

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ANTİK FELSEFEDEN İBN SÎNÂ'YA TEŞKÎKÎ YÜKLEMLEMENİN
KAVRAMLAŞMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sümeyye AYDIN KOTS

Danışman:
Doç. Dr. Esat Burak ŞAMAN

İSTANBUL
2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ANTİK FELSEFEDEN İBN SÎNÂ'YA TEŞKÎKÎ
YÜKLEMLEMENİN KAVRAMLAŞMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sümeyye AYDIN KOTS

Danışman:
Doç. Dr. Esat Burak ŞAMAN

İSTANBUL
2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda 201021YL05 numaralı Sümeyye AYDIN KOTS'un hazırladığı “*Antik Felsefeden İbn Sînâ'ya Teşkiî Yüklelemenin Kavramlaşması*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 19/09/2024 günü 15:30-17:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Esat Burak ŞAMAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Kübra ŞENEL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Eşref ALTAŞ
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sümeyye AYDIN KOTS

19.09.2024

ÖZ

Teşkîkî yükleme genel olarak bir anlamın delâlet ettiği şeylere dereceli olarak yüklendiğini, müşekkek lafzın örneğinin mevcûd olması dikkate alındığında ise varlık anlamının delâlet ettiği şeylere eşit olarak değil, dereceli olarak yüklendiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla zorunlu ve mümkün varlıklar söz konusu olduğunda varlığın teşkîkî niteliğinin Tanrı-âlem arasındaki farkın belirginleşmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim teşkîk kavramı mantık, ontoloji ve nihayetinde metafizik çalışmaları açısından oldukça önemli bir noktada durmaktadır.

Bu çalışma, Antik dönemde ve İslam düşüncesinde söz konusu olan lafızlar taksimini ve yüklem türlerini ele alarak müşekkek lafızların ve teşkîkî yüklemlenin felsefe tarihindeki oluşum seyrini ana hatlarıyla ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu bağlamda Aristoteles ve Antik dönem şârihlerinden Porphyrios, Afrodisiaslı İskender, Ammonios ve Simplikios'un metinlerinde söz konusu kavramın izi sürülerek İbn Sînâ öncesinde bu kavramın kullanımının olup olmadığı araştırılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, Antik dönemde ve İslam düşüncesinde söz konusu olan yüklem türlerini ortaya koyarak teşkîkî yüklemlenin sistematik olarak nerede ve niçin kavramlaştığını göstermeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler

Teşkîk, Müşekkek, Homônumon, Sunônumon, Yükleme, İbn Sînâ, Aristoteles, Antik Şârihler

ABSTRACT

Tashkiki predication states that, in general, a meaning is predicated gradually to the things it signifies, and specifically, considering that the example of the mushakkak word is existence, to the things that the meaning of existence signifies is predicated gradually, not equally. Therefore, when it comes to necessary and possible beings, the tashkiki nature of being has an important role in clarifying the difference between God and the universe. As a matter of fact, the concept of tashkik stands at a very important point in terms of logic, ontology and ultimately metaphysics studies.

This study aims to outline the formation process of the mushakkak words and the tashkiki predication in the history of philosophy by examining the division of words and the types of predication in the Ancient period and in Islamic thought. In this context, the concept in question was traced in the texts of Aristotle and the Ancient commentators Porphyry, Alexander of Aphrodisias, Ammonius and Simplicius, and it was investigated whether this concept was used before Avicenna. Then, this study aimed to show where the tashkiki predication was systematically conceptualized by revealing the types of predication in Ancient period and Islamic thought.

Keywords

Tashkik, Mushakkak, Homonym, Synonym, Predication, Avicenna, Aristotle, Ancient Commentators

ÖNSÖZ

Antik dönemde ve Klasik dönem İslam felsefesinde yüklemleme türlerinden bahseden ve teşkîkî yüklemlemenin kavramlaşmasına dair tarihsel bir içerik sunan bu çalışma pek çok kişinin teşviği ve desteğiyle vücuda geldi. Öncelikle tez konusunun belirlenmesinde büyük bir emek sarf eden ve bu çalışmanın her aşamasını dikkatle takip ederek desteklerini esirgemeyen kıymetli danışmanım Doç. Dr. Esat Burak Şaman'a; bu konuyu çalışmam için beni teşvik eden ve bu süreçte değerli fikirlerini benimle paylaşan Doç. Dr. Harun Kuşlu'ya ve görüşleriyle çalışmamı desteklerken tavsiyeleriyle bana rehber olan Dr. Elmin Aliyev'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca bu konuyu çalışmama vesile olan etmenlerden biri de İslam Varlık Felsefesi dersinde edindiğim malumatlardır. Bu derse beni davet ederek çalışmamın gerçekleşmesine katkı sağlayan Doç. Dr. Mehmet Özturan'a teşekkür etmek benim için bir mutluluktur.

Tez savunmama katılarak önemli eleştirileriyle çalışmama değer katan ve önerileriyle çalışmamı destekleyen Prof. Dr. Eşref Altaş ile Dr. Öğr. Üyesi Kübra Şenel'e şükran borçluyum. Aynı zamanda bu tez çalışmasının vücuda gelmesindeki her türlü desteği gösteren, zaman zaman kendi çalışmalarından feragat ederek Yunanca metinleri okumamda bana yardımcı olan ve çalışmamın tamamını okuyarak katkıda bulunan kıymetli eşim Mouzafer Kots'a teşekkür etmek benim için zevkli bir vazifedir. Bu çalışma boyunca desteklerini benden esirgemeyen, sabır ve hoşgörüyle çalışmama eşlik eden babam, annem ve kardeşlerim başta olmak üzere değerli ailemin her bir ferdine teşekkür etmek benim için bir mutluluktur.

Bu tez çalışmasının temel kaynaklarından olan Antik dönem şârihlerinin kitaplarının bulunmasında bana yardım eden Boungiamin İmamefendi'ye; erişimin kısıtlı olduğu yabancı kaynaklara ulaşarak bana ileten Mehmet Emin Güleçyüz'e ve Antik Yunanca kelimelerin transliterasyonu konusunda bana rehberlik eden Klasik Filolog Emre Poyraz'a yardımlarından ötürü ayrıca teşekkür etmek isterim.

Nihayet, öğrenciliğim boyunca sağladığı imkânlar nedeniyle İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ve İSAM Kütüphanesi yöneticilerini, akademik ve fıkri açıdan bana katkı sağlayan değerli hocalarımı, tez teslim sürecinde yapılması gereken prosedürleri hayata geçirmem konusunda yardımlarını esirgemeyen Sosyal Bilimler Enstitü Şefi İsmail Safa

Yurdagür'ü ve kütüphane çalışanları başta olmak üzere her türlü yardımı sağlayan diğer çalışanları da bu satırlarda yâd etmenin benim için bir borç olduğunu belirtmek isterim.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
TABLO LİSTESİ	xi
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Mahiyeti ve Amacı	2
2. Araştırmanın Yöntemi, Sınırları ve Kaynakları	2
BİRİNCİ BÖLÜM	7
ANTİK FELSEFEDE LAFIZLAR TAKSİMİ VE YÜKLEMLEME	7
1. Aristoteles'in Kategoriler Adlı Eserindeki Lafızlar Taksimi	7
1.1. Homônumon (Eş Adlı Lafızlar)	10
1.2. Sunônumon (Eş Anlamlı Lafızlar)	10
1.3. Parônumon (Türetilmiş Lafızlar)	10
2. Çok Anlamlı Bir Lafız Olarak Varlık	11
2.1. Afrodisiaslı İskender'e Göre Varlığın Eş Adlı Bir Lafız Olması	14
3. Antik Dönem Şârihlerinde Lafızlar Taksimi	18
3.1. Homônumon (Eş Adlı Lafızlar)	21
3.1.1. Eş Adlı (<i>Homônumon</i>) Lafızlara Dair Tartışmalar	23
3.1.2. Eş Adlı Lafızların Taksimi	35
3.1.2.1. Porphyrios'a Göre Eş Adlı Lafızların Taksimi	35
3.1.2.2. Ammonios'a Göre Eş Adlı Lafızların Taksimi	37
3.1.2.3. Simplicios'a Göre Eş Adlı Lafızların Taksimi	38
3.2. Poluônumon (Çok Adlı Lafızlar)	40
3.3. Sunônumon (Eş Anlamlı Lafızlar)	41

3.4. Heterônumon (Ayrık Lafızlar).....	43
3.5. Parônumon (Türetilmiş Lafızlar).....	44
4. Aristoteles ve Antik Dönem Şârihlerinde Eş Adlı ve Eş Anlamlı Yüklemeleme	46
İKİNCİ BÖLÜM.....	55
İBN SÎNÂ'DA LAFIZLAR TAKSİMİ VE YÜKLEMELEME	55
1. İbn Sînâ'nın Kategoriler Adlı Eserindeki Lafızlar Taksimi	60
A. Tek Adlı Lafızlar.....	60
1. Tevâtü (Eşit Anlamlı Lafız)	60
2. Müttefik (Eş Adlı Lafız)	62
2.1. Müşekkek Lafız.....	62
2.1.1. Mutlak Müşekkek.....	63
2.1.2. Nisbî Müşekkek.....	64
2.2. Müteşâbih Lafız	68
2.3. Menkûl Lafız.....	70
2.3.1. Müteşâbih ve Menkûl (Müşterek) Lafızlar Arasındaki Ortaklık.....	71
B. Çok Adlı Lafızlar	72
1. Mütebâyin (Ayrık) Lafızlar.....	73
1.1. Mevzuları Farklı Olan Mütebâyin Lafızlar.....	73
1.2. Mevzuları Aynı İtibarları Farklı Olan Mütebâyin Lafızlar	73
1.3. Müştak (Türemiş) ve Mensup Olan Mütebâyin Lafızlar	74
2. Müterâdif (Eş Anlamlı) Lafızlar	75
2. İbn Sînâ'da Muvâtaat ve İştikak Yoluyla Yüklemeleme	76
3. İbn Sînâ'da Teşkîkî Yüklemeleme ve Metafiziksel Sonuçları.....	80
SONUÇ	88
KAYNAKLAR.....	91
ÖZGEÇMİŞ	95

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Ar.	Arapça
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
MÖ	Milattan önce
MS	Milattan sonra
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
tah.	Tahmini
thk.	Tahkik eden
ykl.	Yaklaşık

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Aristoteles'e Göre Var Olanların Dörtlü Tasnifi.....	48
Tablo 2: Antik Dönemden İbn Sînâ'ya Müşekkek Lafzın Oluşumuna Dair Literatürdeki Kavramlar ve Örnekleri.....	67
Tablo 2: Antik Dönemde ve İbn Sînâ'da Lafızlar Taksimi.....	76



GİRİŞ

Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274), *Musâriu'l-Musâri* ' isimli eserinde zikrettiğine göre Şehristânî (ö. 548-1153), İbn Sînâ (ö. 428/1037) öncesinde müşekkek lafızların olmadığını, İbn Sînâ'nın bu lafızları tevâtu lafızların karşısına koyarak müşekkek olarak isimlendirdiğini ve dolayısıyla bu lafızları onun ortaya çıkardığını söylemiştir. Tûsî ise eserinde İbn Sînâ öncesinde müşekkek lafızların kullanımının bulunduğu dair bazı alıntılara yer vererek bu eleştiriye cevap vermiştir.¹ Tûsî'nin ifadelerinin yanı sıra bu çalışmanın çıktısının da söz konusu tartışmanın mahiyetine dair bilgi vermesi beklenmektedir.

Buna göre Antik dönemde lafızlar taksiminde ele alınan eş adlı (*homônumon*) ve eş anlamlı (*sunônumon*) lafızların Klasik dönem İslam düşüncesinde kavramlaşan teşkîkî yüklemlenin nüvelerini oluşturduğundan bahsetmek mümkündür. Zira Antik dönem şârihleri Aristoteles'in (MÖ. 384/322) özet anlatımına karşın meseleleri dikkatle incelemişler ve bütüncül bir okuma yapmışlardır. Bu bağlamda her şârih kendine özgü lafızlar taksimi ortaya koyarak kendinden sonraki düşünce sistemlerini etkilemişlerdir. Ancak Antik dönemde ortaya konulan söz konusu lafızlar taksiminde varlık lafzının niteliğine dair net bir ifadeye rastlandığını söylemek zordur. Zira Porphyrios, Ammonios ve Simplicios'un lafızlar taksimi göz önünde bulundurulduğunda varlığın ne eş adlı ne de aş anlamlı olduğundan bahsedilebilir. Bu hususta mutavassıt lafızlardan bahseden Afrodisiaslı İskender'in bir kavramsallaştırma çabası olmuş ve bu kavram İslam düşüncesinde, Fârâbî'nin (ö. 339/950) lafızlar taksiminde önemli bir rol oynamıştır. Zira Fârâbî kategorilerin isimlerinden bahsederken eş adlı ve aş anlamlı lafızların yanı sıra ne eş adlı ne de eş anlamlı olan mutavassıt lafızları Antik dönem şârihlerinin aksine müstakil bir kavram olarak zikretmiştir.

Böylece Klasik dönem İslam filozoflarının da varlığın teşkîkî niteliğini İbn Sînâ'nın bahsettiği şekliyle ele aldığını söylemek mümkün değildir. Aynı zamanda

¹Tûsî, *Musâriu'l-Musâri*, thk. Wilfred Madelung, (Tahran: Müessesetü Mutaleâtî İslâmî Danişgâh-ı Tahran, 1383), s. 61; bkz. Alexander Treiger, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (Taskik Al-Wugûd, Analogia Entis) and its Greek and Arabic Sources", *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion*, ed. Felicitas Opwis ve David Reisman, Leiden & Boston: Brill, 2012, s. 330.

Fârâbî'nin eserlerine bakıldığında teşkîk lafzının kullanıldığı yerde lafzın delâlet ettiği anlamın İbn Sînâ'nın *Kategoriler*'de ortaya koyduğu anlamdan ya tamamen farklı olduğundan² ya da İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle açıkça zikredilmeyip bu anlamdaki kullanıma temas edildiğinden bahsetmek mümkündür.³ Böylece teşkîkî yüklemlemenin kavramlaşmasında İbn Sînâ'nın temel bir önemi haiz olduğu söylenir.

1. Araştırmanın Mahiyeti ve Amacı

Bu çalışma, teşkîk lafzının kullanımının felsefe tarihindeki seyrini ana hatlarıyla ortaya koymayı ve teşkîkî yüklemlemenin sistematik olarak nerede kavramlaştığını göstermeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Aristoteles ve Antik dönem şârihlerinde söz konusu kavramın izi sürülerek İbn Sînâ öncesinde bu kavramın kullanımının olup olmadığına dair Tûsî ve Şehristânî arasında meydana gelen meşhur tartışmaya cevap verilmesi hedeflenmiştir.

Dolayısıyla bu araştırmanın hem mantık ve ontoloji çalışmalarına hem de felsefe tarihi çalışmalarına katkı sağlaması açısından önemli olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu çalışmanın ana hatlarıyla ifade edilebilmesi, İslam felsefesinin temel teorilerini kavramayı ve bu teorileri İslam öncesi ortaya atılan teorilerle birlikte okumayı gerektirir. Bu okuma İslam düşüncesinin etkilediği Latin Batı'da da söz konusu çalışmanın nasıl dönüşüm geçirdiğini tespit edebilmek açısından önemlidir. Ayrıca bu çalışmada mantıksal bir konunun metafizikle iç içe işlenmesi mantık ve metafizik ilişkisine temas etmeyi hedeflemektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi, Sınırları ve Kaynakları

Bu araştırma giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümü araştırmanın mahiyetini, önemini, sınırlarını, yöntemini ve literatürünü muhtevidir. Birinci bölümde öncelikle Antik dönemde teşkîk kavramının kullanımının olup olmadığını tespit edebilmek için Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinde ele aldığı eş

² Bkz. Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkik Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/41 (2020): 63.

³ Tûsî, *Musâriu'l-Musâri*, s. 61; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, (İstanbul: klasik Yayınları, 2017), s. 27.

adlı (*homônumon*) ve eş anlamlı (*sunônumon*) lafızlar ile Antik dönem şârihlerinden Porphyrios, Ammonios ve Simplikios'un *Kategoriler* üzerine yazdığı şerhler benzer konular açısından incelenmiştir. Daha sonra Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde ele aldığı tek bir doğaya ilişkin olarak çok anlamlı olan farklı bir lafız türünden bahsedilmiş ve Afrodisiaslı İskender'in buna dair yorumları zikredilmiştir. Daha sonra Aristoteles ve Antik dönem şârihlerinde eş adlı ve eş anlamlı yükleme türlerinden bahsedilmiş ve böylece cevher-araz teorisi ile tikel-tümel ilişkisine değinilmiştir. Nitekim birinci bölümde öncelikle Aristoteles ve adı geçen her bir şârihin lafızlar taksiminden bahsedilmesi ve beraberinde cevher-araz ve tümel-tikel arasındaki yüklemlemenin bu lafızlarla ilişkisinin ortaya konulması araştırmanın mahiyeti açısından önem arz etmektedir. Zira bu bölüm esasında ortaya konulmak istenen tez için iyi bir tarihsel arka plan sunmaktadır.

İkinci bölümde, öncelikle İbn Sînâ'nın *Kategoriler* adlı eserinde ele aldığı lafızlar taksimine değinilerek tevâtü ve müttefik lafızlar Antik dönemdeki eş adlı ve eş anlamlı lafızlarla mukayeseli olarak incelenmiştir. Akabinde muvâtaat ve iştikak yoluyla yükleme türleri de aynı şekilde Antik dönemde sözü edilen eş adlı ve eş anlamlı yükleme türleriyle mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda Aristoteles'in dörtlü tasnifindeki tümel araz örneği ile varlık kavramı mukayeseli olarak incelenerek yükleme türleri arasındaki dönüşüm ortaya konulmuştur. Daha sonra cevher-araz teorisinin varlık-mahiyet ayrımı üzerinden dönüşümü zikredilmiş ve küllî bir lafız olan varlık kavramının teşkîk yoluyla yüklenme biçiminden bahsedilmiştir. Son olarak varlık-mahiyet ayrımı, zorunlu-mümkün kavramlarıyla birlikte ele alınarak Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin ortaya konulmasında teşkîkî yüklemlemenin rolünden bahsedilmiştir. Böylece yüklemlemenin metafiziksel cihetine vurgu yapılarak buna dair sonuçlar zikredilmiştir.

Araştırmanın yöntemi Aristoteles ve Antik dönem şârihlerinin ele aldığı lafızları önce kendi aralarında değerlendirip daha sonra onları İbn Sînâ'nın ele aldığı lafızlarla karşılaştırarak kendi düşüncelerinin bütünlüğü ve karşılıklı diyalektiği içerisinde mukayese ederek aralarındaki ortaklık ve farklılıkları tespit etmektir. Böylece Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya varana dek müşekkek lafızların ve buna bağlı olarak teşkîkî yüklemlemenin kullanımının geçirdiği dönüşüm izah edilmeye çalışılmıştır. Neticede

İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde teşkîk kavramının hangi problemi çözmeye çalıştığı da tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın sınırlarına gelince, bu çalışma İbn Sînâ'da kavramlaşan müşekkek lafızlar ile teşkîkî yüklemlemenin kullanımının öncesinde nerede bulunduğunu tespit edebilmek için özellikle Antik döneme müracaat etmesi nedeniyle İslam felsefesinde İbn Sînâ öncesine gerekli görülen durumlar dışında atıfta bulunulmamıştır. Bunun yanı sıra bu çalışma müşekkek lafızları araştırdığından, yüklemleme teorisi söz konusu olduğunda özellikle müşekkek lafızların bir konuya yüklem olmasından bahsedilmiş ne yüklemleme teorisinin ana mahiyetine değinilmiş ne de teşkîkî yüklemleme dışında kalan diğer yüklemleme türlerine gerekli görülen durumlar dışında atıfta bulunulmuştur.

Araştırmanın kaynaklarına gelince, Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Metafizik* adlı eserleri ile Antik dönem şârihlerinden Porphyrios, Ammonios ve Simplikios'un *On Aristotle's Categories* adlı eserleri ve Afrodisiaslı İskender'in *On Aristotle's Metaphysics* adlı eseri bu çalışmada yararlanılan temel kaynaklardandır. Bunun yanı sıra İbn Sînâ'nın *Kategoriler*, *Medhâl* ve *Metafizik* gibi *Şifâ* külliyyatının bazı bölümleri de temel kaynaklar arasındadır. Konuyla ilgili Kîndî'nin *Fi'l-Felsefetü'l-Ülâ* isimli eseri ile Farabî'nin *Kitabü'l-Hurûf*, *Kitâbu'l-Burhân* ile *Kitâbu'l-Makûlât* ve *Kitâbu'l-Hatâbe* adlı eserleri de çalışmada yararlanılan diğer kaynaklardandır.

Konuyla ilgili ülkemizde ve Batı'da yayımlanan makaleler, kitap bölümleri ve tez çalışmaları müracaat edilen ikincil kaynaklar arasında zikredilebilir. Bu hususta zikretmek gerekir ki, ülkemizde bu konuya dair yapılan çalışmalarda Antik döneme odaklanılmamış, İbn Sînâ ve Molla Sadrâ çerçevesinde bir inceleme yapılmıştır. Fevzi Yiğit'in "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkil Niteliği" adlı makalesi, Abuzer Dişkaya'nın "Teşkil-i Vücûd Teorisi" isimli kitap bölümü ve Yasin Apaydın'ın "Muhammed Hüseyin Tabâtabâi'de Varlık Kavramı" adlı yüksek lisans tez çalışması buna örnek gösterilebilir. Bunun yanı sıra Harun Takcı'nın "İbn Sînâ'da Kategoriler ve Kaynakları" başlıklı doktora tez çalışması teşkil kavramına ilişkin bazı bilgiler içerse de doğru ve detaylı anlatımdan uzaktır. Ancak Muhittin Macit'in "İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâi Gelenek" adlı kitabında, Bilal Taşkın'ın ise "İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları" adlı kitabında müşekkek lafızlara dair ortaya koydukları malumatlar ana hatlarıyla bir anlatı oluşturmaktadır. Fakat bunlar da konuyla ilgili müstakil bir çalışma olmayıp konuya temas eden çalışmalardır.

Batı’da yapılan çalışmalarda ise Antik döneme odaklanılıp eş adlı lafızlar üzerinden bir alaka kurulmuş olsa da bu çalışmada ortaya konulduğu şekliyle bir araştırmaya rastlanmamıştır. Diğer bir ifadeyle her araştırmacı ele aldığı tasnifi ona farklı bir yorum getirerek ortaya koymuştur.

Çalışmada kullanılan kavramlara gelince, konuyla ilgili yapılan çalışmalarda müşekkek lafzın hem “müşekkek” hem de “müşekkik” olarak ifade edildiğini belirtmek gerekir. Şöyle ki, sözlükte “şüphe etmek” anlamındaki *şekk* kökünden türeyen *teşkîk* “yakîn ifade etmeyen, tereddüde sevkeden” manasına gelir.⁴ Mantıkçılara göre *teşkîk*; bir lafzın birçok fert arasında eşit seviyede değil, dereceli olarak ortak olan genel bir şeye vazedilmiş olmasıdır. Bu tanım tevâtü karşısında zikredilen bir tanımdır.⁵ Diğer bir ifadeyle fertleri üzerine doğrulandığı anlamın eşit olmayıp bilakis söz konusu anlamın bazısında daha uygun, daha önce ve daha güçlü olmasıdır.⁶ Bu tanımlar dikkate alındığında kavramın ismi fâil vezninde “müşekkik” olarak ifade edilmesi kişinin zihninde tereddüde yol açan anlamına gelir. Zira birçok fert arasında ortak olan bu küllî lafız fertleri üzerine eşit değil, dereceli olarak yüklenir. Ancak bir kimse fertler arasındaki ortaklığa itibar ederse bu küllî lafzı tevâtü zannedebilir. Şayet fertler arasındaki farklılık cihetine itibar ederse bu durumda söz konusu küllî lafzı eş adlı bir lafız zannedebilir.⁷ Diğer yandan kavramın ismi meful vezninde “müşekkek” olarak ifade edilmesi ise sözlük anlamından ziyade kavramın mantıksal tanımına daha yakındır. Zira dereceli anlamdaş olarak ifade edilen bu kavram ile anlamın üzerine söylendiği fertler üzerine derecelendiğinden bahsedilir. Bu durumda vurgu dereceli olarak ifade edilen kavramın kendisindedir. Diğer durumda ise zihinde şüpheyi yol açan yahut üzerine söylendiği fertleri derecelendiren teşkîkin kendisi odak noktasıdır.⁸ Dolayısıyla her iki kullanım da doğru kabul edilir. Bu çalışmada kavramın “müşekkek” olarak ismi meful vezninde kullanılması tercih edilmiştir.

Son olarak zihinlerde karışıklığa neden olmaması için bu çalışmada zikredilen bazı kelimelere dair bilgi vermek gerekir. Buna göre, eş adlı ve eş/eşit anlamlı kelimeler

⁴ Muhittin Macit, “Teşkîk”, *DİA*, X, 567; Yasin Apaydın, “Muhammed Hüseyin Tabâtabâî’de Varlık Kavramı”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 97.

⁵ Tehânevî, *Keşşâf-ı Istılâhât-ı Fünûn* II, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1998), s. 530; Ayrıca bkz. Seyyid Şerîf Cürânî, *et-Ta’rîfât*, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el Halebî, 1938), s. 51-192.

⁶ Cemil Saliba, *el-Mu’cemü’l-felsefî* II, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 1982), s. 378.

⁷ Apaydın, “Muhammed Hüseyin Tabâtabâî’de Varlık Kavramı”, s. 98.

⁸ Damien Janos, “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the asmâ’ mushakkika (and tashkîk al-wujûd)”, *Oriens* 50 (2022): 3.

Türkçe’de ifade edilen eş adlı ve eş anlamlı kelimelerden farklıdır. Zira bu çalışmada zikredilen eş adlı kelimeler Aristoteles ve İbn Sînâ’da *homônumon/müttefik* olarak zikredilen kelimelere karşılık gelirken eş anlamlı kelimeler Aristoteles’te *sunônumon* olarak zikredilen kelimelere, eşit anlamlı kelimeler ise İbn Sînâ’da mütevâtı olarak zikredilen kelimelere karşılık gelmektedir. Bu çalışmanın bu bilgiler göz önünde bulundurularak okunması, lafızların ve onların karşılık geldiği anlamların daha doğru anlaşılmasına neden olacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK FELSEFEDE LAFIZLAR TAKSİMİ VE YÜKLEMLEME

1. Aristoteles'in Kategoriler Adlı Eserindeki Lafızlar Taksimi

Aristoteles'in Kategoriler'ine Giriş (Eisagoge eis tas Aristotelous Kategorias) adlı eseriyle onun eserde sunduğu teorinin felsefe tarihindeki seyrini belirleyen ve tümeller sorunuyla İslam coğrafyası ve Latin Batı başta olmak üzere bütün Orta Çağ'ı meşgul eden Porphyrios (MS 232-309) *Kategoriler* üzerine yazdığı şerhte bu soruya cevap vermek üzere sıradan ve normal dilin gündelik şeyler hakkında iletişim kurmak için olduğunu ve dolayısıyla bu tür şeyleri belirtmek için yaygın olan ifadelerin kullanılabileceğini söylemiştir. Bunun aksine filozofları çoğu insanın bilmediği şeylerin yorumlayıcısı olarak nitelendiren Porphyrios onların keşfettikleri şeyleri aktarmak için yeni kelimelere ihtiyaç duyduklarını ve dolayısıyla ya yeni ve alışılmadık ifadeler icat ettiklerini ya da keşfettikleri şeyleri belirtmek için yaygın olarak kullanılan ifadeleri geniş anlamda kullandıklarını söylemiştir. İşte bu nedenle her ne kadar sıradan kullanımda iddia makamının sanık aleyhine delil sunan konuşmasına *katêgoria* dense de Aristoteles bu kelimeyi benimsemiş ve var olanlara/şeylere uygulanan bu anlamlı ifadeleri yüklem (katêgoriai) olarak adlandırmayı seçmiştir.⁹ Bu nedenle ne zaman basit ve anlamlı bir ifade kullanılsa ve onun ne anlama geldiği söylense bu yüklem olarak isimlendirilir. Örneğin işaret edilen, dokunarak görülebilen "bu taş" bir şeydir. Onun hakkında "Bu bir taştır." dediğimizde taş ifadesi yüklemidir. Çünkü o tür bir şeyi, yani taşı ifade eder ve işaret edilen şey hakkında, yani taş hakkında söylenir.¹⁰

Aristoteles yüklemlenin var olana dair olduğunu ifade ettikten sonra bunun pek çok şekilde yapılacağından bahsetmiştir. Bu noktada Aristoteles'in metafiziğinin temelini oluşturan *to on legetai pollakhôs*¹¹ cümlesi önemli bir konuma sahiptir. Zira varlığın birçok bakımdan söyleneceği anlamına gelen söz konusu ifade, var olan

⁹ *Katêgoria* terimi itham etmek anlamında kullanılır. Bir başka deyişle sanığın savunmasının karşısında iddia makamının duruşmada yaptığı konuşmaya denir. Dolayısıyla hukuki manada bir suç isnat etmek, yüklemek anlamına gelir. Bkz. Porphyry, *On Aristotle's Categories*, çev. Steven K. Strange, New York: Cornell University Press, 1992, s. 30 (56,5).

¹⁰ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 31 (56,10).

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 100 (1003a34).

hakkında farklı yüklemlemeler yapmanın imkânından bahsetmektedir. Aristoteles'e göre var olana dair yüklemenin (*kategorein*) veya bir yüklemi bir mevzuya isnat etmenin en mümkün biçimi kategorilerdir. Bu nedenle onun mantık külliyyatının ilk eseri kabul edilen *Kategoriler*'de var olanın hangi bakımlardan inceleneceği, var olana mantıksal açıdan neler isnat edilebileceği tartışılmıştır. Nitekim Aristoteles, var olan hakkında yapılacak bütün yüklemelerin on sınıf altında toplandığını söylemiştir. Bu noktada cevheri var olanın ilk kategorisi olarak ortaya koyan filozof, diğer dokuz kategorinin (cevher, nicelik, nitelik, izafet, yer, zaman, durum, sahiplik, fiil ve infial) cevhere yüklenen arazlar olduğunu iddia etmiştir. Böylece *Kategoriler*'in cevher-araz teorisinin ortaya konulduğu bir eser olduğunu söylemek mümkündür.¹²

Aristoteles cevher ve arazları ele aldıktan sonra onların tek başına bir olumlamada bulunmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bu noktada o *Kategoriler* isimli eserinde cevher ve arazları işaret ederek şöyle demiştir: "Yukarıdakilerin hiçbirisi herhangi bir olumlamada tek başına söylenmez. Ancak bunların birbirleriyle birleştirilmesiyle bir olumlama meydana getirilir."¹³

Şayet cevher ve arazların birleşimi bir olumlamayı doğuruyorsa ve bu olumlama anlamlı bir konuşma ile bir şey ifade eden cümle olarak varlığa sahip olan bir şeyse o zaman inceleme var olan hakkında ya da şeyler hakkında değil, bir şeyleri ifade etmek için kullanılan kelimeler hakkındadır. Zira var olanların terkihi bir olumlamayı meydana getirmemektedir. Daha ziyade bir olumlamayı doğuran, şeyleri yani var olanları belirten anlamlı kelimelerin birleşimidir. Bu hususta Aristoteles açıkça şöyle demiştir: "Herhangi bir terkip olmadan söylenen öğelerin her biri ya cevheri ya da arazları ifade eder."¹⁴

Böylece Aristoteles'in ifadeleri dikkate alındığında *Kategoriler*'in konusunun var olanlar değil, onlara işaret eden basit anlamlı kelimeler olduğunu söylemek mümkündür. Ancak eser bütünüyle dikkate alındığında pek çok tartışmanın var olanlar hakkında olduğu da görülmektedir. Porphyrios'a göre bu durum bir çelişki meydana

¹² Esat Burak Şaman, "Cevher - Araz Teorisi (İslam Öncesi)", *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik II*, haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 499, 501.

¹³ Aristotle, "Categories", çev. John Lloyd Ackrill, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press, 1991, s. 3 (2a5-12); Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 32 (56,26-57,2).

¹⁴ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 3 (1b25-6); Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 33 (57,3-10).

getirmemektedir. Zira ona göre lafızlar var olanlar hakkında bilgi veren haberciler gibidir ve genel farklılıklarını haber verdikleri şeylerden alırlar. Bu nedenle anlamlı ifadeleri incelemeye kullanımlarını gerekli kılan şeylerden başlamak gerekir ki, böylece onlar cinsteki farklılıklarını hakkında haber verdikleri şeylerin genel farklılıklarından alabilirler. Dolayısıyla eserde yürütülen araştırma birincil olarak anlamlı ifadelerle ilgilidir. Ancak bu araştırma varlıkların genel farklılıklarıyla ilgili araştırmayı ikincil olarak gerekli kılmıştır.¹⁵

Kategorilerin terkinin var olan şeylerle ilgili değil, kelimelerle ve anlamlı ifadelerle ilgili olması yüklemlemenin hariçte değil zihinde gerçekleştiğine dair bilgi verir mahiyettedir. Zira ontolojik açıdan birincil olarak var olan şeyler, mantıksal yüklemleme söz konusu olduğunda yüklemlemeye zemin teşkil etmesi bakımından ikincil olarak gereklidir. Aynı zamanda Porphyrios'un bu ifadeleri İslam felsefesindeki mahiyet tartışmalarına zemin hazırlaması bakımından önemli bir konumda yer almaktadır. Zira İslam felsefesinde aklî cevherin söz konusu olmasıyla cevherin ve dolayısıyla var olanların alanı genişlemiş ve kategorilerin tamamı varlık-mahiyet kavramları çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Bu nedenle Antik dönemde kategorilerin ne ile ilgili olduğuna dair öne sürülen fikirlerin İslam düşüncesindeki ontoloji tartışmalarını etkilemesi ve beslemesi bakımından mühim olduğunu söylemek mümkündür.

Cevher-araz teorisinin yanı sıra söz konusu bu eserin tikel ve tümel arasındaki ilişkiyi sağladığından da bahsetmek gerekir. Zira bir yüklemi bir mevzuya isnad edebilmek tümel olanı tikel olana söylemek ile mümkündür. Dolayısıyla Aristoteles *Kategoriler*'de cevher ve arazları tümel ve tikel olmak üzere ikiye taksim ederek dörtlü bir var olanlar tasnifinden bahsetmiş ve böylece yüklemlemenin kısımlarına da vurgu yapmıştır.

Eser, var olan hakkında mantıksal ve dilsel yüklemenin nasıl yapılacağı hususunda malumatlar vermeden önce bazı lafızlardan bahsederek işe başlamıştır. Zira zihinde oluşan anlamın dil ile söylenmesi lafızlar aracılığıyla gerçekleşir. Böylece Aristoteles *Kategoriler*'de öncelikle isim ve tanım ayırımına vurgu yaptığı eş adlı

¹⁵ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 35 (58,25).

(*homônumon*) ve eş anlamlı (*sunônumon*) lafızlar ile türetilmiş (*parônumon*) lafızlardan bahsetmiştir.

1.1. Homônumon (Eş Adlı Lafızlar)

Aristoteles yalnızca adları ortak olan ve ada göre varlıklarının tanımı farklı olanlara “eş adlılar” (*homônumon*) der. Örneğin hem insan hem de resimdeki insan canlıdır. Bunların ortak bir adı vardır. İsme karşılık gelen varlıklarının tanımı ise farklıdır. Çünkü her biri için canlı olmanın ne demek olduğu açıklanacak olsa iki ayrı tanım verilmiş olur.¹⁶

1.2. Sunônumon (Eş Anlamlı Lafızlar)

Aristoteles adları ortak olan ve bu ada göre varlıklarının tanımı aynı olan şeylere ise eş anlamlı (*sunônumon*) der. Örneğin hem insan hem de öküz canlıdır. Bunların her birine ortak bir isimle canlı denir. Aynı zamanda varlıklarının tanımı da aynıdır. Çünkü her birinin tanımı yapılacak olsa, başka bir ifadeyle her biri için canlı olmanın ne anlama geldiği ifade edilecek olsa aynı tanım verilir.¹⁷

1.3. Parônumon (Türetilmiş Lafızlar)

Aristoteles, eş adlı ve eş anlamlı lafızlara ek olarak türetilmiş (*parônumon*) lafızlardan da bahsetmiştir. Buna göre son şekli farklı olmakla birlikte veya hal bakımından farklı olmalarına karşın ada göre adlandırılanlara türetilmiş (*parônumon*) denir. Örneğin gramerci adını gramerden, yiğit ise adını yiğitlikten alır.¹⁸

Aristoteles’in eserine bu lafızları ele alarak başlaması onun var olan hakkında nasıl yüklemleme yapılacağını göstermesi açısından son derece önemlidir. Zira anlamlar sınırsız kelimeler ise sınırlıdır. Dolayısıyla sınırsız anlamı sınırlı kelimelerle ifade etmek

¹⁶ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, 2 (1a1-5); Aristotle, “Categories”, çev. Ella Mary Edghill, *The Complete Aristotle*, haz. Steve Thomas (South Australia: eBooks@Adelaide, 2007), 7; Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 8.

¹⁷ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, 2 (1a6-12); Aristotle, *Categories*, çev. Ella Mary Edghill, 7; Aristoteles, *Kategoriler*, s. 8.

¹⁸ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, 2 (1a13-15); Aristotle, *Categories*, çev. Ella Mary Edghill, 7; Aristoteles, *Kategoriler*, s. 8.

oldukça güç görünmektedir. Bu noktada eş adlı ve eş anlamlı lafızların bu niceliksel zorluğu aşmada önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Zira Aristoteles, var olanlardan hem aynı hem de farklı tanıma sahip olanların aynı isimle adlandırılabilceğini ifade etmiştir. Böylece canlılığın hem insana hem de ata yüklem olması gibi tek bir adın tanımları aynı olan şeylere yüklemlemesini eş anlamlılıkla izah ederken aynı ismin yani canlılığın hem insana hem de resmedilmiş insana yüklem olması gibi tek bir adın tanımları farklı olan şeylere yüklemlemesini de eş adlılıkla izah etmiştir. Nitekim Aristoteles eş adlı ve eş anlamlı kavramlarıyla tanımları aynı ya da farklı olan şeyleri tek bir isimle adlandırmanın mümkün olduğunu göstermiş, böylece var olanların ve onlara delâlet eden anlamların sınırsızlığını bir nevi onların tür ve cins bakımından bir olduklarına işaret ederek aşmıştır. Bu ise yüklemleme yapmanın keyfiyetine dair bir zemin hazırlamaktadır.

Aynı zamanda söz konusu eserde öncelikle bu lafızların ele alınması Aristoteles'in yüklemlemenin zemininin sağlam olduğuna dikkat çekmesi olarak yorumlanabilir. Zira bir anlama delâlet eden bir lafzın keyfiyetinin bilinmemesi zihinlerde karışıklığa neden olacak ve nihayetinde doğru bir yüklemlemenin elde edilememesine yol açacaktır. Bu nedenle bir anlama delâlet eden bir lafzın eş adlı, eş anlamlı yahut türetilmiş olduğunun bilinmesi hem var olanları adlandırma hususunda hem de doğru bilgiyi ifade edebilme noktasında temel bir önemi haizdir.

Aristoteles bu üç lafzın yanı sıra *Metafizik* isimli eserinde tek bir doğaya ilişkin olarak çok anlamlı başka bir lafızdan bahsetmiştir. Varlığın böyle bir lafız olduğundan söz eden Aristoteles'in bu ifadeleri, varlığın var olanlar üzerine nasıl yüklemlendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

2. Çok Anlamlı Bir Lafız Olarak Varlık

Aristoteles'in metafiziğinin temelini oluşturan *to on legetai pollakhôs* cümlesi var olanın pek çok manası olduğunu ifade etmektedir. Bu cümlemin *Kategoriler*'de zikredilen cevher-araz teorisine atıfta bulunarak Aristoteles'in varlık görüşünü derinleştirdiğinden bahsetmek mümkündür. Şöyle ki, Aristoteles var olanı varlık hiyerarşisinin en başına yerleştirerek var olan hakkında birçok bakımdan konuşabilmenin imkânından bahsetmiştir. Nitekim o *Metafizik* isimli eserinin *Gamma*

makalesinde varlığın çok anlamlı bir kavram olduğunu söylemiştir. Ancak buradaki çok anlamlılığın eş adlı olarak değil, tek bir doğaya ilişkin olarak söz konusu olduğunu belirtmiştir. Buna göre:

Var olan pek çok anlamda söylenir. Ancak bu anlamlar var olanın eş adlı (*homônumon*) olması bakımından değil, tek bir doğaya ilişkin olması bakımından (*pros hen kai mian tina phusin/by reference to one thing i.e. to some one nature*) söylenir. Nasıl ki sağlığı korumak, sağlığı meydana getirmek, sağlığın belirtisi olmak ve sağlığı kabul eden olmak bakımından çeşitli sağlıklı şeylerin sağlığa ilişkin olması ya da hekimlik sanatına sahip olmak, hekimliğe yatkın bir doğaya sahip olmak ve onun bir eseri olmak bakımından tıbbî olanın tıbbâ ilişkin olması gibi -ki bunlara benzer başka kavramlar da vardır- aynı şekilde “var olan” da tek ve aynı ilkeye ilişkin olarak çeşitli anlamlarda kullanılır. Nitekim bazılarına cevherler oldukları için var olanlar denirken bazılarına cevherin halleri (*pathê*) oldukları için ya da cevhere giden bir yol oldukları için veya cevherin bozuluşu ve yoksunluğu olması anlamında ya da cevherin nitelikleri olması anlamında ya da ister cevherin ister cevhere ilişkin söylenen bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olması anlamında ya da bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat cevherin değillemesi olması anlamında var olanlar denir. Neticede var olmayanın da var olmayan olduğunu söyleriz. Öyleyse, nasıl ki sağlıkla ilgili her şey için tek bir bilim varsa aynı şey benzer bütün durumlar için de geçerlidir.¹⁹

Aristoteles’in *Metafizik*’te varlığa dair zikrettiği çok anlamlılığın *Kategoriler*’de bahsettiği eş adlı lafızdan farklı olduğunu söylemek mümkündür. *Kategoriler*’de isimleri aynı olan ancak anlamları farklı olan lafızlardan bahsederek çok anlamlılığa vurgu yapan filozof var olan (*to on/mevcûd*) kavramı söz konusu olduğunda ise bunun tek bir doğaya veya bir başka deyişle tek bir ilkeye nispeti bakımından çok anlamlı olduğunu söylemiştir. Nasıl ki sağlıkla yahut tıpla ilgili birbirinden farklı olan şeylerin hepsine sağlıklı yahut tıbbî deniliyorsa ve tüm bu şeyler tek bir bilimin altına giriyorsa var olan da böyledir. Buna göre var olan her şey tek bir ilkeye bağlı olarak çok anlamlıdır ve böylece tek bir bilimin altına girer. Zira varlık eş adlı bir lafız olsaydı ve çeşitli anlamları arasında ismi dışında ortak hiçbir şeyi olmasaydı o halde tek bir ilmin

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 100. (1003 a35;b15); Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, İstanbul: Litera Yayınları, 2012, s. 116. Bu alıntı söz konusu iki kitaptan yararlanılarak tarafımdan düzenlenmiş ve yeniden tercüme edilmiştir.

altına girmesi mümkün olmazdı. Zira Aristoteles *Metafizik*'in *Kappa* makalesinde bundan bahsetmiştir:

Metafizik var olan olmak bakımından var olanı tikel değil, tümel olarak ele alır. Varlık tek bir anlamda değil, birden fazla anlamda kullanılır. Öyleyse var olan yalnızca ismen var olansa ve farklı anlamlarında ortak olan hiçbir şeye karşılık gelmiyorsa tek bir bilimin altına düşmesi söz konusu değildir. Çünkü eş adlı bir lafzın tek bir cinsi yoktur. Ancak ortak bir şeye karşılık geliyorsa tek bir bilimin altına düşebilir. Daha önce belirttiğimiz üzere bu lafız tıbbî ve sağlıklı lafızları gibi kullanılır. Zira bu lafızların her biri birçok anlamda ve bir tür nispetle kullanılır. Biri tıp ilmine, diğeri sağlığa, bir diğeri ise başka bir şeye nispet edilerek kullanılır. Neticede söz konusu lafızlar her bir durumda belli bir kavrama nispet edilirler. Bir ifadeye kaynağını tıbbî bilgiden aldığı için, bir bıçağa ise tıp ilminde işe yaradığı için “tıbbî” denir. Sağlıklı şeyler için de benzer şekilde, bir şeye sağlığa işaret ettiği için, başka bir şeye de sağlığı meydana getirmeye elverişli olduğu için “sağlıklı” denir. Dolayısıyla var olanın her anlamı da aynı şekildedir. Zira var olan olmak bakımından var olanın (*to on he on/being qua being*) her hali (*pathos*), durumu (*heksis*), düzeni, hareketi ya da bunlar gibi başka bir şeyi olmaları nedeniyle onların her birine “var olan” denir.²⁰

Aristoteles'in mevcut metinleri dikkate alındığında varlığın yüklemlediği şeylerin cinsi olmadığı ve böylece varlığın tek anlamlı olmasının mümkün olmadığı söylenir. O halde varlık çok anlamlı bir lafızdır. Ancak yalnızca ismin ortak olduğu çok anlamlılık varlık için söz konusu değildir. Zira bu kabul, varlık olmak bakımından varlığın metafiziğin konusu olmamasını gerektirir. Zira tek bir ilkeye nispeti bulunmayan çok anlamlı bir lafzın bir bilimin altına düşmesi mümkün değildir. Diğer yandan Aristoteles'in *Kategoriler*'de ele aldığı eş adlı lafzın tanımıyla *Metafizik*'te zikrettiği lafzın tanımı arasında fark vardır. Bu bakımdan Aristoteles'in *Kategoriler*'de lafızlar taksiminde ele almadığı farklı bir lafız türüne işaret ettiği düşünülür.²¹

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 332, 334. (1060 b30-35; 1061 a5-10); Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 117. Bu alıntı söz konusu iki kitaptan yararlanılarak tarafımdan düzenlenmiş ve yeniden tercüme edilmiştir.

²¹ Bkz. Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 117.

2.1. Afrodisiaslı İskender’e Göre Varlığın Eş Adlı Bir Lafız Olması

Aristoteles’in metinlerinin nasıl dönüştüğünün ve diğer düşünce sistemlerini ne ölçüde etkilediğinin ortaya konulması onun metinlerine yazılan şerhlerle mümkündür. Zira şârihlerin Aristoteles’i anlama çabaları onun metinlerini bütüncül bir şekilde ele almalarına neden olmuştur. Neticede bu yaklaşımın bir fikrin yahut bir kullanımın tarihsel arka planını ortaya koymada oldukça etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira Aristoteles’in *Metafizik* isimli eserine şerh yazan şârihlerden biri olan, MS. II. yüzyılın ikinci yarısı ile III. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve Aristoteles’in kurduğu Lykeion’da MS. 198-209 arasında kürsüye atanmış Afrodisiaslı İskender varlığın çok adlılığına dair tartışmaları ele alarak onun felsefi sistemini anlamak istemiş ve böylece düşünce tarihine kaynaklık etmiştir.²²

Afrodisiaslı İskender’e göre varlığın çok anlamlılığı meselesi metafiziğin konusuyla doğrudan irtibatlıdır. Zira ona göre Aristoteles’in *Metafizik*’te zikrettiği ifadeler bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla Aristoteles var olmak bakımından varlığın ilkeleri ve nedenleriyle ilgilenen bir bilim olduğunu söyledikten ve bunun bilgelik olduğunu doğruladıktan sonra varlığın eş adlı (*homônumon*), yani çok anlamlı olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte Aristoteles çok anlamlı şeylerin tek bir doğası (*phusis*), tek bir sanatı ve tek bir bilimi olmadığı gerçeğine rağmen ve çok anlamlı şeylerin aynı ilkeye sahip olmamalarına rağmen varlıkla ilgilenen tek bir bilimin nasıl mümkün olduğunu göstermiştir.²³

Afrodisiaslı İskender, Aristoteles’in bazı ortak yüklemeler altında yer alan şeyler arasında eş adlılar ve eş anlamlılar olmak üzere bir ayrım yaptığını ve bunların bir şeyden türetilerek söylenen şeyler (*aph' henos tinos*) veya bir şeye atıfta bulunularak söylenen şeyler (*pros hen*) olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Aristoteles bu ayrımı, varlığın ne yüklemelendiği şeylerin bir cinsi olduğunu ne de bir eş adlı olduğunu fakat eş adlılar ile eş anlamlılar arasında bir kavram olduğunu göstermek için kullanmıştır. Çünkü bunlar arasında bir şeyden türetilerek ve bir şeye atıfta bulunularak söylenen şeyler vardır ki varlık da bunların arasında yer almaktadır. Böylece İskender’e göre

²² Robert W. Sharples, “Bir İskender Okulundan Söz Edilebilir mi?”, *Aristoteles’in Dönüşümü: Antik Şârihler ve Etkileri*, ed. Richard Sorabji, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023, s. 151.

²³ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, çev. Arthur Madigan S.J., New York: Cornell University Press, 1993, s. 14. (241,1).

Aristoteles'in varlığın eş adlı ve eş anlamlı olmadığını söylemesi bu kavramların varlık açısından bir çıkmazla sonuçlandığını göstermektedir.²⁴

Buna göre eş anlamlılar ortak bir cinsin altına girerler ve hepsi yüklemelenen cinsin ifade ettiği cevheri aynı ve eşit bir şekilde paylaşırlar. Buna karşılık eş adlılar ya da diğer bir ifadeyle çok anlamlılar ortak olarak kendilerine yüklemelenen şey bakımından isim dışında hiçbir şeyi paylaşmazlar. Çünkü çok anlamlılar, ortak bir ismi olan ancak isme karşılık gelen cevherin tanımının farklı olduğu şeylerdir. Diğer yandan bir şeyden türetilerek ve bir şeye referansla söylenen şeyler eş anlamlılar gibi eşitliği gözetmezler. Ayrıca eş adlıların tam ve sınırsız çeşitliliğine de sahip değillerdir. Aksine söylendikleri şey oldukları ölçüde o nesnenin belirli bir doğasına (*pragma*) sahip oldukları için belirli bir ortaklığa sahiplerdir. Zira bu doğa bir şekilde hepsinde gözlemlenir. O nesneden türetilmiş oldukları veya onunla bir ilişkileri olduğu için onun adını paylaşırlar.²⁵

İskender'e göre Aristoteles başka yerlerde²⁶ daha az kesin konuşarak bu türü eş adlılar altına yerleştirmiştir. Ancak burada daha dikkatli bir ayırım yaparak bu türün eş adlılardan farklı olduğunu ve hangi bakımdan farklı olduğunu söylemiştir. Bu tür lafızların delâlet ettiği şeyler tesadüfen eş adlı olan gerçek anlamdaki eş adlılar gibi yalnızca adı paylaşmakla kalmazlar. Aksine onların benzer adı almalarının bir nedeni (*aitia*) de vardır. Mesela Aristoteles sağlıklı şeylerle tıbbî şeylerin belli bir ortak yapıya sahip olduklarını söylemiştir. Buna göre diyetlere, egzersizlere, yürüyüşlere sağlığı koruduğu için sağlıklı denir. İlaçlara ve bütün çarelere sağlığı meydana getirdiği için sağlıklı denir. İyi bir cilde ve iyi bir nefese de sağlığın bir göstergesi olduğu için sağlıklı denir. Sağlığa uygun bir özne olan bedene ise sağlığa elverişli olduğu için sağlıklı denir. Yani sağlıklı hiçbir ilgisi olmayan bir şeye sağlıklı deniyorsa diğer sağlıklı şeylere göre ona çok anlamlı/belirsiz olarak sağlıklı denir. Aynı şekilde bir şeye tıp bilimine sahip

²⁴ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s.15, (241,5-10).

²⁵ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s.15, (241,15-20).

²⁶ Aristoteles'in eş adlı ve eş anlamlı lafızları ele aldığı *Kategoriler* isimli eserinde üçüncü bir türe tekabül eden söz konusu lafza dair ifadeler yer almamaktadır. Aynı şekilde İskender'in *Metafizik* şerhini tercüme eden Arthur Madigan da Aristoteles'in bunları açıkça söylediği bir metin bulamadığını ifade etmiştir. Onun ifadelerine göre belki de İskender *Topikler*'deki özellikle 106a21-2 ve 106b4 olmak üzere 1.15 pasajlar ile özellikle 139b19-31 olmak üzere 6.2 pasajları kastetmiş olabilir. Zira bu pasajlarda "birçok anlamda söylenen" ifadesi ile "çok anlamlı" olan şeyler eşdeğer olarak kabul ediliyor gibi görünmektedir. Ayrıca bkz. Aristo, *Organon V: Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1952, s.29-30; 204-205. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 146.

olduğu için, yani tıp insanı olduğu için (birincil anlamda ve en yüksek derecede) tıbbî denir. Bir başka şeye tıp bilimini ele almaya uygun bir doğası olduğu için tıbbî denir. Bir başka şey, tıp biliminin ürünü ve sonucu olduğu için tıbbî olarak isimlendirilir. Tıbbî bir şekilde bir şeyin kesildiği söylenildiğinde tıp ilmine bir alet veya ilaç gibi başka bir şey de katkıda bulunur. Aynı zamanda tıp ilmi ile ilgili olarak yazılmış kitaba da tıbbî denir.²⁷

İskender'e göre Aristoteles'in 1003b4'te zikrettiği "bunlara benzer başka kavramları da ele alacağız" sözleri ya tıbbî örneklerle ilgili olarak söylenmiştir ya da bunlara benzer bir şeye, yani bir doğaya atıfta bulunularak söylenen şeylerin başka durumlarını ele almak mümkün olsun diye söylenmiştir. Çünkü bunların arasında iyinin, şekil ve sayının da olduğu ortaya çıkacaktır.²⁸

Daha sonra İskender, Aristoteles'in varlığın da bunlara benzediğini söylediğini ifade etmiştir. Çünkü varlık da bunlar gibi birçok şekilde söylenir ve belirtilen şeyler gibi tek bir cinsin altına girmez. Fakat bundan varlığın çok anlamlı olarak söylendiği sonucu çıkmaz. Çünkü çok anlamlılar birçok şekilde söylenen tek şeyler değildir. Bu durumda bir şeyden türetilerek ve bir şeye atıfta bulunularak söylenen şeyler vardır ki az önce bahsi geçen şeyler ve varlık bu kısma dahil edilir. Örneğin cevherin (*ousia*) birincil anlamda varlık olduğu söylenir. Ancak cevherin arazları olan dokuz cinsin de varlık olduğu söylenmiştir. İskender'e göre Aristoteles bu noktada örneklerini her cins için bir örnek verecek şekilde düzenlememiş, bunun yerine örnekleri aracılığıyla cevherin, yani cevher olmasından dolayı varlık denilen şeylerin birçoğunun aynı cins, yani aynı kategori (*katêgoria*) altında toplandığı bir tür özellik sıralaması yapmıştır. Muhtemelen o, *Kategoriler*'de yapılan varlığın ilk bölünmesinden yararlanarak varlığı cevher ve arazlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Cevherin arazlarının ise onun hallerini (*pathê*) -örneğin sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk dereceleri ile genel olarak duygusal hallerini (*pathêtikai poiôtêtes*) içerdiğini söylemiştir. Bunun yanı sıra Aristoteles cevhere giden yollara benzeyen şeyler de söylemiştir ki böylece varlıkların ortaya çıkmasından (*genesis*), onların çoğalmasından, varlıklar olarak cevherin yok olmasından (*phthoi*) ve değişmesinden (*metabolai*) söz etmek mümkün olur. Çünkü azalma ve yaşlanma gibi bunlar da cevhere ait bir şeydir. Aynı şekilde yoksunluklar

²⁷ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 15-16, (241,5-25-35; 242,1).

²⁸ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 16, (242,5).

(*sterêseis*) -örneğin körlük- bir tür varlıktır (*on ti*). Çünkü körlük bir yoksunluk olduğu için cevhere (*ousias ti*) ait bir şeydir. Bazı şeyler ise nitelikler olarak varlıklardır. Durumlar (*hexeis*), koşullar (*diatheseis*) ve şekiller (*skhêmata*) buna örnek gösterilebilir. İskender Aristoteles'in ilk olarak bahsettiği hallerin (*pathê*) de nitelikler arasında olduğunu söylemiştir.²⁹

Afrodisiyalı İskender Aristoteles'in 1003b9'da zikrettiği "cevhere ilişkin olarak söylenen şeyler" ifadesini ele alarak bunların cevherle bir tür ilişkiye sahip olmaları nedeniyle varlık oldukları söylenen arazlar olduğunu söylemiştir. Dahası, varlıklar olan ve cevhere atıfta bulunularak varlık oldukları söylenen şeyler de vardır ki ilişkiler (*ta pros ti*) buna örnek gösterilebilir. Zira ilişkiler cevherlerle ilişkilerinden (*skhesis*) oluşur.³⁰

İskender her cinsten bir tane zikredecek şekilde örnekler kullanmadığını daha ziyade cevherin özelliklerini ve cevherlerinden dolayı kendilerine varlık denilen şeyleri bir nevi sıraladığını ifade etmiştir ki bunların çoğu aynı cinse, yani aynı kategoriye girmektedir. Böylece o *Kategoriler*'de görülen varlık taksiminin ilki olan varlıkların cevher ve araz olarak ayrılmasından faydalandığını söylemiştir. Dolayısıyla o *Metafizik*'te geçen bu ifadelerin ya Aristoteles'in kendine özgü söylediği şekilde anlaşılabilceğini söylemiştir ya da Aristoteles bu ifadelerle, ilişkilerin cevherle ilgili olan şeylerden olduğunu kastetmiştir. Zira daha önce zikredildiği gibi ilişkiler cevherlerle olan ilişkilerinden ibarettir.³¹

İskender Aristoteles'in 1003b9-10'da zikrettiği "veya bunlardan herhangi birinin ya da cevherin olumsuzlamaları (*apophaseis*) ki bu nedenle var olmayan bile var olmayandır deriz." Cümlesindeki "bunlardan herhangi biri" ifadesiyle cevherin özelliklerinin, "cevherin" ifadesiyle ise bizzat cevherin kendisinin kastedildiğini söylemiştir. Ona göre Aristoteles varlığa (*einai*) ve var olana (*to on*) ilişkin olarak cevherin baskınlığını (*iskhus*) belirtir. Gerçekten de cevherin kendisinin ve cevherin özelliklerinin olumsuzlamaları -olumsuzlamaları oldukları şeyleri olumsuzlasalar bile-yine de varlıklar olarak adlandırılırlar. Çünkü bunların cevherle belirli bir ilişkisi vardır. Şöyle ki cevher olmasaydı varlık da olmazdı ve eğer öyle olsaydı hiçbir olumsuzlama

²⁹ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 16, (242,10-20).

³⁰ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 17, (242,30-35).

³¹ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 17, (243,1-5).

da olmazdı. Çünkü olumsuzlama bir varlığın olumsuzlanmasıdır ve bu nedenle olumsuzlamalar bile varlıklardır. Bu nedenle var olmayanın varlığını yüklemleyerek, var olmayanın var olmayan olduğu söylenir ki bu varlığın olumsuzlanmasıdır. Çünkü bu varlığa ait bir şeydir.³²

İskender'e göre Aristoteles varlığın, sağlık ve tıbbî gibi söylendiğini gösterdikten sonra bunların bir şeye atıfta bulunarak veya bir şeyden türetilerek söylendiğini ifade etmiş ve varlığın da cevhere atıfta bulunularak söylenildiğini zikretmiştir. Böylece sağlıklı ve tıbbî örnekleriyle aralarındaki benzerliğe uygun olarak varlığın da bir biliminin olduğunu varsaymıştır. Zira sağlıklı olan her şeyin -ki bunlar birçok şekilde söylenir fakat eş adlı değildir- bir ilmi vardır. Diğer bir ifadeyle bu sağlıklı şeyleri ele almak tıp ilmine aittir. Aynı şekilde sağlıklı olan şeylere benzer şekilde söylenen tıbbî şeyler ve varlıklar gibi diğer her şeyin de bir ilmi vardır. Zira, aralarında isimlerinden başka hiçbir ortak noktaları bulunmayan şeylerin tek bir biliminin olması imkânsızdır. Çünkü ortak isimle hiçbir gerçek şey ifade edilmez. Her bilim bir cinsle, yani bir tek tabiatla ilgilenir. Buna göre ortaklıkları isimle sınırlı olmayan, isimlerinin ortak oluşu nesnelerin kendi aralarındaki ortaklığa bağlı olanlar aynı bilime ait olan şeylerdir.³³

3. Antik Dönem Şârihlerinde Lafızlar Taksimi

Şârihlerin Aristoteles'in özet anlatımına karşın meseleleri derinleştirmesi ve serdettikleri görüşlerin zaman zaman birbirlerinden farklı olması Aristoteles'in Antik dönem şârihleri aracılığıyla nasıl dönüştüğünün anlaşılması açısından önemlidir. Bunun yanı sıra Antik dönem şârihlerinin değerlendirmeleri hem bu gelenekten gelen düşünce sistemlerinin gelişiminde rol oynamış hem de farklı bir felsefî sisteme sahip olan İslam düşüncesini beslemiştir. Böylece Antik dönem şârihlerinin ortaya koydukları yorumların İslam felsefesi metinlerini anlama ve yorumlama hususunda da ayrıca önem arz ettiğini söylemek mümkündür.

Dolayısıyla Aristoteles'in *Kategoriler*'de zikrettiği eş adlı, eş anlamlı ve türetilmiş lafızların onun kendi felsefî sisteminde nasıl anlaşılması gerektiğini ve bu

³² Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 17, (243,10-15).

³³ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s. 17, 18 (243,20; 243,25).

lafızların İslam düşüncesine nasıl tevarüs ettiğini göstermesi açısından söz konusu şerhler önemli bir konuma sahiptir. Bu bağlamda özellikle Porphyrios, Ammonios ve Simplicios'un *Kategoriler* üzerine yazdığı şerhlerde söz konusu lafızlara dair yürüttükleri tartışmalar dikkati celbetmektedir. Zira onlar Aristoteles'in bu eserde zikrettiği lafızları *Kategoriler*'de neden ilk olarak ele aldığını tartışmışlar, Aristoteles'in lafızlar tasnifinde yer almayan birtakım lafızlardan bahsetmişler ve bu lafızlara ilişkin bazı tartışmalara yanıt aramışlardır. Buna göre şârihler beş farklı lafızdan söz etmiş eş adlı lafızları da bölümlere ayırmışlardır.

Antik dönem şârihlerinin ele aldığı beşli taksimden önce bu şârihler arasında tartışma konusu olan, Aristoteles'in *Kategoriler*'in başlangıcında neden bu lafızları ele aldığına dair meselenin zikredilmesi daha uygundur. Buna göre Porphyrios *Kategoriler* üzerine yazdığı şerhte *Kategoriler*'in on yüklem türüyle ilgili olduğunu ifade ettikten sonra neden esere eş adlı, eş anlamlı ve türetilmişlerle başlamak yerine bu yüklem türleriyle başlanmadığını sorgulamış ve buna cevaben hemen hemen her teorik çalışma alanında bazı şeylerin sonradan takip edilecek şeyleri açıklığa kavuşturmak için önceden yazıldığını söyleyerek buna geometrideki tanım, aksiyom ve postulatları örnek göstermiştir. Bu nedenle Aristoteles de ilk olarak yüklemelerin tartışılmasında en yararlı olan eş adlı, eş anlamlı ve türetilmişlerin konusunu ele almıştır.³⁴

Ayrıca Porphyrios diğer tüm gerçekliklerin kendisine indirgenmesi gereken birincil ve basit gerçekliklere işaret eden birincil ifadelerle vurgu yapmıştır. Zira her gerçekliğin belirli bir adı olsaydı her biri bir kategoriye indirgenirdi. Bunun yanı sıra şayet aynı isim farklı birçok gerçekliğe sahipse o zaman bir ayırım yapılması kaçınılmazdır. Bazen aynı kategoriye dahil olsalar da bu her durumda söz konusu değildir. Örneğin ata denildiği gibi insana da canlı denir. Bununla birlikte Sokrates canlıdır ve -her ne kadar bir renk diziliminden oluşsa da- resimdeki Sokrates de canlıdır. Dolayısıyla bunlardan insan ve at aynı cevhere, yani onlara anlamsal olarak yüklemelenen canlılık cevherine katılırlar ve bu nedenle aynı kategori altında yer alırlar. Sokrates ve resimdeki Sokrates ise ikisi birlikte canlılık cevherine katılmazlar. Ancak Sokrates cevher kategorisine dahil olurken diğeri renk veya yüzey şekline, bir başka ifadeyle nitelik kategorisine dahil olur. Dolayısıyla ikisi bir kategori altında yer

³⁴ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 37 (60,1-5).

almazlar.³⁵ Böylece Porpyhrios'un ifadeleri açıkça göstermektedir ki eş adlı ve eş anlamlı lafızlar hakkında ön bilgilendirme yapmak var olana dair mantıksal yükleme yapmanın ilk aşamasını oluşturur.

MS 529'dan sonra eserlerini kaleme alan Simplikios da *Kategoriler* üzerine yazdığı şerhte, on kategoriden önce eş adlı ve eş anlamlı lafızların ele alınmasına dair bir tartışmaya yer vermiştir. Buna göre; MS II. asrın başlarında yaşamış, Platon ve Aristoteles'in kategorilerini uzlaştırma çabalarına karşı itirazlarını kaleme almış Platoncu bir düşünür olan Nikostratos ve takipçileri, Aristoteles'in kategoriler hakkında konuşmayı teklif ettikten hemen sonra neden kategorileri öğretmeyip eş adlı, eş anlamlı ve türetilmiş lafızlardan bahsettiğini tartışmışlardır. Simplikios bu itirazlara Porphyrios'un yanıt verdiğini söyleyerek onun ifadelerini zikretmiştir.³⁶

Eş adlı kavramıyla ilgili bir ön hazırlığa sahip olmanın gerekliliği, *Kategoriler*'in ilk cümlesini şu şekilde okuyan Andronikos tarafından da gösterilmiştir: “Söylenenlerden bazıları ayrı bazıları ise birleşik olarak söylenir. Ayrı olarak söylenenlerden tek başına adı ortak olana eş adlı denir.”

Dolayısıyla Simplikios hem var olana dair doğru bir yükleme yapmanın hem de varlığın bir cins olup olmadığı konusundaki tartışmaların çözüme kavuşmasının eş adlı ve eş anlamlılar aracılığıyla mümkün olabileceğinden bahsederek eş adlılara dair bir ön hazırlığın olması gerektiğini ifade etmiştir. Diğer yandan o, Aristoteles'in daha basit bir bilgi gerektirdiği ve adları olmak üzere tek bir ortak noktaları olduğu için eş adlıları tartışarak işe başladığını da düşünmektedir.³⁷

Benzer bir görüşe sahip olan Iamblikhos (MS ykl. 240-tah, 325) ise kategoriler hakkında kapsamlı bir çalışma yapan kişinin eş adlılarla başlamaktan daha iyi bir işi olmadığını söylemiştir. Zira kategorilerin kendileri de hem gerçeklikleri hem de cinsleri bakımından farklı olmalarına rağmen eş adlı olarak “kategoriler” adını taşır. Dolayısıyla isim dışında ortak hiçbir şeyleri yoktur. *Katagorein* fiili bile aynı adla söylenir. Durum böyleyken eş adlılar tanımlanmadıkça bir kategorinin karakteristik özelliğini bile anlamak mümkün olmadığı gibi onun çeşitli şeylere ortak olarak ait olmasını anlamak

³⁵ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, çev. Michael Chase, New York: Cornell University Press, 2003, s. 36 (21,5-10-15-20).

³⁶ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 35 (21,1).

³⁷ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 36 (21,25).

ve tüm varlıklarla ilişkisinin nasıl olabileceğini bulmak da mümkün değildir. Dolayısıyla başlangıçta bunları tartışma hususunda Aristoteles haklı görünmektedir.³⁸

Ayrıca Iamblikhos Simplicios'un ifadelerine benzer şekilde daha basit şeylerle ilgili olduğu için de eş adlıların tartışılmasının önce geldiğini söylemiştir. Çünkü kategoriler her ne kadar eş anlamlı olarak altlarındaki şeylere yüklenseler de eş adlı olarak kategorilerdir. Dahası yalnızca isimler söz konusu olduğunda değil, kategori olma ve en genel cins olma gerçeğinde ortaklardır. Aynı zamanda yüklem olmanın, yani en genel olmanın doğası da onlar için ortaktır.³⁹

Ammonios (MS 435/45-517/26) ise varlığın on kategori arasında eş adlı olarak yüklemlemesinden değil, her zaman daha basit olanların daha önce zikredilmesi gerektiğinden ve eş adlıların da ortak noktalarının yalnızca isimleri olması nedeniyle daha basit olduğundan Aristoteles'in eş adlıları önce zikrettiğini söylemiştir.⁴⁰ Böylece onun bir yönden Iamblikhos'un görüşünden uzaklaşırken Simplicios ile aynı görüşe sahip olduğunu ifade etmek gerekir.

Kısaca ifade etmek gerekirse Antik dönem şârihlerine göre bu lafızlar mantıksal yüklemleme yapmanın zemini açısından önem teşkil etmektedir. Zira yüklem türlerinin anlaşılması bu lafızların tahsiline dayanmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in yüklem türlerinden bahsetmeden önce bu lafızları ele alması çalışmanın bütünü ve amaçları bakımından yararlıdır.

3.1. Homônumon (Eş Adlı Lafızlar)

Porphyrrios *Kategoriler* üzerine yazdığı şerhte yüklem türleri veya bir başka ifadeyle kategoriler hakkındaki ön tartışmanın faydasını açıkladıktan sonra isim ve tanım farkına dikkat çekerek eş adlı ve eş anlamlı lafızların ne anlama geldiğini ve Aristoteles'in bu sınıflandırmayla neyi kastettiğini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre her şeyin hem bir adı hem de bir tanımı veya açıklaması vardır. Örneğin insana hem ismiyle hem de akıl sahibi ölümlü canlı olmasıyla işaret edilir. Dolayısıyla var olan şeyler yalnızca adıyla değil, aynı zamanda onun özünü tanımlayan açıklamasıyla da belirtilir. Porphyrrios, her

³⁸ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 36 (22,1-5).

³⁹ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 38 (24,1-5).

⁴⁰ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, çev. S. Marc Cohen and Gareth B. Matthews, New York: Cornell University Press, 1991, s. 23 (16,20)

şeyin hem bir adı hem de tanımlayıcı bir açıklaması olduğuna göre tanımlayıcı açıklamalarla adlar arasında dört çeşit ilişki olduğunu söylemiştir.⁴¹ Buna göre var olan şeyler ya aynı adı ve aynı tanımlayıcı açıklamayı paylaşır ya da sadece adı paylaşır ancak aynı tanımlayıcı açıklamayı paylaşmaz veya yalnızca aynı tanımlayıcı açıklamayı paylaşır ancak adı paylaşmaz yahut ne tanımlayıcı açıklamayı ne de adı paylaşır. Porphyrios'a göre şeyler aynı adı paylaştıkları ancak tamamen farklı tanımlara sahip olduklarında bunlara eş adlılar denir.⁴²

Diğer yandan Ammonios da Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserine yazdığı şerhte ruh-beden ilişkisi bağlamında bilgi edinmenin yollarından bahsederek eş adlı ve eş anlamlı lafızları izah etmeye çalışmıştır. Ammonios'a göre şayet ruh bedenden ayrı olsaydı başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan her şeyi kendi başına bilirdi. Ancak ruh ve beden birlikteliği sebebiyle bedenî hazlar ruhun görüş alanını karartmış ve doğasında bilmek olmasına rağmen ruh bilmekten aciz kalmıştır. Bu nedenle Ammonios insanların birbirleriyle iletişim kurmaya ve düşüncelerini birbirlerine aktarmalarına hizmet eden sese ihtiyaçları olduğunu söyleyerek isim ve tanım yoluyla bilgi edinmenin imkânından bahsetmiştir. Zira her şey hem isimle hem de tanımla bilinir.⁴³

Simplikios da Aristoteles'in eş adlıların doğasına nasıl işaret ettiğini göstermek için metinde geçen isim lafzına dikkat çekmiş ve benzer şekilde isim ve tanım ikilisinden bahsetmiştir. Buna göre var olana hem isimle hem de tanımla işaret edilir. Mesela insana hem "insan" ismiyle, hem de "akıl sahibi ölümlü canlı" şeklinde tanımla işaret edilmektedir. İsim insanı bütün ve bölünmez bir şekilde belirtirken (*kata to monoeides*), tanım ise onu çok sayıda parçadan oluşmuş bir şekilde belirtir (*kata to polumeres*). Çünkü insan hem tek bir cevherdir hem de bir cins ve fasıldan oluşmuştur. Ayrıca isim, bir sembol olduğundan aynı kalabilir ve özünde farklı olan başka bir şeyin adı da olabilir. Ancak cevheri açıklayan tanımın aynı kalması ve özünde farklı olan başka bir şeye ait olması mümkün değildir.⁴⁴

O halde Porphyrios'un ifade ettiği gibi Ammonios ve Simplikios'a göre de isimleri ortak, tanımları farklı olan şeylere eş adlı (*homónumon*) denir. Telamon'un oğlu Ajax ile Oileus'un oğlu Ajax buna örnek gösterilebilir. Zira her iki Ajax'ın isimleri

⁴¹ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 38 (60,15-20).

⁴² Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 39 (60,26).

⁴³ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 22 (15,5-10).

⁴⁴ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 37 (22, 15-20).

ortak olup tanımları farklıdır. Telamon'un oğlu olan Ajax, Hektor'la teke tek dövüşen Salamis'li ya da buna benzer bir şekilde tanımlanırken diğeri farklı bir şekilde Oileus'un oğlu veya Locris'li olarak tanımlanır.⁴⁵

Kısaca ifade etmek gerekirse şârihler isim ve tanım ayrımını dikkate alarak eş adlı lafızların tanımını yapmış ve böylece onların isimleri ortak tanımları ise farklı lafızlar olduğunu zikretmişlerdir.

3.1.1. Eş Adlı (*Homônumon*) Lafızlara Dair Tartışmalar

Şârihler *Kategoriler*'e yazdıkları şerhlerinde eş adlı kavramına ilişkin bazı tartışmaları ele almışlardır. Bu hususta Porphyrios ilk olarak hem aynı adı hem de aynı tanımı paylaşan eş anlamlıların yalnızca adı ortak olan eş adlılardan daha açık olması gerektiğine vurgu yaparak neden Aristoteles'in eş adlılardan önce eş anlamlıları zikretmediğini sorgulamıştır. Buna cevap olarak Aristoteles'e göre var olanların (*huparkhei*) eş adlı olduğunu ve yüklemelerin yüklemledikleri şeylere eş adlı olarak söylendiğini ifade etmiş ve bu nedenle Aristoteles'in eş adlıları öncelediğini söylemiştir.⁴⁶ Benzer ifadeler Simplicios'un şerhinde de rastlanır.

Ammonios ise Aristoteles'in eş adlı lafızlar hakkında kelimenin tekil halini değil, çoğul halini kullanarak eş adlı yerine eş adlılar demesine dikkat çekmiştir. Ammonios'a göre bunun nedeni, eş adlıların pek çok şey veya en az iki şey için söz konusu olmasıdır. Zira tek bir şey söz konusu olduğunda böyle konuşulması mümkün değildir. Diğer yandan ona göre Aristoteles'in eş adlıları -birden fazla olmasına rağmen- tek bir lafızla, yani tek bir adla ifade etmesinin nedeni Attika lehçesi konuşanlar arasında bu ifade biçimini kullanmanın her zaman bir gelenek olmasıdır. Platon da bu ifade biçimini kullanmıştır. Böylece Ammonios bu kelimenin ilk defa Aristoteles'te olmadığını, eskilerin de kullandığını söylemiştir.⁴⁷

Bununla birlikte Ammonios eş adlıların her zaman vurgu, çekim ve soluklu okumayı gerektirdiğini de ifade etmiştir. Zira bu açılardan birinde farklılık gösteren isimler eş adlı değildir. Örneğin *argôs* (boşta kalan) ve *Ârgos* (şehir) kelimelerinde

⁴⁵ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 23 (16,1); Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 37 (22,23).

⁴⁶ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 40 (61,10).

⁴⁷ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 25 (18, 10).

farklı vurgulamalar söz konusudur. Aynı şekilde *paroksiton* Peloponnesos'da bir şehir anlamına gelirken *oksiton* ise halsiz bir insan anlamına gelmektedir. Dolayısıyla vurgudaki değişiklik nedeniyle bunlar eş adlı olarak isimlendirilmemektedir. Çekimde de durum aynıdır. Çünkü *ho elatês* derken arabacı kastedilirken *tês elatês* derken gümüş köknar ağacının odunu katedilir. Dolayısıyla çekim değişikliği nedeniyle bunlar eş adlı değildir. Aynı şey soluklu okuma için de söz konusudur. Çünkü *oion* kelimesini soluklu bir şekilde nefes alarak *hoion* şeklinde ifade edilmektedir. Ancak üflemez telaffuz edilen *oion* kelimesi farklı bir anlama gelir ve eş adlı değildir. Ammonios bu hususta *Ajax* kelimesini zikrederek meseleyi daha anlaşılır kılmıştır. Zira *Ajax* kelimesinin vurgusu ve çekimi aynıdır. Hatta her ikisinde nefes alma şekli bile aynıdır. Dolayısıyla onların (*Ajax* adındaki iki kahramanın) eş adlı olarak isimlendirilmesinde bir sakınca yoktur.⁴⁸

Simplikios ise eş adlı kavramı ile eş adlı olarak söylenen şeyler arasındaki bazı tartışmalara değinmiştir. Bu hususta o, bazı insanların Aristoteles'in gerçekliğin kendisi hakkında değil de kavramlar hakkında konuşmayı önermesine rağmen yine de eş adlılık kavramı hakkında hiçbir şey söylememesini, bunun yerine eş adlıları öğretmesini sorun ettiklerini ifade etmiştir. Zira eş adlıların kendisinden türetildiği eş adlılık kavramı önce gelir. Ancak Simplikios eş adlıların açık ve net hale gelmesinin gerçeklerden kaynaklandığını ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle aynı isim söylendiğinde biri isimle bağlantılı olarak bir kavramı yansıtırken diğeri farklı bir kavramı yansıtabilir. Örneğin birisi köpek adını söylediğinde bazı insanlar kara hayvanını, bazıları da deniz köpeğini tahayyül edebilir. Bu nedenle diyalektikçiler eş adlılığa dayalı kıyaslarla karşılaşıldığında soruyu soran kişi adı anlamlardan birine aktarıncaya kadar sessiz kalınmasını tavsiye etmiştir.⁴⁹ Örneğin biri tuniklerin erkeksi olup olmadığını sorduğunda eğer gerçekten erkeksiye bu görüşe katılmak gerekir. Erkeksi olanın canlı olup olmadığını sorduğunda ise yine aynı fikirde olmak icap eder. Zira bu doğrudur. Ancak daha sonra tuniklerin canlı olduğu sonucuna varırsa bu noktada erkeksi teriminin eş adlılığını tanımlamalı ve bir anlamda tunikler için erkeksi dendiğini, başka bir anlamda ise erkekliğe sahip bir kişi için erkeksi dendiğini göstermek gerekir. Simplikios böylece eş adlılığı meydana getiren isimler değil, gerçekler olduğunu

⁴⁸ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 25 (17,20-25;18,1-5).

⁴⁹ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 38 (24,10-15).

temellendirmiştir. Üstelik ona göre Aristoteles'in kendisi de öğretisini eş adlılar üzerine sunmuştur. Çünkü eş adlılık tartışması her halükârda *Kategoriler*'in amacının doğrudan sonucudur.⁵⁰ Simplicios ile aynı görüşe sahip olan Ammonios da Aristoteles'e göre eş adlı olanın ifadeler değil şeyler olduğunu zikretmiştir.⁵¹ Porphyrios da eserinde bu meseleye yer vermiştir. Böylece o Aristoteles'in şeylerle değil kelimelerle ilgilenmesine rağmen eş adlı kavramından önce eş adlıları (şeyleri) tartışmasına cevap olarak kelimelerdeki eş adlılığı meydana getirenin ifadenin niteliği değil, şeylerin farklı olması ve hiçbir şekilde ortak yanı bulunmamasına rağmen isimleriyle aynı ifadeyi kazanması olduğunu söylemiştir. Zira bir kelimenin aynı anlamı paylaşmayan birçok şey için geçerli olduğu kabul edilene kadar eş adlı kavramı söz konusu olamaz. Böylece şeylerin eş adlı olduklarını kabul etmeden o şeylerin eş adlılığının var olduğu anlaşılamaz. Dolayısıyla eş adlılığı ve ilgili ifadeleri anlamak için öncelikle hangi şeylerin eş adlı olduğu konusunda bilgi sahibi olmak gerekir. Bu nedenle Aristoteles şeyleri kavramlardan önce zikretmiştir.⁵²

Şârihler eş adlılığın neden sadece isimlerde söz konusu olduğunu da tartışmışlardır. Bu hususta Porphyrios eş adlılığın sadece özel isme benzer bir karaktere sahip olan, yani başına artikel alan kelimeler için değil, aynı zamanda tüm kelime türleri için geçerli olduğunu söylemiştir. Zira özel isim karakterine sahip olmayan cins isim, zamir, fiil, sıfat, zarf, edat, bağlaç ve ünlem gibi diğer kelime türleri de eş adlı olup olmadıkları sorulduğunda artikellere eklenir ve böylece onlar da çekimsiz isimler gibi olur. Böylece Aristoteles'in eş adlı lafızların tanımında bahsettiği isim lafzı bütün kelime türleri için geçerli olup özel isim karakterine sahip isimlerle sınırlı değildir.⁵³ Ammonios da aynı şekilde eş adlılığın fiillerde de olabileceğini ifade etmiştir. Şöyle ki o Aristoteles'in eş adlılığın tanımında zikrettiği isim lafzını fiilin zıttı olarak görmediğini söylemiştir. Aksine onun ifadelerinden anlaşıldığına göre isim ortak bir şekilde her anlamsal ifadeye bir ad olarak söylenmiştir. Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de söylediği gibi: "O halde fiiller kendi başlarına isimlerdir." Dolayısıyla iki farklı anlamı karşılayan *erô* eş adlı olup ortak bir adı ve farklı tanımları vardır. Böylece fiiller

⁵⁰ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 39 (24,16-22).

⁵¹ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 25 (18,15).

⁵² Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 40 (61,20-25).

⁵³ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 41 (62,1-5).

arasında da eş adlılık olduğu söylenebilir.⁵⁴ Diğer yandan Simplikios da eş adlılığın fiilde, sıfat-fiilde ve bağlaçlarda da olmasına rağmen Aristoteles'in neden yalnızca adı ortak olan şeylere eş adlı dediğini tartışmış ve Boethos'un (MÖ I. asır) bu konudaki fikirlerine yer vermiştir. Bu hususta Boethos ismin iki anlamı olduğunu söylemiştir. Biri başına artikel alan özel isimken diğeri bütün kelime türlerini kapsayan isimdir. Bu nedenle herhangi bir ifadenin eş adlı olup olmadığı sorulduğunda kelimenin gerçek anlamındaki isimlerde olduğu gibi onun başına da artikel konur. Örneğin “köpek” isminin eş adlı olması gibi “esir olan ve esir edilen/enslaved” (*to andrapodizesthai*) ifadesi de eş adlıdır. Çünkü bu tabir hem kendisinin esir alındığını hem de kişinin başkasını esir aldığını ifade etmektedir. Bu nedenle Simplikios, Boethos'un eş adlıların ortak bir isme sahip olduğunu söylerken haklı olduğunu düşünmektedir. Çünkü başına artikel aldıkları sürece hepsi özel isme sahiptir. Onlara isim karakterini veren artikelin önlerine yerleştirilmesidir.⁵⁵ Böylece Simplikios Aristoteles'in özel isim (*name*) ve genel-ortak isim (*noun*) ayrımının aynı zamanda eş adlıların farklılaşmasının nasıl açıkça ifade edilmesi gerektiğine de işaret ettiğini düşünmektedir.

Aristoteles eş adlıları tanımlarken “sadece adları ortak olan şeyler” ifadesini kullanmıştı. Buradan hareketle şârihler söz konusu tanımda geçen “sadece” (*monon/only*) ve “ortak” (*koinon/common*) isimlerinin de eş adlı olduğunu ve böylece onların da ortak bir isme sahip olduğunu söylemişlerdir. Bu hususta Porphyrios “sadece” kelimesinin benzersiz ve karşıtlık anlamlarından hangisinin anlaşılması gerektiği üzerinde durmuş ve zıt anlamda kullanıldığına kanaat getirmiştir. Buradaki zıt anlam tanım olarak ifade edilir. Zira daha önce zikredildiği gibi her şeyin hem bir adı hem de bir tanımı olduğundan “sadece” kelimesi tanımla olan karşıtlığı ifade etmek için kullanılmıştır. Çünkü eş adlıların yalnızca adları ortak olup tanımsal açıklamaları farklıdır.⁵⁶ Ammonios ise “sadece” kelimesinin ya birlikte olmanın karşıtı olarak -tek anlamında- söylendiğini ifade etmiştir ki banyoda başka bir kişinin aksine sadece bir kişinin bulunduğu söylenmesi buna örnek gösterilebilir; ya da bu kelime savaşta geride yalnızca bir kişinin kaldığının söylenmesi gibidir veya tek güneşten bahsedildiğinde olduğu gibi benzersiz anlamında kullanılır. Bu pasajda “sadece”

⁵⁴ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 26 (18,20-25).

⁵⁵ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 39 (25,20-25).

⁵⁶ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 41 (62,10-15).

kelimesi birinci anlamda kullanılmıştır ki bu da Porphyrios'un ifadeleriyle örtüşmektedir.⁵⁷ Simplicios'a göre ise bu kelime bazen bir anlamına gelirken bazen de başka bir şeyle zıtlığı ifade etmektedir. Örneğin evrenin bir olduğu ifade edildiğinde ilk anlamı kastedilir. Ancak birinin sadece (*monon*) bir pelerini olduğu söylendiğinde bu bir tunikle karşılaştırılır. Dolayısıyla bu örnekte ikinci anlam kastedilir. Eş adlı tanımında ise “sadece” kelimesinin anlamı ikinci anlamda, cevherin tanımına zıt olarak kullanılmıştır. Böylece sadece (*monos*) kelimesi adın tek ortak şey olmasını ve bunun tanımla karşılaştırılmasını ifade etmektedir. Neticede her üç şârihin de eş adlı tanımında yer alan “sadece” isminin anlamı konusunda hemfikir olduklarını söylemek mümkündür.⁵⁸

Aynı şekilde “ortak” (*common/koinon*) kelimesi de pek çok anlamda kullanılır. Porphyrios ortak kelimesinin pek çok anlamı olduğunu söylemiştir. Ona göre ortak kelimesi ya (i.) ekmek veya şarap gibi parçalara bölünebilen bir şeyin, onu bölüşenlerin eline tek bir şey olarak geçmesi durumunda olduğu gibi ortak olarak söylenir ki mülkiyet de buna örnek gösterilebilir. Ya da (ii.) parçalara bölünemeyen bir şeyin -örneğin birkaç kardeşin ortak olarak sahip olduğu bir at veya köleyi kullanması gibi- birkaç kişi tarafından kullanılması durumunda olduğu gibi ortak olarak söylenir. Ya da (iii.) banyo veya tiyatro gibi bir şeyin kullanılırken birine ait olması ancak kullanıldıktan sonra ortak bir alana iade edilmesi durumunda olduğu gibi ortak olarak söylenir. Ya da ortak kelimesi (iv.) birçok kişinin aynı anda bölünmeden kullanabileceği bir şey olması durumunda olduğu gibi ortak olarak söylenir. Böylece tiyatrodaki bulunan herkes seyircilerin her birinin kullanımı için daha küçük parçalara bölünmeden oyuncunun sesine ortak erişime sahip olur.⁵⁹ Porphyrios'a göre Aristoteles “adları ortak olan şeyler” derken “ortak” kelimesinin buradaki anlamlarından sonuncusunu kastetmiştir. Böylece birçok kişinin aynı bütünü aynı anda kullanması söz konusu olur. Zira Ajax adı hem Oileus'un oğlu hem de Telamon'un oğlu için ortak olarak kullanılır ancak bir bütün olarak kalır ve aralarında bölünmez.⁶⁰

Ammonios'a göre ise bu kelime ya bölünmez bir şekilde paylaşılan şey anlamında ya da bölünerek paylaşılan şey anlamında kullanılır. Canlılık birincisi için

⁵⁷ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 26 (19,1-5).

⁵⁸ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 40 (26,5).

⁵⁹ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 42 (62,30).

⁶⁰ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 41 (62,20-29).

örnek olarak zikredilir. Zira herkes canlıdan bölünmez bir şekilde pay alır. Arazî ise ikincisinin örneğidir. Zira kimse bütüne dokunamaz ancak her biri bir parçayı sahiplenir. Ammonios'a göre Aristoteles'in burada kastettiği bölünmez bir şekilde paylaşılan şeydir.⁶¹ Simplikios ise Porphyrios gibi (i.) parsellenmiş arazi gibi parçalara bölünebilen şey, (ii.) ortak köleler veya atlarda olduğu gibi aynı anda olmasa da ortak kullanım için bölünmez bir şekilde mevcut olan şey, (iii.) önceden rezervasyonla kişinin kendisine ait olan, ancak daha sonra tiyatro gibi ortak kullanıma döndürülen şey ve (iv.) ses gibi hem bölünmez hem de eş zamanlı olarak pek çok kişinin kullanımına sunulan şey olmak üzere ortak kelimesinin dört farklı anlamından bahsetmiş ve Aristoteles'in eş adlılığın tanımında bunlardan herhangi birini kastetmediğini ifade etmiştir.⁶² Böylece Simplikios hem Ammonios'un hem de Porphyrios'un yorumlarından farklı bir yorum getirmiştir. Ancak her üç şârih de tanımda yer alan ortak kelimesinin bölünmez olduğu konusunda hemfikirdir. Diğer yandan Porphyrios ortak kelimesinin dört anlamından dördüncüsünün tanımda yer alan ortak isminin anlamı olduğunu söylerken Simplikios buna itiraz etmiştir. Zira Simplikios'a göre eş adlılar için söylenen isim, ortak kelimesinin herhangi bir anlamına göre ortak değildir. Daha açık bir ifadeyle, bölünebilirlik anlamında ortak değildir. Çünkü ismin hecesine katılan başka bir şeyin artık eş adlı olması mümkün değildir. Eş adlıların ortak kullanım için bölünmez bir şekilde ortak olduğu da söylenemez. Zira farklı zamanlarda farklı insanların kullanımına girmiştir. İsimler ise eş adlı olarak söylenen şeylerin her birine aynı anda aittir. Aynı zamanda eş adlıların hem rezervasyon hem de özel mülkiyet anlamında ortak olduğu da söylenemez. Çünkü tiyatrodaki mekanlar gibi her biri farklı zamanlarda farklı isimlerin bir parçası olmuştur ve dolayısıyla yine eş adlı olmaları mümkün değildir. Son olarak eş adlıların sesin ortak olması anlamında ortak olduğu da söylenemez. Çünkü ses, tüm dinleyicilerinde aynı eğilimi uyandırırken eş adlılık -eğer gerçekten anlam ifade ediyorsa- çeşitli insanlara farklı mefhumlar sağlar. Dinleyenlerde farklı mefhumlara yol açmıyorsa anlamsız kalır ve artık bir isim olması mümkün değildir. Dolayısıyla Simplikios'a göre eş adlı isimlerin ortak olması için ortaklığın bölünmez olup eş adlı olarak söylenen şeylerin hepsine aynı anda ait olması ve çeşitli insanlarda farklı

⁶¹ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 26 (19,10).

⁶² Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 40 (26,10).

mefhumlara yol açması gerekir.⁶³ Neticede Simplikios'un ortak bir ismin farklı mefhumları olduğunu vurgulaması eş adlı tanımının doğrudan kendisiyle örtüşmektedir.

Eş adlılığın tanımında yer alan ortak lafzının ortaklığa nasıl delalet etmesi gerektiğinden bahsettikten sonra Simplikios'un ele aldığı bir diğer tartışma, Nikostratos ve takipçilerinin eş adlı isimlerin ortak olduğuna itiraz etmeleridir. Örneğin "köpek" diyen kişinin bu söylemi onun bir öküzden, attan ya da buna benzer bir şeyden bahsetmediğini ancak ne demek istediğini henüz belirtmediğini gösterir. Çünkü ne tür bir köpeği kastettiği henüz belli değildir. Köpek yıldızı mı, kara hayvanı mı, köpek balığı mı, yoksa insanların çenesine vuran bir ağrı türü mü? O halde köpek sözcüğü hiçbir anlam ifade etmiyorsa bir isim olması ve dolayısıyla eş adlı olması mümkün değildir. Zira eş adlılar isimleri ortak olan için söylenir. Eğer söz konusu birçok türden hangisinin kastedildiğini belirtmek için -örneğin köpek yıldızından mı yoksa başka bir tür köpekten mi bahsettiğine dair- isme bir ekleme gerekiyorsa, o ismin artık ortak olması imkansızdır. Çünkü esas olarak kastedilen şey, kendisine ekleme yapıldığında özelleştirilir ve tek başına isim olmaktan ziyade bir farklılığın eklenmesi nedeniyle o artık bir cümledir.⁶⁴

Eş adlı isimlerin ortak olmalarına dair zikredilen itiraz, isimlerin anlamlı olup olmadığı tartışmasına kapı aralamıştır. Bu nedenle Simplikios bazılarının bu problemi çözmek için her ismin anlamlı olmadığını söylediklerini ifade etmiştir. Bu anlayışa göre ismin üç anlamı vardır: (i.) Herhangi bir anlam ifade etmese de tipik bir isim formuna uygun olan isim. Örneğin "blituri" gibi. (ii.) Herhangi bir anlam ifade etmekle birlikte ismin tipik formuna uygun olmayan isim. Örneğin Diodorus'un kölesine isim olarak verdiği "yine de" bağlacı gibi. (iii.) Hem nominal bir forma sahip hem de bir anlam ifade eden isim. Örneğin Sokrates, Platon ve diğer isimler gibi. Simplikios'a göre eş adlıların tanımında yer alan ismin herhangi bir anlam ifade etmemesi mümkün değildir. Zira yalnızca biçim itibarıyla isim olan şey herhangi bir anlama uygun düşmemektedir. Eğer eş adlı isim bir anlama uygun değilse tanımın kapsamına alınması mümkün değildir. Diğer yandan söz konusu isim bir anlama uygun olursa tanımın kapsamına alınır ve bu durumda ismen ortak olması mümkün değildir. Çünkü farklılıkları farklı

⁶³ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 40 (26,15).

⁶⁴ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 40 (26,25).

anlamlara uygun düşmeleriyle meydana gelen terimler ortak olmadığından isim de bir anlama uygun olduğunda ortak olması mümkün değildir.⁶⁵

Simplikios bu problemi isim ve tanım farkına dikkat çekerek çözmeye çalışmıştır. Zira bir şeyin ismine göre tanımı farklıdır. Bu durumda eş adlıların tanımında yer alan ismin her halükârda bir anlam ifade etmesinden bahsedilebilir. Şöyle ki, eş adlı isim belki de bir isim olduğu ve gerçek olmadığı için pek çok farklı şeye uygun olabilir. Bu nedenle bir isim bir kere konuşulduktan sonra tanımlanana kadar ne söylendiği belirsizdir. Ancak bir kez tanımlandıktan sonra artık sadece ortak bir isim olmaktan çıkmış, aynı zamanda bir farklılığa da bürünmüştür. Böylece tek bir şeyi ifade etmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Simplikios, ortak ismin tanımlanmadığında tüm eş adlılarla ortak ve bölünmez bir şekilde bir anlama uygun olduğunu ifade etmiştir. Ortak isim tanımlandığında ise ona göre ortak olan bireyselleştirilmiş ve bağımsız olarak ifade edilmiş olur. Bu nedenle, eğer bir isim anlamlıysa o zaman bunun ortak olmadığını söylemek yanlıştır. Çünkü ortak isimlerin de anlamı vardır ve ortak olanın ortak olmak bakımından bir anlama uygun olması söz konusudur.⁶⁶

Porphyrios eş adlılığın tanımında yer alan “isme göre cevherlerinin tanımı farklıdır” ifadesinin altını çizerek Aristoteles’in neden bu ifadeyi kullandığını tartışmıştır. Zira Aristoteles’in isimleri aynı tanımları farklı demek yerine isme göre tanımları farklı demesi Porphyrios’a göre tanımın sağlıklı olması içindir. Ayrıca daha önce zikredildiği üzere her şey ya isimlerle ya da tanımsal açıklamalarla ifade edilir. Bu tanımsal açıklama isme karşılık gelmeli ve isim belirli bir şey için kullanıldığı sürece yalnızca o şeyin açıklamasını vermelidir. Mesela bu cevhere -cevherin bir insan olduğunu varsayalım- insan denir. Bu isim hepsini aynı anda ifade eder. Ancak aynı zamanda insanı daha özet bir şekilde ifade eden canlı ismi de vardır. Böylece insan “ölümlü akıl sahibi canlı” gibi isminin önemine eşdeğer bir açıklama verilerek tanımlanabilir. Aynı zamanda insan duyuşsal canlı bir cevherdir. Dolayısıyla insan olarak adlandırıldığı sürece bu isme karşılık gelen insan, ölümlü akıl sahibi canlı tanımına sahiptir. Diğer yandan bir canlı olarak adlandırıldığı sürece duyuşsal canlı bir cevher tanımına sahiptir.⁶⁷ Porphyrios burada tanımların isimlere dönüştürülmesinin

⁶⁵ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 41 (27,15-20).

⁶⁶ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 42 (28,1-5).

⁶⁷ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 42 (63,5-10).

gerekliliğinden bahsetmiştir. Bunun olması için de tanımın isimle eşit orantılı olması, yani ondan ne daha büyük ne de daha küçük bir kapsama sahip olması gerekir. Diğer bir ifadeyle tanımın efradını cami' ağıyarını mani' olması gerekir. Örneğin bir şey insansa aynı zamanda ölümlü, akıl sahibi bir canlıdır. Bu önerme dönüştürüldüğünde sonuç doğru çıkacaktır. Buna göre eğer bir şey ölümlü, akıl sahibi bir canlıysa o bir insandır. Yine aynı şekilde eğer bir şey insansa o duyusal canlı bir cevherdir. Bu önerme dönüştürüldüğünde ise sonuç yanlış olacaktır. Zira bir şey duyusal canlı bir cevherse "o insandır" önermesi efradını cami' bir önerme değildir. İnsan olmamasına rağmen tilki de duyusal canlı bir cevherdir. Buradaki ayrım ölümlü, akıl sahibi canlı tanımının insana göre verilmiş olmasıdır. Dolayısıyla sağlam bir şekilde verilmesi gereken herhangi bir tanım, isme göre ve ona karşılık gelecek şekilde olmalıdır.⁶⁸ Sonuç olarak yalnızca "isme karşılık gelen" ifadesinin eş adlıların tanımına zorunlu olarak dahil olması değil, aynı zamanda isme göre tanımsal açıklama belirtilmedikçe bir şeyin tanımının sağlıklı bir şekilde verilemeyeceği de gösterilmiştir.

Ammonios da bu tartışmaya yer vermiş ve -ölümlü akıl sahibi olmak üzere- Ajax adındaki iki kahramanın ortak bir adı ve tanımı olduğunu söylemiştir. Böylece birisi eş adlıların hiçbir şekilde olmadığını, daha ziyade eş anlamlıların olduğunu söyleyerek itiraz edebilir. Bu nedenle Ammonios, Aristoteles'in ortak isme karşılık gelen tanım yerine herhangi bir tanım seçilmesin diye isme göre cevherlerinin tanımı farklıdır demesini haklı bulmuştur. Çünkü onlardan biri Hektor'la teke tek dövüşen Salamis'ten Telamon'un oğlu, diğeri ise Locris'ten hızlı koşan Oileus'un oğludur. Dolayısıyla ismin karşılığı olan tanım her biri için farklıdır. Ancak Ammonios yine de birilerinin, iki Ajax örneğinde olduğu gibi, eş adlıları aynı zamanda eş anlamlı olarak adlandırmanın da mümkün olduğunu söyleyebileceklerini ifade etmiştir. Her ne kadar bunların isimleri ortak tanımları farklı olsa da birisi isme karşılık gelen tanım açısından bile bunların eş anlamlı olduğunu söyleyebilir. Çünkü hem Oileus'un hem de Telamon'un oğulları insandır ve insan olmaları bakımından eş anlamlı oldukları iddia edilebilir. Ancak Ammonios bu iddiaların onları kesinlikle eş anlamlı yapmayacağını söylemiştir. Zira Ajax'ların aralarındaki ortaklığı sağlayan şey aynı isme sahip olmalarıdır. Dolayısıyla onlar eş adlılığa dahil olurlar.⁶⁹

⁶⁸ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 43 (63,20-30;64,1-5).

⁶⁹ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 27 (20,5-10).

Simplikios da bu konuda Porphyrios'a benzer ifadeler kullanarak tam tanımın her durumda ismi aşmayacak veya ondan eksik kalmayacak şekilde isimle birleştirilmesi gerektiğini söylemiştir. Neticede isim ve tanım aynı gerçekliğe delâlet eder. Şu farkla ki tanım gerçekliği ortaya çıkarır, geliştirir ve birçok parçadan oluştuğu ölçüde onu kapsar. İsim ise tam tersine gerçekliği daraltır, küçültür ve onu tek tip görünümüyle temsil eder. Tanımın isme uygun olarak gerçekleşmemesi durumunda aşma ve yetersiz kalma meydana gelir. Bir başka ifadeyle tam tanım gerçekleşmez. Zira tanım, varlık ölçeğine göre daha üstteki şeylerden birine göre verildiğinde ismi aşar. Mesela canlı tanımı verilmek istendiğinde canlı ismine göre değil, daha evrensel anlamda canlıya ait olan bir niteliğe göre bir tanım verilecek olsa şu tanım verilir:⁷⁰ Canlı kendi kendine hareket eden, kendi kendini besleyen, kendi kendine büyüyen, kendine benzer şeyler üreten bir cevherdir. Bu ifade canlılar için doğru olacaktır fakat isimle eşit olmadığı için bir tanım olmayacaktır. Simplikios'a göre eğer bir şey canlı ise kendini besler, büyütür, kendine benzer şeyler meydana getirir demek doğrudur. Ancak bir şey kendi kendini besliyor, büyütüyor, kendine benzer şeyler üretiyorsa o canlıdır demek doğru değildir. Çünkü bitkiler bu şartları yerine getirir ama canlı değildir. Diğer yandan tanım, isimden daha parçalı (*merikôteron*) bir şeye uygulandığında, örneğin canlı akıl sahibi ölümlü bir cevher olarak tanımlandığında, ismin yetersiz kaldığı görülür. Bu elbette bir canlıdır ama her canlının böyle olması söz konusu değildir.⁷¹

Simplikios aynı zamanda eş adlı lafızların isme göre değil, başka bir açıdan da aynı tanıma sahip olabileceğini söyleyerek Ajax ismindeki iki kahramanı örnek olarak zikretmiştir. Böylece bu konuda onun Ammonios ile benzer ifadeleri kullandığını söylemek mümkündür. Simplikios'a göre Speusippos'un da değindiği gibi bu konuda bir açıklama yapılacak olsaydı her iki eş anlamlı eş adlı, eş adlı da eş anlamlı olurdu. Çünkü insanın ve atların ortak bir adı var ki o da canlıdır. Ama insan ve at olmaları bakımından tanımları farklıdır. Yine deniz köpeği ile karada yaşayan köpek canlı olmaları bakımından aynı tanıma sahiptir. Böylece eş anlamlı bir lafız eş adlı olacak, aynı zamanda eş adlılar da eş anlamlı olacaktır. Çünkü tanımları köpeğe göre değil -ki bu da onların eş adlı olmalarını sağlayan şeydir- canlıya göre verilmiştir. İşte

⁷⁰ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 42 (28,15-20).

⁷¹ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 43 (28,25).

bu nedenle metinde geçen “isme uygun olarak” ibaresinin eklenmesi tanımın tam olabilmesi için gereklidir.⁷²

Ammonios, Aristoteles’in eş adlılığı anlatırken neden tanım yerine açıklama (*account*) demesini tartışmıştır. Böylece o her şeye tanım verilemeyeceğini, örneğin yüksek cinslerin tanım almasının mümkün olmadığını belirtmiş ve tanımın aksine resmin kullanımının bazı zamanlarda mevcut olduğunu söylemiştir. Zira resimleri kullanılan şeyler arasında da eş adlılık vardır. Böylece Ammonios’a göre filozofun tanımdan söz etmemesinin nedeni budur. Çünkü bu, resmin işaret ettiği şeyleri dışarıda bırakacaktır. Öte yandan eğer Aristoteles eş adlılığın tanımında resim demiş olsaydı, tanımların işaret ettiği şeyleri de atlamış olurdu. İşte bu nedenle açıklamayı kullanmıştır. Çünkü açıklama (*account*) tanım ve resmin ortak yüklemidir.⁷³ Simplikios da benzer ifadeleri kullanarak resmin, bir başka ifadeyle betimleyici tanımın bir cevherin karakteristik özelliğini tanımladığını söylemiş diğer yandan had, yani tanımlayıcı tanımın hem her şeyin mahiyetini hem de cevherin kendisini tanımladığını ifade etmiştir. Dolayısıyla cevherin açıklaması hem betimleyici hem de tanımlayıcı tanıma içerir.⁷⁴ Kısaca ifade etmek gerekirse tanımda zikredilen *account* ifadesi eş adlılığa konu olan şeylerin hem zâtî hem de arazî unsurlarının farklı olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Porphyrion’un eş adlılıkla ilgili tartıştığı bir diğer mesele ise Aristoteles’in eş adlıların tanımlarının farklı olduğundan bahsederken “cevherlerinin tanımı” diyerek özellikle cevher kelimesini vurgulamasıdır. Porphyrion’a göre bunun nedeni tanımda geçen *logos* kelimesinin çeşitli şekillerde kullanılmasıdır. Örneğin *logos* hesap, dış ve iç konuşma (*logos prophorikos*, *logos endiathetos*) ve tohum formülü (*logos spermatikos*) şeklinde kullanılabilir. Dolayısıyla bu kelime birçok farklı şeyi ifade etmek için kullanılır.⁷⁵ *Logos* kelimesinin bir başka anlamı da tanım, yani tanımsal açıklamadır. Bu nedenle eş adlı lafızların tanımında cevher kelimesi zikredilmiştir. Zira cevher kelimesi, *logos* kelimesini diğer anlamlarından ayırmaya yarar. Örneğin altın dirhemlerin yanı sıra bronz ve gümüş dirhemler de olduğu için sadece dirhem isteyen kişi belirsiz bir şeyi isterken altın dirhem isteyen kişi ise istediğini diğerlerinden ayırır. Benzer şekilde

⁷² Simplicius, *On Aristotle’s Categories*, s. 44 (29,1-5-10).

⁷³ Ammonius, *On Aristotle’s Categories*, s. 28 (20,15-20).

⁷⁴ Simplicius, *On Aristotle’s Categories*, s. 43 (29,20).

⁷⁵ Porphyry, *On Aristotle’s Categories*, s. 44 (64,30;65,1).

logosun çeşitli kullanımları olduğundan dolayı ona cevher ifadesinin eklenmesiyle *logos* ile kastedilenin tanımsal açıklama olduğuna işaret edilir. O halde isme karşılık gelen tanımsal açıklama, bir başka ifadeyle cevheri ortaya çıkaran açıklama, yani tanım ve resim eş adlı şeyler sınıfının her bir ferdi için farklı olmalıdır.⁷⁶ Ammonios ise tanımda geçen cevher kelimesinin arazlarla çelişen bir şekilde değil, daha genel anlamda her şeyin varlığını ifade edecek şekilde söylendiğini düşünmüştür. Bu bakımdan arazların da var olan şeyler arasında olduğunu ifade etmiştir. Böylece eş adlı tanımında zikredilen cevher kelimesi arazları eş adlılıktan hariç tutmaz. Neticede Ammonios arazlar arasında da eş adlılığın gözlemlendiğini ifade etmiştir. Örneğin keskin ifadesi tat, ton, ses ve bıçağa yüklenmektedir.⁷⁷

Ammonios, söz konusu tanımda geçen “her biri için canlı olmanın ne olduğu” ifadesine vurgu yaparak öncelikle insan ile resimdeki insana canlı diye bir tanım verilecek olsa iki farklı tanımın söz konusu olacağını söylemiştir. Daha sonra Aristoteles’in neden “canlı olmak” ifadesini değil de “canlı olmanın ne olduğu” ifadesini kullandığını tartışmıştır. Buna göre, şeyler ya maddeleriyle ya suretleriyle ya da her ikisi birlikte, yani hem madde hem de suretleriyle karakterize edilir. Ammonios’a göre şayet Aristoteles “canlı olmak” deseydi onların maddesine ve suretine işaret ederdi. Halbuki “canlı olmanın ne olduğu” demesiyle onun vasıflandırıldığı şeye, yani onun suretine işaret etmiştir. Çünkü bir şeyin varlığı onun suretidir ve tam tanımlar bundan türetilir. Çünkü tanımların cinslerden ve belirleyici fasıllardan oluşması gerekir.⁷⁸

Şarihlerin eş adlı lafızlara dair ortaya attığı tartışmaların Aristoteles’in tanımının kelime kelime tahlilini içerdiği söylenebilir. Sözü edilen şârihlerin yorumlarının her biri ana hatlarıyla kendi içinde tutarlı olup konuyu daha da anlaşılır kılmıştır. Eş adlı lafızlar hususunda Aristoteles ve şârihleri arasındaki en temel ayrım Aristoteles’in aksine şârihlerin eş adlıları dört ana bölüme ayırmasıdır ki bu taksim İslam düşüncesine tevarüs etmesi bakımından önemlidir.

⁷⁶ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 44 (65,5-10).

⁷⁷ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 28 (20,25).

⁷⁸ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 29 (21,5-10).

3.1.2. Eş Adlı Lafızların Taksimi

Antik dönem şârihleri eş adlı lafızların taksimi konusunda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Böylece her bir şârihi kendi içinde değerlendirmek lafızların taksimindeki ortaklıkları ve farklılıkları tespit etme noktasında önemlidir.

3.1.2.1. Porphyrios’a Göre Eş Adlı Lafızların Taksimi

Porphyrios eş adlı lafızları şans eseri (*chance/tesadüfî*) ve düşünceden kaynaklanan (*from thought*) eş adlılar olmak üzere ikiye taksim etmiştir. (i.) Tesadüfî eş adlılar tamamen şans eseri ve kasıtsız olarak aynı adı taşıyan farklı şeylerdir. Priamos’un oğlu İskender ve Makedonya Kralı Philippos’un oğlu İskender bu kısma örnek gösterilebilir. (ii.) Düşünceden kaynaklanan eş adlıların tümü ise düşünceye bağlıdır. Porphyrios bunları (ii.a.) benzerlik nedeniyle olanlar, (ii.b.) analogi nedeniyle olanlar, (ii.c.) tek bir kaynaktan türeyen ve ona göre olanlar (*aph’ henos kai pros hen/connected/nisbî*) ve (ii.d.) tek bir hedefe yönelik olanlar (gâî) şeklinde dört alt kısma ayırmıştır.⁷⁹

İnsan adının hem ölümlü akıl sahibi bir canlı hem de insan resmi için kullanılması benzerlikten gelen eş adlılara örnek gösterilebilir. Zira resimdeki insana insan denilmesi şans eseri olmayıp yaşayan bir insanın görüntüsü olmasından dolayıdır. Dolayısıyla hem yaşayan bir insana hem de resim yahut bir heykele insan denilmesi düşünceden kaynaklanmaktadır.⁸⁰ Kaynak (*arkhê*) adının hem sayının kaynağı olarak atom için hem çizginin kaynağı olarak nokta için hem nehrin kaynağı olarak pınar için hem de canlının kaynağı olarak kalp için kullanılması analogiden gelen eş adlılara örnek gösterilebilir. Çünkü sayılar için atom neyse çizgiler için nokta, nehir için pınar ve canlılar için de kalp öyledir. Böylece kıyas yoluyla söz konusu adın eş adlı olarak kullanılması söz konusu olmuştur.⁸¹ Düşünceden kaynaklanan üçüncü tür eş adlılar ise farklı şeylerin ortak adlarını tek bir şeyden alması durumunda ortaya çıkar. Mesela tıp sanatı tek bir şeydir ama kitaba tıbbî konuları kapsadığı için tıp kitabı, ilaca doktorlar tarafından hastaların tedavisinde kullanıldığı için tıbbî ilaç, neştere tıbbî uygulamada

⁷⁹ Porphyry, *On Aristotle’s Categories*, s. 45 (65,20); bkz. Treiger, “Avicenna’s Notion of Transcendental Modulation of Existence”, s. 338.

⁸⁰ Porphyry, *On Aristotle’s Categories*, s. 45 (65,25).

⁸¹ Porphyry, *On Aristotle’s Categories*, s. 46 (65,30-35).

kesi yapmak için kullanılan bir araç olduğu için tıbbî alet denir. Yani bunların hepsi ortak bir isme sahipken isme karşılık gelen tanım ise benzer şekilde belirlenen şeylerin her biri için farklıdır.⁸² Düşünceden kaynaklanan dördüncü tür eş adlılar ise aynı hedefi arayan farklı şeylerin o hedeften ortak bir isim alması durumunda ortaya çıkar. Örneğin iyileşen bir insanın hedefi sağlıktır ve bundan yola çıkarak yemek yemek, yürümek ve kitap okumak da sağlıklı olarak adlandırılabilir. Porphyrios bazılarının bu tür eş adlıları tek bir kaynaktan gelen eş adlılarla birleştirdiğini ve bunlardan tek bir kaynaktan türeyen ve ona göre olan eş adlılar olarak bahsettiğini söylemiştir. Bazılarının ise bu dördüncü türü ne eş adlı ne de eş anlamlı olarak kabul ettiklerini, bunun yerine eş adlı ve eş anlamlılar arasına koyduklarını ifade etmiştir.⁸³

Porphyrios'a göre Aristoteles'in *Kategoriler*'de bahsettiği eş adlılar benzerlik açısından düşünceden kaynaklanan eş adlılardır. Zira Aristoteles bu lafza örnek verirken hem insanın hem de resimdeki insanın canlı olduğunu söylemiştir. Çünkü her biri için canlı olmanın ne demek olduğu söylenecek olsa her biri için ayrı bir açıklama yapılması gerekir. Böylece insana canlı duyusal bir cevher olduğu için canlı ve insan resmine de canlı duyusal bir cevherin görüntüsü olduğu için canlı denilmiştir.⁸⁴

Porphyrios metafordan kaynaklanan eş adlılar olup olmadığı ve eğer varsa bunların analojinin bir alt türü olarak mı kabul edileceği konusundaki tartışmalara analoji ile metaforun farklı olduğunu, dolayısıyla metafordan kaynaklanan eş adlılar olmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre aralarında Atticus'un da bulunduğu pek çok yorumcu metafor ve analojiyi tek bir eş adlılık türü olarak bir arada sayma hatasına düşmüş ve metaforu analojiyle karıştırmıştır. Aslında metafor bir şeyin kendine ait bir adı olduğu zaman ortaya çıkar. Fakat birisi o şeyi başka bir isimle de adlandırır ve bu ismi o şeye aktararak (*metapherôn*) sanki onun adıymış gibi kullanır. Burada eş adlılık söz konusu değildir. Zira eş adlılık bir şeyin söz konusu isim dışında başka bir adı olmadığına ortaya çıkar.⁸⁵ Örneğin bir dağın alt kısımlarına yamaçlar (*hupôreia*) adı verilir. Her ne kadar yamaçlar bir dağın alt kısımlarına verilen ad olsa da şairler onlara genellikle patikalar (*podes/feets*) adını verir. Diğer taraftan yatağın üst yüzeyinin tamamını taşıyan kısmına da ayak (*feet*) denir. Üstelik masa ile gemiler için de bu

⁸² Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 46 (66,1-5-10).

⁸³ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 46 (66,15).

⁸⁴ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 47 (66,25).

⁸⁵ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 47 (67,5).

kullanım söz konusudur. Ancak masa için yatak örneğinde olduğu gibi masanın ayağı şeklinde bir kullanım söz konusuyken gemi için bu kullanım söz konusu değildir. Dolayısıyla masa ve yatak söz konusu olduğunda masanın ayağı veya yatağın ayağı şeklinde bir kullanım mümkün olduğu için burada eş adlılıktan bahsedilebilir. Çünkü bir yatağın veya bir masanın tamamını destekleyen şey canlıların ayaklarına benzetilerek bu adı almıştır. Bu nedenle eş adlıların yalnızca ortak isme sahip olan şeyler olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla bir gemi veya dağ söz konusu olduğunda ise bu kelimenin eş adlı olarak kullanıldığı söylenemez. Çünkü bir gemiyi rotasında tutan şeylere dümen (*pedalion/rudder*) denir. Bir dağın alt kısımlarına eş adlı olarak ayaklar denilmesi de mümkün değildir. Zira onların zaten bir adı (yamaçlar) vardır. Ayrıca yatak ve masa söz konusu olduğunda ayaklar söz konusu parçaların adıdır. Oysa bir dağ veya gemi söz konusu olduğunda onlara karşılık gelen parçaların adları sırasıyla yamaçlar ve dümendir.⁸⁶ Ayaklar adı ise onlara farklı bir şekilde aktarılır. Bunlara eş adlı olarak değil, kıyas yoluyla ayak denilmiştir. Benzerlikten dolayı bunların eş adlı olduğu da söylenemez. Çünkü bir dağın yamaçlarının bir canlının ayaklarına benzediğinden bahsetmek mümkün değildir. Neticede bir dağın yamaçlarına eş adlı olarak değil, metafor yoluyla ayaklar denildiğini söylemek mümkündür. Ancak Porphyrios metafor yoluyla söylenen *podes* ismi kullanılarak bu durumu eş adlıların tanımına uygun hale getirmenin bir yolu olduğunu da söylemiştir. Bu durumda bir dağın yamaçları ile bir adamın ayaklarının her ikisi de ayak olarak adlandırılır. Dolayısıyla ayak adı ortak olup tanımsal açıklama farklıdır. Ancak her ne kadar Porphyrios mecazi aktarımı eş adlı tanımına uygun hale getirmekten söz etse de bu noktanın daha fazla soruşturulması gerektiğini vurgulamıştır.⁸⁷

3.1.2.2. Ammonios'a Göre Eş Adlı Lafızların Taksimi

Ammonios da eş adlıları (i.) şans eseri ve (ii.) bir amaca göre olmak üzere ikiye taksim etmiştir. Şans eseri olan eş adlılara iki farklı şehirde Sokrates adında birinin tesadüfen keşfedilmesini örnek olarak göstermiştir. Kasten yani bir amaca göre olan eş adlılar ise

⁸⁶ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 48 (67,15-20).

⁸⁷ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 48 (67,25-30).

iki kısımdır:⁸⁸ (ii.a.) Birinci kısımdakiler birbirinin eş adlısıdır ve adlandırıldıkları şeyin türetilmişidir. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır: (ii.a.i.) Bazıları hem neşterin hem de kitabın tıbbî olarak adlandırılması gibi fîl nedenin adıyla anılırken, (ii.a.ii.) bazıları da sağlıklı bir ilaç gibi gâî nedenin adıyla anılır. Bunlar hem birden (*aph'henos*) -neden-gelen hem de bire (*pros hen*) -neden- yönelendir.

(ii.b.) İkinci kısımdakiler ise hem birbirinin eş adlısı hem de adını aldığı şeyin eş adlısıdır. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır: (ii.b.i.) Ya isimlendirildikleri şeyden zamansal olarak farklılık gösteren isimler ki bunlar da kendi içinde üç kısma ayrılır: (ii.b.i.a.) Bazıları bir başkasının anısına çağrılır. Kendi babasını, öğretmenini veya böyle bir kişiyi hatırlayan birinin kendi oğluna o kişinin adıyla hitap etmesi buna örnek gösterilebilir. (ii.b.i.b.) Bazıları tesadüfen çağrılır. Birinin bir çocuğa Felicity demesi buna örnek gösterilebilir. (ii.b.i.c.) Bazıları umutla çağrılır. Birisinin ona verilen isim gibi olmasını umarak birine isim vermesi buna örnek gösterilebilir.⁸⁹ (ii.b.ii) Ya da isimlendirildikleri şeyden zamansal olarak farklı olmayan isimler ki bunlar da kendi içinde üç kısma ayrılır: (ii.b.ii.a.) Bazıları şeyler arasındaki benzerliğe göre isimlendirilir. Basiretli kişiye basiretli denilmesi buna örnek gösterilebilir. (ii.b.ii.b.) Bazıları ortak pay almaya göre isimlendirilir. Kadın müzisyene ve müzik bilgisine *mousikê*, denilmesi buna örnek gösterilebilir. (ii.b.ii.c.) Bazıları da kıyasa göre isimlendirilir. Yani şu buna nasılsa, buna da öyledir. Yatağın ayağı ve dağın ayağı buna örnek gösterilebilir. Şeyler arasındaki benzerliğe göre isimlendirilenlerden (ii.b.ii.a.i.) bazıları davranışlarının benzerliğinden dolayıdır. Örneğin bir kimseyi acelesinden dolayı çabuk diye çağırma gibi. (ii.b.ii.a.ii) Bazıları görüntü ile orijinal arasındaki şeklin benzerliğinden dolayıdır. (ii.b.ii.a.iii.) Bazıları ise metafora göredir. Baş ve ayak buna örnek gösterilebilir.⁹⁰

3.1.2.3. Simplikios'a Göre Eş Adlı Lafızların Taksimi

Simplikios da şârihlerin adeti üzere eş adlıları en yüksek türlere göre (i.) şans eseri (*tukhaion*) ve (ii.) kasten olmak üzere ikiye taksim ettiğini söylemiştir. Şans eseri olan

⁸⁸ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 29 (21,15).

⁸⁹ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 30 (21,20-25)

⁹⁰ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 30 (22,5-10)

eş adlılar tesadüfen ve belirsiz (kesin olmayan) olduğundan hiçbir bölünmeye izin vermezler. Paris ve Makedon'un İskender olması buna örnek gösterilebilir.⁹¹ Kasıtlı eş anlamlılar ise birisi konuyu yeniden düşündüğünde ve belirli bir nedenden dolayı aynı isimleri farklı şeylere yüklediğinde meydana gelir. Bunlar şans eseri eş adlıların aksine dörde ayrılır: (ii.a.) Birincisi benzerliğe göre (*kath'homoiotêta*) olan eş adlıdır ki bu Aristoteles'in eş adlı lafızların örneğinde kullandığı hem insanın hem de resmedilmiş bir insanın canlı olduğunu söylediği türdür. İnsan ve resimdeki insanın canlılık olmak üzere ortak bir adı olmakla birlikte tanımları farklıdır. Çünkü insan duyuşsal canlı bir cevher olarak canlıdır. Oysa bir insanın görüntüsü veya heykeli ise duyuşsal canlı bir cevherin benzerliği (*homoiôma*) olması anlamında canlıdır.⁹² (ii.b.) Kasıtlı eş adlıların ikinci türü, analogi yoluyla (*kata analogian*) ilke/kaynak (*arkhê*) kelimesinin eş adlı olarak söylenmesidir. Çünkü bir sayının kaynağı birim yahut atom, bir çizginin kaynağı nokta, bir canlının kaynağı ise kalptir. (ii.c.) 3. Kasıtlı eş adlılığın üçüncüsü, tek bir şeyden türetilerek birçok farklı gerçeklikte ortak bir yüklem ortaya çıkmasıdır. Örneğin bir kitap tıptan (*apo tês iatrikês*) türetildiği için tıbbidir (*iatrikon*). Zira tıp öğretilerinin bir transkripsiyonunu içermektedir. Aynı şekilde tıbbî kesme aleti olduğu için neşter de tıbbîdir. Şifa vermesi açısından faydalı olması nedeniyle bir ilaç da tıbbîdir. Dolayısıyla bu örneklerin hepsinde isimler ortaktır ancak her birinin tanımı farklıdır. (ii.d.) Kasıtlı eş adlı lafızların dördüncüsü ise farklı şeylerin tek bir hedefe atfedildiği ve isimlerin de hedeften alındığı durumdur. Yiyecek, ilaç ve spor salonu gibi amacı sağlık olan her şeye sağlıklı denilmesi buna örnek gösterilebilir.⁹³

Bazı şârihler kasıtlı eş anlamlıların son ikisini birleştirerek tek bir şeyden türeyen ve tek bir şeye bağlı olan (*aph' henos kai pros hen*) manasında bir saymıştır. Bazıları ise bu türü ne eş adlı ne de eş anlamlı saymış aksine bu ikisinin arasına yerleştirmişlerdir. Zira bunların tanımsal açıklamasında da bir tür ortaklıktan bahsedilebilir. Şöyle ki, tıbbî şeyler tıptan sağlıklı şeyler ise sağlıktan türetilmiştir. Böylece sadece isim ortaklığından bahsetmek yeterli değildir. Bu nedenle bazı şârihler bunu eş anlamlılara benzetmiştir. Ancak tıp bilimi içeren bir kitap neşter kadar tıbbî

⁹¹ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 45 (31,25).

⁹² Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 46 (31,30; 32,1).

⁹³ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 46 (32,5-10).

değildir. İlaç ve yürüyüş de aynı derecede sağlıklı değildir. Böylece söz konusu isimden pay alanlar eşit derece pay almadığından eş anlamlı da değildir.⁹⁴

Bu noktada zikretmek gerekir ki eş adlı lafızların tanımı dikkate alındığında eş adlı bir ismin yüklendiği şeylere dereceli bir şekilde yüklendiğinden bahsedilmemiştir. Zira eş adlı tanımında ismin ortak olduğu, anlamın ise tamamen farklı olduğundan bahsedilmiştir. Fakat Simplikios'un kasten olan eş adlıların son iki türünde verdiği örnekler incelendiğinde dereceli bir yüklemlemenin söz konusu olduğu görülür.

3.2. Poluônumon (Çok Adlı Lafızlar)

Porphyrios'a göre var olanlar aynı tanımı paylaşıp aynı adı paylaşmadığında bunlara çok adlı (*poluônumon*) lafız denir. Çok adlı lafızlara kılıç, süvari kılıcı ve bıçak gibi birkaç farklı isme sahip ama aynı anlama gelen şeyleri örnek veren Porphyrios aynı zamanda giyim söz konusu olduğunda ceket (*lôpion*) ve pelerini (*himation*) örnek olarak zikretmiştir. İlk örnek dikkate alındığında isme karşılık gelen tanımın ortak olduğu görülür. Zira örnekte zikredilen her alet hayvanları öldürmek amacıyla yapılmış iki ucu keskin bir bıçaktır. Ancak kılıç, süvari kılıcı ve bıçak olmak üzere isimleri farklıdır. Böylece çok adlılar eş adlıların zıttı gibi görünmektedir. Porphyrios aynı zamanda onlara (*homoiologia kai homoiorista*) denilebileceğini, çünkü ortak bir açıklamaları olup ancak açıklamaya karşılık gelen isimlerinin farklı olduğunu söylemiştir. Böylece onları her birinin genellikle birkaç adı olan Romalılara benzetmiştir.⁹⁵

Ammonios da Porphyrios gibi tanımları aynı olup isimleri farklı olan bu lafızların eş adlı (*homônumon*) lafızların tam tersi olduğunu vurgulamış ve o da kılıç, pala ve süvari kılıcını buna örnek göstermiştir.⁹⁶ Simplikios ise çok adlı lafızlara insanı (insan fertlerini) örnek göstermiştir. Zira insanın tanımı birdir ama adı çoktur.⁹⁷

⁹⁴ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 46 (32,5-15).

⁹⁵ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 39,50 (60,30;69,1-5).

⁹⁶ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 23 (16,5).

⁹⁷ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 37 (22,25).

3.3. Sunônumon (Eş Anlamlı Lafızlar)

Porphyrrios'a göre var olanlar hem bir tanıma hem de bir isme sahip olduklarında -ismin yanı sıra aynı tanıma da sahip oldukları için- eş anlamlı (*sunônumon*) olarak adlandırılır. Porphyrrios insan ve öküzü canlı denilmesini buna örnek göstermiştir. Çünkü her biri için canlı olmanın tanımını vermek, her birine aynı tanıma vermektir.⁹⁸

Ammonios'a göre bu, cinslerin kendi türlerine yüklenmesidir. Örneğin insana canlı denir ve aynı zamanda o duysal cevherdir.⁹⁹ Bununla birlikte Ammonios eş anlamlı lafızlar için Ajax örneğini vermiştir. Zira Ajax ismindeki iki kişi Ajax olması bakımından değil, insan olması bakımından eş anlamlı lafızlara örnektir.¹⁰⁰

Simplikios da Ammonios gibi cinslerin her birinin altında bulunan türlerin yüklemine eş anlamlı olarak ortaya çıktığını ve birbiriyle eş anlamlı olan şeylerin aynı kategori altında yer aldığını ifade etmiştir. Eş anlamlı lafızlar için insanı ve atı örnek gösteren Simplikios canlılık cihetinden hem insanın hem de atın adlarının ortak olduğunu ve böylece aynı tanıma paylaştıklarını söylemiştir. Çünkü her ikisi de canlı ve duysal cevherdir. Dolayısıyla canlı her ikisine de eş anlamlı olarak yüklenmiştir.¹⁰¹ Aynı zamanda Simplikios eş adlıların çelişkiye izin verdiğini söylemiştir. Örneğin resmedilmiş bir canlı hem bir canlıdır hem de değildir. Bir karga kuş anlamında bir kargadır ancak kapılarda kullanılan alet anlamında bir karga değildir. Eş anlamlılar ise tam tersine çelişkiyi kabul etmez. Örneğin canlı olduğu için insanın canlı olmayan olarak adlandırılması mümkün değildir.¹⁰²

Simplikios Aristoteles'in eş adlılar konusunda yaptığı gibi canlı örneğini eş anlamlılar konusunda da ele aldığını ifade etmiştir. Bunun nedeni başka örneklerin olmaması değil, aynı ismin bazı gerçekliklere hem eş adlı hem de eş anlamlı olarak işaret ettiğine dikkat çekmektir.¹⁰³ Böylece o aynı şeyin dört farklı anlamda eş adlı ve eş anlamlı olarak adlandırılabilceğini belirtmiştir. Buna göre (i.) bazen bir ve aynı şey, pek çok adı bakımından çeşitli diğer gerçekliklere göre hem eş adlı hem de eş anlamlı olabilir. Örneğin kuş olan karga (*korax*), karga olarak adlandırıldığında kapı için

⁹⁸ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 39,49 (60,27; 68,5).

⁹⁹ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 23 (15,25).

¹⁰⁰ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 31 (22,15).

¹⁰¹ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 37 (22,27-30).

¹⁰² Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 48 (34,5-10).

¹⁰³ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 49 (35,5).

kullanılan alet ile eş adlı olarak söylenirken, kuş olarak adlandırıldığında ise diğer kuşlar ile eş anlamlı olarak söylenmektedir. (ii.) Bazen de bir ve aynı şeyin farklı isimleri nedeniyle aynı gerçeklik bakımından hem eş adlı hem de eş anlamlı olduğu görülür. Örneğin filozof Sokrates, Sokrates olması bakımından Theaetetos'un okul arkadaşı Sokrates'le eş adlıdır. Ancak her ikisi de insan olmaları bakımından eş anlamlıdır.¹⁰⁴ (iii.) Bazen bir ve aynı isim farklı gerçekliklerle ilgili olması bakımından eş adlı ve eş anlamlı olabilir. Örneğin kuş olan karga kapı tokmağıyla eş adlı iken diğer kargalarla eş anlamlıdır. (iv.) Bazen bir ve aynı şey aynı isme ve aynı gerçekliğe uygun olarak eş adlı ve eş anlamlı olabilir. Örneğin Homeros'taki Agrios ve Melas buna örnek gösterilebilir. Zira siyah (*melas*) özel bir isim olduğu sürece siyah renkli bir kişiyle eş adlı olacaktır. Bununla birlikte kişinin rengi de siyah olursa siyah renkli bir kişiyle eş anlamlı olur. Dolayısıyla özel adı Vahşi (*Agrios/Savage*) olan biri aynı zamanda vahşi bir karaktere sahip olursa vahşi karaktere sahip biriyle hem eş adlı hem de eş anlamlı olur. Bunun gibi daha pek çok isim vardır. Bazıları erdemlerden kaynaklanır ancak özel isimler olarak söylenir. Örneğin özgür (*free*) anlamındaki Eleutherios, ılımlı (*temperate*) anlamındaki Sôphrosunos, muhterem (*venerable*) anlamındaki Semnos bunlardan bazılarına örnektir.¹⁰⁵ Bazıları ise Italos (İtalyanca), Kretilos (Giritli) ve Eleusinos (Eleusinian) gibi etnik adlardan türetilmiştir. Dolayısıyla bir kişi özel isim olarak böyle bir isme sahipken diğeri etnik kökeni belirten bir isim olarak böyle bir isme sahip olabilir. Bununla birlikte, her ikisi de aynı özel isme ve aynı yaradılışa (*diathesis*) sahipse veya her ikisi de Siyah (*Melas*) özel adıyla çağrılmışsa ve renkleri siyahsa o zaman bunlar özel adları bakımından eş adlıdırlar. Çünkü özel ad, bir şeyin bireyselleştirici niteliğini belirtir. Ancak ortak siyahî yaratılışları açısından bunlara eş anlamlı da denilebilir. Çünkü aynı renge, aynı psikolojik yapıya veya aynı ülkeye sahip olmaları bakımından her birinin tanımsal açıklaması aynıdır. Simplikios bu gibi durumlarda birinin kendisine göre bile eş adlı olabileceğini söylemiştir. Zira adı Siyah (*Melas*) olan birinin renginin de siyah olması siyahlığın hem özel bir isme hem de siyah bir adama eş adlı olarak ait olmasına neden olur.¹⁰⁶ Bu noktada Aristoteles'in verdiği canlı örneğini zikrederek canlılığın da eş anlamlı gerçeklikler açısından değil, eş

¹⁰⁴ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 49 (35,10-15).

¹⁰⁵ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 50 (35,20-25).

¹⁰⁶ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 50 (35,30-35; 36,1).

anamlı bir Şeyin adı açısından verildiğini söylemiştir. Zira Aristoteles'in insan ve öküze ortak bir isim olarak canlı demesi bunu kanıtlar niteliktedir.¹⁰⁷

Bu noktada Porphyrios'un Aristoteles'in eş adlıları oluşturanların anlamlı ifadeler değil de Şeyler olduğunu, zira Şeylerde bulunan eş adlılığın anlamlı ifadelerden bahsetmenin ön koşulu olduğunu söylediği kısmı hatırlatmakta fayda vardır. Eş anlamlılar söz konusu olduğunda ise verilen örneğin gerçeklikler açısından değil, eş anlamlı bir Şeyin adı açısından verildiği Simplicios tarafından vurgulanmıştır. İlk bakışta dil ile gerçekliğin öncelenmesi bakımından her iki lafızda bir zıtlık var gibi görünse de gerçekliğin her iki lafızda da anlamlı bir ifade kullanmada zemin oluşturduğunu söylemek mümkündür ki zikredilen örnekler de bunu teyit etmektedir.

3.4. Heterönumon (Ayrık Lafızlar)

Porphyrios'a göre var olanların ne bir adı ne de tanımı ortak olduğunda bunlara ayrık (*heterönumon*) lafızlar denir. Ateş ve altın ya da Sokrates ve cesaret bu lafızlara örnek gösterilebilir.¹⁰⁸ Bunlar, özellikle aynı ortak alt yapıya, Ammonios'un ifadesiyle ortak konuya sahip olmadıklarında tamamen farklıdır. Örneğin Ammonios insan ve atın tamamen farklı olduğunu belirtirken ayrık lafızlar için iniş ve çıkışı örnek olarak zikretmiştir ki bu, Simplicios'un da görüşüdür.¹⁰⁹ Zira iniş ve çıkış aynı merdivenle ilişkili olarak düşünölmüştür. Dolayısıyla merdiven iniş ve çıkış için aynı ortak alt yapıyı oluşturur. Aynı şekilde, Ammonios her iki bakımdan farklı olan tohum ve meyvenin de aynı taneye göre düşünöldüğünü söylemiştir. Çünkü bu tane, halihazırda büyümüş olması nedeniyle meyve olarak adlandırılırken gelecekteki büyümeye nispeten tohum olarak adlandırılır. Buna göre Antik dönemde ayrık lafızlar, isim ve tanımı bakımından ayrı olup ortak bir mevzuda bulunan lafızlardır.

¹⁰⁷ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 50 (36,5).

¹⁰⁸ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 39,50 (60,31; 69,10).

¹⁰⁹ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 23-24 (15,28-16,25-17,1); Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 37 (22,35).

3.5. Parônumon (Türetilmiş Lafızlar)

Porphyrios dilbilgisel açıdan farklı olsa da bazı şeylerin başka şeylerden meydana gelmesinden ve geldikleri şeylerin hem ismine hem de tanımına bir şekilde katılmasından bahsetmiş ve bunların türetilmiş (*parônumon*) lafızlar olduğunu söylemiştir.¹¹⁰ Örneğin gramerci adını gramerden, yiğit (*andreios*) de adını yiğitlikten (*andreia*) alır. Böylece türetilmiş lafızlar anlamlarını gramer biçimindeki bir değişiklik ile isimden alan şeylerdir. Zira yiğitlik belli bir erdeme atfedilir ve kişiye, sonu değiştirilerek yiğitlik tanımından dolayı yiğit denir. Bir diğer ifadeyle kişi aynı ismin türetilmiş bir biçimini, yani sadece sonu farklı olan halini taşır. Porphyrios'a göre her ne kadar Aristoteles, gramer biçimindeki bu değişikliği çekim olarak adlandırırsa da onu bir ismin çekimleri dediğimiz şey gibi düşünmemek gerekir. Zira Aristoteles yiğidin yiğitlikten çekim bakımından farklı olduğunu söylerken aynı ismin farklı bir şekli olduğunu kastetmiş ve böylece türetilmişlerin kendilerini belirten adı başka bir şeyden aldığını söylemiştir.¹¹¹

Ayrıca Porphyrios bir şeyin türetilmiş olabilmesi için üç şartın gerekli olduğunu söylemiştir. Öncelikle o şeyin katılması gereken bir şey olmalıdır. İkincisi, onun katılması gereken bir isim olmalıdır. Üçüncüsü, bir şeye uygulandığında isim dilbilgisi açısından biraz farklı olmalıdır. Bu üç koşuldan herhangi biri karşılanmazsa söz konusu şeyler türetilmiş olamaz. Buna göre yiğit türetilmiş bir lafızdır. Zira yiğit isminin katıldığı yiğitlik vardır. Çünkü kişilere yiğitlikten sonra yiğit denir. Ayrıca yiğit adı yiğitlik adına son hecenin değişmesiyle katılır. Zira yiğitlik anlamına gelen *andreia* -a hecesiyle, yiğit anlamına gelen *andreios* ise -os ile biter.¹¹² Porphyrios bu üç şarttan biri olmadığında türetilmişlerden bahsetmenin söz konusu olmayacağını göstermek üzere *mousikê* kavramından da bahsetmiştir. Böylece bir yanda müzik sanatıyla uğraşan ve buna *mousikê* denen bir kadından, diğer yanda onun katıldığı şey ve bir de ona adını veren *mousikê* isminden bahseden Porphyrios bu örnekte dilbilgisi açısından bir değişiklik olmadığı için ikisine de *mousikê* denilmesinin türetilmiş olarak değil, eş adlı

¹¹⁰ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 39 (60,34).

¹¹¹ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 50-51 (69,15-25).

¹¹² Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 51 (70,1-5).

olarak gerçekleştiğini söylemiştir.¹¹³ Erkek müzisyende ise durum farklıdır. Zira erkek müzisyen (*mousikos*) müzik sanatından (*mousikê*) türetildiği için türetilmiş olarak adlandırılabilir. Ayrıca bu durumda üç şart da sağlanmış olur. Şöyle ki hem bir şeye ve bir isme katılım söz konusudur hem de gramer biçiminde bir değişiklik meydana gelmiştir. Yine aynı şekilde erdeme (*aretê/virtue*) katıldığı için kişiye mükemmel, takdire şayan anlamında (*spoudaios/admirable*) denir. Burada erdem kişinin katıldığı şeydir. Ancak kişi erdem ismine katılmamıştır. Dolayısıyla *spoudaios* ve *aretê* farklı isimler olduğundan türetilmiş değildir. Bu nedenle takdire şayan/erdemli biri erdeme katılmasına rağmen türetilmiş olması açısından erdemli olarak adlandırılmaz.¹¹⁴

Ammonios söz konusu şerhinde bu lafızları ele almamıştır. Onun aksine Simplikios da Porphyrios gibi hem isim hem de tanım açısından belli bir anlamda ortak olan ancak aynı zamanda başka bir anlamda farklılık gösteren bu lafızlardan bahsetmiştir. Örneğin beyazın bir örneği beyazlık mastarından, dilci ise dil kökünden türetilmiştir.¹¹⁵

Böylece Ammonios eş adlı lafızlar (*homônumon*), eş anlamlı lafızlar (*sunônumon*), çok adlı lafızlar (*poluônumon*), ayrık lafızlar (*heterônumon*) olmak üzere dört lafızdan bahsederken Porphyrios ve Simplikios bir farkla türetilmiş lafızlardan (*parônumon*) da bahsetmiş, dolayısıyla toplamda beş lafız ele almışlardır. Aristoteles ise eş adlı, eş anlamlı ve türetilmiş olmak üzere üç kavramı tartışmıştır. Porphyrios'a göre bunun nedeni Aristoteles'in bu lafızlardan hepsine ihtiyaç duymamasıdır. Bu nedenle ihtiyaç duyduğu ve en önemli gördüğü üç tanesinden bahsetmiştir.¹¹⁶ Ammonios'a göre ise bunun nedeni Aristoteles'in yüklem öğretisinde yalnızca bunları yararlı olarak görmesidir.¹¹⁷ Simplikios'a göre ise bunun nedeni, Aristoteles'in belki de kategorileri tartışırken yalnızca bu üçünü kullanmasıdır. Diğer yandan her iki şârihe göre asıl neden bunların ikisinden karşıtları hakkında bilgi edinmenin kolay olması olabilir.¹¹⁸ Zira Aristoteles'in zikretmediği iki kavram metinde geçen diğer iki kavramın zıttı olduğu için apaçık ortadadır. Şöyle ki; tanımları ortak olmasına rağmen adları farklı olan çok

¹¹³ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 51 (70,10).

¹¹⁴ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 52 (70,15).

¹¹⁵ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 37 (23,1).

¹¹⁶ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 39 (61,1).

¹¹⁷ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 23 (16,5).

¹¹⁸ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 37 (23,5); Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 23 (16, 15).

adlılar, adları ortak olmasına rağmen tanımlarının farklı olması nedeniyle eş adlıların karşıtıdır. Ayrık lafızlar ise eş anlamlı lafızların karşıtıdır. Zira eş anlamlılar söz konusu olduğunda isim ve tanım olmak üzere her ikisi de ortaktır. Ayrık lafızlarda ise her ikisi de farklılık gösterir. Dolayısıyla bunları bilen onları karşıtını da bilmesi gerekir. Zira zıtlıklar aynı bilgiyle bilinir. O halde eş adlı ve eş anlamlı lafızların bilinmesi geri kalan ikisinin de bilinmesini gerektirir.¹¹⁹

Ammonios, bir şeyin kendisine dair bilginin zıttına dair bilgiyi de içermesine dair açıklamayı yerinde bularak Aristoteles'in bu kısa anlatımının kasıtlı olduğunu söylemiştir. Simplicios da benzer şekilde Aristoteles'in alışlagelmiş özet anlatımına dikkat çekerek bu çözümün isabetli olabileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte o, Aristoteles'in zikretmediği çok adlı ve ayrık lafızların hariçteki gerçekliklerinin değerlendirilmesinden ziyade dilbilimsel araştırmalara daha uygun olduğunu düşünmüştür ki bu, filozof Syrianos'un da görüşüdür. Ayrıca Aristoteles'in -diğer ikisine nispetle- aralarındaki fark ciddi bir önem taşıdığı için burada sadece eş adlı ve eş anlamlıları tartışması kuvvetle muhtemeldir.¹²⁰

Şârihlerin ele aldığı lafızlar için verdiği örnekler incelendiğinde aynı örneklerin farklı lafızlar için kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Ammonios at ve insanı -türleri itibarıyla- ayrık olarak zikrederken Simplicios ise at ve insanı -cinsleri itibarıyla- eş anlamlı olarak zikretmiştir. Diğer yandan Ajax örneğinde olduğu gibi bir isim zâtî ve arazî unsurlarına göre farklı cihetlerden hem eş adlı hem de eş anlamlı olarak söylenmiştir. Bu durum lafızların farklı yönlerden aynı şeylere yüklem olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

4. Aristoteles ve Antik Dönem Şârihlerinde Eş Adlı ve Eş Anlamlı Yükleme

Aristoteles *Kategoriler*'de eş adlı (*homônumon*), eş anlamlı (*sunônumon*) ve türetilmiş (*parônumon*) lafızlardan bahsettikten sonra var olan hakkında düşünmenin ve onun hakkında bir şeyler söylemenin kendisiyle mümkün olduğu on kategoriden bahsetmiştir ki bunlar cevher ve dokuz araz olmak üzere on kısımdan oluşmaktadır. Dolayısıyla var olana dair mantıksal yükleme yapmak cevher-araz teorisiyle mümkündür. Bu noktada

¹¹⁹ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 23 (16, 10).

¹²⁰ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 38 (23,15).

mantıksal yüklemenin ontolojik bir veçhesi olarak mevzu/taşıyıcı kavramından bahsetmek gerekir. Zira Yunanca “altta duran” anlamına gelen *hupokeimenon* Arapça’da “konulmuş” anlamına gelen *mevzu*‘ olarak ifade edilmiştir. Böylece mevzu kavramı yüklemlemeye zemin teşkil eden ve dolayısıyla yüklem altında duran bir taşıyıcı olarak ifade edilir.¹²¹

Aristoteles var olanları mevzu kavramı üzerinden, yani “bir mevzu içinde bulunan” (*en hupokeimenô*) ve “bir mevzu hakkında söylenen” (*kath’upokeimenou*) olmak üzere dört kısma ayırır:

- a. Var olanlardan bazıları bir mevzu hakkında söylenir ancak hiçbir mevzu içinde bulunmaz. İnsan buna örnek gösterilebilir. Zira insan bir mevzuya, diğer bir ifadeyle belli bir insana söylenir ancak bir mevzuda, yani şu insan olarak işaret edebildiğimiz belli bir insanda bulunmamaktadır.¹²²
- b. Var olanlardan bazıları ise bir mevzuda bulunur ancak hiçbir mevzu hakkında söylenmez. Dilbilgisi buna örnek gösterilebilir. Zira dilbilgisi bir mevzuda, daha açık bir ifadeyle bir ruhta bulunur ancak bir mevzu hakkında söylenmesi mümkün değildir. Beyazlık da aynı şekilde bir mevzuda, daha açık bir ifadeyle bir cisimde bulunur ancak bir mevzu hakkında söylenmesi söz konusu değildir. Aristoteles bu noktada bir mevzuda bulunma durumunun bir şeyin içinde parça olarak bulunma şeklinde değil, içinde bulunduğu şeyden ayrı olarak bulunamayan şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir.¹²³
- c. Var olanlardan bazıları da hem bir mevzuda bulunur hem de bir mevzu hakkında söylenir. Bilgi buna örnek gösterilebilir. Zira bilgi hem bir mevzuda, yani bir ruhta bulunur hem de bir mevzu hakkında, yani bir dilbilgisi hakkında söylenir.¹²⁴
- d. Var olanlardan bazıları ise ne bir mevzuda bulunur ne de bir mevzuya söylenir. Belli bir insan veya belli bir at buna örnek gösterilebilir. Zira bunların bir mevzuda bulunması da bir mevzu hakkında söylenmesi de mümkün değildir. Bunun yanı sıra Aristoteles’e göre sayıca tek olan ve bölünemeyen nesnelerin genel olarak bir mevzuya söylenmesi de mümkün değildir. Ancak dilbilgisi

¹²¹ Esat Burak Şaman, “Cevher - Araz Teorisi (İslam Öncesi)”, s. 500.

¹²² Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 3 (1a20); Aristoteles, *Kategoriler*, 8-9.

¹²³ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 3 (1a25); Aristoteles, *Kategoriler*, 9.

¹²⁴ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 3 (1b3); Aristoteles, *Kategoriler*, 9.

örneğinde olduğu gibi bazılarının bir mevzu içinde bulunmasında hiçbir engel yoktur.¹²⁵

Tablo 1
Aristoteles’e Göre Var Olanların Dörtlü Tasnifi

	Bir mevzu hakkında söylenmeyenler	Bir mevzu hakkında söylenenler
Bir mevzuda bulunmayanlar	Birincil (Tikel) cevherler - Belli bir insan - Belli bir at	İkincil (Tümel) cevherler - İnsan - At
Bir mevzuda bulunanlar	Tikel arazlar - Dilbilgisi - Belli bir beyazlık	Tümel arazlar - Bilgi - Beyaz renk

Kaynak: Zeynep Duran, “Predication in Aristotle’s Categories: A Response to Plato’s Theory of Forms” (Yüksek Lisans Tezi, The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, 2021), s. 11.

Aristoteles’in bu dörtlü tasnifi eş adlı ve eş anlamlı yüklemeyle, bir başka ifadeyle cevheresel ve arazi yüklemeyle bahsetmenin ön koşuludur. Aynı zamanda bu tasnif cevher-araz teorisinin yanı sıra tümel ve tikel ilişkisinin de yüklemeyle olan ilişkisini ortaya koyması bakımından oldukça önemli görünmektedir. Zira “bir mevzuda bulunma” arazlığı ifade ederken “bir mevzu hakkında söylenme” ise tümelliği ifade etmektedir. Buna göre var olanlardan ne bir mevzuda bulunan ne de bir mevzu hakkında söylenen birincil cevherdir (*prôte ousia*). Sayıca tek olan, kendisine tek tek işaret edilebilen ve arazların aksine var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan birincil cevherlere belirli bir insan ferdi yahut belirli bir at örnek gösterilebilir. Bütün var olanların bir mevzuda bulunması veya bir mevzuya söylenmesi zorunlu olduğundan birincil cevherlerin her şeyin kendisinde bulunduğu ve her şeyin kendisine söylendiği nihai ve temel mevzu olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu bakımdan var olanların

¹²⁵ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 3 (1b4-9); Aristoteles, *Kategoriler*, 9; Esra Çağrı Mutlu, “Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles’in Kategorileri Neyi Sınıflar?”, *Dört Öğe* 5/10 (Ekim 2016), 24.

hepsinden öncelikli ve önemlidir.¹²⁶ Bu bağlamda Aristoteles *Kategoriler*'de birincil cevherler olmasaydı diğer şeylerin var olmasının imkânsız olduğunu söyleyerek birincil cevherin önemine dikkat çekmiştir.¹²⁷

Var olanlardan bir mevzu hakkında söylenen ancak bir mevzu içinde bulunmayan tümel cevherdir ve dolayısıyla ikincil cevher (*deutera ousia*) olarak ifade edilir. Aristoteles bunları açıkça birincil cevherlerin türleri (*eidos*) ve türlerin de içerisinde bulunduğu cinsler (*genos*) olarak adlandırmıştır.¹²⁸ İkincil cevherlerin fertleri hakkında söylenip fertlerinin içinde bulunmamaları cevher olarak adlandırılırken birçok şeye söylenmeleri ise tümel olarak adlandırılır.¹²⁹ Dolayısıyla bunların duyulur tikellerin tümelleri olarak ifade edilmesi mümkündür. Diğer taraftan ikincil cevherler, birincil cevherler hakkında söylenebilecek doğru ve aslî unsurlardan bahsederek neden sorusuna cevap vermeleri bakımından birincil cevherleri açığa çıkarırlar ki bu nedenle Aristoteles onları ikincil cevherler olarak adlandırmıştır. Zira bir insanın ne olduğu hakkında bilgiye ulaşmak istendiğinde onun türü ve cinsi, yani insan ve canlı olduğu söylenir.¹³⁰

Var olanlardan bir mevzu içinde bulunan ancak bir mevzu hakkında söylenmeyen ise tikel arazdır. Dilbilgisi veya belirli bir aklık örneği dikkate alınarak düşünüldüğünde dilbilgisinin bir ruhta, aklığın ise bir cisimde bulunması araz olarak adlandırılırken bunların pek çok şey hakkında söylenmeyip belirli bir şey için söylenmesi ise tikel olarak adlandırılır.

Var olanlardan hem bir mevzuda bulunan hem de bir mevzu hakkında söylenenler tümel arazdır. Bilgi ve aklık örneği dikkate alınarak düşünüldüğünde bilgi ve aklığın bir mevzuda bulunması araz olarak adlandırılırken bunların tikel arazların türü ve cinsleri olmaları ise tümel olarak adlandırılır. Zira bir insan ferдинin insan ve canlı olmak üzere zati unsurlarının bir üyesi olması gibi belli bir aklık da ak ve renk olmak üzere zati unsurlarının bir üyesidir.¹³¹

Bu tasnif cevher-araz teorisi ile tikel-tümel ilişkisi olmak üzere dört varlık biçimini oluşturmasının yanı sıra yüklemlemeye dair önemli ip uçları barındırır. Zira

¹²⁶ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 3,5 (2a11-12, 2b15-17); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 13.

¹²⁷ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 4 (2b3-7); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 15.

¹²⁸ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 4 (2a14-19); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 13.

¹²⁹ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 6 (3b17-18); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 21.

¹³⁰ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 6 (2b29-33); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 17.

¹³¹ Duran, "Predication in Aristotle's Categories: A Response to Plato's Theory of Forms", s. 17.

Aristoteles *Kategoriler* isimli eserinde birincil ve ikincil cevherler arasında söz konusu olan yüklelemeyi eş anlamlı yükleme olarak ifade etmiştir.¹³² Bu bağlamda eş anlamlı lafızların (*sunônumon*) cinslerin türlerine yahut türlerin fertlerine yüklemlenmesi olarak ifade edildiği hatırlanmalıdır. Diğer yandan ikincil cevherlerin, birincil cevherlerin türleri yahut türlerinin de içinde bulunduğu cinsleri olduğu söylenmiştir. Bununla birlikte eş anlamlı lafızların tanımını dikkate alındığında eş anlamlı olarak isimlendirilen şeylerin isimleri ile cevherlerinin tanımlarının aynı olmasına vurgu yapıldığından da bahsetmek gerekir. Aynı şekilde ikincil cevher olan insanın Ali gibi birincil cevher olan belli bir insan ferdine yüklendiğinde ona hem ismini hem de tanımını verdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu yükleme bağıntısı eş anlamlı yükleme, bir başka ifadeyle cevheresel yükleme olarak adlandırılmıştır.

Aristoteles'in bütün var olanların mevzusu olmaları bakımından birincil cevherleri esas varlıklar olarak kabul etmesi ikincil cevherleri de bir cihetten ilgilendirmektedir. Zira birincil cevherlerin diğer var olanlar karşısındaki durumu ne ise onların türleri ve cinslerinin de diğerleri karşısındaki durumu aynıdır. Dolayısıyla geri kalan her şey bunlara yüklenir. Örneğin belli bir insanın dilbilimci olduğunun söylenmesi insan ve canlının dilbilimci olduğunun söylenmesini de beraberinde getirir.¹³³ Buna göre:

- Ali insandır ve canlıdır.
- Ali dilbilimcidir.
- İnsan ve canlı dilbilimcidir.

Tikel arazlar bir mevzuda bulunan ancak bir mevzu hakkında söylenmeyen olmaları bakımından eş adlı olarak yüklemlenirler.¹³⁴ Bu bağlamda isimleri aynı ancak cevherlerinin tanımı ayrı olan şeylerin eş adlı lafız olarak isimlendirildiği hatırlanmalıdır. Zira tikel arazlar söz konusu olduğunda da bir cisimde bulunan beyazlığın diğer beyazlarla isimlerinin aynı ancak tanımlarının farklı olduğundan bahsedilir. Böylece tikel arazların cevherlere eş adlı olarak yüklemlendiğinden bahsetmek mümkündür.

¹³² Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 4 (2a20); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 13.

¹³³ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 5 (3a1-5); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 17.

¹³⁴ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 5 (3a18); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 19.

Tümel arazlar ise hem bir mevzuda bulunmaları hem de bir mevzu hakkında söylenmeleri bakımından eş adlı ve eş anlamlı olarak yüklenirler. Zira tümel arazlar tikel arazların türü veya cinsidir. Bir cinsin türlerine veya bir türün fertlerine yüklenmesi de eş anlamlılıkla mümkün olmaktadır.¹³⁵ Diğer yandan tümel arazların araz olmaları bakımından bir mevzuda bulunmaları ise yalnızca eş adlılıkla mümkün olmaktadır. Örneğin bir kimsenin hem adı beyaz hem de teni beyaz ise eş adlılık ve eş anlamlılıkla yükleme söz konusu olur. Zira beyaz hem özel isim olarak bir mevzuda bulunmuş hem de teni beyaz olması nedeniyle bir mevzu hakkında söylenmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse Aristoteles cevher-araz ile tikel-tümel ilişkisi bakımından var olanları dörde ayırmış ve tümelin tikele yüklenmesini eş anlamlılıkla, arazların cevhere yüklenmesini ise eş adlılıkla açıklamıştır. Buna göre cevheresel yükleme bağıntısının tümeleri tikellerden, arazî yükleme bağıntısının ise cevheri cevher olmayanlardan, yani arazlardan ayırdığını söylemek mümkündür. Böylece cevher ve arazların tümel ve tikel varyasyonlarına dikkat çekmiştir.

Porphyrios var olanların bu dörtlü tasnifini doğrudan tümel cevher, tümel araz, tikel cevher ve tikel araz olarak isimlendirerek Aristoteles'in bu terimlerin tanımlayıcı açıklamalarını kullandığı için doğrudan böyle bir isimlendirme yapmadığını ifade etmiştir. Bu terimlerin tanımlayıcı açıklamalarını ise “bir mevzuda bulunan”, “bir mevzu hakkında söylenen” ve bunların olumsuzlamaları olan “bir mevzuda bulunmayan” ve “bir mevzu hakkında söylenmeyen” ifadeleri üzerinden yaptığını belirtmiştir.¹³⁶

Aristoteles'e göre “insan” veya “ölümlü akıl sahibi canlı” denmesi arasında bir fark olmadığı gibi, “araz” veya “bir mevzuda bulunmak” denmesi arasında da herhangi bir fark yoktur. Neticede bir şey araz ise bir mevzuda bulunur ve bir şey bir mevzuda bulunuyorsa arazdır. Fakat cevher arazdan ayrı bir şey olduğundan bir mevzuda bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla eğer bir şey bir cevherse, bir mevzuda değildir. Yine eğer bir şey tümel ise bir mevzu hakkında söylenir ve eğer bir şey tikel ise bir mevzu hakkında söylenmez. Nitekim bir mevzuda bulunmamak cevheri, bir mevzuda bulunmak arazı, bir mevzu hakkında söylenmek tümeli, bir mevzu hakkında

¹³⁵ Aristotle, *Categories*, çev. John Lloyd Ackrill, s. 6 (3a36); Aristoteles, *Kategoriler*, s. 19.

¹³⁶ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 55 (73,1-10).

söylenmemek ise tikeli ifade etmektedir.¹³⁷ Buna göre bir mevzuda bulunmayan ancak bir mevzu hakkında söylenenler tümel cevherler, hem bir mevzuda bulunan hem de bir mevzu hakkında söylenenler tümel arazlar, ne bir mevzuda bulunan ne de bir mevzu hakkında söylenenler tikel cevherler, bir mevzuda bulunan ancak bir mevzu hakkında söylenmeyenler ise tikel arazlar olarak isimlendirilir.¹³⁸

Var olanların dörtlü tasnifine dair Aristoteles'in verdiği örneklerle birebir aynı örnekleri zikreden Porphyrios cevherlerin türleri ve cinslerinin bir cevher olduğunu söylediği gibi arazların türleri ve cinslerinin de bir araz olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹ Porphyrios'un bu ifadeleri eş anlamlı yüklemeden haber vermesi bakımından önemli görünmektedir. Zira eş anlamlı yükleme, cinslerin türleri üzerine veya türlerin fertleri üzerine yüklenmesi olarak ifade edilir.

Porphyrios'a göre "bir mevzuda bulunmak" ifadesi bir şeyde var olmak anlamına gelmektedir. Fakat "bir şeyde" ifadesi birçok kullanımı olan eş adlı bir ifade olduğundan bir arazın bir mevzuda hangi anlamda olduğunu belirlemek için bir şey eklenmesi gerekir. "Bir şeyde olmak" çeşitli şekillerde kullanılır: Sokrates'in evde, Lyceum'da, banyoda veya tiyatrodan olması gibi bir yerde olmak anlamına gelebilir. Bir kabın içinde olmak, suyun bir bardakta, şarabın bir testide olması gibi bir şeyin içinde olmak anlamına gelebilir. Bir elin bütün insan vücudunda olması gibi bir bütünün parçası olmak anlamında olabilir. Bütünün bütün parçalarının içinde olması gibi, bir şeyin içinde olmak anlamında da olabilir. İnsanın canlılık içinde olması gibi türün cins içinde olması anlamına gelebilir. Zira cins, türü kapsar. Aksine canlılığın insana kendisinden pay alan bir şey olarak yüklenmesi gibi cinsin türün içinde olması anlamına da gelebilir. Zira tür cinsten pay alır. Ya da bir şeyde olmak, bir amaç içinde olmak anlamında kullanılır. Zira insanın amacı olan mutluluk insanı ilgilendiren her şeyi kapsar. Bir şeyin içinde olmanın bir başka anlamı da kontrolü elinde bulunduran şeyin (*to kratoun*) içinde olmaktır. Zira her şey kralın elindedir. Bir şeyin içinde olmanın bir başka anlamı da heykelin şeklinin bronzda, bıçağın şeklinin demirde, bilginin ruhta ve rengin vücutta olması gibi, formun maddede olmasıdır.¹⁴⁰

¹³⁷ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 56 (73,25-35).

¹³⁸ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 56-57 (74,8; 74,10-20).

¹³⁹ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 58 (75,20).

¹⁴⁰ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, s. 61(76,20-35).

Porphyrrios'un bu ifadelerine göre "bir mevzuda bulunmak" ifadesi çok anlamlı bir ifadedir ve eş adlı yüklemlmeden haber vermektedir. Zira eş adlı yüklemlerede yüklenilen şey üzerine yüklenildiği şeye ismini verirken tanımını vermez. Dolayısıyla araz'i yüklemlmeden bahseden Porphyrios dokuz araza işaret ederek var olanlara dair pek çok yüklemleme yapmanın imkânından söz etmiştir.

Ammonios Aristoteles'in önce var olan on kategoriye dörde tasnif ettiğini, daha sonra on cinsin envanterini çıkardığını söylemiştir. Buna göre tümel, tikel, cevher ve araz kavramlarından bahseden Ammonios, *Isagoge*'de geçtiği gibi temelde altı tasnifin söz konusu olduğunu ancak bunlardan ikisinin var olmasının mümkün olmadığını, böylece tümel cevher, tikel araz, tümel araz ve tikel cevher olmak üzere dörtlü tasniften bahsedildiğini söylemiştir. Bu tasnife dair verdiği örnekler Aristoteles'in örnekleriyle uyum içinde zikredilmiştir.¹⁴¹

Aynı zamanda Ammonios "bir şeyde olmak" ifadesinin anlamlarına zamanda bulunmak anlamını da dahil etmiştir. Ona göre bir şeyde olmak, formun maddede olması gibi o şeyin bir parçası olmayıp ancak ondan ayrı olarak da var olmayandır.¹⁴² Örneğin kokunun bulunduğu yerden ayrı olarak var olması imkansızdır. Çünkü koku ya elmadadır ya da havadadır. Bize yalnızca elmanın kokusu değil, elmanın bir maddesiyle birlikte kokusu gelir.¹⁴³

Simplikios da Ammonios'a benzer şekilde var olanların bu dörtlü tasnifinin aslında on kategoriye içerdiğini ifade etmiştir. Buna göre var olmak için başkasına ihtiyaç duymayıp kendi kendilerine var olanlara cevher, başkalarının içinde meydana gelenlere ise araz denildiğini ifade ederek kategorileri ikiye taksim etmiştir.¹⁴⁴ Bunun yanı sıra tek bir şeye söylenenlerin tikel, birden fazla şeye ortak olarak söylenenlerin ise tümel olarak isimlendirildiklerini ifade eden Simplikios "hem bir mevzuda bulunan hem de bir mevzuda bulunmayan" ile "hem bir mevzuya söylenen hem de bir mevzuya söylenmeyen" olmak üzere kendinde çelişki barındıran iki tasnifin daha olduğunu ancak çelişik olmaları nedeniyle var olmalarının mümkün olmadıklarını ifade etmiştir.

¹⁴¹ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 34 (25, 1-10).

¹⁴² Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 36, 37 (27,5; 28,5)

¹⁴³ Ammonius, *On Aristotle's Categories*, s. 38 (28,15)

¹⁴⁴ Simplicius, *On Aristotle's Categories*, s. 58 (44, 10-15)

Böylece tüm var olanlar tümel cevher, tikel cevher, tümel araz ve tikel araz olmak üzere dört şekilde sınıflandırılır.¹⁴⁵

Bir mevzu hakkında söylenen tümellerin eş anlamlı olarak yüklemleendiğini ifade eden Simplikios bu yüklemlemenin cevhersel (*ousiôdôs/essentially*) yüklemleme olduğundan bahsetmiştir.¹⁴⁶ Bir mevzu içinde bulunan arazların ise eş adlı olarak yüklemleendiğinden söz etmiştir. Zira “bir mevzuda bulunmak”, “bir şeyde olmak” anlamına gelir ki bu, Porphyrios ve Ammonios’un da dediği gibi pek çok şekilde söylenir. Simplikios bir şeyde olmanın anlamlarından bahsederken diğer iki şârihin zikrettiği anlamlara ek olarak hareket eden sebepte bulunmak anlamından bahsetmiştir.¹⁴⁷

Ayrıca Simplikios, Iamblikhos’un da dediği gibi “bir şeyde” olmanın anlamlarından “formun maddede olması” anlamının “bir mevzuda bulunmak” anlamıyla uyuştuğunu söylemiştir. Iamblikhos bunu söylerken Aristoteles’i takip ettiğini düşünmektedir. Zira Aristoteles *Fizik*’in 4. kitabında¹⁴⁸ “bir şeyde olmak” ifadesinin anlamlarını “maddede olduğu gibi” ve “mevzuda olduğu gibi” şeklinde bir olarak ele alır. Yine sağlık, sıcak ve soğuk olan şeylerde olduğu gibi genel olarak form maddededir ve öyle görünüyor ki, maddenin benzersiz şekil veren doğasına uygun olarak madde ve form bir olarak ele alınır.¹⁴⁹

Ammonios ve Simplikios’un bu ifadeleri yüklemlemenin ontik niteliği bakımından son derece önemlidir. Zira Simplikios’un ifadelerine göre Iamblikhos, Aristoteles’in *Fizik*’te ele aldığı ontolojik bir konuyu mantığa taşımış ve böylece arazî yüklemlemeye işaret eden eş adlı yüklemleme madde-suret kavramlarıyla irtibatlandırılarak ele alınmıştır. Ammonios da bu kavram çiftinden bahsederek eş adlı yüklemlemeyi izah etmeye çalışmıştır. Buna göre eş adlı yüklemleme söz konusu olduğunda yüklemlemenin hariçte de gerçekleştiğinden bahsedilir. Zira suretin maddede bulunması gibi cevhere yüklemlenen araz da cevherle birlikte bulunur.

¹⁴⁵ Simplicius, *On Aristotle’s Categories*, s. 59 (44, 20-25)

¹⁴⁶ Simplicius, *On Aristotle’s Categories*, s. 59 (45,5)

¹⁴⁷ Simplicius, *On Aristotle’s Categories*, s. 60 (46, 1-10)

¹⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), s. 143-144. (210a15-20).

¹⁴⁹ Simplicius, *On Aristotle’s Categories*, s. 60 (46, 15-20)

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA LAFIZLAR TAKSİMİ VE YÜKLEMLEME

İbn Sînâ'da lafızlar taksimi ve yüklemeden bahsetmeden önce İbn Sînâ öncesinde, Kindî ve Fârâbî'nin metinlerinde lafızlar taksiminin ve yüklelemenin nasıl ele alındığını ortaya koymak bu hususta İslam düşüncesindeki dönüşümün daha iyi anlaşılmasını sağlar. Buna göre Kindî *İlk Felsefe Üzerine* isimli eserinde anlamlı lafızların tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrıldığını, felsefenin ise sınırlı olan tikelleri değil de tümel ve sınırlı varlıkları konu edindiğini ifade etmiştir. Tümel varlıkları da zâtî ve zâtî olmayan olmak üzere ikiye taksim eden Kindî, zâtî olanın var olması kendi varlığına, yok olması ise kendi yokluğuna bağlı olan şey olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamı itibariyle zâtî olanın cevher olarak da ifade edildiğini söylemiştir. Cevher ise Kindî'ye göre ya toplayıcı ya da ayırıcı olur. Toplayıcı olan cevher fertleri üzerine yüklendiğinde her bir ferdine hem ismini hem de tanımını verir. İnsanın tek tek insan fertleri üzerine söylenmesi ya da canlılığın insana ve ata söylenmesi buna örnek olarak gösterilir. Ayırıcı cevher ise varlıkların tanımlarının birbirlerinden ayrılmasını sağlar ki insanın konuşan olması onu diğer varlıklardan ayırmaktadır. Böylece Kindî cins, tür, şahıs ve fasılın zâtî cevher olduğunu ifade etmiştir. Şahsın cevher olması cins, tür ve fasılın insanın ferdiyetini oluşturması bakımından insanın kendi kendinin zâtî olması manasındadır.

Zâtî olmayan cevher ise var olması başkasının varlığına, yok olması ise başkasının yokluğuna bağlı olandır. Dolayısıyla zâtî olmayan küllî, cevherde bulunandır ve araz olarak isimlendirilir. Cevherde bulunan arazın ise gülmek yahut anırmak gibi ya sadece bir türe özgü olduğunu ya da yaprak ve pamuktaki beyazlık gibi birçok şeyde yaygın olarak bulunduğunu ifade eden Kindî böylece hassa ve araz-ı âmmın zâtî olmayan cevherler olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰

Kısaca ifade etmek gerekirse Kindî bu ifadeleriyle kategorilerden bahsederek zâtî ve arazî yüklelemeye işaret etmiştir. Ancak Antik dönemden farklı olarak tikellerden bahsetmemiş, şahıs teriminden söz etmiştir. Kindî önce lafzın delâlet ettiği anlamları birimlerine ayırmıştır. Özellikle beş tümeli ifade etmesinden maksat,

¹⁵⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler*, haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), s. 145-146.

nesnelerin tamamı taksim edildiğinde onların birliklere ayrılmış olmasıdır. Söz gelimi insanın fertleri türdür denildiğinde türde birlik oluşturulur. Bu anlamda mantığın beş tümeli birlik tasnifi yapmaya olanak sağlar. Bununla birlikte Kindî, dildeki tüm lafızların belirli tür birliklere delâlet etmek üzere vaz‘ edildiği ifade etmiştir. Buna göre *küll*, *cüz*, *cemi*‘ ve *ba‘z* gibi lafızlardan da söz ederek bunların hiçbirinin zâtı gereği bir olmadığını, ismen bir olduklarını ve dolayısıyla kendilerinde çokluk bulunduğunu ifade ederek hakîkî birliğe dikkat çekmiştir. Zira hakîkî birlik zâtı gereği bir olup kendinde çokluk barındırmayandır. Bununla birlikte Kindî *eş-şefra*, *el-medye* ve *es-sikkîn* gibi bıçak anlamına gelen, yani anlam bakımından bir olan eş anlamlı (*müteradif*)¹⁵¹ lafızlardan; yırtıcı hayvana ve yıldıza köpek denilmesi gibi isim bakımından bir olan benzer (*müteşabih*)¹⁵² lafızlardan ve tıbbâ ait olan her şeyin tıbbî olarak isimlendirilmesi gibi tek bir şeye nispet edilen eşit anlamlı (*müsâvât*)¹⁵³ lafızlardan bahsederek onların da içinde çokluk barındırdığını, dolayısıyla hakîkî bir olmadıklarını söylemiştir. Buna göre Kindî’nin ifade ettiği *müterâdîf* lafızlar Antik dönemdeki çok adlı (*poluônumon*) lafızlara, *müteşabih* lafızlar bir yönden eş adlı (*homônumon*) lafızlara *müsâvât* lafızların örneği dikkate alındığında ise Antik dönemdeki tek bir şeyden türetilen eş adlı lafızlara işaret ettiğinden bahsedilebilir. Ancak *müsâvât* lafzının sözlük anlamı dikkate alındığında burada dikkati celbeden husus, Antik dönemde eş adlı lafzın kısımlarından olan tıbbî kelimesinin Kindî’de eşit anlamlı olmasıdır.

Neticede Kindî, lafızları belirli tür birliklere delâlet etmesi bakımından vaz‘ ettikten sonra onların hakîkî bir olmadığını ifade etmiştir. Kategorilerdeki birlik hakîkî değilse o halde zâtî değil, arızî olup sonradan meydana gelmiştir. Sonradan meydana gelen ise bulunduğu şeyde eser durumundadır ve bir müessire ihtiyacı vardır.¹⁵⁴ Bu ifadeleriyle Kindî yüklemlemenin metafiziksel cihetine vurgu yapmaktadır. Zira varlığın tabiatında vahdet ve kesret olduğunu ifade eden Kindî’ye göre tabiatla birliğin bulunmadığı çokluk, çokluğun bulunmadığı birlik yoktur. Neticede tüm var olanlarda birlik çokluğa iştirak eder. Böylece eşyada bulunan arızî birlik, zâtî olandan gelmektedir

¹⁵¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.170.

¹⁵² Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.171.

¹⁵³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.174.

¹⁵⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 147-148.

ki bu, başka bir birliğin ma'lûlû olmayan ve varlığı zorunlu olan hakiki Bir'e işaret etmektedir.¹⁵⁵

Fârâbî ise *Kitâbü'l-Hurûf* isimli eserinde kategorilerin isimlerinden bahsederken isimleri eş adlı olanlar (*müttefik*), isimleri eşit anlamlı olanlar (*mütevâtî*) ve isimleri eş adlı ile eşit anlamlı arasında olanlar (*mutavassıt*) olmak üzere üç farklı lafızdan bahsetmiştir. Daha sonra *mutavassıt* lafızları (i.) tek bir isimle adlandırılan ancak birbirinden farklı şeylere benzer bir şey sayesinde nispet edilenler, (ii.) tek bir şeyle adlandırılan ve tek bir şeye nispet edilenler, (iii.) nispet edildikleri şeyin isminden türemiş bir tek isimle adlandırılanlar ve (iv.) nispet edildikleri şeyin isminin aynısı olan tek bir isimle adlandırılanlar olmak üzere dörde taksim etmiştir. Fârâbî “nispet edildikleri şeyin isminden türemiş bir tek isimle adlandırılanlar” şeklinde ifade ettiği *mutavassıt* lafızların üçüncüsüne örnek olarak tıp isminden türemiş tıbbî ismini vermiştir. Ayrıca o *müttefik*, *mütevâtî* ve *mutavassıt* lafızların her birinin ya eşit ya da fazla olduğunu ifade etmiştir. Son olarak ise isimleri ayrı olan (*mütebâyin*), isimleri eş anlamlı olan (*müterâdif*) ve isimleri türetilmiş olan (*müştak*) lafızlardan söz etmiştir.¹⁵⁶

Fârâbî'nin lafızlar taksiminde temayüz ettiği nokta; Aristoteles'in *Metafizik*'te, Afrodisiaslı İskender'in metafizik şerhinde, Porphyrios, Ammonios ve Simplicios'un kategoriler şerhinde “ne eş adlı ne de eş anlamlı olan” şeklinde ifade ettiği lafızları *mutavassıt* olarak kavramsallaştırması ve Antik dönem şârihlerinin eş adlı taksimini *mutavassıt* lafızlara taşımasıdır.

Fârâbî *Kategoriler* isimli eserinde ise tümelleri “konularının tümünün zâtlarını tanıtan” ile “bazı konularının zâtlarını ve diğer konularının zâtları dışındaki şeyleri tanıtan” olmak üzere ikiye taksim etmiştir. Bunlardan birincisi tümel cevher olup ikincisi ise tümel arazdır. Bunun yanı sıra tekillerden de bahseden Fârâbî “konusu olan, konusunun zâtı dışındaki şeyleri tanıtan” tekilleri tekil araz, “konunun zâtını asla tanıtmayan, zâtı dışında bir şeyi de tanıtmayan” tekilleri ise tekil cevher olarak adlandırmıştır.¹⁵⁷ Fârâbî, konunun zâtını tanıtan tümel yüklemi Aristoteles'in “bir mevzu hakkında söylenen” olarak, herhangi bir konunun zâtı dışında bir şeyi tanıtanları

¹⁵⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s.151.

¹⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 34.

¹⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, çev. Ali Tekin, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), s. 16.

ise “bir mevzu içinde bulunan” olarak adlandırdığını söylemiştir.¹⁵⁸ Böylece cevher ve arazlara işaret eden Fârâbî’ye göre tekil cevherlere birincil cevherler, onlara yüklemelenen tümellerine ise ikincil cevherler denir. Fârâbî cevherlerin tekillerinin var olmada kendilerine yeterli olmaya ve varlıklarında başka bir şeye ihtiyaç duymamaya daha layık olmaları bakımından cevher olmada daha öncelikli olduklarından bahsetmiştir. Buna göre onlar var olma hususunda tümellerinden daha kâmil varlıklardır.¹⁵⁹

Tümel cevherler ise tümel olarak kâim olmalarında tekil cevherlere ihtiyaç duyarlar. Zira tümellerin tekileri olmasaydı nefste vehmedilmelerinden oluşan yanlış bir kurgu meydana gelirdi. Yanlış olanın da mevcut olması söz konusu değildir. Dolayısıyla onlar var olmaları için tekillerine ihtiyaç duyarlar. Ayrıca bir mevzu hakkında söylenen tümellerin mevzusu tekil cevherlerdir. Onlar mevzu hakkında söylenen olmaları bakımından o mevzunun, yani tekil cevherin ne olduğu hakkında bilgi verirler. Bir şeyin ancak ne olduğunun tanınmasıyla akledilir olacağını ifade eden Fârâbî, tekil cevherlerin ancak tümellerinin akledilmesiyle akledilir olabileceğini söylemiştir. Öyleyse nasıl ki tümel cevherler var olmada tekillerine ihtiyaç duyuyorsa tekil cevherler de akledilir olmada tümellerine ihtiyaç duyarlar.¹⁶⁰

Fârâbî tümel cevherler dışında birincil cevherlere yüklemelenen arazlardan da bahsederek onların var olmak için cevhere ihtiyaç duyduğundan, cevherlerin neliğinden haber vermediğinden, dolayısıyla onların akledilirlerinin cevherlerin akledilirleri olmadığından söz etmiştir. Buna göre cevherler var olmada arazlardan daha önceliklidir. Aynı zamanda birincil cevherlerin türleri de cinslerine göre var olmaya daha layıktır. Zira türler birincil cevherlerin neliğini cinslerinden daha kâmil tanıtır. Buna göre onların türlerinin akledilirleri de akledilir cevher olmaya cinslerinden daha layıktır.¹⁶¹

Buna göre Fârâbî cevhersel ve arazî yüklemeden bahsederken ikincil cevherleri, birincil cevherin zâtî unsurlarını ve onun neliğini tanıtmaları bakımından aklî cevher olarak ifade etmiştir. Ayrıca Fârâbî’nin varlığın pek çok manada söylenme biçimi olan kategorilerin var olma hususunda derece farkına dikkat çekmesi önemlidir. Bu hususta duyulur cevherlerin var olması aklî cevherlere göre daha önceliklidir. Aklî

¹⁵⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 17.

¹⁵⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 18.

¹⁶⁰ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 19.

¹⁶¹ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 19-20.

cevherlerin kendi içinde de var olma hususunda derece farkı söz konusudur. Ancak arazlar söz konusu olduğunda hem duyulur cevherler hem de akledilir cevherler var olmaya daha layıktır.

Bu hususta Tûsî'nin *Musâriu'l-Musâri* isimli eserinde Fârâbî'nin *Kategoriler* isimli eserindeki bugün mevcut olmayan metinlerinden yaptığı alıntılar önemlidir. Zira buna göre Fârâbî on cinsin her birinin kendine özgü -cevher, nicelik, nitelik gibi- isimlerinin olduğunu, bunun yanı sıra on cinsin tamamını topluca kapsayan müteradif isimlerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Bu isimler “mevcûd”, “şey”, “emr”, “bir” isimleridir. Bunlar on cinsin hepsini isimlendirerek onların üzerine ortaklıkla söylenir. Dolayısıyla bu isimlerin uygun bir tertiple söylenen müşterek ismin sınıflarından olduğunu söyleyen Fârâbî, varlığın önce cevhere sonra da diğer kategorilerin hepsine söylendiğini ifade etmiştir.¹⁶²

Tûsî'nin bu ifadelerine göre Fârâbî varlığın var olanlar üzerine ortak bir şekilde fakat dereceli olarak yüklemlendiğini söylemiştir. Bu konuda o mevcûd kavramının dereceli yapısından söz etse de müşekkek lafzından bahsetmemiştir. Böylece varlığın teşkîkî yapısının Fârâbî metinlerinde, dolayısıyla İbn Sînâ öncesinde kullanımının olduğundan bahsetmek mümkündür.

Diğer yandan Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* isimli eserinde tanım çeşitlerinden bahsederken tanımlarda cins ve fasılın iki sınıf olduğundan bahsetmiştir. İlk sınıfa göre cins ve fasıl canlı ve düşünen olarak ifade edilirken ikinci sınıfa göre “bir”, “mevcûd”, “yetkinlik”, “kuvve”, “nispet” gibi tam anlamıyla dereceli eşit anlamlı (*müşekkek*) lafızların delâlet ettiği şey olarak ifade edilir.¹⁶³

Bu ifadelere göre Fârâbî tanımlardan bahsederken cins ve fasılın ontolojik cihetine vurgu yaparak onların müşekkek lafızlara delâlet ettiğinden bahsetmiştir. Fârâbî'nin *Kategoriler*'de zikrettiği ifadeler göz önünde bulundurulduğunda onun burada tekil cevherlere işaret ettiğinden bahsedilebilir. Zira tekil cevherler müşekkek lafızlara konu olmaktadır.

¹⁶² Tûsî, *Musâriu'l-Musâri*, s.61.

¹⁶³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 27; Tûsî, *Musâriu'l-Musâri*, s. 61.

1. İbn Sînâ'nın Kategoriler Adlı Eserindeki Lafızlar Taksimi

İbn Sînâ *Şifa* isimli eserinin mantık kitabının *Kategoriler* bölümünde öncelikle yükleme yapmanın imkânını sağlayan lafızları incelemiş ve kendine özgü bir tasnif geliştirmiştir. Buna göre onun “tek adlı lafızlar” ve “çok adlı lafızlar” olmak üzere lafızları ikiye taksim ettiğinden bahsetmek mümkündür.

A. Tek Adlı Lafızlar

İbn Sînâ *Kategoriler*'de farklı ve çok olan şeylerin tek bir isimle adlandırıldıklarına vurgu yaparak bu lafızları da ikiye taksim etmiştir. Buna göre isimleri tek olan lafızlar eşit anlamlı (*tevâtu*) ve eş adlı (*müttefik*) olmak üzere iki kısma ayrılır.

1.Tevâtu (Eşit Anlamlı Lafız)

Eşit anlamlı lafız hem ismin hem de cevher sözünün, bir başka ifadeyle o isimden anlaşılan zâtın anlamına delâlet eden tanım yahut resmin bütün yönlerden aynı olmasıdır. Örneğin hem insan ile onun fertleri olan Ali ve Zeyd'e hem de at ile şu ata canlı denilmesi buna örnek gösterilebilir. Zira bunların tamamı canlı olarak isimlendirilir.¹⁶⁴

İbn Sînâ'nın *tevâtu* tanımında “bütün yönlerden” ifadesi önem arz etmektedir. Zira bu ifade cevherin tanımının fertlerde hem anlam bakımından hem hak etme bakımından bir olup daha layıklık ve daha uygunluk (*evleviyyet*), öncelik ve sonralık (*tekaddüm-teahhur*), güçlülük ve zayıflık (*şiddet-za'f*) bakımlarından aynı olduğunu vurgulamaktadır. Böylece *tevâtu* yoluyla yükleme söz konusu olduğunda fertlerde bu bakımlardan farklılaşmanın olması mümkün değildir. Aynı zamanda İbn Sînâ tanımında bahsi geçen “hem ismin aynı olması hem de cevherin aynı olması” ifadesi ile eşit anlamlılığın söz konusu isme uygun olan cevherde bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Aksi halde cevherlerinin tanımını aynı olup isimleri farklı olduğunda isim o şeylere *tevâtu* yoluyla söylenmiş olmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir lafız isim olarak

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitabü 'i-Şifâ: el-Mantık (Mekûlât)*, thk. Said Zayed (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1378/1959), 2/9.

bir anlama delâlet edip aynı zamanda bir cevherin söylenmesini ifade ederse bütün fertlere eşit bir şekilde anlamın dağılmasını sağlayan tevâtu yükleme tarzını meydana getirir. Başka bir ortak lafızla aynı anlamı ifade etmeye çalışmak tevâtu yükleme tarzının dışında kalır.¹⁶⁵ İbn Sînâ burada “isim” ile kastedilenin ister isim olsun ister kelime/fiil olsun anlama delâlet eden her lafız olduğunu söylemiştir.¹⁶⁶

İbn Sînâ’nın *Kategoriler* isimli eserinde verdiği *tevâtu* lafzın tanımı dikkate alındığında Aristoteles’in zikrettiği *sunônumon* lafzın tanımıyla neredeyse aynı olduğu görülmektedir. Buna göre Aristoteles’in *sunônumon* olarak ifade ettiği lafız İbn Sînâ’da *tevâtu* lafza tekabül etmektedir. Ayrıca İbn Sînâ’nın ele aldığı bu tanıma dair tafsilatlı izahlar Antik şârihlerin eş adlılığa dair tartışmalarında söz konusu olmuştur. Zira Aristoteles’in “isme göre cevherinin tanımı aynı” ifadesi İbn Sînâ’nın eşit anlamlılığın söz konusu isim bakımından olan cevher sözünde olması gerektiğini ifade etmesiyle benzerlik göstermektedir. Yine aynı şekilde her iki filozof da tanımda bahsi geçen “isim” ifadesiyle yalnızca isimlerin değil kelime/fiil gibi anlama delâlet eden her lafzın kastedildiğine vurgu yapmıştır. İbn Sînâ’nın bu hususta temayüz ettiği en önemli nokta eşit anlamlılıkta hem ismin hem de cevherin tanımının aynı olmasından bahsederken “bütün yönlerden” kaydını koymasıdır. Zira Aristoteles’in ve Antik dönem şârihlerinin eş anlamlı (*sunônumon*) tanımında buna benzer bir izah gözükmemektedir. Böylece İbn Sînâ’nın söz konusu tanımda bütün yönlerden kaydını koyması anlamın yüklendiği şeylerde bütün yönlerden aynı olduğuna işaret etmektedir ki bu da anlamın yüklendiği şeylerde eşit derecede olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ lafızlar taksiminde hem ismin hem de tanımın aynı olduğu ancak bu aynılığın bütün yönlerden olmadığı (*müşekkek*) bir lafızdan bahsedeceğinin sinyallerini de vermektedir.

Antik dönemden İbn Sînâ’ya *tevâtu* lafzın tanımının örneklerinde herhangi bir dönüşüm söz konusu olmayıp Aristoteles, Antik dönem şârihlerinden Porphyrios, Ammonios ve Simplikios ile İbn Sînâ’nın bu kavramın örneklerinden bahsederlerken genelde cinsin türlere ve fertlere yüklemelenmesinden söz ettikleri görülmüştür. Örneğin Aristoteles *sunônumon* tanımı için insana ve öküzü canlı denilmesini örnek olarak zikrederken İbn Sînâ *tevâtu* tanımı için insana ve Ali’ye canlı denilmesini örnek olarak

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/9; bkz. Macit, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 114.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/10.

zikretmiştir. Şârihlerin metinlerine bakıldığında, onların da aynı şekilde cinsin türlerine yahut türün fertlerine yüklemelenmesinden bahsettikleri gözlemlenmiştir.

2. Müttefik (Eş Adlı Lafız)

Tek bir isimle adlandırılan farklı ve çok olan şeylerin ikincisi ise eş adlı/sesli (*müttefik*) olarak ifade edilir. İsim birliğinin söz konusu olduğu eş adlı lafızlar üç kısma ayrılır:

- i. **Müşekkek (Dereceli Anlamdaş) Lafız:** Anlamın bir ve aynı olup bazı yönlerden farklılaştığı lafızlardır.
- ii. **Müşâbih Lafız:** Anlamın bir ve aynı olmadığı ancak aralarında bir tür benzerlik bulunan lafızlardır.
- iii. **Menkûl (Aktarılmış) Lafız:** Hem anlamın bir ve aynı olmadığı hem de aralarında benzerlik bulunmayan lafızlardır.¹⁶⁷

Böylece burada ortak lafzın delâlet ettiği anlamın farklı durumlarının dikkate alındığı bir tasniften bahsetmek mümkündür. Zira tevâtu yükleme söz konusu olduğunda tüm fertlerde ismin ve anlamın ortak olduğundan bahsedilirken tevâtu olmayan yükleme söz konusu olduğunda ise tüm fertlerde ortak olan ismin delâlet ettiği anlamın farklılaştığından bahsedilir.

İbn Sînâ'nın *tevâtu* lafzın karşısına konumlandığı *müttefik* lafızlar Aristoteles'in *sunônumon* karşısında zikrettiği *homônumon* lafızlara benzemektedir. Ancak Aristoteles *homônumon* lafızlardan bahsederken doğrudan ismin aynı olduğuna ancak isme göre cevherinin tanımının, diğer bir deyişle anlamlarının farklı olduğuna vurgu yapmıştır. İbn Sînâ ise *müttefik* lafzın kısımları göz önünde bulundurulduğunda tek bir ismin delâlet ettiği anlamların tamamen farklı olduğundan söz etmemiştir.

2.1. Müşekkek Lafız

İbn Sînâ anlamın bir ve aynı olduğu ancak bazı yönlerden farklılaştığı müşekkek lafzı mutlak ve nisbî olmak üzere ikiye taksim etmiştir:

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/10. Ayrıca bkz. Allan Back, "Avicenna the Commentator", *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. Lloyd Newton, Boston: Brill, 2008, s. 60-61.

2.1.1. Mutlak Müşekkek

İbn Sînâ'ya göre lafızdan anlaşılan anlam soyutlandığı takdirde bir olan ama o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayana dereceli anlamdaş (*müşekkek*) isim denir. Böylece söz konusu tanımında ilk etapta isim birliğine vurgu yapan filozof daha sonra ismin delâlet ettiği şeylerin bütün yönlerden bir ve benzer olmadığını ifade etmiştir. Bu tanım mutlak müşekkek lafız olarak ifade edilir.

İbn Sînâ mutlak müşekkek lafzın örneğinin varlık olduğunu söylemiştir. Diğer bir deyişle söz konusu lafzın tanımında geçen anlamın varlık anlamı olduğuna vurgu yapmıştır. Zira varlık anlamı pek çok şeyde aynı olup o şeylerin her birinde bütün yönlerden tek bir şekilde mevcut değildir. Dolayısıyla varlık yüklemlediği fertlerin her birinde farklı farklı olur ki bu da *müşekkek*, yani dereceli anlamdaş olarak isimlendirilir.

İbn Sînâ varlığın yüklemlediği şeylerdeki anlamın farklılaşmasının değişik tarzlarına dikkat çekerek varlıktaki teşkîkin üç şekilde olduğundan bahsetmiştir. Buna göre varlık anlamındaki farklılık şu üç şekilde olur:

i. Öncelik ve Sonralık (*tekaddüm-teahhur*)

Varlık anlamı yüklendiği şeylerin bir kısmında önce, bir kısmında ise sonra tahakkuk etmektedir. Arazilara nispetle cevher için önce olduğu gibi cevherin bir kısmı için de onun diğer kısımlarından öncedir. Aynı şekilde arazların bir kısmı için varlık arazların diğer bir kısmından da öncedir.

ii. Layıklık ve Uygunluk (*evleviyyet*)

Varlık anlamı daha layık ve daha uygun olmak bakımından da farklılaşmaktadır. Zira varlık şeylerin bir kısmına zâtından gelirken diğer bir kısmına ise başkasından gelir. Buna göre bizâtihi mevcûd olan, varlık bakımından bigayrihi mevcûd olandan daha evlâdır. İbn Sînâ anlam bakımından daha önce olan her şeyin o anlamda daha layık olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte aynı anlamda müşterek olan iki şeyden birinin anlamın tam ve sürekli olması halinde o anlama diğerinden daha layık olduğunu da belirtmiştir.

iii. Güçlülük ve Zayıflık (*şiddet-za‘f*)

Varlık anlamının yüklendiği şeylerde güçlülük ve zayıflık bakımından da farklılaşmasına vurgu yapan İbn Sînâ buna örnek olarak aklık ve felsefeyi zikretmiştir. Zira kardaki aklık ile fildişindeki aklık eşit anlamlı olarak söylenmeyeceği gibi Meşşâilerdeki felsefe ile Revâkîlerdeki felsefeye de eşit anlamlılık yoluyla felsefe denilmesi mümkün değildir.¹⁶⁸

2.1.2. Nisbî Müşekkek

Mutlak müşekkek lafzın yanı sıra İbn Sînâ söz konusu lafzı bir şeylere nispeti bakımından da ele almıştır. Nisbî müşekkek lafız kendi içinde üç kısma ayrılır:

- Tek bir ilkeye nispeti bakımından müşekkek lafız
- Tek bir gâyeye nispeti bakımından müşekkek lafız
- Tek bir ilke ve gâyeye nispeti bakımından müşekkek lafız

Müşekkek lafız bazen kitaba, neştere, ilaca tıbbî denilmesi gibi tek bir ilkeye nispeti bakımından olur veya ilaca, spora ve tedavi amaçlı kan almaya sıhhî denilmesi gibi tek bir gâyeye nispeti bakımından olur. Bazen de bütün nesnelere ilâhî/metafiziksel denilmesi gibi tek bir ilkeye ve gâyeye nispeti bakımından olur.¹⁶⁹

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Antik dönemden İbn Sînâ’ya eş adlı lafzın ele alınışında bir dönüşüm söz konusudur. Aristoteles’in çok anlamlı olarak zikrettiği eş adlılık İbn Sînâ’da belli kısımlara ayrılmıştır. Söz konusu lafzın bölümlere ayrılmasında Antik dönem şârihlerinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Zira Porphyrios eş adlıları önce “tesadüfî” ve “düşünceden kaynaklanan” olmak üzere ikiye taksim etmiş, sonra düşünceden kaynaklanan eş adlıları da “benzerlikten gelenler”, “analojiden gelenler”, “tek bir kaynaktan türeyen ve ona göre olanlar” ile “tek bir hedefe yönelik olanlar” şeklinde dörde taksim etmiştir. Ammonios ise aynı şekilde eş adlıları önce “şans eseri olan eş adlılar” ve “bir amaca göre olan eş adlılar” olmak üzere ikiye taksim etmiş, sonra bir amaca göre olan eş adlıları da “hem birbirinin eş adlısı hem de

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/10; bkz. Macit, *Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 120.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/11. Ayrıca bkz. Janos, “Avicenna on Equivocity and Modulation”, s 20.

adlandırıldıkları şeyin türetilmiş” ile “hem birbirinin eş adlısı hem de adını aldığı şeyin eş adlısı” olmak üzere ikiye taksim etmiştir. Bunların her birini kendi içinde farklı bölümlere ayırmıştır. Ancak Ammonios’un birbirinin eş adlısı ve adlandırıldıkları şeyin türetilmiş olan lafızları “fâil nedenin adıyla anılan” ve “gâî nedenin anıyla anılan” olmak üzere ikiye taksim ettiğinden ayrıca bahsetmek gerekir. Zira bu taksim müşekkek lafızlar açısından önemli bir konumda yer almaktadır. Son olarak Simplikios da eş adlıları önce “şans eseri” ve “bir amaca göre” olmak üzere ikiye taksim etmiş, sonra bir amaca göre olan eş adlıları da “benzerlik yoluyla”, “analoji yoluyla”, “tek bir şeyden türetilen” ve “tek bir hedefe atfedilen” olmak üzere dörde taksim etmiştir. Poprphyrios ile Simplikios ayrıca “hem tek bir şeyden türetilen hem de tek bir şeye atfedilen” bir lafzın da olabileceğinden söz etmişler ancak bu lafzın ne eş adlı ne eş anlamlı sayıldığını ifade ederek bu konuda tam bir uzlaşa sağlanamadığından bahsetmişlerdir.

Şârihlerin eş adlı taksimine bakıldığında, Aristoteles’in *Kategoriler* isimli eserine şerh yazarken onun bütün eserlerini dikkate alarak şerh faaliyetine bütüncül yaklaşıtlarından bahsetmek mümkündür. Zira Aristoteles *Metafizik* isimli eserinde *Kategoriler*’de zikretmediği çok anlamlı bir lafız türünden bahsetmiş ve bu lafzın eş adlı lafızdan farklı olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Aristoteles’in *pros hen kai mian tina phusin*¹⁷⁰ olarak zikrettiği tek bir doğaya ilişkin olan bu lafız pek çok anlamda kullanılır ki Aristoteles varlığın böyle bir lafız olduğunu söyleyerek aynı zamanda bu lafız için tıbbî ve sağlıklı örneğini zikretmiştir. Antik dönem şârihlerinden Porphyrios tek bir kaynaktan türeyen ve ona göre olan (*aph’henos kai pros hen*) eş adlılar için tıbbî örneğini zikrederken tek bir hedefe yönelik olan eş adlılar için ise sağlıklı örneğini zikretmiştir. Diğer yandan Ammonios da fâil nedenin adıyla anılan eş adlılar için tıbbî örneğini zikrederken gâî nedenin anıyla anılan eş adlılar için ise sağlıklı örneğini zikretmiştir. Son olarak Simplikios da tek bir şeyden türetilen eş adlılar için tıbbî örneğini zikrederken tek bir hedefe atfedilen eş adlılar için ise sağlıklı örneğini zikretmiştir. İslam düşüncesinde, İbn Sînâ öncesinde ise Kindî tek bir şeye nispet edilen *müsâvât* lafızlar için tıbbî örneğini zikretmiştir. Fârâbî, Afrodisiashlı İskender’in de ifade ettiği gibi ne eş adlı ne de eş anlamlı olan mutavassıt lafızlardan bahsederek nispet

¹⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. (10003b9).

edildikleri şeyin isminden türemiş bir tek isimle adlandırılan *mutavassıt* lafızlar için tıbbî örneğini zikretmiştir.

Bu durumda İbn Sînâ'nın müttetik lafızlar taksimi göz önünde bulundurulduğunda onun zikrettiği örnekler, Aristoteles'in *Metafizik*'teki ifadelerini *Kategoriler*'de telif etmesi bakımından Antik dönem şârihleri ve kendinden önceki İslam düşünürleriyle benzerlik göstermektedir. Zira bir şeyden türetilen ve ona yönelik olan anlamındaki *aph'henos kai pros hen* ifadesi Aristoteles'in *Metafizik*'te geçen tek bir doğaya ilişkin (*pros mian phusin*) ifadesine isnat edilmektedir.¹⁷¹ Ancak ne Antik dönem şârihleri kategorilere dair yazdıkları şerhte ne de Kindî ile Fârâbî ele aldıkları lafızlar taksiminde varlık lafzının niteliğinden bahsetmişlerdir. İbn Sînâ ise onların aksine varlığın var olanlar üzerine nasıl yüklem olacağından bahsetmiştir. Böylece o *Kategoriler*'de varlığın teşkîkî niteliğine vurgu yapmış ve hem şârihlerden hem de kendinden önceki İslam filozoflarından ayrı olarak müşekkek lafızlardan bahsetmiştir. İbn Sînâ öncesinde müşekkek lafızlardan sistematik bir şekilde söz edilmese de bu kullanımın olduğundan bahsetmek mümkündür. Zira Fârâbî'nin sözünü ettiği var olma hususunda cevherlerin arazlara karşı önceliği, İbn Sînâ'da öncelik ve sonralık yönünden söz konusu olan teşkîke işaret etmektedir. Aynı zamanda Tûsî'nin ifadelerine göre Fârâbî on kategoriye mevcûd olarak isimlendirmiş ve mevcûdun kategoriler üzerine uygun bir tertiple ortak olarak söylendiğinden bahsetmiştir. Böylece Fârâbî varlığın var olanlar üzerine nasıl yüklem olduğundan söz ederek onun dereceli yapısına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte onun tanım çeşitlerinden bahsederken cins ve fasılın müşekkek lafızların delâlet ettiği şey olduğunu söylemesi önemlidir. Ancak Fârâbî her ne kadar bu kavramı zikretse de sistematik bir şekilde ele almamıştır.

Kendinden önceki İslam düşünürlerine nazaran müşekkek lafızları sistematik bir şekilde ele alarak mutlak ve nisbî olmak üzere ikiye taksim eden İbn Sînâ'nın müşekkek lafızlara dair zikrettiği tanım ve örnekler Aristoteles'in *Metafizik*'te, Antik dönem şârihlerinin ise *Kategoriler*'de zikrettiği ifadelerle örtüşmektedir. Şöyle ki, “bir ilkeye nispetle olan müşekkek lafızlar” için tıbbî, “bir gâyeye nispetle olan müşekkek lafızlar” için sağlıklı “hem bir ilkeye hem de bir gâyeye nispetle olan müşekkek lafızlar” için ise

¹⁷¹ Melina G. Mouzala, “Aristotle’s Criticism of the Platonic Idea of the Good in Nicomachean Ethics 1.6”, *Peitho / Examina Antiqua* 1/8 (2017): 319. Ayrıca bkz. Zachary Candy, “From Focal Homonymy to the Ambiguity of Existence (tashkîk al-wujûd): Avicenna’s Reception and Revision of Aristotle’s Categorical Ontology”, *Oriens* (2023): 28-30.

bütün nesnelere ilâhî/metafiziksel varlık denilmesini örnek olarak zikretmiştir. Antik dönem şârihleri tarafından eş adlı ve eş anlamlı lafızlar arasında olduğu düşünülse de hakkında kesin bir sonuca varılmayan bu lafız, varlığın var olanlar üzerine yüklemesiyle ilişkili olup metafiziksel sonuçlar doğurması bakımından önemlidir. Ancak varlığın teşkîkî niteliği ve metafiziksel sonuçları daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Tablo 2
Antik Dönemden İbn Sînâ'ya Müşekkek Lafzın Oluşumuna Dair Literatürdeki Kavramlar ve Örnekleri

Literatür	Kavramlar	Örnekler
Aristoteles, Metafizik	pros hen kai mian tina phusin/to one and to some one nature/tek bir şeye ve belli bir doğaya ilişkin olarak	medical and healthy/tıbbî ve sağlıklı to on/existent/mevcûd
Afrodisiaslı İskender, On Aristotle's Metaphysics	aph' henos kai pros hen/from one and with reference to one/bir şeyden türetilen ve bir şeye atıfta bulunulan mutavassıt/ ne eş adlı ne de eş anlamlı	medical and healthy/tıbbî ve sağlıklı to on/existent/mevcûd
Porphyrios & Simplicios, On Aristotle's Categories	aph' henos kai pros hen/from one and with reference to one/birden bire referansla veya bir şeyden türetilen ve bir şeye atıfta bulunulan	medical and healthy/tıbbî ve sağlıklı
Kindî, Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ	müsâvât/tek bir şeye nispet edilen eşit anlamlı	tıbbî
Fârâbî, Kitâbu'l-Hurûf	mutavassıt/ nispet edildikleri şeyin isminden türemiş eş adlı	tıbbî
İbn Sînâ, Kitâbu's-Şifâ: Makûlât	müşekkek/dereceli anlamdaş	tıbbî, sağlıklı, mevcûd

2.2. Müteşâbih Lafız

İbn Sînâ anlamın bir ve aynı olmadığı ancak aralarında bir tür benzerlik bulunan müteşâbih lafızlara, ata ve resimdeki ata “canlı” denilmesi ile canlının ayağına ve divanı taşıyan şeye “ayak” denilmesini örnek göstermiştir. Zira bu lafızların ne anlamında ne de anlamın delâlet ettiği şeylerin tanımlarında bir ortaklık söz konusudur. Aralarındaki tek ortaklık bir yönden meydana gelen benzerlik nedeniyle isimlerindeki ortaklıktır. İbn Sînâ bu lafızların yalnızca adlarının ortak olduğunu, adlarına göre cevherlerinin ortak olmadığını zikretmiş ve böylece söz konusu ortaklığın yalnızca biçimsel olduğuna dikkat çekmiştir. Zira ata canlı denildiğinde verilen tanım ile resimdeki ata canlı denildiğinde verilen tanım birbirinden farklıdır. Zira “at canlıdır” denildiğinde ruh sahibi, duyumsayan ve iradeyle hareket eden bir cisimden bahsedilirken “resimdeki at canlıdır” denildiğinde ise duyumsayan ve iradeyle hareket eden cismin suretinin görüntüsünü taklit eden yapay bir şekilden bahsedilir. Böylece canlı lafzının yüklendiği cevherlerin tanımlarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Diğer yandan canlının ayağı söz konusu olduğunda ayak ismi, canlıyı taşıyan ve canlının yürümesini sağlayan doğal bir organ olarak tanımlanırken divanın ayağı söz konusu olduğunda ise aynı isim divanın bir yapısı olup divanı taşıyan yapay bir cisim olarak tanımlanır.¹⁷² Böylece her iki örnek dikkate alındığında aralarında şekilsel bir benzerlik yahut kısmî işlevsel bir benzerlik olduğu görülmektedir.

İbn Sînâ’ya göre benzerliğin söz konusu olduğu yerde benzeyen ve kendisine benzetilen olmak üzere iki kısımdan bahsedilir. Kendisine benzetilen daha aslî ve öncelikli olurken benzeyen ise ikinci olarak belirlenir. Dolayısıyla müteşâbih lafızlarda iki isim arasındaki benzerlik taraflardan birinde aslî olurken diğerine ilkinden aktarılır. İbn Sînâ’ya göre benzerliğin söz konusu olduğu bir lafız benzeyen ve kendisine benzetilen olmak üzere her iki tarafa kıyas edildiğinde müteşâbih lafız olarak isimlendirilir.

İki müteşâbih lafız arasındaki benzerlik farklı cihetlerden olabilir. Böylece şeklî benzerlik, hakîkî benzerlik, mecâzî benzerlik, nisbî benzerlik ve kendinde sabit olan benzerlik olmak üzere beş farklı benzerlik cihetinden bahsetmek mümkündür:

¹⁷² İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/11; bkz. Macit, *Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 121.

- a. Şeklî Benzerlik:** Yukarıda bahsedildiği üzere canlının ayağı ile divanı taşıyan şeye “ayak” denilmesi iki müteşâbih lafız arasındaki şeklî benzerliğe örnektir. Porphyrios ile Simplikios benzerlik açısından eş adlı lafızların örneği için yatağın ayağının yanı sıra masanın ayağından da bahsetmiştir. Ammonious ise kıyas yoluyla olan eş adlılar için bu örnekleri zikretmiştir.
- b. Kendinde Sabit Olan Benzerlik:** Ata ve resimdeki ata canlı denilmesi ise kendinde sabit olan benzerlik cihetine örnektir. Benzerliğin kendinde sabit olması zihnin bir nispet kurmasını gerektirmeyecek şekilde benzerliğin kendisinden kaynaklandığı anlamına gelmektedir. Zira burada canlılığa konu olan at resmi ile atın kendisi olup iki aynı nesne arasında benzerlik cihetinden ilişki kurulmuştur. Şeklî benzerlik söz konusu olduğunda ise nesnenin kendisi dışında başka bir nesne ile benzerlik cihetinden ilişki kurulmuştur. Porphyrios ile Simplikios bu örneği benzerlikten gelen eş adlı lafızlar için kullanmıştır.
- c. Nisbî Benzerlik:** İki müteşâbih lafız arasındaki benzerlik bazen bir şeye nispetle olur. Çizginin bir ucuna başlangıç (*mebde*) denilmesi ve illetin ilke (*mebde*) olarak adlandırılması buna örnek gösterilebilir. Zira her iki örnekte ilk ve önce olmalarına nispetle bir benzerlik söz konusudur. Porphyrios’a ve Simplikios’a göre bu örnek analogi yoluyla söz konusu olan eş adlı lafızlarda zikredilir.
- d. Hakîkî Benzerlik:** İbn Sinâ iki müteşâbih lafız arasındaki benzerliğin bazen hakîkî bir cihetten olabildiğine vurgu yapmış ancak bu hususta özel bir örnek zikretmemiştir.
- e. Mecâzî Benzerlik:** İki müteşâbih lafız arasındaki benzerlik bazen de mecâzî bir cihetten olabilir. Canlı bir köpek ile gökteki yıldız (köpek yıldızı) “köpek” denilmesi mecâzî benzerliğe örnektir. Zira yıldız ve köpek arasında hakîkî bir şeyde değil istiârî bir şeyde benzerlik söz konusudur. Şöyle ki yıldızın parlaklığı nedeniyle insan her nereye varsa gökte o yıldızı görür. Sanki yıldız insanı izleyen bir köle gibidir. Aynı zamanda köpeğin canlılar arasında insanı en çok izleyen canlı olduğu görülmüştür. Böylece insanı izlemesi cihetinden yıldız köpek ismi verilmiştir. Şârihlerin eş adlılığa dair tartışmalarında ele aldığı bu örnek, lafzın eş adlı olduğuna dair bir eke ihtiyaç duyması sebebiyle eleştirilmiştir. Kindî ise müteşâbih lafızlardan bahsederken bu örneği

zikretmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse şârihlerin eş adlı lafızların taksiminde zikrettiği örnekleri İbn Sînâ müteşâbih lafızlarda ele almıştır.

2.3. Menkûl Lafız

İbn Sînâ hem anlamın bir ve aynı olmadığı hem de aralarında benzerlik bulunmayan menkûl lafızların, müteşâbih lafızların aksine yalnızca benzeyene kıyasla söz konusu olduğunu zikretmiştir. Zira iki lafız arasındaki benzerlik ikincisine (benzeyene) ilkinden (kendisine benzetilenden) aktarılacak suretiyle söz konusu olur. Böylece lafız aktarılan, bir başka ifadeyle ikincisine nispetle aktarılmış (*menkûl*) lafız olarak isimlendirilir.

İbn Sînâ isim naklinin hem hakîkî ortaklığın hem de bir benzerliğin bulunmadığı müttefik lafızların üçüncüsünde söz konusu olabileceğini söylemiştir.¹⁷³ Dolayısıyla o müşekkek ve müteşâbih lafızları değil de yalnızca menkûl lafızları müşterek olarak isimlendirmiştir. Böylece Aristoteles'in tasnifinde yer alan müşterek isimler ile kendi tasnifinde bulunan müşterek isimler arasındaki farka dikkat çekmiştir.

Menkûl müşterek lafızlara örnek olarak göze ve dinara “*ayn*” denilmesini söyleyen İbn Sînâ her ikisine de bu ismin verilmesinin muhtemel iki nedeni olduğundan bahsetmiştir. Böylece menkûl müşterek lafızlar iki kısma ayrılır:

a. İstiâre ve Mecâza Dayalı Benzetmeler Nedeniyle Gerçekleşen Menkûl Lafızlar

Örneğin *ayn* olarak isimlendirilen gözün işlevlerinden biri görmek olup bu da hazır bulunmaya delâlet eder. Hazır bulunmak da peşinliğe delâlet eder. Ancak gerçek peşinlik dinara (paraya) aittir. İbn Sînâ bu nedenle dinara *ayn* dendiğini veya dinarın göz gibi aziz olmasından dolayı bu isimlendirmenin söz konusu olduğunu söylemiştir.¹⁷⁴

b. Şans Eseri Meydana Gelen Bir İttifak nedeniyle Gerçekleşen Menkûl Lafızlar

İbn Sînâ'ya göre bu ittifakların nedeni ya isimlendirmeyi yapanların farklı olmasıdır ki bu durumda sanki onlardan biri bir şeye *ayn* ismini verirken diğeri de başka bir şeye *ayn*

¹⁷³ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/12.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/13.

ismini vermiştir. Dolayısıyla ittifakın nedeni isimlendirenlerin durumlarının farklı olması denilebilir. Ya da bu ittifakın nedeni tek bir isimlendiricinin iki zamandaki durumunun farklılığıdır. Bu durumda isimlendirmeyi yapan kimse iki zamanda iki şahıs gibi olur.

Bazen söz konusu isimdeki ortaklık hatırlama, bereket umma ve umut besleme yoluyla olmaktadır. İbn Sînâ bunların pek çoğunun tikellerde olduğunu söylemiştir. Birini bir peygamberin adıyla isimlendirmeyi isteyen veya babasını hatırlamak için oğluna babasının ismini veren kimse bu cihetten gerçekleşen ortaklıklar için örnek olarak zikredilebilir.

2.3.1. Müteşâbih ve Menkûl (Müşterek) Lafızlar Arasındaki Ortaklık

İbn Sînâ menkûl müşterek isimlerin müteşâbih isimlerle olan ortaklığına dikkat çekmiştir. Buna göre müşterek isimlerle müteşâbih isimler arasındaki ortaklık her ikisinde de isimlerin aynı olup ismin anlamlarının farklı olmasıdır. Dolayısıyla her iki lafızda da isim ortaklığı ve birliği ortadan kalkmaz. Aksine ortada tek bir isim ve tek bir söyleme söz konusudur. O ikisinden biri ise tamamında ortaktır. Zira bu durum ortaklığın isim bakımından olmamasını engellemez. Örneğin canlının ayağı ile divanın ayağı hem isim hem de cisim bakımından ortaktır. Zira her ikisine ayak denmekle birlikte ikisinin de uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunmaktadır.

İbn Sînâ müteşâbih ve müşterek lafızların ortak kısımlarından bahsederken aynı zamanda bu iki lafzın farklı olduğuna da dikkat çekmiştir. Zira müteşâbih lafızlarda anlamda bir yönden benzerlik bulunurken müşterek lafızlarda ismin dışında hakîkî bir benzerlik söz konusu değildir. Böylece İbn Sînâ iki lafız arasındaki ortaklığın yalnızca isim bakımından olduğunu yeniden vurgulamıştır. İbn Sînâ'nın müşterek lafızlar konusundaki titizliği, gelenek içinde farklı tasniflerde yer alan bu lafızların felsefî düzlemde yanlışlığa neden olması olabileceği gibi aynı zamanda farklı söyleme türlerinin tek bir şeyde olmasından kaynaklanan yanlışlığı bertaraf etme isteği de olabilir.

Böylece müteşâbih ve müşterek lafızların ortaklığından bahseden filozof, zihinlerde herhangi bir yanlışlığın oluşmasına mahal vermemek için mütevâtî, müttefik ve müşterek lafızların bazen farklı yönlerden birlikte kullanılabileceğini söylemiştir.

Buna göre tek bir lafız hem müttefik hem de mütevâtı olarak iki şeye söylenir. Bunun örneği “kara” kelimesidir. Böylece kara kelimesi hem adı kara olan hem de kara renkli olan bir adam için söylenebileceği gibi katrana da söylenebilir. Bu isim adamın adı olarak alınıp adama ve katrana söylendiğinde müttefik olarak söylenirken kara renkli olan adamın adı olarak alınıp adama ve katrana söylendiğinde ise mütevâtı olarak söylenir. Bazen tek bir lafız müttefik ve mütevâtı olarak tek bir şeye iki şeyle birlikte söylenir. Bunun örneği “ayn” kelimesidir. Zira su kaynağı ve gözle birlikte göze ayn denilmektedir.¹⁷⁵ Bazen tek bir lafız müttefik ve mütevâtı olarak iki yönden dış dünyadaki varlıklara söylenir. Bunun örneği yine “kara” kelimesidir. Zira tek olan kara ismi, kara adını alan iki adama söylenir. Bazen de tek bir lafız müsterek olarak iki yönden tek bir şeye söylenir. Bunun örneği de “kara” kelimesidir. Zira bu isim hem rengi hem de ismi kara olan adama söylenir.

İbn Sînâ bazen farklı anlamların umum-husus açısından tek bir şeyde farklılaştığını, daha sonra o anlamlara tek bir isim verildiğini ve böylece onların müsterek lafız olduğunu söylemiştir. Müsterek lafız olmaları ise anlamlarının farklı olmasıdır. Örneğin hem imkânsız olmaya hem de zorunlu olmayana mümkün denilmesi buna örnek gösterilebilir.

B. Çok Adlı Lafızlar

İbn Sînâ’ya göre nasıl ki farklı ve çok olan şeyler tek bir isimle adlandırılıyorsa aynı şekilde onların isimlerde farklılaşması da söz konusu olabilir. Bir başka ifadeyle şeyler tek bir isimle değil, birden çok isimle de adlandırılabilir. Ancak isimlerin çoğalması ya o isimlerden anlaşılan anlamın farklılaşmasına neden olur ya da çoğalma yalnızca isimlerde olup söz konusu isimlerden anlaşılan anlam birliği korunur. Buna göre isimleri çok olan lafızlar mütebâyin ve müterâdif olmak üzere iki kısma ayrılır:

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/14.

1. Mütebâyin (Ayrık) Lafızlar

Şeyler isimlerle çoğaldığında onların çoğalması isimden anlaşılan anlamın çoğalmasına neden olursa, bir başka ifadeyle hem isim hem de o isimden anlaşılan anlam farklı olursa o şeyler ayrık isimliler (*mütebâyin*) olarak adlandırılır. Taş, insan ve öküz isimleri bu lafızlar için örnek gösterilebilir. Zira sözü geçen isimler farklı olduğu gibi bu isimler bakımından olan cevher sözü de farklıdır.¹⁷⁶

İbn Sînâ isimlerdeki ayrılığın birkaç şekilde gerçekleştiğini söylemiştir. Buna göre mütebâyin lafızlardaki ayrılık mevzularının farklı şeylerde olup olmamasına göre iki kısma ayrılır:

1.1. Mevzuları Farklı Olan Mütebâyin Lafızlar

İbn Sînâ'ya göre mevzuları farklı şeylerde gerçekleşen ayrılığa örnek olarak at ve taş isimleri zikredilir. Zira burada doğrudan yüklemın söyleneceğı zeminde farklılık söz konusu olmuştur.

1.2. Mevzuları Aynı İtibarları Farklı Olan Mütebâyin Lafızlar

İbn Sînâ'ya göre mütebâyin lafızlardaki ayrılık bazen mevzusu bir ancak itibarları farklı olan tek bir şeyde gerçekleşir. Bunlar da kendi içinde üç kısma ayrılır. Buna göre (i.) iki isimden biri konusu bakımından söylendiğı şeye ait olurken diğeri niteliğı bakımından söylendiğı şeye ait olur. Her ikisi de kılıç anlamına gelen *seyf* ve *sarim* buna örnek verilebilir. Zira *seyf* kılıcın kendisine delâlet ederken *sarim* ise kılıcın keskinliğine delâlet eder. Ya da (ii.) iki isimden her biri söylendiğı şeyin niteliğine delâlet eder ki bunun örneğı *sarim* ve *mühenneddir*. Zira *sarim* yukarıda zikredildiğı üzere kılıcın keskinliğine delâlet ederken *mühenned* (Hind kılıcı) ise kılıcın Hindlilere nispetine delâlet eder. Son olarak (iii.) iki isimden biri söylendiğı şeyin niteliğine delâlet ederken diğeri söylendiğı şeyin niteliğinin niteliğine delâlet eder. *Natık* ve *fasîh* (konuşan ve

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/15.

anlaşılır konuşan) kelimeleri buna örnek gösterilebilir. Zira *natık* bir niteliğe delâlet ederken *fasîh* ise bir niteliğin niteliğine delâlet eder.

1.3. Müştak (Türemiş) ve Mensup Olan Mütebâyin Lafızlar

İbn Sînâ mütebâyin lafızlar arasında müştak ve mensup olarak isimlendirilen lafızlar olduğundan bahsetmiştir. Bu lafızlar isimleri ve anlamları aynı olmaması bakımından ayrı olarak isimlendirilirken iki isim ve iki anlam arasında onları tek bir isim veya tek bir anlam yapacak seviyede bulunmayan bir benzerliğe sahip oldukları için de türemiş olarak isimlendirilirler.¹⁷⁷

Türemiş ismin delâlet ettiği kişinin anlamlardan bir anlama herhangi bir nispeti söz konusu olduğunda -bu anlam ister fesahat gibi o kişide bulunsun ister mal gibi o kişiye ait olsun ister demir gibi o kişinin eylemlerinden birine delâlet etsin- bu nispetin o kişide bulunduğuna dair ilk lafzın anlamına (fesâhat, mal ve demir) delâlet eden ancak nispetin anlamının kendisine nispet edilenin anlamından farklı olması gerektiği için o ilk lafzın anlamının aynısı olmayan ve imada bulunmanın mümkün olması için bütün yönlerden de ayrı olmayan bir lafızla delil getirilmek istendiğinde iki lafız şekil ve çekim bakımından farklılaştırılır. Böylece o kişiye anlaşılır konuşan (*fasîh*), zengin (*mütemevvil*) ve demirci (*haddad*) denir; ya da ilk lafza, nispete delâlet eden bir fazlalık eklenir ki bu durumda nahivci (*nahvî*) ve Kureyşli (*Kureyşî*) denir; ya da ilk lafızda dilin ıstılahını gerektiren başka bir işlem yapılır ki böylece ikinci lafız birinciden türetilerek yahut birinciye mensup olarak söylenir. Şayet ikinci lafız birinci lafzın aynısı olarak söylenseydi o halde menkûl müşterek lafız söz konusu olurdu. Örneğin kendisinde adâlet (*adl*) bulunan kimseye âdil denmeyip yine adl denilseydi bu durumda müştak yahut mensup lafızlardan bahsetmek mümkün olmayıp isim benzerliği ve birliğiyle söylenen menkûl müşterek lafızlardan bahsetmek mümkün olurdu.

Aristoteles'in ve Antik dönem şârihlerinden Porphyrios ile Simplicios'un ele aldığı türetilmiş (*parônumon*) lafızlar İbn Sînâ'da müştak olan mütebâyin lafızlar altında değerlendirilmiştir. Bu noktada İbn Sînâ'nın ele aldığı mütebâyin lafızların tam bir ayrıklık belirtmediğini söylemek gerekir.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/16.

İbn Sînâ türemiş lafzın bir anlam için vaz‘edilen bir isme, o anlama nispeti olan başka bir şeye, bu başka şeyin isminin ilk isimle olan ortaklığına ve ikinci isme ilişkin bir değişikliğe ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Son olarak türemiş lafızlarla mensup lafızların arasındaki farka dikkat çekerek türemiş lafızların mühenned örneğinde olduğu gibi lafza eklenen bir değiştirmeyeyle olduğunu, mensup lafızların ise hindî örneğinde olduğu gibi nispet lafzının şeyin lafzına eklenmesiyle olduğunu söylemiştir.¹⁷⁸

İbn Sînâ’nın türemiş lafızlar için zikrettiği şartlar ile Porphyrios’un ele aldığı şartlar aynıdır. Şu farkla ki İbn Sînâ *adl* kelimesinden *âdil* yerine *adl* denilmesi durumunda isimlerin aynı kaldığını ve bunun türemiş lafzın şartlarını karşılamayacağını söylemiştir. Porphyrios ise *spoudaios* ile *aretê* kelimelerini örnek göstererek anlamca karşılansa dahi isimlerin farklı olması sebebiyle türemiş lafızların şartlarının karşılanmayacağını ifade etmiştir. Son olarak İbn Sînâ *parônumon* lafızlarda sözü edilmeyen mensup mütebâyin lafızlardan bahsetmiştir. Bu lafızlar da nispet lafzının şeyin lafzına eklenmesiyle söz konusu olduğu için türemiş lafzın şartlarını karşılamamaktadır.

2. Müterâdif (Eş Anamlı) Lafızlar

Şeyler isimlerle çoğaldığında onların çoğalması isimden anlaşılan anlamın çoğalmasına neden olmazsa, bir başka ifadeyle isimde çoğalma olurken isimden anlaşılan anlam aynı kalırsa o şeyler eş anlamlılar (*müterâdif*) olarak adlandırılır. *Asel*, *ery* ve *şehd* isimleri bu lafızlar için örnek gösterilebilir. Zira sözü geçen isimlerin hepsi aynı anlama, yani “bal” anlamına tekabül eder.¹⁷⁹

Böylece İbn Sînâ’nın çok adlı olduğunu söylediği *mütebâyin* lafızlar Aristoteles’te bulunmayan ancak Antik dönem şârihlerinde *sunônumon* lafzın karşısında yer alan *heterônumon* lafızlardır. Bu ayrık lafızlar tamamen farklılığı temsil etmeyip ismin ve isme göre cevherlerinin tanımının farklı olduğu, ancak buna rağmen ortak bir mevzuya sahip olmaları bakımından ele alınan lafızlardır. Bu durumda İbn Sînâ’da mevzuları aynı ancak itibarları farklı olan *mütebâyin* lafızların Antik dönemdeki *heterônumon* lafızlara tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/17.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/16.

Diğer yandan İbn Sînâ'nın çok adlı olduğunu ifade ettiği *müterâdif* lafızlar ise Antik dönem şârihlerinin eş adlı (*homônumon*) lafzının karşısına koydukları çok adlı (*poluônumon*) lafızlardır. Buna göre Antik dönem şârihleri İbn Sînâ'da *müterâdif* olarak ifade edilen, tanımları aynı olup isimleri farklı olan lafızların çok adlı olduğunu söylemişlerdir. Bu kavram da yine Aristoteles'te bulunmayıp Antik dönem şârihlerinin lafızlar taksiminde yer almaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın lafızları taksim ederken Antik dönemden beslendiğini ifade etmek gerekir.

Tablo 3
Antik Dönemde ve İbn Sînâ'da Lafızlar Taksimi

Aristoteles ve Antik Dönem Şarihleri	İbn Sînâ
Homônumon	Müttetik 1) Müşekkek 2) Müteşabih 3) Menkul
Sunônumon	Mütevâtî
Poluônumon	Çok adlı 1) Mütebâyin 2) Müteradif
Heterônumon	Mütebayin (çok adlı lafızlar içinde) 1) Mevzuları farklı 2) Mevzuları aynı 3) Müştak ve mensup mütebayin lafızlar
Porônumon	Müştak (mütebâyin lafızlar içinde)

2. İbn Sînâ'da Muvâtaat ve İştikak Yoluyla Yükleme

İbn Sînâ *Kategoriler* isimli eserinde lafızları çok anlamlı ve tek anlamlı olmaları bakımından taksim ettikten sonra var olana dair yükleme yapmanın imkânından bahsedebilmek için onları Aristoteles'in yaptığı gibi bir mevzu içinde bulunmak (*fî mevdu*) ve bir mevzu hakkında söylenmek (*alâ mevdu*), bir başka ifadeyle bir mevzu üzerine yüklem olmak bağıntıları üzerinden tikel cevher, tümel cevher, tikel araz ve

tümel araz olmak üzere dörde ayırmıştır.¹⁸⁰ İbn Sînâ, Aristoteles'ten ayrı olarak onun yalnızca tanımlayıcı açıklamalarını vermekle yetindiği bu dörtlü tasnifin isimlerini zikretmiştir. Her ne kadar Aristoteles doğrudan zikretme de Antik dönem şârihlerinden Porphyrios'un *Kategoriler* yorumuna bakıldığında onun bu dörtlü tasnifin isimlerinden bahsettiği görülmektedir.

İslam düşüncesinde “bir mevzu içinde bulunmak” (*fî mevdu*) bağıntısı cevheri cevher olmayanlardan ayırarak esasında cevhere karşın arazların var olmak için bir mevzuya ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan “bir mevzu hakkında söylenmek” (*alâ mevdu*) bağıntısı ise tümelleri tikellerden ayırarak onların tikellerden bağımsız bir varlığının olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmiştir ki bu tartışma tümellerin cevherle olan ilişkisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Böylece ifade etmek gerekir ki yüklemeden bahsedebilmenin imkânını sağlayan tümelin tikelleri üzerine söylenmesi, Antik dönemde cevhersel ve arazî yükleme bağıntısı üzerinden eş adlı ve eş anlamlı olarak isimlendirilmişti. İbn Sînâ ise lafızlar bahsinde lafızları *müfred* ve *mürekkeb* olmak üzere ikiye taksim ettikten sonra müfred lafzın küllî ve cüzî kısımlarına temas ederek küllî lafzın fertlerine nasıl yüklemlendiğinden bahsetmiştir.

Daha tafsilatlı ifade etmek gerekirse İbn Sînâ *Şifa* isimli eserinin mantık kitabının *Mantiğa Giriş* bölümünde lafızların ya tekil (*müfred*) ya da bileşik (*mürekkeb*) olmaları gerektiğini söylemiş ve tekil lafzın tek anlama delâlet ettiğinden söz etmiştir. Buna göre tekil lafzın delâlet ettiği tek anlamın ya zihinde tasavvur edilen çokluğun “her biri için o odur denilebilecek şekilde” eşit derecede ortak olması imkânsız değildir. Ya da tekil lafzın belirli ve kastedilen tek anlamında ortaklığın gerçekleşmesi zihnen imkânsızdır. Birinci kısma insan örneğini veren İbn Sînâ onu tümel (*küllî*) lafız olarak isimlendirirken ikinci kısma Zeyd örneğini vererek onu tikel (*cüzî*) lafız olarak isimlendirmiştir.¹⁸¹

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *el-Mantık* 2/27. Ayrıca Bkz. Abuzer Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi: Aklın Sınırlarında Metafizik*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s. 124.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *Kitabü 'i-Şifâ: el-Mantık (Medhâl)*, thk. Said Zayed (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1378/1959), 1/9; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), s. 20. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*. 2. Cilt. çev. Hasan Melikşâhî. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s. 237; Ayrıca bkz. Hasan Akkanat, “Tümeller Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik II*. haz. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 725.

İbn Sînâya göre tümel lafzın tümel olması yüklemlediği tikellere bir nispetinin olmasıyla mümkün olur ki bu nispet ya hariçte ya da zihinde meydana gelir.¹⁸² Örneğin küllî bir lafız olan insan lafzının insan fertlerine yüklemelenmesi hariçte gerçekleşmiştir. Ancak güneş lafzının küllî olması hariçte pek çok güneş ferdine nispeti olduğu için değil, bunun zihinde düşünülebilmesinin mümkün olmasındandır. Tümelin tikeli üzerine yüklemelenmesinin haricî ve zihnî yönüne dikkat çektikten sonra İbn Sînâ, yüklemelenmenin iki şekilde olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi *muvâtaat* diğeri ise *iştikak* yoluyla yüklemlemedir. İbn Sînâ “Zeyd insandır” sözündeki gibi insanın Zeyd’e yüklemelenmesini *muvâtaat* yoluyla yüklemleme olarak ifade ederken “insan aktır” sözündeki gibi aklığın insana yüklemelenmesini ise *iştikak* yoluyla yüklemleme olarak ifade etmiştir. *Muvâtaat* yoluyla yüklemleme, bir şeyin zâtının kendisine yüklemelenmesinden bahsettiği için aracısız yüklemleme olarak adlandırılır. Diğer yandan *iştikak* yoluyla yüklemleme ise bir şeyin zâtına ilişkin arazlar aracılığıyla söz konusu olduğundan aracıyla yüklemleme olarak adlandırılır. Söz gelimi canlının insana yüklemelenmesi söz konusu olduğunda canlılık insanın hakikatının bir parçası olduğundan yüklemleme doğrudan ve aracısız gerçekleşir. Ancak aklığın insana yüklemelenmesi söz konusu olduğunda ise yüklemleme doğrudan değil, insanın sonradan sahip olduğu aklık sayesinde gerçekleşir.¹⁸³

Böylece Aristoteles ve Antik dönem şârihlerinin söz konusu kitaplarında zikredilen eş adlı ve eş anlamlı yüklemleme, İbn Sînâ’nın *Mantığa Giriş* adlı eserinde *muvâtaat* ve *iştikak* yoluyla yüklemleme olarak ele alınmıştır. Zira var olanların dörtlû tasnifinden söz ederken Aristoteles “bir mevzu hakkında söylenmek” bağıntısının eş anlamlı yüklemlemeye, bir başka ifadeyle cevhersel yüklemlemeye işaret ettiğini, “bir mevzu içinde bulunmak” bağıntısının ise eş adlı yüklemlemeye, bir başka ifadeyle arazî yüklemlemeye işaret ettiğini söylemiştir. Böylece İbn Sînâ’nın bir şeyin zâtının kendisine yüklemelenmesi ile bir şeyin zâtına ilişkin arazların ona yüklemelenmesine dair ifadeleri Antik dönemde söz konusu olan cevhersel ve arazî yüklemleme bağıntılarıyla örtüşmektedir.

¹⁸² Çeviri, İbn Sînâ’nın *Mantığa Giriş* isimli eserinden yararlanılarak tarafımdan tashih edilmiştir. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 21.

¹⁸³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 21, 237.

Ayrıca ifade etmek gerekir ki muvâtaat yoluyla yükleme, bir şeyin hakikatının kendisine yüklelenmesi olarak ifade edildiğinden “o, odur” şeklindeki yüklelemeye örnektir. Zira “insan canlıdır” ifadesindeki canlılık, insanın zâtî unsurlarından olup onun mahiyetinin mukavvim unsurudur. Dolayısıyla muvâtaat yoluyla yükleme bir şeyin ne ise o olduğundan, yani mahiyetinden haber vermektedir. İştikak yoluyla yükleme ise bir şeyin zâtına -sonradan- ilişen arazların kendisine yüklelenmesi olarak ifade edildiğinden arazî yükleme olarak adlandırılmıştır. Zira “insan aktır” ifadesindeki aklık lafzı araz olup müfred-küllî bir lafız olan insana yüklelenmiştir. Dolayısıyla iştikak yoluyla yükleme mahiyete ârız olan şeylerden söz etmektedir.

Aristoteles’in *Kategoriler*’de var olanların dörtlü tasnifinden bahsederken tümel cevher ve tümel araz için zikrettiği örnekler ile İbn Sînâ’nın *Medhal*’de zikrettiği bu örnekler birebir aynıdır. Ancak Aristoteles’in cevhersel ve arazî yükleme bağıntısına nispetle zikrettiği eş adlı (*homônumon*) ve eş anlamlı (*sunônumon*) yükleme ile İbn Sînâ’nın *Medhal*’de zikrettiği muvâtaat ve iştikak yoluyla yükleme arasındaki farkın varlık-mahiyet ayrımına dayandığını söylemek mümkündür. Zira Antik dönemdeki cevher-araz teorisinin İslam düşüncesinde dönüştüğü model esasında varlık-mahiyet ayrımı üzerinden gerçekleşmiştir. İslam filozofları tarafından oluşturulsa da özellikle İbn Sînâ tarafından sistemleştirilen bu ayrım ile Antik dönemde söz konusu olan cevherin alanı genişletilmiştir. Cevherin varlığın ilk söylenme kategorisi olduğu düşünüldüğünde bu ayrımın varlığın alanını genişlettiğini ve neredeyse bütün bir sistemin varlık üzerinden tanımlandığını söylemek mümkündür. Böylece var olanlara dair nasıl bir yükleme yapılacağı konusunda varlık-mahiyet ayrımı önem arz etmektedir.

Yüklem türlerinin Antik dönemde ve İbn Sînâ’da farklı isimlendirilmelerinin temel nedeni de aynı şekilde cevher-araz teorisinin varlık-mahiyet ayrımı üzerinden geçirdiği dönüşümdür. Zira Antik dönemde bir şeyin yüklemlendiği şeye ismini ve tanımını vermesi eş anlamlı yükleme olarak ifade edilir ki burada ikincil cevherin birinci cevhere yüklelenmesi söz konusudur. Diğer yandan bir şeyin yüklemlendiği şeye yalnızca ismini verip tanımını vermemesi ise eş adlı yükleme olarak ifade edilir ki bu da arazların cevhere yüklelenmesiyle söz konusu olur. İbn Sînâ’da ise bir şeyin hakikatının yani mahiyetinin bir parçasının kendisine yüklelenmesi muvâtaat yoluyla

yüklemleme olarak ifade edilir ki burada yüklemelenen şeyin fertleri üzerine eşit derecede yüklemelenmesi söz konusudur. Diğer yandan bir şeyin mahiyetine ârız olan şeyin kendisine yüklemelenmesi ise iştikak yoluyla yüklemleme olarak ifade edilir ki bu durumda eşit derecede yüklemleme söz konusu değildir. Böylece İslam düşüncesinde yüklemleme hususundaki temel ayrım bir şeyin zâtî ve arazî unsurlarının o şeye yüklemelenmesidir. Dolayısıyla Antik dönemde arazî yüklemlemenin eş adlı yüklemleme olarak ifade edilmesine karşın İbn Sînâ'da iştikak yoluyla yüklemleme olarak ifade edilmesi oldukça anlamlıdır. Zira iştikak yoluyla yapılan yüklemlemede, aklıktan müştak olan ak, insana yüklemelenir. Böylece “insan aktır” yahut “insan aklık sahibidir” denir. “İnsan aklıktır” denilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tümel olan aklık arazî bir mevzuda bulunarak yüklemelenir. Müfred-küllî bir lafız olan varlık da böyledir. Zira “insan vardır” yahut “insan varlık sahibidir” denir. “İnsan varlıktır” denilmesi söz konusu değildir. Böylece tümel bir lafız olan varlık lafzı da insanın mahiyetine arız olur. Aynı zamanda iştikak yoluyla söylenen aklığın üzerine yüklemlendiği şeylere eşit derecede yüklemelenmesi mümkün değildir. Zira kardaki aklık ile fildişindeki aklık birbiriyle aynı olmayıp aralarında güçlülük-zayıflık cihetinden farklılık bulunmaktadır. Yine varlık lafzının da var olanlar üzerine eşit derecede yüklemelenmediğinden bahsedilir. Zira İbn Sînâ *Kategoriler*'de, anlamının bir ve aynı olduğu ancak öncelik-sonralık, uygunluk-layıklık ve güçlülük-zayıflık olmak üzere söz konusu anlamın bazı yönlerden farklılaştığı dereceli anlamdaş (müşekke) lafızdan bahsetmiştir ki bunun örneğinin de mevcûd olduğunu söylemiştir. Böylece varlığın var olanlar üzerine yüklemelenmesi teşkîkî bir niteliği haizdir.

3. İbn Sînâ'da Teşkîkî Yüklemleme ve Metafiziksel Sonuçları

İbn Sînâ'da teşkîkî yüklemlemeden bahsetmeden önce meselenin daha iyi anlaşılması için teşkîkî yüklemlemenin nerede ve niçin kavramlaştığını ve bu yüklemlemenin hangi problemi çözdüğünü öğrenmek gerekir. Bu nedenle Aristoteles ve Antik dönem şârihleri ile İbn Sînâ öncesi İslam düşünürlerinin ele aldığı lafızlar taksimi ile yüklemleme türlerinin ana hatlarıyla incelenmesi ve varlığın ne tür bir lafız olduğunun ortaya konulması teşkîkî yüklemlemeden bahsetmenin ön koşuludur.

Bilindiği üzere Aristoteles varlığın var olanlar üzerine nasıl söylendiğini ifade etmek üzere kategorilerden söz etmiştir. Kategorileri cevher ve dokuz araz olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra cevheresel ve arazî yükleme bağıntılarından bahsederek eş adlı ve eş anlamlı yüklelemeye işaret etmiştir ki kategorilerin başında zikrettiği eş adlı ve eş anlamlı lafızlar böylece anlam kazanmıştır. Buna göre Antik dönemden İbn Sînâ'ya eş anlamlı lafızlar ve eş anlamlı yükleme ana hatlarıyla aynı olup hatırı sayılır bir dönüşüme uğramamıştır. Ancak eş adlı lafızlar ve dolayısıyla eş adlı yüklemenin içerik bakımından bir dönüşüm geçirdiğinden bahsedilir. Bu dönüşüm Antik dönem şârihlerinde başlamış ve İslam düşüncesinde, özellikle İbn Sînâ'da farklı bir kavramın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aristoteles'e göre yalnızca adları ortak olan ve adlarına karşılık gelen anlamları farklı olan eş adlı lafızların tanımına paralel olarak bir şeyin yüklendiği şeye yalnızca adını verdiği yüklelemeye eş adlı yükleme denir ki aklık bu yükleme için örnek olarak zikredilmiştir. Bu yükleme tarzı “hem bir mevzuda bulunan hem de bir mevzu hakkında söylenen” bağıntısına sahip olduğu için bir bakıma eş adlı ve eş anlamlı yüklemenin birlikte yer aldığı bir yükleme işaret etmektedir. Zira bu durum tümel arazlar için geçerli olup tümelin tikeli üzerine söylenmesi eş anlamlı yani cevheresel yüklelemeye işaret ederken arazın cevherde bulunması ise eş adlı yani arazî yüklelemeye işaret eder. Böylece arazî yükleme, yüklem ile mevzu arasındaki farkı ortaya koyması bakımından çokluktan bahsetmenin imkanını sağlamıştır.

Antik dönem şârihleri ise eş adlı lafızları belli kısımlara ayırmışlardır. Onlar Aristoteles'in *Metafizik*'te varlığa dair zikrettiği tek bir doğaya ilişkin olarak çok anlamlı olan lafızların tıbbî ve sağlıklı örneklerini eş adlı lafzın kısımlarında ele almışlardır. Buna göre tek bir şeyden türetilen lafızlara tıbbî, tek bir şeye atfedilen lafızlara ise sağlıklı örneğini vermişlerdir. Ancak Aristoteles'in ifadelerini tam olarak karşılayan bu iki kısmın birleşiminden oluşan “hem tek bir şeyden türetilen hem de tek bir şeye atfedilen” bir lafız türünün olduğundan bahsetseler de bunun ne eş adlı ne de eş anlamlı olduğuna hükmetmişlerdir. Tıbbî şeylerin tıptan, sağlıklı şeylerin de sağlıktan türetildiği göz önünde bulundurulduğunda, aralarında yalnızca isim ortaklığı olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla tıbbî ve sağlıklı kelimeleri eş adlı değildir. Ancak onların eş anlamlı olmaları da mümkün değildir. Zira tıp kitabı neşter kadar tıbbî değildir. Aynı şekilde ilaç ve yürüyüş yapmak da eşit derecede sağlıklı

değildir. Böylece Antik dönem şârihlerinin *Kategoriler* şerhinde zikrettikleri lafızları Aristoteles'in *Metafizik*'teki ifadelerini telif ederek taksim ettiklerinden söz etmek mümkündür. Neticede Aristoteles'in ifadelerine paralel olarak varlığın ne eş adlı ne de eş anlamlı bir niteliğinden bahsedilir. Antik dönem şârihlerinin bu ifadeleri ayrıca İskender'in *Metafizik* şerhinde varlık lafzına dair zikrettiği ifadelerle örtüşmektedir. Bu hususta Afrodisiaslı İskender varlık lafzının ne eş adlı ne de eş anlamlı bir lafız olduğunu ifade ederek *mutavassıt* lafızlardan bahsetmiştir.¹⁸⁴ Zira varlığın var olanlar üzerine yüklenmesi hususunda eş adlı ve eş anlamlı lafızlar bir çıkmazla sonuçlanmaktadır.

Antik dönem şârihleri eş adlı lafızların yanı sıra eş adlı yüklemlemeden bahsederken “bir mevzuda bulunmak” bağıntısının pek çok anlama geldiğini ifade etmişlerdir. Buna göre arazî yüklemlemeye işaret eden söz konusu bağıntının mevcut on bir anlamından en çok formun maddede olması anlamını karşıladığını ifade etmişlerdir. Böylece arazî yüklemlemeyi madde-suret kavramlarıyla açıklayarak yüklemlemenin mantıksal cihetinin yanı sıra ontolojik cihetinden de bahsetmişlerdir. Bu bağlamda eş anlamlı yüklemleme söz konusu olduğunda yüklemlemenin zihinde, eş adlı yüklemleme söz konusu olduğunda ise yüklemlemenin hem zihinde hem de hariçte olduğunu söylemek mümkündür. Varlık lafzının var olanlara yüklenmesi hususunda ne eş adlı ne de eş anlamlı niteliği haiz olmadığı düşünülürse yüklemlemenin yalnızca hariçte gerçekleştiğinden bahsetmek gerekir.

İslam düşüncesinde İbn Sînâ öncesi lafızlar taksimine bakıldığında Kindî'nin *müsâvât* lafzı ile Fârâbî'nin *mutavassıt* lafzı dikkati celb etmektedir. Zira var olanları belli birliklere delâlet etmesi bakımından vaz' eden Kindî, tek bir şeye nispet edilen *müsâvât* lafızlar için tıbbî örneğini zikretmiştir. Böylece Kindî İslam öncesi dönemde ne eş adlı ne de eş anlamlı lafızlar için kullanılan bu örneğin anlamının eşit olduğunu ifade etmiştir. Fârâbî ise Afrodisiaslı İskender'in ifade ettiği gibi *mutavassıt* lafızlardan bahsederek Antik dönem şârihlerinin eş adlı lafızlarda yaptığı taksimi *mutavassıt* lafızlarda yapmış ve nispet edildikleri şeyin isminden türemiş bir tek isimle adlandırılan *mutavassıt* lafızlar için tıbbî örneğini zikretmiştir. Lafzın *mutavassıt* olarak isimlendirilmesi onun ne eş adlı ne de eş anlamlı olduğuna delâlet etmektedir. Diğer

¹⁸⁴ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, s.15, (241,5).

yandan yükleme söz konusu olduğunda Kîndî'nin varlığın vahdet-kesret karakterine vurgu yaparak tüm kategorilerde var olan birliğin hakîkî birlik olmadığını söylemesi ile Fârâbî'nin cevher-araz teorisi üzerinden kategorilerin arasında var olma hususunda derece farkı olduğunu söylemesi varlığın var olanlar üzerine nasıl yüklendiği hakkında bilgi vermesi açısından son derece önemlidir.

Bu çalışmanın sınırları hesaba katılarak İbn Sînâ öncesinde lafızlar taksimi ve yüklem türleri göz önünde bulundurulduğunda varlığın nasıl bir lafız olduğu ve var olanlar üzerine nasıl yüklendiği net bir şekilde ortaya konulmamıştır. Ancak varlığın nasıl bir lafız olmadığından bahsedilmesi, İbn Sînâ'nın varlığın teşkîkî bir yapısının olduğunu ifade etmesine ve dolayısıyla teşkîkî yüklelemenin İbn Sînâ'da tam olarak kavramlaşmasına imkân sağlamıştır. Zira İbn Sînâ *Kategoriler* isimli eserinde kendinden öncekilerde söz konusu olmayan bir lafızlar taksiminden söz etmiştir. Buna göre Antik dönemde eş adlı olarak ifade edilen lafızları *müttefik* olarak isimlendirip *müşekkek*, *müteşâbih* ve *menkûl* olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Kendisinden anlaşılan anlam soyutlandığı takdirde bir olan ancak o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayan lafızları mutlak müşekkek lafız (dereceli anlamdaş) olarak isimlendirmiş ve bu lafızların örneğinin mevcûd olduğunu söylemiştir. Buna göre müşekkek lafız olan varlık, üzerine yüklendiği şeylere eşit bir şekilde değil, dereceli olarak yüklenir. Varlığın dereceli yüklenmesi İbn Sînâ'ya göre güçlülük-zayıflık, öncelik-sonralık ve uygunluk-layıklık olmak üzere farklı cihetlerde meydana gelir.

Diğer yandan İbn Sînâ Antik dönemden İslam düşüncesine dek tartışma konusu olan “tıbbî” ve “sağlıklı” kelimelerinin birleşiminden oluşan “hem bir ilkeye hem de bir gâyeye nispeti olan” lafızları nisbî müşekkek lafız olarak kabul etmiştir. Buna göre müşekkek lafızlar mutlak olabileceği gibi bir ilkeye, bir gâyeye, bir ilkeye ve bir gâyeye nisbeti bakımından olabilir. Tıbbî kelimesi bir ilkeye nispeti bakımından, sağlıklı kelimesi bir gâyeye nispeti bakımından, var olanların ilâhî yani metafiziksel olarak isimlendirilmesi ise hem bir ilkeye hem de bir gâyeye nispeti bakımından olan müşekkek lafızlara örnektir. Bu durumda İbn Sînâ'nın mantıksal bir meseleyi metafiziksel düzleme taşıyarak çözümlediğini söylemek gerekir.

İbn Sînâ'ya göre varlığın müşekkek bir lafız olduğunu söyledikten sonra onun varlık anlayışını ele almak gerekir. Bu bağlamda varlıkla ilişkili sudûr ve varlık-mahiyet

teorisi ile zorunlu-mümkün ve vahdet-kesret gibi bazı kavramlardan bahsederek işe başlamak temel bir önemi haizdir.

İslam filozoflarına göre varlık ile yokluk birbirinin çelişği olduğu için yokluktan varlığın ortaya çıkması söz konusu değildir. Böylece onlar yoktan yaratmayı kabul etmeyerek onun karşısına âlemin Tanrı'dan taşma yoluyla meydana geldiğini anlatan sudûr teorisinden söz etmişlerdir. Kendinden önceki sudûr anlayışını benimseyerek detaylı bir anlatıya kavuşturan İbn Sînâ, varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımlarını Tanrı-âlem ilişkisine tatbik ederek sudûr teorisine katkıda bulunmuştur. Böylece esasında vahdet-kesret meselesiyle ilişkili olan bu yaratma modeline göre âlemdeki çokluk varlığını kendinde çokluk barındırmayan ve dolayısıyla bir olan, kendinde eksiklik barındırmayan ve böylece tam olan bir varlıktan alır ki bu varlık zâtı gereği zorunludur. Zorunlu, kendinde var olduğuna göre onun kendisi aynı zamanda varlıktan ibaret olup nedensel yeterliliğe sahiptir.¹⁸⁵ Başka bir ifadeyle sudûr teorisinde nedensel bir zorunluluk söz konusudur. Böylece metafizik fâil sebep var olduğunda eserini de zorunlu kılmaktadır. Bu durumda zorunlu varlığın, henüz mevcûd karakterini elde etmemiş, varlığa ve yokluğa nispeti eşit olan, dolayısıyla var olmak için bir illete muhtaç olan mümküne varlık verdiğiinden bahsedilir. Böylece mümkün varlık zâtı itibarıyla mümkün olup başkası itibarıyla zorunlu olandır.¹⁸⁶

Mümkünün zorunludan varlık alabilmesi ise onun kendisi ile varlığı arasındaki ayrıma dayanır ki bu da varlık-mahiyet ayrımı olarak ifade edilir. Nasıl ki zorunluluk varlığa tekabül ediyorsa, mahiyet de imkâna tekabül etmektedir. Buna göre İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımının yapılabildiği bütün varlıkların mümkün olduğunu söylemiştir. Zorunlu varlık ise kendinde bir olup çokluğu kabul etmeyendir.¹⁸⁷ Mümkünün mahiyeti varlıktan ayrı olduğu için birden fazla mümkünün olmasında sakınca yoktur. Ancak zorunlu tek olup bütün mümkünler ona dayanır.

Şayet varlığın kendisi zorunluysa ve zorunlu varlık zâtı gereği varlık veren fâil ilke olması nedeniyle tüm var olanlara müşterek bir şekilde söyleniyorsa o halde Tanrı ile âlem arasındaki ayrım nasıl ortaya konulabilir? Diğer bir ifadeyle “Tanrı vardır” ile

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 33 (1.5).

¹⁸⁶ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, (İstanbul: Bilay Yayınları, 2020), s. 194; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), s. 112; İbrahim Halil Üçer, “Sudur Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik I*, haz. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s. 392; İlhan Kutluer, “İlliyyet”, *DİA*, XXII, 121.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 41.

“insan vardır” önermelerinde varlık nasıl yüklenir? İşte varlığın teşkîkî niteliği bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira müşekkek bir lafız olan varlık yüklemlediği şeylere eşit bir şekilde değil, dereceli olarak yüklenir. Sudûr sisteminin kendi içinde hiyerarşik bir yapı arz etmesi bunun en güzel örneğidir. Zira bu varlık hiyerarşisinde ortaya çıkan her varlık kendi altındakilere aynı şeyi vermez. Şayet verseydi semâvî cisimler ile yersel cisimler arasında bir farkın olması söz konusu olmazdı. Bu durumda İbn Sina’da görülen varlık olmak bakımından varlığın tek bir anlama gelmesi ile mefhum açısından ortak olan varlığın misdaklarına dereceli yüklenmesi onun benimsemiş olduğu sudûr sistemiyle bir bütünlük arz etmektedir. Nitekim sudûr sisteminde Tanrı’nın kendini akletmesiyle mevcutlar hiyerarşik bir şekilde kendisinden zorunlu bir tarzda taşarak nüzûl etmiştir. Burada varlığın ilk ilkedden hareketle nüzûl etmesi bilen ile bilinen arasındaki özdeşlikten kaynaklanmıştır. Yani saf varlık olan Tanrı’nın kendisini bilmesi, dolayısıyla kendisi tarafından bilinmesi sonucunda varlık nedenselliğe bağlı bir şekilde dereceli olarak nüzûl etmiştir. İşte bu noktada nasıl ki varlığın nüzûlü bilen ile bilinen arasındaki özdeşlikle tahakkuk ettiyse, urûcun tahakkuku da bilen ile bilinen arasındaki özdeşlikle mümkündür. Dolayısıyla varlık mefhumunun bütün varlıklarda ortak olması, bir yönüyle akleden ile akledilen arasındaki özdeşliğe işaret etmektedir.¹⁸⁸ Yani dış dünyada var olan şeylerden soyutlanarak zihinde hasıl olan varlık mefhumu ile dış dünyada bulunan varlığın kendisi özdeş olup tek bir gerçekliğe işaret etmektedir ki o da varlık olmak bakımından varlığın kendisidir.

Nitekim teşkîkî yüklemlemenin esasında metafiziksel bir problemi çözmede önemli bir rol oynadığından söz edilir. Bu noktada varlığın vahdet-kesret karakterine vurgu yaparak var olanların kendinde çokluk barındırıp onların delâlet ettiği birliklerin hakîkî olmadığını söyleyen Kindî’nin bu ifadeleri de yüklemlemenin teşkîkî niteliği ile açıklık kazanır.

Ayrıca İbn Sînâ’nın hem bir ilkeye hem de bir gâyeye nispetle müşekkek olan lafızlardan bahsederken bütün var olanlara ilâhî, yani metafiziksel varlık denilmesini örnek göstermesi zorunlu nedensellik anlayışıyla açıklanır. Zira İbn Sînâ burada varlık veren fâil illet ile gâî illetten bahsetmiştir. Buna göre kendinde zorunlu olan varlık,

¹⁸⁸ İbrahim Halil Üçer, “Sudur Teorisi”, s. 389.

zorunlu nedensellik ilkesi gereği mümkün mahiyetlere ârız olarak onlara varlık vermiştir. Böylece var olanlar kendilerine varlık veren zorunluya nispetle metafiziksel varlık olarak adlandırılmıştır. Zira tüm var olanlar var olmaları bakımından metafizikseldir.

Varlığın mahiyete ârız olması mantıksal ve metafiziksel çerçevede karıştırılmaması gereken önemli bir husustur. Mantıkta varlık mevzu olarak konulan bir cevherin karşısındadır. İbn Sînâ “Her şeyin onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet onun hakikati hatta zâtıdır”.¹⁸⁹ şeklinde tanımladığı mahiyeti “yalnızca kendisi bakımından”, “dış dünyada bulunması bakımından” ve “tasavvurda bulunması bakımından” olmak üzere üçe ayırır. İlki mutlak mahiyet olup zihinde ve hariçte bulunması bakımından kendisine hiçbir şeyin ilişmediği mahiyettir. İkincisi, hariçte kendisine beyazlık, sertlik gibi arazların iliştiği mahiyettir. Üçüncüsü ise zihindeki varlığına tümellik, tikellik, zâtîlik ve arazîlik gibi arazların iliştiği mahiyettir. Böylece İbn Sînâ cevheri hariçte veya zihinde varlığı gerektiren bir mahiyet olarak görmüştür. Neticede varlık mahiyetin kurucu unsuru değil lazımı olduğu için İbn Sînâ’ya göre var olanın on kategoride söylenmesi tek bir anlamda olur ki bu da varlığın mahiyete eklenmesidir.¹⁹⁰ Ancak tek anlamda söylenmesi varlığın cins olması anlamına gelmemektedir. Zira varlık şeylerin mahiyetine delâlet etmez. İbn Sînâ’nın *Metafizik*’te zikrettiği ifadeler bunu göstermektedir:

Mevcut, bildiğin gibi cins olmasa ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmese bile öncelik ve sonralıkla müşterek bir anlamdır. Mevcut, önce cevherden ibaret mahiyet, ardından cevherin ardından gelenlere aittir. Mevcut, ima ettiğimiz tarzda tek bir anlam olduğu için daha önce açıkladığımız gibi kendine özgü arazlar ona ilişir.¹⁹¹

Dolayısıyla varlığın ne muvâtaat ne de iştikak yoluyla yüklemlemediğinden bahsedilir. Zira iştikak yoluyla yüklemlemeden bahsederken İbn Sînâ beyaz örneğini zikretmiştir. Beyaz araz olarak bir nesneye yüklemelenir ve bu nesne beyaz kendisine ârız olmadan da hariçte bulunabilir. Varlık da beyaz gibi düşünülürse mahiyetin dış dünyada varlıktan bağımsız ontolojik gerçekliğinden söz edilir. Halbuki burada

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 22; İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 29.

¹⁹⁰ Şaman, *Cevher-Araz Teorisi: İslam Dönemi*, s. 528.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 32.

mantıksal olanla metafiziksel olanı ayırt etmek gerekir. Zira İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımının dış dünyaya değil, zihne ait olduğunu ifade etmiştir. Böylece dış gerçeklikte varlık-mahiyet ayrımından bahsetmek imkânsızdır. İştikak yoluyla yükleme söz konusu olduğunda ise yüklelemenin hem zihinde hem de hariçte gerçekleştiğinden bahsedilir. Bu durumda varlık ne muvâtaat ne de iştikak yoluyla yüklenir. Kısaca ifade etmek gerekirse mantıksal düzlemde varlık cevherin karşısında olması nedeniyle teknik olarak arazdır. Metafiziksel düzlemde ise varlığın mahiyete ârız olması var olanların imkanına işaret etmektedir.¹⁹²



¹⁹² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: iz Yayıncılık, 2015), s. 323-325.

SONUÇ

Aristoteles'in *Kategoriler*'in başında zikrettiği eş adlı (*homônumon*), eş anlamlı (*sunônumon*) ve türetilmiş (*parônumon*) lafızların bir yüklemi bir mevzuya isnat etmede, var olana dair mantıksal yükleme yapmada temel bir önemi haizdir. Zira bu lafızlar yüklem nasıl bir lafız olduğunu bildirerek yüklemlenin niteliğinden haber vermektedir. Bu nedenle söz konusu lafızların yüklem türlerinin zeminini teşkil ettiğinden bahsetmek mümkündür.

Aristoteles *Kategoriler*'de sözünü ettiği eş adlı ve eş anlamlı lafızlara ek olarak, *Metafizik* isimli eserinde var olanların pek çok manada söylendiğini ifade edip devamında bunun eş adlılıkta olduğu gibi değil, kitaba ve neştere tıbbî denilmesi gibi tek bir doğaya ilişkin olarak çok anlamlı olduğunu söylemiştir. Böylece on kategoriden bahsederek varlığın pek çok manada söylenmesini temellendirmiştir. Afrodisiaslı İskender metafizik şerhinde bu lafızların ne eş adlı ne de eş anlamlı olduğunu söyleyerek onları *mutavassıt* olarak isimlendirmiştir. Antik dönem şârihlerinden Porphyrios ile Simplicios da *mutavassıt* olarak isimlendirmeksizin ne eş adlı ne de eş anlamlı sayılabilecek bir lafızdan bahsetmişlerdir ki bu doğrudan Aristoteles'in *Metafizik*'teki ifadelerine işaret etmektedir. Klasik dönem İslam düşüncesinde ise Kîndî tıbbî kelimesini tek bir nispete delâlet eden eşit anlamlı (*müsâvât*) lafızlar için zikrederken Fârâbî aynı kelimeyi *mutavassıt* lafızların kısımlarında zikretmiştir. İbn Sînâ ise kendinden önceki bu karmaşıklığa son vererek dereceli anlamdaş (*müşekkek*) olarak isimlendirdiği ne eş adlı ne de eş anlamlı olan yeni bir lafızdan bahsetmiştir. Bu lafzın *mutavassıt* lafızlardan farkı yüklemlendiği şeylere farklı cihetlerden dereceli olarak yüklenmesidir ki "mevcud" İbn Sînâ'ya göre müşekkek bir lafızdır. Mutlak ve nisbî olarak ikiye ayrılan müşekkek lafızların ilkinde bir ilkeye nispeti bakımından tıbbî, ikincisini ise bir gâyeye nispeti bakımından sağlıklı örneğini vermiştir. Bu ikisinden birleşiminden oluşan hem bir ilkeye hem de bir gâyeye nispetle müşekkek olan lafızlar için ise bütün var olanların ilâhî/var olmaları bakımından metafiziksel olarak isimlendirilmesini örnek göstermiştir. Burada İbn Sînâ'nın mantıksal yüklemlenin ötesinde metafiziksel bir arka plana işaret ettiği aşikardır. Zira o Aristoteles'in *Metafizik*'teki ifadelerini müşekkek lafzın izahıyla telif etmiştir. Bu

durumda Antik dönemde eş adlılığın kısımlarında tartışılan bu kullanımın İbn Sînâ'da *müttefik* yani yine eş adlılar kısmında zikredilmesi aralarındaki ortaklığı göstermektedir. Zira İbn Sînâ da lafzın tek olup anlamın -tamamen değil belli yönlerden- farklılaştığından söz etmiştir. Her ne kadar öncesinde bu lafzın kullanımı söz konusu olsa da İbn Sînâ'nın bu kullanımı derinleştirerek kavramlaştırması özgün bir çabadır.

Antik dönemden İbn Sînâ'ya dek lafızlardaki bu dönüşümün yanı sıra yüklemleme konusunda da bir dönüşümden söz etmek mümkündür. Buna göre Antik dönemde cevher-araz teorisine dayanan yüklemleme biçiminden söz edilirken klasik dönem İslam düşüncesinde cevher-araz teorisi varlık-mahiyet kavramlarıyla ilişkilendirilerek ele alınır. Nitekim bir şeyin zâtî ve arazî unsurlarının o şeye yüklemelenmesi yüklemlemenin karakterini ortaya koyar. Lafızlar taksiminde olduğu gibi Antik dönem şârihlerinin yine bu dönüşümde de belirleyici bir rolü vardır. Zira Ammonios ile Simplicios bir mevzuda bulunan arazın bir maddede bulunan form gibi tek bir şey olarak sayıldığını ifade etmişlerdir. Bu durumda yüklemlemenin ontik niteliğinden söz edilir. Antik dönemde eş adlı yüklemleme İbn Sînâ'da iştikak yoluyla yüklemleme olarak ifade edilmiştir ki bu, tümel arazların yüklemelenmesiyle söz konusu olur. Dolayısıyla yüklemlemenin hem hariçte hem de zihinde gerçekleştiğinden bahsedilir. Bu durumda tekil-tümel bir lafız olan varlığın var olanlar üzerine yüklemelenmesinin iştikak yoluyla olması mümkün değildir. Zira iştikak yoluyla yüklemlemede beyazlıktan türeyen beyaz bir cisme ârız olur. Varlığın yüklemlendiği şeyin mahiyetinin bir parçası olmadığı aşikâr olduğuna göre mahiyete ârız olmasından bahsedilir ki bu dış dünyada gerçekleşmesi imkânsız bir şeydir. Buna göre varlık ile mahiyet dışta bir olarak tahakkuk ederken insan zihni dışta bir olarak tahakkuk eden varlık ile mahiyeti ayırıştırır. Bu ayırım metafiziksel düzlemde var olanların imkânına işaret eder.

Dolayısıyla varlık anlamının fertlerine muvataat ve iştikak yoluyla yüklemelenmesinin mümkün olmadığı ifade edildikten sonra onun var olanlar üzerine yüklemelenmesinin teşkîkî bir niteliği haiz olduğunu söylemek gerekir. Teşkîkî yüklemleme, İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde Tanrı ile Tanrı'dan sudûr eden âlem arasındaki farkı ortaya koymak için kavramlaşarak metafiziksel bir probleme çözüm getirmiştir. Zira Tanrı zâtî gereği zorunlu olup varlık kendisinden zorunlu olarak taşmaktadır. Bu durumda zorunlu varlıktan taşan varlık, mümkün mahiyetlere ârız olur

ve böylece söz konusu mümkün mahiyetler kabiliyetlerine göre mevcûdiyet kazanır. Nitekim teşkîk hem Tanrı'nın varlığını hem de mümkünlerin varlığını kuşatan saf varlık anlamının kendisinde değil, varlık anlamının dıştaki misdaklarında yani özel varlıklarda ortaya çıkar. Özel varlık, varlık ile mahiyeti kendinde bir ve zorunlu olan saf varlık ile varlığı mahiyetine ârız olan kendinde mümkün başkası itibariyle zorunlu olandır. Teşkîk bu özel varlıkların hariçte birbirleriyle olan öncelik-sonralık, istiğna-ihtiyaç ve zorunluluk-imbân gibi nispetlerinde meydana gelir. Bu yönüyle Tanrı'nın varlığı; var olanlardan önce olması, zorunlu olması ve var olmasında hiçbir şeye ihtiyaç duymaması yönünden diğer varlıklardan ayrışır.

Bu bağlamda İbn Sina'da kavramlaşan teşkîki yükleme ile metafizik yapmanın imkânı söz konusu olmuştur. Zira İbn Sînâ Tanrı'nın varlığından bahsedebilmek için saf küllî varlığın bütün mevcutlarda ortak olduğunu kabul etmiştir. Ancak Tanrı ile Tanrı olmayanı ayırt etmek, başka bir ifadeyle Tanrı hakkında teşbihe düşmemek için varlığın var olanlara teşkîkî/dereceli bir şekilde yüklemlediğini ifade etmiştir. Buna göre “Tanrı vardır” ile “İnsan vardır” önermelerinde yüklem olan varlık mefhumunun anlamı hem Tanrı hem de insan için ortak olsa da söz konusu iki varlık arasındaki farklılık teşkîkle ortaya çıkar.

Netice olarak ifade etmek gerekir ki, bu çalışma Antik dönemden İbn Sînâ'ya varıncaya dek müşekkek lafzın oluşumunu ve teşkîkî yüklelemenin niçin kavramlaştığını ortaya koymaya ve bu lafzın kullanımının nerede söz konusu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ülkemizde ve Batı'da teşkîk lafzının metafizik arka planını ortaya koyan çalışmalar olsa da bu çalışmada hedeflenen tez ortaya konulurken burada ele alındığı şekliyle lafızlar taksimi üzerinden müşekkek lafızların oluşumunun Antik dönem şârihlerinden yararlanılarak gösterilmeye çalışması mevcut çalışmayı diğer çalışmalar arasında öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma Antik döneme müracaat edilerek müşekkek lafızların kullanımının araştırılması ve *Kategoriler* üzerinden lafızlar taksimi yapılarak kavramlaşma sürecinin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKLAR

- Akkanat, Hasan. “Tümeller Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik II*. haz. Ömer Türker. 719-735. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Ammonius. *On Aristotle's Categories*. çev. S. Marc Cohen and Gareth B. Matthews. New York: Cornell University Press, 1991.
- Apaydın, Yasin. “Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'de Varlık Kavramı”. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.
- Aphrodisias, Alexander. *On Aristotle's Metaphysics 4*, çev. Arthur Madigan S.J.. New York: Cornell University Press, 1993.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- _____. *Organon V: Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1952.
- _____. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- _____. *Kategoriler*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
- Aristotle. *Categories*. çev. John Lloyd Ackrill. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- _____. *Categories*. çev. Ella Mary Edghill. *The Complete Aristotle*. haz. Steve Thomas. South Australia: eBooks@Adelaide, 2007.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Back, Allan. “Avicenna the Commentator”. *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. ed. Lloyd Newton. 31-71. Boston: Brill, 2008.
- Candy, Zachary. “From Focal Homonymy to the Ambiguity of Existence (tashkîk al-wujûd): Avicenna's Reception and Revision of Aristotle's Categorical Ontology”. *Oriens* (2023): 1-40.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el Halebî, 1938.
- Çağrı Mutlu, Esra. “Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles'in Kategorileri Neyi Sınıflar?”. *Dört Öğe* 5/10 (Ekim 2016), 19-28.

- Dexippus. *On Aristotle Categories*. çev. John Dillon, ed. Richard Sorabji. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Dişkaya, Abuzer. *Felsefi Akledilirler Öğretisi: Aklın Sınırlarında Metafizik*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- _____. Abuzer. “Teşķik-i Vücūd Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik II*. haz. Ömer Türker. 913-929. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Duran, Zeynep. “Predication in Aristotle’s Categories: A Response to Plato’s Theory of Forms”. Yüksek Lisans Tezi. The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. 2021.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Burhân*. çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- _____. *Kitâbu’l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2018.
- _____. *Kitâbu’l- Makûlât ve Kitâbu’l-Hatâbe*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-Tenbihât*. 2. Cilt. çev. Hasan Melikşâhî. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- _____. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- _____. *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- _____. *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- _____. *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Mantık (Medhâl)*. thk. Said Zayed. 2. Cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Âmme li’ş-Şuûni’l-Metâbi’ el-Emiriyye, 1378/1959.
- _____. *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Mantık (Mekûlât)*. thk. Said Zayed. 2. Cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Âmme li’ş-Şuûni’l-Metâbi’ el-Emiriyye, 1378/1959.
- _____. *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Janos, Damien. “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the asmâ’ mushakkika (and tashķik al-wujūd)”. *Oriens* 50 (2022): 1-62.

- Kindî. *Felsefî Risâleler*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Kutluer, İlhan. “İlîyet”, *DİA*. XXII, 120-121.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- _____. Muhittin. “Teşkîk”, *DİA*. XL, 567-568.
- Mouzala, Melina G. “Aristotle’s Criticism of the Platonic Idea of the Good in Nicomachean Ethics 1.6”. *Peitho / Examina Antiqua* 1/8 (2017): 309-341.
- Porphry. *On Aristotle’s Categories*. çev. Steven K. Strange. New York: Cornell University Press, 1992.
- Saliba, Cemil. *el-Mu‘cemü’l-felsefî* II. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 1982.
- Sharples, Robert W. “Bir İskender Okulundan Söz Edilebilir mi?”. *Aristoteles’in Dönüşümü: Antik Şârihler ve Etkileri*. ed. Richard Sorabji. 151-183. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.
- Simplicius. *On Aristotle’s Categories*. çev. Michael Chase. New York: Cornell University Press, 2003.
- Syrianus. *On Aristotle Metaphysics*. çev. Dominic O’meara and John Dillon. London: Duckworth Publishers, 2008.
- Sorabji, Richard. (ed.). *Aristoteles’in Dönüşümü Antik Şârihler ve Etkileri*. çev. Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.
- Şaman, Esat Burak. “Cevher - Araz Teorisi (İslam Öncesi)”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik II*. haz. Ömer Türker. 496-513. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- _____. Esat Burak. “Cevher - Araz Teorisi (İslam Dönemi)”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik II*. haz. Ömer Türker. 496-513. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Taşkın, Bilal. *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Takcı, Harun. “İbn Sînâ’da Kategoriler ve Kaynakları”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Tehânevî. *Keşşâf-ı Istılâhât-ı Fünûn* II. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1998.

- Treiger, Alexander. “Avicenna’s Notion of Transcendental Modulation of Existence (Taskik Al-Wugûd, Analogia Entis) and its Greek and Arabic Sources”. *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion*. ed. Felicitas Opwis ve David Reisman. 327-363. Leiden & Boston: Brill, 2012.
- Tûsî. *Musâriu’l-Musâri*. thk. Wilfred Madelung. Tahran: Müessesetü Mutaleâtî İslâmî Danişgâh-ı Tahran, 1383.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilay Yayınları, 2020.
- _____. Ömer. “Mahiyet Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik II*. haz. Ömer Türker. 673-694. İstanbul Ketebe Yayınları, 2021.
- _____. Ömer. *Varlık Nedir: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Üçer, Halil İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- _____. Halil İbrahim. “Sudur Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik I*. haz. Ömer Türker. 385-425. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Yiğit, Fevzi. “İbn Sînâ ve Molla Sadrâ’da Varlık Kavramının Teşvik Niteliği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22/41 (2020): 58-80.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Sümeyye		AYDIN KOTS
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	C1		B2
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2011	2015	Açık Öğretim İmam Hatip Lisesi
Lisans	2016	2021	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi/İslam ve Din Bilimleri
Lisans	2017	2023	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi/Mütercim- Tercümanlık (Arapça)
Yüksek Lisans	2021	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih:			19.09.2024
İmza:			
Adı Soyadı:			Sümeyye AYDIN KOTS

