

## Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi

Doç. Dr. Ali DURUSOY\*

### Özet

Bu makalede Organon'un Arapça'ya çevrilmesinden sonra İslâm dünyasında ortaya çıkan nahiv ve mantık tartışmaları, kısaca bu tartışmaya katılan nahivci ve mantıkçıların görüşleri incelendi. Tartışmaların nedenleri açıklandı. Sekkâkî'nin konuyla ilgili bütüncül ve uzlaştırmacı yaklaşımı gösterildi.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, nahiv, lafız-mânâ, bilme, konuşma, Fârâbî, Sekkâkî, İbn Hazm Gazzâlî.

### Abstract

In this article I have searched Gramer-Logic discussions and opinions of Scholars who participated in it after translation of *Organon* into Arabic in the Islamic World. I tried to show reasons of these discussions. It was stressed upon comprousing and completing tendency of Sakkâkî.

**Keywords:** Logic, Grammar, word, meaning, understanding, speaking, Fârâbî, Ibn Hazm, Gazzâlî, Sakkâkî.

### A-GİRİŞ

Bilindiği üzere mantığı bir bilim olarak kuran İlkçağ (Yunan) bilim ve felsefesinin son büyük filozofu Aristoteles'tir (m.ö. 384-322). İlkçağ bilim ve felsefesi milâdî IX. ve X. yüzyıllarda Arapça'ya çevrilince İslâm dünyasında bir takım tepkilere ve eleştirilere maruz kaldı. Söz konusu tepki ve eleştirilerin en çok üzerinde odaklandığı ve yoğunlaştığı yerlerin en başında hiç şüphesiz mantık gelmekteydi. İşte biz bu makalede mantığın Yunanca'dan Arapça'ya geçişi ve Arapça'da yeniden kuruluşu sürecinde son derece önemli olan bu tartışmalara ve nedenlerine kısaca değindikten sonra bu tartışmalar bağlamında ünlü dil bilgini Sekkâkî'nin (ö. 626/1231) yerini ve önemini belirlemeye çalışacağız.

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki gerek mantık ve gerekse Arap dilbilgisinin özel bir adı olan nahiv, kendi bağlamlarında yöntemle ilgili birer sorun sonucu ortaya çıkmışlardır. Elbette bir makalenin sınırları içinde bu iki bilimi ortaya çıkararak sorunları bütün yönleriyle burada ele alıp incelememiz olanaklı değildir.

\* M. Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Burada kısaca şunu söyleyebiliriz: Mantık; İlkçağ düşüncesinde bilim ve felsefenin bir yöntemi, gerçeği kavrayıp bilmenin bir aracı (*Organon*) olarak tasarlanıp kurulmuş ve Ortaçağda Arapça'ya çevrilene kadar da hep bir yöntem ve araç olma özelliğini korumuştur.

Nahve gelince o da salt bir dilbilgisi olmanın ötesinde Kur'an-ı Kerim adı altında bir metin olarak ifade edilen İslâm dininin, Allah'ın muradına en uygun bir biçimde anlaşılması için bir yöntem olarak doğmuş ve tarihî süreç içinde bu doğrultuda gelişmiştir. Bu bağlamda dinin (İslâm) nazarî ve amelî yönünü başka bir deyişle varlık ya da değere ilişkin yönünü anlama ve belli bir yapı içinde bir öğreti olarak anlatmaya yönelik kelâm ve fıkıh adı altında iki dinî bilim ortaya çıkmıştır. İşte nahiv dediğimiz Arap dilbilgisi, Kur'an'ı doğru okumaya ve anlamaya yönelik birer düşünsel uğraş olan kelâm ve fıkıhın yöntemi olarak doğup gelişmiştir.<sup>1</sup>

Yukarıda verdiğimiz bilgilere göre göz önünde bulundurmanız gereken nokta; mantığın bilmenin, nahvin anlamının yöntemi oluşudur. Ancak tarihî süreç içinde bilme ile anlama arasındaki ortaklıklar ve ayrılıklar bizim bugün bulunduğumuz noktadan gördüğümüz kadar açık ve seçik olarak görülmemektedir. Aşağıda ele alıp değerlendirmeye çalışacağımız nahiv ile mantık arasındaki tartışmalar ve çatışmalar; temelde biri bilmeye -ki bu felsefî düşüncedir-, diğeri anlamaya- ki bu dinî düşüncedir- yönelik olan iki düşünce türünün karşılaşmaları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalara ve çözümlerine kısaca değinmeye çalışalım.

### I. Nahiv-Mantık Tartışmalarına Katılan Nahivciler ve Mantıkçılar

Nahiv ve mantık tartışmalarına geçmeden önce şunu belirtmeliyiz ki nahivciler aynı zamanda, salt bir dilbilimci değil, belli ölçüde ve yoğunlukta birer fakih ve kelâmcıdırlar. Aynı durum mantıkçılar için de geçerlidir. Onlar da salt birer mantıkçı olmanın ötesinde aynı zamanda bilim ve felsefeyle iştigal eden birer filozoftur.

1. Söz konusu tartışmaların ilk tezahürü genç bir nahivci olan Ebû Saîd el-Hasan b. Abdillâh es-Sırafî (893-979) ile *Organon*'un ikinci analitiğini (*Kitâbü'l-Burhân*) Fârâbî için Arapça'ya çeviren ve yaşı bir hayli ilerlemiş olan hıristiyan Süryânî bilgini ve mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (ö. 940) arasında

<sup>1</sup> bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis* (nşr. Ali en-Neccar), Beyrut 1952, III, 245-255 (Şeriatın dilini yeterli düzeyde bilmemek onu yanlış anlamının nedenidir.); İbn Hazm, "et-Takrib li-haddi'l-mantuk ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhıyye" (nşr. İhsan Abbas), *Resâilü İbn Hazm*, Beyrut 1980, IV, s. 95 (Lügat ve nahiv ilmi, Allah ve Nebi'nin kelâmını fehmetmenin yöntemidir); ayrıca nahvin doğuşu, gelişmesi, fıkıh ve kelâma yöntem oluşu konusunda daha geniş bilgi için bk. Sahban Khalîfât, *The Logical Linguistic Analysis Methodology in Arabic Islamic Thought (Theory & Application)* Ammân 2004-2005, I, 61-74.

görülür. Bize bu tartışmanın metnini, Ebû Hayyan et-Tevhîdî (ö. 1010), *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* adlı eserinde nakleder.<sup>2</sup>

Bu tartışma XX. yüzyıl boyunca D. S. Margoliouth (ö. 1905), Muhsin Mehdi (ö. 1970), Gerhard Endress (ö. 1977), Jamal al-Amranî (ö. 1979), Abdülkerim Muhammed el-Esed (ö. 1983) ve Abdülkadir el-Mihrî (ö. 1993) gibi pek çok araştırmacı tarafından inceleme ve değerlendirme konusu yapıldı.<sup>3</sup> Çağımızda dil felsefesine duyulan ilginin yoğunluğundan dolayı Sirâfî ile Mettâ arasındaki bu tartışma çok meşhur olmuştur. Konunun çeşitli vesilelerle tekrar tekrar incelendiğini görmekteyiz. Nitekim bizim ülkemizde konuyla ilgili olarak Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* adıyla 2001 yılında bir doktora tezi hazırlamıştır.<sup>4</sup> Keza A. Hadi Adanalı da "Erken Dönem İslâm'da Gramer ve Mantık Tartışması"<sup>5</sup> adlı makalesinde yukarıda saydığımız araştırmacıların bir kısmını da kaynak olarak kullanmak sûretiyle söz konusu tartışmanın çağımızdaki önemine değinip genel bir değerlendirmesini sunmuştur.

Biz burada daha önce yeterince değerlendirme konusu yapılmış olan bu tartışmanın bir değerlendirmesini yapmayı düşünmüyoruz. Ancak bu tartışmanın konumuz açısından bazı önemli özelliklerine değinmek istiyoruz. Öncelikle belirtmeliyiz ki söz konusu tartışma sayesinde nahiv ile mantık arasındaki ilişkinin neliği sorunu, daha da ötesi bizzat nahiv ile mantığın ne oldukları sorunu nahivciler ile mantıkçıların gündemine taşınmış oldu. Diğer önemli bir nokta da bu tartışmadan anlaşıldığına göre henüz nahivciler ile mantıkçıların zihninde "bilme" ile "anlama"; onların deyimlerini kullanırsak "akletme" ile "fehmetme", kavramlarına ilişkin açık-seçik bir tasavvurun bulunmadığının görülmesidir. İşte bu yüzden Sirâfî, "Mantığı Yunanca'nın dilbilgisi olarak değerlendirmekte dolayısıyla Arapça olan Kur'an'ı, Arapça'nın dışındaki bir dilin dilbilgisiyle anlamaya çalışmamalıyız" demektedir.<sup>6</sup> Mantığı, dilbilgisi olarak değerlendirdiğimizde Sirâfî'nin iddiasına katılabiliriz. Ama acaba mantık bir dilbilgisi midir?

2. Nahiv-mantık tartışmalarına önemli katkı yapanlardan birisi de Arapça'da mantığı kuran ve bundan dolayı -birincisi Aristoteles olmak üzere- "İkinci Muallim" ünvanı verilen Fârâbî'dir (ö. 950). Fârâbî'nin bu konudaki düşünceleri

<sup>2</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese* (nşr. Ahmet Emin-Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1953, I, 104-143. Söz konusu bu tartışmanın önemine binâen Sahban Halifât, başka kaynaklardaki rivayetleri de göz önüne alarak, "*el-Münâzara beyne Ebî Saîd es-Sirâfî ve Mettâ b. Yûnus*" adı ile yeniden bilimsel neşrini yaptı. bk. Sahban Khalifât, *The Logical Linguistic*, I, s. 339-377.

<sup>3</sup> Söz konusu bu araştırmacıların konuyla ilgili yayınları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* Doktora Tezi, 2001, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 4-6.

<sup>4</sup> bk. 3 numaralı dipnot.

<sup>5</sup> *İslâmiyât*, 7/2 (2004), s. 61-73.

<sup>6</sup> bk. Sahban Khalifât, *The Logical Linguistic*, s. 349.

son derece açıktır. Ona göre Mantık bilmenin, yani düşünmenin, nahiv ise konuşmanın bilimidir. Dolayısıyla mantığın konusu; bilmek (akletmek) için gerekli olan tümellerdir (ma'kûlât). Oysa nahvin konusu; konuşmak (lisan) için gerekli olan sözcükler ve sözlerdir (lafız ve kavî). Bu itibarla mantık, bilme aracı olan tümellerin (ma'kûlât) yasalarını incelerken, nahiv konuşmanın aracı olan sözcüklerin yasalarını inceler. Mantık evrensel bir bilimdir. Oysa nahiv herhangi bir dilin dilbilgisidir. Tüm dillerde ortak bazı öğeler bulunmakla birlikte evrensel ve genel bir dilbilgisinden söz edilemez. Dilbilimci evrensel unsurları incelerken bile, bunları o dile özgü unsurlarmış gibi inceler. Bilmeyi ve düşünmeyi inceleyen ve evrensel bir bilim olan mantık; bilimin ve felsefenin yöntemidir. Ne var ki nahiv için böyle bir şey söz konusu değildir.<sup>7</sup>

3. Nahiv-mantık ilişkisi sorunuyla ilgilenen önemli mantıkçılardan biri de Fârâbî'nin öğrencisi Yahya b. Adıyy'dir (ö. 974). İbn Adıyy bu konuda *Makâle fi tebyîni'l-fasl beyne snâ'ateyi'l-mantiki'l-felsefi ve'n-nahvi'l-'Arabî* adlı bir makale kaleme almıştır. O, bu makalede mantıkçılar ile nahivciler arasındaki tartışmanın kaynağının sözcük (lafız) ile anlam (manâ) arasındaki ayrımın yapılamamasından kaynaklandığını<sup>8</sup> belirterek nahvin sözcükleri ve sözleri (elfâz), mantığın ise tümel anlamları (el-maânü'l-küllîye) incelediğini söyler.<sup>9</sup> Kısaca nahvin konusu, ister anlamlı, ister anlamsız olsun, mutlak olarak sözcüklerdir. Mantığın konusu tümellik (küllîye) ve doğru sözdür (telif).<sup>10</sup> Makalenin genelindeki temel düşüncelerden biri de nahvin bir bilim olabilmesi için mantığa gerek duymasıdır. Eğer nahiv diye bir bilimden söz edeceksek bu mantık ile mümkün olacaktır.

4. Nahiv-mantık ilişkisi konusunda en ciddi ve son derece dikkat çekici çalışmalardan birini, bir devlet memuru (kâtib) olarak çalışan Ebü'l-Hüseyin İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb el-Kâtib (X. yüzyıl) *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân* adlı eserinde ortaya koyar.

İbn Vehb, bu kitabında beyân kavramından hareketle mantık ile nahvi birleştirmeye çalışır. Kısaca belirtmek gerekirse kitabın sistematığı beyanın dört türü üzerine binâ edilir<sup>11</sup> ki bu dört çeşit beyân; *Organon*'un, Peri Hermeneias

<sup>7</sup> bk. Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm* (nşr. Osman Emin), Kahire 1968, s. 68, 76-77; "et-Tevti'e" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Manak inde'l-Fârâbî*, Beyrut 1986, I, 5-56; *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, s. 100-101, 107; *Kitâbu'l-Hurâf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1970, s. 142-149.

<sup>8</sup> Yahya b. Adıyy, "Makâle fi tebyîni'l-fasl beyne snâ'ateyi'l-mantiki'l-felsefi ve'n-nahvi'l-'arabî" (nşr. Sahbah Halîfât), *Makâlât Yahyâ b. Adıyy el-Felsefiyye*, Ammân 1988, s. 411-417.

<sup>9</sup> a.g.m., s. 420-421.

<sup>10</sup> a.g.m., s. 423.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hüseyin İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân* (nşr. Ahmet Matlûb-Hadîce el-Hadîsi), Bağdat 1967, s. 60-62. (Naşirler bu kitabın en azından hicri 335'den sonra yazıldığını söyler (a.g.e., s. 25) ki buna göre X. yüzyılın ortalarında yazıldığını söyleyebiliriz).

(Kitâbü'l-İbâre) bölümünde geçen varlık, düşünce, dil ve yazı ayırımından alınmıştır.<sup>12</sup>

Öyle anlaşılıyor ki İbn Vehb, mantık ile nahvi birleştirerek “beyân” adında yeni bir yöntem bilimi kurmaya çalışıyor. Nitekim beyanın dörtlü tasnifine göre mantığın makûlat (yüklemler)<sup>13</sup> ve ibâre (önergeler)<sup>14</sup> bölümünü açık olarak alıntılar. Diğer bölümler için ayrıntılar söz konusu olduğunda mantıkçıların kitaplarına başvurulmasını talep eder.<sup>15</sup> Kısaca İbn Vehb, Aristoteles'in adını zikrederek *Kitâbü'l-Cedel*,<sup>16</sup> *Kitâbü'l-Hatâbe*<sup>17</sup> ve şiir'den (poetika)<sup>18</sup> alıntılar yapar; bazı mantık deyimlerine, mantıkçılardan farklı isimler verir. Meselâ cins yerine asıl<sup>19</sup>, resim yerine hilye,<sup>20</sup> sadık, kâzib ve zan yerine hak, bâtil ve müştebeh kullanır.<sup>21</sup>

İbn Vehb'in konuyla ilgili dikkat çeken özelliklerinden biri de mantıkla ilgili açıklamalarında zaman zaman Kur'an'dan konuya ilişkin meşrûu temeller bulmaya çalışmasıdır. Söz gelimi “itibar edin yâ üli'l-epsâr” (el-Haşr 59/2) âyetindeki “itibâr”ı kıyas olarak yorumlar.<sup>22</sup> Daha sonra İbn Rüşd'ün (ö. 1198) de aynı şekilde “itibar”ı kıyas olarak değerlendirdiği görülür.<sup>23</sup> Yine İbn Vehb, bu bağlamda “Rabbinin yoluna hikmet, mevizeyi hasene ile davet et onlar ile en güzel cedel ile mücâdele et” anlamındaki Nahl sûresinin 125. âyetini zikreder ki<sup>24</sup> bu âyet daha sonra mantığın burhan (hikmet), hatabe (mev'ize-yi hasene) ve cedel

<sup>12</sup> bk. Aristütâlis, *Kitâbü'l-İbâre* (nakil: İshak b. Huneyn, nşr. Ferid Cebir), *en-Nassü'l-kâmil li'mantiki Aristûl*, Beyrut 1999, I, 104

<sup>13</sup> İbn Vehb, *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân*, s. 83.

<sup>14</sup> *a.g.e.*, s. 112-113.

<sup>15</sup> *a.g.e.*, s. 78, 86-87, özellikle bk. s. 116 (... kitabı uzatmamak için bunları derinleştirmedik, ayrıntıları bilmek isteyen bunu mantıkçıların kitaplarından öğrenebilir).

<sup>16</sup> *a.g.e.*, s. 222, 224-225 (İbn Vehb'in burada yapıcı (mahimûd) ve yıkıcı (mezzum) cedel ayırımına dikkat çekmesi önemlidir. O bu ayrımla esasen Mantık-Nahiv ilişkisine bir polemik konusu olarak yaklaşmadığını göstermektedir).

<sup>17</sup> *a.g.e.*, s. 205.

<sup>18</sup> *a.g.e.*, s. 169-170, 173, 185.

<sup>19</sup> *a.g.e.*, s. 78 (hadd, şeyin tekevvün ettiği “asıl” ve başkasından ayrıldığı “fasıl”dan oluşur).

<sup>20</sup> bk. *a.g.e.*, s. 79.

<sup>21</sup> *a.g.e.*, s. 101-103.

<sup>22</sup> İbn Vehb, *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân*, s. 73-75.

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî mâ itesale beyne'l-hikme ve's-şerîa* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1983, s. 22-23.

<sup>24</sup> İbn Vehb, *el-Burhân fi vücûhi'l-beyân*, s. 223.

bölümlerine işaret ettiği tarzında İbn Sînâ<sup>25</sup> (ö. 1037), İbn Rüşd<sup>26</sup> ve Fahreddin Râzî (ö. 1205)<sup>27</sup> tarafından yorumlanacaktır.

İbn Vehb'in bu tavrı kendisinden sonra gelen nahivcileri ve mantıkçıları büyük ölçüde etkilemiş gibidir. Nitekim onun beyana ilişkin dörtlü ayrımını İbn Hazm da (998-1064) da görürüz.<sup>28</sup> Yine onun sözü, haber ve talep olarak yaptığı köklü ayırım sonraki nahiv ve mantıkçılarca benimsenmiştir. Kısaca şunu söyleyebiliriz ki İbn Vehb, nahivciler canibinden mantığa ilk olumlu yaklaşan, onu her türlü ön yargıdan bağımsız olarak ele alıp inceleyen ilk nahivcidir. Olabilir ki onun bu tavrı, birer din bilgini olan İbn Hazm, Gazzâlî (ö. 1111) ve Sekkâkî'yi etkileyerek onların mantığı benimsemesini sağlamış ve onları bu konuda cesaretlendirmiştir. Gerçekten bize göre bu durum, üzerinde ayrıca çalışılması gereken bir konudur.

5. Mantığı nahivle karıştırma kaygısı taşımaksızın onu salt kendi özerkliği içinde ele alan ilk din bilgini, Endülüslü İbn Hazm'dır. İbn Hazm bu konuda *et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzı'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhıyye* adlı bir kitap yazmıştır. Daha önce de değindiğimiz gibi, bu kitap da beyânın dört mertebesi olduğunu açıklayarak konuya giriş yapar.<sup>29</sup> İbn Hazm, Aristoteles'e karşı olumlu bir tavır sergileyerek onun sekiz bölümden oluşan mecmuasını faydalı bulduğu için açıklamak istediğini belirtir.<sup>30</sup> Ona göre mantık her bilim için faydalıdır. Kitap (Kur'ân-ı Kerîm) ve hadisi (Nebinin sözleri) anlamada, helâl-haram, vâcip ve mübah olan konularda fetvalar vermek için mantığın yararı kaçınılmazdır.<sup>31</sup> Görüldüğü gibi İbn Hazm, mantığı fıkıh için vazgeçilmez bir yöntem olarak görmektedir. Nitekim o, fakihler arasında kullanılan fikhî kıyası -ki mantıkta karşılığı temsildir- illet (orta deyim) yönünden eleştirir.<sup>32</sup> Ne var ki sağlıklı ve güçlü zekalar için etkili bir ilaç gibi olan Mantık,<sup>33</sup> İslâm bilginlerince hak ettiği değeri görmemiştir. İbn Hazm, bilginlerin mantık karşısında dört tavır sergilediğini belirtir. Bunlar sırasıyla (1) Mantıkla uğraşmayı küfür ve

<sup>25</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, *el-Manuk, el-Hatâbe* (nşr. Muhammed Selîne Sâlim), Kahire 1954, s. 5-6.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî mâ ittesale beyne'l-hikme ve's-şerâ*, s. 31.

<sup>27</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme li'İbn Sînâ* (nşr. Ahmet Hicâzi-Ahmet Ali es-Sakkâ), Tahran 1373, s. 252-253.

<sup>28</sup> İbn Hazm, "beyânın dört mertebesi olduğunu söyler ki burada İbn Vehb'in etkisi açık olarak görülür. bk. İbn Hazm, "et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-elfâzı'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhıyye" (nşr. İhsan Abbas), *Resâilü İbn Hazm*, Beyrut 1983, IV, s. 95-96.

<sup>29</sup> bk. 28 numaralı dipnot.

<sup>30</sup> İbn Hazm, "et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-elfâzı'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhıyye" (nşr. İhsan Abbas), *Resâilü İbn Hazm*, s. 98.

<sup>31</sup> a.g.e., s. 102.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *Mûlahassu İbtâli'l-Kıyâs* (nşr. Saîd el-Efganî), Şam 1960, s. 49.

<sup>33</sup> İbn Hazm, "et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bilelfâzı'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhıyye", s. 101.

ilhad sayanlar (2) Mantiği, anlamsız, saçma ve hezeyanlardan ibaret sayanlar. (3) Onu okuyup yanlış anlayanlar ve (4) Nihayet onu hakkıyla anlayıp inceleyenlerdir. Mantiği doğru anlayanlar olmakla birlikte İbn Hazm'ın yaklaşımına göre mantık mazlum, yani hakkı çiğnenmiş ve teslim edilmemiş bir ilimdir. Dolayısıyla mazlûma yardım etmek farzdır.<sup>34</sup> Netice itibarıyla İbn Hazm bir din bilgini olmasına rağmen mantığa bakışı son derece olumludur. Çünkü ona göre, taklidî değil de tahkikî olarak bilmek isteyen için mantık gereklidir.<sup>35</sup>

6. Bütün açıklığı ile mantığı, dinî düşüncenin -kelâm ve fıkıh- yöntemi olarak kabul edip savunan Gazzâlî olmuştur.<sup>36</sup> Gazzâlî, mantıkla ilgili olarak İbn Hazm gibi tek bir kitap yazmakla yetinmeyip, bu konuda bir dizi kitap kaleme aldı: *Mi'yârü'l-'ilm*, *Mihakkü'n-nazar*, *Esâsü'l-Kıyâs*, *el-Kıstâsü'l-mustakîm* ve *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* başlıcalarıdır.<sup>37</sup> Kısacası Gazzâlî'ye göre mantık yalnızca usûl ilminin -ki bununla usûl-i fihî kastediyor- değil, aksine bütün ilimlerin mukaddimesidir. Dolayısıyla mantığı ihâta etmeyenin asla ilmüne güven olmaz diyerek<sup>38</sup>, mantığın dinî bilimler için vazgeçilmez bir yöntem olduğunu savunmuştur.

Şimdi mantıkçılardan Mettâ, Fârâbî ve İbn Adıyy, nahivcilerden Sirâfî, İbn Vehb, İbn Hazm ve Gazzâlî'nin konuya ilişkin görüşlerine kısaca değindikten sonra dinî düşünce taraftarlarının mantığa duyulan tepkinin nedenlerini biraz daha yakından incelemeye çalışalım.

## II. Dinî Düşünce ve Bu Düşüncede Mantığa Karşı Duyulan Tepkilerin Başlıca Nedenleri

Daha önce Arap dilbilgisi demek olan nahvin başlangıcından itibaren dinî düşüncenin bir yöntemi olarak doğup geliştiğini söylemiştik. Şimdi ise dinî düşüncenin ne demek olduğunu biraz açmaya çalışalım. Dinî veya dinsel düşünce ve bunun sonucu olan dinî bilim veya bilimler, öncelikli amacı din üzerine düşünme demek olan bir düşünce ve konusu din olan bir bilim demek değildir. Tam tersine ilkelerini dinden alan, dine göre olan ve sınırlarını dinin belirlediği düşünce ve bilim demektir. Dinî düşüncenin ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren din ile ilgili düşüncenin olup olmayacağı konusunda müslüman âlim ve düşünürler kendi aralarında ikiye ayrılmışlardır. Bunların bir kısmı din hakkında bir düşünce ileri sürülüp herhangi bir yorum yapılamayacağını ileri sürenler ki

<sup>34</sup> a.g.e., s. 98-100.

<sup>35</sup> a.g.e., s. 95.

<sup>36</sup> Gazzâlî'nin mantığa yaklaşımıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII/3-4 (2002), s. 303-319.

<sup>37</sup> Gazzâlî'nin Mantığı ile ilgili genel bir bilgi edinmek için bk. İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Hazma b. Züheyr Hâfız), Medine, ts., I, 30.

bunlara genel olarak ehl-i hadis veya ehl-i eser denilmektedir. Bunların bir kısmı ise dinî anlamak için onun hakkında düşünmek ve onu yorumlamak gerektiğini ileri sürerler ki bunlara genel olarak ehl-i rey denir.<sup>39</sup> Din, her iki görüş için de o kadar bağlayıcıdır ki din hakkında düşünüp düşünmemenin gerekli olup olmadığını bile yine dinin kendisine dayandırmaktadırlar. Öte yandan gerek ehl-i rey ve gerekse ehl-i hadis olsun, dinî düşünce ve dolayısıyla buna bağlı olarak ortaya çıkan dinî bilim konusu itibarıyla; biri dinin amelî, diğeri ise nazari yönünü ele alan fıkıh ve kelâm olarak ikiye ayrılmıştır. İşte bu bağlamda ehl-i hadis için bir görüş açıklama ve yorum yapma anlamında düşünce söz konusu olmadığı için dinî anlama konusunda onlara yöntem olarak nahiv yeterlidir. Dolayısıyla selefler olarak da bilinen ehl-i hadis, mantığa şiddetle ve tümenden karşıdır. Bunların peygamberin ve hatta bir ölçüde sahabenin sözlerine olan ilgileri onları toplayıp kitaplaştırmaları öncelikle salt hadisleri koruma ve saklamaya yönelik bir amaç değildir. Aksine fıkıh ve kelâm ile ilgili sorunları hadislerle çözmeye yöneliktir.<sup>40</sup>

Düşünceyi kullanarak fıkıh ve kelâm konusunda çalışma yapan ehl-i rey için acaba bir yöntem olarak nahiv ne kadar yeterlidir? Hiç kuşkusuz fıkıh ve kelâm birer bilim olarak kurulacaksa burada mutlaka bir tanımlama ve kanıtlama söz konusu olacak demektir. Dahası İbn Adîyy'in de ifade ettiği gibi, kelâm ve fıkıh için yöntem olarak düşünülen nahvin bile bir bilim olabilmesi için aynı şeyler söz konusudur.<sup>41</sup> Acaba nahvin bu ihtiyacı karşılaması mümkün müdür? Tarihsel duruma bakıldığında, Gazzâlî örneğinde görüldüğü gibi, bunun mümkün olmadığı açıkça ortadadır. Öyle ise bu durumda nahivciler, Mantığa niçin karşıdılar? Bu sorunun cevabını doğru tespit etmek; nahiv-mantık tartışmalarının nereden kaynaklandığını görmek ve sorunu bir çözüme bağlamak için son derece önemlidir. Şimdi bu tartışmanın nedenlerini birkaç madde içinde aşağıdaki şekilde özetlemeye çalışalım.

1. Bize göre nahivciler, bilme ile anlamayı bir birine karıştırmışlardır. Oysa bilmek; bir şeyleri bilmektir. Anlamak ise bir metni veya konuşmayı anlamaktır. Anlamak için konuşulan veya yazılan dilin dilbilgisini bilmek, zorunlu ve yeterlidir. Oysa şeyleri bilmek için belli bir dilin kurallarını bilmek zorunlu ve yeterli değildir. Bilmenin kurallarını inceleyen mantık evrensel iken dilbilgisi evrensel

<sup>39</sup> Ehl-i hadis ve ehli rey ayrımı konusunda bk. Nasır Hâmid Ebû Zeyd, "İmam-Şâfi ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi" (çev: Salih Özer), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü*, (haz: M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara 2000, s. 118-119. Rey; burada felsefedeki nazar ve nazari anlamında kullanılmıştır. İbn Rüşd de bu sözcüğü nazari anlamında kullanmaktadır. "el-Felsefetü'r-raiyyenin neveleri üçtür. Talimiyeye, tabiiyye ve ilâhiyye", *Tefsîru Mâba'de't-tabîa'* (nşr. M. Bouyges, S. J.), Beyrut 1990, II, 707.

<sup>40</sup> Hadislerin böyle bir amaç için toplanıp derlendiği bilgisini Prof. Dr. Ahmet Yücel'e borçluyum.

<sup>41</sup> bk. Yahyâ b. Adîyy, "Makâle fi tebyini'l-fasl beyne sinâ'ateyi'l-mantuki'l-felsefi ve'n-nahvi'l-arabi" (nşr. Sahbah Halîfât), *Makâlat Yahya b. Adîyy el-Felsefiyye*, Ammân 1988, s. 415-416.



değildir. Kur'an'ı anlamak için nahiv yeterlidir; ama ondan anladıklarımızı öğretilen ve öğrenilen bir öğreti haline getirmek için nahiv yeterli değildir, devreye mantığın girmesi gerekir. Nitekim Gazzâlî'nin mantığa olan sıcak ilgisi, bu durumun farkına varmış olmasını göstermektedir. Nitekim Sirâfî'nin Mettâ'ya yaptığı itiraza bakılırsa o, mantığı Yunanca'nın dilbilgisi gibi algılamaktadır ki bunun nedeni Sirâfî'nin bilmek (taakkul) ile konuşmanın (telaffuz) arasındaki ayrımın ve her birinin kendine özgü kurallarının bulunduğu bilincinde olmamasıdır.<sup>42</sup>

2. En önemli nedenlerden bir diğeri ise nahivcilerin lafız-mânâ ayrımının farkında olmamalarıdır. Nitekim Sirâfî'nin iddiası da dil ve düşüncenin özdeşliği temeline dayanır.<sup>43</sup> Çünkü mantık, mânânın özerkliği üzerine temellenir. Nitekim Gazzâlî, bu konuya *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*'de çok açık olarak temas eder. Gazzâlî burada mânânın lafız'dan önce geldiğini, asıl olanın lafız değil mânâ olduğunu, mânâdan yola çıkanın hidâyete ereceğini lafızdan yola çıkanın helâk olacağını belirtir.<sup>44</sup> Gazzâlî'nin sergilediği bu tutum, din bilimlerinde tam bir paradigmatik dönüşümü gerçekleştirir. Lafız-mânâ ayrımına dönerek şunu söyleyebiliriz ki, lafız ve mânâ arasındaki ayrımı tasavvur edemeyen, lafzın gramerinin ötesinde mânânın da bir gramerinin bulunduğunu tasavvur edemez dolayısıyla mantığı Yunanca'nın grameri olarak telakkî eder.<sup>45</sup>

3. Arap alfabesinde sesli harflerin bulunmaması mantık karşıtlığının önemli nedenlerinden biridir. Bu durum, Arapça'nın yazıldığı gibi okunmasını, okunduğu gibi yazılmasını olanaklı kılmamaktadır. Oysa Türk alfabesinde durum bunun tam tersidir, yazıldığı gibi okunur ve okunduğu gibi de yazılır. Şöyle ki Türkçe'nin yazılıp okunması sözcüklerin anlamını bilmeye bağlı değildir. Halbuki Arapça'da bir sözcüğün anlamını bilmeden onu doğru olarak okumak ve doğru olarak yazmak neredeyse olanaksızdır. Bilindiği gibi nahiv ilminin doğuşunun nedeni de bu okuma hatalarıdır. Mânâyı bilmeden lafzın telaffuzu zor olduğu için zihni Arapça eğitimiyle yoğrulmuş bir insanın lafız-mânâ ayrımını tasavvur etmesi ve nahvin dışında mantığın onun zihninde bir karşılık bulması zordur. Yani nahivcinin zihninde, alfabenin neden olduğu işaret ile müşârun ileyhin yani gösteren ile gösterilenin özdeşleşmesi söz konusudur.

4. Bazı çağdaş araştırmacılar nahivcilerin mantığa karşı olmalarını konunun özünün dışındaki nedenlere bağlarlar. Onlara göre mantık Yunan dilinden çıkarıldığı ve Yunan varlık tasavvuruna ve dünya görüşüne dayandığı için müs-

<sup>42</sup> bk. Sahbân Khalifât, *a.g.e.*, s. 345-350.

<sup>43</sup> bk. *a.g.e.*, s. 650.

<sup>44</sup> bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl I*, 65.

<sup>45</sup> bk. Sahbân Khalifât, *The Logical Linguistic*, s. 350 (... Sirâfî "... Öyle ise sen bizi mantık ilmine değil, Yunan lügatını taallüme davet ediyorsun).

lumanların mantığı kabul etmesi, Yunan dilini ve dünya görüşünü kabul ile eşanlamlıdır. İşte bu yüzden müslümanlar ilk dönemlerde mantığa şiddetle karşı çıkmışlar, onu eleştirmişlerdir.<sup>46</sup> Oysa Fârâbî'nin kelâmcılar için yazdığı, içinde kelâm ve fıkıhın kanıtlama tarzlarının eleştirildiği ve tüm örneklerin kelâm ve fıkıh konularından verildiği *Kitâbü'l-kıyâsi's-sagîrde* de belirttiği gibi, özelde kıyasın ve genelde mantığın dil ve dünya görüşü ile sıkı bir ilişkisi ve ilgisi yoktur.<sup>47</sup> Aksi takdirde mantık da, nahiv gibi, evrensel değil yerel bir bilim olurdu.

5. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün de bildirdiği gibi<sup>48</sup> anlamın (mânâ) özerkliğinin en önemli sonuçlarından biri olarak mantık ve bilim için çok önemli olan tümellik (külli-külliyetü) kavramına fıkıh ve kelâmda ulaşamamıştır. Dolayısıyla mantığın tümellik iddiasını kavrayamadıkları için mantığa karşı çıkmışlar ve lafızcı tutumlarını sürdürmüşlerdir. Bize göre fıkıh ve kelâmda bir türlü tümellik kavramına ulaşamamış olmalarının en önemli nedeni, onların baştan beri atomcu (cevheri ferd) dünya görüşünü benimsemiş olmaları, düşüncelerini ve sorunların çözümüne yaklaşımlarını bu görüşe göre temellendirmiş olmalarıdır.<sup>49</sup> Dolayısıyla tek tek birimlerle ve tikellerle düşünmeye alışmış bir zihnin tümelliğe ulaşması ve onu anlaması zordur. Bu itibarla mantığa karşı gelmeleri ve onu anlamamaları son derece doğaldır.

Şimdi nahiv-mantık tartışmalarının tarihsel görünümünü özetledikten sonra Sekkâli'nin konuyla ilgili yaklaşımlarını incelemeye geçebiliriz.

### III. Nahiv-Mantık Tartışmalarında Sekkâkî

Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (ö. 626/1231) Hârizmşahlar(1097-1231)<sup>50</sup>'ın dördüncü sultanı İlarıslan b. Atsız (1156-1172) döneminde yaşamış *Miftâhu'l-'ulûm* adlı kitabıyla tanınan ünlü bir dilbilgini ve yetkin bir mantıkçıdır.

Sekkâkî incelememize konu olan *Miftâhu'l-'ulûm*'u milâdî 1205'lerde yazmıştır.<sup>51</sup> Sekkâkî bu kitabını, birbiriyle yapısal bağlantı içinde bulunan ve kendisinin İlmü'l-edeb dediği bir üst bilim altında toplanan bilimlerin sorunlarının (metâlib)

<sup>46</sup> bk. Sahbân Khalifât, *The Logical Linguistic*, I, 452-453; Sadık Türker, "Fârâbî, Mantıkta Kullanılan Lafızlar" a Sunuş ve Çeviri Hakkında", *Kutadgu Bilig*, sayı: 2, (İstanbul 2002), s. 103.

<sup>47</sup> bk. Fârâbî, *Kitabu'l-Kıyâsi's-sagîr* (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, Beyrut 1986, II, s. 68-70.

<sup>48</sup> bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-'ilm* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961, s. 75, 340; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi-Telhisü Mâba'de't-tabî'a-* (metin ve çeviri: Muhittin Macit), İstanbul 2004, 117. paragraf.

<sup>49</sup> Atomcu dünya görüşü ile tümellik arasındaki olumsuz ilişkiye Dr. Hasan Hacak ile yaptığım tartışmalar sonucunda ulaştığımı belirtir. katkılanndan dolayı içtenlikle kendisine teşekkür ederim.

<sup>50</sup> Aydın Tanerî, "Hârizmşahlar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 1997), XVI 228-231.

<sup>51</sup> Abdulhamid Hindâvî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* neşrine yazdığı giriş (Beyrut 2000), s. 12.

çözümünde anahtar görevi üstlenen bir kitap olarak tasarladığı için ona *Miftâhu'l-'ulûm* adını vermiştir. Sekkâkî, ilmü'l-edeb'in amacını da Arapça söz söylemede (kelâmu'l-Arab) hatadan korunmak olarak belirler.<sup>52</sup>

Sekkâkî'nin bu açıklamasından anlaşıldığına göre ilmü'l-edeb yönetime ilişkin bir bilim olarak tasarlanmıştır. Ne ilginç bir benzerlik ki Aristoteles'in metafiziğini tefsir eden İbn Rüşd (1126-1198) Aristoteles'in metninde geçen ilmü'l-edebi, mantık bilimi olarak yorumlamaktadır.<sup>53</sup> Yani neredeyse çağdaş olan Sekkâkî'den önce İbn Rüşd, ilmü'l-edebi yöntemle ilgili bir bilim olarak algılamaktadır.

Sekkâkî, kitabın girişinde ilmü'l-edeb'in türleri olarak kabul ettiği ve yapısal olarak birbirini bütünleyen beş bilimden söz eder. Bu bilimler sırasıyla şunlardır.

1. Tek tek sözcükler ve onların türetilme şekil ve kurallarını konu edinen sarf bilimi (ilmü's-sarf).

2. Sözcüklerin okunmasını ve söz dizimini konu edinen ve sarf biliminin tamamlanması için gerekli olan nahiv bilimi.

3. Nahiv bilimini tamamlanması ise meânî, beyân ve bedii ilimleriyle olur.

4. Meânî ilminin tamamlanması ise -Sekkâkî'nin mantık adını kullanmaktan özellikle kaçındığı- had ve istidlâl ilmiyle tamam olur.

5. Meânî ve beyân ilminin öğrenimi (tederrüb) nazım ve nesir konusunda alıştırmayı (mümârese) gerektirince nazım için aruz ve kafiye ilmine gerek duyulur.<sup>54</sup>

Yukarıda ilmü'l-edeb'in Arap kelâmını hatadan koruduğunu söylemiştik. Hatadan korunmak için nerelerde hata yapıldığının bilinmesi gerekir. Buna göre sarf ilmi sayesinde kelimelerde (müfredât) yapılabilecek hatalardan, nahiv ilmi sayesinde söz dizimlerinde meydana gelecek hatalardan, meânî ve beyân ilmi sayesinde ise muktezâ'yı hale göre en güzel sözü söylemede ortaya çıkacak hatalardan ve nihâyet ilmü'l-istidlâl sayesinde hakkında konuşulanan doğru (mutâbık) olması konusunda vaki olabilecek hatalardan korunulur.<sup>55</sup>

Sekkâkî, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, İlmü'l-edeb'in muhtevasına giren bilimleri öylesine yapısal ve mantıksal bir bütünlük içinde ele alır ki nahiv ile mantığın birbiriyle çatışması şöyle dursun birbirinin bütünleyicisi konumunda bulunurlar. *Miftâhu'l-'ulûm*'da nahiv ve mantık, bir bütünün parçaları gibi konumlandırılmıştır. Buna göre eğer ilmü'l-edeb söz söyleme sanatı ise

<sup>52</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (nşr. Abdulhamid Hindavî), Beyrut 2000, s. 38-39.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru mâ Ba'dü't-tabî'a* (nşr. Maurica Bouyges, S. J.), Beyrut 1990, I, 48; II, 1062.

<sup>54</sup> bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 37.

<sup>55</sup> bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 40.

önce sözü oluşturan sözcüklerin (kelime) ve çekimlerinin bilinmesi -ki bu sarf ilminin konusu idi-<sup>56</sup> sözcüklerin bir söz içinde o dilin kurallarına uygun olarak söylenişlerinin (tekellüm) bilinmesi -ki bu, nahiv ilminin konusu idi-<sup>57</sup>, muhatapların durumuna ve ortama göre aynı anlamdaki sözü değişik yollarla söyleyebilmenin bilinmesi -ki bu, meânî ve beyân ilminin konusu idi-<sup>58</sup>, söylenecek şeyleri en güzel şekilde söylemenin bilinmesi -ki bu, bedî'i ilminin konusudur-<sup>59</sup> ve nihâyet ister nesir ister nazım şeklinde söylensin söylenecek sözün doğru olup olmadığının bilinmesi -ki bu ilmü'l-istidlâl'in konusudur-<sup>60</sup> gerekir.

Şimdi burada akla şöyle bir soru gelebilir. Kur'ân-ı Kerîm'i yani murâd-ı ilâhîyi anlamak için mantık gerekli midir? Sekkâkî'ye göre Kur'ân'ı anlamak söz konusu olduğunda mantık ilmüne onun deyimiyle ilmu'l-istidlâle gerek yoktur. Çünkü Kur'ân için sözün doğru olup olmaması gibi bir sorundan sözedilemez. O halde Sekkânî'nin deyimiyle murâdî ilâhiyi anlamak için sarf ve nahivden sonra meânî ve beyân ilmi yeterli hatta zorunludur.<sup>61</sup>

Sekkâkî'nin ilmu'l-istidlâl ile ilgilenmesi, dinî bir amaçtan çok, sözün doğasının gerektirdiği bir şeydir. O, bu konuda şöyle der "Kelâmın öteki makamlarına nisbetle istidlâl makamı, onların oluşturduğu bütünün bir parçası ve ilmü'l-edebîin dallarından biridir. Öyle ise istidlâl edilen sözün terkiplerini araştırmak ve özelliklerini bilmek, meânî ve beyân ilminin sahibine gerekli olan bir şeydir. Şu halde meânî ve beyân ilmini anlatmaya koyulunca onun bütününe dahil olan bir parçayı dışarı da tutmamak yani zâyi etmemek gerekir."<sup>62</sup>

Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*'un ilmü'l-istidlâl adını verdiği mantık bölümünde Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin kullandığı yerleşik mantık deyimlerini öylesine ustaca bir şekilde değiştirir ki daha önce mantıktan hiç haberi olmayan ve kitabı ilk kez eline alıp okuyan biri ilmü'l-İstidlâl'in kurucusunun Sekkâkî olduğunu veya Nahivcilerin geleneğinde ilmü'l-istidlâl diye bir konu bulunduğunu zanneder. Çünkü kitabda hiçbir şekilde mantık adı anılmaz. Oysa Sekkâkî, kitabın ilmü'l-istidlâl bölümünde hiç zikretmediği, İbn Sînâ'nın pek çok mantık deyimini kitabın sarf, nahiv, meânî, beyân ve bedî bölümlerinde zikreder.

Sözgelimi ilmü'l-istidlâl'in girişinde (tevti'e) had ve istidlâl anlatılırken meânî ilminin tamamlayıcısı olan tam ve eksik haliyle tanım (hadd) ve betim

<sup>56</sup> a.g.e., s. 41.

<sup>57</sup> a.g.e., s. 125.

<sup>58</sup> a.g.e., s. 247, 249.

<sup>59</sup> a.g.e., s. 532-533.

<sup>60</sup> a.g.e., s. 250.

<sup>61</sup> a.g.e., s. 249.

<sup>62</sup> a.g.e., s. 543.

(resim) zikredilir.<sup>63</sup> Fakat asla tasavvur ve tasdik ayrımı yapılmaz ve lafzın mânâya delâletlerine yer verilmez. Ama ne var ki kitabın meânî ve beyân bölümünde sorular sınıflandırılırken tasavvur ve tasdiki gerektiren sorular ve hiçbirleriyle ilgili olmayan sorular diye iki sınıfa ayrılır.<sup>64</sup> Bu sınıflamanın ilk kez, tasavvur ve tasdik ayrımını tüm mantık anlayışının temeline yerleştiren İbn Sînâ tarafından yapıldığı bilinmektedir.<sup>65</sup> Kezâ beyân bölümünde lafzın anlama delâlet şekilleri incelenirken mutâbakat-ı vaz'îye -ki bu Sekkâkî'ye göre lafzın aslî delâletidir-, tazammun ve iltizam delâletlerinden söz eder.<sup>66</sup> Yine bu üç çeşit delâletin de mantıkta ilk kez İbn Sînâ tarafından kazandırıldığını hatırlamak gerekir.<sup>67</sup>

İlmü'l-istidlâl'in tanım (hadd) kısmında tanım için gerekli olan cins ve tür ayrımından hiç söz edilmezken kitabın sarf ilmi bölümünde mânâyı önce külfî ve cüz'î olarak ikiye ayırdıktan sonra en genel mânâyı, türlere (tenvi') ve cinslere (tecnis) bölme yöntemiyle ulaşılabileceğinden söz eder.<sup>68</sup> Keza yine tümel olanın tekillerden nasıl soyutlanacağını (intizâa) bir başka ifâdeyle tekillerden nasıl tümele varılabileceğini anlatır.<sup>69</sup>

Sekkâkî'nin ilmü'l-istidlâl'in kıyas ve önermeleri incelediği bölümünde mantıkçıların kullandığı pek çok deyimi eşanlamlısı ile değiştirdiğini görüyoruz. Ama bu değiştirmeyi bazı deyimler için sonuna kadar sürdürmediği görülür. Sözelimi bölümün başlarında kıyas yerine istidlâl derken sonuna doğru kıyas deyimini de kullandığı görülür. Söz konusu deyim değiştirmeye ilgili örnekler çoğaltılabilir. Ama biz burada birkaç tanesini zikretmekle yetinelim. Örneğin kazîye yerine cümle, mevzû' -mahmûl yerine mübteda- haber, hamli kazîyye yerine cümleyi haberiye, şartî kazîyye yerine cümle-i şartiyye,<sup>70</sup> kıyasın şekilleri yerine kıyasın sûretleri, suğra yerine sâbika, kübrâ yerine lâhika, haddî evsat yerine sâlis, mucibe-salibe yerine müsbite-menfiyye, mukaddimât yerine musta'melât, cüz'îye yerine ba'ziyye, mahsûsa yerine muayyene, eş-şeklü'l-evvel yerine, es-sûretü'l-ulâ,<sup>71</sup> netice yerine hâsıl ve te'lifu'l-kıyâs yerine terkibu'd-delîl<sup>72</sup> deyimlerini kullandığı görülür. Örnekler sayfalarca uzatılabilir. Bizce, Sekkâkî'nin kitabın ilmu'l-istidlâl bölümünü nasıl yazdığını göstermek için bu örnekler yeterlidir.

<sup>63</sup> Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, s. 544-545; Burada giriş için kullanılan, "Tevti'e" sözcüğünün Fârâbî'nin beş tümeli incelediği bir mantık risalesinin adı olduğunu hatırlamak gerekir.

<sup>64</sup> a.g.e., s. 418.

<sup>65</sup> bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhan* (nşr. Ebü'l-'Alâ el-Aftî), Kahire 1956, s. 68-69, 263.

<sup>66</sup> Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, s. 437.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler* (metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005, 9. paragraf.

<sup>68</sup> Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, s. 48.

<sup>69</sup> a.g.e., s. 75.

<sup>70</sup> a.g.e., s. 548-549.

<sup>71</sup> a.g.e., s. 550-551.

<sup>72</sup> a.g.e., s. 552-553.

Burada ilginç olan nokta şu ki Sekkâkî, mantık deyimlerini sarf, nahiv, meânî ve beyân bölümlerinde değiştirmeye gerek duymazken istidlâl bölümüne gelince mantık deyimlerinin hemen neredeyse tümünü değiştirmiştir.

Acaba Sekkâkî böyle bir yazım yöntemini niçin benimsemiştir? Bu konuda çok şey söylenebilir. nahivciler nezdinde mantık ilmine bir yer açmak istemiş, onlara, ilâhî muradı anlamak için mantık gerekme de, nahiv ve mantığın doğal bir bütünlük oluşturduğunu göstermek istemiş olabilir. Görüldüğü kadarıyla Sekkâkî'nin mantıkçı yönünü ilk kez gündeme getiren çağdaş Arap düşünürü Cabirî, Beyân bilimleri dediği din bilimleri için *Miftâhu'l-'ulûm*'un yazım ve tasarımını Aristoteles'in *Organon*'u yazım ve tasarımına denk bir eser olarak görür. Dahası beyân bilimlerinin yönteminin bu kitapla kemâle erdiğini söyler. Câbiri mantığın bu kitaba dahil edilmesinin beyân bilimleri için mantığa gerek duyulmadığını göstermek için olduğunu söyler<sup>73</sup> ki bu kabul edilebilir bir görüş değildir. Bu yorumlardan hangisi kabul edilirse edilsin ortada bir gerçek var ki Sekkâkî tek bir kitap ve dahası ilmü'l-edeb dediği tek bir bilim altında nahiv ve mantığı birbirini tamamlayan yapısal bir bütünlük içinde bir araya getirip barıştırmayı başarmıştır. Onun *Miftâhu'l-'ulûm*'u ne İbn Vehb'in *el-Burhan fi vucûhi'l-beyân*'ında yaptığı gibi mantığın bazı bölümleriyle Nahiv konularının birbirine eklenmesinden ibâret ne de Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*'de Fıkıh usûlüne bir mukaddime olarak tasarlandığı gibi, Nahiv için bir mukaddime veya neticeden ibarettir. O, gerçektен de, henüz kendinden önce ve sonra bir örneği görülmemiş, bir eserdir.

## SONUÇ

Ebû Hayân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* adlı eserinde hocası Ebû Süleyman es-Sicistanî el-Mantıkî'den (ö. 985) şu sözü nakleder, "Mantık araştırması seni nahve yönelmeye, nahiv araştırması ise seni mantığa yönelmeye götürür. Başarısız olmasaydı mantıkçının nahivci, nahivcinin de özellikle mantıkçı olması gerekirdi. Çünkü dil (lûgat) Arapça, mantık da onunla tercüme edilmiş ve onunla anlaşılacaktır<sup>74</sup>". Sekkâkî'nin bu metni okuyup okumadığını bilmiyoruz. Ama Sicistanî'den yaklaşık iki asır sonra Sekkâkî onun öngörüsünü gerçekleştirmiş, temennisini yerine getirmiştir. Tıpkı riyazî mantık ile klasik mantık tartışmalarına, *A Modern Introduction to Logic* (New York Humanities Press 1933) adlı eserinde Klasik mantıkla Riyazî mantığı birleştirerek son vermeye çalışan L. Sussan Stabbing gibi;<sup>75</sup> Sekkâkî de onuncu yüzyılda başlayan ve sürüp giden

<sup>73</sup> bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*, (çev: Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 1999, s. 118 ve devamı.

<sup>74</sup> bk. Nakleden Sahban Khalifât, *The Logical Linguistic*, s. 132.

<sup>75</sup> bk. Abdurrahman Bedevî, *el-Mantuku's-sûrî ve'r-Riyâzî*, Kuveyt 1981, (5. baskı), s. 265.

nahiv-mantık tartışmalarına *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde kendince ve oldukça başarılı bir çözüm getirmeye çalışmış, belki de bu kısır tartışmaları bir yerde sona erdirmek istemiştir.

Bu makalede görebildiğimiz kadarıyla hiç gündeme getirilmeyen Sekkâkî'nin mantıkçı yönüne, mantık araştırmacılarının dikkatini çekmeye çalıştık. İncelememiz bize şunu gösteriyor ki nahiv ya da mantık Tarihi araştırmaları; birbirleriyle dirsek teması içinde olurlarsa daha verimli sonuçlar alınabilir. Mantık metinlerini dikkate almadan yapılacak nahiv araştırmaları ve nahiv metinlerini dikkate almadan yapılacak mantık araştırmalarının eksik kalacağını söylemek bir abartı sayılmamalıdır. Mantık Tarihçileri özellikle Gazzâlî'den sonraki dönemle ilgili yapacakları araştırmalarda sadece mantık adıyla anılan kitapları dikkate alırlarsa mantıkla ilgili bir çok metin dışarıda bırakılmış olur. Gazzâlî sonrasında, metnin kendisini görmeden salt kitap isimlerinden hareketle mantık metinlerini tespit etmek zordur. Nitekim Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unda olduğu gibi Gazzâlî'nin mantıkla ilgili kitaplarının hiçbirinin isminde açıkça mantık adı geçmez. Gazzâlî sonrası pek çok yazar her nedense bu konuda özgür davranmıştır. Sözelimi Fahreddin Râzî (ö. 1205) mantıkla ilgili kitabına *el-Âyâtü'l-beyyînât* adını vermiştir. Kitabın muhtevasını bilmeyen biri, salt adına bakarak onun tefsir alanı ile ilgili bir kitap olduğu zannına kapılabilir. Keza Ebû's-Salt ed-Dânî (ö. 1134) de mantık kitabına *Takvîmü'z-zihni* adını vermiştir. Şüphesiz bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Kısaca belirtmek gerekirse mantık tarihi araştırmacıları, ilk bakışta hiç de ilgisi yokmuş gibi görünen bir çok fıkıh, kelâm ve nahiv kitaplarının içinde mantığın tamamı veya bir kısmı ile ilgili metinler bulabilirler. Dolayısıyla mantık araştırmalarında yukarıda sayılan alanlarla ilgili metinleri de göz önüne almak gerekir.