluğun Bir'den çıkması olan sudur teorisini incelediği *Metafizik 9.4.*'e ve *el-Mebde ve'l Meâd*'in ikinci makalesine Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını inceleyerek başlamaktadır. Filozofun ilk vurgusu, O'nun bir olmasınınadır. Eserlerinin bu girişlerinde zatıyla Zorunlu Varlık'ın bir olduğunu, cisim olmadığını ve cisimde bulunmadığını, hiçbir yönden bölünmediğini belirten İbn Sînâ, bu sıfatlarının gereği olarak mevcutların tümünün varlığını (*vücûd*) O'ndan aldığını ifade eder.<sup>32</sup> Cisim olmak, cisimde bulunmak ve bölünmek, çokluğun özelliklerindedir. Zorunlu Varlık, kendisine bir denilen her yönden birdir. Filozofun zikrettiği bu özellikler, sudur teorisine ilgili vurguların hangi yönere olacağına dair bir ön bilgi de sunmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın birlik hakkında koyduğu kaydı

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.127.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s. 28-29.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.127-128.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.129.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 116; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102.

ifade etmek gerekir. İbn Sînâ, bir'in Zorunlu Varlık için selbî yönden kullanılabileceğini belirtir. Zorunlu Varlık dışındaki mevcutların birliği ise zatlara ilişkin (*lâhık*) varlıksal (*vücûdî*) bir anlamdadır.<sup>33</sup>

Mevcutların tümü, varlığını bu özellikleri haiz Bir olan Zorunlu Varlık'tan almaktadır. Zorunlu Varlık, tüm mevcudatın ilkesi (*mebde*) ve sebebidir. O'nun ise sebebi ve ilkesinin olması mümkün değildir.<sup>34</sup> Zira sebebinin olması O'nun sebep olan şeye muhtaç olması ve zorunlu olmaması demektir. İbn Sînâ, *Metafizik*'te Zorunlu Varlık'ın sıfatlarına dair şunları da ifade eder: "Zorunlu Varlık, bir cinsin altına girmez. Cinsin altında olması varlık ve mahiyete sahip olmak demektir. Zorunlu Varlık, zihnen bir çokluk oluşturan bu bağlamdan münezzehtir. Zorunlu Varlık; nicelik, nitelik, mahiyet, mekân, zaman ve hareketten münezzehtir. Bunların hepsi değişimi, değişim de çokluğu gerektirir. Zorunlu Varlık'ın dengi, ortağı ve zıddı yoktur. Bu da Zorunlu Varlık'ın makamında tek ve biricik olması anlamında birliğidir. Zorunlu Varlık tüm bu yönlerden birdir. O, ne varsayımda ne vehimde ne de aklî anlamlarda bölünür."<sup>35</sup>

İbn Sînâ, her yönden zorunlu olan Zorunlu Varlık'ın kendisinden meydana gelen şeyin de zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bunun aksinin kabul edilmesi durumunda Zorunlu Varlık'ın varolmayan bir hali olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu da O'nun her yönden zorunlu olmaması ve zatında olmayan bir şeyin sonradan olması sebebiyle zatının başkalaşan olması demektir. Bu durumda da O'nun bütün yönlerden Zorunlu Varlık olması iptal olmuş olacaktır. İbn Sînâ'nun sarîh aklın tanıklığıyla açıkladığı üzere bir zat, kendisinden bir şey var olmamışsa ve olduğu hal üzere ise O'ndan şimdi de hiçbir şey meydana gelmez. Dolayısıyla şimdi O'ndan bir şey meydana geliyor olması O'nda kasıt, irade, doğa, kudret gibi bir durumun meydana gelmesi demektir.<sup>36</sup> Bu da Zorunlu Varlık'tan bir şeyin meydana gelmesinin O'nda hiçbir değişikliğe sebep olmayan bir zorunlulukla olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ'ya göre bütünü ilkesi, varlığı zorunlu olan Zat'tır.<sup>37</sup> Zorunlu Varlık'ın fiili bir kasıt ile olmaz. Kasıt yoluyla olan fiilde kasteden yanında kastedilen (*maksûd*) de bulunması sebebiyle bir çokluk oluşacağı

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 117.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 116.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 122-123.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 119; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102. .



için bütüne varlığını vermesinde Zorunlu Varlık'ın bir kastının olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>38</sup> Başka bir yönden ele alınacak olursa kasıt, kastedenine bir yetkinlik (*kemâl*) verir. Kasıt olan fiilde kasteden bunu amaçlamasaydı o yetkinlik gerçekleşmemiş olurdu. Fiilde kasıt ve talebin bulunması eksikliği gerektirir.<sup>39</sup> Bu da Zorunlu Varlık'ın fiillerin kasıtlı gerçekleşmediğini açıkça göstermektedir. Mevcudun Zorunlu Varlık'tan varlık kazanması O'na asla fayda sağlamaz veya yetkinlik kazandırmaz.<sup>40</sup> Daha düşük olanın daha şerefli olana yetkinlik kazandırması mümkün değildir.<sup>41</sup> Bir olan Zorunlu Varlık, tamdır ve O'nun tamamlanmak için beklediği başka bir şey yoktur.<sup>42</sup> Zorunlu Varlık, zatiyla gerçek manada tam ve yetkin olandır. O'nun varlığı bekleyen (*muntazır*) bir varlık değildir; O'nun bekleyen iradesi, bekleyen doğası, bekleyen ilmi veya Zat'ına ait sıfatlarından bekleyen bir sıfatı yoktur.<sup>43</sup> Bütünün varlığının Zorunlu Varlık'tan olması doğa yoluyla (*alâ sebîlu't-tab'*) da olmamaktadır.<sup>44</sup>

İbn Sînâ'ya sudur bağlamında yöneltilen eleştirilerden biri, bu sürecin Zorunlu Varlık için zorunluluk ifade ettiği yönündedir. Bu eleştiri, mevcudun Zorunlu Varlık'tan zorunluluk yoluyla çıktığı ve bunun yetkin Tanrı inancına hâlel getirdiği şeklindedir. Bu eleştiriye imkan veren durumun, İbn Sînâ'nın zorunluluk ile murat ettiği anlamın Tanrı için bir zorundalık olarak algılanıp çarpıtılması olduğunu söylemek mümkündür. İbn Sînâ, mevcudun Zorunlu Varlık'tan taşmasıyla varlık kazanmasının lüzûm yoluyla olduğunu<sup>45</sup> ifade etmesine rağmen bu eleştiriler devam etmiştir. Bu eleştirilere göre bir fiilin faili için zorunluluk ifade etmesi, o fâilde yetkinlikte eksiklik anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın yetkin ve mükemmel olduğunu çeşitli bağlamlarda zikretmektedir. Zorunlu Varlık'ın varlık vermesi, zorunluluk yoluyla değil, O'nun yetkin varlığının gereği olması yoluylaadır. İbn Sînâ, *Metafizik* 9.3.'te herhangi bir illetin malûlüyle yetkinleşmesinin mümkün olmadığını; İlet, kendisinden hoşnut olsa ve onu bilse bile malûlü için bir fiili kastetmediğini ifade etmektedir. Filozof, buna su örneğini vermektedir. Su, başkasını serinletmek için değil, kendi türünü korumak

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102; *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C.2, s. 146.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C.2, s. 140.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C.2, s. 141.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C.2, s. 131.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C.2, s. 116.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s.33.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102; *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C.2, s. 147.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C.2, s. 147; *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s. 103.

için bizâtihi soğurken başkasını soğutmak suyun gereği (*lâzım*) olur.<sup>46</sup> İbn Sînâ, mevcut olan her şeyin, Bârî Teâlâ'nın inayeti olduğu görüşündedir. Bu noktada İbn Sînâ'nın birçok defa ifade ettiği ilkeyi belirtmek gerekir. Eşyanın Zorunlu Varlık'tan varlık kazanması, Zorunlu Varlık'ın zatını yüceltmeye ve yetkinleştirmeye hiçbir katkı sağlamaz.<sup>47</sup> Zorunlu Varlık, sudur nazariyesinin en üst noktasındadır. İbn Sînâ sisteminde Zorunlu Varlık; bir olan, cisim olmayan, cisimde bulunmayan, her şeyin varlığının ilk ilkesi olan, herhangi bir şekilde bölünmeyendir. İbn Sînâ, sudur düşüncesine inâyet kavramıyla bir derinlik kazandırmaktadır. O, *Metafizik*'te inayeti "İlk'in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşması" şeklinde tarif eder.<sup>48</sup> İnâyet fikriyle İbn Sînâ, âlemlerin varlığını Zorunlu Varlık'ın ihsanı olarak konumlandırmış olmaktadır. Bu da âlemin, varlığında Zorunlu Varlık'a muhtaç olması anlamına gelmektedir. Zorunlu Varlık, bu inâyetiyle gerçek manada cömert olandır. Her yönden müstağni ve mükemmel olan İlk, bu mükemmelliği gereği âlemi en mükemmel şekilde yaratmıştır.

Zorunlu Varlık'ın bütüne varlığını vermesi O'nun akletmesi yoluylaadır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın akıl, akleden ve akledilen olduğunu; bu durumun O'nda bir çokluğa neden olmadığını ifade eder.<sup>49</sup> İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, Zât'ını Sırf Akıl ve İlk İlke olarak akleder. İbn Sînâ bunu Zorunlu Varlık'ın soyut bir hüviyet olması bakımından akıl, bu soyut hüviyete zâtı gereği sahip olmasının dikkate alınması bakımından zâtı gereği akledilen, zatının soyut bir hüviyete sahip olmasının dikkate alınması bakımından zatını akleden olmasıyla açıklamaktadır<sup>50</sup> Zorunlu Varlık'ın Sırf Akıl olarak nitelenmesi, aklın maddeden bağımsız ve soyut bir nitelik arz etmesinden dolayıdır. Zorunlu Varlık'ın/İlk İlke'nin sırf akıl olması Aristoteles'ten tevarüs

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 142.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 141.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 162.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 102.

edilen, Yeni Platonculuk'un da kabul ettiği bir görüştür.<sup>51</sup> Fârâbî, daha sonra da İbn Sînâ bu kozmik akıllar teorisini daha geniş kozmik bir şemaya adapte etmiştir. Bu şemada felekler ve akılların bulunduğu ay-üstü âlem ile maddî unsurların bulunduğu ay-altı âlem tasarlanır. Her iki âlemin varlık vereni de İlk olan Mükemmel Varlık'tır.<sup>52</sup> Zorunlu Varlık, bütünü varlığını da onun ilkesi olması itibariyle akleder. Bu akletmeyle O, bütüne varlığını verir. O, kendisinden iyiliğin (*hayr*) taşması (*feyz*) yoluyla kemâlini ve yüceliğini ve bu taşmanın celâlinin lâzımlarından olduğunu bilendir. İbn Sînâ düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın akletmesi, kuvveden fiile çıkan veya akledilirden akledilire intikal eden bir akletme tarzında değildir. O'nun akletmesi tek bir aklediştir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan Zat'ını akletmesini O'nun ilk fiili olarak ifade etmektedir.<sup>53</sup> Zorunlu Varlık, akletmesinde bizim akletmemize benzer şekilde bir kasıt, hareket veya iradeye muhtaç değildir. O; bizzat bilgi, irade ve kudrettir. Bu da O'nun ikilikten (düalizm) münezzehe olması demektir.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın birliğine dair tespitlerinden sonra sudura dair görüşlerini ve sudur şemasını ayrıntısıyla ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'ya göre gerçek bir ve yetkin olan Zorunlu Varlık'tan sudur eden şey de bir olmalıdır. "Bir'den ancak bir çıkar."<sup>54</sup> şeklinde formüle edilen bu görüş, İlk İllet'ten meydana gelen şeyin sayıca bir olduğu kabulüne dayanmaktadır.<sup>55</sup> İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her yönden bir olduğu gibi kendisinden çıkan fiilin de bir olduğu görüşündedir. İbn Sînâ'ya göre fiilde ikilik, fâilde ikiliği gerektirdiği için Tanrı'dan iki şey sudur etmez. Gerçek ve özü gereği Bir olandan sadece bir şey sâdır olur. Tanrı'dan iki şeyin sâdır olması, O'nun mürekkep olması demektir.<sup>56</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*'te Zorunlu Varlık'tan lâzım olan

---

<sup>51</sup> Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 243.

<sup>52</sup> Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 5.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 147; *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s. 102.

<sup>54</sup> İbn Sînâ'da sudur teorisinin Bir'den sadece bir çıkar ilkesi açısından ayrıntılı değerlendirmesi ve bu görüşün İbn Sînâ sonrasında Gazzâlî, Mes'ûdî, Fahreddîn Râzî ve Nasîrüddin Tûsî tarafından ele alınması hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Wahid M. Amin, "'From the One, Only One Proceeds' The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics", *Oriens* 48 (2020) s.123-155.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 148-149.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, s. 652.

şeyin lüzûmunun Zorunlu Varlık'ın zatından dolayı olduğunu belirtmektedir. Zatından dolayı O'ndan sâdır olan şey, sayıca birdir. İbn Sînâ, iki şeyin sudur ettiğinin farzedilmesi durumunda Zorunlu Varlık için bu iki şeyin sâdır olmasını gerektiren iki farklı yön ve hüküm olması gerektiğini belirtir. Bu da Zorunlu Varlık'ın zatının anlam bakımından bölünmesidir ve Zorunlu Varlık için çokluk ifade etmektedir.<sup>57</sup> Zorunlu Varlık'tan sayıca bir olan şeyin sudur ettiğini kabul eden İbn Sînâ'ya göre çokluğun Tanrı'dan doğrudan sudur etmesi, O'nun zatında bir çokluk düşüncesine sebep olacaktır. Bu nedenle o, Zorunlu Varlık ile çokluk âleminin arasını ayırmıştır. Tanrı ile maddî âlem arasında müfarakât denilen manevî varlıklar yani akıllar vazetmiştir.<sup>58</sup>

İbn Sînâ, İlk İlke'den sudur eden ilk şeyin sayıca bir olduğu gibi zati ve mahiyeti bir maddede bulunmaksızın bir olan olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle filozofa göre Zorunlu Varlık'tan sudur eden ilk şey ve İlk İllet'in ilk malûlü sırf akıldır. Akıl, filozofun ilk sudur eden şeye dair belirttiği özellikleri haizdir. İbn Sînâ, *Arş Risâlesi*'nde sudûr eden ilk şey olan İlk Akıl için delil olarak nas kullanır ve Hak dinin "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır.", "Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir" naslarıyla onun görüşlerini desteklediğini gösterir.<sup>59</sup> Görüşlerini nasla desteklemiş olması görüşlerinin sıhhatine dair bir tekit olarak okunabilir.

İbn Sînâ'ya göre İlk akıl, maddesi bulunmayan bir surettir ve ayrıktır.<sup>60</sup> Zorunlu Varlık'tan sadece bir'in varlık kazandığı ve bu bir'in gayr-i maddî bir suret olan akıl olduğu bu açıklama modelinde bu noktaya varınca âlemdeki çokluğun ve cisimlerin varlığının nasıl açıklanacağı sorusu gündeme gelir. İbn Sînâ çokluğu, sudur edenlere zatında imkan vererek ve Zorunlu Varlık'ın zati ile mevcut arasında araçlar tesis ederek açıklama yoluna gitmektedir. İlk Akıl, maddî bir suret veya madde değilken İlk'ten meydana gelenler arasında cisimler de bulunmaktadır. Zati gereği zorunlu olan ve varlığında bir başka varlığa muhtaç olmayan, sadece Zorunlu Varlık'tır. O'nun dışındaki maddî mevcudatın da içinde bulunduğu bütün mevcudât âlemi, varlığında Zorunlu Varlık'a muhtaçtır. İbn Sînâ, cisimlerin bir vasıta ile O'ndan meydana geldiğini savunarak hem tüm çokluğun varlığını Zorunlu

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 148.

<sup>58</sup> Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 257.

<sup>59</sup>Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Özşenel, "İlk Yaratılan Varlık Hakkındaki Rivayetler", *Divan İlmî Araştırmalar*, C. 3, S.4, 1998/1, s. 171-189.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 149-150; *Arş Risalesi*, s. 652.

Varlık'a bağlamış; hem de vasıta görüşüyle Zorunlu Varlık'ta vehmedilecek değişim ve çokluk fikrinin önüne geçmiş olmaktadır.

İbn Sînâ, İlk Akl'ın bir yönden bir iken bir yönden çok olduğunu kabul etmektedir. Onun çokluğu, İlk'ten kaynaklanmaz. İlk Akl'ın imkanı, zatından dolayıdır. İlk Akl'a Zorunlu Varlık'tan gelen, O'nun zorunluluğudur. İbn Sînâ, *Metafizik 9.4.*'te ayırık akıllardaki çokluğu şu şekilde açıklar: Malûl, özü gereği mümkün varlıktır; İlk sebebiyle zorunludur. İlk akıl, kendi zatını akleder ve zorunlu olarak da İlk'i akleder. Bu, onda bir çokluk anlamının oluşmasıdır. Bu çokluk anlamı; kendi zatını mümkün varlık olarak akletmesi, varlığının zorunluluğunun zati gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve İlk'i akletmesidir. İlk Akıl, zati gereği mümkündür; o, varlığının imkanını İlk'ten almaz. Ona İlk'ten gelen şey, varlığının zorunluluğudur. İbn Sînâ, bu çokluk durumunu imkansız görmediğini belirtir; Bir olandan bir olan zatın meydana geldiğini, onu varlığında bulunmayan ve başlangıcında olmayan görelî bir çokluğun takip ettiğini ifade eder.<sup>61</sup> Böylece Zorunlu Varlık'ın birliği her yönden korunmuş ve çokluk açıklanmış olmaktadır.

### **İbnü'l Arabî'nin Yaratma Görüşü ve Bir'den Bir Çıkar Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler**

Tasavvuf düşüncesinin güçlü sistem kurucuların biri olan İbnü'l Arabî, diğer disiplinlerle etkileşim hususunda tutucu bir yol tutmayan bir metafizikçidir. Onun için değerli olan, bilginin nereden geldiği değil, hakikate ne derece uygun olduğudur. Onun suduru ele alışı ve incelemesi, yaratma için ortaya konulan felsefî bir açıklama modelini itikâdî hassasiyetler zaviyesinden reddetme şeklinde değil; aklî bir argümantasyonla teorinin varsa çelişkili yönlerini ortaya koymak şeklindedir.

İbnü'l Arabî, mevcudun varlığa gelmesi meselesinde sudur sistemine belirli yönlerden benzeyen feyiz görüşüne sahiptir. İlâhî fiillerin Hakk'ın isimlerinin izleri ve eserleri olarak yorumlandığı<sup>62</sup> İbnü'l Arabî sisteminde âlemin varlığı da O'nun isimlerinin eserleridir. Âlemin yaratılmasını Hakk'ın isimlerini, emrin tümünü kuşatan varlıkta tek tek görmek istemesi ile açıklayan<sup>63</sup> İbnü'l Arabî, bunu âlemin yaratılmasının

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 150.

<sup>62</sup> William C. Chittick, *İbn Arabî- Giriş Kitabı*, s. 81.

<sup>63</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.34.

gaye nedeni olarak belirlemektedir. Bu gaye neden, tasavvufî literatürde hadis olarak rivayet edilen “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, halkı yarattım.” anlamındaki haberin şerhi olarak kabul edilebilir. Sıhhatine dair farklı görüşlere rağmen<sup>64</sup> İbnü'l Arabî bu haberin kutsî hadis olduğunu savunmakta<sup>65</sup> ve görüşlerini açıklamak için bu habere işaret etmektedir.

Âlemin yaratılmasının gaye nedenini Hakk'ın kendisini görmek istemesi ve bu hadiste dile getirilen ilahî sevgi olarak açıklayan<sup>66</sup> İbnü'l Arabî, âlemin yaratılmasını feyz görüşüyle açıklamaktadır. Feyz görüşü, İbnü'l Arabî'nin birlikten çokluğun nasıl çıktığına dair soruya verdiği cevaptır. Âlem, Hakk'ın sabit a'yanlara varlık (*vücûd*) feyz etmesiyle var olmaktadır.<sup>67</sup> İbnü'l Arabî, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olmak üzere iki tür feyz olduğu görüşündedir. Hakk'ın taayyünlerinin ilki olan ve henüz hariçte hiçbir mevcudun varlık kazanmadığı feyz-i akdes, Hakk'ın varlıklarını kendisinde bildiği mümkünlerin suretlerine kendisi nedeniyle tecelli etmesidir. Feyz-i akdeste mümkünlerin suretleri akledilirdir ve bu suretler, İbnü'l Arabî'nin sabit hakikatler (*a'yân-ı sâbite*) olarak terimleştirdiği şeylerdir. Feyz-i mukaddes ise sabit hakikatlerin akledilir âlemden duyulur âleme çıkmasıdır.<sup>68</sup> A'yân-ı sâbite görüşü ile İbnü'l Arabî, yoktan yaratma ile doğabilecek problemleri çözmeye çalışmıştır. İbnü'l Arabî'nin yoktan yaratmada üzerinde durduğu husus, Hakk'ın yaratma için kullandığı “ol” lafzının kime/neye hitap edeceğidir. İbnü'l Arabî, yaratmayı Hakk'ın her yönden birliğini koruyarak ve O'nun her manada yetkin olduğu bir modelle açıklamaya çalışmaktadır.

İbnü'l Arabî, yaratma görüşünü çokluk âleminin Hakk'ın isimlerinin zuhuru ve sabit hakikatlere tecellisiyle açıklamaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre bu tecelli, ezeli ve ebedî (*lâ-yezel ve lem-yezel*) bir tecellidir.<sup>69</sup> Zira ebedî olduğunu kabul etmememiz durumunda Hakk'ın zatında bir değişiklik olduğunu kabul etmek gerekecektir ve bu, O'nun birliğine ve yetkinliğine zarar verecektir. Bu nedenle tecellinin kesintisiz olması fikri, yaratma görüşünün önemli kısmını oluşturur. İbnü'l Arabî'nin sisteminde

<sup>64</sup> Bu görüşler ve bu haberden üretilen kenz-i mahfî teriminin kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, C: 25, s. 258-259.

<sup>65</sup> İbnü'l Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 7, s. 360.

<sup>66</sup> İbnü'l Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 8, s. 172, 186.

<sup>67</sup> Abdurrahman Câmî, **Şerhu Fusûsü'l-Hikem**, vr. nu: 9<sup>a</sup>.

<sup>68</sup> Suad el-Hakîm, **İbnü'l Arabî Sözlüğü**, s.153.

<sup>69</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsü'l-Hikem**, s.25.

tecellinin bir an inkitaya uğradığını farz edersek eşyanın tamamı yok olacaktır.<sup>70</sup> İbnü'l Arabî'nin tecelli veya feyz diyeceğimiz yaratma görüşüyle ilk bakışta Plotinus'un ve İslam felsefe geleneğinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudur teorisi arasında benzerlik kurulmaktadır. İlk bakıştaki bu benzerlikle beraber her biri ayrı bir yaratma modelidir. Tecellide sudura benzer şekilde tedricî bir taşma görülmez. İbnü'l Arabî'nin tecelli teorisinde Allah, her an yaratıştadır ve tecellinin tekrarı mümkün değildir. Bu nedenle iki teorinin tamamen benzer olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>71</sup>

İbnü'l Arabî, sudur teorisinde gördüğümüz en üstünden en düşüğe doğru giden dikey bir varlık şeması kabul etmez. Onun varlık görüşü Hak'ın merkezde olduğu dairesel bir şemadır. Bu dairesel varlık görüşüyle her mevcudun varlığını Hak'tan aldığı ve varlık kazandıktan sonra da Hak'la ilişkisini sürdürdüğü bir açıklama modeli getirmiş olmaktadır. İbnü'l Arabî'nin bir ve çokluk arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullandığı temsillerden biri, nokta-çevre temsildir. Kullandığı bu temsilde merkez nokta, bir olandır; bu merkez noktadan çevreye çıkan her çizgi ise çokluktur. İbnü'l Arabî, merkez noktanın özü gereği Zorunlu Varlık (*Vâcibü'l Vücûd li-nefsihî*)<sup>72</sup> olduğunu, Zorunlu Varlık'tan çıkan her çizginin mümkünler dairesini oluşturduğunu ifade eder. İbnü'l Arabî'ye göre bu çizgilerin her biri, her bir mevcut için Yaratan'ından meydana gelmiş bir yöndür. Bu temsilde çizgiler çoğalırken nokta birliğini muhafaza etmektedir.<sup>73</sup> İbnü'l Arabî, çokluğun bir olandan çıktığını, çokluğun varlık kazanmasıyla Bir'in hakikatinde bir değişiklik olmadığını bu temsille ortaya koymuş olmaktadır.

Genel hatlarıyla yaratma görüşü sonsuz tecelli üzerine kurulmuş olan İbnü'l Arabî sisteminde yaratma için bir başlangıç olup olmadığı sorusu cevaplanmayı beklemektedir.<sup>74</sup> Bu soruyu cevaplamaya sudur

<sup>70</sup> Dâvûd-i Kayserî, **Matla' u husûsi'l-kilem fi me'ânî Fusûsi'l-hikem**, vr. nu: 25<sup>b</sup>.

<sup>71</sup> Emin Çelebi, "Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği", **Ekev Akademi Dergisi**, S. 44, 2010, s. 53.

<sup>72</sup> İbnü'l Arabî. **Fütûhât-ı Mekkiyye**. C.1, Ahmed Şemseddîn (hızl.). Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, s. 393.

<sup>73</sup> İbnü'l Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 2, s. 295-296.

<sup>74</sup> İbnü'l Arabî düşüncesinde yaratma meselesini İbn Teymiyye ile karşılaştırmalı olarak inceleyen Emrah Kaya, "*Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fîil Olarak Bakışı*" isimle makalesinde İbnü'l Arabî'nin sisteminde Yeni Eflatuncu felsefenin temel kavramları olan Mutlak Bir, İlk Akıl ve Evrensel Ruh'un benzerlerinin bulunduğunu belirtir. Yazar, İbnü'l Arabî araştırmacılarının yorumlarına da işaret ederek İbnü'l Arabî'nin Plotinusçu bir sudur

teorisinde yaratmanın başlangıcı olan Bir'den bir'in çıkmasına dair İbnü'l Arabî'nin görüşlerini ortaya koyarak başlayabiliriz. İbnü'l Arabî, *Fütûhât*'ın Giriş bölümünde "Tüm yönlerden Bir olandan sadece bir çıkar." görüşünün ve bu niteliği haiz birinin var olup olmadığının incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. O, bu görüşü sadece bu ifadeyle sınırlayarak incelememiş, kapsamı daha geniş tutarak meseleyi tevhid bağlamında ele almıştır. İbnü'l Arabî, bu bağlamda sadece filozofların görüşlerini değil kelamcılarının görüşlerini de açıklamalarına dahil etmiştir. O, hiçbir fırkanın Hakk'ın birliğini tam manasıyla delillendiremediğini, mezheplerinin görüşlerinden kaynaklanan zorunlulukla birliği kabul etmekle iptal etmek arasında gidip geldiklerini belirtir. Ona göre birliğin ispatı, ulûhiyettir ve bu, "Allah'tan başka ilah yoktur." ifadesidir. Hak Teâlâ bir sıfatla vasıflandığında bu, ancak O'nun için nispet ve izafet hükmündedir. Zira bu sıfatların Hak'tan ayrı, Hakk'a ilave bir gerçekliği olduğunu kabul etmek O'na eksiklik atfetmektir. Kendisine ilave bir şeyle yetkinleşen, gerçek manada yetkin değildir. Hak Teâlâ için ise bu, imkansızdır. O, zatı gereği tam ve mükemmeldir. İbnü'l Arabî'ye göre bir şeyin özü gereği bir zata ilave olması imkansız iken nispet ve izafetlerle ilave olması imkansız değildir.<sup>75</sup>

Filozofların "Bir'den bir çıkar" şeklinde kabul ettikleri ilke, Bir'den ilk malûl olan bir'in çıktığı ve daha sonra bir yönden bir, diğer yönden çok olan bu ilk malûlden çokluğun tedricen çıktığı ve varlık kazandığı görüşüdür. İbnü'l Arabî, filozofların bu görüşünü ele alır ve biri "İlk Nedenli (*malûl*), -kendisi bir olsa bile- içerdiği üç itibar nedeniyle çokluğun kaynağıdır. Bu üç itibar, nedenini düşünmesi, kendisini düşünmesi ve mümkün oluşunu düşünmesidir." şeklinde bir görüş iddia ederse buna dair yorumunun ne olduğunu ortaya koyar. İbnü'l Arabî'nin

---

görüşüne sahip olmadığını ifade eder. Bununla birlikte Plotinusçu sudur şemasında Mutlak Bir'den sonra ilk, genelde ikinci sırada yer alan İlk Akl'a ve üçüncü sırada yer alan Nefs'e tekabül eden unsurların İbnü'l Arabî'de neler olduğunu ortaya koyar. İlk Akıl ile İbnü'l Arabî sistemindeki hakikat-ı Muhammediye ve Nefs ile İbnü'l Arabî sistemindeki Levhu'l-Mahfuz arasında belirli yönlerden benzerlikler kurulsa bile bunları ilk yaratılan, ikinci yaratılan şeklinde Plotinusçu şemada izah etmenin İbnü'l Arabî sisteminin genel ruhuna uygun olmadığı kanısındayız. Zira İbnü'l Arabî de Bir'den çıkan bir olan İlk Akl'ın mahiyetine dair eleştirilerini eserlerinde ortaya koymuştur. İbnü'l Arabî'de yaratma düşüncesinin Plotinusçu düşünceyle benzerlik noktalarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı", *AÜİFD*, 57:2, s. 87-91.

<sup>75</sup> İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 108-109.



bu görüşü savunanlara itirazı şu şekildedir: “*Bu durum yani bir olduğu halde itibarların onda bulunuşu hakkındaki görüşünüz İlk Neden’de de sizi bağlar. Böyleyken niçin İlk Neden’den bir’den başka bir şeyin çıkabileceğini imkânsız gördünüz? Bu durumda ya çokluğun İlk Neden’den çıktığını zorunlu olarak kabul edersiniz ya da ilk malûlden de bir’in çıkmasını kabul etmelisiniz. Hâlbuki her iki durumu da kabul etmiyorsunuz. Özü gereği tam ve özü gereği zengin olan Zorunlu Varlık, herhangi bir şeyin nedeni olamaz. Çünkü O’nun neden olması malûle dayanması anlamına gelir. Zat ise herhangi bir şeye dayanmaktan münezzehtir. Fakat (buna rağmen Allah’ın âlemin nasıl nedeni olduğunu açıklarsak) ulûhiyet izafetleri kabul eder.*”<sup>76</sup> İbnü’l Arabî’nin bu açıklamalarından İlk İlke olan Bir’den bir’in çıkmasından ziyade filozofların ilk sudur eden bir’in mahiyeti hakkındaki görüşlerine eleştiri yönelttiği görülmektedir. Suduru kabul eden filozoflar, Bir’den hiçbir yönden çokluk kabul etmeyen bir’in sudur ettiğini; bu bir’in başka bir itibarla çokluk kabul ettiğini savunmaktadır. İbnü’l Arabî’nin bu kabule dair yorumu, bu durumda ya Bir’den çokluğun çıktığını kabul etmek gerekecek ya da ilk sâdır olan bir’den de başka bir’in çıkması gerekecek ve çokluğa dair bir açıklama getirilemeyecektir şeklindedir. Çokluğun değil sadece bir’in çıktığı kabul edilirse çokluğu açıklamanın mümkün olmadığı sonucu çıkar. Her birden sadece bir çıkacak ve çokluk oluşmayacaktır. Bir’den bir çıktığı ve bu bir’in bir yönden çok olduğu itibarı kabul edilirse bu itibarın neden İlk Neden’de de olmadığı sorusu gündeme gelecektir. İbnü’l Arabî, ilk malûle itibarı bir çokluk vermenin İlk Neden’de de geçerli olacağını ifade eder. Ona göre bu durumda ya ilk malûle itibarı de olsa çokluk ilişmemeli ya da İlk Neden bir yönden bir iken ona çokluk izafe edilebilmelidir. İbnü’l Arabî’ye göre bu şıklardan ikisini de kabul etmeyen filozoflar, “birden bir çıkar.” görüşlerinde hata etmişlerdir.

İbnü’l Arabî, Bir’de her yönden sadece birlik varsa kendiliğinden çokluğun çıkabileceği bir yönün bulunmayacağını söyler. Bu da Bir’den ancak bir’in çıkması demektir. İbnü’l Arabî, Bir’de farklı nispet ve anlamlar bulunuyorsa bu yönler nedeniyle Bir’den çokluğun çıkmasının imkansız olmadığını ifade eder.<sup>77</sup> İbnü’l Arabî, “*Nereden geldin? Kimsin? Bir misin çok musun? Bir hangi açıdan çokluğu kabul eder? Çok hangi açıdan birliği kabul eder? Bir asıl iken çokluk niçin birden daha geniştir? Kendisini destekleyen bir şey yokken asıldan fer nasıl çıkar? Asılda bir çokluğa yol açan*

<sup>76</sup> İbnü’l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 109.

<sup>77</sup> İbnü’l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.4, s. 438.

*nispetler asl'a döner mi? Yoksa onlar, asılda gerçek varlıklar bulunmaz da bu nispetler fer'in hükümleri midir?" gibi soruların tamamının bu meseleyle alakalı olduğunu belirterek okuyucuyu bu meseleye eğilmeye davet eder.<sup>78</sup>*

Bu açıklamalarından da hareketle İbn Sînâ'nın ilk sâdır olan mevcut hakkında görüşlerine İbnü'l Arabî'nin yönelttiği eleştirilerin, ilk sâdır olan bir'in mahiyetine yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Onun için kesret, ilâhî isimlere ve sıfatlara dayanmaktadır. Çokluğun kaynağı, isimler teorisi ile açıklanırken ilk mevcudun tek olduğu görüşündedir. İbnü'l Arabî'ye göre Hak ile âlem arasında ilahî ve kevnî iki hakikatin birleşimi olan hakikatlerin hakikati (*hakikatü'l-hakaik*) vardır. Hakikatlerin hakikati, Hakk'ın ve âlemin akledilir hakikatlerini toplayan akledilir hakikattir. Hak ile halkı birleştiren bu özelliğiyle de o, âlemin aslıdır.<sup>79</sup> İbnü'l Arabî'nin hakikatlerin hakikati görüşü, daha sonra Konevî'de de gördüğümüz genel ve ortak varlık görüşüne benzetilebilir.<sup>80</sup>

İbnü'l Arabî, *Fütûhât*'ta bilinenleri dört kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki Hak'tır. İkinci bilinen, hakikatlerin hakikati olarak tanımladığı genel akledilir hakikatlerdir. Bilinenlerde üçüncü sırada ise âlem gelmektedir.<sup>81</sup> İbnü'l Arabî, hakikatlerin hakikatini Hakk'a ve âleme ait tümel hakikatler şeklinde tarif eder. Hakikatler hakikati, varlıkla da yoklukla da kadim veya hadis olmaklıkla da nitelenemez. Bu hakikat, Hak'ta bulunduğu kadîm, yaratılmışta bulunduğu hadistir. İbnü'l Arabî, hakikatler hakikatinin her varlıkta tümel hakikatiyle bulunduğunu, onun parçalanma kabul etmediğini söylemektedir.<sup>82</sup> İbnü'l Arabî, hakikatlerin hakikati görüşüyle çokluğun doğrudan Hak'tan çıkması görüşünün sebep olacağı sorunların önüne geçmeye çalışmış görünmektedir. Çokluk âlemi ile arasında akledilir tümel hakikat bulunan

<sup>78</sup> İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.4, s. 438-439.

<sup>79</sup> Suad el-Hakîm. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017, s.177.

<sup>80</sup> Sadreddîn Konevî, Bir'den çıkan bir'in genel varlık tecellisi olduğu görüşündedir. O, *Miftahü'l Gayb*'ında "Bir'den çıkan bir'in var olan ve ezeli ilmin var olacağına hükmettiği var olmayanların hakikatlerine feyiz veren genel varlık tecellisi olduğunu" belirtir. Konevî'ye göre bu genel varlık, filozofların ilk sudur eden olarak kabul ettikleri İlk Akıl ve diğer her şeyde ortakır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sadreddin Konevî. *Tasavvuf Metafizigi (Miftahu'l-Gayb)*, s. 30, 48-49.

<sup>81</sup> İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 338-340.

<sup>82</sup> İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 339.

Hak, çokluğun bütün ilişme türlerinden berî kılınmış olmaktadır. İbnü'l Arabî'nin hakikatlerin hakikatine dair zikrettiği sıfatlar da Hakk'ı tenzih eden bu çabanın göstergesidir. Tümel hakikatin hem Hakk'a hem halka bakan yönlerinin olması da Hak ile halk arasındaki ilişkinin devamını olanaklı kılmaktadır. İbnü'l Arabî hakikatlerin hakikatinin özünde mevcut olmadığını ifade eder. Zira aksi halde Hak, yaratılmışları kadîm bir mevcuttan yaratmış olacak ve halk için kadimlik sabit olacaktır.<sup>83</sup> Bu kabulde İbnü'l Arabî, kadim olan Hakk'ın birliğini de korumuş olmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre tümel hakikat (*hakikatü'l-küllîyye*), Hak ile halkı bir araya getirir. O, hâdiste hâdis, kadimde kadim olarak bulunan makul bir varlıktır. Onun Hak'ta ve halkta ortaya çıkması isimde ortalık yoluyla gerçekleşmektedir. Buna göre Hak da bilendir, yaratılmış olan da bilendir. Hakk'ın bilmesi kadim iken yaratılmışın bilmesi zamanla ilişkili olması açısından hadistir.<sup>84</sup>

Hakikatlerin hakikatini varlıkların aslı, cevherin aslı, hayat feleği, yaratmada vasıta olan Hak gibi isimlerle isimlendiren İbnü'l Arabî, onun akledilir kuşatıcı felek olduğunu söylemektedir. İbnü'l Arabî'ye göre hakikatlerin hakikati için âlemdir demek de doğrudur, âlem değildir demek de doğrudur; o, Hak'tır demek de doğrudur, Hak değildir demek de doğrudur. Hakikatlerin hakikati, bütün isimleri kabul eder, âlemin bireyleri sayısınca çoğalır, Hakk'ın tenzihiyle de O'ndan soyutlanır.<sup>85</sup> İbnü'l Arabî, bu görüşüyle Hak ile halkın arasında genel varlık anlamına gelebilecek bir vasıta kabul ettiği açıklık kazanmaktadır. Fakat bu vasıta, sudurda ilk sâdır olan mevcudun vasıtılığı gibi değildir. Öncelikle İbnü'l Arabî, onun aynı varlığından bahsetmez; o, akledilir bir hakikattir. Dolayısıyla çokluğu açıklamak için, Hakk'ın birliğini korumak ve çokluğu açıklamak için mümkün bir açıklama modeli olarak kabul edilebilirse de yeterli bir açıklama olup olmadığı sorusu cevaplanmayı beklemektedir.

### Nasîruddin Tûsî'de Sudur

Meşşâi felsefenin İslam düşünce geleneğindeki önemli isimlerinden, İbn Sînâ'nın önde gelen şârihlerinden ve 13. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274), sudur düşüncesinde filozofları belirli yönlerden takip etmektedir. İbn Sînâ felsefesinin doğru şekilde yorumlanması ve anlaşılması için başvuru

<sup>83</sup> İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 339.

<sup>84</sup> İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.17, s. 169.

<sup>85</sup> İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 339.

isimlerinden biri olan Tûsî, sudura yöneltilen eleştirilerin başında gelen “Bir'den ancak bir çıkar.” görüşünü inceleyip anladığı şekliyle meseleyi izah etmeye çalışmaktadır. Onun sudura dair görüşlerini inceleyeceğimiz ana metin, Bir'den ancak bir çıkar görüşü üzerine kaleme aldığı müstakil risalesidir.<sup>86</sup>

Tûsî Bir'den mevcudatın nasıl çıktığı meselesini incelediği risalesinin telif sebebini filozofların mevcudatın İlk İlke'den suduru ve İlk İlke'nin tikelleri bilmesinin keyfiyeti hakkındaki görüşlerine dair kendisine yöneltilen soruya açık bir cevap vermek olarak belirtmektedir. Risalesinin özgün yanlarından biri, bu meseleyi daha anlaşılır kılmak adına harf sembolizmi ile açıklamasıdır. Risalesine meselenin zorluğuna, bu konuda ortaya konulan görüşlerin çokluğuna ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan sorunlara dair işaretlerle başlar.<sup>87</sup> Girişteki bu ifadeler, sadece işaretlerle sınırlı kalır ve Tûsî, bu mesele etrafında şekillenen tartışmaların ayrıntısına girmez.

Tûsî, incelemesine çokluk âlemini oluşturan mevcudun hepsinin, kendisini oluşturan birliklere değil, Bir'e muhtaç olduğu girişle başlamaktadır. Her şeyin muhtaç olduğu bu bir, o şeyin ilkesidir.<sup>88</sup> İlke, mevcudun varlığa gelmesi için gerek olan sebebidir. İlkeler, maddî olabileceği gibi gayr-i maddî de olabilir. Bir illete muhtaç olan her illetli varlık, mümkün varlıktır. Tûsî, risalesinde muhtaç olan şey için imkan-

---

<sup>86</sup> Bu risale; Ayasofya 4855, Veliyüddin 2193, Hacı Mahmud Efendi 5690, Beyazıt 3732 ve Hamidiye 1447'de kayıtlı “Fî keyfiyyeti sudûru'l-mevcûdat an mebdeih'e'l-Evvel” isimli risaledir. Tûsî, bu risalesinde filozofların “Bir'den ancak bir çıkar.” görüşü ve Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesine dair kendisine yöneltilen soruyu cevaplamaktadır. Tûsî'nin bu risalesinin tahkikini bir sonraki çalışmamızda yayınlamayı planlıyoruz.

Tûsî'nin bu risalesine benzer olarak bu meselelerdeki görüşlerini aktardığı bir diğer metni, Sadreddîn Konevî ile metafizik meselelere dair kaleme aldıkları mektuplaşmalardır. Konevî'nin “Bir'den ancak bir çıkar.” Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesine dair Tûsî'ye yönelttiği sorulara filozofun verdiği cevaplar bu risaledeki görüşleriyle paraleldir. Konevî ile Tûsî arasında metafizik üzerine mektuplaşmalar Ekrem Demirli tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Sadreddin Konevî. **Konevî ve Tûsî Arasında Metafizik Üzerine**. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

<sup>87</sup> Nasîrüddîn Tûsî, **Risâle fî Keyfiyyet-i Sudur-i Mevcûdât an Mebdeih'e'l-Evvel**, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1<sup>a</sup> (207<sup>a</sup>).

<sup>88</sup> Nasîrüddîn Tûsî, **Risâle fî Keyfiyyet-i Sudur-i Mevcûdât an Mebdeih'e'l-Evvel**, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1<sup>b</sup> (207<sup>b</sup>).

zorunluluk gibi bir sıfat kullanmamıştır. Bu illetli varlıkların mümkün varlık olduğunu söylemek gerekir. Zira o, *Tecrîdu'l İtikâd'*ında mevcudun zorunlu ve mümkün olarak taksiminin zorunlu olduğunu ve mümkünün muhtaç olduğu hükmünün zarurî olduğunu ifade etmektedir.<sup>89</sup>

Varlığa gelen mevcudatın hepsinin bir illete muhtaç olduğu açıktır. Tûsî'ye göre her şeyin muhtaç olduğu ilkesinin, ilk ilke olması imkansızdır. O, bu imkansızlıktan hareketle ilke olmakta teselsülü iptal eder.<sup>90</sup> İlkeler, çokluk içeren mevcudun kendisine muhtaç olduğu, kendisinin herhangi bir ilkeye muhtaç olmadığı İlk İlke'de nihayete erer. Tûsî, bu İlk İlke'nin her yönden bir olan hakiki bir olduğunu ifade etmektedir. İlk İlke'nin bir olması, O'nun mahiyetinde çokluk içermemesini ve mahiyetinden başka O'nunla birlikte çokluk bulunmamasını da içerir. Tûsî'ye göre bu sıfatta olan İlk İlke'ye sıfatların, çeşitli itibarların, tafsilatların ilişmesi mümkün olmayacaktır.<sup>91</sup> Böylece âlemdeki mümkün varlıkların her birinin onu var kılan bir sebebe ihtiyacı olduğu, bu sebeplerin hepsinin, kendisinin sebebi olmayan ve her şeyin sebebi olan bir İlk İlke'de son bulduğu açıklık kazanmıştır. İlk İlke, her yönden birdir. Ortaya konulan bu çerçeve, Tûsî'nin "Bir'den bir çıkar." görüşünü incelemeye başlamak için berraklaştırdığı kabuldür. Bu düşünce netleştikten sonra o, Bir olan zattan çokluğun nasıl çıktığını incelemeye girişecektir.

Tûsî, meseleyi incelemeye birden iki şey çıkması durumunda ne olacağını sorgulayarak başlamaktadır. İlk İlke'den bir değil de iki şey sudur ederse bu ikisinin sudur etmesi ya başkalaşan itibarlarla olacaktır ya da O'ndan sudur etmeleri farklı olacaktır. Bu durumda da Zorunlu Varlık'ta farklı iki itibar veya yön olacaktır. Tûsî, bunun filozofların bir itibarla Bir'den ancak bir çıkar görüşlerinin anlamı olduğunu ifade eder. Tûsî'ye göre filozofların Bir'den bir çıkar görüşüyle kastettikleri, Bir'den bir itibarla bir'in çıkmasıdır.<sup>92</sup> Tûsî, farklı itibarların farklı sonuçları olduğunu ifade ederek çokluğun Bir'den çıkmasının imkanı için bir yol açar. Bir'den bir itibarla sadece bir çıkar. Ona göre filozofların Bir'den bir

---

<sup>89</sup> Nasıruddîn Tûsî, *Tecrîdu'l-İtikâd*, "Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), (içinde), s. 233.

<sup>90</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1<sup>b</sup> (207<sup>b</sup>).

<sup>91</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1<sup>b</sup> (207<sup>b</sup>).

<sup>92</sup> Nasıruddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1<sup>b</sup> (207<sup>b</sup>).

çıkar derken kastetikleri anlam da budur. İtibarlar veya vecihler çoğalırca Bir'den çokluğun çıkması mümkün olur. Bu da ikinci merteye ile başlamaktadır. İlk İlke'den bir sâdır olduğunda ikinci mertebeye itibarların çoğalması mümkün olur ve böylece bu itibarlarla çokluk, varlık kazanır.<sup>93</sup>

Tûsî'nin Bir'den bir çıkar kabulüne dair görüşlerini berraklaştırmak adına Konevî'nin kendisine yönelttiği soruları ve filozofun verdiği cevapları incelemek yerinde olacaktır. İbnü'l Arabî'nin öğrencisi ve Ekberî okulun en önemli isimlerinden Sadreddin Konevî (ö.673/1274), metafizik meselelerdeki mektuplaşmalarından birinde Tûsî'ye Bir'den sudur eden ilk şeyin ne olacağına dair soru yöneltmektedir. Konevî, Bir'den çıkan şeyin kendisinde çokluk yönleri olan bir mümkün değil de genel ve ortak varlık (*vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek*) olarak isimlendirilen şey olup olamayacağı sorusunu sorar.<sup>94</sup> Konevî bu görüşüyle Hak'tan sudur eden şeyin itibarla da olsa çokluk içermemesine çözüm bulmayı amaçlamaktadır. Konevî, kendilerine göre Bir'den çıkan ilk şey, "var olan ve ezelî ilmin var olacağına hükmettiği var olmayanların hakikatlerine feyiz veren varlık tecellisidir." Bu genel varlık, Konevî'ye göre filozofların ilk sudur eden varlık olarak kabul ettikleri İlk Akıl ile diğer varlıklarda ortaktır.<sup>95</sup> Genel ve ortak varlığın sudur eden ilk şey olması gerektiği yönünde kanaat bildiren Konevî'ye Tûsî'nin cevabı olumsuz olacaktır. Tûsî, genel ve ortak varlığın (*vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek*) sadece akılda tahakkuk ettiğini ve aynî bir varlık olmadığını belirterek onun ilk varlık olmasını iptal etmektedir. Ona göre genel ve ortak şeyin birden çok şeyde bulunması o şeye yüklem olmasıyla gerçekleşir. Yüklem olmak ise sadece akılda gerçekleşir; başka bir ifadeyle o aklîdir, aynî bir şey olamaz.<sup>96</sup> Konevî'nin genel varlığın mümkün dairesine girip girmeyeceği, genel varlığın yaratılmamış olmasından dolayı Hak'tan taşması, genel varlık ile Hak arasındaki farkın bilinmesi gibi meselelerde Tûsî, ayrıntılı cevap vermez. Zira O'nun için sudur eden şeyin aynî varlık olması gerekir. Her

<sup>93</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/2<sup>a</sup> (208<sup>a</sup>).

<sup>94</sup> Sadreddin Konevî, *el-Müraselât*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kapı yayınları, 2014, s. 131.

<sup>95</sup> Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kapı yayınları, 2014, s. 30.

<sup>96</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *el-Müraselât*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kapı yayınları, 2014, s. 132-133.

şeye yüklenebilen genel varlık, sadece aklî varlık olduğu için sudur eden ilk şeyin o olması mümkün değildir.<sup>97</sup>

Konevî'nin Tûsî'ye gönderdiği mektuplardan birinde ele aldığı mesele ise doğrudan Bir'den bir çıkar prensibine dairdir. Konevî bu mektubunda filozofların kabul ettikleri bu prensipte çeşitli yönlerden problemler olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri, İlk Akıl'da bulunan itibarların vücûdî itibarlar olması meselesidir. Konevî, bu itibarların vücûdî şeyler olmadığına filozoflar tarafından zorunlulukla kabul edildiğini, aksi takdirde çokluğun Bir'den sudurunun kabul edilmesi anlamına geleceğini ifade eder.<sup>98</sup> Konevî'nin bu mektubuna Tûsî'nin verdiği cevap, incelediğimiz risaleyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Tûsî, filozofların ifadelerinden anladığı şeyin, onların Bir'den bir çıkar derken Bir'den bir itibar ile bir'in çıkmasını kastetmeleri olduğunu belirtir. Ona göre bu prensibi kabul eden filozoflar, Bir'den farklı itibarlar ile pek çok şeyin çıkmasını mümkün görmüşlerdir.

Tûsî, Bir'den çokluğun çıkmasını risalesinde bu şekilde açıkladıktan sonra Bir'den bir'in ve daha sonra tedricen çokluğun nasıl çıktığını harf sembolizmi ile açıklamaktadır. Tûsî, İlk İlke'yi "elif" ile İlk İlke'den ilk sâdır olanı ise "ba" ile sembolize eder. "Elif" birinci mertebeye, "ba" ise ikinci mertebeye, Üçüncü mertebeye üç mevcut yer almaktadır. Bunlar; bâ'nın aracılığıyla elif'ten olan "cim", elif'e nazarla ba'dan olan "dal" ve tek başına ba'dan olan "he"dir. Dördüncü mertebeye ise bu sistemle bütün harfler meydana gelmiş olur. Onun ortaya koyduğu mertebeye sisteminde harfler özetle şu şekildedir:

Mevcutların mertebelerinden ilk mertebeye: Elif (ا),

İkinci mertebeye: Ba (ب),

Üçüncü mertebeye: Cim (ج), dal (د), he (ه),

Dördüncü mertebeye: Vav (و), ze (ز), ha (ح), tı (ط), ye (ي), kef (ك), lam (ل), mim (م), nun (ن), sin (س), ayn (ع), fe (ف), sad (ص), kaf (ق), ra (ر), şın (ش), te (ت), se (ث), hı (خ), zel (ذ), dad (ض), zı (ظ), ğayn (غ), lamelif (لا).

<sup>97</sup> Tûsî ile Konevî arasında genel varlık meselesini içeren mektuplaşmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara: Fecr yayınları, 2010, 229-231.

<sup>98</sup> Sadreddin Konevî, *el-Müraselât*, s. 134.

Dördüncü mertebede mümkün olan şeylerin sayısı yirmi dördtür. Tûsî, sayılamayacak kadar çok şeyin bu mertebeden sonra sâdır olacağını belirtir. Mertebelerin imkanı ile sayılamayacak kadar olan tikel, biri diğerini öncелеmeden İlk İlke'den sudur etmiş olur.<sup>99</sup>

Harfler sembolizmi ile çokluğun birbiriyle ilişkiyle varlığa geldiğini açıklayan Tûsî'nin, bu açıklama modeliyle İbn Sînâ'nın ayüstü âlemdeki feleklerin ve nefslerin sayısına dair sınırlamasını takip etmediği görülmektedir. Tûsî, dördüncü mertebede meydana gelmesi mümkün olan şeylerin toplamının yirmi dört olması sonucunda bu mertebeden sâdır olacak şeylerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade eder.<sup>100</sup> O, İbn Sînâ'nın her akıldan başka bir akıl, bir felek ve bu feleğin nefsinin sudur ettiği şemayı takip etmez. Zira İbn Sînâ, sudur şemasına döneminin geçerli kozmolojik telakkisi olan Batlamyus teorisini dahil etmiştir. Daha sonra bu akıllar teorisinin reddedilmesinin sebebini, kozmolojik telakkinin değişmesi olarak yorumlamak yerinde olacaktır.<sup>101</sup> Aynı şekilde akıllar teorisinin ay-üstü ve ay-altı âlemin iletişim noktası olan onuncu akıl, dini terminolojiyle ay-altı âlemin suretlerinin vericisi (*Vâhibu's-Suver*) olan Cebrail de Tûsî'nin açıklamasında yer bulmaz. Tûsî, İlk İlke'den İlk Akl'ın O'nun ilk nedenlisi olarak çıktığı ve bu nedenden bütün nedenlilerin mertebeler şeklinde varlığa geldiği, bütün nedenlilerin de varlığını İlk İlke'ye muhtaç olduğu bir açıklama modeli sunmaktadır. Tûsî'nin sudur teorisine büyük katkısının ruhların ve akılların sayısı konusundaki bu yorumu olduğunu söylemek yerinde görünmektedir.<sup>102</sup> Tûsî'nin özgün yönlerinden biri, filozofların akıllara dair görüşünü bir zorunluluk olarak almaması, filozofların da bunu bu şekilde ortaya koyduklarını belirtmesidir. O, Konevî ile yazışmalarında filozofların dokuz feleğin varlığının dışındakilere itiraz etmediğini, benzer şekilde on

<sup>99</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 2<sup>a</sup> -2<sup>b</sup> (208<sup>a</sup>-208<sup>b</sup>).

<sup>100</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 2<sup>b</sup> (208<sup>b</sup>).

<sup>101</sup> Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik yayınları, 2004, s. 131,134.

<sup>102</sup> Murat Demirkol, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S: 3, Nisan 2010, s. 99.



aklı da daha azının mümkün olmaması manasında vazettiklerini, daha çoğuna karşı çıkmadıklarını ifade etmektedir.<sup>103</sup>

Tûsî, çokluğun Bir'den suduru meselesini belirginleştirdikten sonra filozofların İlk Akıl'a dair görüşünü aktarır. Filozoflar İlk Akıl'ın İlk'ten olan varlığı, zatından olan imkanı, İlk'i akletmesi ve zatını akletmesi olmak üzere dört yönü olduğu görüşündedir. İlk Akıl varlığıyla feleğin suretinin ilkesi, imkanıyla feleğin maddesinin ilkesi, İlk'i akletmesiyle ikinci aklın ilkesi, zatını akletmesiyle bu feleğin nefsinin ilkesi varlığa gelir. Tûsî, bunun kesinlik ve tahkik yoluyla değil temsil ve tecviz yoluyla gerçekleştiğini belirtir.<sup>104</sup> Tûsî, İlk Akıl'ın bu durumunun temsil sadedinde olmasına dair görüşünü Konevî ile mektuplaşmasında da yinelemektedir. O, *Mektuplaşmalar*'ında filozofların bunu misal tarzında ortaya koyduklarını belirtmektedir.<sup>105</sup>

Tûsî bu varlığa gelişte dördünün varlığa gelişinin, nazar ehline İlk İlke'den tek başına varlığa geldiği şeklinde görünebileceğini söyler. Oysa nihâî olarak her şey, İlk İlke'den meydana gelse de burada meydana gelenler tavassut veya nazarla O'ndan meydana gelmiştir.<sup>106</sup>

Tûsî, sudurun aklî olan bir iş olduğunu ve mevcudatın İlk İlke'den izafet, selb gibi çeşitli şekillerde sudur ettiğini ifade etmektedir. Tûsî'ye göre varlığın sudur ettiği ve oluşun zuhur ettiği, sadece O'dur.<sup>107</sup> Özetle Tûsî, mevcut olan her şeyin, İlk İlke'den sâdır olduğu görüşünde İbn Sînâ'yı takip etmekte, Bir'den bir çıkar görüşünü "bir/aynı itibarla" kaydı ekleyerek kabul etmektedir.

### Sonuç

Çokluk ile birlik arasındaki ilişkinin bir şekli olan Tanrı-âlem ilişkisi, İslam düşünce geleneğinin tartışmalı konularından biridir. İslam filozoflarından Fârâbî, Yeni Platoncu filozof Plotinus'un Bir merkezli sudur teorisini, bu ilişkiyi açıklamak için kullanmış, onu takiben İbn Sînâ,

<sup>103</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *el-Müraselât*, s. 138.

<sup>104</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 2<sup>b</sup> (208<sup>b</sup>).

<sup>105</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *el-Müraselât*, s. 137.

<sup>106</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 2<sup>b</sup> (208<sup>b</sup>).

<sup>107</sup> Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 3<sup>a</sup> (209<sup>a</sup>).

bu teoriye Aristotelesçi öğeleri, Batlamyusçu kozmolojiyi de dahil etmiş ve kendi sisteminin özgün yönlerini de teoriye dahil ederek sistematik bir yaratma nazariyesi ortaya koymuştur. Bu teorinin, birçok hususla ilişkili olmakla birlikte İslam düşünce geleneğinde üzerinde durulan unsuru, teorinin hareket noktası olan "Bir'den ancak bir çıkar." ilkesidir.

İbn Sînâ, "Birden ancak bir çıkar." ilkesini, Bir olan Zorunlu Varlık'ın fiilleri bakımından da bir olması ile açıklar. Zorunlu Varlık, her şeyin varlığının ilkesidir. İbn Sînâ, çokluğa varlığını veren Zorunlu Varlık'ın her yönden bir olması gereğinden hareketle O'ndan sudur eden ve varlığa gelen ilk mevcudun da bir olması gerektiğini savunur. Ondan sudur eden ilk mevcut olan İlk Akıl, İbn Sînâ'ya göre birdir. Bu birlikle birlikte çeşitli itibarları ile o, çokluğun ilkesidir. Böylece İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın birliğini korumuş ve tedricî sudur anlayışıyla çokluğa açıklamış olmaktadır.

İbn Sînâ'nın sudur teorisi; Zorunlu Varlık'ın ilke oluşu, sebep-sebepli arasındaki nedensellik zinciri, Zorunlu Varlık'ın tikellerle ilişkisi gibi konularda çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirileri, tarafgir olmadan objektif bir bakış açısıyla ele alabilmek, İslam düşünce geleneğini hakkıyla anlayabilmenin olmazsa olmaz şartıdır. "Bir'den bir çıkar." ilkesi merkezli tartışmaların seyri, bize suduru sadece felsefî bir nazariye olarak ele almanın ya da nazariyeye bakışı itikâdî sonuçlarıyla yorumlamanın sınırlandırıcı bir bakış açısı olduğunu göstermektedir. İslam düşünce geleneğinin büyük şahsiyetleri, düşünsel birikimi bu bakış açısıyla oluşturmuşlardır. İbnü'l Arabî'nin birden bir çıkar görüşüne dair incelemesi de bu şekildedir. O, filozofların görüşlerini sudur eden bir'in mahiyeti üzerinden incelemiştir. İbnü'l Arabî'ye göre filozofların hataları, sudur eden bir'e verdikleri itibarî çokluktur. Bu itibarî çokluk fikriyle filozoflar, ya birden hep bir'in sudur etmesini kabul ederek çokluğa dair bir açıklama sunamamış olacaklardır ya da sudur eden varlıktaki itibarî çokluk görüşüyle Hakk'ın tevhidini koruyamamış olacaklardır. İbnü'l Arabî, ortada olan meselenin farkına vararak ve gördüğü çelişkileri ortaya koyarak farklı bir yorum sunar. O, hem Bir olan Hakk'ın gerçek manada tenzih edilmesi ve tevhidinin korunması hem de çokluk âleminin varlığa gelişi ve bu çokluğun Hak'la irtibatının sürekli olması için bir'den bir çıkar görüşüne alternatif bir yorum sunar. O, bir'den çıkan bir'in hakikatlerin hakikati olduğunu ifade eder. Hakikatlerin hakikati olan bu tümel hakikat birdir. Böylece Hak'tan yalnızca bir çıkmıştır. Bu hakikat, akledilirdir. Böylece Hakk'ın maddî olanla ilişkisi olmayacaktır. Bu hakikat, âlemin de

varlığının aslı ve kuşatıcı feleğidir. İbnü'l Arabî hem Hakk'a hem halka bakan yönüyle her şeyin varlığını Hakk'a bağlamış, hakikatlerin hakikatinin tek olmasıyla tevhidi korumuş ve bütün bunların ötesinde Hakla halk arasındaki ilişkiyi sürekli kılmış olmaktadır. Bununla birlikte ilk sudur edenin aynî varlık olmaması görüşüyle de çokluk meselesine dair soru işaretleri bırakmıştır.

Bir'den bir çıkar görüşünü İbnü'l Arabî'den sonra İbn Sînâ felsefesinin takipçilerinden Nasîrüddîn Tûsî de incelemiştir. Tûsî'nin görüşlerini değerli kılan hususlardan biri, Meşşâî felsefenin takipçisi olmasının yanında İbnü'l Arabî ekolünün büyük şarihlerinden Konevî ile bu meseleler üzerindeki fikir teâtileridir. Böylece İbn Sînâ'nın sudura dair görüşleri, filozofu ve sistemini anlamak için en önemli kaynaklardan biri tarafından incelenecek; diğer yandan Konevî ile yazışmaları üzerinden sudurun aktif sürecine ışık tutulacaktır. Tûsî, Bir'den bir çıkar meselesinde İbn Sînâ'yı takip eder ve Zorunlu Varlık'ı İlk İlke, Zorunlu Varlık'tan sudur eden ilk şeyin İlk Akıl olduğunu savunur. Bir'den sâdır olan İlk Akıl, bu yönüyle bir; kendisinde bulunan itibarlar ile çoktur ve o, bu yönle âlemdeki çokluğun sebebidir. Tûsî, sudur teorisi hakkında ihtiyatli konuşur ve bu teoriyi filozofların tahkiki olarak kabul etmediklerini, temsil ve tecviz yoluyla bir açıklama modeli sunduklarını söyler. İlk sâdır olan şey hususunda İbnü'l Arabî'nin tümel hakikat kabulü Tûsî için isabetli olmayacaktır. Zira o, Konevî'nin ilk sudur edenin "genel ve ortak varlık" olmasını, İbn Arabî'nin tabiriyle hakikatlerin hakikati olmasını, bunun aklî varlık olması sebebiyle reddetmektedir. Tûsî'ye göre çokluğu açıklamak, aynî varlığa dair bir açıklamayla mümkündür. Sunduğumuz tüm bu çerçeve, İslam düşünce geleneğini hakıyla anlamak ve varolanı anlamlandırmak adına bakışımızı, farklılıkların hakkını vererek daha üst ve bütüncül bir seviyeye taşımamızın gereğini ortaya koymaktadır.



#### **Kaynakça**

Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfî". TDV İslam Ansiklopedisi. Ankara, 2002, C: 25, s. 258-259.

- Aydın, İbrahim Hakkı. "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi". İslâmî Araştırmalar Dergisi. C: 14, S: 1, 2001, s. 171-181.
- Câmî, Abdurrahman. Şerhu Fusûsü'l-Hikem. Özbekistan Yazma Eser Kütüphanesi, Nr. 520.
- Chittick, William C.. İbn Arabî- Giriş Kitabı. Kadir Filiz (çev.). İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2014.
- Çelebi, Emin. "Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği". Ekev Akademi Dergisi. S. 44, 2010, s. 49-60.
- Davidson, Herbert A.. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. New York: Oxford University Press, 1992.
- Demirkol, Murat. "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar". e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi. S: 3, Nisan 2010, s. 83-102.
- Demirkol, Murat. Tûsî'nin İbn Sina Savunması. Ankara: Fecr yayınları, 2010.
- el-İsfehanî, Ragıb. el-Müfredâtü'l-Elfazu'l Kuran. "Vâhid". Beyrut, 2002.
- Fârâbî. Ehl-i Ârâ-i Medinetü'l Fâzılâ. Nafiz Danışman (çev.). İstanbul: MEB, 1990.
- Hakîm, Suad. İbnü'l Arabî Sözlüğü. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017.
- Ivry, Alfred L.. "Fârâbî, "İbn Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi". Ahmet Cevizci (çev.), Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri. Ankara: 9-12 Eylül 1985, s. 163-174.
- İbn Sînâ. Arş Risalesi. Enver Uysal (çev.). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S.9, 2000, ss. 641-655.
- İbn Sînâ. el-Mebde ve'l-Me'âd. Muhammed Osman (thk.). Kâhire: Mektebetü'l-Sekafeti'd-Diniyye, 2013.
- İbn Sînâ. İşaretler ve Tenbihler. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Esra TELLİOĞLU ÜNVER

- İbn Sînâ. Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ. Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.). C. 1, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ. Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.). C. 2, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Arabî. Fusûsu'l-Hikem. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C.1, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C.4, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C. 7, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C. 8, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C.17, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C.1, Ahmed Şemseddîn (hızl.). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l İlmiyye.
- Kaya, Emrah. "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı", AÜİFD, 57:2, s. 87-91.
- Kaya, Mahmut. "Sudur". TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul, 2009, C: 37, s. 467-468.
- Kayserî, Dâvûd. Matla'u husûsi'l-kilem fî me'ânî Fusûsi'l-hikem. İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Nr. 512.
- Kılıç, Cevdet. "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". Kalam Araştırmaları Dergisi [Kader]. 2009, C: VII, S: 1, s. 39-56.
- Konevî, Sadreddin. el-Müraselât. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kapı yayınları, 2014.

- Konevî, Sadreddin. Miftâhu'l-Gayb, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kapı yayınları, 2014.
- Korlaelçi, Murtaza. "Plotinus'un Sudur Anlayışı ile İbn Sina'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi". Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler. 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009, C: 1, s. 229-250.
- Mütercim Âsım Efendi. Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi. "Vâhid". İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Özşenel, Mehmet. "İlk Yaratılan Varlık Hakkındaki Rivayetler". Divan İlmî Araştırmalar. C. 3, S. 4, 1998/1, s. 171-189.
- Plotinus. Enneadlar. Haluk Özden (çev.). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Plotinus. Üsûlûcya. Cahid Şenel (çev.). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Şeker, Fatih M.. "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2012, C: 1, S: 42, s. 5-46.
- Şenel, Cahid. Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Toktaş, Fatih. İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri. İstanbul: Klasik yayınları, 2004.
- Tûsî, Nasîrüddîn. el-Müraselât. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kapı yayınları, 2014.
- Tûsî, Nasîrüddîn. Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855.
- Tûsî, Nasîrüddîn. Risâle fî sudûri'l-mevcûdât min tesânîfihi. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, Nr. 3732.
- Tûsî, Nasîrüddîn. Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin, Nr. 2193.
- Tûsî, Nasîrüddîn. Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nr. 5690.

Esra TELLİOĞLU ÜNVER

Tûsî, Nasîrüddîn. Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât. C. 2-3, Kum, Kudüs: Neşru'l-Belâğâ, 1235.

Tûsî, Nasîruddîn. Tecrîdu'l-İtikâd. "Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, (içinde).

Wahid, M. Amin. "From the One, Only One Proceeds' The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics. *Oriens*. 48 (2020). s. 123–155.



**From The One Only One Proceeds: The Comparative Study on  
Avicenna, Ibn Al 'Arabî and Al Tûsî**

Esra TELLİOĞLU ÜNVER\*

**Extended Abstract**

The relationship between God and the universe is at the forefront of debates in the tradition of Islamic thought. The God-universe relationship has been discussed by various philosophers, sufis, and theologians from different aspects over the centuries. One of the most important and the most controversial aspects of this subject is the creation of the universe.

The tradition of Islamic thought has always preserved its vitality with different creation theories that have been put forward by different names who agree that the creator is only God but have different views on how to create the universe. One of these creation theories is the "emanation" theory that al-Fârâbî has incorporated into the Islamic tradition and Avicenna has systematized it. Avicenna (d. 1037), one of the most influential philosophers of Islamic philosophy, has chosen to explain the God-universe relationship with a transformed form of the Neo-Platonic emanation theory with his own system. This theory has been criticized by various thinkers in many ways, one of which is directed at the "From the One, only one proceeds" principle. The aim of this article is to demonstrate the transmission and re-form of the ideas in the tradition of Islamic

---

\* Ph.D., Manuscript Specialist., Manuscript Institution of Türkiye,  
esratelliogluunver@gmail.com

thought in the context of the principle of "From the One, only one proceeds" which is one of the most controversial aspects of the emanation theory. Also, it aims to determine the interaction between philosophy and the other disciplines based on the opinions in the context of this principle.

Avicenna defends the idea that God who is the Real One, the only Necessary Being, and the Simple is the only creator of the multiplicity and the First Principle of everything. According to the "From the One, only one proceeds" principle, two things or more can't proceed from God. So, the first thing that has emanated/proceeded from God who is the One in all aspects (*wujūh*) must be one. In addition, since God is not made of matter and form or not relevant to material things, the first emanated thing must be celestial. In this scheme, the first emanated thing is the First Intellect. Although the First Intellect is one as numerically and simple because of its celestial existence, it has multiplicity. It intellects the God who is its principle, itself as a possible being and its existence emanates from the First Principle. Avicenna explains his view that the relative multiplicity that doesn't exist at the beginning follows the oneness of the first emanated "*mawcūd*". This multiplicity is the direct cause of the universe.

One of the criticisms to the "From the One, only one proceeds" principle is directed by Ibn al-Arabī (d. 1240) who is one of the great sufi thinkers. He hasn't directed his criticism to this principle from the point of the Islamic faith. He has tried to present the contradictory aspects –if it has- of the theory by the light of logical arguments. He says that not only philosophers but also theologians have made mistakes in their thoughts on divine unity (*tawhīd*). Ibn al-Arabī has the *ḥayd* theory, which is similar to the emanation theory in certain aspects, on how the existent comes into existence. He asserts that the existence of multiplicity is the trace of the divine names in the world. He explains the creation of world/multiplicity as the manifestation (*zuhūr*) of divine names. Ibn al-Arabī analyzes the "From the One, only one proceeds" principle. He criticizes the views of philosophers about the nature of the first emanated one, rather than the emanation of one from the First Principle. In Avicennian thought, only one can emanate/proceed from God and the emanated first thing is one in one way and the multiple in the others. According to Ibn al-Arabī, in this case, either it will be necessary to accept that a multiplicity has emanated from the One/the First Principle or another one will have to emanate from the first emanated thing and as a result, an explanation for the multiplicity will not be possible. This demonstrates that Ibn al-Arabī is not against this




principle. However, he has similar thoughts about the first created thing. According to him, there is the truth of the truths, in his terminology *hakikat al-hakāik*, which is the combination of two divine and physical truths, between the *Haqq* and the *khalq*. This is the intelligible truth that gathers the intelligible truths of God and the world.

al-Tūsī (d.1274), one of the most influential thinkers in the transmission and understanding of Avicenna's philosophy. He, beyond enlightening the philosophy of Avicenna, is a precious thinker in terms of his exchange of ideas with al-Qūnawī (d.1274). al-Tūsī has discussed the "From the One, only one proceeds" principle in their studies. In this article, we study his views on his *Risāla* named as "*The epistle on how the mawjūdāt emanate from their First Principle*". al-Tūsī says in this *Risāla* that philosophers have claimed that from the One proceed only one thing through a single aspect. If the aspects increase, the emanation of the multiplicity from the One will be possible. He explains his thoughts on how to proceed with the multiplicity from the one by the letter symbolism in the *Risāla*. In addition to this, al-Tūsī has answered the question of Akbarian sufi al-Qūnawī on the "From the One, only one proceeds" principle. He has explained his views in the letter by the letter symbolism likewise.

As a result, the study demonstrates that the debate which is among the most influential thinkers of Islamic thought on the principle of emanation theory of philosophers is important in terms of clarifying the nature of interdisciplinary interaction and how high the level of 'ilm.

## Meşhur ve Hakiki Ayrımı: İbn Sînâ'da Kategorilerin Bağlamına Dair Bir İnceleme

Abdulkadir COŞKUN\*

 ORCID: 0000-0003-0940-3714

### Özet

Bu makalede amacımız meşhur ve hakiki kavramları çerçevesinde İbn Sînâ'nın kategorileri mantık ve metafizik bağlamında nasıl ele aldığını belirginleştirmeye çalışmaktır. İbn Sînâ, kategorileri mantığın başında konumlandırın yaklaşımı doğru bulmayarak bunların metafizikte ele alınması gerektiğini belirtmekle birlikte eleştirdiği hususları açıklığa kavuşturup kendi yaklaşımını ortaya koymak, mantığa giriş düzeyinde öğrencinin istenen en yüksek verimi alabilmesini sağlamak ve Meşşâî geleneğe uymak maksadıyla kategorilere mantık sanatları arasında yer vermiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ kategorilerin mantıktaki ele alınış tarzıyla başta metafizik olmak üzere diğer bilimlerdeki ele alınış tarzını birbirinden ayırmış ve bu yaklaşımını da bazı temel kavramlar ve ayrımlar üzerine inşa etmiştir.

Kategorilerin alanına giren konuların diğer bilimlerdekinden farklı olarak ele alınışını ifade eden başlıca kavram "meşhur" kavramıdır. Bu çerçevede hakiki kavramı ise bir kavramın, bir konunun metafizikteki bağlamını ifade eder. Bu anlamda meşhur kavramı bir şeyin derinlemesine incelenmesini ifade eden hakiki kavramının karşısında yer almaktadır ve meşhur ve hakiki ayrımının en belirgin ifadesi İbn Sînâ'nın "İlk felsefede (metafizikte) tahkik edildiği üzere ve meşhur olduğu üzere" (كما تحقق في الفلسفة الأولى وكما هو مشهور) sözüdür.

Aslında meşhur ve hakiki ayrımını Aristoteles ortaya koymuş, İbn Sînâ ise bu yaklaşımı geliştirip sistemleştirmiştir. İbn Sînâ meşhur lafzını alarak bu lafzı bir lafzın, bir sıfat veya nispetin kategoriler konusunun sınırları dahilinde ifade ettiği anlamı gösteren bir terim olarak kullanmıştır. Örneğin bire göre ikinin kazandığı anlam meşhur (kategorilerle ilgili) bir anlam iken birin bizatihi varlığı ve anlamı konusu onun hakikatiyle ilgilidir ve metafiziğin alanına girmektedir.

Meşhur, araz ve betim gibi kavramlarla birlikte incelenir ve farklı karakterdeki insanlara hitap eden beş sanattan biri olup cedel, safsata, hatabe ve şiirin konusu olabilmektedir. İbn Sînâ'ya göre kategoriler konusu mantığa yeni başlayan öğrencinin

\* Dr., abdulcadircoskun@gmail.com

Abdulkadir COŞKUN

anlatım (hikâye) ve aktarım (nakl) yoluna başvurarak kategorileri birbirinden ayırması ve yüksek cinsleri kuşatabilmesi açısından faydalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, İbn Sînâ, kategoriler, meşhur, hakiki, metafizik.



## The Distinction between Mashhûr (Popular) and Haqîqî (Real):

### A Study on the Context of Categories in Avicenna

In this article, our aim is to try to clarify how Avicenna approaches categories in terms of logic and metaphysics within the framework of his concepts of *mashhûr* and *haqîqî*. While Avicenna did not find the approach that puts the categories at the beginning of logic correct and stated that they should be handled in metaphysics, he gave a place to the categories among the logical arts in order to clarify the issues he criticized, to reveal his own approach, to ensure that the student at the entry-level to logic can get the highest desired efficiency and to comply with the peripatetic tradition. However, he separated the approach to categories in logic from the approach in other sciences, especially in metaphysics, and built this approach on some basic concepts and distinctions.

The main concept expressing that the subjects of the categories are examined differently in logic and in other sciences is the concept of *mashhûr* (popular). In this context, the concept of *haqîqî* refers to the metaphysical context of a concept or a subject. In this sense, the concept of *mashhûr* is opposed to the concept of *haqîqî* (real), which expresses the in-depth study of something, and the most obvious expression of this distinction is Avicenna's statement "As it was verified in the first philosophy (metaphysics) and as it is popular (in categories)" (كما تحقق في الفلسفة الأولى و كما هو مشهور).

Actually, Aristotle put forward the distinction between the *mashhûr* (popular in categories) and the *haqîqî*, and Avicenna developed and systematized this approach. Avicenna took the word *mashhûr* used in these fields and used it as a term that indicates the meaning of a word, an adjective, or a ratio within the boundaries of categories. For example, while the meaning acquired by two is a popular (related to categories) meaning, the existence and meaning of one are related to its reality and fall within the field of metaphysics.

*Mashhûr* is examined together with the concepts such as accident and description, and it is one of the five arts that appeal to people with different characters and can be the subject of topics, sophisticated refutations, rhetoric, and poetry. According to Avicenna, the subject of categories is useful for the student who is new to logic to distinguish between the categories and encompass the higher genera by referring to the way of narration and transfer.

**Keywords:** Logic, Avicenna, categories, mashhûr, haqîqî, metaphysics.



## Giriş

Genelde Meşşâî gelenekte özelde İbn Sînâ'da (370/980-981-428/1037) kategoriler konusuna dair bazı çalışmalar bulunsa da<sup>1</sup> İbn Sînâ'nın kategorileri nasıl bir bağlamda ele aldığına dair bir çalışma bulunmamaktadır. Bu konuda ortaya konacak her çalışma İbn Sînâ'da kategorilerin bağlamının belirginleşmesine ve onun düşünce sisteminde mantık ve metafiziğin ve hatta fiziğin kategoriler bağlamında birbirlerinden ayrıştıkları ve birbirleriyle olan ortak noktalarının açığa çıkarılmasında fayda sağlayacaktır.

Meşşâî felsefenin kurucusu Aristoteles'in (MÖ. 384-322) *Kategoriler* kitabı temelde mantık metinleri arasında (1a-15b31) değerlendirilmiş olsa da kategorilere dahil olan konular onun diğer eserlerinde de yer almaktadır. Onun bu yaklaşımı, kendisinden sonra felsefe tarihinin en çok ele alınan metinlerinden biri olsa da kategoriler hakkındaki genel tartışmaların<sup>2</sup> yanında kategorilerin bağlamı konusunda da belirgin görüş ayrılıklarına sebep olmuştur.<sup>3</sup> İslam dünyasında *Kategoriler* üzerine yazan ilk mantıkçılardan biri olan Fârâbî (258/871-872-339/950) ağırlıklı olarak Aristoteles çizgisinde kalmış,<sup>4</sup> düşünce tarihinde *Kategoriler* üzerine en hacimli metinlerden birini ortaya koymuş olan İbn Sînâ ise kategorileri

---

<sup>1</sup> İbrahim Çapak, "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi", *Felsefe Dünyası*, 40, (2004), 108-128; Ali Tekin, "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâî Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar", *Beytülhikme*, 4/1, (2014); Hülya Altunya, Mustafa Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", *Beytülhikme*, 6/2, (2016); Harun Takçı, *İbn Sînâ'da Kategoriler ve Kaynakları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018; Harun Takçı, "İbn Sina'da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/ 20 (2018).

<sup>2</sup> Altunya - Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", 82 vd.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Kategorien*, Almancaya çeviren ve notlandıran: Klaus Oehler, (Berlin: Akademie Verlag, 2006), 69 vd.

<sup>4</sup> Tekin, "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâî Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar", 70-71.

Abdulkadir COŞKUN

gerek geleneğe uymak adına,<sup>5</sup> gerek kendisinden önceki tartışmalara cevap vermek ve gerekse faydasından uzak kalmamak adına mantık konuları arasında ele almış, bununla birlikte kategorilerin metafizik içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirterek kategorilerin bağlamı konusunda kendisinden sonra belirleyici bir aktör olmuştur.

Bu çalışmadaki amacımız İbn Sînâ'nın, *Kategoriler* üzerine yazdığı ve kendisinden sonra da hem hikmet ehlini hem de kelamcıları etkilediği metinler merkezinde mantık ve metafizik arasında ilgili kavramlarla birlikte meşhur ve hakiki ayırımına dayanarak kategorileri nasıl bir bağlama oturttuğunu belirlemeye çalışmaktır. Bu çerçevede başvuracağımız kaynaklar başta İbn Sînâ'nın metinleri, bunların şerhleri ve Gazzâlî'nin (450/1058-505/1111) *Mi'yârü'l-ilm* ve *Makâsîdü'l-felâsife*'si ile Tûsî'nin (592/1201-672/1274), *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın beşte bir oranında özeti mahiyetindeki eseri olan<sup>6</sup> *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık* gibi İbn Sînâ'nın etkisini taşıyan metinlerdir.

### **Mantık ve Metafizik Arasında Kategorilerin Bağlamı**

İbn Sînâ *Kategoriler* kitabının başında kendisinden önce *Kategoriler*'e dair ortaya konan yaklaşıma büyük oranda eleştirel yaklaşarak<sup>7</sup> mantıkta *Kategoriler* kitabının, daha sonra gelen *Yorum Üzerine* ve diğer kitaplar için olmazsa olmaz bir ön metin olmayacağı bağlamında şöyle demektedir:

Bu kitabı Mantığa koyan kimse (felsefi) öğretim yöntemini dikkate alarak koymamıştır, aksine kabul ve taklit yöntemini dikkate alarak koymuştur. Çünkü kategoriler

---

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010) 3, 7; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4.

<sup>6</sup> Ferruh Özpilavcı, "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs Fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 7/1, (2021), 33.

<sup>7</sup> İbn Sînâ, kategorilere dair metinler ortaya koyan Aristoteles şarihlerinin (Yeni Eflatuncular da dahil) yanında İslam mantık tarihinde "Bağdat Okulu" olarak bilinen ve temel gündemlerinden biri de kategoriler olan (Bk. Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, 121-123) çevreyi muhtemeldir ki bu eleştirilerine dahil etmiştir.

hakkında tahkik yoluyla bilinecek şeyleri Mantığa uygun bir açıklamayla bilmen mümkün değildir. Bilmelisin ki, onların bu on kategorinin sayısını ispatlama çabaları, onların ilimleri olmadığı, bunların birbirine girişliliği olmadığı, her birinin şu özelliğe sahip olduğu, bunlardan araz olan dokuz tanesinin cevher olan birinciden farklı olduklarını vb. bütün hususlar başka disiplinlerden edinilmiş açıklamalardır ve bunlarda tam anlamıyla eksik kalınmıştır. Çünkü bunlar ancak derinliğine bir incelemeyle bilinebilir ve derinlemesine inceleme ise ancak İlk Felsefe (Metafizik) denilen ilmin seviyesine ulaşıldıktan sonra yapılabilir.<sup>8</sup>

Fârâbî de *Kategoriler*'in bir düzensizlik barındırdığının farkındadır. Ancak ona göre zaten bir kısım tertipler düzenliken bir kısmı da düzensiz olabilir. Çoğu insan da düzensiz tertibe alışmıştır ve genel olarak halk öteden beri birçok şeyde tertip konusunda hoşgörülü olmayı adet edinmiştir. Dolayısıyla meşhurların kullanıldığı sanatların ilk ilkeleri, kendilerinde düzensiz tertibin kullanımına yakın olmalıdır. Buna Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ve *es-Sima'u't-tabî* (Fizik) kitabının ilk makalesinde kullanılan tertip örnek olarak gösterilebilir.<sup>9</sup>

Kategorilerin konusunun metafizikte de kullanılan kavramlar olması ve bu kavramların *Kategoriler*'de tam olarak anlaşılamayacağı kaygısıyla böyle bir yaklaşım sergileyen İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Kategoriler* bölümünün değişik yerlerinde kategorilerin konusunu metafiziğe taşıracak şekilde ele alan mantıkçıları eleştirmektedir. İbn Sînâ sadece mantıkçı olan birinin metafiziğin alanına giren konuları tahkik edemeyeceğini, bunları derinlemesine araştırıp ortaya koymasının mümkün olmayacağını belirtir.<sup>10</sup> Örneğin göreliyi (muzaf) ispat etmek, görelinin gerek varlıktaki gerekse tasavvurdaki durumunu açıklamak mantıkçının görevi değildir. Kim de böyle bir yükün altına girerse üzerine vazife olmayan bir iş yüklenmiş olur ve bu yükün altına mantıkçı olmak

---

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 5.

<sup>9</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-burhan*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 61.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 146-147: "إذ ليس يمكنك وانت منطقي أن تتحقق هذه الأحوال كنه التحقيق"

bakımından girmiş olmaz.<sup>11</sup> Mantıkçının diğer alanlarda olduğu gibi kategoriler konusunda da mantık sınırları içerisinde kalıp tahkike kaçmadan sadece yükümlü olduğu şeyi ihtiyaç duyulduğu kadar araştırması gerektiğini belirtir. Çünkü nicelik cevher midir değil midir gibi<sup>12</sup> hakikat araştırması yapmak mantıkçıya düşmez.<sup>13</sup>

İbn Sînâ “bu kitabı (kategorileri) konumlandırın kişi” diyerek başladığı ifadelerinde *Kategoriler*’in Aristoteles felsefesindeki konumuna dair eleştiriler getirmektedir. İbn Sînâ’nın takipçilerinden kabul edilen ve onun eserlerine şerhler yazıp onu eleştirenlere karşı görüşlerini savunan Nasîrüddin Tûsî ise “mantığın kurucusu” diye nitelendirdiği Aristoteles’in *Kategoriler*’i neden mantığa dahil ettiğine dair şöyle bir açıklama getirir:

وسبب ذلك أن غرض واضع المنطق من إيرادها في هذا الموضع مرور هذه المعاني على مسامع المبتدئين بعلم المنطق، بحسب اشتهاها في متعارف عوام أهل الصناعة مع إحالة تحقيق كل منها بنظر دقيق إلى موضعها من الفلسفة الأولى. فإذا أريد استقصاء ما أورد في هذا الموضع وما هو مصطلح الخواص.

Mantığın kurucusunun (Aristoteles) onları buraya koymasının sebebi, bu anlamların (kategorilerin), her birinin incelikle araştırılmasını (tahkik) İlk Felsefedeki (metafizikteki) yerine havale ederek mantık ehlinin genelinin aşına olduğu üzere, mantık ilmine yeni başlayanların kulaklarına çalınmasını amaçlamış olmasıdır. Bu konuda neler ortaya konmuş, seçkinlerin kullandığı terimler nelerdir, eğer ayrıntılı araştırılmak istenirse...<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 137.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 108.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 147.

<sup>14</sup> Nasîrüddin Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, Farsçadan Arapçaya çeviren: Molla Hüsrev, neşreden: Hasan eş-Şâfi'î – Muhammed es-Sa'îd Cemâlüddin, (Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2004), 77. Maalesef bu metin eksiktir. Molla Hüsrev'in tercümesinin daha tam bir tahkikini tamamlayıp baskıya hazırlayan Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı'ya hem metni baskı öncesi benimle paylaştığından dolayı hem de birçok noktada sorularına cevap bulmamda yardımcı olmasından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

Tûsî'ye göre Aristoteles, her ne kadar kategorilerle tahkiki bir talim tarzını amaçlamamış olsa da bunlar mantığa yeni başlayanların mantığı kavramasında faydalı olacak ve sonrasında işin ayrıntılı incelemesi için öğrenci nezdinde bir hazırlık oluşturacaktır. Nitekim İbn Sînâ da mantıkçının metafiziksel bağlantılar kurmaya güç yetiremese de tümevarım ya da meşhur önermelerden oluşan deliller getirebileceğini, ancak bunu da tarif (resm) yoluyla yapabileceğini belirtir.<sup>15</sup>

Kanaatimizce İbn Sînâ'nın kategorilerin sınırlarını belirlerken yararlandığı en temel kavram meşhur kavramıdır. İbn Sînâ bu kavramı kategorilerin bir ıstılahı olarak kullanıp onu ayırıcı bir terim haline getirmekte ve bu terimi kesin bilgiyi, bilimsel bilgiyi nitelendirmek için kullanılan ve "burhanî" olarak da ifade edilen "hakikî" kavramının mukabili (mütekabili) olarak (كما تحقق في الفلسفة الأولى وكما هو مشهور): İlk felsefede (metafizik) incelendiği üzere ve meşhur olduğu üzere)<sup>16</sup> almaktadır.

Bu bağlamda burhanda tahkik yöntemi kullanılırken kategorilerde meşhur önermeler ve tümevarım kullanılır. *Kategoriler'* de tarif yapılırken de burhanda başvuru olan tanım değil de uzak cins ve arazlarla yapılan tarif olan betim (resm) kullanılır. Yine bu çerçevede, *Kategoriler'* de bir anlamın varlığını ifade etmek için dereceli anlamdaşlık olan teşkik<sup>17</sup> değil de bir kategori terimi (ıstılâhu'l-meşhûr) olan "mevcûd fî" (-de bulunan) ifadesi kullanılmakta<sup>18</sup> ve kategorilerdeki anlamı (fî'l-meşhûr) kastedilmektedir.<sup>19</sup> Aşağıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Aristoteles'in ortaya koyduğu bu yaklaşımı İbn Sînâ daha sistemli bir şekilde kullanıp geliştirmiştir:

---

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 101.

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 196-197, 251.

<sup>17</sup> Bk. Muhittin Macit, "Teşkîk", (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2011), 40/567-568.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 36.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 145.



وأما المعلم فقد أجرى الكلام في ذلك على شيء مشهور كان فيما بينهم؛ وعدّ من الكم أقساماً مشهورة ولم يتعرض فيها للتحقيق. وقد فعل كذلك في غير موضع في هذا الكتاب كما فعل في تفصيل الحركة، وكما فعل في مواضع من المضاف.

İlk Muallim'e gelince bu konuda konuşurken aralarında yaygın olan (meşhur) bir şeye dayanarak konuşmayı adet edinmiş ve nicelik için meşhur olan bölümler saymıştır. Bunlar hususunda tahkike de girişmemiştir. Tıpkı hareketin detaylandırılmasında ve görelilikle ilgili bağlamlarda yaptığı gibi bu kitabın başka yerlerinde de böyle yapmıştır.<sup>20</sup>

Tûsî'nin *Tecrîdü'l-itikâd* adlı eserine yazdığı şerhte Lâhicî (ö. 1072/1661 [?]) metafiziğin de konusu olan ve *Kategoriler*'in eklentilerinde ele alınan zıtlık, sahiplik ve yoksunluk karşıtlığı gibi konularla bağlantılı olarak İbn Sînâ'nın meşhuru bir kategoriler terimi, hakikiyi ise diğer ilimlerin bir terimi olarak aldığını ifade etmektedir:

كل ذلك مما صرح به الشيخ. وصرح أيضاً: بأن المشهور من التضاد ومن تقابل العدم والملكية هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم .

Tüm bunları Şeyh açıklamaktadır. Yine şöyle açıklamaktadır: Zıtlık ve yoksunluk ve sahiplik karşıtlığı meşhur bakımından kategoriler terimi olarak dikkate alınmaktadır. Bu ikisi (zıtlık ve yoksunluk-sahiplik karşıtlığı) hakiki bakımdan ise diğer ilimlerin terimi olarak değerlendirilmektedir.<sup>21</sup>

İki kısım meşhur bulunmaktadır: Halka göre meşhur (yaygın) ve belirli bir gruba, belli bir sanat ya da zanaat ehline göre meşhur.<sup>22</sup> İkinci

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 118.

<sup>21</sup> Abdürrezzak Lâhicî, *Şevâriku'l-İlham fi Şerhi Tegrîdü'l-Kelâm*, c. I-IV, ed. Akbar Asad Alizadah, (Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 2005), 228; Ayşe Betül Tekin, *Tûsî'nin Tegrîdü'l-itikâdı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, yayınlanmamış doktora tezi, (İstanbul: 2013), 208.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, neşreden: Abdurrahman Bedevi, (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1980), 12; Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu 'Uyuni'l-hikme*, cilt 3 (ilahiyat), (Tahran: Müessesetü's-sadık, 1373), 223, 236.

anlamda meşhur, “terim” (istilah) anlamına gelmektedir.<sup>23</sup> “Filozoflara göre meşhur”<sup>24</sup> örneğinde olduğu gibi sadece belli bir sanat grubunda kullanılan lafızlar başka bir sanat grubunda ya da halk arasında yaygın olmayabilir; tıpçılar arasında yaygın olan bir lafzın marangozlar arasında yaygın olmaması gibi.<sup>25</sup> Bazen bir lafız belli bir grupta farklı, halk arasında da farklı bir anlamda yaygınlık kazanmış olabilir. Bazen de halk arasında kullanılan bir lafız ya anlamca benzeştiğinden ya da başka bir bağlantıdan dolayı bilimlere dahil edilerek terim haline getirilebilir. Halkın yaygın olarak kullandığı bir lafzı alıp ona kendi uğraşı alanında özel bir anlam yükledikten sonra da sanat erbabının (mantıkçının) o kelimenin halk arasındaki anlamına itibar etmesi uygun görülmemektedir.<sup>26</sup> İlerde de değinileceği gibi, İbn Sînâ ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) kategorilerdeki gibi bu özel anlamda kullanılan meşhura “sınırlı” (mahdûd) diyeceklerdir.

Yaygın kullanımda (meşhur) olmayan yabancı kelimeler (el-elfâzu'l-ğarîbe) ise topluluklar arasında farklılık gösterebilir ve “alışılmış”ın (mutad) karşıtı olarak alınır.<sup>27</sup> Burada “mutad” kelimesi meşhura yakın anlamda kullanılmaktadır. Tûsî'nin *Tecrîdü'l-mantık* adlı eserine yazdığı şerhte Hillî, İbn Sînâ gibi<sup>28</sup> mutlak ve sınırlı şeklinde ikili bir meşhur ayrımı yapar. Halk arasında yaygın olan meşhura “mutlak meşhur” derken sadece belli bir grupta kullanılan meşhura “sınırlı” (mahdud) meşhur tabirini kullanır ve sınırlı olan meşhura kelâmcılar arasında

---

<sup>23</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 77.

<sup>24</sup> Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 16.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, neşreden: Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-maarif, 1961), 107.

<sup>26</sup> Fârâbî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, neşreden: Refik el-Acem, (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986), 63-64.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Nasıreddün Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin şerhleriyle birlikte), cilt 1, (Kum: Neşru'l-Belâğa, 1393), 105.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 16; Ömer Odabaş, *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş: Konu İlke ve Mesele*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 55.

teselsülün imkânsızlığının yaygın olarak bilinmesi örneğini verir.<sup>29</sup> İbn Sînâ'nın öncül ya da önermenin bir parçası olarak değil de kategoriler bağlamında terim haline getirerek kullandığı işte bu ikinci tür (mahdud) olan meşhurdur.

Meşhur ile zamanın ve mekânların farklılaşması, şeriat ve dinlerin değişmesiyle değişmeyen olarak açıklanan hakiki<sup>30</sup> arasında zıtlık değil de karşıtlık (mütekabil) ilişkisi vardır. Çünkü hakkın zıddı meşhur değil batıldır.<sup>31</sup>

İbn Sînâ'nın gerek *Medhal*'de gerekse *Kategoriler*'de kullandığı "meşhur" kavramı, eğer terim anlamıyla alınıyorsa, yani hem lafız hem de kullanım olarak sadece kategorilerden bir mana ifade ediyorsa ve ilgili olduğu konu hem kategorilerin hem de fizik ve metafizik gibi diğer ilimlerin alanına giriyorsa bu durumda kendi anlam sınırlarını belirlemek için "hakiki" kavramının karşıtı olarak kullanılmaktadır ve meşhurla kategorilerdeki kullanım, hakiki ile diğer ilimlerin ıstılahları bakımından kullanım kastedilmektedir.<sup>32</sup> Örneğin cins kategori bağlamında ele alınıyorsa burada ortaya çıkan mana meşhur mana olarak ifade edilmekteyken metafizik bağlamda kullanılıyorsa bu da hakiki mana olarak alınmaktadır.

İbn Sînâ, *Kategoriler*'de defalarca (mürûran) vurguladığı<sup>33</sup> bu ayrımı yeri geldikçe değişik örneklerle de açıklığa kavuşturmak istemiştir. Biz burada birkaç örnekle yetinelim.

Görelî (muzaf) kategoriler konusunda hakiki ve meşhur olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Meşhur muzaf, hem başkasına kıyasla hem de bu kıyaslananın dışında kendine özgü bir varlığı olan görelidir. Örneğin

---

<sup>29</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Cevheru'n-Nadîd* (Nasîrüddin Tûsî'nin *Tecrîdü'l-mantık* adlı eserine şerh), (Kum: 1392) 352-353.

<sup>30</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, takdim ve tahkik: Ali Rıza Necefzâde, cilt I (mantık), (Tahran: 1383), 1.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 107.

<sup>32</sup> Tekin, *Tûsî'nin Tegrîdü'l-itikadî ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 208; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 55 vd.; İbn Sînâ, *Kategoriler*, 80.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 197.

baba ve oğul arasında babanın oğula kıyasla bir anlamı bir de oğlu düşünülmezsizin kendine özgü bir anlamı söz konusudur. Hakiki muzafta ise diğer bir şeyle kıyaslanmanın sonucunda oluşan anlamdan başka bir anlam söz konusu değildir; babalık ve oğulluk gibi. Bu durumda oğulluğu kaldırdığımızda babalığın tek başına bir anlam varlığı bulunmamaktadır.<sup>34</sup>

Mantık tarihinde on kategori içerisinde genellikle ana kategorilerden biri olarak görülen muzaf örneğinden sonra ele alacağımız diğer bir örnek ise kategorilerin eklentileri arasında yer alan önce ve sonra (mütekaddim ve müteahhir) konusudur.

İbn Sînâ öncelik ve sonralık konusunu *Kategoriler*'de "Önce ve Sonra" başlığıyla incelerken<sup>35</sup> *Metafizik*'te bu iki kavrama hudûsu da ekleyerek "Önce, Sonra ve Hudûs" (IV. Makale, 1. Fası) başlığıyla inceleme konusu yapmaktadır. Daha sonra Gazzâlî "Varlığın Kısımları" bölümünde ele aldığı bu konuya "Mevcûd'un Kadîm ve Hâdis ile Önce ve Sonraya Bölünmesine Dair" başlığını vermiştir.<sup>36</sup> Tûsî ise *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*'ta "Öncelik, Sonralık ve Zamandaşlık" başlığını tercih etmiş,<sup>37</sup> talebesi Hillî ise üstadının *Tecrîdü'l-mantık* adlı eserine yazdığı şerhte "Öncelik ve Sonralığın Kısımları" başlığını kullanmıştır.<sup>38</sup>

İbn Sînâ önce ve sonranın kategorilerde karşıtlardan (mütekabiller) sonra ele alınmasının adet olduğunu belirtmektedir. Ancak önce (ve sonra), aklî ilimlerle uğraşanların (nuzzâr) ve halkın (cemâhir) dilinde kullanılan ve birden çok anlama gelen (müşterek) bir isim<sup>39</sup> olduğundan tahkikinin kendi yerine, yani talim-i evvele (metafizik) bırakılıp meşhur olanla yetinilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Nitekim İbn Sînâ *Kitâbü'ş-*

---

<sup>34</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 81; Hillî, *Cevheru'n-nadîd*, 58; İbn Sînâ, *Kategoriler*, 153.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 253.

<sup>36</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm-İlmin Ölçütü*, tahkik: Hasan Hacak, çeviri: Ali Durusoy, Hasan Hacak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 502.

<sup>37</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 80.

<sup>38</sup> Hillî, *Cevheru'n-nadîd*, 68.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 504-505.

*Şifâ, Metafizik'* te (IV. Makale, 1. Fası) öncelik ve sonralığın birçok yönden söylenebileceğini (mekûlün 'alâ) belirterek ayrıca bunlara dair meşhur anlayışa da vurgu yapar.

Doğa bakımından önce ve sonra kategorisinde kabul edilen sayı olarak bir ve iki örneğinde öncelik ve sonralık bakımından bir önce, iki ise sonra gelir. Bunlardan ikinin varlığı biri gerektiriyorken birin varlığı ikiyi gerektirmez. Bu iki sayı bu şekilde ele alındıktan sonra bunların koşullarını araştırmanın yeri kategoriler (fi'l-meşhûr) olmamakta, bunlar (metafizik gibi) başka bilimlere bırakılmaktadır.<sup>40</sup> Bu örneklerde de görüldüğü üzere kategorilerin eklentilerinden olan öncelik ve sonralık mantık metinlerinde farklı, ilahiyat metinlerinde ise daha farklı bir bağlamda ele alınmıştır.

Kategorilerde konu olarak alınan kavramlar dış dünyada duyumsanan ögelere ve kelimelere nispetleri ile mantıksal (mantıkiyye) olmaktadır.<sup>41</sup> Bu çerçevede varlıkları kategorilere ayırmak için konulan isimler zati (özsel) değil arazidir (ilineksel). Çünkü mana zati değil arazidir. Kategorilerin arazlığı, içinde buldukları o şeye kıyasla olmaktadır.<sup>42</sup> Yani bir şey başka bir şeye mahiyeti tahakkuk ettikten sonra araz olur ve araz lafzı ve resminin anlamı da başkasına araz olanın hakikatine delalet etmez<sup>43</sup> ancak aklî olması bakımından meşhur olan gösterge, arazları da kapsar.<sup>44</sup>

Kategorilerde meşhur ve hakiki ayrımıyla bağlantılı olarak, bir şeyi tarif edip anlatma yolları olan hadd (tanım) ve resimden (betim) ikincisi ve özellikle bir şeyin uzak cinsi ve arazından oluşturulan eksik betim

---

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 253; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 80. Bu bağlamda nitelik kategorisindeki renk örneği de verilebilir. İbn Sînâ'nın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "(Kategorilerde) meşhur olduğu üzere rengin ilk taşıyıcısı yüzeydir, tabiat ilminde ise hakikati ortaya konmuştur." Bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 198.

<sup>41</sup> Altunya - Yeşil, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", 101.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi-Alâi Hikmet Kitabı*, çeviren: Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 178.

<sup>43</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 63-64.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 99

(resm-i nakıs) kullanılmaktadır. Bu resim, arazlardan oluşturulmuş olması bakımından ve belli bir konuda uzman olanlar için tarif veriyor olmasından dolayı kategorilerde çokça başvurulan bir açıklama yöntemidir. Kategori metinlerindeki "kategorilerin betimleri", "cevherin betimi", "cevherlerin betimleri", "cevher ve arazın betimi" gibi sıkça tekrarlanan ifadeler de bunu göstermektedir.<sup>45</sup> "(Muzafın) betiminde şöyle demişlerdir: Muzaf, mahiyeti başkasını akletmeye kıyasla akledilen bir durumdur. Bu hakiki (metafiziksel) değil, şöhret (kategoriler) bakımından bir betimdir"<sup>46</sup> tarifinde geçen "şöhret (kategoriler) bakımından betim" ifadesi eksik betimi karşılıyor olsa gerektir.

Meşhur ve hakiki ayrımı çerçevesinde değinmek istediğimiz diğer bir konu da kategorilerin hangi sanatların konusu olduğudur. Kategoriler, toplumda farklı karakterdeki insanlara hitap eden sanatlar olan beş sanattan<sup>47</sup> burhan dışında diğer dört sanatın yani cedel, safsata, hatabe ve şiir sanatının da konusu olabilmektedir. Ayrıca insanın iradesiyle ilgili olan ahlâk ve siyaset gibi amelî sanatlar da kategorileri konu olarak alabilmektedir.<sup>48</sup>

İncelediğimiz konu bağlamında değineceğimiz diğer bir husus ise kategorilerin öğretimdeki faydaları olacaktır.

Kategorilerdeki meşhur kavramını kategoriler alanına mahsus yaklaşımları ifade etmek için kullanabileceğimiz gibi "كل حكم مشهور إذا كان نافعاً في غيره" Her yargı başkasına faydalıysa meşhurdur"<sup>49</sup> sözü çerçevesinde kategorilerin faydasına gönderme yapan bir ifade olarak da

---

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 63, 70, 83, 98, 163; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 61; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 388.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 199; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 71.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ, Topikler*, çeviren: Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 6. Ayrıca bk. Abdulkadir Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 218 vd.

<sup>48</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf-Harfler Kitabı*, çeviren: Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 11.

<sup>49</sup> Hillî, *Cevheru'n-nadîd*, 358.

alabiliriz. Bu bağlamda Gazzâlî meşhurun zıddının “uygunsuz, çirkin” anlamındaki “şeni” olduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup>

İbn Sînâ talimî yöntemi dikkate alarak ve her insanın istidadı ölçüsünce bilgiye ulaşma imkânına kavuşmasını isteyerek, “(onlarla) ilgili olarak ise önce tümel bir şekilde konuşacağız, sonra (kategorilerdeki) yaygın görüşleri bildireceğiz, en sonunda da hakikati ifade edeceğiz<sup>51</sup> şeklinde belirttiği yöntemle toplumda her kesimden insana hitap etme amacını gütmektedir. Cevher ve suret gibi konularda metafiziksel açıklamalar yapmaya güç yetiremeyen ve burhanî olmayan yöntemlere, tümevarım ya da meşhur önermelerden oluşan delillere başvuran mantıkçı (mantıkî)<sup>52</sup> kategorilerde madde ile suret arasındaki nispet ilişkisine değil de araz ve cevher arasındaki meşhur bakımından olan ilişkiye dikkat eder. “Zeyd rahatlık içindedir” ya da “aklık cisimdedir” gibi arazların cevherlere nispetine işaret eden “içinde” (fi) lafzının anlamında da olduğu gibi bu meşhur yönlerin (el-vücûhü'l-meşhûra) dışarıda bırakılması durumunda arazın metafizikle kategoriler arasındaki bağlamı karıştır ve öğrenci “içinde” ifadesiyle kategorilerdeki “-de bulunma” anlamının değil de cevherdeki varlığın kastedildiğini düşünebilir.<sup>53</sup> Öğrenim gayesinden uzak olmayan kategoriler sanatı, öğrencinin işte bu ayrımı yapabilmesi, kaldıramayacağı bir yükün altına girmesinin engellenmesi ve yanlış anlamalara sebebiyet vermeyi önleme amacını da taşımaktadır.

Yüksek cinsler olan kategorileri kavramadan ve her bir kategori diğerinden ayrıştırılmadan tarif yapmak ve kıyasın öncüllerini elde etmek mümkün değildir. Dolayısıyla kategoriler konusunu kavramak kolay bir izah tarzı olan örnek getirmede de fayda sağlayacaktır. Bu çerçevede mantığa yeni başlayanları eğitmek maksadıyla bu sanatın incelikleri anlatım (hikâye) ve nakil yoluyla öğrenciye aktarılır. Konuların

---

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Makâsüdü'l-felâsife*, 107.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 68.

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 101.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 35.

sebepleriyle birlikte ayrıntılı bir incelemesi (tahkik) ise metafizik kitaplarına bırakılır.<sup>54</sup>

Örneğin metafiziğin alanına girdiğinden dolayı kavranması nispeten zor olan kategorilerin varlıklarının niteliği bakımından bilgisi konusu kategorilerde mantık öğrencisinin müfredatına dahil edilmez. Bunun yerine kategoriler ve sonrasında kategorilerin kavranmasında faydalı olan eklentiler olan önce, sonra, mukabil, zamandaşlık ve hareket lafızları gibi öğrencinin kolayca muttali olacağı konular meşhur çerçevede verilerek öğrencinin şeyleri (umûr) kuşatma ve örnekler verebilme hususunda fayda sağlaması amaçlanır.<sup>55</sup>

Kategoriler nasıl ki halkın inancının korunması ve meşhurattan olan tümel meselelerin kavranması hususunda faydalı oluyorsa burhan seviyesine ulaşamayıp ilimlerin ilkelerini taklit etmeyi çirkin gören ve ister kusurundan isterse burhan seviyesine ulaşamadığından dolayı ilimlerin ilkelerini burhanla tahkike bir yol bulamayan öğrencinin yüreğini ferahlatma hususunda da fayda sağlar.<sup>56</sup>

İbn Sînâ *Kategoriler* metni boyunca sık sık bu sanatın sınırlarına vurgu yapıp bu sınırları ihlal edenlere karşı sert eleştirilerde bulunuyor olsa da ve meşhurla hakikiyi birbirinden ayrı tutmaya gayret etse de kendisi de zaman zaman meşhurun ötesine geçen açıklamalarda bulunmaktadır. Kendisi bu yaklaşımına gerekçe olarak “öğrencinin şaşkın bir halde bırakılmaması”nı (لا يترك المتعلم متحيراً) gösterir.<sup>57</sup>

İster öğrenciyi şaşkın bırakmamak isterse konu gerektirdiği için bazen meşhurdan vazgeçme gereği ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda İbn Sînâ alışılmamış olduğundan dolayı meşhurun ötesine geçmemelik yapmanın akıllı birinin yapabileceği bir şey olmadığını belirtir.<sup>58</sup> Bu durumda ölçüt akıldır ve imkânı ise nasıl ki toplumda avamdan olan biri

---

<sup>54</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 59.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 4, 197, 260.

<sup>56</sup> Hillî, *Cevheru'n-nadîd*, 357.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 251.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 17.



irade ve çabasıyla seçkinler arasına karışabiliyorsa<sup>59</sup> kategorilerde olduğu gibi meşhur konularla uğraşanların da burhana ulaşma potansiyeline sahip olmasıdır.

### Sonuç

İbn Sînâ *Organon*'un başında yer alan *Kategoriler*'in aslında yerinin burası olmadığını belirtmekle birlikte Meşşâî geleneğe uymak, Aristoteles şarihlerinin ve Fârâbî dışındaki Bağdat okuluna mensup mantıkçıların kategorilerle ilgili bazı yorumlarına cevap vermek ve mantığa başlangıç düzeyinde sağlayacağı faydalardan dolayı kategorilere dair geniş bir metin ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın hem kategorilere yaklaşım tarzı hem de kategorilere dair yorumları kendisinden sonra İslam dünyasında kategorilerin serüvenini doğrudan etkileyen bir unsur olmuştur. Buna göre kategoriler artık mantık konuları arasında değil de ağırlıklı olarak ontolojik konular bağlamında ele alınır olmuştur.

Düşünce tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olan kategoriler konusunun İbn Sînâ'da nasıl bir bağlamda ele alındığını belirlemek amacıyla taşıyan bu çalışma kategoriler örneğinde İbn Sînâ'nın Meşşâî gelenek içerisinde özgün taraflarının ortaya konulması bakımından önemlidir.

İbn Sînâ'nın kategorileri mantık bağlamında ele alışında en belirgin kavramlardan biri hakikinın mukabili olan meşhur kavramdır ve bu kavram *Kategoriler*'in diğer sanatlarla ortak olan konularının diğer sanatlardan farklı olarak *Kategoriler* bağlamında kazandığı ve bu sanatla uğraşanların malumu olduğu anlam çerçevesini ifade etmektedir. Nitekim Lâhicî de İbn Sînâ'nın meşhuru bir kategoriler terimi, hakikiyi ise diğer ilimlerin bir terimi olarak kullandığını belirtmektedir.

Özellikle Fizik ve Metafizik alanının da konularından olan bir, hareket, görelî gibi kavramlar diğer ilimlerde olduğu gibi varlıklarıyla (vücut) ilgili olarak ortaya çıkan anlamlarla bağlantılı bir şekilde değil de kategoriler konusu çerçevesinde (fî'l-meşhûr) nisbî ya da görelî gibi bağlamlarda kazandıkları anlamlarla alınmaktadırlar.

---

<sup>59</sup> Coşkun, İbn Sînâ'da Retorik, 221.

Kategorilerde varlıkları ayırmak için konulan isimler zati değil arazidir. Kategorilerin arazlığı içinde buldukları şeye kıyasla olmaktadır. Bu çerçevede bir şey başka bir şeye mahiyeti tahakkuk ettikten sonra araz olur ve araz lafzı ve bu lafzın betimi de başkasına araz olanın hakikatine delalet etmez.

Beş sanattan burhan dışında cedel, safsata, retorik ve şiirin, ayrıca ahlâk ve siyaset gibi amelî sanatların konusu olabilen kategoriler meşhur bağlamda mantığa giriş düzeyinde öğrencilerin kategorileri kavraması ve bunları birbirinden ayırabilmesi, dolayısıyla tarif yapabilme ve kıyasın öncüllerini elde etme kabiliyeti kazanabilmesi açısından faydalıdır.



### Kaynakça

ALTUNYA, Hülya - YEŞİL, Mustafa, "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri", *Beytülhikme*, cilt: 6, sayı: 2, 2016, s. 79-108.

ARİSTOTELES, *Kategorien*, Almancaya çeviri ve notlandırma: Klaus Oehler, Berlin: Akademie Verlag, 2006.

COŞKUN, Abdulkadir, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

ÇAPAK, İbrahim, "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi", *Felsefe Dünyası*, 40, (2004), 108-128.

FÂRÂBÎ, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, neşir: Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Hurûf-Harfler Kitabı*, çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-burhan*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

GAZZÂLÎ, *Makâsîdü'l-felâsife*, neşir: Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-maarif, 1961.

Abdulkadir COŞKUN

\_\_\_\_\_, *Mi'yârü'l-ilm-İlmin Ölçütü*, tahkik: Hasan Hacak, çeviri: Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

İBN SÎNÂ, *Dânişnâme-i Alâi-Alâi Hikmet Kitabı*, çeviren: Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

\_\_\_\_\_, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Nasîrüddin Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin şerhleriyle birlikte), cilt 1, Kum: Neşru'l-Belâğa, 1393.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu's-Şifâ, İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010)

\_\_\_\_\_, *Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü's-Şifâ, Topikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

\_\_\_\_\_, *Uyûnu'l-hikme*, neşir: Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Dâru'l-kalem, 1980.

HİLLÎ, İbnü'l-Mutahhar, *el-Cevheru'n-Nadîd* (Nasîrüddin Tûsî'nin *Tecrîdü'l-mantık* adlı eserine şerh), Kum: 1392.

KAYACIK, Ahmet, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004.

LÂHİCÎ, Abdürrezzak, *Şevariku'l-İlham fi Şerh Tecrîdi'l-Kelâm*, c. I-IV, ed. Akbar Asad Alizadah, Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 2005.

MACİT, Muhittin, "Teşkîk", *DİA*, cilt XXXX, s. 567-568.

ODABAŞ, Ömer, *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş: Konu İlke ve Mesele*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

ÖZPİLAVCI, Ferruh, "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs Fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 1, 2021, s. 3-56.

Meşhur ve Hakiki Ayrımı: İbn Sînâ'da Kategorilerin Bağlamına Dair Bir İnceleme

RÂZÎ, Fahreddîn, *Şerhu 'Uyuni'l-hikme*, cilt 3 (ilahiyyat), Tahran: Müessesetü's-sadık, 1373.

\_\_\_\_\_, Fahreddîn, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, takdim ve tahkik: Ali Rıza Necefzâde, cilt I (mantık), Tahran: 1383.

TAKÇI, Harun, *İbn Sînâ'da Kategoriler ve Kaynakları*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.

\_\_\_\_\_, Harun, "İbn Sina'da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/20 (Ağustos 2018): 295-310

TEKİN, Ali, "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâi Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar", *Beytülhikme*, cilt: 4, sayı: 1, 2014, s. 61-72.

TEKİN, Ayşe Betül, *Tûsî'nin Tecrîdü'l-itikadı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

TÛSÎ, Nasîrüddin, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, Farsçadan Arapçaya çeviren: Molla Hüsrev, neşreden: Hasan eş-Şâfi'î – Muhammed es-Sa'îd Cemâlüddin, (Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2004.



**The Distinction between Mashhûr (Popular) and Haqîqî (Real):  
A Study on the Context of Categories in Avicenna**

Abdulkadir COŞKUN\*

**Extended Abstract**

The categories positioned before *De Interpretatione* as a part of logic have been one of the most debated issues throughout the history of thought, both in terms of form and content. Avicenna, who wrote one of the most voluminous works in the history of categories, did not find the approach that categories should be placed at the beginning of logic correct and thought that they could not be properly examined in logic and stated that they should be dealt within metaphysics.

---

\* Ph.D., abdulcadircoskun@gmail.com

However, Avicenna has included categories among the arts of logic in order to comply with the peripatetic tradition, to clarify the points he criticized from the ideas expressed by the Neoplatonic and Aristotelian commentators before him, to reveal his own approach to these issues, and to ensure that the beginners of logic students get the highest desired efficiency. While doing this, he did not miss the consistency, he separated the way of approaching the categories in logic from the style of analysis in other sciences, such as metaphysics, physics, and topics, and built this approach on basic concepts and distinctions, such as the popular (*mashhûr*) and real (*haqîqî*), which he borrowed from other disciplines of logic.

In this study, we primarily based on the *Categories* of *Kitâb al-Shifâ* of Avicenna. In addition, we have taken into account the other works of Avicenna and the commentaries written on his works as much as possible. We also applied to the relevant texts of Aristotle and Al-Fârâbî, which were the sources of Avicenna in the peripatetic tradition, and to the texts containing his influence after Avicenna. In our study, we have included a descriptive method in some places, as well as conceptual analyzes in terms of the nature of the study.

Although it is the subject of other sciences, the main concept expressing that the subjects falling within the scope of the categories are made different research subjects from those in other sciences is the concept of "popular". Avicenna describes this concept, which Al-Fârâbî states as expressing the propositions that are common among people in a certain field of science, as "limited popular" (common only among a certain master of art). Avicenna took this concept and gave a new meaning to this word in the *Categories* and created a new term from it. In this sense, the concept of *mashhûr* is opposed to the concept of *haqîqî*, which expresses an in-depth investigation of something with its causes, and the most obvious expression of this distinction, which has been made a principle in categories, is Avicenna's "As it was investigated in the first philosophy (metaphysics) and as it is popular" (كما تحقق في الفلسفة الأولى وكما هو مشهور).

As Avicenna also states, the distinction between the popular and the real was put forward by Aristotle and its traces can be found in Al-Fârâbî as well. Avicenna borrowed this approach and systematized it within his general philosophy. Whether it is widely used among the people or is

from the *mashhûrât*, which is one of the precursors in the art of topics in logic, Avicenna took the concept of *mashhûr* used in these fields and used it as a term that indicates the meaning of a word, an adjective or a ratio within the boundaries of the subject of categories. For example, while the meaning attributed by two to one is a popular (related to categories) meaning, the existence and meaning of one is related to its truth and falls within the field of metaphysics, and from other aspects it is the subject of mathematics.

In this way, the *mashhûr*, which has become a principled concept, is examined in *Categories* together with concepts such as accident and description (*rasm*). In this context, while the accidents are the subject of the categories, the incomplete description (*rasm-i nâqis*) of the distant genus and the accidents is the most basic explanation of the categories. On the other hand, the *mashhûr* itself can be the subject of logical arts. *The mashhûr* can be the subject of topics, sophistical refutations, rhetoric and poetry, which are the logical arts that appeal to people with different characters in society. Demonstration (*Burhan*), which deals with the real and aims to reach certain information, does not take the *mashhûr* as a subject.

We see Avicenna's *mashhûr* and *haqîqî* distinction in categories in the texts of thinkers such as Ghazâlî, Râzî, Tûsî and his student al-Hillî. They took this distinction and developed it further and put forward interpretations not only in logic texts but also in kalam. In this context, Avicenna's analysis of the subject of before and after, which is one of the supplements (The postpraedicamenta) of the categories, in a metaphysical (real) framework and examining it together with *hudûs*, a concept especially used in Islamic theology, has been one of the reasons for the weakening of the logical context of these subjects after him. Later, the categories were mainly examined in the context of metaphysics and theology and used as a tool for explaining the view of existence in kalam. The above-mentioned and many other theologians have exhibited this approach.

*The Mashhûr* is examined together with concepts such as accident and description. In the *Categories*, not the definition but the incomplete description, which is the description combined with distant genera and accidents, is used. The famous, as a subject, enters the field of arts that


Abdulkadir COŞKUN

constitute the content of logic. However, *the mashhûr*, can't be the subject of the elite-oriented argument, but mostly the subject of the public-oriented arts such as topics, sophistical refutations, rhetoric, and poetry.

Avicenna made his *mashhûr* and *haqîqî* distinction, especially so that categories could be a teachable discipline. The subject of categories, whose boundaries are determined by the popular and real distinction, is useful for the student who is new to logic to distinguish between the categories and encompass the higher genus by referring to the narration (*hikâya*) and transfer (*naql*) method.

## Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri\*

Alaattin TEKİN\*\*

 ORCID: 0000-0002-7007-7746

### Özet

Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, İbn Sînâ ile çağdaş olmasına rağmen hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında ülkemizde sınırlı sayıda bilimsel çalışma bulunmaktadır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde Ebü'l-Ferec'in Antikçağ felsefî mirasa vakıf olduğu, onun ortaya koyduğu şerh ve telif tarzı eserlerde gözlemlenir. Ayrıca günümüze ulaşan *Eisagoge Şerhi* ile *Kategoriler Şerhi*, Helenistik şarihlerin şerhlerine hem içerik hem de biçim açısından benzer özellikler taşır. Bu durum Ebü'l-Ferec'in İskenderiye felsefe geleneğinin İslâm dünyasında önemli bir temsilcisi olduğunu ortaya koyar. Ebü'l-Ferec, tıpta Galenci ve felsefede ise Aristotelesçi geleneğin önemli bir savunucusudur.

Ebü'l-Ferec'in Hıristiyan oluşu ve dini bir makamda bulunması onun bu alanda da nitelikli eserler kaleme almasına imkan sağlamıştır. Özellikle hem ibadet hem de itikat seviyesinde metinler yazması ve kutsal kabul edilen dört *İncil* metnini bir arada şerh etmesi dikkate değer bir durumdur. Genel olarak bu çalışmada; Ebü'l-Ferec'in hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, öğrencileri, felsefe, mantık, tıp ve Hıristiyanlık öğretisine yönelik ortaya koyduğu eserleri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Mantık, Tıp, Hıristiyanlık, Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib, İbn Sînâ.



### Logician and Commentator Abû Al-Faraj 'Abd Allâh Ibn Al-Tayyib's Life, Scientific Scholarly and Works

Although Abû Al-Faraj 'Abd Allâh Ibn Al-Tayyib is contemporary with Ibn Sînâ, there are a limited number of scientific studies about his life, scientific personality, and works in our country. As a result of our research, Abû al-Faraj's knowledge of the ancient philosophical heritage can be observed in the commentary and copyright works that he put forward. In addition, the *Commentary on Eisagoge* and

\* Bu makale Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı Doktora çalışması bağlamında "Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Eisagoge ve Categorias Şerhi" başlıklı tezden üretilmiştir.

\*\* Dr. Arş. Gör., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, alaatekin@gmail.com



Alaattin TEKİN

the *Commentary on Categories*, which have survived to the present day, have similar features to the commentaries of the Hellenistic commentators in terms of both content and form. This situation reveals that Abû al-Faraj was an important representative of the Alexandrian philosophical tradition in the Islamic world. In short, Abû al-Faraj is an important defender of the Galenist in medicine and the Aristotelian in philosophy.

The fact that Abû al-Faraj was a Christian and held a religious office enabled him to write quality works in this field as well. It is especially remarkable that he wrote texts at both the level of catechism and theology, and that he commented on the four Gospel texts considered sacred. In general, this study will focus on Abû al-Faraj's life, scientific scholarly, teachers, students, and his works on philosophy, logic, medicine, and Christianity.

**Keywords:** Philosophy, Logic, Medicine and Christianity, Abû al-Faraj 'Abd Allâh Ibn al-Tayyib, Ibn Sînâ.



## Giriş

İbn Sînâ ile çağdaş olan ve onun felsefî alanda ciddi eleştirilerine maruz kalan Ebü'l-Ferec'in hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında ülkemizde sınırlı sayıda bilimsel çalışmaların olduğunu fakat onu bütüncül bir şekilde anlamamıza imkan sağlamadığını söyleyebiliriz. Bu sebepten ötürü çalışmamızı, onun ansiklopedik bakış açısını anlamamıza katkı sağlaması açısından hayatını, ilmî kişiliğini ve eserlerini ele alarak inceleyeceğiz.

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

Ebü'l-Ferec'in doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte genellikle 980 yılında Bağdat'ta doğduğu kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Kendisinin Abbâsî devletinin halifeliklerini yapan Kâdir İbn İshâk İbn Muktedir (991-1031) ve Kâim bin el-Kadir'in (1031-1075) döneminde yaşadığı bilinmektedir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, (London: 1964), 155; Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (900-1050)*, ed. David Thomas, Alex Mallett, vol 2, (Brill: Leiden, 2010), 667-697; Ferruh Özpilavcı, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, (105-149), (2009), 115; Ali Hüseyin el-Câbirî, *Ebü'l-Ferec b. et-Tayyib el-Bağdâdî Reisu Beytü'l-Hikmetü'l-Abbâsî*, (Bağdat: Beytü'l Hikme, 2002), 189.

<sup>2</sup> Câk İshak, "Makaletü fi Tövbeti li İbni't-Tayyib'in Önsözü", *Mecelletü Beyne'-Nahreyn*, C. 17, (40-63), (Irak 1989), 41.

Filozofumuzun tam ismi künyesiyle birlikte Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib el-İrâkî, el-Bağdâdî'dir.<sup>3</sup> Ancak Abdullah İbn Ali Ebî İsâ eş-Şemmâs el-'İbâdî kaynaklı olarak daha sonraki elyazmalarında ortaya çıkan karışıklıktan ötürü zaman zaman, Ebü'l-Ferec isminin kendisiyle çağdaş bir başka yazarın (kâtibi olabilir) ismiyle ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Araştırmalarımıza göre tabakât kitaplarının hemfikir olduğu isim, Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib el-İrâkî, el-Bağdâdî'dir.

Ebü'l-Ferec, "feylesûf", "imâm", "fâziletli", "hekim", "tabib", "öncekilerin kitaplarına ve sözlerine muttâli" ve "araştırma ve incelemede müctehid" gibi lakaplar ile de anılmıştır.<sup>5</sup> Bütün bu ifadeler Bağdat'ta yetişmiş önemli şahsiyetlerden kabul edilen Ebü'l-Ferec'in ilim alanında ansiklopedik bir bakış açısına sahip olmanın yanında Helenistik döneme de vakıf olduğunu gösterir.

Kaynaklarda Ebü'l-Ferec'in ölüm tarihi ile ilgili hicri 435 miladi 1043 yılında teşrin-i evvelin yani Ekim ayının sonlarına doğru vefat ettiği zikredilmektedir.<sup>6</sup> Başka bir kaynakta ise hicri 434 miladi 1042 yılı şeklinde geçmektedir.<sup>7</sup> Ancak tercih edilen ölüm tarihi 1043 yılıdır. Kendisi Bağdat'ta bulunan Dartâ kilisesinde defnedilmiştir. Kabrinde ise "meşhur feylesûf" ibaresinin yazılı olduğu, kabri üzerinde inşa edilen yapının 1300 yılından önce meydana gelen sel suları tarafından yıkıldığı ifade edilmektedir.<sup>8</sup>

## 1.2. Kişiliği

### 1.2.1. Sosyal Kişiliği

X. ve XI. asırda Abbasî devletinin başkenti Bağdat, mevcut İslâm kültürünün yoğun bir şekilde yaşandığı ve dünyanın en önemli kültür ve eğitim merkezi olan bir şehir konumundaydı.<sup>9</sup> Böyle bir ortamda yetişen

<sup>3</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ fi-Tabakâti'l-Atibbâ*, thk. Nizâr Ridâ, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998),323. İbnu'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi- Ahbâri'l-Hûkemâ*, thk. İbrahim Şemsuddin, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 2005), 172; J. Assemani, *Bibliotheca Orientalis De Scriptoribus Syris Nestorianis, III*, (Roma: 1725), 544-548.

<sup>4</sup> Julian Faultless, "İbn al-Tayyib", 667.

<sup>5</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 323; İbnu'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 172.

<sup>6</sup> İbnu'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 172; Bar Hebraeus, *Abu'l-Ferec Tarihi*, 301.

<sup>7</sup> Amr b. Metâ, *Kitabu'l-mecdel...* 99.

<sup>8</sup> Yûsuf Habî, "Ebu'l-Ferec Abdullah b. Et-Tayyib", *Mecelletü'l-mücmê'- el-İlmi'l-İrâkî*, C. 4, 33, (238-271), (Bağdat: 1986), 251.

<sup>9</sup> Yûsuf Habî, "Ebu'l-Ferec Abdullah b. Et-Tayyib", 238.

Ebü'l-Ferec'in dinî bir mevkide bulunması, Bağdat ve dışından gelen insanları tedavi etme konusunda uzman bir doktor olması ve antik geleneğe vukûfiyeti sayesinde kendisi Bağdat'ta toplum tarafından sevilen ve sayılan bir filozof olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Her ne kadar Bağdat Okulunun başkanlığını yürüttüğü ifade edilse bile<sup>10</sup> bu anlamda net bir bilgiye sahip değiliz.<sup>11</sup> Ancak kendisi yukarıda zikrettiğimiz özelliklerinden ötürü birçok düşünür ve âlimin onun etrafında toplanması ve rahle-i tedrisinden geçmesi Ebü'l-Ferec'in toplumda muteber bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca kendisine talebe olmak isteyenlerin herhangi bir dine bağlı olma şartı olmamasına rağmen hac zamanına yakın kendisinden ilim tahsil etmek üzere Acem diyarından gelen iki öğrenciye hac ibadetlerini yerine getirmeleri koşuluyla ders verebileceğini söylediği aktarılır.<sup>12</sup> Ebü'l-Ferec'in Nestûrî bir Hıristiyan olmasına rağmen kültürel ve felsefî alanda zengin mirası tevarüs eden Bağdat'ta her kesime eşit bir şekilde davranması, meclisine gelen, ilim talep eden her öğrenciye eşit mesafede olması ve farklı kesimlerin de ilmî ve kişisel saygısını kazanması dikkate değerdir.

### 1.2.2. İlmî Kişiliği

Ebü'l-Ferec'in yaşadığı ilmî çevreye bakıldığında, filozofumuz ilim tahsil etmeye başladığı andan itibaren büyük bir ilim halkasının içinde olduğu görülür. Bu ilim halkasında hocaları olarak Bağdat Okulunun başında bulunan ve hoca-talebe şeklinde tevarüs eden geleneğin içerisinde yer alan Ebü Bîşr Mettâ, Fârâbî Yahya İbn 'Adî (ö.974) gibi filozoflar yer alır. Onların yetiştirmiş oldukları öğrencileri ise, İbn Zür'a (ö.1008) ve İbnü'l-Hammâr (Hasan b. Suvâr) gibi kimselerdir.<sup>13</sup> Bu geleneğin içerisinde Ebü'l-Ferec doğrudan İbn Zür'a'dan felsefeyi, İbnü'l-Hammâr'dan da tıp ilmini tahsil etmiştir.<sup>14</sup> Ardından Bağdat'ın batısında Dicle'nin kenarında Büveyhî Emîri Adudüddeve'nin (ö. 983) 981 yılında

<sup>10</sup> Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 35.

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, (İstanbul: Üniversite Kitapevi Yayınevi, 2004); Alaattin Tekin, *Yahya İbn 'Adî'nin Mantık Anlayışı*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

<sup>12</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 324.

<sup>13</sup> Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 35; Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu*, 51-112.

<sup>14</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 324; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi, İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 84.

yaptırdığı ve İslâm dünyasında X. yüzyılda kurulan en ünlü hastane olan Bîmâristân-ı Adudî'de tıp ilmini tahsil etmiştir.<sup>15</sup> Daha sonra kendisi uzun bir müddet araştırma ve incelemeye meraklı uzman bir tabip olarak öğrenci yetiştirmiş ve hastaları burada tedavi etmiştir.<sup>16</sup> İyi bir tabip olmasından dolayı şöhreti kısa zamanda Bağdat dışına da yayılmıştır. Öyle ki Bağdat dışında oturup onun elinden şifa bulmak isteyen hastalar Bîmâristân-ı Adudî'ye gelmişlerdir. Ayrıca kendisinin tıp alanında bu kadar mahir olması İbn Sînâ (ö.1037) tarafından da takdir edilmiştir.<sup>17</sup>

Ebü Bîşr Mettâ ve Yahya b. 'Adî sayesinde, birkaç kuşak boyunca gelişerek devam eden Bağdat Okulunun son temsilcisi ve Grek ilminin de son büyük mütercimi Ebü'l-Ferec ile beraber Bağdat'ta bilimsel bir gelenek ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Yine o, Yunan entelektüel mirasını geliştiren ve sürdüren bilimsel geleneğin son savunucularından biri olmuştur. Kendisinden sonra Bağdat'ta tercüme hareketinin ciddi anlamda tamamlandığı telif, tefsir ve tenkide yönelik eserlerin ortaya konduğu böylece Antik Grek felsefi mirasının geliştirilip şekillendirildiği görülür. Dolayısıyla İslâm dünyası, Grek ilmi ve felsefesine vakıf olmanın ötesine geçerek birçok alanda onu aşabilecek seviyeye ulaştığı söylenebilir.<sup>19</sup>

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

<sup>15</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 201, 324; Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim tarihi: 03.12.2019).

<sup>16</sup> İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ülemâ*, 172.

<sup>17</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 324; Beyhâki, *Tetimme-i-sıvâni'l-hikme*, nşr. Muhammed Kürdî Ali (Paris: Dâru-Bîblion, 2007), 43.

<sup>18</sup> Gerhard Endress, "Ibn al-Ṭayyib's Arabic Version and Commentary of Aristotle's De Caelo", *Studia Graeco-Arabica* 7, (İtalya: Pacini, 2017), 229; Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World a History of Philosophy Without Any Gaps* vol. 3, (İngiltere: Oxford University Press, 2006), 57.

<sup>19</sup> Emilio Platti, "Yahyâ ibn 'Adî", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (900-1050)*, ed. David Thomas ve Alex Mallett, vol 2, (Boston: Brill Leiden, 2010), 390; Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 82-83.

yorumcuların Yeni Platoncu okul geleneği ile şekillendiği ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

Ebü'l-Ferec, İbn Zür'a ve İbnü'l-Hammâr'ın en iyi öğrencisidir. Kendisi Aristoteles'in günümüze ulaşmamış olan hikmete dair yazdığı eserlere şerh yazmıştır. Ayrıca *Organon* külliyyatının tamamına şerh yazmasına rağmen bunlardan sadece *Kategoriler Şerhi*, *İkinci Analitikler Üzerine* kısa bir şerhi ve *Eisagoge Şerhi* günümüze kadar ulaşmıştır. Galen'in (ö. 210) tıp konusunda yazmış olduğu on altı ciltlik eserine, Hipokrat'ın (ö. MÖ 375) ve Platon'un (ö. MÖ 427) çeşitli eserlerine de şerhler yazdığı kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>21</sup>

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

Buna göre, öncelikle mütercimliğini ele alacak olursak Ebü'l-Ferec'in hangi dillerden tercüme yaptığını irdelememiz gerekmektedir. Ebü'l-Ferec'in yapmış olduğu çeviri ve şerhleri dikkate aldığımızda Süryanice ve Arapça dillerine hâkim olduğu sonucuna varabiliriz. Her ne kadar Bar Hebraeus (ö. 1286), Ebü'l-Ferec'in Süryaniceye hâkimiyetinin az olduğunu söylese de Süryaniceden Arapçaya yaptığı tercüme onun Süryanice ile ilgili ciddi bir birikime sahip olduğunu göstermektedir.<sup>22</sup> Ayrıca Süryanice ve Arapça kadar olmasa da Grekçe ve Latince dillerini de bildiğine dair bilgiler mevcuttur.<sup>23</sup> Ebü'l-Ferec'in *Kategoriler* ve *Eisagoge* şerhlerini Helenistik şarihlerin eserleriyle karşılaştırdığımızda hem şekil hem de içerik açısından büyük benzerlikleri barındırması onun Grekçe bildiğine dair bilgileri destekler mahiyettedir. Latince bildiğine

<sup>20</sup> Cleopha Ferrari, "Ibn al- Tayyib", *Encyclopedia of Medieval Philosophy Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, (Londra: Springer, 2011), 529.

<sup>21</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 324-325; İbnü'l-Kıfî, *İhbâru'l-ulemâ*, 172.

<sup>22</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 324-325; Bar Hebraeus, *Abu'l-Ferec Tarihi*, 301.

<sup>23</sup> Beyhâki, *Tetimme-i-sivâni'l-hikme*, 43; eş-Şehrâzûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 698; Cleopha Ferrari, "Ibn al- Tayyib", 530; Mahmut Kaya, "İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim, 05.12.2019).

dair ise güçlü delillere sahip değiliz. Zira onun Latince bildiğine dair bilgi Beyhâkî'nin (ö. 1169) *Tetimme-i-svânî'l-hikme* adlı eserinde yer almakta ve Şehrâzûrî'nin (ö. 1288) de *Nüzhetü'l-ervâh* adlı eserinde bu bilgileri olduğu gibi aktardığı görülmektedir.<sup>24</sup> Araştırmamız sonucunda Ebü'l-Ferec'in bu iki kaynak dışında Latince bildiğine dair herhangi bir ifadeye rastlayamadık. Dolayısıyla Ebü'l-Ferec'in Latince bilip bilmediğinden emin olamamaktayız.

Bilim dili olarak Antikçağ Batıda Grekçe, V. asırdan sonra Doğuda Süryanice kullanılmıştır. Abbâsî devletinin halifesi Me'mun'un (ö. 833) gördüğü bir rüya üzerine<sup>25</sup> devletin resmi projesi olarak tercüme faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi neticesinde bilim dili olarak Arapça tercih edilmiş, tedris ve telif faaliyetleri bu dilde yapılmaya başlanmıştır. O günkü şartlarda Antikçağın eserlerini Grekçe ve Süryaniceden tercüme ederek Arapçaya aktarma görevini çoğunlukla Bağdatlı Hıristiyan Süryaniler üstlendiler. İki asır boyunca gerçekleşen bu tercüme faaliyetleri sayesinde Müslüman ilim adamları ve filozoflar, Antik Yunan dünyasının kaybolmaya yüz tutan önemli eserlerini tercüme ettikten sonra kendileri Arapça şerh ve telif tarzında eserler ortaya koyarak ilim ve felsefede insanlık tarihine önemli katkılar sundular.<sup>26</sup>

Ebü'l-Ferec'in yazım ve tercüme üslûbu ve niteliği hakkında "şanı yüce, kudreti geniş, ilmi derin, pek çok kitap yazan, öncekilerin kitaplarına ve sözlerine hâkim, araştırma ve incelemeyi seven ve sözü basit" <sup>27</sup> gibi ifadeler kullanılmıştır. Sözlerinin basit olması sayesinde eğitimin kolay öğretilir ve anlaşılır olmasını sağladığı ifade edilebilir. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in yazmış olduğu eserlerinin kapalılığından ve sözlerinin uzamasından şikayetçi olup onu eleştirenler de bulunmaktadır.<sup>28</sup> Eleştirenlerin birisi de çağdaşı İbn Sînâ'dır. Kendisi Ebü'l-Ferec'in tıp sanatını takdir etmesine ve tıp bilgisinden razı olduğunu belirtir. Ancak İbn Sînâ onun *el-Kuva't-Tabî'iyye* adlı risâlesine reddiye mahiyetinde *Risâle fi'r-Red ile's-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib fi't-Tıb*

<sup>24</sup> Beyhâkî, *Tetimme-i-svânî'l-hikme*, 43; eş-Şehrâzûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 698.

<sup>25</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Daru'l-Meârif, Beyrut 1998, 303-304.

<sup>26</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Lütfü Şimşek (Çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul 2018; Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme, İnsan Yayınları*, İstanbul 1996; Dimitri Gutas, "Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy V.1 (13-25)*, Cambridge University Press, 2010.

<sup>27</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 324-325; İbnu'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 172.

<sup>28</sup> İbnu'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 172; Beyhâkî, *Tetimme-i-svânî'l-hikme*, 43.

adlı eseri kaleme almıştır.<sup>29</sup> Ayrıca bu eser 1938 yılında Mirza Mesud Baykal tarafından Şehid Ali Paşa 2034 no'lu yazma nüshasına bağlı kalarak tercüme edilmiştir.<sup>30</sup>

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

“Ebü'l-Ferec'in mantık ve felsefeye dair yazdığı eserler, Irak ekolünden birilerine okutulur ve bizim ekolün haklılık durumu onda kuşkuya neden olursa, kuşku duyduğu yerleri belirleyip bize sorsun. Özellikle de *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarındaki kuşkuları belirlesin. Böylece bunlara ilave edilen yorumların ne denli istikametten çıktığını ve alay konusu olduğunu yazalım. Öyle bir tarzda yazarız ki hiç kimsede bir şüphe oluşmaz ve söylediklerimizin doğruluğunda iki kişi bile ihtilafa düşmez.”<sup>31</sup>

İbn Sînâ, Ebü'l-Ferec'in fikir ehline isabet eden akli bir hastalığa yakalandığını ve hastalığı döneminde bu eserlerini yazdığını da ifade eder.<sup>32</sup> Yine bazı kaynaklarda İbn Sînâ'nın sohbetlerinde Ebü'l Ferec'e ait felsefi eserlerin satıcıya iade edilmesini ve parasının bile alınmamasını söylediği ifade edilir.<sup>33</sup> Beyhâkî'ye göre çağdaş olan alimler arasında meydana gelen karşılıklı çekememezlik nedeniyle bu durum söz konusu olabilir. Ona göre Ebü'l-Ferec ile İbn Sînâ arasındaki en büyük farkın İbn Sînâ'nın incitici ve sert dille eleştiren biri olmasıdır.<sup>34</sup>

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

“*Kitabu'l-İnsâf* adlı bir eser yazdım. Orada bilginleri Maşrikî ve Mağribî olmak üzere ikiye ayırdım. Tartışılmaya değer bir durum gerçekleştiğinde Maşrikîleri Mağribîlere muhalif kıldım ve bunu *el-İnsâf*

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi'r-Red ile's-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib fi't-Tıb, Resâ'il* (içinde) nşr. Hilmi Ziya Ülken, C. I, (Ankara: 1953), 57-71.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, “Kuva-i erbaa”, çev. Mirza Mesud Baykal, *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 2(7),(1938), 70-73.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, (Kum: İntişârât-i Bidâr, 1413), 83.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, 82.

<sup>33</sup> Beyhâkî, *Tetimme-i-sivâni'l-hikme*, 43.; eş-Şehrâzûrî, *Nüzhâtü'l-ervâh*, 698.

<sup>34</sup> Beyhâkî, *Tetimme-i-sivâni'l-hikme*, 44.

adlı eserimin girişi yaptım. Bu eser 28000 meseleyi kapsamakla birlikte Bağdatlıların zafiyetlerini, eksikliklerini ve cehaletlerini kapsıyordu.”<sup>35</sup>

Ebü'l-Ferec'in çağdaşı olan Bîrûnî'nin (ö. 1050), İbn Sînâ'ya çeşitli sorular yolladığı ve İbn Sînâ'nın da bunları cevaplamasına rağmen Bîrûnî'nin cevaplara itiraz ederek İbn Sînâ'yı sert bir dille eleştirdiği ifade edilir. Ebü'l-Ferec'in de bu durumdan haberdar olup soruları ve cevapları inceleyince şöyle dediği aktarılır. “Kim insanları elekten geçirirse onu da elekten geçirirler.” O bu konuda Bîrûnî'nin kendisini temsil ettiğini ifade etmektedir.<sup>36</sup>

İbn Sînâ doğrudan Ebü'l-Ferec'in ifadelerine karşılık olabilecek eleştirilerde bulunsa da bu durum, onun felsefî çalışmalarını küçümsememize ve Ortaçağ İslâm ve Hıristiyan düşüncesindeki rolünü yadsınamıza neden olamaz. Çünkü Ebü'l-Ferec'in Hıristiyan teolojisiyle ilgili meseleleri felsefî bakış açısıyla ele alması, tıp alanında İbn Sînâ'nın takdirini kazanacak kadar mahir olması ve Helenistik döneme ait tıp, mantık ve felsefenin İslâm dünyasında yeniden yorumlanmasında önemli bir yer teşkil eder. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in eserlerinin özellikle de mantık ve felsefeye dair yazdığı şerhlerin çoğunluğu günümüze ulaşmamış olsa bile onların sayısı ve isimleri onun entelektüel faaliyetleri hakkında önemli bir indeks oluşturur. Böyle bir indeks bize Ebü'l-Ferec'in büyük bir şarih olması sayesinde mantık, felsefe, tıp ve Hıristiyan teolojisi hakkında geniş bir literatüre sahip olduğu imajını sunar.

Kıfî, *İhbâru'l-Ulemâ* adlı eserinde “ben ve bütün insaf ehli kimseler Ebü'l-Ferec'in unutulmuş ilimleri yeniden canlandırdığını ve bunlardan gizli olanın bir kısmını da ortaya çıkardığını” belirtmesi, Ebü'l-Ferec'i bu şekilde eleştirmenin doğru olmadığını söyleyebiliriz. Ancak kendisinin bir şarih olarak Antikçağı yeniden yorumlaması sayesinde Aristotelesçi Bağdatlı Hıristiyan mütercim ve filozofların zirve noktasını temsil ettiğini göstermesi açısından da önemlidir. Kıfî ayrıca Ebü'l-Ferec'in meşhur öğrencisi İbn Butlân'ın (ö. 1038), hocası hakkında şöyle dediğini aktarır: “Hocamız Ebü'l-Ferec *Metafizik*'in tefsirini yapmak için 20 yılını verdi ve onun üzerine düşünmekten hasta düştü ki bu hastalıktan dolayı neredeyse ruhunu teslim edecekti.” Bu da onun hırsına, çabasına ve ilmi

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, 375.

<sup>36</sup> Beyhâki, *Tetimme-i sıvâni'l-hikme*, 44-45; eş-Şehrâzûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 698.



talep etmesine delalet eder ki, onda bu hasletler olmasaydı bu sorumluluğu almazdı.<sup>37</sup>

Şeyh Muvaffakü'd-dîn Yakûb b. İshâk b. Elkaf en-Nasrânî'nin (ö. ?) İbn Ebî Useybia'ya anlattığı anekdot Ebü'l-Ferec'in hem entelektüel hem de dinî kişiliği hakkında önemli bilgiler barındırır. Acem diyarından iki adam Ebü'l-Ferec'in ders halkasına girmek için Bağdat'a geldiler. Ebü'l-Ferec'in ibadet için kilisede olduğunu öğrendiler. Kilisede elinde zincire bağlı bir tütsü bulunmakta ve bunu kilise etrafında gezdirip kiliseyi tütsülemektedir. Namaz (ibadet) vakti bittiğinde Ebü'l-Ferec kiliseden çıktı. İki acem de evine kadar onu takip ettiler. Ebü'l-Ferec bu ikisinin Acem diyarından ilimle iştigal etmek için geldiğini anladı ve onlara; "Siz hac ettiniz mi? Onlar yok dediler. Niçin hacınızı yerine getirmiyorsunuz? Eğer yanımda okumamı ve hocanız olmamı istiyorsanız hacınızı yapmanız gerekir" dedi. Ardından bu iki zat hac ibadetini yerine getirdikten sonra onun yanında ilimle iştigal etmeye başladılar ve onun en güzide öğrencileri oldular.<sup>38</sup>

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

### 1.2.3. Dinî Kişiliği

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

Ebü'l-Ferec'in dinî içerikli eserleri incelendiğinde bu eserlerinin de oldukça fazla olduğu görülür. Dinî içerikli eserlerinin muhtevasına bakıldığında Ebü'l-Ferec'in *Makâle fi't-Teslîs* ve *Makâle fi't-Teslîs ve't-Tevhîd* gibi eserler kaleme alması nedeniyle onun bir nevi Hıristiyanlığın savunucusu olduğu söylenebilir. Ebü'l-Ferec'in sadece Hıristiyanlığı müdafaa ile kalmadığı aynı zamanda felsefe bilmenin getirdiği birikimi sayesinde felsefe ve Hıristiyanlık inancını birbirleriyle uzlaştırma

<sup>37</sup> İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 173.

<sup>38</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 324.

çabasına da girdiği görülür. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda Ebü'l-Ferec'in filozof ve tabip kimliği dışında ortaya koyduğu şerh türü eserleriyle birlikte felsefeye ve tıbbı katkıları yanında dinî kimliğinin de ağır bastığı görülür.

Ebü'l-Ferec, dindaşlarına dinî konularda kılavuz olabilecek temel eserler yazması dışında *Kutsal İncil*'i de şerh etmiştir. Bu şerhin Süryanice şerh geleneğinde önemli bir etkiye sahip olmanın yanında Doğu Süryanileri arasında yayıldığı ardından Kıpti ve Etiyopya Ortodoks Hıristiyan geleneğine ulaştığı ifade edilir.<sup>39</sup> Bu şerhin günümüze ulaşmış pek çok nüshasının mevcut olması Hıristiyan gelenek içerisinde ne denli önemli olduğunu anlamamıza imkân sağlar. Bu durum Ebü'l-Ferec'in inançlı bir Hıristiyan olduğunu ve görev bilinciyle dinine hizmet ettiğini gösterir.

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

Eserleri hakkında bilgi verdikten sonra onun yetişmesinde öncülük eden hocalara ve kendisinin öncülük ettiği öğrencilere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

### 1.3. Hocaları

#### 1.3.1. Ebü İshâk b. Zür'a

Tam ismi künyesiyle birlikte İbn İshâk b. Zür'a b. Merkus b. Zür'a b. Yuhannâ Ebû Ali Nasrânî el-Yakubî el-Mantikî el-Bağdadî olarak kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>40</sup> Ebu İshâk b. Zür'a'nın 331 Zilhicce ayında (Ağustos 943) Bağdat'ta doğduğu ve hicri 398 (1008) yılında burada vefat ettiği ifade edilir.<sup>41</sup> Kendisi felsefe, mantık, tıp ve Hıristiyan ilahiyatına dair çeşitli eserler yazmıştır. İbn Zür'a'nın en önemli talebelerinden biri de Ebü'l-Ferec'tir. Ebü'l-Ferec hocasının ders halkasında mantık, felsefe ve tıp tahsil etmiştir.

#### 1.3.2. İbn Suvâr

<sup>39</sup> P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature (Moran "Eth" o 9)*, (Kottayam, 1997), 94.

<sup>40</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 325; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 318; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 163.

<sup>41</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 325; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 164.

Ebü'l-Ferec'in bir diğer önemli hocası da Ebü'l Hayr el-Hasan b. Suvâr b. Bâbân b. Behrâm Ebü'l-Hayr İbnü'l-Hammâr'dır. Bağdat'ta hicri 331/942 yılında doğmuş ve 1020 yılında burada vefat etmiştir. Yahya İbn 'Adî'nin yanında okumuş ve mantıkçıların faziletliilerinden biridir. Zekada, kavrayışta ve ilimleri arkadaşlarıyla mütalaa etmede ileri seviyede olduğu söylenir. Mantık, felsefe ve tıp alanında eserleri mevcuttur. Ayrıca tıp konusunda son derece mahir olmakla birlikte bu alanda yetiştirdiği en önemli talebelerinden biri de Ebü'l-Ferec'tir. Kendisi iyi bir mütercim olmakla birlikte telif tarzı eserleri de vardır.<sup>42</sup> Mantık alanında yazmış olduğu *Alînûs fi'l-Kitabi'l-Erba'a fi'l-Mantık* isimli kitabı, Helenistik şarihlerden olan Alînûs'un mantık üzerine şerh ettiği dört eseri<sup>43</sup> tercüme ve şerh ederek İslâm dünyasına kazandırması açısından önemlidir. Ayrıca *Eisagoge* üzerine şerh, tercüme ve ta'lik çalışmaları olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. <sup>44</sup> İbn Suvâr'ın *Eisagoge* üzerine ta'likâtı 1952 yılında Ahmet Fuat Ehvânî tarafından neşredilmiştir.<sup>45</sup> Ayrıca aynı filozofun Süryaniceden Arapçaya tercüme ettiği *Kategoriler* üzerine ta'likâtı Abdurrahman Bedevî tarafından 1980 yılında Ferid Cebr tarafından ise 1999 yılında yeniden neşredilmiştir.<sup>46</sup>

#### 1.4. Öğrencileri

##### 1.4.1. Ebu Hasan b. Butlân (ö. 1066)

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

<sup>42</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 323; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 428-429; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 127.

<sup>43</sup> Bu dört eserin tam olarak hangileri olduğu sorusu biraz tartışmalıdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ali Hüseyin el-Câbirî, *Ebü'l-Ferec b.et-Tayyib el-Bağdâdî*, 187; Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: 2000), 43; Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu*, 112.

<sup>44</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 323; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325-328.

<sup>45</sup> Hasan b. Suvâr, "et-Ta'likâtü'l-Hasan b. Suvâr", *Îsâgûcî*, nşr. Ahmet Fuat Ehvânî, (Kahire: Dâru Ecyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952).

<sup>46</sup> Hasan b. Suvâr, "et-Ta'likâtü'l-hâridetü fi'l-mahtûtâti ala tercümeti kitâbi'l-makûlât", *Mantiki Aristû*, nşr. A. Bedevî, C. 1, (Kuveyt: 1980), 77-96.

etmesinden sonra Bağdat'tan ayrıldığı ve çeşitli beldelere giderek ilim tahsil etmeye çalıştığı ifade edilir.<sup>47</sup>

En önemli eserleri genellikle Tıp alanında olup bunlar arasında meşhur olanları şunlardır; *Kitabu Takvîmi's-Sihha fi'l-Kuwe-yî'l-Ağziyye ve defe'a Madâruha*, *Kitabu da'aveti't-Atibbâi*, *Risâletü Şirâi'r-Rekik*<sup>48</sup>

#### 1.4.2. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî el-Mutezilî (ö. 1044)

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

İbn Ebî Useybia, Ebu'l Hattâb Muhammed b. Ebî Tâlib'in eş-Şâmeyl *fi't-Tıb* adlı eserini referans göstererek Ebü'l-Ferec'in yetiştirmiş olduğu bu iki önemli talebesi dışında İbn Bizurc (İbn Bedrûc) (ö. XI. asır), Herevî (ö. XI. asır), Benu Hasûn (ö. XI. asır), Ebu'l Fadıl Küteyfât (ö. XI. asır), İbn Eserdî (ö. XI. asır), Abdûn (ö. XI. asır), İbn Masûsâ, (ö. XI. asır), İbn Alîk (ö. XI. asır) ve Nâtilî (ö. XI. asır) gibi talebelerini de zikreder.<sup>49</sup> Bu talebeler arasında en dikkat çekenini ise Nâtilî'dir. Çünkü Nâtilî'nin tıp alanındaki en önemli hocası olarak Ebü'l-Ferec'tir. Nâtilî'nin de yetiştirmiş olduğu en meşhur öğrencinin de İbn Sînâ olduğu ve kendisinin Nâtilî'den tıp ilmi hariç Porphyrios'un *Eisagoge* adlı mantık kitabını, Öklid'in (ö. MÖ III. Asır) *Elementler*'inin ilk altı bölümünü ve Batlamyus'un (ö. 168?) *el-Mecistî*'sini okuduğu ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Bu bilgiler ışığında Ebü'l-Ferec'in doğrudan olmasa bile dolaylı olarak İbn Sînâ'nın hocası olduğunu söyleyebiliriz.

#### 1.5. Eserleri

<sup>47</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 127.

<sup>48</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325-328; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 222-237.

<sup>49</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 324.

<sup>50</sup> Übeydullah Kerimov, "İbn Sînâ'nın Hocaları, İbn Sînâ'nın Orta Asyalı Hekim Çağdaşlarıyla Bilimsel Bağları Üzerine", çev. Fegani Beyler, *BUSBED*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 13, (Bahar 2017), 324-327; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim, 05.05.2020).

Tabakât kitapları içerisinde Ebü'l-Ferec'in eserleriyle ilgili en derli toplu bilginin, İbn Ebî Useybia'nın, *Uyûnu'l-enbâ fi-tabakâti'l-atibbâ* adlı eserinde bulunduğunu söylemek mümkündür. İbn Ebî Useybia bu kitapta Ebü'l-Ferec'in otuz sekiz eserinin ismini aktarmaktadır.<sup>51</sup> İbnü'l-Kıftî *İhbâru'l-Ulemâ*'da sadece *Metafizik Şerhi*'ni zikrederken İbn Sînâ *el-Mübâhesât* adlı eserinde yedi kitabın ismini aktarır. Son yıllarda filozofumuza ait eserlerin tespit edilmesi ve bunların neşredilmesi konusunda önemli çalışmalar yapılmaktadır. Daha çok Hıristiyanlık öğretisi üzerine eserlerin tespit edildiği ve neşredildiği söylenebilir. Aşağıda müellifimizin eserlerini mantık, felsefe, tıp ve dinî olmak üzere dört başlık altında vereceğiz.

### 1.5.1. Mantığa Dair Eserleri

1. *Tefsîru Kitâbi İsbâgûcî*: İbn Sînâ ve İbn Ebî Useybia tarafından Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge*'ye şerh yazdığı zikredilmektedir.<sup>52</sup> D. M. Dunlop tarafından yanlışlıkla Fârâbî'ye nispet edilen (Uri Catalogue, no. 457) şerhin, felsefenin varlığı ve tanımıyla ilgili giriş kısmı, İngilizceye çevrilerek yayınlamıştır.<sup>53</sup> Daha sonra S. M. Stern eserin müellifinin Fârâbî değil de Ebü'l-Ferec olduğunu şüphe bırakmayacak şekilde ortaya koymuştur.<sup>54</sup> Kwame Gyekye 1975 yılında Ebü'l-Ferec'in *Eisagoge Şerhi*'nin, Oxford Bodleian Kütüphanesi'nde (Marsh, nr. 28) bulunan 83 varaklık tek yazma nüshasını *Tefsîru Kitâbi İsbâgûcî li Furfûryûs* başlığıyla neşretmiştir.<sup>55</sup> Ayrıca eser, Gyekye tarafından felsefenin varlığı ve tanımıyla ilgili ilk beş bölüm hariç bütün kısımları değerlendirmeye birlikte İngilizceye çevrilmiştir.<sup>56</sup> Ebü'l-Ferec'in şerhinde kullandığı Arapça *Eisagoge* metninin, küçük farklılıklarla birlikte Ehvanî ve Bedevî tarafından neşredilen Ebu Osman ed-Dimeşkî'nin (ö. y. 920) Arapça

<sup>51</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>52</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, 83.

<sup>53</sup> D. M. Dunlop, "The existence and definition of philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Farabi" *Iraq*, C. 13, No. 2, (Bağdat: 1951), 76-94.

<sup>54</sup> M. Stern, "Ibn al-Tayyib's Commentary on the Isagoge", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 19, No. 3 (1957), 419-425.

<sup>55</sup> Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsbâgûcî li Furfûryûs*, nşr. Kwame Gyekye, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1975).

<sup>56</sup> Porphyrius, *İsbâgûcî*, çev. Ebu Osman ed-Dimeşkî, nşr. A. Fuat Ehvânî, (Kahire: 1952); Porphyrius, *İsbâgûcî*, çev. Ebu Osman ed-Dimeşkî, nşr. A. Bedevî, *Mantku Aristû*, C. 3, (Kahire: 1952), 1021-1068; Kwame Gyekye, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, (Albany: State University of New York Pres, 1979).

çevirisiyle uygunluk arz ettiği görülmektedir.<sup>57</sup> Ebü'l-Ferec'in, herhangi bir yanlış çeviri ya da atlamaya karşı Ebu Osman'ın çevirisini başka bir Süryanice metin ile karşılaştırdığı da anlaşılmaktadır.<sup>58</sup> Dolayısıyla Grekçe ve Süryanice bilen Ebü'l-Ferec'in şerhi, Arapça *Eisagoge* çevirisini doğrulaması bakımından da önem arz etmektedir.

2. *Tefsîru Kitâbı Kâtîğûryâs li-Aristûtâlîs*: Ebü'l-Ferec'in *Kategoriler'e* şerh yazdığı, İbn Sînâ ve İbn Ebî Useybia tarafından zikredilmektedir.<sup>59</sup> Eser, 1977 yılında Kahire'de bulunan Arap El Yazmaları Kütüphanesi'nde mevcuttur. Yazma 676 varaktan meydana gelip tek bir nüsha olarak 212 numaralı künye bilgisiyle muhafaza edilmektedir. Şerh, ilk defa Ali Hüseyin el-Câbirî tarafından 2002 yılında *Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristû* ismiyle Bağdat'ta neşredilmiştir.<sup>60</sup> Lakin tek bir nüshaya bağlı kalınarak yapılan bu şerhte ciddi eksiklikler görülmektedir. Daha sonra Cleophea Ferrari tarafından Almanca genel bir değerlendirmeye birlikte eser yeniden neşredilmiştir.<sup>61</sup> Bu neşirde de eksiklikler olsa da önceki neşirden daha nitelikli olduğu söylenebilir. Ayrıca bu eserin kısa bir özeti de bulunmaktadır.<sup>62</sup>

3. *Tefsîru Kitâbı Bârîmînîyâs li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Önermeler Kitabı'nın Tefsiri)*: Kitap Ebü'l-Ferec'in Aristoteles'in *Önermeler* adlı eseri üzerine yazdığı şerhtir.<sup>63</sup> Lakin eser günümüze ulaşmamıştır.

4. *Tefsîru Kitâbı Anâlûtîkâ li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Birinci Analitikler Kitabı'nın Tefsiri)*: Ebü'l-Ferec'in bu eseri Aristoteles'in *Birinci Analitikler* adlı eserine yazdığı şerhtir. Ne yazık ki bu şerh günümüze ulaşmamıştır.<sup>64</sup>

5. *Tefsîru Kitâbı Anâlûtîkâ es-Sâni li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in İkinci Analitikler Kitabı'nın Tefsiri)*: Ebü'l-Ferec, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*

<sup>57</sup> Ferruh Özpilavcı, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* Şerhi", 116.

<sup>58</sup> K. Gyekye, "Giriş", *Ebü'l-Ferec, Tefsîru Kitâbı İlsâgûcî*, xxviii.

<sup>59</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, 83.

<sup>60</sup> Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Makûlâtî Aristû*, nşr. Ali Hüseyin el-Câbirî, (Dimeşk: Daru't-Tekvîn, 2010).

<sup>61</sup> Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, nşr. Cleophea Ferrari, (Boston: Brill, 2006).

<sup>62</sup> Gerhard Endress, Cleophea Ferrari, "Abu'l-Farağ Ibn al-Tayyib", 498; Joep Lameer, "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 116, No. 1 (Jan. - Mar., 1996), 96.

<sup>63</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>64</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

üzerine yapmış olduğu şerhtir. Bunun kısa bir özeti *London, British India Office or. 3832, fols 286'-309"* künye bilgisiyle günümüze ulaştığı ifade edilmektedir.<sup>65</sup> Ebü'l-Ferec, *Eisagoge Şerhi*'nde sekiz ilkeyi doğrudan İkinci Analitikler olarak maruf olan *Burhân Kitabı*'na uygular.<sup>66</sup> Bu sayede onun mezkûr kitabı hakkında giriş düzeyinde bilgi sahibi oluruz.

6. *Tefsîrû Kitâbi Tûbikâ li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Topikler Kitabı'nın Tefsiri)*: Ebü'l-Ferec tarafından Aristoteles'in *Topikler* üzerine yapılan bu şerh günümüze ulaşmamıştır.<sup>67</sup>

7. *Tefsîrû Kitâbi Sûfistikâ li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Sofistik Deliller Kitabı'nın Tefsiri)*: Aristoteles'in *Sofistik Deliller*'i üzerine Ebü'l-Ferec tarafından yapılan bir şerh olup günümüze ulaşmamıştır.<sup>68</sup>

8. *Tefsîrû Kitâbi'l- Hitâbe li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Retorik Kitabı'nın Tefsiri)*: Aristoteles'in *Retorik* adlı eseri üzerine Ebü'l-Ferec tarafından yapılan bir şerh olup günümüze ulaşmamıştır.<sup>69</sup>

9. *Tefsîrû Kitâbi'ş-Ş'ir li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Poetika Kitabı'nın Tefsiri)*: Aristoteles'in *Poetika* adlı eseri üzerine Ebü'l-Ferec tarafından yapılan bir şerh olup günümüze ulaşmamıştır.<sup>70</sup>

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

### 1.5.2. Felsefeye Dair Eserleri

1. *Kitâbu't-Tabî'a li-Aristûtâlîs (Aristoteles'in Fizik Kitabı)*: Ebu Bişr Mettâ, Yahya b. 'Adî, İbn Semh ve Ebü'l-Ferec gibi filozof ve mütercimler

<sup>65</sup> Gerhard Endress, Cleophea Ferrari, "Abu'l-Farağ Ibn al-Tayyib", 498; Joep Lameer, "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", 96.

<sup>66</sup> Ebü'l-Ferec, *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî*, 30-33.

<sup>67</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>68</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, 83.

<sup>69</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>70</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

İshâk b. Huneyn'in Süryaniceden Arapçaya tercüme ettiği bu esere şerhler yazmışlardır. Abdurrahman Bedevî ise bu eseri iki cilt halinde neşretmiştir.<sup>71</sup> Ebü'l-Ferec'in şerhi ikinci ciltte yer almaktadır.

2. *Kitabu's-Semâ ve'l-Âlem*: Eser Aristoteles'in *Kitabu's-Semâ ve'l-Âlem* (*De Caelo*) adlı eserinin Süryaniceden Arapçaya tercümesidir.<sup>72</sup> Eserin çok az bir kısmı günümüze ulaşmıştır ve Gerhard Endress tarafından tarihsel arka planı da ortaya konularak incelenmiştir.<sup>73</sup>

3. *Tefsîru Kitâbu'l-Hayevân li Aristû* (Aristoteles'in *Hayvanlar Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec, Huneyn b. İshâk'ın Arapçaya tercüme ettiği metinden hareketle eseri şerh etmiştir.<sup>74</sup> Eserin İbranice ve Latince geleneğini etkilediği ve belirli pasajlarının günümüze kadar ulaştığı ifade edilmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan 3610 numaralı *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* adlı yazmanın 142a-148b varakları arasında *Mesâil fi'l-Hayevân* adlı bir risâle bulunmaktadır. Bu risâlenin büyük bir ihtimalle Ebü'l-Ferec'e ait olduğunu düşünmekteyiz. Ancak risâleyi incelediğimizde kimin tarafından yazıldığına dair bir isim tespit edemedik.

4. *Kitabu'n-Nabât (Bitkiler Üzerine)*: Ebü'l-Ferec'in Aristoteles'in *Bitkiler Üzerine* adlı eserine yaptığı yorumlardan oluşur. Eser Hans Daiber tarafından incelenmiştir.<sup>76</sup>

5. *Tefsîru Kitâbu Mâ Ba'de et-Tabi'a li-Aristû* (Aristoteles'in *Metafizik Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec bu şerhi telif için yirmi yılını vermiştir. Lakin eser günümüze ulaşmamıştır.<sup>77</sup>

6. *Makâle fi'l-Hurûf ve mâ Yeterekkebu Minhâ (Harfler ve Bunlardan Oluşan Şeylere Dair Makale)*: Eser, sadece Real Biblioteca de San Lorenzo

<sup>71</sup> Aristoteles, *Kitâbu't-Tabi'a li Aristûtâlîs*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: 2007).

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, 83.

<sup>73</sup> Gerhard Endress; "Ibn al-Tayyib's Arabic Version and Commentary of Aristotle's *De Caelo*", 213-275.

<sup>74</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>75</sup> Aristoteles, *The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium Book: I-X of the Kitâb Al-Hayawân*, nşr. Lorus Filius, (Boston: Brill, 2018); Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 417.

<sup>76</sup> Hans Daiber, "Abu'l-Farag Ibn At-Tayyib On Plants An Inquiry Into His Sources", *Erdem Dergisi*, C.9, Sayı 26, (1996).

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, 83; İbnu'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 173.



Kütüphanesi'nde bulunan 888 no'lu yazma kataloğunun 157a ve devamında yer alır.

7. *Ta'lik fi'l-Akl*: Akıl hakkında kısa bir risâledir.<sup>78</sup>

8. *Ta'lik an eş-Şeyh Ebü'l-Ferec İbn Tayyib*: Ebü'l -Ferec'e ait olan bu risâle "mutlak olarak idrak edilen kuvve, duyuşsal ve akli olmak üzere iki kısımdır" şeklinde giriş cümlesiyle başlar. Çeşitli kütüphanelerde yazmaları olup iki varaktan meydana gelir.<sup>79</sup>

9. *Makâle sannefehâ Aristûtâlîs fi'l-adîla* (Aristoteles'in *Ahlak Üzerine Düzenlediği Makale*): Ebü'l-Ferec, Aristoteles'e ait olduğu söylenen *Ahlak Üzerine* adlı eseri Süryaniceden Arapçaya tercüme etmiştir.<sup>80</sup> Eser Mechthild Kellermann tarafından Ebü'l-Ferec ve Ebi Kurra Harranî'nin tercümeleri ve Almancasıyla birlikte 1965 yılında neşredilmiştir.<sup>81</sup>

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

11. *İstismâr Makâletü Fîsâğûras el-Ma'ruf bi'z-Zehebiye Tefsîru Bruklus*: (*Proclus'un Phythagoras'ın Altın Mısralar'ı Hakkındaki Şerhi*): Eser 1984 yılında Neil Linley tarafından Arapça metin İngilizce çeviri şeklinde yayımlanmıştır.<sup>82</sup> Eser Phythagoras'ın (ö. MÖ 490) öğüt amaçlı hikmetli sözlerinden oluşur. Galen'e göre eserin *Altın* olarak isimlendirilmesinin sebebi saygı gösterip yücelterek risâleyi altınla yazmasından dolayıdır.<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Cleophea Ferrari, "Introduction" *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, (Boston: Brill 2006), 42.

<sup>79</sup> Hans Daiber, *New Manuscript Finding From Indian Libraries*, (1986), no.47, 31; Rudolf March, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection*, (New Jersey: Princeton University Library, 1977), 267.

<sup>80</sup> Cleopha Ferrari, "Ibn al- Tayyib", 530; Gerhard Endress, Cleophea Ferrari, "Abu'l-Farağ Ibn al-Tayyib" (496-507), *Philosophy in the Islamic World Volume 1: 8th-10th Centuries*, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger ve Peter Adamson, (Brill, 2017), 498.

<sup>81</sup> Mechthild Kellermann, *Ein Pseudo-Aristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der Arabischen Fassungen des Abu Qurra und des Ibn at-Tayyib*, (Erlangen, 1965).

<sup>82</sup> Ebu Ferec İbn Tayyib, *İstismâr Makâletü Fîsâğûras el-Ma'ruf biz-Zehebiye Tefsîru Bruklus*, nşr. Neil Linley, (New York: Arethusa Monographs X, 1984).

<sup>83</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 306.

Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

12. *Min Kelâmi Eflâtûn fi'n-Nevâmîs* (Eflatun'un Yasalarına Dair): Ebü'l-Ferec'in Platon'un *Yasalar* adlı eserine dair açıklamalarının bulunduğu bir eserdir. Eser, Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma kataloğunun 130 ve devamındaki varaklarında yer alır. Ayrıca eserin ismi Nuruosmaniye 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* adlı yazma nüshanın başında *Cevâmi'u Eflâtûn fi'n-Nevâmîs* şeklinde zikredilmekle birlikte sonraki varaklarda bu başlık altında herhangi bir açıklama bulunmadığı tespit edilmiştir.<sup>84</sup>

### 1.5.3. Tıbbî Dair Eserleri

1. *Tefsîru Kitâbi Ebîdîmiyâ li-Bukrât* (Hipokrat'ın Akut Hastalıkları Adlı Kitabı'nın Tefsiri)<sup>85</sup>

2. *Tefsîru Kitâbi'l-Fusûl li Bukrât* (Hipokrat'ın Aforizmalar Kitabı'nın Tefsiri)<sup>86</sup>

3. *Tefsîru Kitâbi Tabi'atu'l-İnsan li-Bukrât* (Hipokrat'ın İnsan Tabiatı Adlı Kitabı'nın Tefsiri)<sup>87</sup>

4. *Tefsîru Kitâbi'l Ağlât li-Bukrât* (Hipokrat'ın Karışımlar Adlı Kitabı'nın Tefsiri)<sup>88</sup>

5. *Semeretü Kitâbi'l-Mevlûdîne li Semâniyeti Eşhurin li-Bukrât* (Hipokrat'ın Sekiz Aylık Doğan Bebek Hakkındaki Kitabı'nın Tefsiri): Eser Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma nüshanın 2-14 varakları arasında yer alır.<sup>89</sup>

6. *Tefsîru Kitâbi el-Firak li-Câlînûs ya da Firaku't- Tıbb li'l-Müte'allimîn*. Kitabın ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlînûs* yazma nüshasında *Semeretü Kitabu'l-Firak* şeklinde geçmekte olup 5a-14b varakları arasında yer alır.<sup>90</sup>

<sup>84</sup> Nuruosmaniye 3610, *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et'-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye*, v.3a.

<sup>85</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 36.

<sup>86</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 36.

<sup>87</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 36.

<sup>88</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 36.

<sup>89</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Henri Renaud, Joseph Paul, *Les Manuscrits Arabes de l'Escurial*, (Paris: 1941), 100-104.

<sup>90</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

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

8. *Tefsîru Kitâbi Ağlutîn li-Câlinûs* doğrusu *Tefsîru Kitâbu fi-Medâvâti'l-Emrâd ilâ Ağlûkîn*: Hastalıkların iyileşmesine dair Ağlutîn diye bilinen bir tabibin Galen'e yazmış olduğu bir eserdir.<sup>91</sup> Eserin Manisa Kitapsaray'da iki farklı nüshasının olduğunu tespit ettik. Her iki yazma nüsha da 45 Hk 1772/1 no'lu yazmanın I+1b-97a varakları ile 45 Hk 1772/3 no'lu yazmanın 190a-333a varakları arasında yer alır.

9. *Tefsîru Kitâbi'n- Nabidi's-Sağîr li-Câlinûs* (Galen'in *Küçük Nabız Adlı Kitabı'nın Tefsiri*):<sup>92</sup> Şerh, günümüzde mevcut olup ismi Fazıl Ahmed Paşa 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlinûs* yazma nüshasında *Semeretü Nabdi's-Sağîr li-Câlinûs* şeklinde geçmekte olup 36a-55a varakları arasında yer alır. Ayrıca eserin farklı bir nüshası da Manisa Kitapsaray 45 Hk 1772/3 no'lu yazmanın 137b-189b varakları arasında yer alır.

10. *Tefsîru Kitâbi'l Ustuksât li-Câlinûs* ya da *Şerhu Kitâbi fi'l- Ustuksât 'ala Re'yi İbukrât li-Câlinûs*(Galen'in *Elementler Kitabının Tefsiri* ya da *Galen'in Hipokrat Görüşü Üzerine Elementler Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği bir eser olup<sup>93</sup> eserin ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlinûs* yazma nüshasında *İhtisâru Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn Kitâbu'l Ustuksât li-Câlinûs alâ Tariki's-Semereti li'ş-Şeyh el-Celîl el-Feylesûf Ebî'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib* şeklinde kayıtlı olup 121-136 varakları arasında yer almaktadır.

11. *Tefsîru Kitâbi el-Mizâc li-Câlinûs* (Galen'in *Mizaç Adlı Kitabı'nın Tefsiri*): Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği bir eser olup<sup>94</sup> eserin ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlinûs* yazma nüshasında *İhtisâru Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn Kitâbu'l-*

<sup>91</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>92</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>93</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Fuat Sezgin, GAS, III, 87; Yusûf Habbî, "Ebü'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", 255.

<sup>94</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

*Câlinûs fi'l-Mîzâç alâ Tariki's-Semereti li's-Şeyh el-Celîl el-Feylesûf Ebî'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib* şeklinde kayıtlı olup 137-164 varakları arasında yer almaktadır.

12. *İhtisâru Cevâmi'i'l-İskenderâniyyîn Kitâbu'l- Kuve-et-Tabi'iyye li-Câlinûsala Tariki's-Semereti*: Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği eser<sup>95</sup> Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simarü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tıbbiyye li-Câlinûs* yazma nüshasının 165-187 varakları arasında yer almaktadır.

13. *Tefsîru Kitâbi et-Teşrîhi's-Sağîr li-Câlinûs (Galen'in Küçük Anatomi Kitabı'nın Tefsiri)*: Ebü'l-Ferec'in şerh ettiği bir eser olup günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>96</sup>

14. *Tefsîru Kitâbi 'İlel ve'l'Arâd li-Câlinûs (Galen'in (Hastalıkların) Sebep ve Müsebbibleri Kitabı'nın Tefsiri)*:<sup>97</sup>

15. *Tefsîru Kitâbi Tearrûf 'İleli'l- 'Adâi'l-Bâtineti li-Câlinûs (Galen'in İç Organlarını Bilme Kitabı'nın Tefsiri)*:<sup>98</sup>

16. *Tefsîru Kitâbi'l-Nabidi'l-Kebîr li-Câlinûs (Galen'in Büyük Nabız Kitabının Tefsiri)*:<sup>99</sup>

17. *Tefsîru Kitâbi'l-Humyât li-Câlinûs (Galen'in Sıtma Kitabı'nın Tefsiri)*:

100

18. *Tefsîru Kitâbi Eyyâmu'l-Buhrân li-Câlinûs (Galen'in Kriz Günü (Komaya Girdiği Gün) Kitabı'nın Tefsiri)*:<sup>101</sup>

<sup>95</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>96</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 37.

<sup>97</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 37.

<sup>98</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 38.

<sup>99</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 38.

<sup>100</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 38.

<sup>101</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 38.

19. *Tefsîru Kitâbi Hîlatü'l-Bur' li-Câlînûs (Galen'in İyileşmenin Çaresi Kitabı'nın Tefsiri)*:<sup>102</sup> Eser Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde or.278/1 no ile kayıtlı olup 1b-155b varakları arasında yer almaktadır.

20. *Tefsîru Kitâbi Tedbîr el-Esihâ li-Câlînûs ya da Şerhu Kitâbi'l-Hîleti li Hıfzî's-Sihheti (Galenin Sağlık Önlemleri Kitabı'nın Tefsiri ya da Sağlığı Korumanın Çaresi Kitabının Şerhi)*:<sup>103</sup> Eser, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde or.278/2 no ile kayıtlı olup 155b-209a varakları arasında yer almaktadır.<sup>104</sup>

21. *Şerhu Kitâbi fi'l-'İzâm (li-Müte'allimîn) li-Câlînûs (Galen'in Kemik Yapısı (Yeni Başlayanlar İçin) Kitabı'nın Tefsiri)*:<sup>105</sup>

22. *Şerhu Kitâbi Menâfi'u'l-'Adâi li-Câlînûs (Galen'in Vücut Organlarının Faydaları Kitabı'nın Tefsiri)*:<sup>106</sup>

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

24. *Simâru Cevâmi'i'l-İskenderâniyyîn*: Eserin ismi Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde 961 no'lu *Simariü'l-Kütübi's-Sittete Aşer et-Tibbiyye li-Câlînûs* yazma nüshasında *Semeretü Cevâmi'i'l-İskenderâniyyîn li Kitâbi'l-Câlînûs ila Aġlûkûn* şeklinde kayıtlıdır.<sup>107</sup> Yine de bazı kaynaklarda *es-Sittete 'Aşere Kitâben li'l-Mute'allimîne Telif li-Câlînûs* şeklinde aktarılır.<sup>108</sup> Eser, 55b-120a varakları arasında yer alır. Bu yazma nüshada İskenderiye geleneğine bağlı olarak çeşitli hastalıkların tedavisi olmak üzere otuz dört konu incelenmektedir.

<sup>102</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-embâ*, 325.

<sup>103</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-embâ*, 325.

<sup>104</sup> Leiden Üniversitesinde bulunan bu iki eserin orijinal nüshaları erişime açıktır. <https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/islandora/object/item:2008686#page/120/mode/lup>, (03.05.2020).

<sup>105</sup> Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 38.

<sup>106</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-embâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction" *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 38.

<sup>107</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-embâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 38.

<sup>108</sup> Yusûf Habbî, "Ebü'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", *Mecmuatü Mecelletü'l-İlmi'l-İrâkî*, 4, (1982), 254.

Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

25. *Şerhu Simâri Mesâili Huneyn b. İshâk fi't-Tıb*: Huneyn b. İshâk'ın tıp ilmine dair meseleleri ele aldığı eser, hicri 405 yılında Ebü'l-Ferec tarafından şerh edilmiş olup <sup>109</sup> Manisa Kitapsaray 45 Hk 1781/2 no'lu yazmanın 53b-116a varakları arasında yer alır.

26. *Kitâbu'n-Nuket ve's-Simâru't-Tıbbiyeti ve'l-Felsefiyyeti*: Ebü'l-Ferec'in ortaya koymuş olduğu bir çalışmadır.<sup>110</sup> Eser Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* şeklinde kayıtlı olup 1a-22a varakları arasında yer alır. Eser aynı başlıkla Real Biblioteca de San Lorenzo'da bulunan 888 no'lu yazma kataloğunda da bulunmaktadır. Lakin San Lorenzo'da bulunan yazmada on dört eser mevcut iken Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshada daha fazla eser olduğu tespit edilmiştir. İki nüsha karşılaştırıldığında beş eserin mükerrer olduğu geri kalan dokuz eserin de Nuruosmaniye yazmasında yer almadığı görülmektedir.

27. *Makâle fi-İlleti lime Cu'ile li-Küllü Heltin (kheltin) Devâu Yestefriğuhu, ve lime lem Yuc'el li-Demin Devâin Yyestefriğuhu Mislu Sâiru'l-Ağlât (Niçin Her Karışma Onu Boşaltacak Bir İlaç Oluşturulmuştur ve Niçin Diğer Karışımlarda Olduğu gibi Kanı da Boşaltacak Bir İlaç Yapılmamıştır Sebebi Üzerine Bir Makale)*: Ebü'l-Ferec'in tedavide kullanılması için ilaç yapımı hakkında yaptığı bir çalışması olup günümüze ulaşmamıştır.<sup>111</sup>

28. *Ta'liku fi'l-Ayn (Göz Hastalıklarına Dair)*: Ebü'l-Ferec'in göz hastalıklarına dair ortaya koymuş olduğu bir çalışma olup günümüze ulaşmamıştır.<sup>112</sup>

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

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

<sup>109</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>110</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>111</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>112</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

olduğunu felsefecilere göre anlatmaya çalıştığı bir makale olup günümüze ulaşmıştır.<sup>113</sup>

31. *Makâle İmlâhâ fi Cevâbi mâ Suile 'anhu min İbtâlî'l-İtikâd fi'l-Eczâ'î'l-letî lâ Tenkesimu* (Taksimâtı Yapılmayan Şeylere İnançmın İptaline Yönelik Sorununun Cevabına Yönelik Bir Makale): Bu eser büyük ihtimalle Ebü'l-Ferec'in yaşadığı dönemde ortaya çıkan bir tartışmanın sonucunda kendisine yöneltilen soruya vermiş olduğu cevaptır.<sup>114</sup> Eser her ne kadar Cleophea Ferrari tarafından Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* adlı yazmanın 134b-137b varakları arasında olduğunu belirtse de<sup>115</sup> ilgili varaklarda böyle bir çalışmanın olmadığını tespit ettik.

32. *Makâle Muhtasara fi'l-Mahabbeti* (Sevgi Üzerine Muhtasar Bir Makale): Ebü'l-Ferec'in sevgi üzerine yazmış olduğu kısa bir makale olup günümüze ulaşmamıştır.<sup>116</sup>

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

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

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

36. *Makâletü'l-Hamr ve's- Sekr* (Şarap ve Sarhoşluk Hakkında Bir Makale): Bu makale Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-*

---

<sup>113</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325; Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 38.

<sup>114</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>115</sup> Cleophea Ferrari, "Introduction", *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, 40.

<sup>116</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

*Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 45a-51b varakları arasında yer alır.

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

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

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

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

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

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

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

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

46. *Makâle er-Revâiyihu'l-Müteğeyyire* (Değişen Kokular Üzerine Bir Makale): Makale, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-*



Alaattin TEKİN

*Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 85a-86a varakları arasında yer alır.

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

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

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

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

51. *Simâru Mesâ'il fi't-Tıbb 'alâ Veçh Âher (Başka Bir Açıdan Tıp Meselelerine Dair Yorum)*: Risâle, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 95a-100a varakları arasında yer alır. Lakin 100a-138a varakları arasında hastalığa ve onun iyileşmesine dair yaklaşık otuz yedi başlıkta bu meseleler incelenmektedir. Bu meselelerin bazıları farklı kütüphanelerde buldukları için onları sadece zikretmekle yetineceğiz.

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

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

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

Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

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

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

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

58. *el-Kavâninu'l-Hasen fi'l-Edviye ve'l-Ağziye (İlaç ve Gıdalar Hakkında Güzel Kanunlar)*: Eser, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 129a-135b varakları arasında yer alır

59. *fi'-Şarâb (İçecek Hakkında)*: Eser *Uyûnu'l-embâ*'da *Makâle fi'-Şarâb* şeklinde kayıtlı olup<sup>117</sup> Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 3610 no'lu *Kitâbu'n-Nükes ve'l-İsmâr et-Tıbbiye ve'l-Felsefiyye* yazma nüshasının 135a-138a varakları arasında yer alır.

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

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

Sonuç olarak Ebü'l-Ferec'in yukarıda belirttiğimiz ve büyük bir kısmının günümüze ulaştığı tıp ve farmakoloji alanındaki şerh ve telif tarzı eserleri onun hem tıp hem de farmakoloji alanında ne kadar mahir

<sup>117</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-embâ*, 325.

olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in bu alanda Hipokrat'ın bazı eserlerine ve Galen'in neredeyse bütün eserlerine şerh yazması, onun Helenistik kültüre de ne kadar vakıf olduğunu da gösterir. Bu durum X. yüzyıl Bağdat'ında tıp-mantık ilişkisinin çok sıkı bir iletişim halinde olduğunu da ortaya koyar.

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

#### 1.5.4. Hıristiyanlık Öğretisine Dair Eserleri

1. *er-Ravd en-Nadîr fi Tefsîri'l-Mezâmîr*: Ebü'l-Ferec'in dört mukaddes kitaptan biri olan *Zebur'a* yaptığı bu şerhin çeşitli kütüphanelerde yazmaları mevcut olup<sup>118</sup> şerh Yusuf Manqariyûs ve Habîb Circis tarafından 1902 yılında Kahire'de neşredilmiştir.<sup>119</sup>

2. *Şerhu'l-İncîl bi Nusûsihi el-Erba'a Mettâ, Markus, Lûkâ ve Yûhannâ*: Eser, kutsal olarak kabul edilen dört *İncil*'in şerhidir. Ebü'l-Ferec'in eseri ilk olarak Süryanice şerh ettiği sonrasında ise doğrudan Arapçaya tercüme ettiği ifade edilir.<sup>120</sup> Bu durum Ebü'l-Ferec'in hem Süryaniceye hem de Arapçaya vakıf olduğunu gösterir. Aynı zamanda Arapçanın bilim dili olduğu bu dönemde, eserin Süryanice şerh edilmesi bu dilin yeniden canlandırılmasına öncülük ettiği söylenebilir. Eser Arapça yazılmış *İncil Şerhler*'i arasında büyük bir öneme sahip olmakla birlikte kısa sürede Doğu Kiliseleri ve Etiyopya Kiliseleri arasında yayılmıştır. Bu eser ilk olarak Yusuf Mankuryus tarafından *Tefsîrü Meşrikî* ismiyle Kahire'de 1908 ve 1910 yılları arasında iki cilt halinde yayımlanmıştır.<sup>121</sup> Eserin başta Mardin-Diyarbakır Keldânî Kiliselerinde olmak üzere çeşitli yerlerde yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır.<sup>122</sup> Eserin bir nüshası Meryem Ana Kilisesi'nde mevcut olup 421 varaktan oluşmaktadır. Mukaddime kısmı Süryanice ve Arapça olarak yazılmıştır. Ardından besmele ile giriş yapılmıştır. Yazma nüsha okunaklı bir Arapça ile istinsah

<sup>118</sup> George Graf, *Geschichte Der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. 2, (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1944), 165; Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", 675-676.

<sup>119</sup> İbn Tayyib, *er-Ravd en-Nadîr fi Tefsîri'l-Mezâmîr*, nşr. Yusuf Mankuryus ve Habîb Circis, (Kahire: 1902).

<sup>120</sup> Yusûf Habbî, "Ebü'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", 257.

<sup>121</sup> İbn Tayyib, *Tefsîru Meşrikî*, Yusuf Mankuryus (Nşr), Kahire 1908-1910.

<sup>122</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Julian Faultless, ("Ibn al-Tayyib"), *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History...*, 676-680.

edilmiş olup son varaklarının üst ve alt kısımları okunmayacak şekilde aşınmıştır.<sup>123</sup>

3. *Firdevsu'n-Nasrâniye*: Bu eser *İncil*'in tam bir şerhidir.<sup>124</sup> Eserin giriş kısmı hariç eski nüshalarının Vatikan Kütüphanesi ve Diyarbakır Keldânî Kilisesi'nde olduğu ifade edilmektedir.<sup>125</sup> Bazı kaynaklarda *Tefsîrül Kitâbi'l-Mukaddes bi-'Ahdîhi'l Kadîm ve'l-Cedîd* olarak zikredildiği görülmektedir.<sup>126</sup> Eserin *Tekvin Kitabı*'nın yorumu J.C.J. Sanders tarafından iki cilt halinde 1967 yılında İngilizce tercüme edilmiştir.<sup>127</sup> Şerhin modern zamandan önce Arapça yazılmış tek *İncil* şerhini oluşturması açısından çok önemli olduğu söylenebilir.<sup>128</sup>

4. *Fıkhu'n-Nasrâniye*: Ebü'l-Ferec'in bütün Hıristiyan dindaşların anlayabilecekleri seviyede bir fıkıh veya ilmihal kitabı olarak kaleme aldığı bu eser, 1956-1958 yıllarında Wilhelm Hoenerbach ve Otto Spies tarafından Almanca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.<sup>129</sup>

5. *Makâle Sağîretu fi'z-Zevâc*: Küçük yaşta evlilikler hakkında yazılmış bir risâle olup Vatikan Kütüphanesi ve Diyarbakır Keldânî Kilisesi'nde günümüze ulaştığı belirtilmektedir.<sup>130</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla, eser hakkında herhangi bir çalışma mevcut değildir.

6. *Makâle fi Usûlu'd-Diniyye*. Hıristiyanlığın temel usullerinin incelendiği eserin günümüze ulaşmış bir nüshasının olmadığı ifade edilir. Lakin eserin el Mu'taman İbn el-'Assâl'ın (ö. y. 13. Asır) *Mecmu'u Usûlu'd-Din* adlı derlemesinde bazı parçalar halinde günümüze kadar korunduğu söylenebilir.<sup>131</sup>

---

<sup>123</sup> Bu eseri üşenmeden fotoğraflayan ve benimle paylaşan kıymetli hocam Mehmet Şimşek'e sonsuz teşekkürlerimle..

<sup>124</sup> İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

<sup>125</sup> George Graff, *Geschichte Der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. 2, 165; Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", 682.

<sup>126</sup> Yusûf Habbî, "Ebü'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", 256.

<sup>127</sup> İbnü't Tayyib, *Firdevsu'n-Nasrâniye (Commentaire sur la Genese)*, J. C. J. Sanders (Çev.), 2 vols, (Louvain, 1967).

<sup>128</sup> Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", 682.

<sup>129</sup> İbn Tayyib, *Fıkhu'n-Nasrâniye (Das Recht der Christenheit)*, nşr. Wilhelm Hoenerbach ve Otto Spies ([Louvain, 1956-57](#)).

<sup>130</sup> George Graff, *Geschichte Der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. 2, 176.

<sup>131</sup> el Mu'taman İbn el-'Assâl, *Mecmu'u Usulu'd-Din ve Mesmû' Mahsûlü'l-Yakîn*, nşr. A. Vadî', (Kahire: Matbaatü'l-Abâ'l-Fransiyîn, 1998).

7. *Makâle fî Reddi 'alâ men Kâle enne Meryem Vâlidetu'l-lah*: Ebü'l-Ferec'in teslis bağlamında Hz. Meryem'in Allah'ın annesi olduğunu söyleyenlere karşı bir reddiyesidir.<sup>132</sup>

8. *Kitâb fi't-Tevhid*: Ebü'l-Ferec'in Tevhid hakkında yazmış olduğu bir risâlesidir. Eserin yalnızca tek bir nüshası mevcut olmasına rağmen içeriğine dair herhangi bir malumat yoktur. Ancak risâlenin büyük ihtimalle Hıristiyanlığın Tanrı öğretisini savunabilmek adına yazıldığı söylenebilir.<sup>133</sup>

9. *Makâle fi't-Teslîs*: Ebü'l-Ferec'in teslis hakkında yazmış olduğu bir makalesidir. Eser ilk olarak Gerard Troupeau tarafından 1971-1972 yılları arasında Fransızca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.<sup>134</sup> Ayrıca Samîr Khalil tarafından 1976 yılında yeniden neşredilmiştir.<sup>135</sup> Troupeau, eseri bir giriş olmak üzere yedi bölümde incelemiştir. Ebü'l-Ferec'in Müslüman bir ortamda yetişmesinden ötürü Hıristiyanlığın temel öğretisi olan Teslis'i Tevhid anlayışı üzerinden aktardığı söylenebilir. Risâlede dikkat çeken bir başka husus ise onun Yahudilik dinini doğrudan ifade etmesine rağmen İslâmiyet'i diğer dinler şeklinde dolaylı olarak aktarmasıdır.

10. *Makâle fi't-Teslîs ve't-Tevhîd*: Eser, ilk olarak Gerard Troupeau tarafından 1973 yılında Fransızca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.<sup>136</sup> Onun bu makalesinin yukarıdaki *Teslîs* makalesinde incelenen konuları daha gelişmiş bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir. Eser on bölümden oluşmaktadır. Ebü'l-Ferec, burada Teslis anlayışını ortaya koyarken ne eksik ne de fazla sadece üç hipostazın olduğunu ifade eder.

11. *Makâletu Muhtasaru fi'l-Ekânîm ve'c-Cevher ve Enne fi'l-li'c-Cevher*. (*Hipostaz ve Cevher Hakkında ve Cevher Üzerine Bir Özet*): Makale Gerard Troupeau tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.<sup>137</sup> Ayrıca Samir Khalil tarafından da *Makâle fi l-Ekânîm ve'c-Cevher* adıyla

<sup>132</sup> Yusûf Habbî, "Ebü'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", 257.

<sup>133</sup> Julian Faultless, "İbn al-Tayyib", 693.

<sup>134</sup> İbn Tayyib, *Makâletu fi't-Teslîs (Le traite sur l'Unite et la Trinite)*, Gerard Troupeau (Nşr.) *Pd'O 2* (1971-72), 71-89.

<sup>135</sup> İbn Tayyib, *Makâletu fi't-Teslîs*, nşr. İbn Samîr Khalîl [Samîr], *Bayn al-Nahrayn 4* (1976), 347-382.

<sup>136</sup> İbnü't-Tayyib, *Makâletu fi't-Teslîs ve't-Tevhîd*, nşr. Gerard Troupeau, *Bulletin d'Etudes Orientales 25* (1972), 105-123.

<sup>137</sup> İbnü't-Tayyib, *Makâletu Muhtasaru fi'l-Ekânîm ve'c-Cevher ve enne fi'l-li'c-Cevher*, nşr. Gerard. Troupeau, *Orientalia Hispanica, Sive Studia F.M. Pareja Octogenario Dicata. Vol.1. Arabica-Islamica, Pars Prior XI*, (Leiden: 1974), 640-44.

neşredilmiştir.<sup>138</sup> Bu kısa makale bir giriş iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebü'l-Ferec'e göre eylem, cevher olan İlâha/Tanrıya ait olup sıfatlarla ilişkilendirilmediği için cevher birdir. İkinci bölümde ise hipostazlar arasında geçişi sağlayacak bir hiyerarşinin olmadığını tartışır. Bu makalenin en önemli özelliği Hıristiyanlığın temel doktrini olan Teslis inancının Tevhid ilkesi üzerinden açıklanmasıdır.

12. *el-Kelâm fi'l-İttihâd*: Risâle orijinal metnin en az dört bölümden oluştuğu ancak sadece iki buçuk bölümünün günümüze kadar korunduğu ifade edilmektedir.<sup>139</sup> Buna rağmen Teslis inancına bağlı olarak Tanrı'nın Bir olduğuna dair önemli görüşler aktarılmaktadır. Risâlede Ebü'l-Ferec ittihâdın öncelikle üç bakımdan özetlenmesi gerektiğini, yani "İttihâd nedir?", "Bir nedir?" ve "Hangi açılardan kendisine Bir denir?" şeklindeki bu üç sorunun cevaplanması gerektiğini ifade eder.<sup>140</sup> Kendisi Bir'in on iki anlamının olduğunu söyler, ittihâdın tanımını ve özelliklerini kısa bir şekilde açıklamaya çalışır. Ayrıca Ebü'l-Ferec'in bu risâlesinde ittihâdı sadece ezeli oğul hipostazı bağlamında incelediği ve geri kalan son iki hipostaza değinmediği söylenebilir. Kendisi bu konuda Yakubî, Melkit ve Nestûrî mezheplerinde ezeli oğul hipostazının nasıl benimsenmesi gerektiğine dair görüşleri aktarır ve bu konuda Nestûrî olmasından dolayı kendi mezhebinin görüşünü doğru bulur.<sup>141</sup> Graf bu risâlenin *Makâletü fi't-Teslîs ve't-Tevhîd* adlı risâlenin bir devamı olduğuna dair görüş beyan ederken Samir ise bu risâlenin müstakil bir çalışma olduğunu savunur.<sup>142</sup>

13. *Difâu 'ani'l-İlm (İlmin Savunulması)*: Samîr Halil bu risâleyi 1972 yılında *Risâletü'l-Kenîse* dergisinde yayımlamıştır.<sup>143</sup>

14. *Fi'l-İlmi ve'l-Mucizeti (İlim ve Mucize Hakkında)*: Bu özlü risâle Paul Sbath tarafından 1929 yılında neşredilmiştir. Eseri incelediğimizde Ebü'l-Ferec'in hem bir filozof olması hem de dinî vazifelerde bulunmuş olmasından ötürü ilim ve mucize hakkında ortaya koyduğu görüşlerin

<sup>138</sup> İbnü't-Tayyib, *Makâle fi l-Ekânîm ve'l-Cevher*, nşr. Samîr Khalîl [Samîr], *Şadîq al-Kâhin* 14 (1974), 133-43.

<sup>139</sup> Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", 690.

<sup>140</sup> İbn Tayyib, *el-Kelâm fi'l-İttihâd*, nşr. Gerard Troupeau, *Parole de l'Orient* 8 (1977-78), 141-150.

<sup>141</sup> İbn Tayyib, *el-Kelâm fi'l-İttihâd*, 148-150.

<sup>142</sup> Graf, *GCAL*, vol 2, 171-72; Samir Halil, 'Bibliographie', *Islamochristiana* 2,(1976), 207.

<sup>143</sup> İbn Tayyib, *Difâu'l- ani'l- İlm*, nşr. Samîr Halil, *el- Mecelletü Risâletü el-Kenîsetü*, 4, (1972).

onun felsefeci bakış açısını ortaya koyması açısından önemlidir. Ebü'l-Ferec, bu kısa risâlesinde bağlı olduğu Nesturî mezhebinde burhânın aklî olmasından ötürü duyuşal olan mucizeden daha şerefli olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda burhânî delilin aklî, mucizevî delilin duyuşal olduğunu, bu durumda aklın duyuşaldan daha şerefli olması gerektiğini ve sonuç itibarıyla de burhânın mucizeden daha şerefli olması gerektiğini ifade etmeye çalışır. Kendisi mucizenin oluşabilmesi için mahsus bir mekânın, mahsus bir zamanın ve mahsus bir ümmetin olmasını şart koşar. Bu üçü gerçekleşmediği durumlarda mucize gerçekleşmez. Burhân ise her mekânda, her zamanda ve her ümmetle beraber mevcut olur. Bundan dolayı da burhân mucizeden daha saygın ve üstündür.<sup>144</sup> Kısacası Ebü'l-Ferec bu risâlesinde burhânın mucizeden daha şerefli olduğunu felsefî bir bakış açısıyla farklı şekillerde ispatlamaya çalışmaktadır.

15. *Makâle fi'l-Kıyâme (Yeniden Dirilme Hakkında)*: Eser günümüze ulaşmasa bile bir özeti *Mecmu'u Usulu'd-Din* adlı eserde fragman halinde bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>145</sup>

16. *Te'dîd Ârâu en-Nâs fi'l-İttihâdı ve Hucecihim: (İnsanların İttihâd Hakkındaki Görüşleri ve Delilleri)*: Eser, Samîr Halil tarafından 1977 yılında neşredilmiştir.<sup>146</sup> Ayrıca söz konusu bu risâle Mu'taman İbn el-'Assâl'ın, *Mecmu'u Usulu'd-Din* adlı çalışmasında da günümüze ulaşmıştır.<sup>147</sup>

17. *fi's-Savm (Oruç Hakkında)*: Ebü'l-Ferec'in oruç hakkında yazmış olduğu bir risâledir.<sup>148</sup> Hakkında herhangi bir çalışma yapılmadığı için içeriği konusunda çok fazla bir malumata sahip değiliz.

### Sonuç

İbn Sînâ'yla çağdaş olan Ebü'l-Ferec'in İskenderiye geleneğine ciddi anlamda vakıf olduğunu söyleyebiliriz. Antik kültürün İslâm dünyasına intikalinde tercüme, şerh ve telif olmak üzere pek çok eser kaleme alarak katkı sağlamıştır. Onun velûd bir filozof ve ansiklopedik bir bakış açısına sahip bir düşünür olması dikkate değer bir husustur. Özellikle yaşadığı

<sup>144</sup> İbn Tayyib, *fi'l-İlm ve'l-Mucize, Mebâhisü Felsefiyetü Diniye*, (içinde), nşr. Paul Sbath, (Kahire: Mektebetü Ferîderîğ, 1929), 179-180.

<sup>145</sup> Julian Faultless, "Ibn al-Tayyib", 696-697.

<sup>146</sup> İbn Tayyib, *Te'dîd Ârâu en-Nâs fi'l-İttihâdı ve Hucecihim*, nşr. Samîr Halil, *Mecelletü Beynen Nahreyn*, 5, (1977), 247-262.

<sup>147</sup> el Mu'taman İbn el-'Assâl, *Mecmu'u Usulu'd-din*, 192-220.

<sup>148</sup> Yusûf Habbî, "Ebü'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib", 257.

ve kendinden önceki döneme dair ilmî mirası tevarüs ederek İslâm dünyasında bu geleneğin önemli bir temsilcisi olmuştur.

Felsefe ve mantık alanında çok sayıda şerh yazmasına rağmen onlardan sınırlı sayıda günümüze ulaştığını söyleyebiliriz. Özellikle günümüze ulaşan mantık eserlerinden *Eisagoge Şerhi* ile *Kategoriler Şerhi* Helenistik dönem şarihlerin görüşlerini yoğun bir şekilde yansıtmaktadır. Ayrıca bu iki şerhinde Burhân adlı esere atıfda bulunması ve ilgili konu çerçevesinde kıyas formuna başvurması dikkate değer bir husustur. Nitekim mezkur şerhler ışığında onun mantığın diğer konularına da ciddi anlamda vakıf olduğunu ifade edebiliriz.

Ebü'l-Ferec'in her iki şerhinde hem üslûp hem de içerik açısından İskenderiye şerh geleneğini benimsemesi İslâm dünyasında mezkûr geleniğin en önemli temsilcisi olduğunu belirtebiliriz. Bu bağlamda her iki şerhinde ilgili konunun bitiminde konuyla ilgili çeşitli şukûk (kuşkuları) belirtmesi ve bunlara yönelik çözüm önerilerinde bulunması İskenderiye geleneğinin bir devamıdır. Bu kuşkuların belirtilmesinin temel sebebi ise Aristoteles'in felsefî sisteminde muhtemel şüphe ya da çelişki izlenimi ortadan kaldırma çabası olarak görülebilir.

Dinî nitelikli eserlerin birçoğu çeşitli kütüphanelerde ve kiliselerde mevcut olup bunların büyük bir kısmı neşredilmiştir. Sadece bu eserlere baktığımızda bile Ebü'l-Ferec'in dinî alanda da kendini çok iyi yetiştirmiş olduğunu görebiliriz. Özellikle *Kutsal Kitapları* şerh etmesi ve bunların pek çok nüshalarının farklı kiliselerin ve manastırların kütüphanelerinde bulunması onun özgün ve saygı duyulan biri olduğunu gösterir. Aynı zamanda Müslüman bir ortamda yetişmesine rağmen teslisi sıkı bir şekilde savunması ve bu alanda çeşitli makaleler yazması onun bir Hıristiyan savunucusu olduğunu ortaya koyması açısından da önemlidir.



### Kaynakça

'Assâl, el Mu'taman İbn el. *Mecmu'u Usulu'd-Din ve Mesmû' Mahsûlü'l-Yakîn*. nşr. A. Vadi. Kahire: Matbaatü'l-Abâ'l-Fransîyîn, 1998.

Adamson, Peter, C. Taylor, Richard. *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.



Alaattin TEKİN

Adamson, Peter. *Philosophy in the Islamic World a History of Philosophy Without Any Gaps*. İngiltere: Oxford University Press, 2006.

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim, 05.05.2020). <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#1> (05.05.2020).

Aristoteles. *Kitâbu't-Tabia' li Aristûtâlîs*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: 2007.

Aristoteles. *The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium Book: I-X of the Kitâb Al-Hayawân*. nşr. Lourus S. Filius. Boston: Brill, 2018.

Assemani, J. S. *Bibliotheca Orientalis De Scriptoribus Syris Nestorianis, III*. Roma: 1725.

Bar Hebraeus. *Abu'l-Ferec Tarihi*. C. 1, çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.

Beyhâki. *Tetimme-i-Svânî'l-Hikme*. thk. Muhammed Kürdî Ali. (Paris: Dâru-Bîblion, 2007).

Brock, S. P. *A Brief Outline of Syriac Literature (Moran "Eth"o 9)*. Kottayam, 1997.

Câbirî, Ali Hüseyin el. *Ebü'l-Ferec b. et-Tayyib el-Bağdâdî Reîsu Beytü'l-Hikmetü'l-Abbâsî*. Bağdat: Beytü'l Hikme, 2002.

Daiber, Hans. "Abu'l-Farag Ibn At-Tayyib On Plants An Inquiry Into His Sources". *Erdem Dergisi*, C. 9, Sayı 26, (1996).

Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

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

Endress, Gerhard, Ferrari, Cleophea. "Abu'l-Farağ I.n al-Tayyib", *Philosophy in the Islamic World Volume 1: 8th-10th Centuries*, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger ve Peter Adamson, 496-507. Brill, 2017.

Endress, Gerhard. "Ibn al-Tayyib's Arabic Version and Commentary of Aristotle's De Caelo", *Studia Graeco-Arabica* 7. İtalya: Pacini, 2017.

Fahri, Macid. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: 2000.

Faultless, Julian. "Ibn al-Tayyib"., *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (900-1050)*. ed. David Thomas, Alex Mallett, vol 2, 667-697. Boston: Brill Leiden, 2010.

Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Ferrari, Cleopha. "Ibn al-Tayyib", *Encyclopedia of Medieval Philosophy Philosophy Between 500 and 1500*. ed. Henrik Lagerlund. 528-531. Londra: Springer, 2011..

Ferrari. "Introduction". *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*, Boston: Brill, 2006.

Graf, George. *Geschichte Der Christlichen Arabischen Literatur*, vol. 2. Vaticana: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica 1944.

\_\_\_\_\_. *New Manuscript Finding From Indian Libraries*. no. 47. 1986.

Gutas, Dimitri. "Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. 1. 13-25. Cambridge University Press, 2010.

Gutas. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018.

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

Habî, Yusûf, "Ebü'l-Ferec Abdullah b. et-Tayyib". *Mecmuatü Mecelletü'l-İlmi'l-Irâkî*, S. 4, 248-272, (1982).

\_\_\_\_\_. "Ebu'l-Ferec Abdullah b. Et-Tayyib", *Mecelletü'l-Mücme'- el-İlmi'l-Irâkî*, C. 4, S. 33, 238-271, (1986).

Halil, Samir, 'Bibliographie'. *Islamochristiana* 2. (1976).

İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec Abdullah. *İstismâr Makâletü Fîsâğûras el-Ma'ruf biz'Zehebiye Tefsîru Bruklus*. nşr. Neil Linley. New York: Arethusa Monographs X, 1984.

\_\_\_\_\_. *Der Kategorienkommentar Von Abü l-Farag*. nşr. Cleophea Ferrari. Boston: Brill, 2006.

\_\_\_\_\_. *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Mâkûlati Aristû*. nşr. Ali Hüseyin el-Câbirî. Dimeşk: Daru't-Tekvîn, 2010.

\_\_\_\_\_. *Tefsîru Kitâbi Eisagoge li Furfûryûs*, nşr. Kwame Gyekye. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1975.

\_\_\_\_\_. *Firdevsu'n-Nasrâniye (Commentaire sur la Genese)*, çev. J. C. J. Sanders. 2 vols. Louvain, 1967

Alaattin TEKİN

\_\_\_\_\_. *Difâu'l- ani'l- 'İlm*, nşr. Samîr Halil. 255-259, 305-309, 368-372. *el- Mecelletü Risâletü el-Kenîse*. S. 4, (1972).

\_\_\_\_\_. *el-Kelâm fi'l-İttihâd*. nşr. Gerard Troupeau. *Parole de l'Orient* 8 (1977-78), s. 141-150.

\_\_\_\_\_. *er-Ravd en-Nadîr fi Tefsîri'l-Mezâmîr*. nşr. Yusuf Mankuryus ve Habîb Circis. Kahire: 1902.

\_\_\_\_\_. *Fıkhü'n-Nasrâniye (Das Recht der Christenheit)*. nşr. Wilhelm Hoenerbach ve Otto Spies. Louvain, 1956-57.

\_\_\_\_\_. *fi'l-'İlm ve'l-Mucizeti. Mebâhisü Felsefiyetü Diniye*, (içinde). nşr. Paul Sbath. 179-180. Kahire: Mektebetü Ferîderîğ, 1929.

\_\_\_\_\_. *Makâletu fi't-Teslîs (Le traite sur l'Unite et la Trinite)*, nşr. Gerard Troupeau. *Pd'O* 2 71-89. (1971-72).

\_\_\_\_\_. *Makâletu fi't-Teslîs*. nşr. İbn Samîr Khalîl [Samîr]. *Bayn al-Nahrayn* 4 (1976), 347-382.

\_\_\_\_\_. *Te'dîd Ârâu en-Nâs fi'l-İttihâdı ve Hucecihim*. nşr. Samîr Halil. *Mecelletü Beynen Nahreyn*, S. 5, (1977), 247-262.

\_\_\_\_\_. *Tefsîru Meşrikî*. nşr. Yusuf Mankuryus. Kahire: 1908.

\_\_\_\_\_. *Makâle fi l-Ekânîm ve'l-Cevher*. nşr. Samîr Khalîl [Samîr]. *Şadîq al-Kâhin* 14 (1974), 133-43.

\_\_\_\_\_. *Makâletu fi't-Teslîs ve't-Tevhîd*. nşr. Gerard Troupeau. *Bulletin d'Etudes Orientales* 25 (1972), 105-123.

\_\_\_\_\_. *Makâletu Muhtasaru fi'l-Ekânîm ve'c-Cevher ve enne fi'l-li'l-Cevher*. nşr. Gerard. Troupeau. *Orientalia Hispanica, Sive Studia F.M. Pareja Octogenario Dicata. Vol.1. Arabica-Islamica, Pars Prior XI*. Leiden 1974, 640-644.

İbn Ebî Useybia. *Uyûnu'l-Enbâ fi-Tabakâti'l-Atibbâ*. thk. Nizâr Ridâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Sînâ. *el-Mubâhesât*. Kum: İntişârât-i Bîdâr, 1413.

\_\_\_\_\_. *Kuva-i Erbaa*. çev. Mirza Mesud Baykal, *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 2(7), 70-73, (1938).

\_\_\_\_\_. *Risâle fi'r-Red ile's-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Tayyib fi't-Tıb Resâ'il* (içinde). nşr. Hilmi Ziya Ülken. C. I. Ankara: 1953.

Mantıkçı ve Şarih Ebü'l-Ferec Abdullah İbnü't-Tayyib'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

1910.

İbnu'l-Kıftî. *İhbâru'l-Ulemâ bi- Ahbâri'l-Hûkemâ*. thk. İbrahim Şemsuddin. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2005.

İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Meârif, 1998.

İshak, Câk. "Makaletü fi Tövbeti li İbni'-Tayyib'in Önsözü". *Mecelletü Beyne'-Nahreyn*, C. 17, Irak, (1989). 40-63.

Kayacak, Ahmet. *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Üniversite Kitapevi Yayınevi, 2004.

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

Kerimov, Übeydullah. "İbn Sînâ'nın Hocaları, İbn Sînâ'nın Orta Asyalı Hekim Çağdaşlarıyla Bilimsel Bağları Üzerine". çev. Fegani Beyler. *BUSBED*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 13, 324-327,(Bahar 2017)

Lameer, Joep. "The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions", *Journal of the American Oriental Society*, 90-98, Vol. 116, No. 1 (Jan. - Mar., 1996).

Mahmut Kaya, "İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (Erişim, 05.12.2019). <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibnut-tayyib-ebul-ferec> (05.12.2019).

March, Rudolf. *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection*. New Jersey: Princeton University Library, 1977.

Metâ, Amr bin. *Kitâbu'l-Mecdel*. Roma: İhbâru Bitârketi Kursiyi'l-Meşrik, 1896.

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

Özpilavcı, Ferruh. "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in EisagogeŞerhi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 19, (2009), 105-149.

Platti, Emilio, "Yahyâ ibn `Adî", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (900-1050)*. ed. David Thomas, Alex Mallett, 390-438. Boston: Brill Leiden, 2010.

Porphyrios. *Eisagoge*. çev. Ebu Osman ed-Dımeşkî, *Mantıku Aristû* (içinde). nşr. A. Bedevî. C. 3. 1021-1068. Kahire: 1952.

Alaattin TEKİN

\_\_\_\_\_. *Eisagoge*. çev. Ebu Osman ed-Dımeşkî. nşr. A. Fuat Ehvânî. Kahire: 1952.

Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. London: 1964.

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

\_\_\_\_\_. "Ibn Al-Samh". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1/2, 31-44, s. (Apr., 1956).

Suvâr, Hasan bin. *et-Ta'likâtü'l-Hâridetü fi'l-Mahtûtâti ala Tercümeti Kitâbi'l-Makûlât. Mantıki Aristû* (içinde). C. 1. 77-96. nşr. A. Bedevî. Kuveyt: 1980.

\_\_\_\_\_. *et-Ta'likâtü'l-Hasan b. Suvâr, Eisagoge* (içinde). nşr. Ahmet Fuat Ehvânî. Kahire: Dâru Ecyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1952.

Şehrâzûrî, Şemsuddîn eş. *Nüzhetü'l-ervâh, Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: YEK, 2015.

Tekin, Alaattin. *Yahya İbn 'Adî'nin Mantık Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Terzioğlu, Arslan., "Bîmârîstan". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. Erişim, (03.12.2019). <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/bimaristan>.

Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi, İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.



## Logician and Commentator Abû Al-Faraj 'Abd Allâh Ibn Al-Tayyib's Life, Scientific Scholarly and Works

Alaattin TEKİN\*

### Extended Abstract

---

\* Ph.D., Res. Asst., Dicle University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, alaatekin@gmail.com

This study have constituted the life, scientific scholarly and works of the logician and commentator Abû Al-Faraj 'Abd Allâh Ibn Al-Tayyib. Sources state that he was born in Baghdad in 980 and died there in 1043. Abû al-Faraj is an Assyrian philosopher, logician, naturalist, physician, and Christian theologian, affiliated with the Christian Nestorian sect. He is also contemporary with Avicenna.

However, Avicenna cynically scorns Abû al-Faraj's views on logic and philosophy, and severely criticizes him by stating that his works should be burned and returned to the second-hand booksellers.

Baghdad, the capital of the Abbasid state in the tenth and eleventh centuries, was a city where the current Islamic culture was intensely lived and was the most important cultural and educational center of the world. Abû al-Faraj, who grew up in such an environment, was in a religious position and was a doctor who was an expert in treating people coming from Baghdad and abroad, and thanks to his knowledge of the ancient tradition, he took his place on the stage of history as a philosopher loved and respected by the society in Baghdad. It is noteworthy that Abû al-Faraj, inheriting a rich cultural and philosophical heritage in Baghdad, treated everyone equally, was at an equal distance to every student who came to his council and demanded knowledge, and earned the scientific and personal respect of different segments.

When we look at the scientific environment in which Abû al-Faraj lived, it is seen that our philosopher was in a great circle of science from the moment he started to study science. In this circle of science, he is in the tradition of being at the head of the Baghdad School as his teachers and inheriting as a teacher-student.

Abû al-Faraj is the last representative of the Baghdad School, which continued for several generations, and the last great translator of Greek science. With him, a scientific tradition emerged in Baghdad. Again, he was one of the last defenders of the scientific tradition that developed and perpetuated the Greek intellectual legacy. After him, the translation movement in Baghdad was seriously completed, and the works for copyright, commentary and criticism were put forward. Thus, it is seen that the ancient Greek philosophical heritage was developed and shaped.

Alaattin TEKİN

Therefore, it can be said that the Islamic world has gone beyond the knowledge of Greek science and philosophy and has reached a level that can surpass it in many areas.

Abû al-Faraj's wide spectrum, including philosophy, logic, theology, translator, interpreter natural science, Christian theology and literature, enabled him to have an encyclopedic perspective. His writings represent an encyclopedic attempt to reveal all the knowledge on specific topics available at that time. It is stated that he tried to be a devoted commentator aiming at systematization rather than a critical acceptance of Aristotelian philosophy, and his understanding of Aristotle was shaped by the Neoplatonic school tradition of late ancient commentators.

Abû al-Faraj's *Commentary on Eisagoge and Categories* are the two most important commentaries that have survived to the present day. These two commentaries intensely reflect the tradition of Alexandria in terms of both style and content. Rich references and references on the subject in the two commentaries mentioned are important issues that make his commentaries rich.

In this regard, it is a matter of concern for the commentators and their works, which are not referenced on a subject that everyone agrees on, but who express different views on the subject, and that they refute their views by putting forward various evidences and declare the correct view on this issue. In addition, stating the doubts about the subject at the end of each topic and suggesting solutions for them is a matter that reflects the tradition of Alexandria commentary.

When the religious works of Ebü'l-Ferec are examined, it is seen that these works are also quite numerous. Considering the content of his religious works, it can be said that Ebü'l-Ferec is a kind of defender of Christianity, since he wrote works such as *Maqâlah fi at-Taslîs* and *Maqâlah fi at-Taslîs ve et- Tawhîd*. It is seen that Abû al-Faraj not only defended Christianity, but also tried to reconcile philosophy and Christian belief with each other thanks to his knowledge of philosophy. When these are taken into consideration, it is seen that Abû al-Faraj religious identity outweighs his contributions to philosophy and medicine, along with his

commentary works that he put forth, apart from his philosopher and physician identity.

Abû al-Faraj also commentated the Holy Bible, apart from writing basic works that could guide his fellow believers in religious matters. It is stated that this commentary has an important influence on the Syriac commentary tradition, as well as spreading among the East Syriacs and then reaching the Coptic and Ethiopian Orthodox Christian tradition. The existence of many copies of this commentary that has survived to the present day allows us to understand how important it is in the Christian tradition. This shows that Abû al-Faraj was a devout Christian and served his religion with a sense of duty.



## Bir Akıl Yürütme Yöntemi Olarak Analoginin Değeri

 Zehra ORUK AKMAN\*

ORCID: 0000-0002-3673-7536

Dr. Zeynep ÇELİK

Ankara: Gece Yayınları, 138 Sayfa

ISBN: 978-625-430-081-3

Dedüksiyon, indüksiyon ve analogi olarak kategorize edilen akıl yürütme metodlarından dedüksiyon ve indüksiyon birçok çalışmaya konu olduğu gibi, birçok alanda da yöntem olarak işlevini sürdürmektedir. Oysa halihazırda analogik akıl yürütme, Aristoteles'in analogiye bakış açısı dolayısıyla klasik gelenekte yeterince itibar görmemiş ve bu sebeple oldukça sınırlı sayıda esere konu edilerek etraflıca üzerinde durulmamıştır. Diğer bir deyişle analogik akıl yürütme, oldukça kapsamlı ve pratik bir çıkarım modeli olsa da verdiği olumsal sonuçtan dolayı geleneksel mantıkta pek rağbet görmemiş dolayısıyla hakkında yeteri kadar çalışma yapılmamıştır. Özellikle ülkemizdeki klasik mantık çalışmalarına baktığımızda, bu eserde de bahse konu olduğu üzere analogik akıl yürütmenin "Eğer X ve Y bir takım ortak özelliklere sahipse, X'de bulunan diğer özelliklerin Y'de de bulunması muhtemeldir." gibi basit bir karakterde olduğunu görmekteyiz. Oysa Batı'da özellikle 1980'lerde bilişsel psikolojiyle başlayan analogi çalışmaları, diğer alanlarda da artarak devam etmiştir. Batıda analogi çalışmaları neredeyse bütün alanlarda yoğun bir şekilde yapılırken, ülkemizde çok fazla çalışma yapılmamış olması bu eseri oldukça önemli kılmaktadır.

Eser; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, analoginin önemine değinerek, dedüksiyonun indüksiyon tarafından şekillendiğini ve indüksiyonun ilk adımının analogi olduğunu öne sürmüştür. Yazar, bu yaklaşımı ile tüm akıl yürütmelerin temelinde

KİTAP TANITIMI

Geliş Tarihi: 29-06-2022

Kabul Tarihi: 30-06-2022

Yayın Tarihi: 30-06-2022

\* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, zhr\_ork@hotmail.com

analojik bir düşünce tarzının bulunduğunu savunur. Bu sebeple yalnızca teolojik ilimlerde değil, aynı zamanda eğitim, psikoloji hukuk gibi sair alanlarda da analojik akıl yürütmenin ne denli önemli olduğu ortaya konulur.

Birinci bölümde, analogiye linguistik bir bakış açısıyla yaklaşılarak etimolojik bir çerçeve sunulur ve konunun tarihsel arka planına bir giriş yapılır. Daha sonra analojinin Antik Çağ'dan başlamak üzere, Orta Çağ'da, modern ve post-modern dönemde tarihsel bir perspektif ile kazandığı ivmeye değinilir. Bu bölümünde dikkat çeken hususlardan biri, analojinin öneminin gündelik yaşamda kullanım alanlarının genişletilmesi ve açılan yeni alanların bilgisinin sunulmasıdır. Özellikle bilim ve teknoloji alanlarında, yapay zekanın çalışma prensiplerine uygulanmasında analojinin kullanılması merak uyandırmaktadır. Ancak bu eserde yer alan Elon Musk ve Stephan Hawking'in çalışmalarında analojinin kullanıldığı bilgisi kritik olmak ile birlikte, bahsi geçen bilim adamlarının, bu akıl yürütmeyi ne tür bir alanda ve nasıl kullandıklarına dair daha detaylı bir açıklamayı gerektirmektedir. Bununla birlikte bu durum hususen disiplinler arası yeni çalışmalara kapı aralar.

İkinci bölümde, analojik akıl yürütmenin teorik arka planı, sureti, analogi türleri, analojik akıl yürütmenin içeriği gibi hususlar ele alınır. Bu bölüm, analojinin işlevi ve kullanım alanlarının daha da ayrıntılandığı oldukça detaylı ve kritik bilgilerin yer aldığı bölümdür. Bölümün göze çarpan en önemli özelliği ise, meselelerin özellikle de tablolaştırılmak sureti ile okuyucunun idrak düzeyinin arttırılmasıdır. Birçok tablo bizzat yazara ait olup, problem olabilecek meseleler tablolar üzerinden somutlaştırılarak çözüme kavuşturulmaktadır. Ayrıca konuların örneklendirilmesi veriler arasındaki karmaşıklığı engelleyerek kalıcılığı arttırmaktadır.


Üçüncü ve son bölümde ise, analojik akıl yürütmenin disiplinler arası konumu psikoloji, hukuk ve eğitim gibi bilim dalları çerçevesinde işlenerek, analojinin pratik değeri sunulmuştur. Farklı bilimlerde çeşitli kullanım alanlarına sahip olan analojik akıl yürütmenin bu disiplinlere göre işlevi de farklılaşmaktadır. Sözelimi, analogi, mantık disiplininde bir akıl yürütme yöntemi olarak kullanılmışken, hukuk alanında bir karar verme mekanizması olarak karşımıza çıkar. Yazar, analojinin eğitim alanında daha yoğun ve etkin kullanımının öğretim güçlüklerinin bir çoğunu aşma noktasında etkili olacağı ve bilginin somutlaştırılarak daha kalıcı ve anlaşılır hale getirilebileceği iddiasına sahiptir.

İncelediğimiz bu eser analojik akıl yürütme ile ilgili oldukça önemli bilgiler sunmaktadır. Öyle ki bu bilgiler sadece mantık alanında değil diğer birçok alanda da kişilere farklı bir perspektif kazandırması açısından değerlidir. İnsan aklının en meyilli olduğu, temel akıl yürütme yöntemi analojidir. İslami disiplinler arasında hususen fıkıh ilmi, analojiyi, hüküm çıkarmada bir metot olarak kabul etmiştir. Bu sebeple İslam-Arap geleneğinde analojik akıl yürütmeye dairengin bir literatür bulunmaktadır. Yazarın bu çalışma için analojinin kullanım alanlarının daha yoğun bir şekilde gözler önüne serilebileceği, klasik Arapça gelenekten kısıtlı ölçüde faydalandığı göze çarpmaktadır. Ancak yine de sunulan veriler, bu akıl yürütme yönteminin içeriğini ve teorik arkalarını oluşturmuştur.

Eser, akıl yürütme yöntemleri arasında olumsal sonuç vermesi sebebi ile geri planda kalan analoji yönteminin değerini ve önemini, mantığın kurucusu Aristoteles'in satır aralarında yaptığı göndermeleri referans alarak ortaya koymaktadır. Aynı zamanda yazar, analojinin diğer akıl yürütme türlerine ne denli hizmet ettiğine ve günlük/pratik hayata uygulanabilirliğine de vurgu yaparak, düşünme türlerini konu edinen mantık ilminin sahaya inmesinde bu yönteme önemli bir rol biçmektedir. Bu çalışmada incelenen analojinin diğer disiplinler ile ilişkisi ve bir disiplin olarak mantık dışındaki kullanım alanları, uygulamalı mantık araştırmaları için ön ayak olabilecek niteliktedir.

Eserin Türkçe dilinde yazılmış analojik akıl yürütmeyi konu edinen en kapsamlı eser olması da ona ayrı ve önemli bir boyut kazandırmıştır. Analojik akıl yürütmeyi tüm yönleriyle inceleyen, verileri ham hali ile sunmaktan uzak bir şekilde, örneklendirerek somutlaştıran ve bu akıl yürütmenin içeriği ve kullanım alanları eksenli tablolar oluşturan bu çalışma, literatürdeki oldukça önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

## İslam Felsefesine Konusal Giriş

 Muhlis SÖNMEZ\*

ORCID: 0000-0003-4075-0693

Prof. Dr. Ömer Türker

İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, Ağustos 2020, 278 sayfa

ISBN: 9786058096899

Son zamanlarda Türkiye’de İslam felsefesine yönelik dikkate değer çalışmalar yapılmaya başlamıştır. Bu durum, uzun süredir akademik çevrelerdeki felsefe tarihi çalışmalarında hak ettiği ilgiden mahrum bırakılan felsefi düşüncenin bu önemli evresinin aydınlatılması açısından umut vericidir. Yalnızca felsefe tarihi çalışmalarının bir parçası olarak değil, İslamî ilimlerin kavranması noktasında da bu alana dair çalışmalar çok önemli bir yere sahiptir. İslam felsefesi çalışmalarının gördüğü ilgi, alana yönelik giriş eserleri yazma ihtiyacı doğurmuş ve bunun için çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Son zamanlarda İslam felsefesi çalışmalarına yaptığı büyük katkılarıyla dikkat çeken Ömer Türker’in *İslam Felsefesine Konusal Giriş* çalışması da böyle bir ihtiyacı karşılamak üzere Bilimsel Araştırma Yayınlarının lisans kitapları projesi kapsamında ortaya çıkmıştır. Kitabın konusal ve tarihsel olarak iki kısımda yazılması planlanmış fakat şimdilik yalnızca konusal kısmı yayınlanmıştır.

Türker, kitabın önsözünde çalışmasının tek kaleminden çıkmış bütünlüklü konu anlatımı özelliğine ve diğer tarihsel giriş muhtevalı veya farklı birden çok yazar tarafından yazılmış giriş eserlerinin eksikliklerine dikkat çekmektedir. Gerçekten de alana dair yazılmış çeşitli giriş eserlerinin malul oldukları kusur, tarihsel anlatımlardaki zayıflık ve farklı yazarların elinden çıkan eserlerdeki metinler arası seviye ve kalite farkı olmaktadır. Bu durumda Türker’in çalışmasının bu kusurları aşması beklenir. Tarihsel anlatım kısmı henüz yazılmadığından irdelenmesi gereken nokta, bütünlüklü bir anlatı sunup sunmadığı ve bir giriş kitabı özelliği gösterip gösteremediğidir. Türker, mukadder bir itiraza cevaben eserin

KİTAP TANITIMI

Geliş Tarihi: 21-06-2022

Kabul Tarihi: 30-06-2022

Yayın Tarihi: 30-06-2022

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi lisans öğrencisi. muhlis.571.msn@gmail.com

matematik ve estetik kısmının eksik olduğunu daha baştan belirtmekte ve matematik çalışmalarının henüz yetersiz olmasını buna sebep göstermekte ve bu iki bölümü ileriki süreçlerde dahil etmeyi umduğunu söylemektedir. Fakat bu kısımların eksikliği eserin alana dair bütüncül bir giriş sağlama işlevine hanel getirmemektedir.

İslam felsefesine tarihsel bir anlatımla yazılmış giriş kitaplarının handikabı, gerçekten alana bir giriş sağlama imkânı vermemeleridir. İslam filozoflarının her biri aynı düzeyde bütün meselelere eğilmediklerinden veya önemli eserleri günümüze gelmediğinden bazen bir filozof etrafında tek bir konunun anlatılıp durduğu görülür. Aynı konunun isim isim izini sürme olanağından ziyade her ismin öne çıktığı birkaç mesele konuyla irtibat kurulamayacak sathilikte ele alınmaktadır. Bu tür kitaplarda başlıklar arasında irtibat kurma imkânı da zayıflamaktadır. Dolayısıyla tarihsel yöntemde güçlü bir anlatı ortaya konulamamaktadır. Pek çok ismi dışarıda bırakarak sadece irtibat kurma imkânı veren temsil gücü yüksek birkaç filozofun ele alınıp değerlendirilmesi de kuşatıcı bir anlatı olmaz. Burada asıl sorulması gereken soru, bir giriş kitabının neyi sağlaması gerektiğidir. Eğer amaç alanın müptedilerine bu alanla irtibat kurma olanağı vermekse tarihsel anlatımdan ziyade konusal bir anlatım daha faydalı olabilir. Zira alanda tartışılan konular üzerinden doğrudan bir giriş yapılmakla iki fayda hâsıl olmaktadır: Birincisi, buradan artık filozofların eserlerini okuyup anlama imkânı doğmaktadır. İkincisi, tarihi anlatım kısmı bundan sonra daha anlaşılır hale gelmektedir. Dolayısıyla en önemli kısım konusal giriş kısmıdır, daha sonra tarihsel sürecin anlatımı da konusal giriş tamamlayan bir bölüm olarak eklenebilir. Türker'in çeşitli vesilelerle derslerinde belirttiğine göre bu giriş kitabının vadettiği şey, İslam felsefesi ile ilgili eserleri okuyup anlama olanağı vermesidir. Bu değerlendirmenin odağı da eserin bu amacı üzerinden artı-eksi yönlerini ele almaktır.

Eser bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslam coğrafyasında felsefi düşüncenin oluşumu açıklanmaktadır. Burada öncelikle İslam felsefesi terkinin anlamıyla başlanmakta ve İslam felsefesi ifadesinin "İslam'ın felsefesi" demek olmayıp bununla İslam'ın hâkim olduğu coğrafyalarda üretilen felsefi düşünce kastedildiği vurgulanmaktadır. Ardından bu isimlendirmenin İslam dininden tamamen bağımsız olmayıp dini düşüncenin de filozofların çalışmalarına tesiri olduğuna dikkat çekilmektedir. Burada Türker'in temel vurgularından biri, 19. asırda Batı'daki bilimler krizinin aynı zamanda İslam'ın da krizi olarak anlaşıldığı ve bunun arkasında yatan sâikin Müslüman dünyanın asırlarca

bilimlerin temsil gücünü elinde bulundurmasıdır. İslam felsefesi isimlendirmesine yöneltile eleştirilere de işaret eden Türker, Batı'da Arap felsefesi veya Arapça felsefe tabirlerinin kullanıldığı, fakat bunların çeşitli itirazlara açık olması sebebiyle standart bir kullanıma ulaşmadığını belirtmektedir. Giriş bölümünün en dikkat çeken iddiası ise zannımca İslam filozoflarının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan tercüme hareketlerinin, bir varlık araştırması hüviyeti kazanan Mutezili kelamın bu araştırmasının bir parçası ve projesi olarak ortaya çıktığıdır. Türker'e göre kadim bilimlerden yararlanma projesi bir epistemik cemaat olarak ortaya çıkan filozofların varlığının yarattığı bir meşruiyet sorunu sebebiyle akamete uğramış ve daha sonra ancak Fahreddin Râzî ile bu ideale ulaşılabilmiştir.

Birinci bölüm, klasik anlamıyla felsefe ve bilimin ne olduğuna ayrılmıştır. Bu bölümde henüz felsefe çatısı altında bulunan ve organik bir ilişki ile sıralanan bilimlerin hayranlık verici bütünlük ve uyumunu görmek mümkündür. Yazar, bilimler arasındaki bu ilişkileri göstermekte ve klasik anlamda felsefi bilimlere bütüncül bir bakış sağlamakta gayet başarılı görünmektedir. Bu bölüm iki başlık taşımaktadır. Birinci başlık felsefenin tanım ve kapsamı, ikincisi ise bilim kavramının konu, problem, yöntem ve ilkeler çerçevesinde incelenmesi ile ilgilidir. Felsefenin "insanın gücü yettiği ölçüde eşyanın hakikatini bilmesi" şeklindeki tanımından hareketle Türker, felsefi bilimlerin bütün varlığı insanın teorik ve pratik iki yetisi arasında nasıl taksim ederek araştırmaya konu ettiğini ortaya koymaktadır. Felsefi bilimler temelde teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Bu ayrımın temelinde birinin (pratik felsefe) irademize bağlı varlık alanını ve buna yönelik bir ameli amaçlaması, diğerinin (teorik felsefe) ise irademizden bağımsız varlık alanını inceleyip salt bilgiyi amaçlamasıdır. Teorik felsefe altında metafizik, fizik ve matematik bilimleri; pratik felsefe altında ise ahlak, siyaset ve ekonomi bulunmaktadır. Bilimler hiyerarşisinde metafiziğin zirvede bulunduğunu belirten Türker, bunların nasıl insanın gâyesi olan yetkinleşme süreciyle ve varlıkların durumuyla uyumlu bir şekilde bir sıra düzenine sahip olduğunu göstermektedir. Bu bölümde İslam felsefesinin varlık araştırması ile insanın yetkinleşme süreci arasında kurulan uyum ve ilişkinin, ilim ve amel bütünlüğünün farkına varıp hayran olmamak mümkün değildir. Farabî'nin dini ilimleri, felsefi ilimlerin bir parçası haline getirme başarısı ve İbn Haldun'un toplumsal varlığı olgusal bir ilim olarak kurduğu *umran ilminin* bu bilimler arasındaki yeri de bölümün incelediği konular arasındadır.

İkinci bölüm “Bilgi ve Yöntem” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm iki temel konuyu ele almaktadır: Bilgi teorisi ve yöntem başlıkları altında tarif ve kıyas teorileri. Bilgi teorisi; bilen özne olarak insanın mahiyeti, idrak güçleri, bu güçlerin idrak nesnelere soyutlayarak bilginin oluşumunda yürüttükleri hazırlık süreci, bilginin nesnesi ve ne olduğu konuları çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmektedir. İkinci temel konu ise felsefi düşüncenin yöntemi olan mantıktır. Türker, klasik mantığın İslam filozoflarının eliyle geliştirilip son haline kavuşturulduğunu belirtmektedir. Mantığa bu katkılardan biri, onun tasavvur ve tasdik şeklinde iki ana bölümde ele alınması ve mantığın bütün konularının tek kitapta işlenmesi olmuştur. Mantığın ilk kısmı bir tanım teorisi, ikinci kısmı ise bir kıyas teorisi oluşturmaya yönelik olduğundan Türker de bu iki konuyu hızlıca ve yer yer ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Burada şunu ifade etmek gerekir: Önceden klasik mantığa dair bir bilgisi bulunmayan kişinin bu bölümü anlaması güçtür. Zira mantığın görece ayrıntılı fakat hızlı geçişli bir anlatımı içinde oldukça terim kullanılmakta ve bu durum önceden konuya bir aşinalığı gerekli kılmaktadır.

Üçüncü bölümde kategoriler, dördüncü bölümde ise filozofların doğa teorisi konu edinmektedir. Türker’in Tanrı dışındaki varlıkların en üst cinslerini oluşturduğunu belirttiği kategoriler kısmı, varlıkların tasnifi olarak ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu, filozofların varlık tasnifinin bir resmini oluşturmaktadır. Türker’in iyi bir anlatım sunmasına rağmen bu anlatıyı tabloştırmayla desteklememesi konunun ayrıntılarında kaybolma riski taşımakta ve bu manada okuyucuya bir kolaylık sağlamamaktadır. Kitabın tamamında ama özellikle de tabloştırmaya en elverişli olan kategoriler kısmında böyle bir eksik hissedilmektedir. Dördüncü bölümde genel kategorilerden cismin yapısına inilmekte ve hareket teorisi açıklanmaktadır. Bu iki bölümün art arda gelmesi birbirini iyi bir şekilde tamamlama görevi görmüştür. Böylece ay altı ve ay üstü nesnelere kategorik ayrımları, sonra da yapısı ve hareket teorisi ele alınarak filozofların fizik anlayışı tamamlanmaktadır.

İlk iki bölümde felsefenin yapısı, filozofların bilim anlayışı ve yöntemi, sonraki iki bölümde kategoriler ve doğa teorisi işlendikten sonra, son iki bölümde metafizik ve ahlak kısmı ele alınmaktadır. Kitabın en uzun ve en dikkate değer bölümü olan metafizik kısmı, İslam felsefesinin en temel meselelerini ihtiva etmektedir. Eserin bu bölümünün, anlatımı en etkili ve en güçlü kısım olduğunu ifade etmek gerekir. İslam felsefesinde metafizik düşüncenin Türker’in çalışmalarının yoğunlaştığı alan

olması, bu bölümdeki anlatım gücünde de yansımaları bulmuştur. Metafiziğin konusu ve çeşitli meselelerini ele alan yazar, ayrıca İslamî ilimlerin bir etkisi olarak ele alınan ahiret ve nübüvvet konularını da bu ünitenin sonunda işlemektedir. Metafiziğin konusunun “mevcut olmak bakımından mevcut” ve meselelerinin de “mevcut olması yönüyle mevcuda ilişkin durumlar” olduğunu belirten Türker, bu ilmin üç araştırma alanı olduğunu ifade eder: a) Genel kavramların (umûr-ı âmme) tartışıldığı ontoloji b) Tanrı ve akıllar gibi diğer bilimlerin alanına girmeyen varlıkların incelendiği teoloji ve c) Metafiziğin konuları arasında yayılmış bir şekilde bulunan, diğer bilimlerin ilkelerinin açıklandığı kısım. Türker, İbn Sinâ'nın varlık-mâhiyet ayrımıyla İslam felsefesine özgü bir ontoloji ortaya koymayı başardığını ve bunun metafizik pek çok konuya etki eden bir müdahale olduğunu belirtir. İlliyyet ilkesini ele aldığı başlıkta, İslam filozoflarının varlıklar arasında ilk ilkeden cisimler dünyasına varan hiyerarşik ve sıkı determinist bir örüntü olduğunu düşündüklerini ifade eden Türker, illiyet (nedensellik) ilkesine bağlılığın felsefi geleneği, kelâmî ve tasavvufî gelenekten ayırt eden en önemli özelliklerden biri olduğunu vurgulamaktadır. Tümeller sorununun İslam felsefesine varlık-mâhiyet ayrımıyla “zihnî varlık”, “mâhiyet”, “nefsü'l-emr” gibi kavramlar etrafında verimli bir tartışma konusu olarak yansıdığını görmek mümkündür. Kelâmî gelenekle tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı ve metafizik kabullerin temeline yerleşen sudur düşüncesinin işlendiği başlık, bu bölümün en dikkate değer başlıklarından biridir. Sudur teorisinin çözmeye çalıştığı sorun, tarihî ve düşünsel arka planı, İslam felsefesinde nasıl Batlamyus astronomisiyle uzlaştırılıp ayrıntılandırıldığı iyi bir şekilde ortaya konulmaktadır. Daha sonra İslam filozoflarının ahirete dair çeşitli yaklaşımları ve Farabî'nin nübüvvet teorisine bu bölüm bitirilmektedir.

İlk beş bölümde yöntem ile teorik felsefenin fizik ve metafizik kısımları işlendikten sonra son bölüm, pratik felsefenin altında bulunan ahlak ve siyaset düşüncesine ayrılmıştır. Böylece Türker'in ilk bölümde ele aldığı klasik felsefe altında bulunan bilimler tablosu bu bölümle tamamlanmıştır. Teorik felsefenin matematik, pratik felsefenin ise iktisat (tedbirü'l-menziel) kısmı kitapta ele alınmamıştır. Matematik kısmının neden eklenmediği yukarıda ifade edilmişti. İktisat kısmı ise Türker'in belirttiğine göre filozofların bu alanda bir teori geliştirmemesi sebebiyle işlenmemiştir. Türker, İslam filozoflarının iktisat alanında kayda değer bir açıklama yapmadıklarını iddia etmektedir. Ahlak teorisi konusunda ahlakiliğin insan fiillerinde nasıl tahakkuk ettiği ve ahlakî önermelerin oluşum



süreci açıklandıktan sonra temel erdemler ve alt erdemlerden bahsedilmektedir. Siyaset teorisi ise büyük oranda Fârâbî'nin *mille teorisi* ve İbn Haldun'un *mülk teorisinin* açıklanmasına ayrılmıştır. Türker'e göre Fârâbî mille teorisiyle ideal bir düzen önermekten ziyade İslam'ın doğuş ve gelişimini felsefi bir dile tercüme ederek yaşadığı çağda İslam tecrübesini en kâmil düzen olarak sunmaktadır. İbn Haldun'un ortaya koyduğu *umran ilmi* ve mülk teorisi ise siyaset felsefesine en orijinal katkılardan biri olarak ortaya konulmaktadır. Türker'in belirttiğine göre İbn Haldun, önceki siyaset filozoflarını eleştirerek ilk defa kendisinin bulduğu bir araştırma alanı ortaya koyduğunu ve öncelerinin yaptığı gibi normatif bir tarzda değil olgusal ve bilimsel bir şekilde toplumsal olanı araştırma konusu yaptığını ifade eder. İnsanların bir araya gelip topluluklar oluşturmalarını ve bunun *mülke*/devlete evrilme sürecini, bu mülkün doğası ve dönüşüm sürecini olgusal bir şekilde tasvir eden İbn Haldun'a göre Fârâbî'nin teorisi toplumsal içtimânın doğası hakkında yanılmaktadır ve İslam tecrübesi son derece istisnai bir tecrübe olarak gelişmiştir. Türker, Fârâbî'nin dini referanslarını İbn Haldun'a göre çok daha kuvvetli bulmakta, İbn Haldun'un olgusal inceleme kaygısıyla dinî nasrlara veya nübüvveteye atıf yapmadığını belirtmektedir.

*İslam Felsefesine Konusal Giriş*, tek bir yazarın kaleminden çıkmanın sağladığı daha bütünlüklü, daha bağlantıların sağlam olduğu güçlü bir anlatı sunmaktadır. Üniteler arasında seviye farkları gayet azdır. Esere yöneltilen eleştirilerden biri kaynak kullanımının ve yönlendiriciliğinin az olmasıdır. Bu boşluk, en azından bölümlerin sonuna iliştirilen bir ileri okuma listesi ile telafi edilebilirdi. Bazı bölümlerde okuyucunun işini kolaylaştıracak tabloştırmalar kullanılması arzusu da yukarıda ifade edildi. Bölüm sonlarında konuyu özetleyen kartlar iliştirilmiş olması konuların temel noktalarının anlaşılması ve bütüncül bir kavrayış sağlaması açısından önemli olmuştur.

Türker'in çalışması, İslam felsefesinin filozoflar özelinde farklılaşan bütün görüş ve meselelerini tartışma ve bu meseleler üzerinden felsefenin tarihi seyrini konuşma imkânı vermektedir. Bu anlamda tam bir ders kitabı hüviyeti taşımaktadır. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, dil ve derinlik itibarıyla kolay bir giriş kitabı sayılamaz, çünkü bu felsefenin hemen hemen temel bütün konularını yoğun bir üslupta tartışmakta, üslubun yoğunluğu, kavramlara ve meselelere vukûfiyet sağlamak için tekrar tekrar okumayı gerektirmektedir. Fakat hakkıyla okunup kavrandığında tam da Türker'in vadettiğini ifade ettiğimiz diğer felsefi eserleri okuyup anlama

seviyesi kazandırmaktadır. Eğer giriş kitapları için kolaydan zora bir skala ortaya konacak olursa bu eser ortanın biraz üzerinde kalmaktadır. Fakat bir ders kitabı olarak okutulmaya çok müsait bir çalışmadır ve Türkiye’de İslam felsefesi okutulan bütün akademik platformlarda standart bir ders kitabı olarak okutulması önerilmelidir.