

## KLASİK İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE YUNAN MANTIĞI SAVUNUCULARI İLE ARAP NAHİVCİLERİ ARASINDAKİ TARTIŞMALAR (\*)

Gerhard ENDRESS (\*\*)  
(Çev. Mehmet Şirin ÇIKAR) (\*\*\*)

### ÖZET

*İslâm Düşüncesi tarihinde, dil-mantık tartışmaları önemli bir yer tutmuştur. Mantık ilminin İslâm dünyasına girmesiyle birlikte başlayan tartışmalar kimi zaman (es-Sîrâfi-Mettâ tartışmasında olduğu gibi) disiplinlerin üstünlüğü, kimi zaman da (Fârâbî ve Yahya b. Adî'nin çabalarında öne çıktığı gibi) bu ilimlerin farklılığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Gerhard Endress de bu makalesinde, başlangıç tarihinden Gazâlî'ye kadar olan dönemde meydana gelen dil-mantık tartışmalarının bir özetini sunmuştur. Endress bu tartışmaları objektif bir şekilde aktarmaya çalışmış ve Arap nahvinin ulaştığı seviyenin başka ilimlere borçlu olduğu tezine de katılmamıştır.*

*Anahtar Kelimeler:* gramer, nahiv, mantık, lafız, mânâ, konu, amaç, es-Sîrâfi, Mettâ b. Yûnus, Fârâbî, Yahyâ b. Adî, es-Sicistânî.

*Discussions Between The Proponents of Classical Greek Logic And Proponents of Arab Syntax in Classical Islamic Thought*

### ABSTRACT

*The debate between Arabic grammar and logic took an important place in Classical Islamic Thought. In this article, after discussing the idea that Arabic grammar had been influenced from Greek logic, Gerhard Endress gave a summary about discussions between logic and Arabic grammar beginning from their early history to Gazâlî's age.*

*Key Words:* grammar, logic, meaning, utterance, subject, aim, as-Sîrâfi, Metta b. Yunus, Fârâbî, Yahya b. Adî, as-Sicistânî.

\*) Bu makale, "el-Munâzaratu beyne'l-mantiki'l-felsefiyyî ve'n-nahvi'l-'Arabî -fi 'usûri'l-hulefâ-", adı altında, *Mecelletu Târihi'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye*, C. 1, Sayı 2, Kasım 1997, Suriye, s. 106-119 de yayımlanmıştır.

\*\*) Prof. Dr., Bochum Üniversitesi, Arapça ve İslâm Araştırmaları, Almanya.

\*\*\*) Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı.

(e-mail: mehmetvan@yahoo.com)

*İslâm medeniyeti, bir Arap dili medeniyetidir.* İslâm dini, Allah Resûlü Muhammed'e Arapça olan Kur'an'ın indirilmesiyle te'sis edildiğinde, Arap dili, Allah'ın onunla hak dinini yenilediği, tamamladığı ve kulları ile arasındaki iletişimi sağladığı vahiy aracı/dili oldu. Bundan dolayı Arap dili, bütün Müslümanların ortak dili haline geldi. İslâm'dan önce dil kuralları ve yazı az ve yetersizdi. Ancak, İslâm'ın zuhuru ve hızlı bir şekilde yayılışına paralel olarak çeşitli kültür, edebiyat ve bir çok ilim dalları da gelişti. Arapça, İran ve Roma kökenli Orta doğu ülkelerine yayılarak ilk coğrafi alanının dışına taşı. Çöl dili, devlet siyasetinde ve en uç noktaya kadar ilerlemiş bir medeniyet kurmada yeterliliğini ispatladı. Müslüman Araplar da geçmişten günümüze kadar dillerinin fesahatı ve mükemmelliğini korumaya özen gösterdikleri gibi onun bu niteliklerinin de hep bilincinde olmuşlardır.

Diğer taraftan İslâm medeniyeti, Müslümanların fethettikleri eski uygarlıkların bulunduğu bölgelere de yayılarak neşv-u nemâ buldu. İslam fihri ve kelamı, İslâm'ın Hıristiyan, Yahudi ve Mecusi dinleriyle karşılaşmasına paralel olarak gelişti. İslâm'ın devlet şekli, kendisinden önceki devletlerin bıraktığı yönetim metotlarından, toplumsal ve iktisadî modellerinden etkilendi. Hatta, kadîm ilim ve felsefenin kabulü ve bunların Arapçaya tercümesiyle, İslâm'ın şemsiyesi altında, tarihte ilk uluslararası bilimsel bir dönem doğmuş oldu.

Bu ilmî ortamın mahiyeti, Arap nahiv alimleriyle Yunan mantığı savunucuları arasındaki tartışmalarda ortaya çıktı. Aralarındaki tartışmaların herhangi bir ittifakla sonuçlanmadığı bir gerçektir. Ancak bu tartışmalar, dîni ilim ekollerini etkilediği gibi Yunan geleneği taklitçilerini de etkilemiştir. Bu tartışmalar sonucunda, her iki tarafın da ufku genişlemiş ve birbirlerinden etkilenmişlerdir.

Arap-İslâm felsefesinin bazı teori ve metodlarının, Yunan ve Yunan olmayan kadîm kaynaklardan alındığı bilinmektedir. Fakat Arap dili ilimleri, kendi temel ihtiyaçlarından doğmuş, ilmî metotlarını da Arap diline has kurallara göre şekillendirmiştir. Fetihler sonucu İslâm dini, Arap yarımadasından çıkıp Hint ve Atlas Okyanusu sınırlarına taşı. Bu durum, Arapça olan Kur'an'ın eğitimiyle, İslâm dininin tam ve doğru olarak anlaşılmasını gerekli kılıyordu. İslâm'ın genişlemesi ve hızlı bir şekilde yayılması Arap dilinin de yayılmasına önayak oldu. Arap dili, fethedilen bölgelerde Yunanca, Kıptice, Süryanice ve Farsça'ya karşı, giderek üstünlük kazandı. Arapça, İslâm devletinin yani, İslâm dinini benimseyerek yönetime katılan ve İslâm topraklarını savunan Arap ya da Arap olmayan unsurların dili haline geldi. Araplar, Müslüman olanlara ve Müslümanları destekleyenlere Arapça öğretmek zorunda kaldıkları gibi Arap olmayanlar da Araplarla işbirliğine girip onlarla eşit olmayı istediklerinden dolayı bu dili öğrenmek zorunda kaldılar. Bunun üzerine hem Araplar hem de Arap olmayanlar, Arap dili usûlüne, nahiv ve sarf kurallarına vakıf olmak için birlikte çaba gösterdiler. Bu bağlamda, özellikle iki şahıs, hicri II. Asırda Arap nahiv yapısının sınırlarını belirledi. Bunlardan biri Arap idi, diğeri ise Fars asıllıydı: İlki Hafî b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), ikincisi ise onun öğrencisi Sibeveyh (ö. 177/793)tir. Sibeveyh'in el-Kitâb adlı eseri Basra, Kûfe ve Bağdat nahiv ekollerinin temel başvuru kaynağı oldu.

Bazı müsteşrikler\*, mantık ilmi ile Yunan ve Süryani gramerinin Arap nahvine etkilerini araştırmış, ancak birbirine eş değer olan bir kaç terim ve aslı olmayan bir kaç tesadüfî benzerlikten başka bir şey bulamamışlardır. Öne sürdükleri delillerden biri, Sibeveyh'in lafzı, *isim, fiil ve harf* diye ayırdığı *el-Kitâb*'ın ilk bölümüdür<sup>1</sup>. Oysa ki, Sibeveyh'in taksimi mantıkçıların taksimiyle uygunluk arzetsede de mantıkçıların ıstılahları nahivcilerinkinden tamamen farklıdır. Sibeveyh'in bu taksimi, dilin kendi yapısının mevcuttur ve böyle bir sınıflandırma için mantık ilminden yardım almaya gerek olmadığı da açıktır. Fakat bazı son dönem nahivcileri, mesela ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) *el-Mufasssal* adlı eserinde, isim ve fiili Aristo'nun *Peri-Hermenias/el-İbâre* adlı kitabındaki tanıma uygun olarak tanımlamıştır<sup>2</sup>. Bu durum, ez-Zemahşerî'nin, Yunan ilimlerinin Arapçaya tercümesinin tamamlandığı hicri VI. asırda yaşadığı gözönüne alındığında daha iyi anlaşılır. Ne var ki bu, mantık ilminin ilk dönem nahivcilerin usûlünü etkilediğine delil olamaz. Arap dilinin yapısı, Yunanca'nın yapısından tamamen farklıdır. Arapça, Yunan çevresinden etkilenen Süryanice'nin aksine, İslâm coğrafyasında kendisiyle beraber yaşayan diğer dillerden etkilenmedi. Bu doğal farklılığa ilaveten nahivciler, öncekilerin kitaplarında bulunmayan nazarî prensiplere ve ilmî metotlara dayandılar. Bu durum, nahiv, sarf ve i'rab kuralları için de geçerlidir. Yunan gramercileri, *mevdû'* (konu) ve *mahmûl* (yüklem) terimlerini mantıkçıların tanımladığı şekilde kullanırlarken buna karşılık Araplar, cümlelerin niteliği konusunda bu öğelerden yararlanmadılar tersine; cümleyi isim cümlesi ile fiil cümlesi kategorilerine ayırdılar. İsim ve fiil cümlesinde meydana gelen i'rabı, amillerin; mübteda, haber ya da fiil, fail ve mef'ulde, lafzen veya takdiren olan değişimine bağladılar. Bu konuda önceki metotları taklit etmediler, tam aksine dilin kendi tabii kuralları çerçevesinde bu durumu araştırdılar.

Nahivcilerin düşünce ve metotlarındaki bu özgünlük -daha önce belirttiğimiz gibi- Arap nahvinin İslam toplumunun ihtiyaçlarından ortaya çıktığı gerçeğine işaret etmektedir. Arapça, bir devlet dili oldu, bu arada Bedevi Araplar da şehirleşti, başka bölgelere göç etti ve bir çok farklı dili konuşan insanlarla kaynaştı. Ne var ki bu durumda, Arap dilinin fesahati hatta vahyin selameti (Arapça Kur'an lafzı) ve doğru mânânın anlaşılması tehlikeye girdi<sup>3</sup>. Ancak, Arap ve Arap olmayan Müslümanlar *fasih/üst dili* yerleştirme

\*) Bu tartışmalar için bkz. Merx, A., *L'Origine de la Grammaire Arabe*, Bulletin de L'Institut Egyptien, Cilt III, Sayı 2, 1891, Kahire s. 13-26; C. H. M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden 1977; Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden-New York-Köln 1993; Abdurrahman el-Hac Salih, *en-Nahvu'l-Arabi ve Mantuku Aristo*, Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb, Sayı 1, Cezair 1960, s. 67-86; Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2001. (Çev.)

1) Sibeveyh, *el-Kitâb*, tah. ve şerh. A. Muhammed Harun, Mısır 1966, I, 12.

2) ez-Zemahşerî, *Kitâbu'l-mufasssal fi'n-nahv*, tah. Z. B. Brouch, Cristiania 1879, s. 4, 108. Ayrıca Karşılaştırm; er-Rummânî, *el-Hudûd fi'n-nahv* (Resâil fi'n-nahv ve'l-luga'da) tah. Mustafa Cevad, Y. Yakub Meskuni, Bağdat 1969, s. 38.

3) Bkz. er-Razî, Ebû Hâtim, (ö. 322) (Arap nahvinin belirlenmesi konusunda söyledikleri) *Kitâbu'z-zineti fi'l-kelîmâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, tah. Huseyn b. Feyzillah el-Hemedâni, Kahire 1957-58, I, 71. er-Razî adı geçen eserinde şöyle demektedir: Acemler Araplaştığı zaman Arap dili de bozuldu.

hususunda yardımlaştılar, Kur'an metninin okuma şeklini belirlemekle kalmadılar, Peygamber ve Ashabının sünnetine uygun olarak Kur'an'ı tefsir de ettiler. Hadisçiler ve fakihler, Peygamber'den nakledilen sahih hadisleri, gelişmekte olan ümmetin problemlerini şüphe ve tartışmaya mahal bırakmayacak bir şekilde hükme bağlamak için toplama-ya koyuldular; nahivciler ve dilciler de örneklik teşkil edecek *fasih Arapça*'nın çerçevesini belirlemenin ve garip kelimelerin anlaşılmasını kolaylaştırmanın yollarını aradılar. Bunu da Sahih Hadis ve Arap şairlerin divanlarında buldular ve bunların yanında özde zaten fasih olan Bedevilerin sözlerini de örnek aldılar. Bundan dolayı nahiv metodu bazı yönlerden, diğer dînî ilimlere uygunluk arz etmektedir. Nitekim nahiv ilmi, sağlam ve sabit dil kurallarına dayandığı gibi Kur'an, Sünnet ve diğer dînî ilimlere de dayanmaktadır. Nahivciler, fakihlerin metoduna uyarak kıyas yoluyla değişmeyen asıldan değişik furûlar ürettiler. Yani aralarındaki ortak sebebe binaen furûatı asıllara irca ederek sonuçta gittiler<sup>4</sup>. Nahiv, dinin iki temeli olan Kur'an ve Sünnetin anlaşılması yolunu açmış olması sebebiyle de dini ilimlerden temel bir ilim dalı haline geldi.

Klasik Yunan ilimleri, Arapların nezdinde İslâmî ilimlerle birlikte bir yer edindi ve onlara aklî araştırmalarda yeni kapılar açtı. Bunda yadırganacak bir durum da yoktur. Çünkü, İslam'ın kendisi, eski kültürlerin bulunduğu bölgede ortaya çıktı ve İslam devleti Sâsânî ve Bizans devletlerinin kalıntıları üzerine kuruldu. Araplar, onların idari sistemlerini, tıp, geometri, coğrafya ve astronomi gibi yeni hayatlarında kendilerine fayda sağlayacak ilim ve sanatları aldılar. Mantık ve felsefede iddialı olan Hıristiyan kelimcilerle giriştikleri münakaşalar sonucunda bu öğretilerin aslını öğrenmeye heveslendiler ve böylece karşılıklı etkilenmeler de meydana geldi. Arap dili, yayılıp diğer yerleşik dillere karşı üstünlük sağlayınca, Emevilerin, Rumca ve Farsça divanların tercüme edilmesini istedikleri gibi Abbasi halifeleri ile diğer idareciler de Süryanice ve Yunanca ilmi ve felsefî kitapların Arapçaya tercüme edilmesini istediler. Kadim felsefe ve ilimlerin etkisinin iki dönemi vardır: Birinci dönem, Müslüman kelimciler, hasımlarının mantıkî ve nazari tartışma metotlarını kavradılar ve bununla tevhit inancı karşıtlarına ve tanrıtanı-mazcılığa karşı üstünlük sağladılar. Bu metotları, maniheistlere, mazdeistlere ya da zındıklara kendi tabirleriyle cevap vererek onların aleyhinde kullandılar. Bu yüzden mantıkın kıyas metodu, dînî ilimlere nüfuz etti, ancak bu nüfuz, dînî ilimlerin ilk usûlünü etkilememiştir.

Diller birbirine karşı bir çok insan yanlış konuşmaya başladı. Bunu idrak eden Hz. Ali insanlar için bir gramer şekli belirledi. Ondan da Ebu'l-Esved ed-Duelî bu şekli aldı. Arapçayı temellendirdi, kapa-sını açtı, akışına yön verdi ve kıyası belirledi... Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (ö. 231-32 h.) şöyle der: Ebu'l-Esved ed-Duelî, Arap kelamının sıkıntıya girdiği, mizacının bozulduğu ve yanlış-ley meydana geldiği zaman, fail, mef'ul bih, mudaafu ileyhi, ref', nasb, cer ve cezm harflerini belirleyen ilk şahıstır. s. 73. Bu rivayet, Ebu'l-Esved ed-Duelî'ye nispeti, gerçekten tarihi bir olay olmasa bile, nahvin, hataların ortaya çıktığı, alimlerin selikaların bozulacağından ve Kur'an'ın anlaşılma-sının korunamayacağından korktuklarından dolayı inşa edildiğine işaret etmektedir.

4) Bkz. Mübarek, Mazin, *en-Nahvu'l-Arabî el-'illetu'n-nahviyye: neş'etuhâ ve tatavvuruhâ*, Beyrut 1971, 2. Baskı, s. 79-93.

İkinci dönemde, yani tercüme döneminde ise, İskenderiye ve Atina okullarından aktarılan kaynaklara, Eflatun, Aristo ve onlara tabi olan Helenistlerin görüşlerini taklit edenlere dayanan bir Arap-İslam felsefesi meydana geldi. Mantık, varlığın hakikatini ve dahası kendisiyle Allah'ın bilinebilirliği işlevini yükleyen, dinden bağımsız filozoflar için, tümel/küllî bir araç rolünü oynadı. Kimi filozoflar, ilmî hakikatle dînî hakikatı bir tutarken, kimileri de aklî bilgiyi gerçeğe öykünen dînî sembollere tercih ettiler. Aynı şekilde mantığı, doğru düşünce kanunlarına ulaştıran genel küllî bir alet olarak gördüler. İşte bu takdir ve iddia, mantıkçılar ile nahivciler arasındaki çekişmenin odak noktasını teşkil etmektedir.

İlk Arap filozofu Ebu Yusuf Yakub el-Kindî (ö. 260/873), bu konuda herhangi bir görüş belirtmemiştir. Çünkü o, felsefeyi İslâmın hizmetine sokmuş, onunla dini desteklemiş ve onu vahyin nurundan mustağni görmemiştir. Şu sözler ondan nakledilmiştir: *Peygamber'in, hakikatı gizli şeylerle ilgili sorulara verdiği cevaplar, filozofun aynı konularda uzun araştırmalar sonucu ilminin ona kazandırdığı güçle verdiği cevaplardan daha veciz, açık, kestirme ve istenileni kapsayıcıdır.*<sup>5</sup> *Allah'ın Resullere (Allah'ın selamı hepsinin üzerine olsun) has kıldığı ilim; talep, külfet, araştırma, matematik ve mantık gayretiyle elde edilmeyen ilimdir.*<sup>6</sup> Ona göre felsefi araştırma, vahyi kabul etmeğe götürür.

Nahiv ve mantık arasındaki farka dair ilk eser, el-Kindî'nin öğrencisi Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî'ye aittir<sup>7</sup>. Bu eser mevcut olmamakla beraber, onun, sadece nahiv ve mantığın *metodunu* kıyaslamakla kalmayıp aynı zamanda araçlarını da kıyasladığını tahmin edebiliriz. O, mantığı, Arap diliyle sınırlı olan nahivcilerin ilmine, küllî aklî bir nahiv olması yönüyle üstün tutmaya gayret etmiştir. es-Serahsî'nin Fars, Süryani, Rum ve Yunan halklarının dillerini kullanmaya ihtiyaç duyduğu zaman, değişik kırk (40) ayrı şekli bulunan bir yazı, yani evrensel bir alfabe icat etmesi bu zannı teyyit etmektedir<sup>8</sup>.

es-Serahsî, zındıklıkla itham edilmiş ve hapiste iken 276/899 yılında ölmüştür. Hocası el-Kindî ise h. II. asrın ortalarından itibaren ilim, felsefe ve hatta kelam ehline bile sert davrandıkları bilinen fakihlerin ve devlet siyasetinde söz sahibi olan geleneğe sıkı bağlı alimlerin baskılarına maruz kalmıştı. Öte yandan IV. asırda, Abbasi devletinin hakimiyeti azalmaya başlamış, Irak bölgesi, Arap, Türk ve Farslar arasında savaş alanı haline gelmişti. Bu dönem, aynı zamanda, edebiyat ve ilimlerde yeni yeşermelerin de olduğu dönemdir; fırka, mezhep, ilim ve değişik gelenekler arasında diyalog yeniden kurulmuş, bu yüzden de bu döneme *ilk Arap uyanış dönemi* denilmiştir.

Din ve felsefe arasında tartışmalar başladığında, özellikle Ehl-i Sünnet geleneği yerleşmişti. Felsefe tarafında ise, dinlerden şüphe eden ve şeriati reddeden şahıslar ortaya

5) *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, tah. M. Abdulhadi Ebu Reyde, Mısır 1950, I, 373.

6) *A.g.e.*, I, 372-373.

7) Bkz. İbn Ebi Usaybi'a, *'Uyûnu'l-enbiyâ fi tabakâti'l-etibbâ*, Mısır 1882, I, 215.

8) Bkz. el-İsfehâni, Hamza, *et-Tenbîh 'ala hudûsi't-tashîf*, tah. M. Esed Taleş, Şam 1968, s. 35-36.

çıkmişti. Dînî ilimleri en çok eleştirenlerin başında ünlü tabip Ebu Bekr Muhammed b. er-Razî (ö. 313/925) gelmekteydi. Onu Gnostizm, Pisagorizm ve Maniheizm ekollerine olan meylinde dolayı mürtedlikle suçlayanlar, *Fi mehârîki'l-enbiya*<sup>9</sup> adlı eserinde, Peygamberlere yaptığı hücumlar dikkate alındığında haklı sayılırlar. O, her hangi sabit bir inancı kabul etmemekte, bilakis filozofun, ilmi konularda dini geleneklerle yetinmeyecek ilerlemesi gerektiğini düşünmektedir. İsmailî Mezhebinin kelamcılarında Ebu Hatim er-Razî ile aralarında geçen tartışmada şöyle demektedir: *Kim çalışır, kendini düşünme ve araştırmaya verirse hak yolu tutmuş olur. Çünkü nefis, sadece felsefi düşünce ile bu alemde ve onun sıkıntılarında arınır. Kim felsefeyle ilgilenir ve ondan az da olsa bir şeyler idrak ederse bunu gerçekleştirmiş olur*<sup>10</sup>. Buna uygun olarak Ebu Bekr er-Razî, ilim ve hikmeti sadece nahiv, şiir, fesehat ve belâğatten ibaret görenleri reddetmiş ve *filozoflar, bunların hiç birisini hikmetten saymaz ve bunlarla uğraşan da filozof değildir; filozof, burhan ve kanunların şartlarını bilen, matematik, tabii ve ilahi ilme -insanın ulaşabileceği genişlik oranında- ulaşan ve anlayan kişidir*,<sup>11</sup> demiştir.

*et-Tıbu'r-ruhâni* adlı eserinde, nahiv ilmine dalmış bir adamın kıssasını zikreder. Bu şahıs, kendi sanatıyla uğraşanları över ve diğerlerini yerer. Sözü, *bu ilimdir bundan başkası boştur* deme noktasına vardırır<sup>12</sup>. er-Razî, nahvin zorunlu ilimler kapsamına girmediyini bilakis, nahiv kurallarını bazı insanların uzlaşarak oluşturduklarını, nahvin bozuk ve tutarsız olduğunu bu şahsa kabul ettirir. Bununla birlikte er-Razî, nahiv ve Arapçaya ilgi gösteren ve bu ilimlerle uğraşanların hepsini kastetmemiştir: *Onların içinde Allah'ın ilimlerden çokça nasiplendirdiği kişiler olduğu gibi nahiv ve Arapça'dan başkasını ilim olarak kabul etmeyen ve sadece bu ikisinin tedris edilmesiyle alim olunacağını zanneden cahiller de vardır*<sup>13</sup> demiştir.

er-Razi, Bağdat'ta 313/925 yılında öldü. Bundan 13 yıl sonra mantık savunucusunun şaşkınlığı ve hezimetleriyle sonuçlanan bir başka mantıkçı-nahivci tartışması meydana geldi. Bu filozof, ne er-Razi'ye ne de çağının en büyük nahivcisi Ebu Sa'id es-Sirafi (ö. 385/995)'ye denk olan Ebu Bîşr Metta b. Yunus en-Nasturî (ö. 339/940)'dir. Bu yenilgi, Ebu Bîşr'in, Bağdat'ta İskenderiye öğretilerini almış, mantıkçıların başkanlığını yapmış, Aristo'nun mantıkla ilgili kitaplarını ve bu kitapları şerheden bazı eserleri Arapçaya tercüme etmiş olmasına rağmen meydana geldi. Onun öğrencileri arasında, Fârâbî ve Yahya b. Adî gibi şahıslar da vardır. Ebu Bîşr ile es-Sirafi arasındaki meşhur tartışma, Vezir Ebu'l-Feth b. el-Furat'ın meclisinde Bağdat'ın önde gelen alimlerin huzurunda gerçekleşti<sup>14</sup>. Meclis kurulduktan sonra vezir şöyle dedi: *İçinizden Metta'nın mantık hakkında*

9) Bkz. el-Makdisî, el-Muhtar b. Tahir, *Kitâbu'l-bedî'i ve'l-târîh*, Neşr. Clement Huart, Paris 1903, III, 110.

10) er-Razi, Ebu Bekr M. b. Zekeriyya, *Resâilu'l-felsefiyye*, topl. ve tasd. Paul Kraus, Kahire 1939, s. 302.

11) er-Razi, *Kitâbu't-tıbu'r-ruhâni*, (*Resâilu'l-Felsefiyye*'de), s. 43.

12) A.g.e., s. 43.

13) A.g.e., s. 44.

ki sözünü tartışabilecek kimse yok mu? Zira Mettâ, hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ayırmanın tek yolunun, mantıktan aldığımız, uygulamakla elde ettiğimiz ve onu belirleyeninin mertebe ve haddlerinden yararlandığımız metottan geçtiğini iddia ediyor<sup>15</sup>. es-Sirafi, Metta'nın bu görüşünü tartışmak için kalktı. Ebu Bîşr, mantığın konusunu ve amacını belirleyerek söze başlayıp şöyle dedi: *demek istiyorum ki mantık, bir kelam/söz aracıdır, onunla bir terazi gibi doğru söz bozuk olandan ayır edilir, yanlış mânâ doğrudan ayrılır. Ben de onunla noksandan tamamı, eğriden doğruyu ayırırım*<sup>16</sup>. Daha sonra, nahvin mânâ olmaksızın sadece lafzı dikkate aldığını, mantığın ise lafza değil mânâyâ itibar ettiğini öne sürdü: *Çünkü mantık, akledilen amaç ve idrak edilen mânâları inceler. Ma'kulat ise bütün toplumlarda aynıdır*<sup>17</sup>. es-Sirafi, Mettâ'ya verdiği cevapta, onun Arapça ve nahvi anlamadığını ortaya koydu ve doğru düşüncenin, doğru ibareye bağlı olduğunu söyleyerek düşüncelerini dile getirdi: *Eğer mantıkçı susar (sözünü dışarı vurmaz) ve sadece mânâ hakkında düşünürse, nahve ihtiyaç duymayabilir. Fakat, eğer kendisi için doğru ibareyi kullanmak, öğrenen ve tartışana açıklamak isterse kendi muradını kapsayan lafzı kullanması kaçınılmazdır*<sup>18</sup>. Nitekim mantıkçı sözünün, doğru tabirden yoksun olduğu zaman herhangi bir anlamının olmayacağını Mettâ'ya kabul ettirdi. Lafızların doğru terkibine bağlı olan doğru düşüncenin, mantıkçıların değil nahivcilerin işi olduğunu savunarak, sözde tümel Yunan mantık hakikatini şu görüşüyle çürüttü: *Eğer mantık bir Yunanlının kendi halkının dili ve istihlallerıyla belirlediği bir şeyse, bu, mantığın onu belirleyeninin diliyle, yani Yunancayla sınırlı olduğu anlamına gelir. Bu nedenle Türk, Hint, Arab ve Fars'ın onu dikkate alması lehte ve aleyhte kendileri için bir hüküm ve hakim kabul etmesi gerekmez*<sup>19</sup>. Arap nahvi mantıktır, fakat Arapça'dan çıkmıştır, mantık da nahvidir fakat bu da dil ile anlaşılır. Lafız ile mânâ arasındaki farka gelince, lafız tabii, mânâ ise aklidir. Bundan dolayı lafız geçicidir. Çünkü zaman tabiattaki bir eserin yerine diğer bir eseri koyar. Mânâ ise zamanda sabittir. Çünkü mânâyı dolduran akıldır, akli ise ilahidir. Lafzın maddesi çamurdur, çamurdan olan her şey çürümeğe mahkumdur<sup>20</sup>. Bununla lafzın, akıldan çıkan her şeyi koruyamayacağı ortaya çıkmıştır. Mânâlar ma'kulattır ve onunla kuvvetli bir bağı ve tam bir kapsayıcılığı vardır. Var olan hiç bir dildeki lafzın, aklın kapsamına sahip olma, ona duvar çekme, bozulup karışma korkusuyla onun içinde olan şeyi çıkarma ya da dışında olanı dahil etme kuvveti yoktur. Yani bu durumda hak batıla karışır, batıl da hak gibi görünür. Mantık kurulmadan önce, ilk olarak bu doğruluk vardı ve mantıktan sonra bu doğruluk tekrarlandı<sup>21</sup>.

14) Bu tartışma hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu Hayyan et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, tah. Ahmed Emin ve Ahmet ez-Zeyn, Kahire 1939-1944, I, 107-128.

15) A.g.e., I, 108.

16) A.g.e., I, 109.

17) A.g.e., I, 111.

18) A.g.e., I, 119.

19) A.g.e., I, 110.

20) A.g.e., I, 115.

21) A.g.e., I, 126.

es-Sirafi, herhangi bir dilin lafızlarından bağımsız, ma'kul kavramların varlığını reddetmemiş bilakis, Yunan mantığının, bu ma'kulata ve iddia edilen küllî kaidelere sahip olduğu görüşünü reddetmiştir. Çünkü mantık, dilsel tabir sınırlarıyla çevrilidir ve doğru nutk/ifade üzerine kuruludur.

es-Sirafi -rivayete göre- Kur'an'ın mahluk olduğunu yani, Kur'an lafzının kadim değil, mahluk olduğunu benimseyen Mu'tezile ekolünün görüşlerini savunmuştur. Dil maddesinin/lafzın geçici olduğunu savunmasını ve mantıkçıların kıyasının hurafe ve saçma olduğunu iddia etmesini bu sebebe bağlayabiliriz. Bununla beraber o, nahiv ilmini, aklî mânâları anlamada uygun bir araç olarak kabul etmiş ve felsefecileri, alimlerin ve fakihlerin metodlarına, onların sabit inanç ve açık hakikatler için delil elde etmedeki derinliklerine yönlendirmiştir.

Eğer ravinin bu rivayetini doğru kabul edersek -ki o da, er-Rammâni'dir, ondan da Ebu Hayyan et-Tevhîdî, bu tartışmayı *el-İmta'* ve *el-muânese* adlı eserinde aktarmıştır- Ebu Bîşr b. Mettâ'nın dili tutulmuş ve cevap verememiştir. Eğer o, sadece amacını açıklasaydı yine de karşısındaki onu anlamayacaktı. Çünkü ikisinin kullandığı terimler, lafız açısından aynı olsa da mânâ bakımından farklıdır. Bu farklılık, her ikisinin de naklî esaslara dayalı bir ilmin kavramlarını kullanmalarından kaynaklanmaktaydı.

Mettâ'dan sonra bazı öğrencileri, hocalarının ihmaliyle oluşan eksikliği gidererek mantığın amaçlarını ve üstünlüğünü ortaya koydular. Bunlardan biri, kelamcılarla tartışan ve Hıristiyan Yakubî mezhebinden olan Ebu Zekeriya Yahya b. Adî (ö. 364/974)'dir. O da, hocası Ebu Bîşr gibi eski filozofların kitaplarını tercüme edip yorumluyordu. Yahya b. Adî, *fi tebyîni'l-fasl beyne sînâ'etey: el-mantıkî'l-felsefiyyi ve'n-nahvi'l-Arabî*<sup>22</sup> isimli bir eser yazmış, nahiv ve mantığı Aristo'nun metoduna göre ilmi bir şekilde tanımlamıştır. Yahya b. Adî, nahiv ile mantığın birer sanat olduğunu ve bu sanatlardan her birinin işlediği bir konusu ve kast ettiği amacının olduğunu, bundan dolayı da bu ikisinin amaç ya da konu bakımından birbirlerinden ayrılabilceği gibi her ikisinde de farklılık arzedebileceğini söylemiştir. Ona göre nahiv; *Arab'ın ona yüklediği sükun ve hareke haline bağlı olarak, lafzın sükân ve hareke haliyle ilgilenen sanattır*<sup>23</sup>. Mantık ise, *kendisine delalet eden şeye uygun bir eser oluşturmak için küllî şeylere delalet eden lafızlarla ilgilenen bir sanattır*<sup>24</sup>.

*Nahvin konusu, mânâya delaleti olsun olmasın bütün lafızlardır*<sup>25</sup>. Çünkü nahivcinin amacı, sadece delaleti olan lafızlar değildir. Onun her halükarda bir nahivci olarak görevi çerçevesinde yaptığı işlem den sonra mânânın değişmemesi<sup>26</sup> bunu göstermektedir.

22) Fuat Sezgin'e, Tahrân'da, temsilciler Meclisi Kütüphanesinde bu eserin bir yazmasının olduğunu bize bildirdiği için teşekkür ederiz. (Yazarın zikrettiği makale için bkz. *Makalâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye*, tah. Sahban Halifat, Amman 1988, s. 414-424, çev.)

23) Bkz. Bu derginin gelecek sayısında bizim bu makaleyi tahkikimize, fasl, 18-25.

24) A.g.m., fasl, 24.

25) A.g.m., fasl, 7 ve 25.

26) A.g.m., fasl, 11.



Eğer nahiv sanatı, mânâyı kendi amacı, filii ve gayesi olarak ele alacak olursa, mânânın, nahivcinin bir nahivci olarak kendi vazifesi çerçevesinde getirdiği yeni bir mânâ olması gerekir<sup>27</sup>. Nahivci için lafzın mânâyâ delaleti maksat olursa, nahivciden başka, mânâyâ delaleti kasteden başka kimsenin bulunmaması gerekir<sup>28</sup>. Bununla birlikte mu'reb (hareke değişikliğini kabul eden kelime) olmayan her sözün mânâsı kapalı değildir, mu'reb olan her söz de bütünüyle açık değildir<sup>29</sup>.

Mantık sanatının konusu, küllî şeylere delalet eden lafızlardır, gayesi ise kesin kıyas olan doğru burhandır. Eğer cüzlerden birisi, kesin olmazsa o zaman cüzlerden biri olmaz. Onun görevi delil formunu kabul etmesidir<sup>30</sup>. O halde mantığın konusu, mantıkçının sıdkı gerekli bir şekilde oluşturduğu küllî şeylere delalet eden lafızdır, sıdk ise, kendisine delalet eden şeylere uygunluk arzetmesidir<sup>31</sup>. Böylece mantığın amacı da gerçekleşmiş olur.

Yahyâ b. Adî, sözüün, kendisine delalet eden şeye bizzat benzediğini kast etmemiştir. Ona göre, bu benzerlik arizîdir ve bu da uzlaşmadır yani, lafız için sunulan ve bu lafızla şeyleri tabir eden lafzın yerini alan ıstılahtır<sup>32</sup>, diyerek, es-Sirafi'nin, mantığın, lafzın maddesine bağımlı olduğu iddiasını çürütmüştür. Doğru delil ancak ma'kul küllî mânâların oluşturulmasıyla gerçekleşir. Ancak lafzın mânâyâ ilişkisi ulaşımsal ve terimsel yani arizîdir. Buradan hareketle, hükmün doğruluğu nahivciyi değil sadece mantıkçıyı ilgilendirir.

Yahyâ b. Adî'nin öne sürdüğü deliller yeni değildir. Aksine, onları Aristo'nun Peri-Hermenias/el-İbare adlı eserinden ve İskenderiyelilerin bu kitaba yazdıkları şerhlerden nakletmiştir. Bununla birlikte, makalesinde, dil problemlerini ele alırken, nahivciler gibi dile dair belgeler sunması, onun nahiv dersleri aldığını göstermektedir. Belirtmeğe değer olan bir tarafı da, bu makaleyi nahiv ve mantık konularını birbirinden ayırmak için yazmış olmasıdır. Böylece, dîni ilimler ile felsefe arasındaki tartışmalarda da görüşünü belirtmiş olmaktadır. Diğer çalışmalarında yaptığı gibi, nahiv ile mantık arasında titiz bir ayırım yaptığı takdirde, dîni ilimlerle felsefeyi de birbirinden ayırmış olacaktır. Böylece kimsenin itiraz edemeyeceği bir tarzda, her birine kendi sınırlarında tasarruf hakkına sahip olan birer alan belirlemiş olacaktır.

H. IV. asır ortalarında, Bağdat filozoflarının önde gelenleri arasında yer alan, Yahyâ b. Adî'nin öğrencisi ve mantıkçı olarak bilinen Müslim Ebu Süleymân es-Sicistânî (ö. 380/990) de akli ilim alanlarını diğerlerinden ayırmada, Yahya b. Adî'nin metodunu takip etmiştir. Ebu Hayyân et-Tevhidî'nin el-Mukâbesât'ında rivayet ettiğine göre es-Si-

27) A.g.m., fasl, 12.

28) A.g.m., fasl, 15.

29) A.g.m., fasl, 13-15.

30) A.g.m., fasl, 21.

31) A.g.m., fasl, 23.

32) A.g.m., fasl, 20.

cistânî, nahiv ve mantık arasındaki fark hakkında şöyle demektedir; *nahiv Arap mantığıdır, mantık ise aklî nahivdir. Her ne kadar (mânâ için) araz ve suret gibi olan lafızların düzenini bozması caiz olmasa da, mantıkçının tüm düşüncesi mânâ üzerinedir, nahivcilerin ise tüm düşünceleri lafız üzerinedir ki, onların cevher ve hakikat olan mânâları bozmaları mümkün değildir. Mantıkçıların görüşleri aklın, nahivcilerin ise lafızın kabul ettiği'dir. Nahiv mânâyı lafızla, mantık ise mânâyı akıl ile tahkik eder. Lafız, bir başka lafza dönüşebilir, mânâ ise olduğu gibi kalır. Mânâ başka bir mânâya dönüşürse ma'kulat da değişir ve ilk anda üzerinde anlaşığımızdan daha başka birisine döner. Nahiv mantığa dahil olursa onu süsler, mantık ise nahvi tahkik eder. Bazı arazlarda lafız nahivden arınmış olsa bile anlaşılabilir fakat akıldan yoksun (soyutlanmış) hiç bir araz anlaşılmaz<sup>33</sup>.*

Biz Yahyâ b. Adî'nin makalesindeki bu tanım ve delillerin bazıları üzerinde durmuştuk. Bununla birlikte Ebu Süleymân es-Sicistânî, nahivcilerin konumlarını da gözeterek, orta bir yol tutmuştur. Özetle o, *nahiv mantığa hizmet eder ama dil ile anlaşma ancak mantıkla mümkün olur* diyerek mantığın üstünlüğünde ısrar etmiştir. Öte yandan, Ebu Süleyman es-Sicistânî, bu durumun kendilerine; felsefeyi, mantığı ve diğer Helenistik ilimleri dine sokma, dini de felsefeye dahil etme, külli akıl bilgisini şeriatın temelleri olan vahiy ve sünnetin önüne geçirme imkanını vereceğini zanneden ve İhvan-ı Safa olarak bilinen bazı İsmailî Şia filozoflarına şiddetle karşı çıkmıştır. Ebu Süleymân bu iddiaları reddederek onalara şöyle bir soru yöneltmiştir; *din, felsefenin neresindedir? Nazil olan vahiyden alınma şeyler, baki olmayan görüşten alınma şeyin neresindedir?*<sup>34</sup> *Şeriat inançları delillidir, çünkü vahiy ile varid olmuştur. Felsefî bilgi ise taklidir, çünkü önerme ve sonuçtan alınmıştır<sup>35</sup>. Din, Allah'tan gelmiştir, onda filozof, müneccim ve tabiatçılardan alınmış bir söz yoktur. Yine onda sözün mertebelerini; isim, fiil ve harflerin münasebetlerini; doğruyu yanlıştan ayırabileceğini iddia eden bir Yunanlı'nın belirlediği şekilde birbirleriyle olan irtibatlarını araştıran mantıkçıdan alınmış bir söz de yoktur<sup>36</sup>.* Bu görüşünü, es-Sirafi'nin mantığı tenkit ederken kullandığı ifade ile dile getirmiştir. Burada tuhaf olan es-Sicistânî'nin -ki kendisi mantıkçı olarak bilinir- savunduğu felsefeyi bizzat kendisinin reddetmesidir. Büyük ihtimalle o bu görüşü, felsefenin aşırı Şia grupları tarafından ümmetin bütünlüğünü bozacak derecede kötüye kullanılmasından korktuğundan dolayı dile getirmiştir.

Ebu Süleyman'dan kısa bir süre önce, aynı ilmi bölgede, dönemin en büyük filozofu olan el-Fârâbî (ö. 395/950) yaşadı. Fârâbî, kendisiyle ideal İslam devletinin temel teorisini belirlemek istediği felsefî sistemi meydana getirdi. O, bu ilmi sistemde hem nahiv hem de mantığa görevler yükledi. Bu amacını doğru bir şekilde gerçekleştirmek için

33) et-Tevhidi, Ebu Hayyan, *el-Mukâbesât*, tah. M. Tevfik Hüseyin, Bağdat 1970, s. 121 ve 124.

34) et-Tevhidi, *el-İmtâ'*, II, 9.

35) et-Tevhidi, *el-İmtâ'*, II, 12.

36) et-Tevhidi, *el-İmtâ'*, II, 8..

de başta Arap nahvi olmak üzere, kapsamlı çalışmalara girişti. Rivayetlere göre Fârâbî, Ebu Bekr İbnu's-Serrâc (ö. 316/928)'tan nahiv dersleri almış, buna karşılık ona mantık okutmuştur<sup>37</sup>. İbnu's-Serrâc, el-Usûl diye adlandırdığı bir nahiv kitabı yazmıştır. *Bu eserinde, Sibeveyh'in eserinin bölümlerini almış, ancak sınıflandırmasını mantıkçıların sistemine göre yapmıştır*<sup>38</sup>. Öğrencisi er-Rummânî (ö. 384/994) de, kelamı mantıkla karıştırmıştır<sup>39</sup>. Bütün bunlar, filozof ve alimlerin sadece tartışmadıklarını aynı zamanda uzlaştıklarını ve birbirlerinden yararlandıklarını göstermektedir.

Fârâbî, *erdemli toplumu*, ancak felsefî düşünce ile kendisine ulaşılan küllî hakikatler bilgisi üzerine kurmuş, onun üzerine de "İlk Reis"i ya da erdemli şehir kanunlarını yerleştirmiştir. Ona göre, eğer filozof hükümdar, mükemmel bir filozof olursa, o bizzat ilahi akılla irtibata geçebilecek bir Peygamber olur. Bununla yani, vahiyle o, toplumdaki teorik ve uygulamalı felsefe külliyatından dile getirilen (yorumlanan) şer'i kanunları, dini simgeleri ve nihai mutluluk yolunda olanlara ait olan işaretleri idrak eder. "İlk Reis", kanunu belirlerken, kelamcılar ve fakihler de bunu devam ettirme ve ümmet için konulan dinde kanun koyucunun maksadına göre, amcının açık olmadığı konuları açıklamakla ilgilenirler. Felsefe ile kelam uygunluk arzettiği gibi, amelî felsefe ile fıkıh da birbirine uygunluk arz ederler. Fârâbî de mantığı, nahve nispetine göre belirlemiştir: *Mantığın akıl ile ma'kulatla olan ilişkisi, nahvin dil ve lafızla olan ilişkisi gibidir. Nahiv, bize lafız kanunlarını verirken, mantık, ma'kulattaki benzerlerini verir*<sup>40</sup>. *Mantık lafızla ilgili kanunları verirken bazı yönlerde nahve ortaklık eder, mantık herhangi bir toplumun lafızlarına has kanunlar vermede nahivden ayrılır. Zira mantık, tüm toplumları kapsayan genel kanunlar verir. Çünkü lafızlarda her toplumun ortak olduğu durumlar olduğu gibi, sadece tek bir dile ait durumlar da olabilir*<sup>41</sup>. *Her dildeki nahiv ilmi, o toplumun dilini ilgilendiren, kendisinin ve başkasının müşterek olduğu durumları, müştereklik yönüyle değil, bu özel dilde bulunması yönüyle inceler. Mantık ise lafız kanunlarını verdiği zaman, toplumların lafızlarını ortak olduğu kanunları verir ve lafızları müştereklik yönüyle ele alır. Her hangi bir toplumun lafızlarına ait durumlarına bakmaz, bilakis bu durumda ihtiyaç duyulan şeyin o dildeki ilim ehlerinden alınmasını öğütler*<sup>42</sup>. Bu görüşlerden Fârâbî'nin, mantıkçıların bazı tanımlarına dayanmış olsa da kendinden öncekileri taklit etmekle yetinmediği, nahvi de ilim dairesinden uzaklaştırmadığı, bilakis mantıkla ilişkisini ve temel görevini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı İhsâu'l-'ulum adlı kitabının ilk bölümünde, lisan ilmini ele almıştır. Buna ilaveten, Arap felse-

37) İbn Ebi 'Useydi'a, 'Uyûnu'l-enbiyâ, II, 136.

38) el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât fi enbâi'n-nuhât*, tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1950-1973, III, 149.

39) el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, tah. Atiyye Amr, Stockholm 1963, s. 189; Yâkut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-udebâ*, Kahire 1936-38, XIII, 15 ve 75.

40) el-Fârâbî, Ebu Nasr İhsâu'l-'ulum, tah. Osman Emin, Kahire 1968, 3. Baskı, s. 68.

41) Fârâbî, *İhsâ*, s. 76.

42) Fârâbî, *İhsâ*, s. 77.

fesinin lafız ve ıstılahlarını; *Kitabu'l-hurûf*<sup>43</sup> ve *Kitabu'l-elfâzi'l-musta'mele fi'l-mantık*<sup>44</sup> ta tarif etmiştir. O, bu iki kitapta Arapçadaki genel küllî hikmet kavramlarını, bu dile has kurullarla, lisan ilmi ile mantık ilmini hikmetin iki aleti kabul ederek açıklamıştır. Fârâbî, Arap felsefesi yapısını yeniden kurmuş ve onun ikinci muallimi olmuştur. Nitekim, İslam felsefesi kurucuları ve tamamlayıcıları İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofların, Fârâbî'nin bu temel metoduna dayandıklarını görüyoruz.

Hicri V. asırda Ehli Sünnetin felsefeyi tenkidi artmakla beraber mantığın dini ilimlerdeki yeri de yükselmiştir. Hatta felsefeyi tedris eden ve sonra ona karşı çıkan el-Gazâlî (ö. 505/1111) şöyle demektedir: *Bütün mevcudatın nefsteki formunun meydana gelmesi, bilgiyle bir anlam bulur. Bu da ancak mantıkla elde edilir. O halde mantığın faydası ilmi kullanmaktır, ilmin faydası ise ebedi mutluluğu elde etmektir. Eğer mutluluk, tezkiye ve gayretle olgunlaşmış nefsin bir kemal durumu ise, şüphesiz, mantığın çok faydaları olur*<sup>45</sup>.

Felsefenin dini ilimlere adapte olamamasına ve tartışmacıların uzlaşamamalarına rağmen, her iki taraf da, zamanın yok edemediği uzun tartışmalara yılmadan taraf olmuşlardır.

43) Fârâbî, *Kitabu'l-hurûf*, tah. Muhsin Mehdi, Beyrut 1970.

44) Fârâbî, *Kitabu'l-elfâzi'l-musta'mele fi'l-mantık*, tah. Muhsin Mehdi, Beyrut 1968. Ayrıca bkz. İbrahim es-Samerrâi, *el-Fârâbî ve ilmu'l-luga* (Fârâbî Sempozyumunda sunulmuş tebliğ) Bağdat 1975.

45) el-Gazâlî, *Mekâsîdu'l-felâsife*, tah. Süleyman Dünya, Mısır 1961, s. 37.