

VÂV'IN HİKÂYESİ

Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi*

Ali DURUSOY** - Aliye GÜLER***

Öz

Onuncu yüzyılda tercümelerle mantığın İslam dünyasına girmesi, Arap dilbilimcilerinin, "mantık Yunancanın dilbilimi olduğu için Araplar için gereksizdir" şeklinde bir düşünce ile mantığa karşı çıkmalarının yolunu açmıştır. Tevhîdî'nin *el-İmtâ ve'l-Mûâne-se* adlı eseri ile günümüze gelen Sirâfî ile Mettâ arasında geçen münâzaranın metni, bu dönemdeki mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki ilişki üzerinde çalışan araştırmacılar tarafından, bu tartışmaları temsil eden metin olarak esas alınmaktadır. Bu çalışmada da bu metin esas alınarak mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki tartışmalar ortaya konulacak ve bu tartışmaların mantık ve dilbilimin ilim olarak gelişimine etkisi araştırılacaktır. Bu bağlamda mantıkçılar ile dilbilimciler iki karşı cephe olarak ele alınıp, tartışmaların mantıkçıların dilbilim ve mantık anlayışı ile dilbilimcilerin dilbilim ve mantık anlayışı üzerindeki etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Hem mantıkçılar hem dilbilimciler cephesinde, tartışmalar sırası ve sonrasında birer temsilci alınarak, mantığın nasıl dilbilimcilerin tartışmalar sırasında geniş anlamda kastettiği dilbilime, dilbilimin ise nasıl mantıkçıların dar anlamda kastettiği dilbilime; yani dilbilimcilerin tartışmalar sırasında kastettiği mantığa yaklaştığı gösterilmeye çalışılacaktır. Çalışmada mantıkçılar cephesinden Fârâbî ve Gazzâlî, dilbilimciler cephesinden İbnü's-Serrâc ve Sekkâkî temsilci olarak alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: mantık, dilbilim, nahiv, delalet, lafız, el-elfâzu'd-dâle, Sirâfî, Mettâ.

Story of "vâv": Effect of Discussion Between Arabic Logicians and Linguists to the Evolution of Arabic Logic and Linguistics

Abstract

The entrance of logic to Islamic world with translations in the tenth century has made way for objection of the logic by Arabic linguists claiming that "because the logic is linguistics of Greek it is unnecessary for Arabs". The discussion text which is part of *al-İmtâ wa al-Moânasah* written by al-Tawhîdî is taken as the main source which represents the discussions between logicians and linguists in tenth century by the scholars who study in the relation between logic and linguistics in that time. Also by taking this text as main source in this article; the discussions between linguists and logicians will be displayed and the effects of these discussions to the evolutions of logic and linguistics as "ilm" will be researched. In this syntax, logicians and linguists will be taken

* Makale "Fârâbî, İbn Sinâ ve Gazzâlî Mantığında Dilbilim Kavramları" adlı tezin savunması için tez konusundan çıkarılarak yazılmıştır.

** Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

*** Arş. Gr. Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

in hand as two different sides and the effect of discussions to understanding of logic and linguistics of logicians and linguists will be tried to display. For either logicians or linguists' sides, by being selected one representative from each side at the time and after the time of discussions how logic came near to linguistics which linguists mean by linguistics in broader sense and how linguistics came near to logic which linguists mean by logic in the discussion time; i.e. linguistics which linguists mean by linguistics in narrower sense will be shown. In this article, al-Fârâbî and al-Gazzâlî were taken as representative of logicians and Ibn al-Sarrac and al-Sakkakî were taken as representative of linguists.

Key Words: Logic, linguistics, representation, expression, nahw.

Giriş

Dilbilim¹ konusunda günümüze geldiği bilinen ilk eser Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı olup bu eser bir ilmin ilk kitabı olamayacak derecede mükemmeldir ve yüzyıllar boyunca temel eser olarak okutulup üzerine çalışmalar yapılmıştır. *el-Kitâb*'ın bu mükemmelliği bazı oryantalistleri Arap dilbiliminin otantikliğini sorgulamaya yöneltmiş², Arap dilbilimi üzerindeki Yunan, Süryânî ve Hint dil çalışmalarının etkisi araştırılmıştır. Genelde kavram ortaklığı üzerinden yapılan bu çalışmalarda sonuç, Arap dilbiliminin Yunan mantığı, Süryânî ve Hint dili dilbilimlerinin etkisi altında kaldığı yönünde ortaya konmuştur. Ancak bu çalışmalarda, Arap dilbilimini meydana getiren Kur'ân'ın anlaşılma ve korunması konusunda yapılan çalışmalar ve bu yüzden Arap dilbilimcilerin çöllerde yaptığı seyahatler gibi iç etkiler göz ardı edilmiş olup bu durum yanlış ve eksik değerlendirmelere gidilmesine yol açmıştır. Bu iç etkiler Arap dilinin ortaya çıkışında daha etkin olsa da, dış kaynaklı etkiler özellikle dilbilimcilerle mantıkçılar ara-

- 1 Bu makalede kastedilen dilbilim geniş anlamıyla "Arap dilbilimi" anlamına gelen ancak daha sonra anlam daralmasına uğrayarak "Arap dili dilbilgisi" anlamında kullanılan "nahiv"dir. Nahiv, mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki tartışmalar sırasında birinci anlamda kullanılırken daha sonra bu tartışmaların da etkisiyle anlamı daralmış, geniş anlamdaki nahivin alt bir alanı olan cümle içindeki konumuna göre kelime sonlarını harekeleme anlamına gelmiştir. Bu iki anlam daha sonra da belirtileceği gibi Sekkâkî'nin "ilmü'l-edeb" ve bunun altında yer alan "nahiv" kavramları karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilir.
- 2 Arap dilbilimi üzerinde Yunan mantığının etkisi üzerinde yapılan çalışmalar, ulaştıkları sonuçlara göre üçe ayrılabilir. Bir kısım araştırmacılar Arap dilbiliminin tamamen Yunan mantığı etkisinde ortaya çıktığını savunurken diğer bir kısım araştırmacılar Arap dilbilimi üzerinde Yunan mantığı etkisini hiçbir şekilde kabul etmez. Bu iki görüş arasında Cornelius Versteegh gibi bazı araştırmacılar ise mantığın Arap dilbilimini başlarda değil ama ilerleyen zamanlarda etkilediğini savunur. Bu çalışmada, tek taraflı etki yerine "etkileşim" tabirini kullanmak kaydıyla Versteegh'in görüşüne yakın durulduğu söylenebilir. A. Hadi Adanalı, "Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslâmîyât*, Vol. 7, No. 2, (2004), s. 62-63.

sındaki tartışmalardan sonra Arap dilinin gelişiminde göz ardı edilemeyecek derecede belirgindir. Mantıkçılar (mantıkiyyûn) ve dilbilimciler (nahviyyûn) arasındaki tartışmalar da özü itibarıyla iç etkilerden kaynaklandığından mantığın dilbilim üzerindeki etkisinin tek taraflı ve etkin bir şekilde olmadığı anlaşılmalıdır. Mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki tartışmalar her iki tarafın da çalışmalarını etkilemiş; mantıkçılar dilbilimden, dilbilimciler mantıktan kavram ve konu almıştır. Dilbilimcilerin mantıktan kavram ve konu alması özellikle Sekkâki (ö. 626/1229) gibi geç dönem dilbilimcilerin mantığı tamamen dilbilimin (ilmü'l-edeb) altına yerleştirmesine kadar gitmişken (bkz. Şekil 1) mantıkçılar dilbilimi mantıktan önce öğrenilmesi gereken bir konuma yerleştirip mantıkçıya dilbilimcinin yapması gerekeni yapma görevi vermiş ve ilerleyen zamanlarda da dilbilimin “delalet eden lafızlar” bahsini mantığa dâhil etmişlerdir³. Dilbilimciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmalarla başlayan bu mantık ve dilbilimin birbirlerini etkileme süreci, farklı aşamalardan geçmiş olup bu çalışmada da dilbilim ve mantığın geçirdiği bu aşamalar araştırılacaktır.

I. “Tartışmalar”dan Önce Mantık ve Dilbilim

Hem dilbilim hem de mantığın İslam dünyasında ortaya çıkışları, Müslümanların yeni yerler fethetmesi, yeni dil ve kültürlerle karşılaşmasıyla bağlantılıdır. Dilbilim, yeni yerler fethedilip yeni dillerle karşılaşıldığında kutsal kitap Kur'an'ın dilinin korunması, karşılaşılan insanlara “tebliğ”in, bu insanlarla “iletişim”in mümkün olması amacıyla⁴ ortaya çıkmış, bir ilim haline geldikten sonra da tercümele-

3 Bu konuda açıklama için bu çalışmanın Fârâbi ve Gazzâli bölümlerine bakınız.

4 Müslümanlar yeni yerler fethettiğinde Arapçanın farklı ağızlarıyla konuşan Araplarla, Arapça konuşmayan Müslümanlar ve gayr-ı Müslimlerle karşılaştılar. Arapça konuşmayan Müslüman ve gayr-ı Müslimlerle “iletişim” için Arap dilini öğrenmeleri gerekir. Arapça bilmeyen Müslümanlara dinin öğretilmesi, gayr-ı Müslimlere “tebliğ” edilmesi için ortak bir iletişim dili üzerinde anlaşmak gerekir. Ayrıca Arapçayı sonradan öğrenen bu kişiler ile Arapçanın farklı ağızlarıyla konuşulduğu bölgelerdeki Araplar Kur'an'ın okunması sırasında “lahn” denilen gramer hataları yapmıştır. Temelde “Kur'an'ın daha iyi anlaşılması, korunması ve tebliği”ne yönelik bu sebepler Arap dilinin öğrenimini mümkün kılan kuralları ortaya koymayı zorunlu kılmıştır. Bu yüzden öncelikle saf Arapçayı konuşmaları sebebiyle değer kazanmış olan bedevilerden şiir ve hitabet örnekleri de dâhil olmak üzere bütün “müfred ve mürekkebe lafızlar” alınıp bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Çöllere “x deve yükü” mürekkebe ve kağıtlarla yapılan zorlu seyahatler sonucunda bir araya getirilmiş olan bu malzeme üzerinde yapılan çalışmalar Arap dili gramerinin kurallarını ortaya koymuştur. Bu konuda yapılmış düzenli bir Türkçe çalışma için bkz. Selami Bakırcı ve Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001, s. 1-32. Arap dilbiliminin oluşumuyla ilgili Fârâbi'nin açıklamalarının bu konuda sonraki tezleri etkilediği düşünülebilir. Fârâbi'nin Arap dilbiliminin oluşumuyla ilgili ayrıntılı olarak ortaya koyduğu tezi için bkz. Fârâbi, *Harfler Kitabı: Kıtâbu'l-Hurûf*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 72-85.

yoluyla karşılaşılan dil ve kültürlerden yeni eserler Arap diline kazandırılmıştır. Aristoteles'in *Organon*'u da bu dönemde Arap diline kazandırılan eserler arasındadır. *Organon*'un, başlarda mantıkla uğraşan Süryaniler üzerinden yapılan bu tercümelerinden sonra yeniden Yunanca asıllarına gidilmiştir⁵.

Yeni yerlerin fethedilmesi sonucu Arapçaya yapılan tercümeler sırasında her ilim ve alandan eser seçilmesine özen gösterilmiş, belli bir alana karşı önyargılı bir karşı çıkış yaşanmamıştır⁶. Her ne kadar bu dönemde belli bir alana karşı çıkış olmamışsa da tercüme edilen eserler üzerinde çalışılmaya başlandığında "gerekli" ile "gereksiz" in arasını ayırma ihtiyacı duyulmuş, mantık da ilk başta "gereksiz" alanına dâhil edilerek özellikle dilbilimciler tarafından hedef haline getirilmiştir. Dilbilimcilere göre mantık gereksizdir; çünkü mantık dilbilimden başka bir şey değildir. Ancak mantığın dilbilimden tek farkı, Yunancanın dilbilimi olmasıdır. Dolayısıyla Arapların mantık yerine dilbilimi öğrenmesi gerekir⁷.

Dilbilimcilerin mantıkçılara karşı çıkışları, mantıkçıları da bu konuda açıklama yapmaya yöneltmiş; özellikle bu tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde yaşamış olan Fârâbî (ö. 339/950) ve öğrencisi Yahyâ b. Adî (ö. 364/975), mantık ile dilbilimi karşılaştırma ve yeniden inşa etme görevini üstlenmişlerdir. Bu tartışmalar sonucunda mantıkçıların dilbilimi "tanım"laması, dilbilimin alanının daralmasına, mantığın alanının ise bazı dil meselelerini de içine alacak şekilde genişlemesine sebep olmuştur. Kendisinden önceki, büyük bir yekûn tutan dinî ve din dışı malzemeyi, ahireti ölçüt olarak alıp gerekli gereksiz ayırımına tâbi tutarak⁸ kendisinden sonraki ihyâ hareketlerinin

5 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Lütfü Şimşek (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, s. 32-35, 133-138.

6 Günümüzde İngilizceye yapılan tercüme nasıl her alandan yapılıyorsa o dönemin "medeniyet dili" olan Arapça'ya yapılan tercüme de benzer bir durumdadır. Dimitri Gutas, İslam dünyasında tercümelere doğrudan bir karşı çıkış olduğu şeklindeki algının kaynağının İgnaz Goldziher'in "Eski İslam Ortodoksluğunun İlkçağ Bilimlerine Karşı Tutumu" adlı makalesi olduğunu söyleyerek bunun bir "efsâne" olduğunu belirtir. Tercüme hareketleri ve bu dönem hakkında yanlış bilinen genel yargılar hakkında bkz. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 161-169.

7 Ebû Hayyân et-Tevhidî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Said es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", *Menhecu't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikrî'l-Arabî el-İslamî (en-Nazariyye ve't-Tatbîk) - el-cüz'ü'l-evvel*, Sahbân Halîfât, Amman: el-Camiatu'l-Ürdüniyye, 2004, s. 344-377.

8 Gazzâlî insanın en kıymetli sermayesi olan ömür hazinesinin boşa harcanmaması gerektiğini düşündüğünden (İmâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazalî, İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn Tercümesi (Birinci Cild), Ahmed Serdaroğlu (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi, s. 80) ilim tasniflerinden birinde ilimleri de ömrün boşa geçmemesini sağlayan makbûl ilimler ile ömrü boşa geçiren mezmûm ilimler olmak üzere ayırır (el-Gazalî, İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn Ter-

öncüsü olan Gazzâlî (ö. 505/1111), ana çerçevesini mantığın oluşturduğu ancak kendisinin hem fıkıhçıların hem kalamcılarının nazar yönlemlerini birleştiren “mi'yâr, mihakk, kıstâs” dediği “ölçü”sünü, fıkıh başta olmak üzere bütün ilimlerin başına yerleştirerek bu ölçüyü bilmeyen ilmine güven olamayacağı⁹ ilkesiyle ortaya koymuş; mantıkta dilbilimle ilgili Fârâbî ve Yahya b. Adî tarafından belirlenen, Fârâbî'nin geçici olarak mantıkçının incelemesi gerektiğini düşündüğü dilbilimle ilgili konuları İbn Sina'nın daralttığı şekliyle kalıcı olarak mantığa dâhil etmiştir¹⁰. Tartışmaların uzak etkisinin görüldüğü bu aşamada mantık ile dilbilim arasında ortak bir alan oluşmuştur.

II. Mantıkçılar ile Dilbilimciler Arasındaki Tartışmalar

Mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki onuncu yüzyılda geçen tartışmalarla ilgili bilgiler günümüze Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) eserleriyle ulaşmıştır. Tevhîdî'nin *el-İmtâ' ve'l-Müânese* adlı eseri ile *el-Mukâbesât*'ı bu konuda açıklamalar bulunan eserleridir. *el-İmtâ' ve'l-Müânese*'de, bu çalışmada dilbilimciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmaları temsil etmek üzere ele alacağımız Sîrâfî (ö. 368/979) ile Mettâ (ö. 328/940) arasında geçen münâzara yer almaktadır¹¹. *el-Mukâbesât*'ta ise Sicistânî'nin (ö. 391/1001) dilbilim ve mantıkla ilgili açıklamaları yine soru cevap tarzında yer almaktadır¹². Ancak burada Sîrâfî-Mettâ tartışmasında olduğu gibi “cedelî” bir tartışma olmayıp sorular “öğrenme” amaçlı Tevhîdî tarafından sorulmaktadır. Her iki durum da dönemin mantıkçı ve dilbilimcileri arasındaki ilişkiyi özetler niteliktedir.

Hicrî 326 milâdî 937 yılında Bağdat'ta, Abbâsî veziri İbn Furât'ın (ö. 327/939) huzurunda gerçekleşen Sîrâfî-Mettâ münâzarası, vezir İbn Furât'ın topluluğu Mettâ'yı eleştirmeye davet etmesi üzerine¹³ gerçek-

cümesi, c. 1, s. 48). İlimlerin çok ömrün ise kısa olduğunu düşünerek (el-Gazalî, İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi, c. 1, s. 103) makbul ilimlerin de ne kadarının ve nasıl kabul edilmesi gerektiğini de açıklar. (el-Gazalî, İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi, c. 1, s. 77-108)

9 el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl* 1, Muhammed Süleyman el-Aşkar (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Al-Resalah, 1997, s. 45.

10 Ebî Hâmid el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Mahmud Bicü (thk.), 1. Baskı, Dimeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000, s. 15-17; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmün Ölçütü*, Ali Durusoy-Hasan Hacak (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 50-77.

11 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, “el-Leyletü's-sâmine”, *el-İmtâ' ve'l-Müânese*, Abdurrahmân el-Mustâvî (tyen), 1. Baskı, Beirut: Dar el-Marefah, 2004, s. 64-85.

12 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, Hasan es-Sendûbî (thk.), 1. Baskı, Mısır: el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, 1929, s. 169-172.

13 et-Tevhîdî, “Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesóf”, s. 345.

leşen sonu baştan belli bir “sorgulama”dır. Burada Mettâ ve mantık; “sanık” sandalyesine oturtulmuş ve Mettâ’nın yaptığı itirazlar çok iyi anlaşılmadan eleştiriye tâbi tutulmuş gibi görünmektedir. Ortamda sadece bir mantıkçının bulunması ve bu kişinin de Hıristiyan olması, “hâkim” de dâhil herkesin bu kişinin karşısında, dilbilim tarafında yer alması tartışmanın nesnel bir şekilde sonuçlanmasını engellemiştir. Nesnel bir tartışma olsa Mettâ’nın bu bilgisiyle tartışmayı kazanacağı yine şüphelidir¹⁴. Ancak nesnel bir tartışma sonraki dönemdeki mantık etkisini azaltabilirdi. Bu durum aynı zamanda toplumda da bu tartışmanın bir tarafı olan mantıkçıların azınlık statüsünde yer aldığını ve “cumhûr” tarafından yoğun eleştirilere karşı kendini ifade edemediklerini de gösterir. “Öldürmeyen acı güçlendirir” misali mantıkçılar, dilbilimcilerin eleştirileri karşısında güçlenmiş ve dilbilimi de etkisi altına almış veya en azından dilbilimin alanını daraltmıştır.

Mantıkçıların dilbilimciler karşısında güçlenmesini sağlayan en büyük etken, tartışmalar sırasında yapılan eleştirilere cevaplar bulmaya çalışmaları ve hatta bu yüzden dilbilimcilerden yardım almalarıdır. Fârâbî’nin mantığa karşı katı bir tavrı olmayan ve hatta eserlerinde mantıkçıların bazı tanımlarına da yer veren¹⁵ dilbilimci İbnü’s-Serrâc’dan (ö. 316/929) ders alması da bunu gösterir. Fârâbî dilbilimcilerin yoğun eleştirilerine maruz kalan “azınlık” mantıkçılardan olup çalışmalarında bu eleştirilerin izleri açık bir şekilde görülse de dilbilimcilere karşı eleştiri, cevap, reddiye türünden bir eser kaleme almamıştır. Ama bu tartışmalar sırasında değinilen konular hakkında müstakil eserler yazmıştır¹⁶. Fârâbî’nin öğrencisi Yahya b. Adî’nin (ö. 364/975) sorunu mantıktaki “tanım” nazariyesiyle bağlantılı olarak ortaya koyması¹⁷, dilbilimcilerin mantık karşıtlığını bir “sorun” olmaktan çıkarıp mantıkla ilgili eleştirilerin taraf ve mecrasını değiştirmiştir¹⁸.

14 Daha sonra da açıklanacağı gibi Sirâfî’nin mantıkçılarla ilgili asıl karşı çıktığı; bunların hem Aristoteles ve Yunan’a karşı aşırı bağnaz ve bunlardan cahil olup [muhtemelen mantık öğretilen okullarda medrese usulü bir ezber hâkimdi] hem de başkalarına karşı olan “onlar bizi anlamaz” şeklindeki kibirli tutumlarıdır.

15 İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv el-cüz’ül-evvel*, Abdurrahmân el-Fetili (thk), 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996, I, s. 36-37.

16 *el-Elfâzu’l-Müsta’mele fi’l-mantık, Kitâbu’l-Hurûf, ihsâu’l-Ulûm ve et-Tenbih alâ Sebîli’s-Sa’ade* Fârâbî’nin bu konuyla bağlantılı olarak yazdığı eserler arasında sayılabilir.

17 Mehmet Şirin Çıkar, “Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî’nin Konumu ve ‘Yunan Mantığı ve Arap Nahvi Arasındaki Fasillar’ Adlı Makalesi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, No. 7, (2005), s. 65-76.

18 Artık mantık karşıtlığının felsefe karşıtlığına, tarafların da filozof ve kelimacılara dönüştüğü söylenebilir. Tartışmalar sırasında da o mecliste bulunan dilbilimcilerin çoğunun aynı zamanda kelamcı olduğu unutulmamalıdır. Nitekim İbn Sina’nın mantık eserlerinde açık bir mantık düşmanlığının izleri görülmez. Mantık konusunda açık bir karşı tutum

1. Tartışmada Sîrâfi'nin Mettâ'ya Yönelttiği Eleştiriler

Tartışmalar sırasında Mettâ'ya Sîrâfi'nin yönelttiği eleştiriler temelinde mantığın gereksizliği üzerinedir. Bu bağlamda mantığın inceleme alanı olan manaların bir dilden başka bir dile aktarılmasının yani "tercüme"nin mümkün olup olmadığı da tartışılmıştır. Tercümenin mümkün olduğu varsayılrsa bile Yunanlılar "sütten çıkmış ak kaşık" olarak görülüp her söyledikleri değişmez kanun olarak alınmamalı, onların da hata yapabilecekleri düşünülmelidir. Ayrıca mânâ yani ma'kûlât alanının ancak lafızlar yani dil ile elde edildiği anlaşılacak olursa mana ile uğraşmanın -ki burada mantıkçıdır ancak Sîrâfi her türlü "mana"yı anlamaya çalışan kişiyi mantıkçı olarak gördüğü için [çünkü mantıkçılar "mantıkçılar mana ile dilbilimciler lafız ile uğraşır" diyorlar] "kelâm"ın manasıyla uğraşan kişi olan "dilbilimci"yi de bir mantıkçı olarak görmektedir- lafzı da yani dili de bilme zorunluluğu vardır¹⁹. Burada Sîrâfi Mettâ'ya dilde "mana"dan kaynaklanan sorular sorarak tartışmayı ilerletir. Yalnız buradaki "mana" değişik anlamlarda kullanılmıştır. "Manaları akıl ehline ayırmış bir harfin -VAV- manalarını" sorduğu ilk soruda kullanılan "mana" ile "Zeyd kardeşlerin en büyüğüdür" ve "Zeyd kardeşlerinin en büyüğüdür" cümleleri arasındaki farkı sorduğu "lafzî şekilden çok akli mana ile alakalı" soruda kullanılan "mana" aynı değildir²⁰. İlk sorudaki "mana", "kullanım yer-

sergileyen İbnTeymiye'nin mantık eleştirisinin temelinde de felsefe eleştirisi vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyyenin Mantık Eleştirisi*, 1. Baskı, Ankara: Araştırma Yayınları, 2010, s. 31.

19 Daha sonra da belirtileceği gibi mantıkçının nahvi bilme zorunluluğu daha sonraki mantıkçılar tarafından kabul edilmiş ancak mantıkçının dilbilimin ne kadarını ve nasıl bilmesi gerektiği ayrıca ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu durum aslında Mettâ'nın "bana sizin dilinizden isim, fiil ve harf yeter" şeklinde dile getirdiği ifadenin açılımından ibarettir.

20 Tartışmada kullanılan "mana"lar: Elimizdeki metinde Mettâ manayı ma'kûl, havâtır (düşünceler), sevânih (fikirler), ağrâz (maksatlar) ve hakikat anlamlarında kullanıyor. Bunu Mettâ'nın mantığın neden gerekli olduğunu açıklarken kullandığı "mantık, ma'kûl amaçları [ağrâz], idrak edilen [el-meâni'l-müdreke] manaları araştırma, elverişli düşünceleri [el-havâtır'u's-sâniha], kaygılı fikirleri [es-sevânihu'l-hâcise] inceleme olduğu için lazım olur." ve "tercüme amaçları [ağrâz] korumuş, manaları gerçekleştirmiş, hakikatleri kurtarmıştır." ifadelerinden çıkarıyoruz. Mettâ bu anlamlarda kullandığı "mana"yı aslen mantığın araştırdığını belirtir: "mantık manayı, dilbilim lafzı araştırır" Mettâ bu üç yer dışında "mana" kelimesini kullanmaz.

Sîrâfi'nin kullandığı "mana" kelimelerinin anlamları ise Mettâ'ya göre biraz daha karışıktır. Sîrâfi Mettâ'nın ve o dönem mantıkçıların "mantık manayı, dilbilim lafzı araştırır" iddialarını şiddetle reddeder. Zira Arapça bir "kelâm"ın "mana"sından kaynaklanan sorunu ancak bir Arap dilbilimcisi, bir dilbilimci çözebilir. Burada Sîrâfi dilden [lafız] ayrı olmayan, kendisine ancak akulla bilinen, "isim, fiil ve harflerden oluşan dil ile ulaşılabilen" bir manayı kastediyor. Sîrâfi'nin "Yunanı manaları" terkibi içinde olumsuz kullandığı bir "mana" da vardır. Bu yüzden bazen kullanılan iki anlam çelişik gibi görünebilmektedir. Bkz. et-Tevhidî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfi ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 344-377.

leri” anlamına gelirken ikinci sorudaki mana “lafızdan ayrılamayan ve kendisine dil ile ulaşılabilen zihnî varlık” anlamındadır.

a) Mantığın Gereksizliği. Tartışmada Sîrâfî, mantığın gereksizliğini mantık ve dilbilimin anlam ve amaçları üzerinden açıklar. Bunu “mantıkçı manayı, dilbilimci lafzı inceler” iddiasına tepki olarak dilbilimin manayı da incelediğini kanıtlamaya çalışarak yapar. “Bir insana ‘mantıkçı (mantıkî) ol’ dediğinizde ‘akılcı ve akıllı ol’ veya ‘dediğin şeyi aklet’ demek istersiniz”²¹ ve “Bir diğeri sana ‘dilbilimci (nahvî), dilci (lügavî), fasîh ol’ dediği zaman, ‘söylediğin şeyi kendin anla, sonra lafzın manaya gücü yettiğince artırmadan, mananın lafza gücü yettiğince eksiltmeden senin dışındakinin senden anlamasını sağla’ demek ister.”²² derken Sîrâfî mantık ile dilbilimin aynı anlama geldiğini göstermeye çalışır. Buradan da anlaşılacağı gibi “akıl” kelimesini de “mana” anlamında kullanan Sîrâfî²³, mantığın da dilbilimin de manaları incelediğini gösterir. Ancak manaya sadece “isim, fiil ve harften oluşan dil (lûgat)” aracılığıyla ulaşılacağını belirterek mantığın aynı zamanda lafızla da uğraşması gerektiğini düşünür. Böylelikle hem dilbilim hem mantık, hem lafzı hem manayı incelemek durumundadır.

Dilbilim ile mantığı konu bakımından aynılaştıran Sîrâfî, mantık ile dilbilim arasındaki farkı da “Dilbilim mantıktır ama Arapça’dan çıkarılmıştır. Mantık dilbilimdir (meslûh), ama dil (lûgat) ile anlaşılır (mefhûm).”²⁴ şeklinde açıklar. Lafız ile manayı ayrılmaz yapan Sîrâfî, lafız ile mana arasındaki farkın da “lafzın tabîî mananın akli olması”²⁵ olduğunu söyler. “Bu yüzden lafız zamanda geçip gider, ... mana ise sabit kalır. Çünkü manayı dolduran akıldır ve akıl da ilâhîdir; lafzın maddesi topraksıdır²⁶ (tînî), her topraksı olan çöker.”²⁷ Birbirinden ayrılamayan iki şeyin nasıl birinin zamanda yok olup gideceği diğeri-

21 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 369.

22 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 369.

23 “Cisimler akılların gölgeleridir [el-ecsamü zilâlu'l-ukûl]” derken de Sîrâfî “akıl”ı “mana” anlamında kullanır. “Yunan akılları” ve “Yunan manaları” şeklinde iki farklı terkiibi de aynı anlamda kullanması da bunu gösterir. Bkz. et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 349.

24 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 355.

25 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 355.

26 İlk dönemlerde madde için tînet terimi kullanıldığından burada madde yani heyûlâ da kastedilmiş olabilir.

27 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 355.

nin sabit kalacağı bir sorun olarak dururken, Sîrâfi aslında Mettâ'ya "Mana lafızdan daha şerefli, lafız manadan daha düşük seviyelidir."²⁸ noktasında katılmış olur. Ancak dilbilimci aynı zamanda "şerefli" olan manayı da incelediğinden bunun bir önemi yoktur.

Dilbilimin Arapçadan çıkarılan mantık olduğunu belirten Sîrâfi, dilbilim dururken bir Arap'ın Yunanca'dan çıkarılan mantığı öğrenmesini "gereksiz" görür: "Mantığı Yunanlı bir adam ehlinin dili (lûgat), ıstılahları ve rûsûm ve sıfatları ile öğrendikleri üzere vaz'etmişken, Türk'e, Hind'e, İranlı'ya, Arap'a bunu araştırmaları, leh ve aleyhlerinde hakem [ve aralarında hüküm veren (kādı)] olarak almaları nereden lazım olsun?"²⁹ Buna "insanların ma'küllerde eşit olduğu"³⁰ karşılığını veren Mettâ'ya Sîrâfi, insanların ma'küllerde eşit olmasının her türlü ihtilafı ortadan kaldıracığını söyleyerek karşı çıkar ve ayrıca manalara dil ile ulaşılabiliriyorsa Mettâ'nın mantığa çağırırken aslında "bilmediği" Yunan diline çağırıldığını söyler. Bir Arap'ın veya başka milletten birinin Yunan diline çağırılmasının gereksizliği hatta saçmalığı (cehl, hatal)³¹ ise tartışılmazdır.

Sîrâfi'nin Mettâ üzerinden dönemin mantıkçılarına yaptığı en önemli eleştiri, mantıkçıların "bağnaz" ve "kibirli" olmalarıdır. Sîrâfi dönem mantıkçılarının Aristoteles'i ve Yunanlıları asla karşı çıkılmayacak, sorgulanmayacak "delil" olarak görüp Yunan'ı her konuda dışındaki milletlere tercih etmelerine kesinlikle karşıdır. Sonuçta "ilim âleme yayılmıştır"³², bir millet bir ilimde daha ileriye diğer bir millet başka bir ilimde ve sanatta ileri olabilir. İlim birikimli olarak ilerleyip Aristoteles de mantığı kendisinden öncekilerin çalışmalarının etkisiyle yazmıştır. Kendi yaşadığı dönemde Aristoteles'e karşı çıkanlar olduğu gibi sonraki dönemlerde de onu kabul edenler, ona karşı çıkanlar olmuştur. "Âlem onun mantığından sonra, mantığından önce olduğu gibi kalmıştır"³³. "Bununla birlikte eğer Yunan bütün ümmetler arasında üstün bir masumiyete (el-ismetü'l-gâlibe), belirgin bir fitrata (el-fitratu'z-zâhire), farklı bir yapıya (el-bünyetü'l-muhâlife) sahip olmak

28 et-Tevhidî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfi ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 354.

29 et-Tevhidî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfi ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 349.

30 et-Tevhidî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfi ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 349.

31 et-Tevhidî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfi ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 359.

32 et-Tevhidî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfi ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 351.

33 et-Tevhidî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfi ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 353.

ile bilinseydi sözün doğru olur ve tezin de kabul edilirdi. Hata yapmak isteselerdi güç yetiremezlerdi, yalan söylemeye yönelseler yapamazlardı, sekine onların üzerine inmiş, doğruluk onlar için kefil, hata onlardan berî olurdu... Aksine onlar da diğer milletler gibidir, bazı şeylerde isabet eder, bazı şeylerde hataya düşerler..."³⁴ Sîrâfî'nin eleştirileri bununla da kalmaz:

"Sonra sizin mantığımızdaki eksiklik açıktır. Çünkü siz şerhedilmediği halde kitapları [söylüyorsunuz], *bilmediğiniz halde* şiiri iddia ediyorsunuz, *ondan uzak [munkatû't-turâb] olduğunuz halde* hitabetten bahsediyorsunuz. Sizden şöyle diyen bir kişi duydum: *Burhân* kitabına ihtiyaç âcildir. Dedikleri gibi ise, niçin *Burhân*'dan önceki kitaplardan zaman kesildi? *Burhân*'dan öncekine ihtiyaç acil ise o da *Burhân*'dan sonrakine acildir. Değilse kendisine ihtiyaç olunmayan şeyi neden tasnif etti? Bunun hepsi *karıştırmadır, uydurmadır, korkutmadır, tehdittir, ahmaklıktır*. Sizin *temenniniz* cahille uğraşıp ve azizi küçümsemenizdir. *Gayeniz* cins, nev, hassa, fasıl, [araz, şahıs ile *korkutmanızdır*. Heliyyet,]enyiyyet, mahiyyet, keyfiyyet, kemmiyyet, zatiyyet, [araziyyet, cevheriyyet, heyûliyyet, sûriyyet, (eysiyyet, leysiyyet.) nefsiyyet.] dersiniz sonra *küstahlaşır* ve "Hiçbir A B değildir", "C bazı B'dir", "Öyleyse A bazı C değildir" sözümüzde "sihirle geldik" dersiniz. A B'nin tamamında değildir, C B'nin tamamında değildir, Öyleyse Hiçbir A C'nin tamamında değildir] : Bu hulf yolu iledir, diğeri ihtisas yolu iledir. *Bunların tamamı hurafedir, bâtıldır, kapalıktır, tuzaktır*. Akli iyi olan, temyizi güzel olan, araştırması [nazar] ince olan, [368] görüşü [rey] keskin olan, nefsi aydın olan Allah'ın latif ve yardımıyla bunların tamamından yüz çevirir. [Aklın iyi olması [cevdetü'l-akl], temyizin güzel olması [hüsnü't-temyiz], araştırmanın ince olması [lütfü'n-nazar], görüşün keskin olması [sükûbu'r-rey], nefsin aydın olması [inâretü'n-nefs] Allah'ın lütfudur ve dediği kullarını bunlarla özelleştirir.]"³⁵

Görüldüğü gibi Sîrâfî'nin buradaki eleştirisi, "mantık" değil "mantıkçı" eleştirisidir. Yine de değerlendirmede dikkate alınması için belirtmelidir ki burada Sîrâfî'nin "kıyas", "burhân" ve "beş sanat" hakkındaki bilgilerinin oldukça sınırlı olduğu görülüyor. Zaten mantığın "gereksiz" olduğunu söyleyen birisinin bundan fazla mantık bilmesi kendisiyle çelişmesi anlamına gelirdi. Burada önemli olan mantığı önyargılı bir okumaya tabi tutup tutmadığıdır. "Mantığın Yunanca'nın dilbilimi olduğu" şeklindeki bir hükme de önyargılı bir şekilde ulaşıp ulaşılmayacağı tartışmalı ve hatta tartışılmalıdır.

34 et-Tevhidî, "Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 352.

35 et-Tevhidî, "Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 367-368.

Sîrâfî'nin mantığın gereksizliği konusundaki tutumu tartışmada örnek verdiği bir kişinin tutumu ile benzer. Sîrâfî Mettâ'ya "Hakikatleri bilmede [marifet], onları derinlemesine ayırtmada [tasaffuh] ve incelemede [bahs] benim durumum mantığın ortaya koyucusundan önceki kavimlerin durumu gibidir. Onların baktığı gibi bakar [nazar], düşündükleri gibi düşünürüm [tedebbür]. Çünkü dili doğuştan [bi'l-menşe'] ve verasetle bilirim, manaları nazarla, bilgiyle [rey], i'tikâb ve ictihadla incelerim."³⁶ diyen bir kişiye ne cevap vereceğini sorar ve muhtemel cevabın da "mevcutları kendisi gibi bilmediği için bu hükmün doğru olmayacağı"³⁷ şeklinde olacağını belirtir. Bu yüzden mantıkçıları taklitçilikle ve cehaletle suçlayan Sîrâfî bu halleriyle mantıkçıların her ne kadar kendilerini "havâs"tan saysalar da "avâm"dan veya az biraz üstündeki bir seviyeden olduklarını belirtir³⁸.

b) Tercümenin İmkânsızlığı. Sîrâfî'nin tartışmada tercümenin mümkün olup olmadığı konusundaki açıklamalarını lafız ile mananın birbirinden ayıramayacağı ve lafızlardan bağımsız bir "mana"lar yani "mâkulât" âlemi bulunmadığı düşüncesi ile temellendirir. Buna göre mantığın bütün insanlarda dört artı dördün sekiz yapması gibi eşit olan ma'kûlleri incelediği için gerekli olduğunu söyleyen Mettâ'ya eğer ma'kûller bütün insanlarda eşit olsaydı insanlar arasında hiçbir ihtilaf bulunmayacağını söyleyerek cevap veren Sîrâfî manalara ancak lafızlar, lügat aracılığıyla ulaşılabileceğini belirtir. Buna göre diller araştırıldığında "bir dilin başka bir dile bütün yönlerden, sıfatlarının tanımında, isimlerinde, fiilerinde, harflerinde, bunların birleştirilmesinde (te'lîf), öne ve sonraya alınmasında (takdîm ve te'hîr), istiâresinde, gerçek anlamında kullanılmasında (tahkîk), vurgulu ve vurgusuz söylenişinde (teşdîd ve tahfif), genişleme ve daralmasında (si'a ve dik), nazmında, nesrinde, secisinde, vezninde, yönelişinde (meyl) ve bunun dışındaki zikri uzayan şeylerde mutâbık olmadığı"³⁹ görülür. Manalar da lafızlara bağlı olduğu için bir dilin başka bir dile aynen aktarılması mümkün değildir ve bu, dilin tabiatında yoktur⁴⁰.

36 et-Tevhidî, "Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 357.

37 et-Tevhidî, "Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 357.

38 et-Tevhidî, "Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 358.

39 et-Tevhidî, "Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 356.

40 et-Tevhidî, "Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 351.

Sîrâfî'nin tercüme konusundaki eleştirileri de mantıkçıların cehaletlerinin vurgulanmasıyla sonuçlanır. Buna göre Sîrâfî'ye göre mantıkçılar hem tercüme ettikleri dili hem tercüme edilen metni hem de tercüme etmeyi bilmedikleri için şaşılacak ve şaşkın durumdadırlar⁴¹.

c) Mantıkçıların Dil Bilme Zorunluluğu. Korunmuş, herkeste aynı olan bir “mana” olmadığı için bir dilden başka bir dile tercüme her ne kadar imkânsız olsa da Sîrâfî bunun mümkün olduğuna dair küçük bir varsayımda bulunur. Buna göre tercüme ancak hem kaynak dilin hem de kendisine tercüme edilen dilin en iyi şekilde bilinmesiyle mümkün olur.

“Sîrâfî: ... Sana tercüme için bu dilin [lûgat] çok azı gerektiğinde, tercümenin tahkiki ve [güvenilirliğinin hak edilmesi [ictilâb: getir-t-mek, cebe: bir şeyi hak etmek]], sana eklenen hasletten [hulle -hı ile-: ihtiyaç, talep, sıfat, nitelik, tabîi yapıdan kaynaklanan özellik, dostluk] korunmak için daha çoğu da gereklidir.

Mettâ: Bana sizin bu dilinizden isim, fiil ve harf yeter.

Sîrâfî: Yanlış, çünkü sen bu isim, fiil ve harfin vaz'ına ve ehlinin mizacında vaki olan tertib üzere vaz'ına binasına ihtiyaç duyarsın. Aynı şekilde sen, bundan sonra bu isim, fiil ve harflerin hareketlerine ihtiyaç duyarsın. Çünkü hareketlerdeki hata ve bozukluk hareketlenenlerdeki hata ve bozukluk gibidir; bu senin, arkadaşlarının ve grubunun kendinden gafil olduğu bir konudur.”⁴²

Sîrâfî bir dilin en iyi şekilde bilinmesini o dilin edatlarını bilmeye bağlar. Buna göre bir dildeki bir edatı bilmeyen kişinin dilin bütün edatlarını bilmemesi mümkündür⁴³. Bazılarını bilmediği durumda yine o dili tam olarak bilmemiş olur. Çünkü ihtiyaç duyduğu anda eğer o edatı biliyorsa o ilminin kendisine bir faydası yoktur:

“...bana “VAV”ın hükmünün ne olduğunu söyle? Şüphesiz senin mantık için olan vurgunun [eğer kendisiyle (Yunan hikmetine) çağırdığın dilin [lü-

41 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 364.

42 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 355-356.

43 “Harf” ve “edat” dilbilimciler ile mantıkçılar arasında ortak olarak kullanılan aynı manaya verilen iki farklı lafızdır. (Fârâbî, **Şerhül-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis ful-İbâre**, Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow (hızl.), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971, s. 43) Dilbilimcilerin “harf” dediği şey, mantıkçıların “edat” dediği şeye karşılık gelir. Bu yüzden Sîrâfî'nin tartışma metninde “vav harfi” şeklinde kullandığı terkibi, “vav edatı” olarak anlamak gerekir. Bütün harflerin bilinmesi de bütün edatların bilinmesi anlamında kullanılmıştır. Daha sonra da belirtileceği gibi Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*undaki “hurûf” da “edatlar” anlamında olup bu kitabı Fârâbî mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki tartışmalara cevap olarak yazmış olmalıdır.

gat] bir harfini bilmezsen] bir şeyi gerektirdiğini açıklamak [lâ gınenanhuli: zorunlu] istiyorum. Tek bir harf bilmeyenin, harfleri bilmemesi mümkündür. Hepsini değil de bazılarını bilme bile harfleri bilmeyenin lügati kemâliyle bilmemesi gerekir. Belki de kendisine ihtiyaç duyduğu şeyi bilmiyor. Bu konuda kendisine ihtiyaç duymadığı şeyi bilgisi [ilm] kendisine fayda sağlamaz.”⁴⁴

Bu çalışmaya da “VÂV'in Hikâyesi” başlığını veren bu eleştirinin etkisi mantıkçıların dilbilimin mantıkla ilişkisini yeniden inşa etmesinin yolunu açmıştır. Zira Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*undaki “hurûf” mantıkçıların “edat” dilbilimcilerin “harf” dediği edatın çoğulu olup “edatlar” anlamına gelmektedir⁴⁵. Fârâbî burada özellikle tartışmalar sırasında Sîrâfî'nin edatlar üzerinden eleştiri konusu yaptığı kategoriler ve soru edatlarını açıklar. Fârâbî bunun yanında ikinci bölümde lafızların oluşumuyla ilgili de açıklama yapmıştır.

Sîrâfî'nin edatlar üzerinden kategoriler hakkında yaptığı bir diğer eleştiride Sîrâfî daha sonra Fârâbî'nin “eyne” adını vereceği mekân kategorisinde kullanılan edat “fi”nin anlamları arasında Arapça'da olmayan bir anlamı örnek verip⁴⁶ kategorilerin Yunan dilinden çıkarıldığını söyleyerek Mettâ'yı ve mantıkçıları Yunanca'nın dilbilimini öğrendiklerini için eleştirir. Çünkü mantık Yunanca'nın dilbilimi olduğu için bir Arap mantık yerine Arap dilbilimini öğrenmelidir.

Sîrâfî'nin Mettâ ile tartışması kendisine genç yaşta [kırklı yaşlarda] çevresindekilerce kışkırtılmasına yol açan büyük bir ün kazandırmış-

44 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 358.

45 Muhsin Mehdi tahkikini yaptığı *Kitâbu'l-Hurûf* önsözünde “hurûf”un muhtemel manalarını sayıp bu manaya da değindikten sonra burada bu anlamda kullanılmadığını ve “Kitâbu'l-Mevsûm bi'l-hurûf” terkibinden dolayı Aristoteles'in harflerle bölümlere ayrılan *Metafizik*'in D kitabının şerhi olduğunu belirtir. (Muhsin Mehdi, “el-Mukaddime”, *Kitâbu'l-Hurûf*, Ebû Nasr el-Fârâbî, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1990, s. 30- 34) Menn *Kitâbu'l-Hurûf* hakkında yazdığı makalesinde ise “hurûf”un hem “Metafizik”in D kitabının şerhi” hem “edatlar” anlamına gelmesinin imkanını tartışır ve her iki anlama da gelmesinin mümkün olduğunu söyler. (Stephen Menn, “Al-Fârâbî's Kitâb al-Hurûf and His Analysis of the Senses of Being”, *Arabic Sciences and Philopospy*, C. 18, Cambridge University Press 2008, s. 59-97.) Ancak Fârâbî'nin Şerhü'l-İbâre'sinin Fârâbî'nin yaptığı şerhler hakkında uyandırdığı izlenim, onun hem şerhin hangi esere ait olduğunu açıkça belirtip hem de şerhedilen metni aynen şerhe dâhil ettiği şeklindedir. Ayrıca Fârâbî'nin dilbilimcilerin “harf” dediğine mantıkçıların “edat” dediğini belirtmesi, metin başlıklarının Aristoteles'in *Metafizik*'inde olduğu gibi Yunancanın “hurûfu'l-mu'cemesi” yani Arapçanın alfabe harfleri olmayıp kategorilere adlarını veren edatlar ile soru edatlarını içermesi, bunun dışında *Hurûf*'un ikinci bölümünde *Metafizik*'te bulunmayan lafızların oluşumu ve mille hakkındaki açıklamaları, tarihsel bağlam da dikkate alınırsa tartışmaların en yoğun döneminde yaşayan Fârâbî'nin bu tartışmalara cevaplar bağlamında mantıkçıların edatları ne kadar iyi bildiğini göstermek amacıyla dilbilimcileri muhatap alarak yazıldığını gösterir.

46 et-Tevhidî, “Münâzarâtün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf”, s. 359.

tır. Sîrâfî'nin sözleri de ağızdan ağıza yayılmış, mantıkçılar sürekli bu sözlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum o dönemde yaşayan mantıkçılarda ağırlıklı olmak üzere sonraki mantıkçıların da konu üzerinde durmasına, kendilerine yapılan eleştirilere cevap bulmaya çalışmalarına yol açmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Sîrâfî ile Mettâ arasındaki tartışmanın nesnel bir sonucu olmadığı görülebilse de özellikle o dönemde nesnel bir tartışmada da Sîrâfî'nin eleştirileri karşısında durabilecek pek mantıkçı bulunmamaktadır. Tartışmada bu tartışmanın –yani dilbilimciler tarafından eleştiri- etkisi eserlerinde yoğun bir şekilde görülen Fârâbî yer alsaydı –ki Fârâbî'nin tartışmalar sayesinde bu kadar iyi bir eğitim gördüğü söylenebilir- durum daha farklı olabilirdi. Zira Sîrâfî'nin mantığı yeterince bilmemesine ek olarak Fârâbî dilbilimi bilmektedir. Mettâ'nın mantığı çok iyi ifade edememesine veya mantığa farklı açılardan bakamamasına karşılık Fârâbî bu ikisini iyi bir şekilde yapmaktadır. Nitekim Fârâbî eserlerinde dilbilimcilerin eleştirilerine cevap bulmaya çalışırken bu eleştirileri de dikkate alarak mantığı dilbilimle ilişki içinde yeniden inşa etmiştir.

III. Tartışmalardan Sonra Dilbilim ve Mantık İlişkisi

Sîrâfî henüz hayattayken mantıkçılar tarafından güçlü bir şekilde dile getirilen cevaplar da ortaya çıkmaya başlar. Âmirî'nin Sîrâfî yaşadığı zaman sadece yeni bir münazarada Sîrâfî'yi yenmek için Bağdat'a gelmesi tartışmanın etkisinin boyutlarını da göstermesi açısından önemlidir⁴⁷. Ancak günümüze gelen keşfedilmiş mantık eserleri dikkate alındığında dilbilimcileri doğrudan muhatap alan mantıkçıların Fârâbî, öğrencisi Yahyâ b. Adî ve onun öğrencisi Sicistani olduğu görülür. Fârâbî daha önce de belirtildiği gibi dönemin ilmî çevresinde önemli bir yeri olan dilbilimcileri doğrudan karşısına almamaya dikkat etmiştir. Ama özellikle mantık eserlerinin doğrudan muhatap aldığı kitle içinde dilbilimciler ve dilbilimcilerin eleştirdiği konular önemli yer tutar. Fârâbî'de de Mettâ gibi mantık ile dilbilim ayrı olmakla birlikte Fârâbî'nin ilimler arasında dilbilime ilk sırada verdiği konum onu diğer mantıkçılardan ayırır ve kendisinden sonra dilbilim ile mantık arasında bir ortak alanın oluşmasını sağlar. Yahyâ b. Adî açık bir dilbilim karşıtıdır ve Yahya b. Adî'de dilbilim ile mantık kesinlikle ayrıdır⁴⁸.

47 Âmirî'nin ilimleri dini ve felsefî ilimler olarak ayırıp nahvi dini bilimlerin mantığı felsefî bilimlerin âleti yapması da onun mantık ve dilbilim arasında ayırdığını gösterir. Bkz. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, s. 76.

48 [Yahya bin Adiy; mantık ile dilbilim arasındaki tartışmanın nedeninin, bu iki ilmin tanımının yapılmamasından kaynaklandığını ve bir ilmin tanımının onun konusu ve maksadını içermesi gerektiğini belirterek dilbilim ve mantığın sınırlarını çizer [hadd: sınır].

dilbilimcinin mana ile ilgilenmesi, mantıkçının lafız ile ilgilenmesi ârızî bir durumdur. Bu açıdan Mettâ'nın sıkı bir takipçisi olan Yahyâ b. Adî'nin aksine Sicistânî daha ılımlıdır⁴⁹. Sicistânî'nin her dilbilimcinin mantık her mantıkçının da dilbilim bilme temennîsini⁵⁰ daha sonra dilbilimci Sekkâkî "ilmü'l-edeb" üst başlığı altında mantık ve dilbilimi birleştirerek gerçekleştirmiştir. Tartışmaların etkisinin böylece mantıkçılar cephesinde -bu üç "muhatap" mantıkçıdan sadece Fârâbî'nin kendisinden sonra takipçileri olduğunu varsayarsak- mantık ve dilbilimin iki ayrı ilim olarak kabul edilmesi yanında bu iki ayrı ilmin "birbirine ihtiyaç duyması" ve bunun neticesinde de mantığın girişinde dilbilimle ilgili bir alanın oluşması; dilbilimciler cephesinde ise iki ayrı ilmin bir üst ilim altında birleştirilmesi olduğu söylenebilir⁵¹. Bu durum şekildeki gibi de ifade edilebilir:

İki ilim ya konuda ortak maksatta farklı ya maksatta ortak konuda farklı ya da hem konuda hem maksatta farklı olursa iki ayrı ilim olabilir. Eğer konu ve maksatta aynı olursa ortada tek bir ilim olur. Dilbilim ve mantık hem konuda hem maksatta farklıdır. Nahvin konusu; delaleti olsun veya olmasın mutlak lafızlar, maksadı; lafızları harekelemek, mantığın konusu; delaleti olan ve cüzî kavramlara değil küllî kavramlara delalet eden lafızlar, maksadı; mevzusu olan lafızları, sıdkı, vakaya mutabık olacak şekilde te'lif etmektir (birleştirmektir.) Buna göre Arap dilbilim sanatının tanımı; Arapların yaptıkları gibi lafızların harekelenmesiyle alakalı bir sanattır. Mantık sanatının tanımı ise; delalet ettiği şeylere muvafık bir telif oluşturmak için küllî kavramlara delalet eden lafızlarla ilgilenen sanattır. Bkz. Çıkar, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve Yunan Mantığı ve Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar' Adlı Makalesi", s. 65-76.)

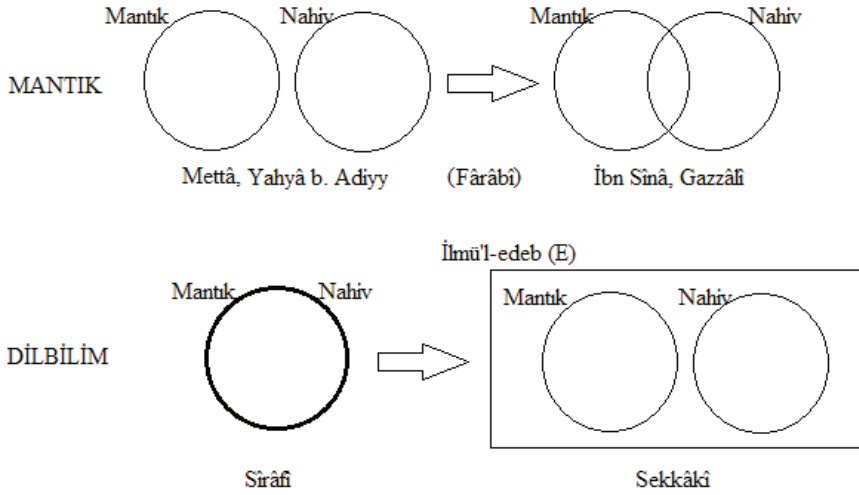
49 (Sicistânî'nin dilbilim mantık ilişkisiyle ilgili açıklamaları da Sirâfî Mettâ tartışması gibi Ebu Hayyan et-Tevhidî aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin öğrencisi olan Tevhidî, hocasına dilbilim ile mantık arasındaki ilişkiyi sorar. Sicistânî de; "Dilbilim Arapçanın mantığı, mantık Arapça'nın nahvidir." der. Sicistânîye göre mantık; inanılan şeyde hak ve batıl, yapılan şeyde hayır ve şer, söylenen şeyde sıdk ve kizb, fiilde iyi ve kötü (hasen-kabih) denilen şeyi kendisiyle ayırdığımız bir alettir. Dilbilim ise; Dilbilim Arap adeti üzere sınırlı iken, mantık hangi milletten hangi dilden olursa olsun akıl sahibi herkese aittir.

Sicistânî dilbilim ve mantık arasında şu karşılaştırmaları yapar: Dilbilim lafız, mantık manayı inceler; dilbilim mananın lafızla, mantık akılla tahkikidir; dilbilim mantığa düzenleyici olarak, mantık nahve tahkik edici olarak girer; dilbilim sem'î, mantık akli bir şekildir; dilbilimcinin şahitliği doğâl, mantıkçınınki aklidir; dilbilimde şahitlik örften çıkarılmıştır, mantıkta akıldan; nahvin delili doğâl, mantığın delili aklidir; lafız başka bir lafza dönüşebilir, ama mana başka bir lafza dönüşürse ma'kul değişir.

Sicistânî'ye göre bunlara rağmen nasıl cümlede kelama ihtiyaç belagata ihtiyaçtan fazla ise, nahve ihtiyaç da mantığa ihtiyaç fazladır. Dilbilim, insanın araştırdığı şeylerin (mebahis) ilkidir. Ayrıca her insan tabiatinde mantıkçıdır ama, istinbatı ihmal yoluna gider. Aynı zamanda her insan aslında dilbilimcidir. Bkz. et-Tevhidî, *el-Mukâbesât*, s. 169-172.

50 et-Tevhidî, *el-Mukâbesât*, 169-172.

51 Daha önce de belirtildiği gibi Sekkâkî'de geniş anlamıyla dilbilim ile mantık ilişkisi mantığın dilbilime dâhil edilmesi iken dar anlamıyla dilbilim ile mantık ilişkisi mantık ile dilbilimin bir üst ilim altında birleştirilmesidir. Burada, Sekkâkî lafzen dilbilimi dar anlamda kullandığı için ikinci kullanımı esas alınmıştır. Ancak Sekkâkî'nin mantığı dilbilimin altına yerleştirmiş olduğu göz ardı edilmemelidir.



Şekil 1. Tartışmaların mantık ve dilbilimin gelişimine etkisi.

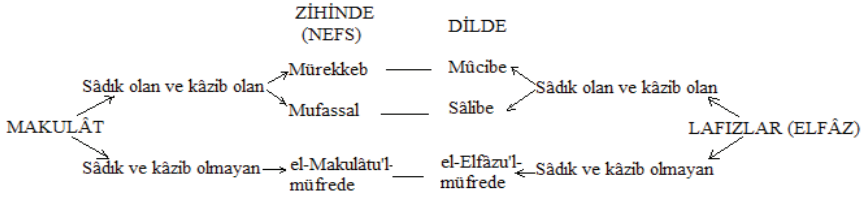
1) Tartışmalardan Sonra Mantıkçılar

Dilbilimciler ile mantıkçılar arasındaki tartışmalardan sonra, özellikle Arap mantıkçıların⁵² daha önce göz önünde bulundurmadığı mantık- dilbilim ilişkisi konusu önem kazanmış, mantığın dilbilim ile ilişkisinin ne şekilde olması gerektiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu konuda özellikle bu tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde yaşayan Fârâbî'nin görüşleri kendisinden sonraki mantıkçıları da etkilemesi açısından önemlidir. Tartışmaların doğrudan etkisine muhatap olan "azınlık" mantıkçılardan Fârâbî dışında, mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki tartışmalara doğrudan muhatap olmayan ancak mantığın İslâm dünyasında geri dönülmez bir şekilde yerleşmesini sağlayan Gazzâlî de mantığın İslâm dünyasında geldiği son durumun görülmesi açısından önemlidir. Burada bu yüzden mantıkçılar cephesinde mantık ile dilbilimin geçirdiği aşamalar Fârâbî ve Gazzâlî üzerinden işlenecektir. Mantığı tasavvur ve tasdik ayrımıyla köklü bir şekilde değiştiren büyük mantıkçı İbn Sinâ (ö. 428/1037) ise Gazzâlî üzerindeki etkisi dolayısıyla özel olarak incelenmemiştir.

a) Fârâbî. Fârâbî'de mantık ve dilbilim ilişkisinin boyutlarını öğrenebilmek için öncelikle Fârâbî'de dilbilimin inceleme alanı olan lafızlar ile mantığın inceleme alanı olan ma'kulât arasındaki ilişkinin anlaşılması gerekir. Buna göre Fârâbî, Şerhü'l-İbâre adlı eserinden

52 Burada Arapça yazan mantıkçılar kastedilmektedir.

anlaşıldığı kadarıyla⁵³ ma'kûlât ile lafızlar arasında birbirinden ayrı ama birbirine tam olarak mutabık bir ilişki varsayar (şekil 2). Mantığın mebâdii olan bu ma'kûlât ancak lafızlar aracılığıyla elde edilebilir. Dilbilimin mantıkçı tarafından öğrenilme zorunluluğunun sebebi de tam olarak budur⁵⁴.



Şekil 2. Fârâbî'de ma'kûlât ile elfâz ilişkisi

Fârâbî'ye göre lafızlar ile ma'kûller arasında tam bir tekabüliyet ilişkisi olduğu için (Şekil 2) Fârâbî'nin de mantık ile dilbilimi aynılaştırarak dilbilimcilerin "tartışma"da söylediğini destekleyen açıklamalar yaptığı düşünülebilir. Ancak Fârâbî mantık ve dilbilim arasını dikkatli bir şekilde ayırmakta, mantıkta dilbilimle ilgili bir konu geçtiğinde bunun dilbilimle ilgili olduğunu özellikle vurgulamaktadır⁵⁵. Fârâbî dilbilimi dilbilimciler gibi mantıkla aynılaştırmak yerine lafızlar olmadan ma'kûller anlaşılacağı için mantığın öncesine yerleştirir. İhsâu'l-Ulûm'da yaptığı ilimler tasnifinde de dilbilimin başa alınması bunu gösterir⁵⁶. Böylece dilbilimi ma'kûlât dolayısıyla mantık için "âlet" olarak ön bir mevkiye yerleştiren Fârâbî, dilbilimcilerin lafızları ma'kûlâtı oluşturmaları bakımından incelemeleri gerektiğini de belirtir. Ancak görüldüğü kadarıyla dilbilimciler bunu yapmamaktadır. O yüzden ma'kûlâtı elde etmek zorunda olan mantıkçı dilbilimciler görevini yapıncaya kadar lafızları da incelemelidir⁵⁷. Fârâbî'nin "geçici olma" kaydıyla ele aldığı dilbilim ile ilgili meseleler daha sonraki mantıkçılar tarafından bu kayıt göz ardı edilerek mantığın bir meselesi haline getirilmiştir.

53 Ebû Nasr el-Fârâbî, Şerhül-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fîl-İbâre, s. 26-27.

54 el-Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbih 'alâ Sebîl's-Sa'âde*, Dr. Cafer Âl Yasin (thk.), Beyrut: İntişârâtü Hikmet, s. 83-84.

55 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzu'l-Müsta'mele fî'l-Mantık*, Muhsin Mehdi (thk.), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968, s. 42-43.

56 Ebû Nasr el-Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, Ali Bû Mulhim (hızl.), Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996, s. 17-25.

57 el-Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbih 'alâ Sebîl's-Sa'âde*, s. 83-84.

Fârâbî'nin dilbilimi mantığın öncesine yerleştirmesi başka bir açıdan mutluluğa giden yolun ilk adımının dilbilimle başladığını da gösterir. Fârâbî sisteminde mantığın konumu bu yorumu yapmayı mümkün kılar. Şöyle ki Fârâbî, felsefenin iyiyi amaçladığını ve bu yüzden "sadece kendisi için istenen iyi" olan "mutluluk"un da ancak felsefe aracılığıyla elde edildiğini belirtir. İnsandaki felsefenin kendisiyle elde edildiği "iyi temyiz" gücünün "kuvvetü'z-zihin - zihin gücü" ile "zihin gücü"nün de "mantık" ile kazanıldığını söyleyen Fârâbî böylece mutluluğa giden yolun başına mantığı getirmiş olur⁵⁸. Mantıkçının mantıktan önce dilbilimi inceleme zorunluluğu ve İhsâu'l-Ulûm'daki ilimler hiyerarşisinde dilbilimin ilk sırada yer alması, Fârâbî'de mutluluğa ulaşma yolunun da dilbilimle başladığını gösterir.

b) Gazzâlî. İbn Sînâ mantığının ana çerçevesini alıp kendisinden sonra yerleşmesini sağlayan Gazzâlî'de mantık ve dilbilim ilişkisi, mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki tartışmaların etkisinin mantıkçılar cephesinde takip edilmesi açısından önemlidir. Gazzâlî'nin farklı eserlerinde hitap ettiği kitleyi de dikkate alarak farklı üslup kullanması, mantık ile dilbilime verdiği konumu bulmayı zorlaştırsa da, mantık ile dilbilim arasında derece bakımından bir ilişki kurulduğunda Gazzâlî'nin mantığa dilbilimden yüksek bir konum verdiği hemen anlaşılabilir⁵⁹. Hatta özellikle fıkıh ve kelamcıları muhatap aldığı eserlerinde mantığı en yüksek konuma yerleştirmesi ve mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını vurgulaması, onun mantık konusunda ne kadar ısrarcı olduğunu gösterir⁶⁰. Onun "havâss" için yazdığı *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde de mantığı dilbilimin üstünde bir konuma yerleştirmesinin yanında "inci ilimleri" arasında sayması⁶¹, mantığa verdiği konum sebebiyle mantıkçılar, dilbilim yöntemini kullanan dinî ilimlere verdiği konum nedeniyle dilbilimciler cephesinde yer alabilecek olan Gazzâlî'nin mantığa tartışmalar sırasında hiçbir dilbilimcinin kabul etmeyeceği bir konum verdiğini gösterir⁶².

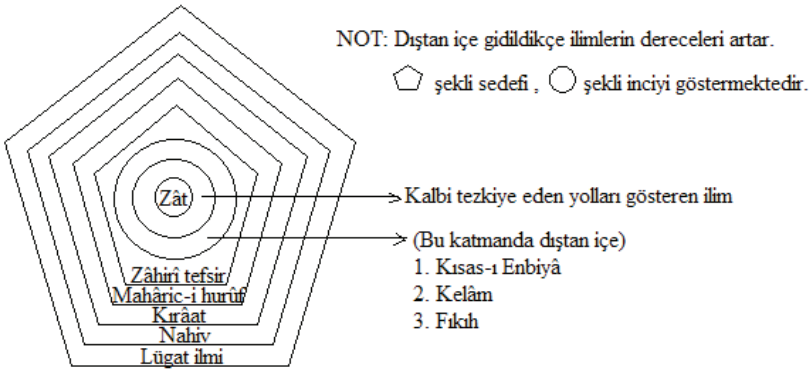
58 El-Fârâbî, *Kittâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîl's-Sa'âde*, s. 76-78.

59 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, eş-Şeyh Halil İbrahim (şerh), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992, s. 26; Ebû Hâmid al-Gazzâlî, *el-Maksadul-esnâ fi şerhi ma'ânî esmâ'l-İllâhî'l-hüsnâ*, Fadlou A. Shehadi (thk.), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971, s. 42; İmâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazalî, İhyâu 'Ulûmî'd-Din Tercümesi, c. 1, s. 43-66; el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl* 1, s. 32-33.

60 el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, s. 45.

61 el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 23, 26.

62 Gazzâlî'nin *el-Küstâsu'l-Müstakîm* adlı eseri, onun mantığı tamamen bir dinî ilim olarak gördüğünü gösteren en önemli eseridir. Normalde *el-Munkizü'da* mantığın herhangi bir dinle bir ilgili olmadığı için (İmâm Gazali, *el-Munkizü Mine'd Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, Salih Uçan (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Kayhan, 2008, s. 136-137) alınmasında bir sakınca olmadığını belirten Gazzâlî *el-Küstâsu'l-Müstakîm*'de ise mantığın dinî kay-



Şekil. Gazzâlî *Cevâhiru'l-Kur'ân*'da ilimler⁶³.

Gazzâlî'nin farklı eserlerinde farklı şekillerde yaptığı ilim tasnifleri dikkate alındığında dilbilim ile mantığı ayrı konumlara yerleştirmesi, Gazzâlî'nin dilbilim ile mantığı kesinlikle ayırdığını göstermektedir. Ancak Gazzâlî'nin mantık eserleri incelendiğinde özellikle mantıkçılar ve dilbilimciler arasındaki tartışmalardan sonra dilbilimde kullanılmaya başlayan kavramları kullanması⁶⁴ onun, mantığı kendisinden aldığı⁶⁵ İbn Sînâ'nın da etkisiyle mantık ile dilbilim arasında bir

naklarını ortaya koymaya çalışır. Gazzâlî'nin bu ölçüyü (kıstâs) Kuran'dan çıkardığını söylediği yer için bkz. Ebi Hâmid el-Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstakim (el-Mevâzînu'l-hamse li'l-ma'rîfeti fi'l-Kur'ân)*, Mahmud Bicü (tlk.), Dimeşk: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1993, s. 14. Ancak Gazzâlî bunun mantık değil mantıkçıların da karşı çıkamayacağı, kelam ve fıkıhçıların da nazar yönemini kapsayan bir ölçü olduğu kanısındadır. "Talimiyeciler bu ölçüyü (mizanı) kavradıktan sonra bu konuda bana karşı çıkacaklarını düşünemiyorum. Çünkü bu ölçüyü (mizanı) ben Kur'an'dan çıkardım, oradan öğrendim [talim]. Mantıkçılar da bu konuda bana karşı çıkmaz. Çünkü bu ölçü onları mantıkta koşmuş oldukları şartlara uygundur, bu şartlara aykırı değildir. Öte yandan kelâm âlimleri de bu ölçüye karşı çıkmaz. Çünkü o, nazari delillerle ilgili olarak ileri sürülen şartlara uygundur. Hatta kelâm ile ilgili meselelerde bu mizan yardımı ile gerçeği bilmek mümkündür." Bkz. İmam Gazzâlî, *el-Munkizü Mine'd Dalâl ve Tasavvufi İncelemeler*, s. 163.

63 İlimleri açıklarken Gazzâlî'nin kendisinin mantık kitaplarının okunmasını tavsiye ettiği kısım kelimadır. Böylece Gazzâlî'nin mantığı Kelâm'ın içine ve inci ilimleri arasına yerleştirdiği görülmüş olur. Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kurân*, s. 26.

64 Gazzâlî'nin mantıkta kullandığı kavramların eserleri arasındaki kısa bir karşılaştırması için bkz. Refik el-Acem, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Kişiliği", *Düşünmede Doğru Yöntem*, İmam Gazzâlî, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, s. 21-23.

65 Gazzâlî her ne kadar Fârâbî ve İbn Sînâ'yı muhatap aldığı söylese de, kendisinin felsefe algısını öğrendiğimiz *Makâsıdu'l-Felâsife*'yi İbn Sînâ felsefesini merkeze alarak yazmıştır. Hatta *Makâsıdu'l-Felâsife*'nin İbn Sînâ'ya ait Farsça *Dâniş-nâme-i Alâi* adlı eserin neredeyse Arapça tercümesi olduğuna dair iddialar ileri sürülmüştür. Bkz. Murat Demirkol, "Giriş", İbn Sînâ, *Dâniş-nâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*, Murat Demirkol (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. XXI-XXVII. Her ne kadar Gazzâlî mantıktaki tasavvur-tasdik ayrımı şeklindeki çerçeveyi İbn Sînâ'dan almış olsa da, eseri *Makâsıdu'l-Felâsife*, *Dâniş-nâme-i Alâi*'ye örnekler de dâhil olmak üzere birçok konuda benzese de özellikle mantık bölümü girişindeki dilbilim kavramları

ilişki olduğu varsayımını devam ettirdiğini gösterir. Gazzâlî'nin mantıkta kullandığı bu dilbilim kavramları daha önce Fârâbî tarafından dilbilimcilere aidiyeti özellikle vurgulanarak kullanılan “delalet eden lafızlar” bahsidir.

2) Tartışmalardan Sonra Dilbilimciler

Tartışmalar sırasında olduğu gibi sonrasında da Sirâfî'den farklı düşünen dilbilimciler vardır. Hatta tartışmalar sırasında hazır bulunan Rummânî (ö. 384/994), Kudâme b. Cafer (ö. 337/938) gibi bazı dilbilimcilerin mantığa yakınlıkları yüzünden eleştirilmesi, yaptıklarının dilbilim değil mantık olduğunun söylenmesi de bunu gösterir⁶⁶. Aslen tartışmalardan sonra dilbilimciler cephesinde, mantığın tam olarak öğrenilmesi ihtiyacı duyulmuş ve mantık ile dilbilimin aynı olmadığı anlaşılmıştır. Nahivin tartışmalar sırasında, daha sonra farklı ilimler olarak kabul edilecek nahiv, belâgat ve mantığı içine alacak şekilde kullanılması, karışıklığın asıl sebebini oluşturmaktadır. Ancak mantıkçıların etkisiyle⁶⁷ nahvin ve mantığın iki ayrı ilim olarak dilbilimciler tarafından kabul edilmesi sorunun bir çözümü iken, özellikle Sekkâkî'nin nahiv, belâgat ve mantığı –ki tartışmalar sırasında dilbilimciler tarafından üçü de nahvin içinde ele alınmaktadır- “ilmü'l- edeb” üst başlığı altına yerleştirmesi sorunun, takipçisi olmayan başka bir çözümünü ifade etmektedir. Burada dilbilimcilerin mantıkçıları eleştirdiği dönemde yaşayan ve Fârâbî'den mantık öğrenen aynı zamanda Fârâbî'nin de dilbilim hocası İbnü's-Serrâc ile dilbilim ve mantığı “ilmü'l- edeb” üst başlığı altında yeniden kuran dilbilimci Sekkâkî, dilbilimciler cephesindeki dönüm noktaları olmaları bakımından kısaca ele alınmıştır. İbnü's-Serrâc da Sekkâkî de dilbilim ve belâgatin edebî zevkten yoksun kalmasına ve mantıksallaşmasına sebep olduğu ileri sürülen, “edebî ekol” karşısında yer alan “kelâm ekolü” içerisinde bulunmaktadır⁶⁸.

dikkate alındığında İbn Sînâ'dan farklıdır. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler: el-İşârât veit-Tenbihât, Muhittin Macit-Ekrem Demirli-Ali Durusoy (çev.), İstanbul: Litera yayıncılık, 2005, s. 4-12; İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, Kübra Şenel (çev.), İstanbul: Kabalıcı, 2013, 11-18; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 22-40. Ebî Hâmid el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsıfe*, s. 4-20.

66 Sedat Şensoy, “Rummânî”, *DİA*, Ankara 2008, XXXV, s. 242; M. Akif Özdoğan, “Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvî'nin Rolü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, Sa. 4, s. 98.

67 Daha önce de bunun Yahyâ b. Adî'nin mantık ve nahvi tanımlamasıyla gerçekleştiğine değinilmiştir. Ancak bunda sadece Yahyâ b. Adî'nin değil bütün dönem mantıkçılarının rolü olduğu gözden kaçmamalıdır.

68 Bu ekoller hakkında kısa bir açıklama için bkz. Özdoğan, “Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvî'nin Rolü”, s. 99.

a) İbnü's-Serrâc. İbnü's-Serrâc da "filozofların lafızlarını kullandığı için" eleştirilen dilbilimciler arasındadır⁶⁹. Gerçekten "başıboş duran Arap dilbilimine kendisiyle bir yön verdiği" söylenen *el-Usûl fi'n-nahv* adlı eserinde⁷⁰ İbnü's-Serrâc, mantıkçıların isim, kelime ve edat; dilbilimcilerin ise isim, fiil ve harf dediği müfred lafızların tanımlarını ve açıklamalarını mantıkçılardan alarak kullanır:

Kelâm üç şeyden oluşur: "isim", "fiil" ve "harf".

İsmin açıklaması: İsim müfred bir manaya delalet edendir. Bu mana bir şahıs olabilir, şahsın dışında bir şey olabilir. Şahıs olması şunun gibidir: adam, at, taş, şehir, Ömer, Bekir. Şahıs olmayana gelince şunun gibidir: vurma, yeme, zan, ilim, bugün, bu gece, bu saat.

"Müfred bir manaya delalet eden" olmada fiil ve isim arasında fark yoktur. Ama fiil bir manaya ve zamana delalet eder. Bu zaman ya mazi, ya hâzır ya müstakbel olur...⁷¹

İbnü's-Serrâc, ismin müfred bir manaya delalet etmesi, fiilin ayrıca bir zamana da delalet etmesi konusundaki açıklamalarını, "kelime" ve "edat" yerine "fiil" ve "harf" deme dışında mantık hocası Fârâbî'den, o da Aristoteles'ten almıştır⁷². Hatta fiiller zamana delalet etmek bakımından isimlerden ayrılıyorsa; bugün, bu gece, bu saat gibi zamana delalet eden isimler ile fiiller arasındaki farkın açıklamasının yapılması da mantıkçıların etkisiyle yapılmış açıklamalardır. İbnü's-Serrâc'ın burada olduğu gibi mantıkçıların verdikleri lafızları kullanmayıp yaptıkları tanım ve taksimi kullandığı başka yerler de bulunmaktadır⁷³.

İbnü's-Serrâc'ın mantıkçıların yaptığı açıklamaları dilbilimde kullanması, onun Fârâbî gibi bir yandan dilbilimi mantıktan ayırırken bir yandan mantık ile dilbilim arasında ortak bir alan olduğunu kabul ettiğini gösterir. İbnü's-Serrâc'ın, hocası Zeccâc'ın huzurunda sorulan bir soruya cevap veremediği için bir süre dilbilimden uzaklaşmış mantık ve mûsikî öğrendiği, daha sonra tekrar dilbilime dönerek Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'inde dağınık halde bulunan konuları belli bir mantıksal düzen içinde yeniden yazdığı düşüncesi, İbnü's-Serrâc üzerinde mantık ve Fârâbî etkisini göstermesi açısından da ayrıca önemlidir⁷⁴.

69 Mehmet Şirin Çıkar, "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnü's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği", *Ekev Akademi Dergisi*, Sa. 20, 2004, s. 350.

70 Çıkar, "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnü's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği", s. 348.

71 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, s. 36.

72 Fârâbî, *Şerhül-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fi'l-İbâre*, s. 26-33; Aristo, *Organon II: Önerme*, Hamdi Ragıp Atademir (çev.), 2. Baskı, Ankara: M.E.B., 1963, s. 7-8.

73 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, s. 36-43.

74 Çıkar, "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnü's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği", s. 347.

b) Sekkâkî. Dilbilimin ve özellikle belâğatin günümüzdeki şeklini almasını sağlayan kişi olarak görülen Sekkâkî'nin dilbilim ile mantık anlayışı, dilbilimin anlam daralmasına uğradığı şekli ile tartışmalar sırasında kullanıldığı geniş anlamdaki şeklini belirgin bir şekilde gösterdiği için önemlidir. Buna göre Sekkâkî "ilmü'l-edeb" üst başlığı altında birbiriyle bağlantılı beş ilim sayar⁷⁵:

1. "sarf" ilmi,
2. "nahiv" ilmi,
3. "meânî" ve "beyân" ilimleri,
4. "istidlâl" ilmi (ki burada her ne kadar mantık terimini kullanmazsa da mantığa açıklar),
5. "şîir" ve "def'u'l-metâin" ilimleri.

Sekkâkî bu ilimlere yardımcı ilimlerle beraber toplam on iki ilim sayar - sarf, iştikak, nahiv, istidlâl (mantığın tasdik bölümü), hadd (tasavvur bölümü), meânî, beyân, bedî, aruz, kafiye, nazım ve nesir - ki bunların tamamı tartışmalar döneminde Sîrâfî'nin dilbilimden kendilerini kastettiği manalardır⁷⁶. Sekkâkî'nin "ilmü'l-edeb" adını verdiği bu üst başlık, Sîrâfî'nin kullandığı geniş anlamdaki dilbilim iken alt başlık olarak kullandığı dilbilim (nahiv) ise tartışmaların etkisiyle dilbilimin dilbilimciler yanında kazandığı yeni ve dar anlamıdır. Bu anlamdaki dilbilim (nahiv), tartışmalar sırasında kendisinden eleştiriyile bahsedilen mantığa yakındır. Sekkâkî, "ilmü'l-edeb" üst başlığı altında dilbilim ve mantık olarak iki ayrı ilim saydığından onun dilbilim ile mantığı kesinlikle ayırdığı anlaşılabilir. Ancak, "ilmü'l-edeb" in Sîrâfî'nin kullandığı geniş anlamdaki dilbilim olduğu varsayıldığında Sekkâkî'de mantığın dilbilimin altına yerleştirildiği ortaya çıkmış olur.

75 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 6.

76 Tartışmada dilbilimden Sîrâfî'nin kastettiği manayı, şu ifadesinde açıkça görebiliriz: "Bir diğeri sana "Dilbilimci (nahvî), dilci (lûgavî), fasîh ol" dediği zaman, "söylediğin şeyi kendin anla, başkasına anlat, manaya uygun lafzı seç (ona hiçbir şey ekleme, lafza uygun manayı seç) ve ondan hiçbir şey eksiltme" demek ister. Bir şeyi gerçek anlamında kullandığın zaman böyle yap. Ama manayı yaymak, isteğini genişletmek istediğin zaman: *lafız açık rediflerle, yakın teşbihlerle, ilginç istiarelerle geciktir ve manayı belagatla açıkla*. Yani ondan bir şeyi işaret ettiğin zaman, sadece araştırılan ve yönelinen şeyi göstermiş olsun, çünkü matlub bu şekilde elde edildiği zaman yücelir...; ve ondan herhangi bir şeyi açıkladığın zaman *ondan hiçbir şey çıkarmak mümkün olmasın*, anlaşılması zor olmasın veya kapallık ondan uzak olsun." Bkz. et-Tevhîdî, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Said es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâi el-Feylesôf", s. 369. Buradaki dilbilim tanımının tartışmalardan sonra mantıkçıların tanımlamasıyla "kelime sonlarını cümle içindeki konumlarına göre harekeleme" şeklinde alanı daralan dilbilimin dışında belâğati de kapsadığı görülür.

Bu açıdan bakıldığında Sekkâkî'nin Sirâfî'nin düşüncelerini daha ileriye götürdüğü de görülmüş olur. Birinci açıdan bakıldığında ise Sekkâkî'nin tartışmalara muhatap olan mantıkçılardan Sicistânî'nin "her mantıkçının dilbilim her dilbilimcinin mantık öğrenmesi gerektiği" temennisini yerine getirdiği düşünülebilir⁷⁷. Burada Sekkâkî'nin kullandığı lafızlar dikkate alındığından birinci durum geçerli sayılmıştır (bkz. Şekil 1).

Sekkâkî her ne kadar mantığı dilbilimin altına yerleştirmiş olsa da kullandığı kavramlar ve yaptığı açıklamalar bakımından doğrudan mantığın etkisinde olmadığı anlaşılıyor. İbnü's-Serrâc'da görülen mantıkçılardan aynen alınan cümle yapısı ve hatta bazen kavramlar Sekkâkî'de bulunmamaktadır. Bunu örneğin Sekkâkî'nin isim, fiil ve harf tanımı yaptığı şu paragraftan kolayca çıkarılabilir⁷⁸:

Kelime müfred bir mana için vazedilmiş lafızdır. Buradaki müfredlik ile kastedilen [bu lafzının] tamamının bu mana için tek bir defada vazedilmiş olmasıdır. Sonra eğer onun manası kendi başına müstakil ve üç zamana bitişik değilse isim olarak isimlendirilir, örneğin: ilm, cehl. Eğer bildi (alime), cahil oldu (cehile)'ya bitişirse fiil olarak isimlendirilir. Eğer manası kendi başına müstakil değil ise o zaman harf olarak isimlendirilir.

Buradaki Sekkâkî üzerinde görülen mantık etkisi, Gazzâlî'nin eserlerindeki gibi mantığın içselleştirilip yeniden ifade edilmesi şeklindedir. Bu yüzden Sekkâkî'nin bütüncül tasnifi⁷⁹ her ne kadar kendisinden sonra takip edilmemiş olsa da dilbilim ve mantık ilişkisi sorununa getirdiği çözüm bakımından oldukça önemlidir.

77 Ali Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sa. 27, İstanbul 2004, s. 38.

78 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 9.

79 Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun üçüncü bölümü olan belâgat konuları beyân, meânî ve bedî üzerine ise oldukça fazla çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar hakkında kısa bir giriş için bkz. William Smyth, "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası", Ömer Kara (çev.), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 47, Sa. 47, İstanbul 2014, s. 165-176.

Sonuç

Onuncu yüzyılda fetih hareketlerinin bir sonucu olarak mantığın İslâm dünyasına girmesiyle dilbilimcilerin, mantığın Yunanca'nın dilbilimi olduğu için gereksizliğini vurgulayarak mantıkçılara gösterdiği tepki, bu tartışmaların yaşandığı dönemden sonra mantıkçılar ile dilbilimciler safında mantık ve dilbilim hakkında farklı bakış açılarının oluşmasına yol açmıştır. Mantıkçılar üzerinde tartışmaların etkisi Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Sicistânî üzerinde belirgin olup Yahyâ b. Adî katı bir dilbilim karşıtı, Sicistânî ılımlı bir bütüncü iken Fârâbî bu ikisinin bir orta yolu olarak mantık ile dilbilimi bir yandan ayrı bir yandan da birbirlerine ihtiyaç duyan iki alan olarak vazeder. Ma'kûlâtın ancak lafızlar aracılığıyla öğrenilmesi Fârâbî'nin dilbilimi mantık için önce öğrenilmesi gereken bir konuma yerleştirmesine sebep olur. Dilbilimciler mantıkçılar için ma'kûlâtın oluşturulması amacıyla da lafızlarla ilgilenmeli, ilgilenmedikleri durumda da mantıkçı "geçici olarak" dilbilimle uğraşmalıdır. Ancak Fârâbî'den sonraki mantıkçılar Fârâbî'de mantıkçı tarafından "geçici olarak" incelenen dilbilimle ilgili alanı, Fârâbî'nin ince ayrımını gözetmeksizin mantığa dâhil ederek mantığın alanını genişletmişlerdir. Bu yeni mantığın dilbilimcilerin mantıkçıları eleştirirken kullandıkları geniş anlamdaki dilbilime yaklaştığı söylenebilir. Dilbilimciler cephesinde tartışmalar mantığın daha iyi tanınmasının yolunu açmış yine mantık ile dilbilim birbirine ihtiyaç duyan iki "ayrı" alan olarak kabul edilmiştir. Sekkâkî'nin "ilmü'l-edeb" üst başlığı altına mantık ve dilbilimi yerleştirmesi de bunu gösterir. Böylece tartışmaların etkisiyle mantık ve dilbilim hakkındaki mantıkçıların görüşlerinin dilbilimcilerin görüşlerine; dilbilimcilerin görüşlerinin ise mantıkçıların görüşlerine yaklaştığı söylenebilir.

EK: EBÛ SAİD ES-SİRÂFÎ VE FİLOZOF METTÂ B. YÛNUS EL-KUN-NÂÎ ARASINDA GEÇEN MÛNÂZARA⁸⁰

Ebû Hayyân (ö. 414/1023) dedi ki: "Vezire⁸¹, vezir Ebû'l-Feth (el-Fadl b.) Cafer b. el-Furât'ın⁸² (ö. 327/939) meclisinde Ebû Saïd es-

80 Sahbân Halifât'ın *Menhecû't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikrî'l-Arabî el-İslâmî (en-Nazarîyye ve't-Tatbîk)* adlı eserinin 344-377 sayfaları arasında geçen edisyon kritikli metni esas alınmıştır. Sahbân Halifat burada "mim" , "sad", "ye", "tı" remzleriyle gösterdiği dört farklı metni karşılaştırmıştır. "Mim" remzi Sendübî'nin *el-Mukâbesât* neşrinde Yâkût'un *Mu'cemû'l-Üdebâ's*ından aldığı ve ondan da Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn'in aldığı metni –ki Osman Bilen tercümesinde bu metni esas almıştır-; "ye" remzi Yakût'un *Mu'cemû'l-Üdebâ's*ında Sirâfî'nin hayat hikayesinin anlatıldığı yerde geçen diğerlerine göre daha kısa olan metni –ki Margoliouth bu metni esas almıştır-; "sad" remzi Suyûtî'nin *Savnu'l-Mantuk ve'l-Kelâm*'ında geçen Ali Sâmî en-Neşşâr'ın bilimsel tahkik sayılmayacak şekilde 1948'de neşrettiği metni; "tı" remzi ise Yâkût'un *Mu'cemû'l-Üdebâ's*ının Faruk et-Tıba'ın tahkik ettiği 1999'da neşredilen metni göstermektedir. Bkz. Sahban Halifat, *Menhecû't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikrî'l-Arabî el-İslâmî (en-Nazarîyye ve't-Tatbîk)*, 1. Baskı, Amman: Külliyyetü'l-Ülûmî'l-ictimâ'iyye ve'l-insânîyye el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, C. 1, s. 339-340. Bu çalışmada ana metindeki bu karşılaştırmalar gerekli görülen yerler dışında tek tek belirtilmeyecektir. Sahban Halifat Metinde kendi düzeltmelerini yaptığı farklı nüshalardeki metinleri köşeli parantez içinde, farklı nüshalarda aynen bulunan veya değiştirilen metinleri normal parantez içinde vermiştir. Burada Sahban Halifat'ın köşeli parantez ve normal parantezle gösterdiği bütün yerler normal parantez içinde verilmiş; okuyucunun anlamasını kolaylaştıracak tarafımızdan yapılan eklemelerle okuyucunun metinde kullanılan terimi tam olarak görmesi için verilen bazı Arapça terimler köşeli parantez içerisine konulmuştur. Ayrıca Sahban Halifat metnindeki sayfa sayıları da okuyucunun ana metne gidişini kolaylaştırması bakımından bolt yazılarak köşeli parantez içine alınmıştır. Metindeki bolt yapılan yerler de mantıkçılar ile dilbilimciler arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğu için Sahban Halifat'ın yaptığı vurgulamalardır. İtaliç vurgular ise tarafımızdan yapılmıştır. Tercüme sırasında Osman Bilen'in Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ ve'l-Muânese's*inin 1953'te Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn tarafından neşredilen baskısını esas aldığı – ki münazara, bu metnin 107-129 sayfaları arasında yer almakta olup bu nüsha Sahbân Halifat'ın "mim" remziyle gösterdiği nüshadır- ve "Ebû Bîşr Mattâ ile Ebû Sa'ïd es-Sirâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma" başlığıyla çevirdiği metinle de karşılaştırma yapılmış ve gerekli görüldüğü yerde farklılıklar dipnotta belirtilmiştir.

81 Bu metnin edisyon kritiğini yapan nâşir Sahbân Halifât, tahkikli metinde "mim" harfiyle gösterilen Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn tarafından da esas alınan es-Sendübî'nin, neşrettiği *el-Mukâbesât*'taki münazara metnindeki açıklamayı esas alıyor. Buna göre es-Sendübî bu vezirin et-Tevhîdî'nin *el-Muhâdarât* adlı kitabında bahsettiği vezir ed-Delcî olabileceğini belirtiyor. Sahbân Halifât, *Menhecû't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikrî'l-Arabî el-İslâmî (en-Nazarîyye ve't-Tatbîk)*, s. 344. Ayrıca bu vezirin Şemsü'd-devle'nin vezirlerinden İbn Sa'dân olduğu da belirtilmiştir. Bkz. Tevhîdî, "Ebû Bîşr Mattâ ile Ebû Sa'ïd es-Sirâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", Osman Bilen (çev.), *İslâmiyât*, C. 7, Sa. 2, 2004, s. 159.

82 İbn Hanzâbe nisbesiyle meşhurdur. Hicrî 320'de Halife el-Muktedir'in veziri olduğuna dair rivayet vardır. Bkz. Sahban Halifat, *Menhecû't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikrî'l-Arabî el-İslâmî (en-Nazarîyye ve't-Tatbîk)*, C. 1, s. 344. Dipnot 2 ve b.

Sirâfî⁸³ (ö. 368/979) ve Ebû Bişr Mettâ⁸⁴ (ö. 328/940) arasında geçen tartışmayı⁸⁵ [münazara] andım ve özet olarak anlattım. Bana “Bu tartışmanın tamamını yaz. Çünkü **[345]** bu soylu mecliste, o seçkin kişiler huzurunda bu iki büyük üstad [Mettâ ve Sirâfî] arasında cereyan eden tartışmanın dinlenmesi, kendisinden faydalanılması ve hiçbir bölümünün gözden kaçırılmaması gerekir.” dedi. Ben de yazdım.

Bana Ebû Saïd bu kıssadan bir bölüm anlattı. (Erdemli üstad) Ali bin İsa en-Nahvî [er-Rummânî]⁸⁶ (ö. 384/994) ise açıklayarak rivayet etti ve dedi ki:

Meclis sene [hicrî] 326'da⁸⁷ [milâdî 937'de] toplandığında vezir İbnü'l-Furât cemaate -ki bu toplulukta el-Hâlidî⁸⁸ (ö. 348/959), İbnü'l-İhşîd⁸⁹ (326/938), el-Kindî⁹⁰ (ö. 366/976), İbn Ebî Bişr (ö. 333/944),

83 Iraklıların yöntemini kullanan bir fakih, Mutezile kelamcısı ve dilbilimci olup 284'te Sırafta doğmuştur. Dilbilim hocalarından biri Fârâbî'nin de dilbilim hocası olan İbnü's-Serrâc'dır. Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ının tamamına şerh yazan ilk kişidir. Bkz. Halifat, *Menhecu't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikri'l-Arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve't-Tatbîk)*, C. 1, 393-394.

84 Mettâ b. Yunus 320'de Bağdat'a gelmiş olup Fârâbî'nin mantık hocalarından biridir. Arapçaya tercüme ettiği Aristo'nun İkinci Analitikler'i günümüze sadece onun tercümesiyle gelmiş, Abdurrahmân el-Bedevî bu tercümeyi *Mantıku Aristo* içinde neşretmiştir. Mettâ aynı zamanda Aristo'nun *Poetika*'sını da tercüme etmiştir. Bkz. Halifat, *Menhecu't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikri'l-Arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve't-Tatbîk)*, C. 1, s. 392-393.

85 Münazaranın yapıcı bir özelliği olmasına rağmen Sirâfî ile Mettâ arasında geçen bu yerdeki yıkıcı özellik, bu çalışmada “münazara” yerine “tartışma” kelimesini kullanmamızın sebebidir.

86 Mutezili kelamcısı, fakih ve mantıkla ilgilenen bir dilbilimcidir. el-Fârisî onun hakkında “Eğer er-Rummânî'nin dediği şey nahiv ise biz nahivci değiliz, yok eğer bizim dediğimiz şey nahiv ise er-Rummânî nahivci değildir” demiştir. Ayrıca Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bedihi'den (ö. 380/990) nakledildiğine göre “kelamcılar; onun kelam sanatı bizim sanatımız değil, nahivciler; onun nahivdeki işi bizim işimiz değil, mantıkçılar; onun mantık diye iddia ettiği şey bizim mantığımız değil” demiştir. Bkz. Mehmet Şirin Çıkar, Arap Dilbilim Çalışmalarında ‘Had/Tanım’ Terimi ve er-Rummânî'nin ‘el-Hudûd’ Adlı Eseri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, Sa. 2, 2005, s. 59.

87 Tarih başka bir nüshada 320 olarak gösteriliyor. Ancak bu tarih esas alındığında bu toplulukta bulunduğu belirtilen bazı kişilerin bu toplulukta bulunamayacağı anlaşıldığından 326 tarihi naşir Sahban Halifat tarafından daha doğru olarak kabul edilip asıl metne alınmıştır.

88 Sahban Halifat buradaki Hâlidî'nin Hâlidîyyân olarak bilinen şâir Ebû Bekir Muhammed b. Haşim el-Hâlidî ile Ebû Osman Saïd el-Hâlidî kardeşlerin büyüğü olan Ebû Bekir olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtiyor. Bkz. Halifat, *Menhecu't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantıkî fî Fikri'l-Arabî el-İslâmî (en-Nazariyye ve't-Tatbîk)*, C. 1, s. 397-398. Ayrıca bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâlidîyyân”, *DİA*, XXV, Ankara, s. 294-295.

89 Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Ka'bî ile birlikte Mutezile'nin dokuz ve onuncu tabakasını oluşturdıkları belirtilmektedir. Eserleri günümüze gelmediğinden görüşlerinden rivayetler yoluyla haberdar olunmaktadır. Bkz. İbnü'l-İhşîd, *DİA*, XXI, s. 94-95.

90 Tam adı Ebu'l-Hasen es-Serî b. Ahmed b. Er-Reffâ' el-Kindî el-Mevsilî olup tasvirleriyle tanınan Arap şairi ve antoloji yazardır. Bkz. İsmail Durmuş, “Serî er-Reffâ”, *DİA*, XXXVI, Ankara, s. 563-564. Osman Bilen'in tercümesinde el-Kutbî olarak geçiyor. Bkz. Tevhidi,

İbn Rebâh (ö. 377/987), İbn Ka'b (ö. 360/970), Ebû Amr Kudame bin Cafer⁹¹ (ö. 337/948), [Ebû Bekr ez-Zühri] ez-Zühri [el-İsfahânî] (ö. 377/987?), Alî b. İsâ İbnü'l-Cerrâh⁹² (ö. 334/945), Ebû Firâs (ö. 349/960), [Ebû Abdullah Ahmed b. Abdullah] İbn Reşîd [el-Kâtib] (ö. ?), [Ebû Bekr, Muhammed b. el-Hasen] İbn Abdulaziz el-Hâşimî (ö. 333/944), İbn Yahya el-Alevî (ö. 344/955), Mısır'dan İbn Doğaç'ın (ö. 334/945) elçisi, Samanoğullarının sâhibi⁹³ el-Merzübânî (ö. 384/994) de bulunuyordu- dedi ki:

-Sizden birinin mantık konusunda Mettâ ile münazara için görevlendirilmesini istiyorum. O diyor ki: "Hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan [sıdk-kizb], iyiyi **[346]** kötüden [hayr-şerr], kanıt getirmeyi şüpheden [hüccet-şüphe], şüpheli doğruyu kesin doğrudan [şekk-yakîn] ayırmanın sahip olduğumuz mantık bilgimiz, onu kullanmamız, mantığın sıradüzeni ve tanımlarına göre mantığı vazedenden kazandığımız ve mantık isminin gösterdiği gerçekliklerden öğrendiğimiz dışında bir yolu yoktur.

Bunun üzerine topluluk başını öne eğip sustu.

İbn Furât dedi ki: Allah'a yemin olsun ki içinizde onunla kelâm⁹⁴ ve tartışmaya gücü yetecek ve onun görüşünü çürütecek birisi vardır. Sizi ilmin ummanı [bihâr], din ve din ehlinin yardımcıları [ensâr], hakkın ve taliplerinin aydınlatıcıları [menâr] sayıyorum. Öyleyse size yakışmayan bu işaretleşmelerle çekinceme niye!

Ebû Sa'id es-Sirâfi başını kaldırarak şöyle dedi:

-Ey vezir bizi mazur gör, şüphesiz ki gönüllerde saklı olan bilgi bu meclisteki dinleyen kulaklara, bakan gözlere, keskin akıllara, ince zihinlere sunulan bilgiden başkadır. Çünkü bu [gönüldeki bilgi] kişiye heybet verir, hâlbuki heybet yok olmuştur. Aynı zamanda hayâ verir, hâlbuki hayâ da mağlûb olmuştur. **[347]** Savaş meydanında boğaz boğaza yapılan çatışma, özel bir yerdeki [buk'a] çatışma gibi değildir.

"Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'id es-Sirâfi Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", s. 160.

91 Mantığın şekli yöntemini belâgate sokmakla ve edebî zevki yok etmekle suçlanmış ve eleştirilmiştir. Ancak metodu özellikle Abdülkâhir Cürçânî'den sonra etkin olmuştur. Bkz. M. Akif Özdoğan, "Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâki ve el-Kazvî'nin Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, Sa. 4, 2002, s. 98.

92 Osman Bilen'in tercümesinde Ali b. İsâ el-Cerrâh olarak geçiyor. Bkz. Tevhîdî, "Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'id es-Sirâfi Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", s. 160.

93 "Sâhib" mâlik, soylu kişi, görevli anlamında kullanılan bir makam adı. "Şehzâde" padişah oğulları için kullanılırken diğer ileri gelenlerin çocuklarına "sâhibzâde" deniyor.

94 "Kelâm" burada cedel anlamında kullanılmıştır.

İbn Furât bunun üzerine dedi ki: Bu işe sen layıksın ey Ebû Saîd. Başkaları için mazeret beyan etmen kendin için bu görevi üstlenmeni gerektirir. Erdeminle bu görevi üstlenmen de cemaatin yararınadır.

Ebû Saîd dedi ki: Vezirin (emrettiği) şeye muhalefet etmek bir noksanlıktır. Görüşüne karşı çıkmak, bu kusuru sürdürmektir. Ayağın kaymasından Allah'a sığınırız. Savaşta ve barışta (yardım ve başarıyı) da sadece O'ndan isteriz.

Sonra yüzünü Mettâ'ya döndü ve dedi ki: Bize mantığı kısaca anlatır mısın, onunla ne kastediyorsun? Senin bu konudaki muradını anladığımızda herkesin benimsediği ve bilinen (yöntemlerle) mantığın doğrusunu ve yanlısını sana söylerim.

Mettâ dedi ki: Onunla, sözün doğrusuyla yanlısını [sahîh-sakîm], mananın bozuğuyla düzgününü⁹⁵ [fâsid-sâlih] bildiren bir aleti kastediyorum ki bu tıpkı bize fazla ile noksanı [rûchân-noksân], doğruyla eğriyi [şâil: mürtefi'-cânih: mâil] bildiren bir ölçü [mîzân] gibidir.

[348] Ebû Saîd dedi ki: Yanlış söyledin, çünkü Arapça konuştuğumuz zaman, sözün doğrusuyla yanlısı [sahîh-sakîm] alışılmış sözdizimi ve bilinen irabla [en-nazmu'l-me'lûf ve'l-i'râbu'l-ma'rûf] bilinir; ve akılla araştırdığımızda mananın bozuğuyla düzgünü de [fasid-salih] akılla bilinir. Farzet ki sen fazla ile noksanı [râcih-nakıs] ölçü yoluyla biliyorsun. Ölçülenin demir mi altın mı, pirinç mi kurşun mu olduğunun bilgisini kim sana verir? Bence ölçü bilindikten sonra ölçülenin cevherini, kıymetini ve sayması uzun diğer özelliklerini bilmeye ihtiyaç duyar⁹⁶. Bunda, güvendiğin ve bir şeyin doğruluğunu araştırmada kullandığın ölçü sana ancak bir açıdan çok az bir fayda sağlar. Araştırmanın gereken daha birçok yön kalır. Öncekilerden birinin dediği gibi olursun⁹⁷:

“حفظت شيئاً (وضاعت منك) أشياء”

“Bir şeyi korudun ama çok şeyi (kaybettin)”

İmdi burada senin aleyhine olan bir şey var. Dünyadaki her şey ölçülmez [yûzenu], (bilakis **[349]** ölçülen [vezn] var, tartılan [keyl] var, uzunluğu ölçülen [zer'] var, alanı ölçülen [misâha] var, değeri ölçülen

95 Bu sıfatlar (fâsid ve sâlih) mana için kullanıldığından “anamlı” ile “anlamsız” olarak da tercüme edilebilir.

96 “Ben sana ölçünün bilgisinden sonra ölçülenin cevherini, kıymetini ve sayması uzun diğer özelliklerini bilmen gerektiğini de gösteriyorum” şeklinde de tercüme edilebilir.

97 Bu şair Ebû Nüvâs'tır. Beyitinin tamamı şu şekildedir: “حفظت” “فقل لمن يدعي في العلم فلسفة” “حفظت” “شيئاً وضاعت منك أشياء” “İlimde felsefeyi savunan kişiye de ki» «Bir şeyi korudun ama çok şeyi kaybettin»

[hazır: değer biçme] şeyler (var). Görülen cisimlerdeki bu durum, karar kılmış makuller için (de geçerlidir). Zira cisimler akılların gölgeleridir [el-Ecsâmu zılâlu'l-'ukûl] ve onlara cinsteş ve türdeşlikte olduğu gibi yakınlık ve uzaklıkta da benzer. Şimdi bunu bırakalım: Mantığı Yunanlı bir adam [Aristoteles] ehlinin dili [lügat], ıstılahları ve açıklama [rüsûm] ve özellikleri ile öğrendikleri üzere vazetmişken, Türk'e, Hind'e, İranlı'ya, Arap'a, onun şahid olduğu şeyi kabul, inkâr ettiği şeyi reddetmek için mantığı araştırmaları, leh ve aleyhlerinde hakem (ve aralarında hüküm veren [kâdı]) olarak almaları nereden lazım olsun?

Mettâ dedi ki: Mantık, makul (amaçları), idrak edilen manaları araştırma, içe doğan sezgileri [el-havâtru's-sâniha], kaygılı fikirleri [es-sevânihu'l-hâcise] inceleme olduğu için lazım olur. İnsanlar makullerde eşittir, dört artı dördün sekiz olmasının bütün ümmetlerce aynı olduğunu biliyor musun? **[350]** Buna benzeyen de bunun gibidir.

Ebû Saîd dedi ki: Akılla olan matlûbât, lafızla olan mezkurât⁹⁸, farklı şubeleriyle, ayrı yollarıyla dört artı dördün sekiz yaptığı apaçık duruma indirgenseydi, ihtilaf ortadan kalkar, ittifak gelirdi. Ama durum bu şekilde değildir, bu örneği gerçeğe muhalif olarak aktardın. Sizin bu yanlış aktarımına (benzer) bir alışkanlığınız vardır. Ama şimdi bunu da bırakalım. Makul amaçlar ve idrak edilen manalara sadece isimler, fiiller ve harflerden meydana gelen bir dil [el-lügatu'l-câmia] ile ulaşılyorsa, bu durumda dili öğrenmek gerekmez mi?

[Mettâ] Dedi ki: Evet [نعم].

[Sîrâfi] Dedi ki: Yanlış söyledin, bu yerde “بلى - hayır” de⁹⁹.

Mettâ dedi ki: Ben bu gibi yerde seni taklid ediyorum.

Ebû Saîd dedi ki: Öyleyse sen bizi mantık ilmine değil bilakis Yunan dilini bilmeye davet ediyorsun. Sen Yunan dilini bilmiyorsun, nasıl bizi yeterli olmadığın, uzun zamandan beri ortadan kalkmış, konuşanları tükenmiş, bununla karşılıklı konuşan, amaçlarını anlayan kavim yok olmuş bir dile Süryaniceden naklettiğin halde davet edersin? **[351]** Yunan dilinden başka bir dil Süryanice'ye, ondan sonra başka bir dile, Arapça'ya nakil ile değişen manalar [meanin mütehavvile] hakkında ne diyorsun?

Mettâ dedi ki: Yunan her ne kadar dili ile beraber yok olsa da tercüme amaçları [ağrâz] korumuş, manaları taşımış, hakikatleri kurtarmıştır.

98 Matlubat ve mezkurat kavramlarının lafız ve akılla ilişkisine dikkat edilmelidir.

99 Olumsuz soruların olumlu tasdiki için “neam” değil “belâ” kullanılır.

Ebû Saïd dedi ki: Tercümenin doğru olup yalan olmadığını, düzgün [kavveme] olup tahrif [harrefe] olmadığını, ölçüye uygun olup [vezene] bozulmadığını [cezzefe], onun [tercüme] anlaşılmasız, hatalı, noksan, ziyade, öne ve sonraya alınmış olmadığını, hâs ve âmm, (en has) ve en âmm manayı ihlal etmediğini kabul etsek –bu böyle olmasa da, ve (bu) dillerin [lûgat] tabiatlerinde, manaları takdir etmelerinde [mekâdir] böyle olmasa da- bundan sonra şöyle mi dersin: Sadece Yunan akılları delildir [hüccet], sadece onların ortaya koydukları [vaz'] burhandır, sadece onların ortaya çıkardıkları [ibrâz] hakîkattir?

Mettâ dedi ki: Hayır, Ama onlar ümmetler arasında hikmete önem veren, bu dünyanın içini [zahir] ve dışını [bâtın], onunla bileşen [it-tisâl] ve ondan ayrılan [infisâl] her şeyi araştıran bir ashaptır. Onların inayetleri sayesinde ilim türlerinden, sanat sınıflarından ortaya çıkan ortaya çıktı [zuhûr], yayılan yayıldı [intişâr], açığa çıkan açığa çıktı [fâş], doğan doğdu [neşet]. Bunu başkalarında bulmuyoruz.

Ebû Saïd dedi ki: Yanlış söyledin, taassuba düştün, hevaya meylettin. İlim (bütün insanlar arasında) yayılmıştır, bu yüzden biri şöyle söylemiştir: **[352]**

“العالم في العالم ميثوث”

“ونحوه العاقل محثوث”

“İlim âlemde dağılmıştır”

“Akıllı kişiler de ona yönelmiştir”

Aynı şekilde sanatlar da yeryüzünün [alâ cededî'l-ard] bütün bölgelerine dağılmıştır. İşte bu yüzden bir ilim bir yerde başka bir ilim başka bir yerde öne çıkmıştır. Bir sanat başka bir sanata göre öne çıkmıştır. Bu apaçıktır [vâdih], bunun fazlasını açıklamak gereksizdir. Bununla birlikte eğer Yunan bütün ümmetler arasında üstün bir masumiyete [el-ismetü'l-gâlibe], belirgin bir fitrata [el-fitratu'z-zâhire], farklı bir yapıya [el-bünyetü'l-muhâlife] sahip olmak ile bilinseydi sözün doğru olur ve tezin de kabul edilirdi. Hata yapmak isteselerdi buna güç yetiremezlerdi, yalan söylemeye yönelseler bunu yapamazlardı, sekîne onların üzerine inmiş, hakk onlara kefil, hata onlardan berî olurdu. Faziletler asıllarına ve fer'lerine bitişik, reziletler özlerinden ve soylarından uzak olurdu? Bu onları öyle zannedenlerin cehli, onlar için bunu savunanların inadıdır. Aksine onlar da [Yunanlılar] diğer milletler gibidir, (doğru bildikleri şeyler de yanlış oldukları şeyler de vardır, (bildikleri şeyler de bilmedikleri şeyler de vardır), doğru söyle-

dikleri şeyler de yanlış söyledikleri şeyler de vardır, güzel yaptıkları şeyler de kötü yaptıkları şeyler de vardır, iyi oldukları durumlar da kötü oldukları durumlar da vardır.

Yunan mantığının kurucusu da bütünüyle onlardan tek bir adam değildir. Kendinden sonraki kendisinden aldığı gibi o da kendisinden öncekinden almıştır. Ayrıca bu halkın [Yunan] çoğuna (ve kalabalığa) göre bir kanıt [delil] değildir. Onun hem kendilerinden hem diğerlerinden muhalifleri vardır. Bununla birlikte görüş ayrılığı [rey], nazar, araştırma [bahs], sormak [mesele], cevap vermek fitrî [sinh] ve doğaldır [tabîat]. Öyleyse **[353]** herhangi bir adamın bu farklılaşmayı [hilâf] kendisiyle ortadan kaldıracak bir şey getirmesi veya bunu yerinden oynatması veya onda etkide bulunması nasıl mümkün olur? Ne yazık ki böyle bir şey imkânsızdır. İnsanlık [âlem] mantıktan önce ne ise mantıktan sonra da aynı durumda kalmıştır. Güç yetiremeyeceğin şeyi bırak, çünkü bu fitrat ve tabiate uygun değildir. Eğer sen zihnini boşaltıp hedefini şu anda konuştuğumuz, alış veriş yaptığımız, (ashabına onun [Arap dili] ehlinin mefhumuyla ders anlattığın [tederrüs], Yunan kitaplarını onun ashabının ibaresiyle şerhettiğin) dile [lûgat] harcasaydın Yunan'ın bilgisinden müstağni gibi manalarından da müstağni olurdun. Yunan dilinden daha zengin olduğunu bileceğin gibi bilirdin. İşte tam da burada bir mesele vardır, şimdi sen insanların akıllarının farklı, ondan nasiplerinin derece derece olduğunu söyler misin?

Mettâ dedi ki: Evet.

[Sîrâfi] Dedi ki: (Bu farklılık ve derece derece olma [tefâvüt]) doğal [bi't-tabîa] mı kazanılmış [el-iktisâb] mıdır?

[Mettâ] Dedi ki: Doğaldır.

[Sîrâfi] Dedi ki: Burada (bu) doğal farklılık ve aslî derece derece olmayı bir şeyin ortadan kaldırması nasıl mümkün olur?

[Mettâ] Dedi ki: Bu, sözünün [kelâm] bütününde az önce geçti.

[354] Ebû Saîd dedi ki: Peki sen buna [yani farklılığın doğal olduğuna] kesin bir cevapla, apaçık bir delille [beyân] mi ulaştın? Neyse şimdi bunu bırakalım; sana Arap sözünde [kelâm] kullanılan [dâîr] bir harf¹⁰⁰ ve bunun akıl ehlince bilinen [mütemeyyiz] manalarını soruyorum; sen onun manalarını kendisiyle delil getirdiğin, kanıtlamada kullandığın ve değerini abarttığın Aristoteles'in mantığı tarafından çı-

100 Harf burada edat anlamındadır.

kar [istihrâc]? İşte bu harf de “vâv” harfidir, onun hükümleri nelerdir, kullanıldığı yerler [mevâki] nelerdir, tek bir yön üzere midir, yoksa başka yönleri var mıdır?

Mettâ şaşakaldı ve dedi ki: Bu [vâv sorusu] dilbilimin [nahiv] sorudur, dilbilim benim araştırma alanım değildir, çünkü mantıkçının (dilbilime) ihtiyacı yoktur, dilbilimcinin ise mantığa (şiddetle) ihtiyacı vardır, çünkü mantık manayı, (dilbilim ise lafzı araştırır). Mantıkçı lafızla ilgilenirse bu dolaylı [bi'l-araz] olur, dilbilimci manaya yönelirse bu da dolaylı olur. Mana lafızdan daha şerefli, lafız manadan daha düşük seviyeli¹⁰¹.

Ebû Saîd dedi ki: Yanlış söyledin; çünkü (mantık, dilbilim, lafız), güzel konuşmak [ifsah], seslendirme [i'râb], sözdizim [bina], anlatma [hadîs], haber verme [ihbâr], (haber isteme [istihbâr], sunma [arz], ummak [temenni], teşvik etmek [el-hass], yakarmak [dua], çağırma [nidâ], istemek [talep] bunların tamamı cinsteşlik ve türdeşlikte [bi'l-müşâkele ve'l-mümâsele] aynı vadidedir. Görmüyor musun ki bir adam “Zeyd doğruyu nutketti [nutk] ama doğruyu söylemedi [tekellüm]”, “Kötü söyledi [tekellüm] ama kötü konuşmadı [kavl]”, “Kendi kendine i'râb etti, **[355]** ama fasih olmadı”, “İsteğini beyân etti ama açıklamadı [vuzûh]”, “İhtiyacını açıkladı [tefevüh] ama telaffuz etmedi”, “Haber etti ama bildirmedi [enbe'e]” derse bütün bu yaptığı işlerde muharrif, münâkız ve sözü [kelâm] doğru olmayan bir şekilde vazedenden ve lafzı kendinin ve diğerlerinin aklının gösterdiğinin [şehadet] dışında kullanmış olur?

Dilbilim mantıktır, ama Arapça'dan çıkarılmıştır [meslûh]. Mantık dilbilimdir, ama dil [lügat] ile anlaşılır [mefhûm]. Lafız ve mana arasındaki farklılık lafzın tabîi mantığın aklî olmasıdır. (Bu yüzden lafız zamanda geçip gider¹⁰², tabiatın izi tabiatten başka bir izi takip eder. Bu yüzden mana zamanda sabittir, çünkü manayı içine alan akıldır ve akıl da ilâhîdir; lafzın maddesi topraktır [tînî], her toprak olan çürür [mütehâfit]. Artık senin intihal ettiğin sanatın, övündüğün aletin isimsiz kaldı, ancak onun için Arapça'dan bir isim alabilirsin ve ödünç alınır, (senin için bir ölçü [mikdâr] teslim edilir). Sana tercüme için bu dilin [lügat] çok azı gerektiğinde, tercümenin tahkiki ve (güvenilirliğin hak edilmesi), çeviri yanlışlarından korunmak için daha çoğu da gereklidir.

101 “Lafız manadan dolayı vazedilmiştir” anlamı da çıkarılabilir.

102 [el-lafzu bâ'idun 'ale'z-zamân] [bâid: geçip gitmek, ortadan kalkmak, yok olmak]

[356] Mettâ dedi ki: Sizin bu dilinizin isim, fiil ve harfini bilmem benim için yeterlidir. Bu kadarıyla Yunan'ın benim için ortaya koyduğu [tehzîb] amaçlara ulaşabilirim?

Ebû Saîd dedi ki: Yanlış söyledin, çünkü sen isim ve harfin bu dili kullananların kullanım tarzlarına göre bu dildeki konum ve yapısını bilmen gerekir. Aynı şekilde senin, bundan sonra bu isim, fiil ve harflerin hareketlerini de bilmen gerekir. Çünkü hareke hatası ve bozukluğu hareketlenenlerdeki hata ve bozukluk gibidir; bu [senin, arkadaşlarının ve grubunun tam bir bilgisizlik içinde olduğu bir konudur.

Burada seninle ilgili, (aklına hiç gelmeyen) bir sır vardır; o da dillerden bir dilin başka bir dile bütün yönleriyle, sıfatlarının tanımında, isimlerinde, fiilerinde, harflerinde, bunların birleştirilmesinde [te'lîf], öne ve sonraya alınmasında [taktîm ve te'hîr], istiâresinde, gerçek anlamında kullanılmasında [tahkîk], (vurgulu ve vurgusuz söylenişinde [teşdîd ve tahfîf]), genişleme ve daralmasında [si'a ve dik], nazmında, nesrinde, secisinde, vezninde, yönelişinde [meyl] ve bunun dışındaki zikri uzayan şeylerde mutâbık (olmadığını bilmendir). Bu hükmü reddeden veya bunun doğruluğundan şüphe duyan **[357]** aklını biraz kullanan veya insaftan nasibini almış birinin olduğunu sanmıyorum. Bu vasıfta sana tercüme edilen bir şeye biz nereden güvenelim? Bilakis senin Arap dilini bilmeye, Yunancanın manalarını bilmekten daha çok ihtiyacın var. (Zira manalar, dillerin ne Farsça ne Arapça ne Türkçe olmadığı gibi ne Yunanca ne de Hintçe değildir. Bununla beraber sen manaların akılla, araştırmayla [fahs] ve düşünceyle [fıkr] meydana geldiğini asılsız olarak iddia ediyorsun. Geriye sadece dilin hükümleri kalmıştır. Hakikatini [Arapçanın] bilmediğin halde Aristoteles'in kitaplarını Arapça ile serh etmene rağmen Arapça'yı neden hafife alıyorsun)?

Sana şöyle diyen bir kişinin durumunu bana anlat: Hakikatleri bilmede [marifet], onları derinlemesine ayrıştırmada [tasaffuh] ve incelemede [bahs] benim durumum mantığın ortaya koyucusundan önceki kavimlerin durumu gibidir. Onların araştırdığı gibi araştırır [nazar], düşündükleri gibi düşünürüm [tedebbür]. Çünkü dili doğuştan [bi'l-menşe'] ve verasetle bilirim, manaları nazarla, bilgiyle [rey], gayretle [i'tikâb] ve ictihadla incelerim. Ona ne dersin?: Onun bu hükmü doğru değildir, işler böyle yürümez [istetebbe], çünkü bu mevcutları, senin bildiğin yolla bilmemiştir? Belki de onun bâtil olsa da seni taklidiyle, **[358]** hakk olsa da sana karşı çıkmasından daha çok sevinirsin. Bu apaçık bir bilgisizlik [cehl] ve açıklanması gereken [el-gayru müstebîn] bir hükümdür.

Bununla beraber bana “او - vâv”ın hükmünün ne olduğunu söyle? Şüphesiz eğer kendisini Yunan hikmetini öğrenmeye davet ettiğin dilden herhangi bir harfi bilmezsen, yücelttiğin mantığının sana hiçbir faydasının olmadığını sana göstermek istiyorum¹⁰³. Tek bir harf bilmeyenin bütün harfleri bilmemesi mümkündür. Hepsini değil de bazılarını bilme bile harfleri bilmeyenin bir dili mükemmel olarak bilmemesi gerekir. Zira kendisine ihtiyaç duyduğu şeyi bilmiyor olabilir. Bu konuda kendisine ihtiyaç duymadığı şeyi bilgisi [ilm] kendisine fayda sağlamaz. Bu avam [âmme] mertebesidir veya avamın az bir miktar üstündeki birinin mertebesidir. Öyleyse bununla neden yüz çevirir ve kibirlenirler ve kendilerinin havâs [hâssa] ve havâssu’l-havâs [hâssatu’l-hâssa] olduklarını, kelâmın sırrını, hikmetin gizini, kıyasın inceliklerini [hafî] ve burhanın sahihini bildiklerini [marifet] vehmederler?!

Sana bir harfin manalarını sordum, ya senden **[359]** bütün harfleri sayıp manalarını, hakîkî ve mecâzî olarak kullanıldığı yerleri istesem nasıl olur? (Şöyle dediğini işittim: “-de”nin kullanım yerlerini [mevki] dilbilimciler bilmez, onlar [dilbilimciler] [في -de] içindelik [viâ'] içindir”, aynı şekilde “-ile” birliktelik [ilsâk] içindir derler. Şüphesiz “-de” farklı vecihlerle söylenir: “الشيء في الوعاء” “Şey kapın içindedir”, “الإناء في المكان” “Kap yerededir”, “السائس في السياسة” “İdareci idarededir”, “السياسة في السائس” “İdare idarecinin içindedir” denir.

Bu türetmenin [teşkîk] Yunan akıllarından, onların dilleri açısından olduğunu görmüyor musun¹⁰⁴? Hind, Türk ve Arab’ın akıllarıyla akletmek caiz değil midir? Bu, bütün onu savunanların bilgisizliğidir ve bu konuda sözü [kavl] uzatmak saçmadır. Bir dilbilimci eğer “-de içindelik [viâ'] içindir” derse, sahih manayı bütünde [cümle] açık bir şekilde dile getirmiş olur ve aynı zamanda ayrıntı ile [bi’t-tafsil] açığa çıkan vecihler olduğunu da ima eder. Bunun örneği çoktur ancak bu, susturma [tebkî] için yeterlidir.

İbn Furât dedi ki: Ey başarılı olmuş üstad [şeyh], onu “او - vâv”ın kullanım yerlerini [mevki] açıklayarak [beyân] cevapla ki susturulması [ifhâm]¹⁰⁵ daha fazla olsun, (bunda kötü olması yanında bundan âciz olduğu da cemaat yanında kesinleşsin [hakkik]).

103 “Senin mantuk için olan vurgunun [eğer kendisiyle (Yunan hikmetine) çağırdığın dilin [lûgat] bir harfini bilmezsen] bir şeyi gerektirdiğini açıklamak [lâ gnen anhu li: zorunlu] istiyorum.” şeklinde de tercüme edilebilir.

104 “e lâ terâ” “الأتري” dipnotta belirtilen başka bir nüshada geçiyor. Tercümede “e terâ” yerine onu esas aldık.

105 “İfhâm”, “tebkî” gibi cedelde kullanılan bir kavramdır. [ifhâm: çok şaşırtmak, delil ile susturma, başından savmak]

[360] (Ebû Saîd dedi ki): (“او - Vâv”ın farklı vecih ve kullanım yerleri vardır. Bunlardan biri “أكرمت زيدا وعمرا” “Zeyd’e ve Amr’a ikram ettim” sözündeki gibi atuf manasıdır. Bir diğeri “والله لقد كان كذا وكذا” “Yemin ederim ki şöyle şöyle olmuştur” sözündeki gibi yemindir [kasem]. Bir diğeri “Ben çıktım ve Zeyd ayaktadır” sözündeki gibi cümle başıdır [isti’nâf]; çünkü ondan sonraki kelâm ibtidâ ve haberdur¹⁰⁶. Bir diğeri “و [رب] قاتم الاعماقِ خاوي المخترق”¹⁰⁷ “[Nice] toz toprak içinde olan çöl sınırları yüzünden [şehirden] hiçbir çıkış yolu yoktur” sözündeki gibi azlık [taklîl] için olan belki [rubbe] (manasıdır).

Bir diğeri “وافد”, “واصل”, “واقد”, “Vâkıd, Vâsıl, Vâfid” sözlerindeki gibi ismin, “يوجل”, “يوجل”, “Vecile [ürktü], yevcelu” sözlerindeki gibi fiilin aslı harflerinden olmasıdır. Bir diğeri Allah Teâlâ'nın (azze ve celle) şu sözünde olduğu gibi fazlalıktır [makhame]dir:¹⁰⁸

“Nihayet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yatırınca ona, şöyle seslendik: Ey İbrahim!” yani “نادينه” “Ona seslendik”. Şâirin şu sözü de buna benzer:

“فلما أجزنا ساحة الحي وانتحي”

(“بنا بطن خبت ذي حفاف عقنقل”)¹⁰⁹

“Oymağın sınırlarını geçip de

dalgalı kumsal tepeler bizi kucağına aldığında”

Mana: “انتحي بنا” “bizi kucağına aldı”¹¹⁰. Bunlardan bir diğeri [Allah Teâlâ] Azze ve Celle'nin sözündeki ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾¹¹¹ “Beşikte iken ve yetişkinlik halinde insanlara (peygamber sözleri ile) konuşacak.” hâl manasıdır. Yani insanlarla, olgunluktaki halindeki (olgun kelamıyla, küçüklüğünde) konuşur. Bir diğeri “استوى الماء والخشبة” “Su

106 İbtidâ ve haber Arapça isim cümlesi yapısında özne ve yüklem için kullanılan sözcüklerdir.

107 Şiir Rûbe b. Accâcia (ö. 145/762) aittir. Beytin tamamı şu şekildedir: وقاتم الأعماقِ خاوي المخترق “مشبه الأعلام لماع الخففتن” herhangi bir çıkıştan mahrum” “Birbirine benzeyen dağlar, çalkalanıp yanılan serap [yüzünden]”. (Beytin tercümesinde yardımcılarından dolayı Mustafa Genç hocaya teşekkür ederiz.) Bu beytin dilbilim kurallarıyla ilgili farklı yorumların başka bir örneği için bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb an kütübi'l-e'arîb*, Mehmed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1991, C. 2, s. 395, 417.

108 Es-Sâffât, 103-104.

109 Şiir *Muallaka* şairlerinden İmriü'l-Kays'a aittir. Zevzeni'nin tespit ettiği seksen bir beyitten yirmi dokuzuncu beyittir. Bilgi ve tercüme için bkz. arapçaöğretmen, “İmru'l Kays ve Muallakat Şiiri - 81 beyt'in tamamı”,

<http://www.onlinearabic.net/forum/forum_posts.asp?TID=11141> 4 19 Nisan 2011. Nisan 2015'te bakıldı.

110 İntehâ: -e yönelmek.

111 Âl-i İmrân, 46.

odunlarla aynı seviyededir” sözündeki gibi harf-i cer manasıyla olmasındır. Yani “مع الخشبة” “Odunlarla beraber”.

[361] İbn Furât Mettâ'ya dedi ki: Ey Ebû Bişr, bu senin mantığında var mı?

Sonra Ebû Saîd dedi ki): Şimdi bunları bırakalım. Burada lafzın şeklinden [sûret] çok akli manayla alâkalı başka bir mesele vardır. “زيد أفضل الإخوة” “Zeyd kardeşlerin en faziletlisidir” diyen bir kişi hakkında ne dersin?

[Mettâ] Dedi ki: Doğrudur.

[Sîrâfi] Dedi ki: (Eğer “زيد أفضل أخوته” “Zeyd kardeşlerinin en faziletlisidir” derse ne dersin?

[Mettâ] Dedi ki: Doğrudur.)

[Sîrâfi] Dedi ki: (Doğru olmakla beraber) aralarındaki fark nedir? (Bunun üzerine [Mettâ] bitkin düştü, başını önüne eğdi ve ağzı kurudu kaldı).

Ebû Saîd dedi ki: Bir kanıt ve bilgiye dayanmadan konuştun. Doğruluk yönünü (bilmesen de) birinci sorudaki cevabın doğruydu. Aynı şekilde yanlışlık [butlân] yönünü bilmesen de [zâhil] ikinci sorudaki cevabın yanlıştı.

Mettâ dedi ki: Bana açıkla; nedir bu ayıplama [tehcîn]?

Ebû Saîd dedi ki: (Halkaya gelirken istifâde edersin). Burası ders [tedris] yeri değildir. **[362]** Orası âdeti, çarpıtma ve benzetme [temvîh ve teşbîh] olanların aklının karışıklığının giderildiği meclistir. Topluluk de senin yanlış yaptığını biliyor. Peki neden hala dilbilimcinin mananın dışında lafzı araştırdığını, mantıkçının lafzı değil de manayı araştırdığını iddia ediyorsun? (Bu ancak şâyet mantıkçı susar ve manalara dair fikrini açığa çıkarırsa ve istediğini içine doğan vehmi, kendisine âriz olan zekâsı [hâtır] ve taze sezgisiyle [hads] tertîb ederse doğru olur. Fakat mantıkçı kendisi için itibar ve araştırma yoluyla sahih kabul edip temize çektiği şeyi öğrenci [müteallim] ve tartışmacıya [münazır] iletmek çaresi aradığında, kendisine garazına uygun [muvafık], kasdına mutâbık, kendi murâdını kapsayan [iştimâl] bir lafız gerekir.

İbn Furât dedi ki: Ey Ebû Saîd, bize sorunu tamamen açıkla ki topluluk için fayda apaçık, Ebû Bişr için susturma etkili olsun.

[Sîrâfi] Sonra dedi ki: Benim bu sorunun cevabını izah etmeyi kötü görmem sadece veziri yormamak içindir, çünkü söz uzadığında dinle-

yeni yorar.

[363] İbn Furât dedi ki: Ben aslında yorgunken seni dinlemek istemezdim ancak cemaatin dinlemeye karşı isteği açıktır.

Ebû Saîd dedi ki: “زيد افضل أخوته” “Zeyd kardeşlerinin en erdemlisidir” dediğin zaman caiz olmaz, «زيد أفضل الإخوة» “Zeyd kardeşlerin en erdemlisidir” dediğin zaman caiz olur. Bu ikisi arasındaki fark “Zeyd’in kardeşleri”nin “Zeyd’den başka [gayr]” ve “Zeyd’in onların tamamının dışında [hâric] olmasıdır. (Bunun delili) eğer bir kişi “Zeyd’in kardeşleri kimdir” diye sorarsa, ona “Zeyd, Amr, Bekr, Halid” demen caiz olmaz. (“Bekr, Amr, Halid” dersin.) Zeyd onların tamamına [cümlesine, bütününe] girmez. “Zeyd” kardeşlerinin dışında [hâric] olunca onlardan başka [gayr] olur, tıpkı eşek katırdan başka olduğu için “Senin eşeğin katırların en çeviğidir” diyemeyeceğin gibi aynı şekilde “Zeyd de kardeşlerinin dışında” olduğu için “kardeşlerinin en erdemlisidir” demen caiz olmaz. “Zeyd kardeşlerin en faziletlisidir” dediğin zaman o da kardeşlerden biri olduğu için caiz olur. İsim [kardeşler ismi] ona ve onun dışındakilere [gayr] söylenir ve o da kardeşlerden biridir. Eğer “Kardeşler kimdir?” denilse onu da [Zeyd] onların içinde sayıp “Zeyd, Amr, Bekir ve Halid” dememin “Eşeğin eşeklerin en çeviğidir” sözünle aynı şekilde [menzile] olduğunu görmüyor musun? (Çünkü o da “eşeğe” konan [vâki] ismin altına girer.) Açıkladığımız şey ancak cinse delalet eden nekre olunmuş bir şeye muzaf olduğu zaman caiz olur. زيد” “Eşeğin en çevik eşektir” dersin. Buradaki “adam”, “adamlar”ın delalet ettiği gibi cinse delalet eder. “عشرين درهما” “yirmi dirhem” ve “مائة درهم” “yüz dirhem” de aynı şekildedir¹¹².

İbn Furât dedi ki: Bu sözden sonrası fazlalıktır. Dilbilim bu itibar ve yorumla [inkiyâd] yanımda yüce oldu.

[364] Ebû Saîd dedi ki: Nahvin manaları; lafzın harekeleri ve sükûnları, harflerin gerekli yerlerine konulmaları, sözün [kelâm] öne ve sonraya almaları [takdîm ve tehîr] birleştirilmesi ve bunda doğrunun amaçlanıp yanlıştan kaçınılması arasında bölünür. Eğer biri (bu) anlatılanlardaki özelliklerden saparsa, bil ki bu nadiri kullanan [isti'mâl] ve uzak yorumlar yapan [te'vîl] ve insanların fitratının gerektirdiğinin dışında reddedilen dışında olamaz. Kabilelerin dillerinin farklılaşmasıyla ilgili olana gelince, bu onlar için kabul edilebilir [mü-

112 Arapçada 11'in üzerindeki sayıların temyizinde sayı çoğul olmasına rağmen sayılan tekil yazılır.

sellem] ve lügat onlardan alınabilir. Bunların tamamı alan araştırmasıyla [tetebbu'], rivâyetle, işitmeyeyle [semâ'], tahrif edilmemiş bilinen asla [usullere] göre yapılan geçerli kıyasla sınırlandırılmıştır. Asıl şaşılacak olan mantıkçıların manaların sadece kendi yolları, araştırmaları [nazar] ve sorumlulukları [tekellüf] ile bilinebileceği, açıklanabileceğini zannetmelerinedir. Dolayısıyla [mantıkçılar] (zayıf ve eksik oldukları diğer bir tercüme ile) zayıf, eksik (oldukları bir dile tercüme ettiler) ve bu çeviriyi de bir bilime dönüştürdüler. Dilbilimciler hakkında da onların mana ile değil lafız ile beraber olduklarını iddia ediyorlar.

Sonra Ebû Saîd Mettâ'ya döndü ve şöyle dedi: Sen “kelâm”ın belirli bir düzene göre telif edilmiş [i'telefet bi-merâtib] şeylere verilen [vâkil] bir isim olduğunu (bilmiyor musun) ey Ebû Bişr¹¹³? (Bunun örneği şöyle demendir): “هذا ثوب” “Bu elbisedir”. Burada elbise elbiseyi meydana getiren şeylere verilen bir isimdir. Çünkü ip eğrildikten sonra dokunmuştur. Dokunmadan çözümü yeterli değildir. Dokuma da çözünmeden olmaz. Sözün telifi onun dokunması gibidir, belâgati onun zerafeti gibidir, gidişâtının [selk] inceliği onun yumuşaklığı gibidir. Harflerinin çokluğu yününün kalınlığı gibidir. İşte elbise ancak bütün ihtiyaç duyulan her şey ortaya konduktan sonra bütün bunların toplamıdır.

İbn Furât dedi ki: Ona başka bir soru sor ey Ebû Saîd ki eline aldığı her şeyin kırıldığını görsün ve hakka yardım etmezken yardım ettiği mantığın değeri düşsün.

Ebû Saîd dedi ki:

«للهذا علي درهم غير قيراط» (ولهذا الآخر علي درهم غير قيراط) “Bunun bende kırat değil de bir dirhem alacağı var, (başka bir adamın da benim üzerinde kıratın başka bir dirhem borcu var)”¹¹⁴ diyen adam hakkında ne dersin?

Mettâ dedi ki: Bu konuda bir bilgim yok.

Dedi ki (Sîrâfi): Dinleyiciler yanında senin hileci ve uydurmacı olduğun açığa çıkana kadar seninle tartışacağım; burada bundan daha kolay olan bir soru vardır. Bir adam arkadaşına dedi: «بكم الثوبان المصبوغان» “Bu iki renkli elbise ne kadar?” Diğer dedi ki: «بكم ثوبان مصبوغان» “İki renkli elbise ne kadar?” Başka biri de: «بكم ثوبان مصبوغين» “İki elbise

113 Sîrâfi burada kelâmı tanımlarken aslında sentaksı tanımlıyor. Bu da bu dönemde nahiv alanının belâgati de içine aldığı gösterir.

114 İkinci kişinin hem bir kırat hem bir dirhem borcu var. Ama birinci kişinin sadece bir dirhem borcu var.

renkli oldukları halde ne kadar?" Burada her bir lafzın tazammun ettiği bu manaları tek tek açıkla?

Mettâ dedi ki: (Ben de) sana mantık soruları sorsaydım, senin de durumun benimki gibi olurdu.

Ebû Saîd: Yanlış söyledin, sen bana bir şey sorduğunda ona bakırım. Eğer mana ile bir alakalı ve söylenişi de âdete uygunsa cevap veririm. Sonra uygun [muvâfık] veya farklı [muhalif] ise aldırmam. Eğer soru mana ile ilgili olmasa yine de cevap verirdim. [366] (Lafız ile bağlantılı olup sizin bozuk olarak vazettiğiniz ve kitaplarınıza karıştırdığınız şeylere de cevap verirdim. Çünkü ehli arasında kararlaştırılmış [mukarrer, yerleşik] (bir dilde) yeni bir dil [lügat] ortaya çıkarmanın yolu yoktur.

Sizin sadece Arap dilinden bazı şeyleri ödünç aldığınızı görüyoruz: (Sebep, alet,) özne [mevzu], yüklem [mahmul], oluş [kevn], bozuluş [fesâd], niceliği belirsiz [mühmel], niceliği belirli [mahsur] ve fayda, yarar sağlamayan örnekler gibi. İşte bütün bunlar en güçsüz ve en anlayışsız [fehâme] durumlardır). Sonra siz, mantığı apaçık bir ilişki içinde¹¹⁵ olanlarsınız. Çünkü siz şerh edilmediği halde kitapları (anlatıyorsunuz)¹¹⁶, bilmediğiniz halde şiiri iddia ediyorsunuz, ondan uzak [munkatü't-turâb] olduğunuz halde hitâbetten bahsediyorsunuz. Sizden şöyle diyen bir kişi duydum: **Burhân** kitabına duyulan ihtiyaç âcildir. Dedikleri gibi ise, bu kitaplar yazılmadan önceki zamanın durumu nedir? **Burhan**'dan önceki zamanda **Burhan**'a ihtiyaç duyulursa **Burhan**'dan sonraki zamanda da **Burhan**'a ihtiyaç duyulur. Değilse kendisine ihtiyaç olunmayan ve kendisinden müstağni kalınan şeyi neden tasnif etti? Bunun hepsi karıştırmadır, uydurmadır, korkutmadır, tehdittir, ahmaklıktır.

[367] Sizin temenniniz ancak bilmeyeni oyalamak ve bileni de [aziz] küçük düşürmektir. Gayeniz cins, nev, hassa, fasıl, (araz, şahıs ile korkutmanızdır. Varlık [Heliyyet,] mekanda olmaklık [eyniyyet], nelik [mahiyet], nitelik [keyfiyet], nicelik [kemmiyyet], zatî olmak [zatiyyet], (arazi olmak [araziyyet], cevher olmak [cevheriyyet], madde olmak [heyûliyyet], suret olmak [sûriyyet], (var olmak [eysiyyet], yok olmak [leysiyyet],) nefisle ilgili olmak [nefsiyyet]) dersiniz sonra (sözünü uzatıp durur ve لا" "فأ، "بعض ب" "ج في بعض ب" "أ في شيء من ب" "Hiçbir B A değildir", "Bağı B C'dir", "ليس في بعض جيم" "Öyleyse bazı C A değildir" sözümüzde "sihri getirdik"

115 Farklı nüshalarda naks ve nakz olarak geçiyor. Nâşir Sahbân Halifat ilk kullanımı tercih etmesine rağmen tercümede ikinci kullanım esas alınmıştır.

116 Dipnottaki başka bir metindeki ibareye göre çevrildi. Ana metinde "tefüne", dipnotta "te-kulune" geçiyor.

dersiniz. «فأذن، "Her B C dir", «ج في كل ب» "Her B A değildir", «أ لا في كل ب» «ج» «Öyleyse her C A değildir): Bu da ters kıyas [hulf] yolu ile-
dir, diğeri özelleştirme [ihtisâs] yolu ile-
dir. Bunların tamamı hurafedir,
bâtıldır, muğlaklıktır, tuzaktır. Akli iyi olan, temyizi güzel olan, araştır-
ması [nazar] [kılı kırk yararcasına] ince olan, [368] görüşü [rey] keskin
olan, nefsi aydın olan Allah'ın lütuf ve yardımıyla bütün bunlara gerek
duymaz. (Aklın iyi olması [cevdetü'l-akl], temyizın güzel olması [hüs-
nü't-temyiz], araştırmanın ince olması [lüftü'n-nazar], görüşün keskin
olması [sükübu'r-rey], nefsin aydın olması [inâretü'n-nefs] Allah'ın lütuf
ve nimetlerdir ve bunları dilediği kullarına tahsis eder.)

Niçin mantıkla ilgili meseleyi uzatıp durduğunuzu bilmiyorum,
(Nâşî) Ebû'l-Abbas (ö. 293/906) sizi nakzetti, yolunuzu araştırdı, ha-
tanızı açıkladı, (güçsüzlüğünüzü ortaya çıkardı,) bu zamana kadar
söylediği (hiçbir şeye) cevap veremediniz. Sözüñze eklediğiniz: "Bizim
amacımızı bilmiyor, istediğimiz şeye vakıf değil, vehmi üzere konu-
yor" sözünüz, (sizin kibriniz ve kaçınmanızdır,) acizlik ve çaresizliği
kabullenmenizdir. (Mevcudat hakkında konuştuğunuz her şeye dair
sizin aleyhinize bir itiraz vardır. Bu sizin "يفعل - etki" ve "ينفعل - edilgi"
hakkındaki sözünüzdür. Bu ikisinin mertebe ve yerlerini açıklama-
dınız, bölümlenmelerine vakıf olmadınız, çünkü siz "يفعل - etki"nin fiil-
lin meydana gelmesi [vuku'] olduğuna, "ينفعل - edilgi"nin fiilin kabulü
olduğuna kanaat getirdiniz. Bunların dışında görmediğiniz birtakım
gayeler ve bilmediğiniz birtakım bilgiler vardır. Bu sizin görelilik kate-
gorisindeki [izafet] durumunuzdur.

[369] Bedel ve vecihlerine, marife ve kısımlarına, nekre ve mertebelerine ve bunun dışındaki zikri uzun şeylere gelince sizin burada sözünüz ve söz söyleyecek gücünüz yoktur.

Bir insana: "كن منطقياً" "mantıkçı ol" dediğinizde "كن عقلياً و عاقلاً" "akıl-
cı ve akıllı ol" veya "أعقل ما تقول" "dediğin şeyi aklet"¹¹⁷ demek istersiniz;
çünkü dostlarınız [ashab] "nutk"un akıl olduğunu asılsız olarak iddia
ediyor; bu sonradan girmiş [uydurma, medhül] bir sözdür, çünkü nut-
kun vecihleri vardır ve siz bunları bilmiyorsunuz¹¹⁸.

Bir diğeri sana: "كن نحوياً لغوياً فصيحاً" "Dilbilimci, dilci, fasîh ol" dediği
zaman, "افهم عن نفسك ما تقول ثم رم أن يفهم عنك غيرك وقدّر اللفظ على المعنى (فلا)
"söylediğin şeyi kendin anla, "يفضل عنه وقدّر المعنى على اللفظ) فلا ينقص منه"

117 Söylediğini kulağın duysun.

118 Daha sonra Fârâbî'nin bu konudaki açıklamaları, nutkun anlamlarını bilmemekle itham edilen mantıkçıların verdiği cevaplar arasında olmalıdır.

başkasına anlat, manaya uygun lafzı seç (ona hiçbir şey ekleme, lafza uygun manayı seç) ve ondan hiçbir şey eksiltme” demek ister. Bir şeyi gerçek anlamında kullandığın zaman böyle yap. Ama manayı yaymak, isteğini genişletmek istediğin zaman; lafzı açık rediflerle, yakın teşbihlerle, ilginç istiarelerle geciktir ve manayı belagatla açıkla. Yani ondan bir şeyi işaret ettiğin zaman, sadece araştırılan ve yönelinen şeyi göstermiş olsun, çünkü matlub bu şekilde elde edildiği zaman yücelir; ve ondan herhangi bir şeyi açıkladığın zaman ondan hiçbir şey çıkarmak mümkün olmasın, anlaşılması zor olmasın veya kapalılık ondan uzak olsun. (Bu yöntem) **[370]** benzerlerin¹¹⁹ hakikatleriyle hakikatlerin benzerlerini kapsar. Bu konuyu eğer derinlemesine araştırırsam, şu anda içinde bulunduğumuz meclisteki konunun dışına çıkmış olur. Hem senin üzerinde söylediklerimin bir etkisi olup olmadığını da bilmiyorum?)

[Sîrâfî] Sonra dedi ki: Bize mantıkla hiç çelişik şeyler [muhtelif] arasını kesin bir şekilde çözüp çözemediğinizi veya iki [kişi] arasındaki (anlaşmazlığı) ortadan kaldırıp kaldıramadığınızı söyle? İnanmışınız Allah'ın üçün üçüncüsü, birin birden çok olması, birden çok olanın da bir olduğunu, gittiğiniz yolu, söylediğiniz doğruyu mantık ve burhan gücüyle mi biliyorsun? Ne mümkün! Burada dost ve yoldaşlarının dava ve hezeyânlarını ortadan kaldıran, akıllarını ve zihinlerini açan şeyler vardır.

Şimdi bunu bırakalım. Burada çelişki ortaya çıkan bir soru vardır ve bu çelişkiyi mantığınla ortadan kaldır? Biri diyor ki: لفلان من الحائط الى الحائط “Şu duvardan şu duvara kadar falanıdır, Bu konuda hüküm nedir? Falan lehine kendisiyle verdiği hükümün ölçüsü nedir? İnsanlar diyor ki: “İki duvar ve ikisi arasındaki beraber onundur” Diğerleri diyor ki: “O ikisi arasındaki onundur” Diğerleri diyor ki “Her ikisinden yarım onundur”. Diğerleri diyor ki: “Onlardan biri onundur”. Şimdi sen apaçık delilini, kahredici mucizeni getir? Ben sana söyleyeyim [ve inni leke bihimâ]; bu senin ve arkadaşlarının araştırma alanı dışındadır.

(Bunu) da bırakalım. Biri dedi ki: “Söz (Kelâm) müstakîm-hasen, (müstakîm-muhâl, müstakîm-kabîh, muhâl-kezîb ve hata kısımlarına ayrılır)¹²⁰.” Bu cümleyi açıkla? Buna başka bir âlim itiraz etti, bu gö-

119 Metinde “eşbâh” lafzı geçiyor. Ancak burada belagattaki teşbih ve hakikat kastedilmiş olmalıdır.

120 Bu ayırım tamamen sözün kullanımıyla [isti'mâl] ilgili olduğundan nahvin inceleme alanının belâğatı da kapsadığını ayrıca gösterir. Bu durum “nahiv”in, tartışmalardan sonra

rüşte olan ile bu itiraz eden arasında hüküm ver. Kendisiyle doğruyu ve yanlış, hak ile batılı ayırdığın sanatının gücünü bize göster?

[371] Desen ki: Sadece birinin söylediğini duyduğum, diğerinin itirazı bende oluşmamış iki kişi arasında nasıl hüküm vereyim? Sana denilir ki: Onun söylediğinin muhtemel itirazını araştırmanla [nazar] ortaya koy [istihrâc], sonra o ikisinden doğru olanı açıkla, çünkü asıl olanı duymuşsun ve bu senin nezdinde oluşmuştur. Onunla doğru olan ve ona cevap verileni senin izhâr etmen gerekir. Bu bize zor gelmez ve bu mecliste bu konuyu bilmeyen hiç kimse yoktur.

Lafzın mürekkebe oluşunun aklın basit olmasını gerektirmediği açığa çıkmıştır. Çünkü manalar makuldür ve onların şiddetli bir bitişiklik [ittisal] ve tam bir basitliği söz konusudur. Herhangi bir dildeki hiçbir lafzın kuvvetinde ise bu basitliğe sahip olma ve başka bir dille karışmasından ve dilin bozulmasından korkarak dışarıdan gelen bir şeyin kendisine girmesine ve kendisinden de bir şeyin çıkmasına engel olmak için kendini sınırlandırma ve kendisi için bir sınır çizme kuvveti yoktur. Yani bununla hakkın batıla karıştığını, batılın hakka benzediğini kastediyorum. Bu ilk başta, mantığın vazedilmesinden önce doğru olan bir durumdur. Bu doğru, mantıktan sonra da tekrar edebilir. Âlimlerin ve fakihlerin sorunlar karşısında [mesâil] nasıl çalıştığını bilseydin, onların araştırmalarındaki, çıkarımlarındaki [istinbât] derinliklerine, (kendilerine söylenen [îrâd] şeyi) tevillerinin güzelliğine, muhtemel yönleri, faydalı imaları [kinaye], yakın ve uzak cihetleri çıkarımlarına [teşkik] vakıf olsaydın, kendi kendine kızar [tahkir], ashabını küçümserdin, onların gittikleri ve tabi oldukları şey, gözünde [372] ayın yanındaki sühâ¹²¹, dağın yanındaki küçük bir tepelik olurdu. [Yakub b. İshak] el-Kindî (ö. 252/866) –ki o sizin ashabınızın

meydana gelen anlam daralmasını göstermesi açısından önemlidir. Bu ayrımın kaynağı da Sirâfî'nin şerhini yaptığı Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ıdır. Sibeveyh, kelâmî lafız ve mana bakımından beşe ayırır: müstakîm-hasen, muhal, müstakîm-keziib, müstakîm-kabiib, muhal-keziib. Müstakîm-hasen, "dün geldim", "yarın size geleceğim" gibi hem lafzı hem manası hem de nazmı doğru olan kelâmdır. Muhâl: "yarın size geldim", "dün size geleceğim"; müstakîm-keziib: "dağı taşıdım", "denizin suyunu içtim"; müstakîm-kabiib: "gördüm Zeyd'i dün" (lafzı olması gerektiği yere koymamak); muhâl-keziib: "dün denizin suyunu içeceğim". Sibeveyh'in ayrımının Sirâfî'nin tartışmadaki ayrımından farklı olduğu görülür. Sibeveyh'te olmayan müstakîm-muhâl ile hata burada geçer. Sirâfî Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ına yaptığı şerhte Ebû'l-Hasen el-Ahfeş'in "hata"yı da bu tasnife eklediğini belirtir. Buna göre hata; aslında "Zeyd'i dövdüm"ün kastedilerek yanlışlıkla "Zeyd beni dövdü" demek gibidir. Ebû Saïd es-Sirâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, Ahmed Hasan Mehdeli ve Ali Seyyid Ali (thk), Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 2008, C. 1, s. 185-188.

121 Sühâ: semânın cihet-i şimâliyyesinde dübb-i ekberin [Büyükayı] benâtü'n-naş [Büyükayı tertib eden kevâkib] tabir olunan sûretinde bir küçük necm ki gözlerin derece-i rüyeti onunla tecrübe olunur. Ş. Sâmî, "sühâ". *Kâmüs-ı Türkî*, s. 752.

sancağıdır [‘alem]- bir sorunun cevabında şöyle demiyor mu: “Bunun birçok cevabı vardır [hâzâ min bâbi ‘iddetin]”, sonra **[373]** imkan tarihiyle gücü yettiği ölçüde, tertibsiz bir şekilde vehm açısından sayıyor da bu şekildeki sorunları kendisine vazedip bunlarla onu şaşırtıyorlar ve bunları iç felsefe sayıyorlar [el-felsefetü'd-dâhile]. O da bu vazın yolunu tutuyor ve onun doğru [sahih] olduğuna inanıyor. Bu aklın hastalığı [merîdu'l-akl], mizacın bozukluğu [fâsîdu'l-mizâc], karakterin dönüşümü [hâilu'l-garîze], kalbin karışıklığıdır [müşevvişü'l-lübb].

Ona “Bize cirmlerin öğelerinin kalınlığını ve temel bileşenlerin yoğunluğunu anlat” dediler. Bu durum imkânın zorunluluğu konusuna mı girer yoksa zihinlerin bilmediği bir yokluktan mı çıkar? Yine ona: “Doğal [tabiî] hareketlerin maddî [heyûlânî] sûretlere nisbeti nedir? Araştırma ve beyânın tanımlarında oluşa karışmış mıdır yoksa son derece keskin bir şekilde ondan [oluş] ayrı mıdır? Ona: “Kendi zorunluluğundan dolayı zorunluluğun imkansız olduğu yerde imkânın yokluğunda varlığın yokluğunun etkisi nedir?” dediler. Bunun üzerine onun bunların tamamındaki son derece yetersiz, zayıf, bozuk, sahte, saçma cevabı korunmuştur. Eğer sözü uzatmaktan korkmasaydım hepsini söylerdim.

Onun [Kindî] bir yazısında şöyle bir ifadeyle karşılaştım: Temel şeylerin bozuluşundaki farklılıklar kuşatılamaz. Çünkü o asıllardaki ihtilâf fûrûdaki ittifâkla karşılaşılıyor. **[374]** Olan her şey bu yönleme göre olur, (öyleyse) nekre marifeyle çatışır, marife nekreye çelişir. Nekre ve marife ilâhî sırların elbiselerinden soyulmuş [ârî] bir elbise olmasına rağmen beşerî hallere âriz olan ilâhî konulardan değildir.

(Sâbiû olan dostların bir kısmı) [Kindî'nin] bize çocuğunu kaybeden anayı bile¹²² güldüren, düşmanı susturan, dostu hüzünlendiren biri olduğunu anlattı. Yunan'ın bereketi, felsefe ve mantığın faydaları işte sadece bunlardır. Allah'tan kendileriyle ilim tahsiline götüren söze ve adalet üzere cari olan fiile hidayet bulduğumuz masumiyet [ismet] ve başarıyı [tevfîk] dileriz. Allah işiten ve isteğe cevap verendir.

(Ebû Hayyan dedi ki): Bu, (erdemli) sâlih üstad [eş-şeyhu's-sâlih] Ali b. İsnâ'nın imla ettiği şeyden yazdıklarımın sonudur. Ebû Saîd bu kıssadan küçük bir parça [lüma'] rivayet etmişti. Diyordu ki: Söylediklerimin hepsini hatırlamıyorum, ama hazır olan bir toplum, yanlarındaki levhalar ve mürekkeblerle yazdılar. Ben onların çoğunu unut-

122 Bu ifade Osman Bilen tercümesinden alınmıştır. Daha önce “kaybedeni güldüren” şeklinde tercüme edilmişti.

tum.)

(Ali b. İ̇sâ) dedi ki: Meclis, Ebû Saïd'in özgüvenine, **[375]** dili güzel kullanımına [mutasarıf], coşkulu yüzüne [mütehellil], peşpeşe anlattığı değerli bilgilere hayran bir şekilde dağıldı.

Vezir İbn Furât ona dedi ki: Allah seni gözet sin ey üstad, şüphesiz ki sen içimize su serptin, gözlerimizi aydınlattın, yüzlerimizi ağarttın, zamanın ve olayların söylemeyeceği şekilde bize konuyu anlattın.

((Ebû Hayyân) dedi ki: Ali b. İ̇sâ'ya: "(O zaman) (Ebû Saïd) kaç yaşlarında ydı?" diye sordum. Doğumu iki yüz seksen, münazara zamanında kırk yaşında vardı, dedi. Saçları biraz ağarmıştı. Bununla beraber o yine vakarlı, içten, dindar ve ciddi ydi. Bu önde gelen ve erdemli kişilerin özelliğidir. Kim bu özellikleri az da olsa tezahür ettirirse insanların gözlerinde büyür, gönüllerinde ve nefislerinde değerli olur, kalplerinde yer edinir ve diller de onu över.

[376] Ali b. İ̇sâ'ya dedim ki: Ebû Ali el-Fesevî (ö. 377/987) (bu mecliste hazır) değil miydi? "Hayır, yoktu, olan kendisine anlatıldı. Ebû Saïd'in bu meşhur haber ve anlatılan övgüden kazandığına olan hasedini (gizliyordu)" dedi.)

(Ebû Hayyân dedi ki): Vezir bu olayın bitiminde bana: "Bana içimde (dönüp duran), (sormak ve bilmek istediğim) bir şey hatırlattın: Ebû Saïd [ilim bakımından] Ebû Ali'nin neresindeydi? Ali b. İ̇sâ [ilim bakımından] bu ikisinin neresindeydi? Merâğî'nin de bu topluluktaki yeri neresiydi? Aynı şekilde Merzübânî, İbn Şâzân, İbnü'l-Verrâk ve İbn Hayyevyeh'in de ([ilim bakımından] konuları neydi)?

Cevaptandır: Ebû Saïd ilmi¹²³ ve okullarını bütün yönleriyle bilip düzenleyen idi¹²⁴. Her konuya en fazla giren, her yöntemi kullanan, din ve ahlakta [hukuk ve ahlak] orta yoldan ayrılmayan, hadisi en iyi rivayet eden, hükümleri en iyi veren [yargıç ve fetva], muhtelif görüşleri en iyi açıklayan, alıntılardaki sünneti [eser] en iyi ortaya koyan idi.

[377] Dedim ki: Ebû Ali'ye gelince o *el-Kitâb*'da biricikti, ona [*el-Kitâb*] en çok yönelen, onun dışındaki Kûfelilerin ilminden en fazla uzak kalandı. Ebû Zeyd ve çevresindekilerin dile dair kitaplarıyla ilgilenmedi. Ebû Saïd'e karşı onun Sibeveyh'in kitabını başından sonuna kadar garîbiyle, meselleriyle, şevâhidiyle, beyitleriyle nasıl tamamladığını

123 Burada dilbilim yani "nahiv", "ilim" anlamında kullanılmıştır.

124 Burada Sirâfî'nin *Ahbârü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin* adlı eserine atıf vardır.

[düşünerek] kinle, hasedle yanıp tutuşuyor. ¹²⁵﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾
 ﴿Bu Allâh'ın fadlıdır, istediğine verir.﴾ Çünkü bu ne Müberred'in (ö. 286/900) ne Zeccâc'ın (ö. 311/923) ne İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) ne Dürüsteveyh'in (ö. 347958) ilimlerinin genişliğine ve kelimalarının feyzi- ne rağmen yapamadıkları bir şeydir.

Ebû Ali'nin dille ilgili [kelâm] birtakım meselelerde tevil etmeyip kendisinin icad ettiği uç görüşleri vardı. Ama *el-Kitâb*'ın bilinen nazmı üzere (kaldı).

Arkadaşlarım bana Ebû Ali'nin sene altmış sekizde (kendisine verilen resmî görevleri yerine getirmek için) Bağdat'a giderken Ahvaz'da Ebû Saîd'in şerhini iki bin dirheme satın aldığını söylediler. Bu, arkadaşları onun [Ebû Ali] sadece onu [şerhi] nakzetmek ve onun hatasını açığa çıkarmak istediğini iddia ederek [bu olayı] ikrar etmekten kaçın- salar da, meşhur bir olaydır.

Melik es-saîd bu ikisini bir araya getirmeye önem verdi ancak bun- da başarılı olamadı, çünkü Ebû Saîd [hicri] 368 senesi Receb'inde ve- fat etti. Ebû Ali içer ve ahlaksızlık yapar, ilim ehlinin karakteri [seci- ye], dindarların yolu [tarikât] ile alay ederdi. Ebû Saîd ise zamanın tamamında oruç tutar, yalnızca cemaatle namaz kılar, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) mezhebi üzere fetvâ verirdi. Senelerce yargıçlık yaptı, uzlette yaşadı [yeteellehu], kendisi dışındakiler zorluktan uzak durduğu hal- de o zorluğu seçerdi.

“Ali b. İsa'ya gelince dilbilimde, lügatte, kelamda, mantıkta yüksek bir derecesi vardı. Mantıkta mantığı vazedenin yoluna girmediği için ayıplandı. Ama o sanatta biricikleşip kabiliyetini açığa çıkardı. Din- darlığı ve ciddî aklı sayesinde Kuran'la ilgili değerli bir kitap üzerinde çalıştı.

İbnü'l-Merâğî'ye gelince diğerlerine lafızdaki kabiliyeti, ezberinin genişliği, zihninin [nefs] kuvveti, telaffuzunun [nefs] bolluğu, rivayeti- nin çokluğu ile katılır. Kim onun *el-Behce* kitabına bakarsa dediğimi anlar ve onun vasf ettiğimin üzerinde olduğuna itikad eder.

Merzübânî (ö. 384/994), İbn Şâzân, [Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed] el-Kırmîsînî, İbnü'l-Hallâl (311/923), İbn Hayyeveyh'e gelince onların birtakım rivayet ve toplamaları (yazma) vardır, ama bunların hiçbi- rinin nokta ya da virgülü [nukat, i'câm], düzenlenip denetlenmeleri [isrâc ve ilcâm] yoktur.

KAYNAKÇA

- el-ACEM, Refik, "Gazzâlî'nin Hayatı ve Kişiliği", *Düşünmede Doğru Yöntem*, İmam Gazâlî, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, s. 21-23.
- ADANALI, A. Hadi, "Erken Dönem İslam'da Gramer ve Mantık Tartışması", *İslâmiyât*, C. 7, Sa. 2, Ankara 2004, s. 62-63.
- Aristo, *Organon II: Önerme*, Hamdi Ragıp Atademir (çev.), 2. Baskı, Ankara: M.E.B., 1963.
- BAKIRCI, Selami –DEMİRAYAK, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- ÇIKAR, Mehmet Şirin, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve Yunan Mantığı ve Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar' Adlı Makalesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sa. 7, İstanbul 2005, s. 65-76.
- ÇIKAR, Mehmet Şirin, "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği", *Ekev Akademi Dergisi*, Sa. 20, 2004, s. 345-356.
- ÇIKAR, Mehmet Şirin, *Arap Dilbilim Çalışmalarında İHad/Tanımı Terimi ve er-Rummânînin İel-Hudûdı Adlı Eseri*, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 5, Sa. 2, 2005.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbidî, *Arap-İslâm Kültürünün Akl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- DEMİRKOL, Murat, "Giriş", *Dânişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*, İbn Sinâ, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. XXI-XXVII.
- DURMUŞ, İsmail, "Sekkâki", *DİA*, Ankara 2009, XXXVI, s. 332-334.
- İsmail Durmuş, "Serî er-Reffâ", *DİA*, XXXVI, Ankara, s. 563-564.
- Ali Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sa. 27, İstanbul 2004, 25-39.
- el-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr el-FÂRÂBÎ, *Şerhül-Fârâbî li-kitâbi Aristotalis fül-İbâre*, Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow (hızl.), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- el-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *İhsâu'l-Ulûm*, Ali Bû Mulhim (hızl.), Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- el-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, Muhsin Mehdi (thk.), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968.
- el-FÂRÂBÎ, *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîl's-Sa'âde*, Dr. Cafer Âl Yasin (thk.), Beyrut: İntişârâtü Hikmet.
- FÂRÂBÎ, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- el-GAZÂLÎ, İmâm Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmî'd-Din Tercümesi (Birinci Cild)*, Ahmed Serdaroğlu (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Cevâhîru'l-Kur'ân*, eş-Şeyh Halil İbrahim (şerh), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.

- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *el-Maksadul-esnâ fi şerhi ma'ânî esmâi'l-llâhi'l-hüs-nâ*, Fadlou A. Shehadi (thk.), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl 1*, Muhammed Süleyman el-Aşkar (thk.), 1. Baskı, Beyrut: Al-Resalah, 1997.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, Ali Durusoy-Hasan Hacak (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Mahmud Bicu (thk.), 1. Baskı, Dimeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000.
- GAZALÎ, İmam, *el-Munkizü Mine'd Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, Salih Uçan (çev.), 3. Baskı, İstanbul: Kayhan, 2008.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *el-Kıstâsu'l-Müstakim (el-Mevâziru'l-hamse li'l-ma'rife-ti fi'l-Kur'ân)*, Mahmud Bicu (tlk.), Dimeşk: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1993.
- GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Lütfü Şimşek (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- HALİFAT, Sahban, *Menhecu't-Tahlili'l-Lugavi el-Mantiki fi Fikri'l-Arabi el-İslami (en-Nazariyye ve't-Tatbik)*, 1. Baskı, Amman: Külliyyetü'l-Ulümü'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2004.
- HASIRCI, Nazım, *İbn Teymiyyenin Mantık Eleştirisi*, 1. Baskı, Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- İBN HİŞÂM, *Muğni'l-Lebib an kütübi'l-eârib*, Mehmed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- İBN SİNÂ, *Dânişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*, Murat Demirkol (çev.), 1. Baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İBN SİNÂ, İşaretler ve Tembihler: el-İşârât veit-Tenbihât, Muhittin Macit-Ekrem Demirli-Ali Durusoy (çev.), İstanbul: Litera yayıncılık, 2005.
- İBN SİNÂ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, Kübra Şenel (çev.), İstanbul: Kabalıcı, 2013.
- İBNÜ'S-SERRÂC, *el-Usûl fi'n-nahv*, Abdülhüseyin el-Fetili (thk.), c. 1, 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- MEHDÎ, Muhsin, "el-Mukaddime", *Kitâbu'l-Hurûf*, Ebû Nasr el-Fârâbî, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990, s. 27-56.
- ÖZDOĞAN, M. Akif, "Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâki ve el-Kazvini'nin Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 2, Sa. 4, 97-106.
- MENN, Stephen, "Al-Fârâbî's Kitâb al-Hurûf and His Analysis of the Senses of Being", *Arabic Sciences and Philopospy*, C. 18, Cambridge University Press 2008, s. 59-97.
- es-SEKKÂKÎ, Ebû Yakub Yûsuf, *Miftâhu'l-Ulüm*, Naım Z. (tlk.), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- SMYTH, William, "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâki'nin Miftâhu'l-Ulüm'unun Akademik Mirası", Ömer Kara (çev.), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 47, Sa. 47, İstanbul 2014, s. 165-176.

ŞENSOY, Sedat, "Rummânî", *DİA*, Ankara 2008, XXXV, 242-244.

et-TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, "el-Leyletü's-sâmine", *el-İmtâ' ve'l-Müânese*, Abdurrahmân el-Mustâvî (tyn), 1. Baskı, Beirut: Dar el-Marefah, 2004, s. 64-85.

et-TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât*, Hasan es-Sendûbî (thk), 1. Baskı, Mısır: el-Matbaatu'r-Rahmâniyye, 1929.

et-TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, "Münâzaratün cerat beyne Ebî Saïd es-Sîrâfî ve beyne Mettâ bin Yûnus el-Kunnâî el-Feylesôf", *Menhecu't-Tahlîlî'l-Lugavî el-Mantukî fî Fikri'l-Arabî el-İslamî (en-Nazariyye ve't-Tatbîk) - el-cüz'ü'l-evvel*, Sahbân Halifât, Amman: el-Camiatu'l-Ürdüniyye, 2004, s. 344-377.

TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, "Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'ïd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", Osman Bilen (çev.), *İslâmiyât*, C. 7, Sa. 2, 2004.

TOPUZOĞLU, Tevfik Rüştü, "Hâlidîyyân", *DİA*, XXV, Ankara, s. 294-295.

TURHAN, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Online kaynak

arapçaöğretmen, "İmru'l Kays ve Muallakat Şiiri - 81 beyt'in tamamı",

<http://www.onlinearabic.net/forum/forum_posts.asp?TID=11141> 4 19 Nisan 2011. Nisan 2015'te bakıldı.