T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELÂGATI BİLİM DALI

ES-SEKKÂKÎ'NİN MİFTÂHU'L-ULÛM ADLI ESERİNDEKİ İLMU'L-İSTİDLÂL BAHSİNİN TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Cennet ASANA

İSTANBUL,2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELÂGATI BİLİM DALI

ES-SEKKÂKÎ'NİN MİFTÂHU'L-ULÛM ADLI ESERİNDEKİ İLMU'L-İSTİDLÂL BAHSİNİN TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Cennet ASANA

Danışman: Doç. Dr. Şükran FAZLIOĞLU

İSTANBUL,201

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı ARAP DİLİ VE BELAGATI Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi CENNET ASANA'nın ES- SEKKÂKÎNİN MİFTÂHU'L-' ULÛM ADLI ESERİNDEKİ İLMU'L İSTİDLÂL BAHSİNİN TAHLİLİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 28.02.2019 tarih ve 2019 6/22 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi ..13.../..08.../...2019...

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			İmzası
1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. ŞÜKRAN FAZLIOĞLU	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HALİL İBRAHİM KAÇAR	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. TAHSİN GÖRGÜN	

Özet:

Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin konusunu ilmu'l-edeb olarak belirlemiştir. İlmu'l-edeb, sarf, iştikâk, nahiv, meânî, beyân, bedi', had, istidlâl, arûz ve kâfiye ilimlerinin hepsini içine alan üst bir başlık mahiyetindedir. Bu tezde söz konusu eserin üçüncü bölümünün mütemmimi olan ilmu'l-istidlâl ya da diğer adıyla ilm-i havâs-ı terâkibi'l-kelâm bahsi tahlil edilecektir. Bu bahiste ele alınan konular mantık ilmine dair meselelerdir. Bu nedenle Sekkâkî'nin ilmu'l-istidlâl bahsinde ele aldığı meseleler, sadece sistematik bir biçimde değerlendirilmemiş aynı zamanda ilmu'l-edebin içerisinde yer alan diğer ilimlerle irtibatı da ortaya konmaya çalışılmıştır. Tezin temel amacı Sekkâkî'nin ilmu'l-istidlâl bahsinde ele aldığı meseleleri tespit ve tahlil etmektir. Bu bağlamda Sekkâkî'nin ilmu'l-istidlâl bahsini neden ve nasıl ele aldığı sorularına cevap aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm,* dil-mantık, belâgat, istidlâl.

Abstract

Sakkaki has determined the subject of *Miftah al-ulum* (The Key to the Sciences) as the knowledge of literature (*ilm al-adab*). *Ilm al-adab* is a kind of top title that includes grammar (*sarf*), ethymology (*ishtiqaq*), nahw, meanings (*meani*), rhetoric (*beyan),* aesthetic (bedii), description (had), deduction (*istidlal*), prosody (*aruz*), rhyme (*kafiya*). In this thesis, the chapter of *ilm al-istidlal* -also known as *ilm-i havâs-i terakibi'l-kelâm-* which is the complementary of the third section of work (*Miftah al-ulum*) will be analized. In this chapter the topics are related to the knowledge of logic. For this reason, the topics that Sakkaki deal with it in the chapter of *ilm al-istidlal* are not only analized systematicly, but also tried to find out its conection with other knowledges in *ilm al-adab.* The aim of the thesis is to identify ad analyze the issues in ilm'ul istidlal. In this context, questions concerning why and how Sakkaki handled the chapter of *ilm al-istidlal* were discussed.

Key words: Sakkaki, *Miftah al-ulum,* language-logic, rhtetoric, deduction (*istidlal)*.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ _____ *i*

KISALTMALAR _____ *viii*

GİRİŞ _____ *1*

A. TEZİN KONUSU, YÖNTEMİ VE AMACI _____ **1**

B. KAYNAK DEĞERLENDİRME _____ **3**

BİRİNCİ BÖLÜM ***5***

A. EBÛ YA'KÛB ES-SEKKÂKÎ _____ **5**

1. Hayatı ve Eserleri _____ 5
2. Belâgattaki Yeri ve Önemi _____ 6
3. Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri _____ 12
4. Dil-Mantık İlişkisindeki Konumu _____ 17

B. İSTİDLÂL KAVRAMI _____ **28**

1. Sözlüklerde İstidlâl _____ 28
2. Mantıkta İstidlâl _____ 29
3. Belâgatta İstidlâl _____ 34

C. EBÛ YA'KÛB ES-SEKKÂKÎ'DE İSTİDLÂL _____ **43**

1. Sekkâkî 'ye Göre Lafızların Manalarına Delâleti ve Delâlet Çeşitleri _____ 43
2. Sekkâkî 'ye Göre Vaz'î Delâlet'ten Aklî Delâlet'e Geçiş / el-Mülâzemet beyne'l-Meânî _____ 49

İKİNCİ BÖLÜM ***53***

İLMU'L- İSTİDLÂL BAHSİNDEKİ MESELELER VE TAHLİLİ _____ **53**

A. TANIM (HAD) VE TANIMLA İLİŞKİLİ HUSUSLAR _____ **58**

B. İSTİDLÂL VE İSTİDLÂL İLE İLİŞKİLİ HUSULAR _____ **59**

1. Öncülleri Haber Cümlelerinden Oluşan İstidlâl _____ 60
   1.1 Tenâkuz (Önermelerin Çelişiğinin Alınması) _____ 64
   1.2 Aks (Döndürme) _____ 66
2. Öncülleri Şart Cümlelerinden Oluşan İstidlâl _____ 77
3. Öncüllerinden Biri Şart Diğeri Haber Cümlesinden Oluşan İstidlâl _____ 82
4. Kıyas ve Çeşitleri _____ 83

C. FASILLAR _____ **84**

1. Delil Hususunda _____ 84
2. Hakikat ve Mecâz Olması Yönünden Müstesnâ Minh _____ 87
3. İ'câz Yönünden İstidlâl _____ 90

SONUÇ _____ *91*

KAYNAKÇA _____ *95*

ÖNSÖZ

Sekkâkî, dilbilim çalışmalarının tarihi seyri açısından özgün bir yere sahiptir. Zira o *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserini telif ederken belâgatın edebî zevke dayalı bir sanat olarak kabul edildiği geleneksel anlayışın dışına çıkmıştır. Sekkâkî belâgatı, kendisinden önceki hâkim anlayışın aksine, edebî zevke dayalı bir sanat değil, tarif ve tasniflere dayalı sistematik bir bilgi kuramı olarak ele almıştır. Bu yönüyle *Miftâh,* belâgat tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Sekkâkî'nin sunduğu yeni belâgat anlayışı, kendisinden sonraki süreçte yaygın bir şekilde kabul görmüş ve yüzyıllar boyunca *Miftâh* üzerine şerh, telhis ve hâşiyeler telif edilmiştir. Böylece Sekkâkî'nin *Miftâh'*ta sunduğu sistemli içerik, belâgat kitaplarının günümüze dek süregelen standart şeklinin ana yapısını oluşturmuştur.

Bununla birlikte belâgat *Miftâh'*ta ele alınan birçok ilimden biridir ve Sekkâkî'nin özgünlüğü sadece belâgat alanındaki yenilikçi tavrıyla sınırlı değildir. Nitekim *Miftâh'*ın konusunu ilmu'l-edeb olarak belirleyen Sekkâkî'nin, ilmu'l-edeb üst başlığı içerisinde dile dair tüm ilimleri hem kendi içinde sistematik bir şekilde ele alma hem de ilgili ilimlerin birbiriyle ilişkilerini ibraz etme ekseninde geliştirdiği dilbilim anlayışı, dil çalışmaları açısından emsali görülmemiş bir yaklaşımdır. Bunun yanı sıra mantığın, ilmu'l-istidlâl adı altında ilmu'l-edebe konu edinilmesi, dilbilim çalışmaları noktasında yine bir ilktir.

Bu bağlamda *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm adlı eserindeki ilmu'l-istidlâl bahsinin tahlili* müellifin ortaya koyduğu dilbilim anlayışının bütünsel bir şekilde anlaşılmasına katkı sunacaktır. İlmu'l-istidlâl bahsinin tahlili, söz konusu bahiste ele alınan konuların izah edilmesinin yanı sıra bu bahsin ilmu'l-edebteki diğer ilimlerle ilişkisinin ortaya konmasını gerekli kılmaktadır. Zira Sekkâkî'nin dilbilim çalışmaları noktasında sunduğu katkının, sadece belâgat ile sınırlı olmadığı göz önüne alınacak olunursa onun asıl katkısının, *Miftâh'*ın konusunu ilmu'l-edeb olarak belirlemek suretiyle dile dair tüm ilimleri sistematik bir biçimde bir arada ele almasına ve ilgili ilimlerin birbiriyle ilişkilerini bir bütünün parçaları olarak kurgulama zemininde bütünsel bir yaklaşımla sunmasına matuf olduğu kabul edilecektir.

Yukarıda zikredilenler ekseninde bu çalışma, tezin konusu, yöntemi ve amacının belirtildiği ayrıca tez kaynaklarının değerlendirildiği bir giriş kısmının yanı sıra iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, kendi içinde üç ana başlığa ayrılmıştır. Birinci başlık hayatı, eserleri, belâgattaki yeri ve önemi ile dil-mantık ilişkisindeki konumu bağlamında Sekkâkî'yi konu edinirken, ikinci başlık içeresinde sözlüklerde, mantıkta ve belâgatta istidlâlin keyfiyeti araştırılmıştır. Üçüncü başlığın içeriğini Sekkâkî'nin istidlâle dair görüşleri şekillendirmiştir. Tezin ana gövdesini oluşturan ikinci bölüm ise, ilmu'l-istidlâl bahsindeki meseleler ve bunların tahlilini ele almaktadır. Söz konusu bahis çerçevesinde bu bölüm, tanım ve tanım ile ilişkili hususlar, istidlâl ve istidlâl ile ilişkili hususlar ve fasıllar adıyla üç ana başlıktan oluşmuştur. Bu başlıklar kendi içerisinde alt başlıklara ayrılmak suretiyle incelenmiştir.

Çalışma boyunca bana destek olan başta danışman hocam Doç. Dr. Şükran Fazlıoğlu olmak üzere Prof. Dr. Hasan Hacak hocam ve Dr. Öğr. Üyesi Mounjed Ahmmad hocama en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Bunun yanı sıra katkılarından dolayı sayın hocalarım Prof. Dr. Tahsin Görgün ve Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar ile değerli arkadaşım Arş. Gör. Şeyma Yazıcı'ya teşekkür ediyorum. Yüksek lisans sürecinde manevi destekleriyle her zaman yanımda olan kıymetli annem ve babama da en içten teşekkürlerimi sunuyor ve tezimin Arap dili çalışmalarına bir katkı sağlamış olmasını temenni ediyorum.

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
blm.	Bölüm
bs.	Baskı
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
thk.	Tahkik
trc.	Tercüman
t.y.	Tarih yok
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

A. TEZİN KONUSU, YÖNTEMİ VE AMACI

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö.626/1229) sadece sarf, nahiv, meânî, beyân, istidlâl, arûz ve şiir gibi dil ilimlerinde yetkin bir âlim olmayıp aynı zamanda kelam, felsefe, dil felsefesi, mantık, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi çeşitli alanlarda derin bilgileri olan çok yönlü bir müelliftir. Bunun yanı sıra aklî ilimlerin yüceltildiği bir dönemde ve bu ilimlerin yaygınlaştığı bir coğrafyada yaşamıştır. Sekkâkî'nin çok yönlü bir âlim olması onun, aslında belâgat tarafından incelenmesi gereken konuların başka ilimler içinde dağınık bir halde ele alındığını görmesini sağlamıştır. Müellifin entelektüel birikimiyle birleşen bu farkındalık çağın gerekleriyle bir araya gelince o, belâgatın diğer ilimler gibi müstakil bir disiplin haline gelmesi için, sistemli bir şekilde incelenmesi gerektiği fikrine kani olmuştur. Bütün bu etkenlerin bir araya gelmesi neticesinde o, *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserini kaleme almıştır.

Sekkâkî, *Miftâh'*ın konusunu ilmu'l-edeb olarak belirlemiştir. İlmu'l-edeb, sarf, iştikâk, nahiv, meânî, beyân, bedi', had, istidlâl, arûz ve kâfiye ilimlerinin hepsini içine alan üst bir başlık mahiyetindedir. İlmu'l-edebi öğrenmenin amacı ise Arap dilinde hataya düşmekten sakınmaktır. Müellife göre Arap dilinde hataya düşülebilecek noktalar temelde, müfred (kelime), telif (cümle) ve telifin kastedilen anlama mutabakatı (uygunluk/yerindelik) olduğu için o, *Miftâh*'ı üç ana bölüme ayırmıştır. Bunlar, i. sarf ilmi (mütemmimi olan iştikâk ilmini de içine alacak şekilde), ii. nahiv ilmi ve iii. meânî ve beyân ilimleridir. Daha sonra bu ilimlerin tüm yönleriyle ele alınması adına incelenmesini gerekli gördüğü had, istidlâl, arûz ve kâfiye ilimlerini eserin ana bölümlendirmesine ek olarak mütemmime adı altında tasnif etmiştir. Böylece söz konusu ilimlerin hepsini kendi içinde bir bütünlük arz edecek şekilde ve birbiriyle irtibatlandırmak suretiyle ele almayı başarmıştır.

Bu tezde *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserin üçüncü bölümünün mütemmimi olan ve Sekkâkî tarafından *Miftâh*'ın konusu olarak belirlenen ilmu'l-edebin içine konumlandırılan ilmu'l-istidlâl ya da diğer adıyla ilm-i havâs-ı terâkibi'l-kelâm bahsi tahlil edilecektir. Tez konusunun çerçevesi, ilmu'l-istidlâl bahsinde ele alınan konuların değerlendirilmesi bağlamında sınırlandırılmıştır. Söz konusu bahiste ele alınan meseleler, tercüme faaliyetleriyle birlikte İslam dünyasına giren ve ilerleyen süreçte İslamî ilimlerin bir yöntemi

haline gelen mantık ilmine dair meselelerdir. ilmu'l-istidlâlin, ilmu'l-edeb içinde konumlandırılması ve ilgili bahiste ele alınan meselelerin mantık ilmine ilişkin olması, sadedinde olduğumuz bahsin hem ilmu'l-edeb kapsamındaki diğer ilimlerle hem de mantık ilminin tarihsel gelişimiyle birlikte değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle dil çalışmalarının tarihsel süreci bakımından özel bir yer edinmiş olan Sekkâkî'nin bu bahiste ele aldığı meseleler, sadece sistematik bir biçimde değerlendirilmeyecek aynı zamanda *Miftâh*'ta incelenen diğer ilimlerle irtibatı da ibraz edilmeye çalışılacaktır.

Tezin başlığı *Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eserindeki İlmu'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili* şeklinde belirlenmiştir. Dolayısıyla bu tezin ana konusunu Sekkâkî'nin kendisi değil, eseri ve daha özelde eserindeki belli bir bahis oluşturmaktadır. Bu nedenle tezin birinci bölümünde Sekkâkî'nin hayatı ve eserlerine kısaca değinilmesinin ardından söz konusu bahsin, *Miftâh*'ın konusu olan ilmu'l-edeb şemsiyesi altına yerleştirilmesi nedeniyle *Miftâhu'l-ulûm* adlı eser ve mantık meselelerini içeriyor olması hasebiyle Sekkâkî'nin dil-mantık ilişkisi bağlamındaki konumu değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra, ilmu'l-istidlâl bahsine veri sağlaması ölçüsünde, istidlâlin semantik olarak kronolojik seyri ile bir akıl yürütme biçimi olarak mantıktaki ve belâgattaki keyfiyeti belirlenmeye çalışılacaktır. Bunlara ek olarak, Sekkâkî'nin genel anlamıyla istidlâli nasıl ele aldığı incelenecektir. Bu bağlamda, istidlâl kavramının anlaşılması için, formel/sûrî/biçimsel bir istidlâlin belâgat çerçevesinde imkânı ve bununla ilişkili olarak belâgatta kullanılan istidlâlin mahiyeti gibi konular araştırılacaktır. Bununla birlikte Sekkâkî'de lafızların manalarına delâleti, delâlet çeşitleri ve bunlar arasında nasıl bir istidlâle başvurularak geçiş yapıldığı ayrıca Sekkâkî'nin delâlet taksimi ile mantıkçıların delalet taksimi arasında bir paralellik olup olmadığı diğer bir deyişle Sekkâkî'nin taksiminin özgünlüğü vb. sorular tartışılacaktır.

Tezin ana konusunu teşkil eden ikinci bölüm ise, *İlmu'l-İstidlâl Bahsindeki Meseleler ve Bahsin Tahlili* şeklinde isimlendirilmiştir. Bu bölümde incelenecek temel mesele Sekkâkî'nin, ilmu'l-istidlâl hususundaki görüşleridir. Sekkâkî'nin, *Miftâh*'ta söz konusu bahsi ele alması, sabık bir örneği olmadığı için, dilbilim çalışmaları açısından özgün ve özel bir yere sahiptir. Bu çerçevede Sekkâkî'nin ilmu'l-istidlâl konusunu neden ve nasıl ele aldığı, ilmu'l-istidlâlin ilmu'l-edebteki diğer ilimlerle ilişkisi ve Sekkâkî'nin belâgat anlayışının neresinde durduğu vb. sorular araştırılacaktır.

Tezin temel amacı Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünün mütemmimi olan ilmu'l-istidlâl bahsinde ele aldığı meseleleri tespit ve tahlil etmektir. Bunun

yanı sıra Sekkâkî'nin tezin konusu olarak belirlenen bahsi eserine ele almak suretiyle dilbilim çalışmalarında neyi gerçekleştirdiğini ve nasıl bir katkıda bulunduğunu ortaya koymaktır. Tezin ikincil amaçları ise, temel amacına hizmet edeceği gerekçesiyle, genel olarak mantık ve belâgatta özel olarak da Sekkâkî'de istidlâlin nasıl gerçekleştiğini araştırmak ayrıca dil-mantık ilişkisinde Sekkâkî'nin konumunu belirlemek şeklindedir.

B. KAYNAK DEĞERLENDİRME

Tezin ana konusu, ilmu'l-istidlâl bahsindeki meseleler ve bu bahsin tahlili olduğu için tezin ilk ve öncelikli kaynağı ilgili bahsin yer aldığı *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eser olacaktır. Söz konusu eserin, Türkiye ve dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma ve matbu nüshası bulunmaktadır. Bu çalışmada eserin, Na'im Zarzûr tarafından tahkik ve talik edilen baskısı esas alınacaktır. Kazvînî (ö.739/138) tarafından ilk defa *Miftâhu'l-Ulûm*'a, *Telhîsû'l-Miftâh* adıyla önce telhîs arından *el-Îzâh* adıyla şerh yazılmıştır. Ne var ki bu çalışmalar, *Miftâh'*ın sadece üçüncü bölümünü konu edinmektedir. Belâgat tarihinin devam eden sürecinde *Miftâh* üzerine yapılan diğer çalışmalar da Kazvînî'in *Telhîs*'i çerçevesinde şekillenmiştir. Bu durum Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'da, ilmu'l-edeb üst başlığı içerisinde, sunmaya çalıştığı bütünsel anlayış yerine üçüncü bölümde kaleme aldığı belâgat anlayışının öne çıkmasına neden olmuştur.

Miftâhu'l-Ulûm'un üçüncü bölümüne dair yüzlerce şerh, hâşiye ve telhîs bulunmasına rağmen, muhtemelen Kazvînî'nin de etkisiyle Sekkâkî sonrası süreçte onun kurguladığı bütüncül yaklaşım terk edildiği veya onun dil ilimlerine dair sunduğu görüşlerin en orijinal ve en sistemli şekliyle üçüncü bölümde yer aldığı varsayıldığı için, ilmu'l-istidlâl bahsine dair herhangi bir müstakil çalışma telif edilmemiştir. Bu nedenle ilmu'l-istidlâl bahsinin tahlilinde *Miftâh* şerhlerine başvurmak mümkün olamamıştır. Ancak *Miftâh*'ın üçüncü bölümüne ilişkin atıflarda söz konusu şerhlerden istifade edilmiştir.

Sekkâkî'nin hayatı ve *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eseri konusunda belâgat tarihine dair kitaplarda çeşitli bilgiler yer almaktadır. Ne var ki bu bilgiler genel olarak birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Bunun yanı Sekkâkî'nin belâgatı asıl mecrasından uzaklaştırmak suretiyle donuk bir hale getirdiği eleştirisi çerçevesinde şekillenmektedir. Sekkâkî'nin belâgat anlayışını konu edinen ve Ahmed Matlûb tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *el-Belâga inde's-Sekkâkî* isimli çalışma *Miftâh'*a ilişkin tarihsel verileri bir arada sunması ve

*Miftâh'*ın belâgat tarihindeki etkisi hakkında genel bir fikir vermesi bakımından önemlidir. Ancak Matlûbûn indirgemeci yaklaşımı ve öne sürdüğü iddiaları destekleme noktasında gerekli bağlantıları yeterince güçlü bir şekilde kuramamış olması eseri, eleştiriye açık hale getirmektedir. Ayrıca bu eserde ilmu'l-istidlâl bahsinin içeriği hususunda bazı telmihler dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Sekkâkî'nin istidlâl hususundaki görüşlerine dair de yine müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak Şükrî el-Mebhût'un *el-İstidlâlu'l-Belâğî* adlı eseri bu bağlamda geniş bilgiler sunmaktadır. Zira müellif tarafından Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö.471/1078) ve ardından Fahrettin er-Râzî'nin (ö.606/1210) belâgatında istidlâlin keyfiyeti açıklandıktan sonra Sekkâkî'nin belâgat sisteminde istidlâlin nasıl tavzif edildiği izah edilmiştir. Devamında *Telhîs* şerhlerinde istidlâlin izi sürülmüştür. Müellifin Sekkâkî'nin belâgatında istidlâli, öncesi ve sonrasıyla bağlantısını kurmak suretiyle ele almış olması ve söz konusu isimlerin birbirinin devamı olarak diğer bir deyişle aynı düşünce sisteminin geliştiricileri olduğunu vurgulayarak incelemesi, belâgattaki istidlâlin süreklilik zemininde bütünsel bir yaklaşımla anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

A. EBÛ YA'KÛB ES-SEKKÂKÎ

Bu bölümde Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin hayatı ve eserlerine kısaca değinildikten sonra onun belâgattaki yeri ve önemi ele alınacaktır. Ayrıca *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eseri incelenecektir. Bu bağlamda Sekkâkî'nin dil-mantık ilişkisi çerçevesindeki konumu tartışılacaktır.

1. Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebû Ya'kûb Siracüddin Yusuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali el-Harizmî es-Sekkâkî'dir (ö.626/1229). Ebû Ya'kûb'a Sekkâkî nispet isminin verilmesi hususunda farklı görüşler zikredilir. Bu görüşlerden birine göre Nişabur'un bir köyü olan Sekkâke köyüne nispeten ona Sekkâkî denmiştir. Ancak Sekkâkî'nin doğum yeri Hârizm olduğu için bu görüş kabul görmemiştir. Bir başka görüş, atalarından birinin demirden para yapımı mesleğini icra etmesinden ötürü bu nispeti aldığını öne sürmektedir. Bunun yanı sıra Sekkâkî'nin, sikkecilik (metal oyma ve işleme) mesleğini icra ettiği için bu şekilde anıldığını ifade eden üçüncü bir görüş zikredilmiştir. Tercih edilen görüş de budur. Zira kaynaklar, Sekkâkî'nin hayatının ilk dönemlerinde demirciliği veya sikke yapımını meslek edindiği bilgisi hususunda ittifak etmiştir.[1]

Sekkâkî, Yâkut el-Hamevî hariç bütün tarihçilere göre 555/1160 yılında Hârizm'de doğmuştur. Yâkut el-Hamevî ise onun doğum yılının 554 olduğu bilgisini irat etmiştir. Sekkâkî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler günümüze ulaşmasa da neredeyse tüm kaynaklar onun, sarf, nahiv, meânî, beyân, istidlâl, arûz ve şiir gibi dil ilimlerinin yanı sıra fıkıh ve kelâm gibi islamî ilimlerde de yetkin bir âlim olduğunu rivayet etmiştir.[2] Nitekim çağdaşı Yâkut el- Hamevî de onu "Fıkıh, kelam ve çeşitli ilimlerde uzman, kervanların namını yaydığı, asrının üstün şahsiyetlerinden biri"[3] şeklinde tasvir etmiştir. Sekkâkî'nin hayatı

[1] Şevki Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 9. Bs., Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119, 286-287.

[2] Bkz. Abdulkadir el-Kureyşî, *el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kütüphane – Karaçi, t.y., 2: 225-226; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed b. İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, 1. Bs., Beyrut: Dâr-ı İbn Kesîr, 1986., 7: 215; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, t.y., 6: 2846; Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugâviyyin Ve'n-Nuh'ât*, Lübnan: El-Mektebtü'l-Asrıyye, t.y., 2: 64; Şemseddin Sâmi, *Kâmûsu'l-Alâm*, İstanbul: Mihran, 1894, 4: 2586.

[3] Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, 6: 2846.

hakkında doyurucu bilgilerin günümüze ulaşmayı başaramaması onun, Moğol istilasına maruz kalınan ve bunun neticesinde siyasi ve sosyal bir karmaşanın hâkim olduğu bir dönemde yaşamış olmasıyla ilişkilendirilebilir.[4]

Sekkâkî'nin hayatı ile ilgili günümüze ulaşan sınırlı bilgilerden bir kısmı onun mezhebî aidiyeti hakkındadır. Buna göre o, Hanefî mezhebine mensuptur.[5] Nitekim hanefî fıkıh âlimlerini ele alan bibliyografik eserlerde Sekkâkî'nin adı zikredilmektedir.[6] Ancak müellif, itikatta Mu'tezilidir. Bunun yanı sıra kelam, felsefe, dil felsefesi, mantık, fıkıh ve fıkıh usülü, Arap dili, belâgat, edebiyat ve şiir alanında mütebahhir bir âlim olan Sekkâkî, aklî ilimlerin en üste seviyelere ulaştığı ve yaygınlaştığı bir dönemde yaşamıştır. Ayrıca o, felsefe, mantık ve akılcı yöntemin kâdim bir yer edindiği Uzak doğu, İran ve Turan havzası içinde yer alan Hârizm bölgesi âlimlerindendir. Bütün bu amiller Sekkâkî'nin, *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserini kaleme alırken takip ettiği üslubu etkilemiştir.[7]

Sekkâkî'nin Eserleri[8]

1- *Miftâhu'l-Ulûm*: Sekkâkî'nin basılı olan tek eseridir. Müellifin diğer eserleri, özel veya şahsi kütüphanelerde bulunması ihtimali dışında, günümüze ulaşamamıştır. Söz konusu eser hakkında ayrıntılı bilgi müstakil bir başlık altında verilecektir.

2- *Şerhu'l-Cümel*: Abdülkahir el-Cürcânî'nin *Kitabü'l-Cümel* adlı eserinin şerhidir. Sekkâkî 'nin, *Miftâhu'l-Ulûm*[9] adlı eserinde adını zikrettiği tek eseridir.

3- *Kitabü'ş-Şâmil*: Tılsım vb. ledün ilimlerine dair bir eserdir.

Bu eserlerin yanı sıra *Kitabü't-Tılsım*, er-*Risaletü'l-Velediyye* ve *et-Tibyân* gibi başka eserler de Sekkâkî 'ye isnat edilmektedir.

2. Belâgattaki Yeri ve Önemi

Bütün tarihçiler, Sekkâkî'nin belâgat tarihinde büyük bir rol oynadığı konusunda hemfikirdir. Ne var ki söz konusu rolün mahiyeti hususunda ihtilaf edilmektedir. Müellifin, belâgatta yaptığı çalışmalar dolayısıyla, belâgatın gelişmesine çok büyük ve önemli katkılar

[4] İsmail Durmuş, "Sekkâkî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y., 36: 332.
[5] Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, t.y., 9: 222; İsmail b. Muhammed el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârül'l-Musannifîn*, Beyrut: Dâr-ı İhyâ-i Türasi'l-Arabî, t.y., 2: 553.
[6] el-Kureyşî, *el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, 2: 225-226.
[7] Durmuş, "Sekkâkî", 36: 332-333.
[8] Musa Alak, *Sekkâkî ve Miftahu'l-ulum adlı eseri.*, İstanbul, 2011, 32-35.
[9] Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b Ebû Bekr b Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, 86,150.

sunduğu görüşünü savunanlar olduğu gibi; belâgatı aslî hüviyetinden uzaklaştırarak donuk bir hale getirdiği savına binaen, belâgatın seyrini olumsuz yönde etkilediği hatta orijinal belâgat çalışmalarının sona ermesine neden olduğu iddiasını ileri sürenler de bulunmaktadır.

En önemli *Miftâh* şârihlerinden biri olan Kazvînî, kitabının mukaddimesinde belâgatın önemini vurguladıktan sonra Sekkâkî hakkında şu ifadeleri irat etmiştir:" Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin yazdığı *Miftâhu'l-ulûm*'un üçüncü kısmı, belâgat ve belâgata mülhak ilimler konusunda telif edilen meşhur kitaplar arasında en faydalı olanıdır. Onun bu meziyeti, söz konusu kitaplar ile kıyaslandığında en güzel tertip ve düzene, en mükemmel ifadelere ve kuralları bir araya toplama noktasında en iyi içeriğe sahip olmasına dayanmaktadır."[10] Sekkâkî'nin hem kendi çağdaşı âlimler hem de kendisinden sonra gelen âlimler arasındaki şöhreti, Kazvînî'ninin görüşünü destekler niteliktedir. Öyle ki Sekkâkî 'den sonraki yaklaşık beş asır boyunca onun eseri üzerine şerh ve telhîsler[11] yazılmış, müstakil eserler revaç görmemiştir.[12]

Ancak öte taraftan Sekkâkî'nin belâgatı, duyusal zevke dayalı insan ruhunu rahatlatan bir edebî sanat yerine tanım ve taksimlerden oluşan bir kurallar bütünü olarak açıklamaya çalışması, eleştirilere yol açmıştır. Şöyle ki Sekkâkî öncesi belâgat tarihine[13] bakıldığında belâgatın bir sanat dalı olarak ele alındığı, mantığın aksine kesin yargılardan ve kalıplaşmış ifadelerden uzak tutulduğu ve edebî zevkin esas kabul edildiği görülmektedir. Ne var ki eleştirmenlere göre Sekkâkî, belâgatın doğasına aykırı olmasına rağmen ona şekilci ve kuralcı bir hüviyet kazandırmaya çalışmıştır. Üstelik yaptığı tanım ve taksimler son derece kapalı, anlaşılmaz ve zorlamadır. Sekkâkî'nin eseri üzerine asırlarca şerh, haşiye ve telhîsler yazılmasının asıl sebebi bu kapalı ve anlaşılmaz üslûbudur. Bununla birlikte söz konusu şerhler de aynı şekilde mantıkî tanım ve taksimlerden ibaret hiçbir edebî zevk taşımayan eserler olmaktan öteye gidememiş; mantık, felsefe ve kelama dair kavramları belâgata sokma hususunda abartıya kaçmaktan kurtulamamıştır.[14]

---

[10] Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhîs fî Ulûmi'l-Belâga*, thk. Abdurrahman el-Berkûk, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y., 21.

[11] Şerh, Telhîs, Hâşiye ve Manzumeler için bkz. Carl Brockelmann, *Tarihü'l-edebî'l-Arabi*, Kahire : Dârü'l-Maârif, 1977, 249-267.

[12] Abdülazîz Atik, *Fî tarihi'l-belagati'l-Arabiyye.*, Beyrut : Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 278.

[13] Detaylı bilgi için bkz. Yüksel Çelik, "Sekkâkî'ye Kadar Belagat Çalışmaları", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 20 (Ocak 2011): 85-108.

[14] Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 272-273.

Tezin konusu ve kapsamı gereği Sekkâkî'ye yöneltilen eleştirilerin tamamına ayrıntılı bir şekilde değinilmeyecektir. Vakıa söz konusu eleştiriler temelde onun belâgatı edebî zevkten uzak, mantıkî kural ve taksimlerden ibaret donuk bir ilim haline dönüştürdüğü iddiası etrafında şekillenmektedir. Zikredilen eleştirilerin yerinde olduğu varsayılacak olunursa bu noktada bize göre iki soru gündeme gelmektedir: i. Sekkâkî neden belâgatın geleneksel çerçevesinin dışına çıkmayı, diğer bir deyişle belâgatın asıl mecrasından uzaklaşmayı tercih etmiştir? ii. söz konusu eleştirilerin haklılık derecesi nedir? Sekkâkî belâgat tarihinde hakikaten bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Ondan önceki dönemde belâgatta her ne kadar bazı ilmi açıklamalar olsa da bunlar belli bir akım yaratacak kadar güçlü bir etki oluşturamadığı gibi münferit durumlar olmaktan öteye gidememiştir. Ne var ki Sekkâkî ile birlikte belâgat, edebî bir sanat olmaktan çıkmış; mevzû'u ve mebde'inin sınırları belli olan müstakil ve mütekâmil bir ilim dalı haline gelmiştir.[15]

Öyleyse Sekkâkî'nin neden belâgatın edebî zevke dayalı geleneksel çerçevesinin dışına çıkmayı tercih ettiğine dair soruya dönmek gerekir. Bu soru önemlidir. Zira Sekkâkî, söz konusu tercih neticesinde belâgata dair izahlarında tanım ve taksimleri öncelemiştir. İlaveten o aynı sebeple mantık konularını, ilm-i istidlâl başlığı altında ve meânî ilminin mütemmimi biçiminde kurgulayarak eserine almıştır. Sekkâkî'nin bu yöntemi tercih etmesinde birçok etken rol almış olabilir. Bu etkenleri i. çevresel faktörler ii. kültürel ve entelektüel faktörler iii. yöntemsel faktörler olmak üzere üç başlık altında ele almak mümkündür.[16]

Çevresel faktörler: Hicri beşinci yüzyıldan itibaren sarf, nahiv, fıkıh usûlü, felsefe ve mantık gibi birçok alan, Arap ilim dünyasında oluşumunu tamamlamıştır. Belâgat ise bir yandan i'câzu'l-kur'an meselesi ile meşgul olurken diğer bir yandan şiirle ilgilenmiştir. Bununla birlikte belâgat, mantık ve felsefe gibi ilimlere, bu dönemde İslam dünyasında kabul gören ilimler olmasına rağmen, iltifat göstermemiştir. Ne var ki bir sanat olarak edebiyat ve edebiyatın ölçütü olarak belâgat arasındaki ayrılmaz ve güçlü ilişki, hicri beşinci asırdan itibaren belâgatın seyrinin değişmesinin tohumlarını atmıştır. Çünkü bunların her biri diğerini etkilemektedir.[17]

---

[15] Detaylı bilgi için bkz. M. Akif Özdoğan, "Belâgatın Sistematize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü ", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002): 97-106.

[16] Hâmid Sâlih Hulfu'r-Rabiî, *Mekâyîsi'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-Ulemâ*, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1996, 415-459.

[17] Hâmid Sâlih Hulfu'r-Rabiî, *Mekâyîsi'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-Ulemâ*, 415-416.

Edebiyat tarihi genel olarak incelendiğinde hicri dördüncü asırdan itibaren edebî çevrelerde inhitat başladığı görülmektedir. Edebî çevrelerdeki güzel olan tüm manaların zaten tüketilmiş olduğu zannına binaen artık yeni bir şey söylenemeyeceği inancı, yapmacık ifade şekillerine ve abartılı süslemelerle dolu zorlama ibarelere dayalı yenilikten uzak, donuk ve anlaşılması zor bir üslûbun ortaya çıkmasına yol açmıştır. [18]Hal böyle olunca belâgat, Kur'ân'ın mu'ciz yönlerini araştırma, edebî zevki güçlendirme ve edebiyatçıları daha güzele yönlendirme misyonunun yanı sıra daha tanımlayıcı ve belirleyici bir vazife üstlenmek durumunda kalmıştır. Bunu yaparken de edebî ölçütler artık söz konusu edebî çevrelerin ihtiyaçlarını karşılama noktasında yeterli olmadığı için belâgatın, ilmi ölçütlere başvurması kaçınılmaz hale gelmiştir. Zira belâgat için sadece ifadelerdeki güzellikleri şerh etmek ve daha iyi ifade şekilleri sunmaktan ziyade; ifadelerdeki eksik veya zayıf noktaları belirlemek ve bunların nasıl giderileceğini açıklamak gibi daha ciddi problemler gündeme gelmiştir. Bu nedenle öğrenilmesi ve anlaşılması adına konuların tasnif edilmesi ve her bir meselenin tanımlanması gerekmiştir.[19]

Bunun yanı sıra edebiyatçının ifadelerini anlayabilecek kabiliyet ve yeteneğe sahip muhatapların da bulunması gerekmektedir. Bu nedenle Sekkâkî, belâgatın önemini vurgulayıp beliğ vasfını taşıyan ifadelerin belirlenmesindeki ölçütleri zikrettikten sonra muhatabın nasıl olması gerektiğine değinmiştir. Sekkâkî, bu hususla ilgili olarak edebî ifadeleri anlama noktasında muhataba çok iş düştüğünü, muhatabın mütekellimin ifadesinde gözettiği terkibin belli bir amaca yönelik olduğunu bilecek seviyede olması gerektiğini, aksi takdirde beliğ bir söz ile beliğ olmayan bir sözü ayırt edemeyeceğini ifade etmiştir.[20] Hülasa Sekkâkî'nin yaşadığı çağda belâgat, kural ve kaidelerinin belirlenmesi zemininde incelenmeye müsaittir. Sekkâkî en basit ifadesiyle bu alandaki söz konusu ihtiyacı karşılamaya çalışmıştır.

Kültürel ve entelektüel faktörler: Sekkâkî'nin kelam, felsefe, dil felsefesi, mantık, fıkıh usûlü, Arap dili, belâgat, edebiyat ve şiir gibi birçok alanda yetkin bir âlim olması dolayısıyla sahip olduğu entelektüel birikim ile yaşadığı coğrafyada hâkim olan akılcı kültürün bir araya gelmesi, onun belâgata olan bakış açısını şekillendirmiştir. Sekkâkî'nin çok yönlü bir âlim olması, belagât konularının farklı ilimlerle olan ilişkisini diğer bir deyişle farklı

[18] Şevkî Dayf, *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*, 272; Hasan Taşdelen, "Belâgat ilmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri : Tarih ve Problemler*, ed., İsmail Güler, İstanbul : İSAM, 2015, 271-272.
[19] Hâmid Sâlih Hulfu'r-Rabiî, *Mekâyîsi'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-Ulemâ*, 417-418.
[20] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 226-227.

ilimler tarafından dağınık bir halde inceleniyor olmasını fark etmesini sağlamıştır.[21] Bu durum neticesinde belâgatın da diğer ilimler gibi müstakil ve mütekâmil bir ilim olarak bir araya getirilmesinin ehemmiyetine kani olmuştur. Bu nedenle Sekkâkî, hiçbir ilmin meânî ve beyân ilimleri kadar ilgisiz ve kıymetsiz kalmadığını belirtmiştir. Müellif, bu ilimlere ehemmiyet verilmediğinin göstergelerini ise, kaidelerinin tespit edilmemiş, ilgili şahit ve örneklerin tertip edilmemiş, efrâdını câmi' ağyârını mâni' olacak şekilde tanımlarının yapılmamış, usulünün belirlenmemiş, hüccet ve burhanlarının bir araya getirilmemiş ve dağınık haldeki konularının bir kayıt altına alınmamış olması şeklinde sıralamıştır. Böylece Sekkâkî, söz konusu ilimlerin uğradığı haksızlığı gidermek için daha önce hiç kimsenin yapmadığı bir şeyi, belâgat konularının tanım ve taksimini, yapmayı gerekli görmüştür.[22]

Yöntemsel faktörler: Sekkâkî, kitabında ilmu'l-edeb (edebiyat ilimleri) adını verdiği ilimleri ele almaktadır. Ona göre ilmu'l-edeb birbirine bağlı ve girişik, diğer bir değişle birbirine kenetlenmiş ilimleri ifade etmektedir. Bu nedenle o, söz konusu ilimleri kendinden önceki belâgatçıların aksine yeri geldikçe şerh etmekle yetinmeyip kendi içinde bir bütün olarak ele almış ve her bir ilmin diğer bir ilimle irtibatını kurmaya çalışmıştır. Nitekim müellif, kitabının mukaddimesinde dil ilimlerine ait dağınık haldeki meseleleri hem kendi içinde hem de ilmu'l-edeb çatısı altında tutarlı bir bütün olarak bir araya getirecek bütünsel bir yaklaşımı, kitabının temel metodu olarak belirlediğine işaret etmektedir.[23] Bu konu tezin, "Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri" başlıklı bölümü altında ayrıntılı olarak ele alınacağı için bu bağlamda bu kadarı ile yetinilecektir.

Hülasa Sekkâkî'nin çevresel, kültürel, entelektüel ve yöntemsel bazı faktörler nedeniyle belâgata duyusal zevke dayalı edebî bir sanat olmaktan öte kural ve kaideleri belli olması gereken bir ilim olarak yaklaştığı savı, mesnetsiz bir iddia değildir. Ancak onun, edebî zevki tamamen göz ardı ettiği ve ona hiçbir ehemmiyet vermediği için belâgata tam anlamıyla olumsuz bir biçimde etki ettiği yönündeki eleştiriler de yoruma açıktır. Bu nedenle söz konusu eleştirilerin haklılık derecesi nedir? sorusu, Sekkâkî'nin belâgattaki yerinin belirlenmesi noktasında önem arz etmektedir.

[21] Hâmid Sâlih Hulfu'r-Rabiî, *Mekâyîsi'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-Ulemâ*, 421-422,448.
[22] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 422.
[23] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 6.

Sekkâkî, meânî ilminin alanına giren sözlerde hataya düşmekten korunmak için kişinin bilmesi gereken tüm kural ve kaideleri zikrettikten sonra bunların Kur'ân'ın i'câzını anlama noktasında yeterli olmadığını, buna ilaveten fıtrat itibariyle zevkiselim sahibi olmanın gerekli olduğunu ifade eder. Zira ona göre "Meânî ilminin temeli, zevkiselim ve müstakim bir tabiata sahip olmaya dayanır. Bu nedenle kendisine bu iki meziyet bahşedilmeyen kişi, başka bir ilimle uğraşmalıdır. Aksi takdirde bu ilmin ne zikri geçen ne de zikri geçecek olan konularından hiçbir fayda elde edemez."[24]

Müellif, ayrıca teşbih, mecâz ve kinâye gibi beyân ilminin alanına giren konuları inceledikten sonra belâgat ve fesâhat kavramlarını açıklarken şu ifadeleri irat eder:" Belâgatın en yüksek ve en düşük olmak üzere iki tarafı vardır. Ve bu iki taraf birbirinden son derece uzaktır. Öyle ki bu iki taraf arasında sayılamayacak kadar çok mertebe vardır… Sözün mertebeleri yükselerek i'câz seviyesine kadar ulaşır. İ'câz, şiirdeki veznin istikameti gibidir. Hissedilir, anlaşılır ve fakat anlatılamaz. Bu nedenle bana göre i'câzı idrak etmenin vesilesi zevkiselimden başkası değildir.! Zevkiselimi elde etmenin yolu ise bu iki ilimle, meânî ve beyân, uzun süre iştigal etmektir."[25]

Görüldüğü üzere Sekkâkî'nin, belâgatı salt kurallar bütünü olarak gördüğü ve bu nedenle belâgatın inhitatına neden olduğu iddiası, onun belâgatın zirvesi olan i'câz'ın anlaşılması için tek ölçütün duyusal zevk/zevkiselim olduğu yönündeki sarih ifadeleri ile örtüşmemektedir. Nitekim Sekkâkî'nin zevkiselim ve belâgattaki kaidelerin belirlenmesi hususlarındaki beyanları incelendiğinde onun, bunların her ikisinin de önemine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.[26] O halde ona göre, eleştirilerin aksine, belâgatın tek ölçütü ifadelerin kurallara uygunluğu değildir. Ancak Sekkâkî, daha önce zikredilen faktörler dolayısıyla, belâgatın kural ve kaidelerin belirlenmesinin zaruri bir ihtiyaç olduğunu düşünmektedir.

Bu nedenle Sekkâkî, belâgattaki tek ölçütün zevkiselim olduğu şeklindeki geleneğin dışına çıkarak ilmi kaideleri, kendi çağının ilmi ortamı gereğince, açıkça belâgatın bir ölçütü olarak sunmuştur. Ancak asıl ölçütün zevkiselim olduğu ilkesini de ikrar eden müellif zevkiselimi, belâgatın zirvesi olan i'câzın tek ölçütü olarak belirlemiştir. Dolayısıyla o, bir nevi vakıa ile ideal olanın arasını bulma çabası içindedir. Zira zevkiselim ya insanda fıtrî

[24] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 301.
[25] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 415-416.
[26] Yusuf Razaka, "el-Kâidetü ve'z-Zevk fî Belâgati's-Sekkâkî", *Mecelletü'l-Câmia'l-İslâmiyye* 7/1 (1999): 170-200.

olarak vardır ya da uzun süren bir çalışma ve çabayla iktisap edilir. Zevkiselimin fıtrî olması halinde onu elde etmek için söz konusu kuralları öğrenmeye gerek yoktur. Bu durumda belâgat, sadece daha güzel olana irşat eder. Zevkiselimin fıtrî olarak var olmaması halinde kişi, meânî ve beyân ilimlerinin kural ve kaidelerini öğrenip bunlarla uzun süre meşgul olarak bu selikâyı elde edebilir. Bu durumda belâgat ilgili kural ve kaideleri belirlemelidir.[27]

O halde zikredilen eleştiriler, Sekkâkî'nin tüm diğer faktörler dışarda bırakılmak suretiyle ve neden ve niçin soruları sorulmaksızın değerlendirilmesi durumunda haklı ve yerinde olabilir. Ancak Sekkâkî'nin belâgattaki yeri ve önemi, i. söz konusu eserin telif edildiği süreçteki mevcut şartlar ve ii. müellifin kültürel arka planı ve bilgi birikimi bütünsel olarak dikkate alındığında farklı yorumlara açık hale gelmektedir. Nitekim Câbirî, Arap belâgatına bir bütün olarak bakıldığında Sekkâkî 'nin, geliştirdiği belâgat projesi ile belâgata Cürcânî'nin de içinde olduğu kendisinden önceki belâgatçılardan daha derin ve kapsamlı bir katkıda bulunduğunu ifade eder.[28]

3. Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri

Sekkâkî'nin günümüze ulaşan tek eseri olan *Miftâhu'l-Ulûm*'un tam olarak hangi tarihte kaleme alındığı bilinmemektedir. Ancak Ahmet Matlûb söz konusu eserin 596-617 tarihleri arasında telif edilmiş olabileceğini ifade etmektedir.[29] Eserin şöhretine binaen birçok yazma ve matbu nüshası bulunmaktadır.[30] Bu bölümde söz konusu eserin konusu, yöntemi ve gayesi incelenecek ayrıca Arap dili ve belâgatına getirdiği yenilikler saptanmaya çalışılacaktır.

Sekkâkî, eserinin mukaddimesinde kitabında ele alacağı konuları şöyle zikreder: "Bu kitabıma lügat ilmi dışında gerekli gördüğüm ilim türlerini (ilmu'l-edeb) aldım. İlmu'l-edeb birbiriyle ilişkili çeşitli ilimlerden meydana gelmektedir. Bu nedenle sarf ilminin tamamını kitabımda inceledim. Sarf ilmi de iştikâk ilmiyle tamama erdiği için üç çeşidini de içine alacak şekilde iştikâk ilmini de kitabıma aldım. Nahiv ilminin tamamını da kitabımı aldım. Nahiv ilminin mütemmimi ise meânî ve beyân ilimleridir. Allah'ın muvaffakiyet vermesi

[27] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 416.
[28] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı : Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Hasan Hacak, 3. Bs., İstanbul : Kitabevi, 2001, 118.
[29] Ahmed Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, Bağdad : Menşuratu Mektebeti'l-Nehdati Bağdat, 1964, 65.
[30] Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, 61-64.

sayesinde bu iki ilmi inceledim. Meânî ilmi, had ve istidlâl ilmiyle tamama erdiği için bu ilimlere değinmeden geçmeyip onları da kitabıma almayı gerekli gördüm. Meânî ve beyân ilimlerinin uygulanması nazım ve nesir konularının mümaresesine dayandığı ve nazım konularıyla ilgilenen kişinin arûz ve kâfiye ilimlerine ihtiyaç duyduğu malum olduğu için bu iki ilme de kitabımda yer verdim."[31]

Öyleyse Sekkâkî, sarf, iştikâk, nahiv, meânî, beyân, had, istidlâl, arûz ve kâfiye ilimlerinin hepsini ilmu'l-edeb olarak isimlendirmiş ve *Miftâhu'l-ulûm*'da söz konusu ilimlerin hepsini kendi içinde bir bütünlük arz edecek şekilde ve birbiriyle de irtibatlandırmak suretiyle ele almıştır. Bu nedenle o, kitabını üç temel bölüme ayırmaktadır: Birincisi, sarf ilmi (mütemmimi olan iştikâk ilmini de içine alacak şekilde), ikincisi nahiv ilmi, üçüncüsü ise meânî ve beyân ilimleridir.[32] Daha sonra bu ilimlerin alt dalları olarak gördüğü had, istidlâl, arûz ve kâfiye ilimlerini mütemmime biçiminde tasnif etmektedir.

Zikredilen bölümlemeyi yaparken Sekkâkî'nin dayandığı temel ilke, ilmu'l-edebi öğrenmenin nihai amacı olarak gördüğü "Arap dilinde hatalardan sakınma" gayesini gerçekleştirmektir. Zira ona göre, Arap dilinde hataya düşülebilecek noktalar temelde, müfred (kelime), telif (cümle) ve telifin kastedilen anlama mutâbakatı (uygunluk/yerindelik) olmak üzere üç başlığa indirgenebilir. Arap dilinde hataya düşülebilecek üç alan olduğuna göre ilmu'l-edeb, bu üç alanda hataya düşmemek için başvurulması gereken mercii konumunda olmalıdır. Şöyle ki sarf ve nahiv ilimleri, müfred ve telif hususlarındaki; meânî ve beyân ilimleri ise telifin kastedilen anlama mutâbakatı noktasındaki hatalardan korunmada başvurulacak merciiler olacaktır.[33]

Bu bağlamda Sekkâkî, eserinin birinci kısmında, sarf ilminde hataya düşmemek için harf, kelime kalıpları ve siygaları bazında bilinmesi gereken mülahazaları tek tek irat etmiştir. Bu nedenle harflerin çıkış noktalarından başlayarak seslerin özellikleri ile küçük, büyük ve en büyük olmak üzere üç kısma ayırdığı iştikâk konusunu ele almıştır. Harfler ile ilgili meseleleri tamamladıktan sonra harflerin meydana getirdiği kelimelerin siygalarını, mücerred ve mezîd olma durumlarını yine fiiller ve fiillerin çekimlerini işlemiştir. Birinci kısmı sarf ilmiyle ilgili

[31] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 6.
[32] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 7-8.
[33] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 7.

bilinmesi gerektiğini düşündüğü imâle ve tefhîm gibi ilgili meseleleri de ele alarak tamamlamıştır.[34]

Sekkâkî eserinin ikinci kısmında ise, kelimelerden meydana gelen cümlelerin kurulmasında hataya düşmekten korunmak için gerekli kuralları zikretmek üzere nahiv ilmini ele almıştır. Bu bağlamda nahiv ilmini, iki bölüme ayırmak suretiyle incelemiştir. Birinci bölümde nahvin mahiyetini belirlemeye yani tanımını yapmaya çalışmıştır. İkinci bölümde ise bu ilmin konusunu belirlemeyi üstlenmiştir. Nahiv müfred lafzı değil de cümlenin nasıl kurulduğunu incelemekte olduğu için de cümle içindeki kelimelerin ne şekilde dizileceğinin kurallarını bilmek; kâbil (*murib*), fail (*amil*) ve eser (*irab*)'ın kurallarını bilmeye bağlıdır. Söz konusu kurallar bilindikten sonra ta'lil, yani illeti tespit meselesinin incelenmesi gerekmektedir.[35]

Eserinin üçüncü kısmına gelince, o, bu kısmı meânî ve beyân ilimlerine tahsis etmiştir. Söz, temelde söz sahibinin bir bildirimde (haber) veya bir istekte (talep) bulunması olmak üzere iki bölüme ayrıldığı için Sekkâkî'ye göre tabii olarak meânî ilminin inceleme alanı da haber cümleleri ve talep cümleleri olmak üzere iki bölüme ayrılacaktır. Haber, "bir mefhumu diğer bir mefhuma isnad etme" ameliyesini ifade ettiği için bu bölümde isnad, müsned ve müsnedü'n-ileyh konuları tafsilatlı bir şekilde incelenmiş, bunun yanı sıra fiil ve fiilin müteallıkına ait haller, fasıl, vasıl, îcâz, itnâb ve kasr konuları ele alınmıştır. Taleb ifade eden cümleler de husûlü mümkün olmasının gerekli olup olmaması durumuna göre iki kısma ayrılmış birinci kısma temenni konusu dâhil edilirken ikinci kısımda istifham, emir, nehiy ve nidâ konuları işlenmiştir.[36]

Beyân ilminin konularını ise Sekkâkî, teşbih, mecâz ve kinâye biçiminde tasnif etmiştir. O, zikredilen her bir konunun önce tanımını yapmış ardından kısımlarını, ilkelerini ve gayelerini belirlemeye çalışmıştır. Bu bölümü, muhâssinat-ı lafzîyye ve muhâssinat-ı manevîyye başlıkları altında incelediği bedi' konularına değinmek suretiyle bitirmiştir.[37] Kitabının üç temel bölümü olarak belirlediği zikri geçen kısımları tamamladıktan sonra bu kısımlarda incelediği bölümlerin mütemmimi olarak gördüğü ve tezin de konusu olan ilm-i

[34] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 8-70.
[35] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 75-161; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 123-124.
[36] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 161-329.
[37] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 329-433.

istidlâli[38] ele almıştır. Bu bölüm ilgili başlık altında tahlil edilecektir. Sekkâkî, son olarak da ilmu'l-edebi öğrenecek kişilerin ihtiyaç duyacağını düşündüğü arûz ve kâfiye[39] konusu işlemiştir. Bu konu başlığı altında şiir ve şiirle ilgili konular ile kâfiye ve kâfiyeyle irtibatlı meseleleri ele almıştır.

İlaveten vurgulamak gerekir ki Sekkâkî'nin söz konusu kitabında ele aldığı konular esasında söylem (hitap) ilimleriyle ilişkili olduğu için eserinde ulaşmayı hedeflediği gaye, söylemin tüm alanlarında hatadan korunmak adına onun kurallarını koymak şeklinde ifade edilebilir. Söylem yapı ve mana olarak ikiye ayrıldığından dolayı söylemi ele alan ilimlerin de yapı ilimleri ve mana ilimleri olarak ikiye ayrılması gerekecektir. Bu nedenle o, bir yandan söylemin sistemini belirlemeye çalışırken diğer bir yandan söylemin manasının diğer bir deyişle aklî içeriğinin kurallarını tespit etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla bir nevi söylemin sistemi ile aklın sistemi arasındaki ilişkiyi ibraz etmeye ve bu ikisi arasında bir denge/uyum kurmaya çalışmaktadır.[40]

Sekkâkî, söz konusu eserini temelde Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâğa* adlı eserlerini telhîs etmek suretiyle telif etmiştir. Bunun yanı sıra o, eserinde ilmu'l-edeb adı altında takdim ettiği belâgat projesi sayesinde, kendisine kadar gelen dönemdeki belâgat düşüncesinin ulaştığı birikimi, sistemli ve bütünsel bir şekilde ortaya koymayı başarmıştır. Bu nedenle *Miftâh*, içerdiği bilgiler açısından özünde Cürcânî geleneğinin bir uzantısı olmakla birlikte; hem ortaya koyduğu tanım ve taksimler hem de ilmu'l-edeb çatısı altında sunduğu sistemli içerik bakımından belâgatın seyrini değiştiren orijinal bir eser olma niteliği taşımaktadır.[41] Nitekim Sekkâkî'nin metodolojik çalışmaları sayesinde belâgat ilminin günümüze kadar kabul görmeye devam eden standart biçimi ortaya konmuş ve belâgat, bağımsız bir ilim olma yönünde tekâmülünü tamamlamıştır.[42] Bununla birlikte söz konusu belâgat projesinin gelişmesi ve İslam dünyasında yaygın bir şekilde kabul görmesinde başta Kazvînî olmak üzere tüm *Miftâh* şârihlerinin katkısı son derece önemlidir. Zira İslam

[38] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 433-515.
[39] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 515-602.
[40] el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 121.
[41] Özdoğan, "Belâgatın Sistematize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü ", 101,106.
[42] Detaylı bilgi için bkz. William Smyth, "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u", *Şarkiyat Mecmuası*, trc. Abdullah Yıldırım, 22 (2013): 213-232.

düşüncesinde şerh, hâşiye vb. çalışmalar öncekilerin fikirlerini tekrar eden orijinallikten uzak metinler olmayıp, eskinin yeniden yorumlanması, bir nevi restore edilmesidir.[43]

Bu bağlamda Sekkâkî'nin söz konusu eser ile belâgata getirdiği yeniliklere genel anlamda değinmek yerinde olacaktır. Buna göre Sekkâkî: i. belâgatın meânî, beyân ve lafzî ve manevî olmak üzere muhâssinat biçimindeki üçlü tasnifini ilk defa öneren kişidir. O, bu sayede daha önceki belâgat kitaplarının aksine belâgat kapsamına giren tüm meseleleri ilgili yerlerde ele almayı başarmıştır. ii. Cürcânî'in nazm/sözdizimi veya meânî'n-nahv/nahvin anlamları kapsamında ele aldığı konuları meânî; teşbih, mecâz ve kinâye gibi konuları da beyân şeklinde isimlendiren ilk kişidir. Bunun yanı sıra bu iki alanın dışında kalan konuları ilk defa muhâssinat olarak isimlendiren de yine Sekkâkî'dir. Daha sonra Bedreddin ibn Mâlik (ö.686/1287), *Miftâh*'ın üçüncü kısmının telhîsi niteliğindeki *el-Misbâh* adlı eserinde Sekkâkî'nin muhâssinat şeklinde isimlendirdiği konuları ilk defa müstakil bir başlık altında ve belâgatın temel kısımlarından biri biçiminde kurgulayarak bedî adı altında incelemiştir. Kazvinî ise İbn Mâlik'in ifade edilen katkısından hareketle belâgatın günümüze dek varlığını sürdüren meânî, beyân ve bedî şeklindeki üçlü taksimine son halini vermiştir.[44] iii. Sekkâkî, meânî konularının incelenmesinde cümlenin ana unsurları olan müsned ve müsnedün ileyhin temele alındığı diğer bir deyişle müsned ve müsnedün ileyh kavramlarından hareketle meânî konularının açıklandığı bir metodu ilk defa kullanan kişidir. iv. o, selefinin aksine belâgi meselelerin incelenmesinde zevkiselim ile yetinmemiş aklî, mantıkî ve felsefî ölçütlerden ciddi şekilde faydalanmıştır. v. son olarak Sekkâkî, dil ilimlerine ait kavramları mantıkta olduğu gibi efrâdını câmi' ağyârını mâni' olacak şekilde tanımlamıştır.[45] Söz konusu eserinde duyusal zevk yerine mantıkî tanım ve taksimleri öncelemiş olması, ortaya koyduğu belâgat projesinin anlaşılması için, Sekkâkî'nin mantığa bakış açısının diğer bir deyişle dil-mantık ilişkisi noktasındaki tutumunun incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle "Dil-Mantık İlişkisi" başlığı altında onun ifade edilen noktadaki yeri ve tutumu ele alınacaktır.

[43] Detaylı bilgi için bkz. William Smyth, "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Ömer Kara, 47 (2014): 165-176.
[44] Şükrî el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid el-Müttehide, 2010, 93-95.
[45] Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şürûhü't-Telhîs*, Bağdad : Mektebetü'n-Nehda, 1967, 18-19.

4. Dil-Mantık İlişkisindeki Konumu

Arap dilbiliminin oluşumu temelde i'câzu'l-kur'ân tartışmaları çerçevesinde tezahür eden iç faktörlere bağlı olmakla birlikte gelişiminin, özellikle tercüme faaliyetleri neticesinde İslam dünyasının daha yakından tanıma fırsatı bulduğu Yunan, Fars ve Süryani kültürleri gibi dış faktörlerin de etkisi ile ilişkili olduğu kabul görmektedir. Fakat bu durum, Arap dili ilimlerinin dış faktörler aracılığıyla tanışılan mantığın etkisinde kalarak oluştuğu yanılgısına düşürmemelidir. Zira Arap dilbilimi, Arap kültürünün iç dinamiklerinden hareketle söz konusu alandaki ihtiyaca cevap vermek üzere kendine özgü ilmi metotlar geliştirmek suretiyle şekillenmiştir. Bunun yanı sıra Arap dilbilimi ile mantık arasındaki ilişkide tek taraflı bir etki de söz konusu değildir. Daha ziyade karşılıklı bir etkileşim görülmektedir. Nitekim mantık, özellikle geç dönem dilbilimciler nezdinde kabul gördüğü ve Sekkâkî tarafından ilmu'l-edeb şemsiyesi altında dil ilimlerine dâhil edildiği gibi mantıkçılar da dile mantıktan önce öğrenilmesi gereken bir ilim mahiyetinde önem atfetmiş ve zamanla "delâlet eden lafızlar" bahsi mantığın çalışma alanın içine alınarak mantık eserlerinin baş kısmında incelenegelmiştir.[46]

Bu bağlamda Sekkâkî'nin dil-mantık ilişkisi[47] noktasındaki katkısının anlaşılabilmesi için, Sekkâkî öncesi dönemde söz konusu alanda görülen gelişmelere[48] değinmek gerekir. Miladi dokuzuncu yüzyıldan itibaren Yunan felsefesine dair eserlerin İslam dünyasına tercüme edilmesiyle birlikte Yunan mantığıyla tanışan Arap dilcileri mantığı, Yunanca'nın dilbilgisi olarak algılamış ve bu nedenle öğrenilmesini gereksiz bulmuştur. Bununla birlikte filozoflar tarafından mantığın doğru düşünce kanunlarına ulaştıran külli bir yöntem/araç olarak sunulması dilbilimciler ile mantıkçılar arasında uzun yıllar sürecek bir dil-mantık tartışması geleneğinin oluşmasına ortam hazırlamıştır. Söz konusu tartışmalar, Ebu Said es-

[46] Ali Durusoy - Aliye Güler, "Vâv'ın Hikâyesi -Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi-", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Near East University Faculty of Theology* I/2 (2015): 8-9.

[47] Ayrıca bkz. Gerhard Endress, "el-Münâzaratü beyne'l-Mantıki'l-Felsefî ve'n-Nahvi'l-Arabî fî Usûri'l-Hulefâ", *Mecelletü Târîhi'l-Ulûmi'l-Arabiyye* 1/2 (1977): 106-119; Ahmet Dağ, "İslam Düşüncesinde Dil-Mantık Sorunu", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies* III/4 (2015): 103-113; Osman Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [DÜİFD]* XIV (2001): 89-100.

[48] Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, 74-89.

Sîrafî (ö.368/979) ve Ebu Bişr Mettâ (ö.328/940) arasında geçen meşhur münazarada[49] olduğu gibi her bir disiplinin diğerine olan üstünlüğünü ispatı biçiminde veya mantıkçılar tarafından Fârâbî (ö.339/950) ve Yahya b. Adî'nin (ö.364-975)[50]; dilbilimciler tarafından ise ibnü's-Serrâc'ın (ö.316/929) yaklaşımında olduğu üzere mezkûr disiplinlerin ortak ve farklı noktalarının vurgulanması suretinde tezahür etmiştir.[51] Daha sonraki süreçte ise Gazzâlî (ö.505/1111), mantığı fıkıh başta olmak üzere bütün ilimlerin ölçüsü konumuna yerleştirmiş ve mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağı ilkesini ortaya koymuştur.[52]

Söz konusu tartışmaların ilk somut örneği ve aynı zamanda dönüm noktası h.326 yılında Abbasi veziri el-Fazl b. Cafer b. Furât'ın meclisinde Ebu Said es-Sîrafî ve Ebu Bişr Mettâ arasında meydana gelen münazaradır. Bu başlık altında söz konusu münazaranın tüm yönleriyle ele alınması tezin içeriği ve kapsamı açısından mümkün görünmemektedir. Bu nedenle ilgili münazara ve sonrasındaki süreç Sekkâkî'nin, en açık şekliyle bu münazara ile başlayan ve dil-mantık ilişkisi tartışmaları bağlamında gelişen geleneğin neresinde durduğu ve bu noktada nasıl bir tutum sergilediği sorularına veri sağlaması ölçüsünde ele alınacaktır.

Ebu Said es-Sîrafî ve Ebu Bişr Mettâ arasında meydana gelen münazarada mantıkçıları temsil eden Ebu Bişr Mettâ temelde mantığın i. hakikate ulaştıran bilimsel bilginin elde edilmesi için tek araç olduğu, ii. insana doğru ve makul konuşma üslûbunu öğretebileceği iddiasında[53] bulunurken; dilcileri temsil eden es-Sîrafî, i. mantığın gereksiz olduğu, ii. tam anlamıyla doğru bir tercümenin mümkün olmadığı iii. mantıkçıların dili iyi düzeyde bilmesinin zorunlu olduğu tezlerini savunur.[54] Şöyle ki es-Sîrafî'ye göre bilimsel tartışmalar, sadece Aristoteles'in fikirlerini ifade etmeye elverişli teknik ve bilimsel bir dil olan mantık aracılığıyla yapılamaz. Zira bu, onun fikirlerinin tek yetkin hakikat olarak görülmesi ön kabulünü gerektirir. Diğer bir deyişle belli bir görüşün, o görüşe dayanarak

[49] Ali b Muhammed b Abbas Ebû Hayyân et-Tevhîdî, ''el-Leyletü's-Sâmine''*, el-İmta ve'l-Muanese*, Beyrut : el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011, 88-109.

[50] Detaylı bilgi için bkz. Şirin Mehmet Çıkar, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve 'Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar' Adlı Makalesi", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, 7 (2005): 65-76.

[51] Gerhard Endress, "Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, trc. Mehmet Şirin Çıkar, VI/11 (2002): 205-209.

[52] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar, 1. Bs., Beyrut: er-Risâleh, 1997, 1: 45.

[53] Muhsin Mahdi, "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, trc. Yusuf Daşdemir, 36 (2013): 86.

[54] Durusoy - Güler, "Vâv'ın Hikâyesi -Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi-", 13-20.

oluşturulmuş teknik bir dil düzleminde tartışılması, söz konusu görüşün peşinen doğru kabul edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bir bilim dalının öncülleri aynı bilim dalının bu öncülleri baştan doğru kabul eden dili içinde tartışılamaz. O yüzden tüm bilim dallarına iddialarını tarafsız bir şekilde savunabilecekleri ortak bir zemin sunmak gerekir ki bilim tarafından dönüştürülmemiş günlük dil, tam da bu ihtiyaca cevap vermektedir. Nitekim bir dili bilmek sadece o dilin gramerini bilmek anlamına gelmemektedir. Zira söz konusu dil olduğunda, karşıdakinin ifadelerini değerlendirecek belağî ve diyalektik akıl yürütmeleri de içine alan daha geniş bir bilme işlemi ifade edilmektedir.[55] Bu anlamıyla dil, mantığa duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır.

Buna karşın Ebu Bişr Mettâ mantığı, sözün bir aracı olarak kabul eder ve onu teraziye benzetir. Buna göre doğru sözü yanlış olandan, sağlam anlamı bozuğundan ayırmanın tek ölçütü mantıktır. Es-Sîrafî, zikredilen iddiaya "söz" ve "anlam" kavramlarından hareketle cevap verir. Ona göre Arap dili için sözün doğru olanı ile yanlış olanının birbirinden ayrılmasının ölçütü toplumun üzerinde uzlaştığı sözdizimi ve herkesçe malum olan irabtır. Akledilir anlamların ölçüsü ise akıldır.[56] Diğer bir deyişle eğer sözün "lafız" ve "lafzın anlamı" ikilisinden meydana geldiği kabul edilirse sözden maksat, zikredilen ikilinin dile dâhil olması nedeniyle dildir. Ayrıca bir sözün bir anlam ifade edebiliyor durumda olması ancak belli bir dil çerçevesinde mümkündür. Zira konuşulan dillerden bağımsız olarak mutlak manada "söz/kelam" ile iletişim sağlanamaz. Dilin doğruluğu ise karakteristik yapısı gereği sadece o dili konuşan insanların dilsel uzlaşıları esas alınarak bilinebilir. O halde mantık, külli bir bilme aracı olmaktan ziyade üretildiği dilin sınırları içinde o dili konuşan insanların sözleri için doğru veya yanlış hükmünde bulunabilir.

Eğer sözün anlamından maksat lafzın anlamı değil de dilin kapsamına girmeyen akledilir anlamlar ise, bu durumda da ölçüt "akıl"dır, mantık değil. Nitekim mantık söz konusu soyut anlamları ancak dil aracılığıyla somut hale getirilmeleri halinde inceleyebilmektedir. Ancak akledilir anlamların somut hale getirilmesi işlemi, yapı bakımından uzlaşımsal olan dilin doğal olarak her toplumda farklı biçimlerde gelişim göstermesi sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla A dili için geçerli olan ölçütler B dili için aynı şekilde geçerli olmamaktadır. Bu durumda her dilin kendi içindeki uzlaşımsal yapısı, o

[55] Mahdi, "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık", 94-96.
[56] et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, 90.

dil hakkında hüküm vermek için söz konusu yapıyı ele almaya elverişli farklı bir dilsel ölçüt kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle dil sayısı kadar dilsel ölçüt söz konusu olmaktadır.[57] Bu nedenle Aristoteles tarafından Yunan dili içerisinde geliştirilen mantığın bu dil için doğru ve yeterli bir ölçüt olması onun diğer diller söz konusu olduğunda da aynı sonucu vereceği veya bağlayıcı olacağı anlamına gelmemektedir.[58]

Bununla birlikte es-Sîrafî mantığı sadece Yunancanın dilbilgisi olduğu gerekçesiyle reddetmemektedir. Onun asıl karşı çıktığı tez, söz konusu keyfiyetine rağmen mantıkçılar tarafından mantığın, akledilir anlamlar ile dil arasında bir araç olarak tanımlanması suretiyle ona diller üstü bir konum verilmesidir. Zira ona göre mantık, akledilir anlamlara ulaşmanın zorunlu bir şartı olmadığı gibi akledilir anlamlar ile dil arasındaki bir araç mesabesinde de değildir. Bu nedenle onu diller üstü bir mevkiye yerleştirmek yerine daha önce belirtildiği üzere belli bir toplumun uzlaşımsal olarak geliştirdiği belli bir dil geleneği çerçevesinde konumlandırmak gerekmektedir.[59]

Zikredilen eleştiriler neticesinde Ebu Bişr Mettâ, mantığın sözün ölçütü olduğu iddiasından vazgeçerek onun akledilir anlamları ele aldığını vurgular. Bunun üzerine es-Sîrafî, akledilir anlamlara sadece isim, fiil ve harflerden oluşan dil aracılığıyla ulaşılabilindiği için dilbilgisini bilmenin zorunluluğu üzerinden kendi tezini temellendirmeye devam eder. Hal böyle iken mantıkçıların aslında bir ilmin değil Yunan dilinin savunuculuğunu yaptığını ifade eder. Ebu Bişr Mettâ ise mantığın, anlamı dilbilimcilerin ise lafızları incelediğini bunlardan birinin diğerini ele alması durumunun ise dolaylı/ilintisel bir çaba olduğunu ve anlamın lafızdan daha yüce, lafzın da anlamdan daha aşağı bir mertebede bulunduğunu iddia eder.[60] Buradan hareketle denebilir ki Ebu Bişr Mettâ, mantık ile dilbilgisinin birbirinden tamamen ayrı olduğunu düşünmekte ve söz konusu ayrımı lafız ve mana ilişkisi bağlamında açıklamaktadır. Buna göre dilbilgisi lafzın karşısına yerleştirilmişken, mantık mananın hizasına konumlanmıştır.[61]

Dilbilgisi ile mantığın özdeşleştirilemeyeceği noktasında es-Sîrafî, Ebu Bişr Mettâ ile aynı görüştedir. Ancak o, dilbilgisi ile mantık arasındaki farkı, lafız ve mana arasındaki

[57] Mahdi, "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık", 98-99.
[58] et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, 91.
[59] Mahdi, "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık", 100.
[60] et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, 93.
[61] Mahdi, "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık", 107.

farka irca etmemektedir. Zira ona göre mantık, dil olgusunun farklı ifade yönlerine işaret eden birçok terimden sadece biridir.[62] Bu yönler birbirinden farklı olmakla birlikte birbiriyle ilişkili olmaları bakımından bir bütünlük arz eder. Bununla birlikte söz konusu yönler, temelde dilin/sözün farklı mertebelerini ifade eder. Konuşmacı, sözün farklı mertebeleri sayesinde duygu ve düşüncelerini dile getirir, bir konu hakkında hüküm verir veya hakikat bilgisini elde eder. Bir söz hakkında, lafız ve manayı da içine alacak şekilde, doğrudur veya yanlıştır ya da sağlamdır veya bozuktur biçimindeki yargılara ancak bu sözün zikredilen mertebelere mutâbakatı/uygunluğu dikkate alınarak varılabilir. Bu nedenle sözün en alt mertebesi olan seslerin doğru bir şekilde telaffuz edilmiş olmasının onun doğru bir söz olduğu sonucuna götürmeyeceği açıktır.

Diğer bir deyişle söz, sadece lafız olmak bakımından tek başına hüküm vermek için yeterli değildir. Bununla birlikte sözün konuşanın maksadına uygun bir şekilde ifade edilmesi gerekir. Bu noktada sözün bir diğer katmanı olan mantık devreye girer. Burada kastedilen Ebu Bişr Mettâ'nın savunuculuğunu yaptığı mantık ilmi değildir. Es-Sîrafî, "mantık" ile dilin kendi içsel yapısında zaten var olan ve dile getirme ameliyesi sırasında ortaya çıkan "mantıklı konuşmayı" kastetmektedir. Ve kastedilen bu husus dilin kendi yapısı içindeki daha önce zikredilen mertebelerinden biridir. Öyleyse lafız ve mantıklı konuşma dilin birbirinden farklı ve fakat birbiriyle ilişkili mertebelerini ifade etmektedir.[63] Dolayısıyla belli bir dil çerçevesinde ifadesini bulan ve birden çok mertebeyi haiz olan sözler hakkında hüküm vermenin aracı mantık değil bilakis bizzat o dilden hareketle oluşturulmuş dilbilgisidir. Bu durumda dilin mantıkî içeriği, barındırdığı dilsel akıl yürütmeler aracılığıyla doğru sözü yanlış olandan, sağlam anlamı bozuğundan ayırma noktasında yeterlidir. Nitekim es-Sîrafî'ye göre Arapçanın dilsel yapı ve geleneğinden çıkarılarak elde edilen dilbilgisi/nahiv bir çeşit mantıktır. Ebu Bişr Mettâ'nın savunuculuğunu yaptığı mantık ise Yunan dilinin dilsel yapı ve geleneğinin dilbilimsel yöntemidir ve ancak Yunanca sayesinde anlaşılabilir. Hal böyle iken mantığı öğrenmek farklı bir dilin dilbilimini yapmaktan başka bir şey değildir.[64]

Sonuç olarak Ebu Bişr Mettâ'ya göre mantık i. bilimsel bilginin yöntemi ve aracıdır. ii. dil ile ifade bulan akledilir anlamların doğruluk derecelerinin belirlenmesinin ölçütüdür. iii.

[62] et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese,* 93.
[63] et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, 96-98; Mahdi, "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık", 107-108.
[64] el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 67-69.

tüm diller çerçevesinde geçerli olan ilkeleri içeren diller üstü bir araçtır. iv. dil ile özdeş değildir. Bu nedenle dili meydana getiren temel unsurlar olan lafız-mana ikilisi içinde dilbilimciler sadece lafızları ele alırken mantıkçılar manaları incelemektedir. Dolayısıyla mantıkçıların, arızî durumlar dışında, dilbilgisine sahip olmaları gerekmemektedir. Ne var ki es-Sîrafî'ye göre; i. lafız, lafız- mana ikilisinde diğer bir ifadeyle madde- form ilişkisi içinde sadece forma karşılık gelmemektedir. Bilakis madde ve formun bütününü ifade etmektedir. Dolayısıyla dil, hem telaffuz edilen kelimeyi hem de o kelimenin uzlaşı ile vaz' olunduğu anlamı içine alan bütüne işaret eden bir kavramdır. ii. lafız ve manadan oluşan bütün, bir araya geldiğinde birçok yön, katman ve mertebeden oluşan çoklu bir yapıyı içinde barındırmaktadır. Mantık, dilin söz konusu çoklu yapı içindeki yön/katman/mertebelerinden birine karşılık gelmektedir. iii. anlam, lafızdan bağımsız olarak açığa çıkmadığından; ifadeye gelmesi için belli bir dil çerçevesinde somutlaştırılması lâzımdır. Lafız ve mana arasındaki söz konusu karşılıklı bağımlılık ilişkisi, anlam hakkında düşünce üretmek için dil hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olmayı gerektirir. iv. dil, dilin kendi sistemi içinde var olan mantıkî yapı ve gramer hususundaki meselelerde kapsamlı ve bütüncül bir bilgi birikimine sahip olmak, lafızlarda somutlaşan anlamların ötesindeki akledilir anlamlara akıl vasıtasıyla ulaşmak için yeterlidir. Nitekim fıkıh ve kelâm gibi disiplinler bu yöntemi kullanmaktadır.[65]

Dil-mantık ilişkisi, zikri geçen tartışmadan sonraki süreçte söz konusu disiplinlerin birbirine karşı konumunu ve her bir disiplinin mevzû'u ile mekâsıdını belirlemeye yönelik çabalar ekseninde ilerleme kaydetmiştir. Bu noktada işaret edilen ilimlerin, birbiriyle etkileşimi kaçınılmaz olmakla birlikte, müstakil birer disiplin olarak ele alınması gerektiği görüşü kabul görmeye başlamıştır. Sekkâkî öncesi dönem için mantıkçılardan Fârâbî ve Yahya b. Adî ile dilbilimcilerden ibn Vehb (h.335 sonrası) ve ibn Hazm'ın (ö.456/1064) çalışmaları bu anlamda önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra Gazzâlî ile birlikte fıkıh ve kelâm gibi İslamî ilimlerin bilimsellik kazanması için mantığın, meşru bir yöntem/araç/ölçü olarak sunulmasının bir gelenek haline gelmesi, İslam medeniyetinde süregelen metodolojik tartışmalara farklı uzanımlar kazandırmıştır.[66] Buna göre söz konusu disiplinlerin birbirinden bağımsız iki ayrı ilim olarak kabul edilmesi olgusu mantıkçılar tarafında, mantık ve dilbiliminin birbirine ihtiyaç duyan ilimler olduğu gerçeğinin ikrar edilmesi, binaenaleyh

[65] Mahdi, "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık", 118-120.
[66] Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 115-149; Ali Durusoy, "Nahiv-mantık tartışmaları bağlamında Sekkâkî'nin yeri ve önemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (Şubat 2004): 26-31.

mantık eserlerinin giriş kısmında mantığa hazırlık niteliğinde dile dair meselelerin, delalet eden lafızlar bahsi gibi, ele alınması şeklinde tezahür ederken; dilbilimciler tarafında bu durum, söz konusu iki disiplinin bir üst başlık altında birleştirilmesi diğer bir deyişle çatı bir kavram altında ayrı ayrı incelenmesi biçiminde suret bulmuştur.[67]

Zikredilen bilgilerden hareketle Sekkâkî'nin onuncu yüzyılda Ebu Said es-Sîrafî ve Ebu Bişr Mettâ arasında meydana gelen münazara ile tebellür eden ve dil-mantık ilişkisi tartışmaları bağlamında gelişen geleneğin neresinde durduğu ve bu noktada nasıl bir tutum sergilediği sorularına geri dönmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda mantığın bir ilim olarak İslam dünyasındaki gelişimine de değinmek söz konusu ilişkinin seyri ve Sekkâkî'nin bu bağlamdaki önemi noktasında bir fikir verebilir.

İslam dünyasına mantık, ilk olarak dokuzuncu yüzyılda Organon'un ilk kitaplarının Süryanice'den Arapça'ya çevrilmesiyle girmiştir. Onuncu yüzyıla gelindiğinde ise mantık, şerhler üzerinden gelişimini sürdürmüş ve Ebu Bişr Mettâ, Fârâbî ve Yahya b. Adî gibi mantıkçılar tarafından yapılan çalışmalar sayesinde yaygınlık kazanmıştır. Öyle ki onuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Arapça konuşulan bölgelerin neredeyse hepsinde Aristoteles geleneğine bağlı kalınarak mantıkla ilgili şerhler ve müstakil eserler biçiminde çeşitli çalışmalar yürütülmüştür. Her ne kadar zikredilen yaygınlaşma mantığın dokuzuncu yüzyılda tıp ile bağlantılı olarak, daha doğru bir ifadeyle tıp ilminin bütünleyicisi biçiminde kurgulanarak algılanmasına bağlı olsa da zamanla mantık, etki alanını genişletecek ve astronomi, fıkıh, kelâm ve dil gibi birçok alana dair söz söyleme yetkisine sahip olacaktır. Bu durum, mantığın İslam dünyasında yabancı bir ilim olarak algılanması tavrının terk edilip onun yerine bu ilmi İslam bünyesinde kuşatma eğiliminin tercih edilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda tıp müfredatının standart bir parçası haline gelen mantık, on ve on birinci yüzyıllarda hem felsefe hem de astronomi ile ilişkili olarak gelişimini sürdürmeye devam etmiştir. On ikinci yüzyıla gelindiğinde mantığın doğru düşünceyi yanlış olandan ayırt etmek noktasında genel olarak kullanılabilecek bir alet/ölçüt olduğu düşüncesi kabul görmeye başlamıştır. Mantığın İslami ilimler ile ilişkilendirilmesi diğer bir ifadeyle İslami ilimler için de bir alet olarak kabul görmesi ise, daha önce de ifade edildiği üzere, en açık şekliyle Gazzâlî'nin bu hususta çalışmaları sayesinde olmuştur. Zira

[67] Durusoy - Güler, "Vâv'ın Hikâyesi -Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi-", 20-21.

mantık ilmi, temelde Arap dili, Kur'an, fıkıh ve kelâm gibi disiplinler çerçevesinde şekillenen İslamî ilimlere Gazzâlî ile birlikte kesin bir şekilde eklemlenmiştir. Buna ek olarak Gazzâlî'nin, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin bilimsel birer disiplin haline gelebilmesi için ölçüt olarak dil yerine mantığı "mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz" diyerek kesin bir şekilde önermesi mantığın İslamî ilimler içindeki yeri ve önemini pekiştirmiştir.[68]

On üçüncü yüzyıl ise mantığın kabulü ve yaygınlığı açısından "altın çağ" olarak isimlendirilebilecek bir nitelik arz etmektedir. Zira bu çağda mantık, artık yabancı bir ilim olmaktan çıkıp İslami ilimler bünyesinde kendine saygın bir yer edinmiş olması nedeniyle, daha önceki yüzyıllarda görülenin aksine sadece tıp veya astronomi ilimleri ile bağlantılı olmakla kalmamıştır. Bunun yanı sıra fıkıh ve kelâm başta olmak üzere birçok disiplinin bilimsel bilgi üretebilmesi için alet/ölçüt mahiyetinde önem atfedilen bir ilim haline gelmiştir.[69]

Sadece bir dilbilimci olmakla kalmayıp kelâm, mantık ve fıkıh usûlü gibi kendi döneminde İslamî ilimlerin temel müfredatı içinde yer alan birçok disiplinde mütebahhir olan on üçüncü yüzyıl âlimlerinden Sekkâkî, fıkıh ve kelâm gibi mantığı bir alet olarak kullanan disiplinlerin bağımsız bir ilim olmayı başardığını ancak dile dair meselelerin hala müstakil bir disiplin kapsamında ele alınmadığını aksine zikredilen ilimlerin içinde dağınık bir şekilde incelendiğini gözlemlemiştir.[70] Nitekim kitabında, zikredilen durumdan duyduğu teessüfü şöyle ifade etmiştir:" Bu ilmin, Sebe halkı gibi dağılmış olduğunu görürsün; bir kısmını Sabâ rüzgârı, başka bir kısmını ise lodos alıp götürmüştür. Tanım konusuna bak! Kimin elinde! Bu ilmin bir dalı olan istidlâl konusuna bak kimlerin elinde! Hatta fıkıh usûlünde ele alınan konuların çoğuna şöyle bir göz gezdir. Bu konular aslında hangi ilmin konuları olmalı!? Kimin elinde olması gerekirken aslında kimler bu konulara sahip çıkmış!? İman esasları konusundaki meselelere bak! Bunlar aslında hangi ilmin meseleleri? Bunun farkında olan kaç kişi var! Ancak hikmeti yüce Allah, bu konuda kalem oynatmaya muvaffak kıldığı gibi bu işi erbabına da verecektir."[71]

Bunu yanı sıra o, Ebu Said es-Sîrafî ve Ebu Bişr Mettâ arasında geçen mezkûr dil-mantık tartışmalarının artık olgunlaştığı bir süreçte yaşamaktadır. Söz konusu durum dikkate

[68] Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, trc. Ahmet Kayacık, İstanbul : Litera Yayıncılık, 2018, 62-119.
[69] Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 123-126.
[70] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 422.
[71] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 422.

alındığında *Miftâh*'taki epistemolojik yaklaşım ve dilin yapısına yönelik görüşlerin incelenmesi, Sekkâkî'nin dil-mantık tartışmaları bağlamındaki konumunu belirleme noktasında katkı sağlayabilir. Zira Sekkâkî öncesi süreçte dil-mantık ilişkisi hususundaki tartışmalar, yukarıda işaret edildiği üzere, genel anlamda i. mantığın dil dâhil tüm ilimlerin bilgi iddialarının ölçütü olarak sunulması nedeniyle epistemolojik, ii. dilin içsel yapısının münazara edilmesi hasebiyle yapısal tartışmalar olma niteliği taşımaktadır.

Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı incelendiğinde; i. meânî ilmi ile bu ilmin mütemmimi olarak ele alınan istidlâl ilmi arasındaki bağlantının söz konusu iki ilmin birbirinin aynısı olduğu yanılgısına düşürecek derecede benzer bir biçimde kurgulanması, diğer bir deyişle mecâz ve kinâye gibi söz sanatlarının edebî zevk üzerinden değil de mantıkî kıyasların açıklandığı gibi kuralcı bir üslup üzerinden açıklanması, ii. dil ilimlerinin kapsamına giren konuların mantıkta olduğu gibi efrâdını câmi' ağyârını mâni' olacak bir biçimde tanımlanması, iii. belâgatın önce Meânî, beyân ve muhâssinât şeklinde taksim edilmesi daha sonra her bir ilmin altında incelenmesi gereken konuların tek tek belirlenip tasnif edilmesi, iv. belağî meselelerin incelenmesinde mantık ve felsefeye ait terimlerin kullanılması, mantıkî tahlillere başvurulması, v. *Miftâh*'ın konusunun ilmu'l-edeb olarak belirlenmesi yani dile dair meselelerin bir ilim olarak ele alınacağına işaret edilmesi, Sekkâkî'nin epistemolojik olarak mantıktan yana bir tutum sergilediğine dolayısıyla dil-mantık tartışmalarında doğru bilginin ölçütü olarak mutlak manada dilbilgisinin yeterli olduğunu savunan ve bu nedenle mantığı tamamen reddeden es-Sîrafî geleneğinin dışına çıktığına işaret etmektedir.[72]

Sekkâkî'nin söz konusu tutumu sebepsiz değildir. Zira yukarıda kısaca ifade edildiği üzere es-Sîrafî sonrasındaki süreçte İslam dünyasında mantığa bakış açısı olumlu yönde değişmiş ve mantık, İslamî ilimler içerisinde vazgeçilmez bir yer edinmiştir. Öyle ki Sekkâkî'nin yaşadığı dönemde herhangi bir disiplinin ilim vasfını kazanabilmesi için kavramlarının tanımlanması, temellendirilesi ve kanıtlanması noktasında mantığın ilmî ölçütlerinden faydalanıyor olması şartı aranır olmuştur. Dolayısıyla Sekkâkî'nin, daha önce belirtildiği üzere, diğer ilimler arasında haksızlığa uğradığını düşündüğü dil ilimlerinin, müstakil bir ilim olma vasfını kazanmak suretiyle, hak ettiği değeri bulabilmesi için İslam dünyasında artık makbûl ve meşrû' addedilen mantık ilminden faydalanması, dönemin

[72] Matlûb, *el-Belâga inde's-Sekkâkî*, 154-187; el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 71-72.

epistemolojik bilgi anlayışı dikkate alındığında doğal ve gerekli bir tavır olarak görülmeye müsaittir.

Yapısal olarak Sekkâkî'nin dile bakış açısı ise temelde Sîrafî geleneğinin bir uzantısı mahiyetindedir denebilir. Şöyle ki es-Sîrafî'ye göre "mantık (istidlâl)", dil olgusunun farklı ifade yönlerine işaret eden birçok terimden sadece biridir.[73] Ve söz konusu yönler, temelde dilin/sözün farklı mertebelerini ifade etmektedir. Bu nedenle belli bir söz hakkında doğrudur veya yanlıştır şeklindeki bir hükme varmak ancak ifade edilen sözün zikri geçen mertebelere mutâbakatı/ uygunluğu dikkate alınarak mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı da sözün en alt mertebesi olan seslerin doğru bir şekilde telaffuz edilmiş olması, ilgili sözün doğru bir söz olduğu sonucuna ulaştıramaz. Dolayısıyla özetle es-Sîrafî'ye göre mantık, sözün mertebelerinden biri olarak dilin kendi içsel yapısında zaten vardır ve dile getirilen sözün mütekellimin maksadına mutâbakatı noktasında ortaya çıkmaktadır.[74]

Sekkâkî, sözün mantığı da içine alacak şekilde birden çok mertebeyi haiz olduğu noktasında es-Sîrafî ile aynı görüştedir. Nitekim o, belâgatta en alt ve en üst şeklinde isimlendirilebilecek iki temel cihet olduğunu ve zikredilen bu iki temel cihet arasında sözün, sayılamayacak kadar çok mertebesi bulunduğunu ifade eder. Ona göre, mütekellimin maksadına mutâbakatının gözetildiği, "muktezây-ı zâhir"e göre kurulan cümleler, belâgat açısından en alt seviyedeki sözlere denk gelmektedir. Bu seviyenin altındaki sözler ise belâgat açısından hiçbir anlam taşımamaktadır. İfade edilen sözün mertebesi, anlama delâletinin açıklığı ve kapalılığı diğer bir ifadeyle anlama ulaştırma noktasındaki istidlâlin mahiyeti ölçüsünde yükselmektedir.[75] Dolayısıyla belli bir söz hakkında belli bir hüküm vermek için ölçüt es-Sîrafî'de olduğu gibi sözün makama mutâbakatıdır.

Bununla birlikte Sekkâkî'ye göre sözün makamlarının hakkıyla gözetilmesi meânî ve beyân ilimleri aracılığıyla mümkün olmaktadır. İstidlâl makamı ise, sözün diğer makamlarına nispetle bir bütünün parçası mahiyetindedir. Dolayısıyla istidlâlî cümle terkiplerini ve bunların özelliklerini bilmek, meânî ve beyân ilimleri ile uğraşanlar için gereklidir.[76] Sekkâkî, ifade edilen tutumu ile dil-mantık tartışmalarını bir adım ileriye taşımış ve mantığın es-Sîrafî'de olduğu üzere sadece ''mantıklı konuşma'' anlamındaki kullanımı ile

[73] et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, 93.
[74] et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, 96-98; Mahdi, "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık", 107,108.
[75] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 415- 416.
[76] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 432.

yetinmemiştir. Zira ona göre mantık ilminde örneğin kıyas yapılırken kullanılan akıl yürütme sistemi ile beyân ilminde başvurulan üsluplarda kullanılan akıl yürütme sistemi temelde birbirinden farklı değildir.[77] Nitekim Sekkâkî, meânî ve beyân ilimlerinin alanına giren konuları ‘’lüzûm’’ kavramı üzerinden açıkladığı gibi ilm-i istidlâlin alanına giren konuları da yine aynı kavram üzerinden açıklamıştır. Sekkâkî’nin belâgattaki istidlâli ‘’lüzûm’’ kavramı üzerine nasıl inşa ettiği meselesi ‘’belâgatta istidlâl’’ ve ‘’Sekkâkî’de istidlâl’’ başlıkları altında incelenecektir. ‘’ilmu’l-istidlâl bahsindeki meseleler’’ başlığı altında ise mantık ilminin alanına giren meseleleri nasıl ‘’lüzûm’’ kavramı çerçevesinde açıklamaya çalıştığının ortaya konması hedeflenmektedir. Söz konusu meseleler zikredilen başlıklar altında ayrıntılı bir şekilde açıklanacağı için bu noktada sadece genel mülahazaların ifade edilmesiyle yetinilecektir.

Dil-mantık ilişkisi hususundaki yapısal içerik incelendiğinde ise: i. es-Sîrafî’ye göre; dilin yapısal içeriği bakımından birçok mertebesi vardır ve mantık bunlardan sadece biridir. Bununla birlikte mantıktan maksat mantık ilmi değildir. Bilakis mantıklı konuşma denilen şeydir. Bu husus konuşma esnasında tabii olarak gözetilir ve ölçütü sözün konuşanın maksadına uygunluğudur. Dolayısıyla mantığın ayrıca bir ilim olarak öğrenilmesine gerek yoktur. Zira söz konusu ilim esasında Yunancanın dilbilgisidir. ii. Sekkâkî’ye göre; dilin birçok mertebesi vardır ve mantık(istidlâl) bunlardan biridir. Bununla birlikte ilim olarak mantığın işleyişinde takip edilen ameliye ile belâgatın alanına giren meselelerin tahlilinde takip edilen ameliye temelde aynıdır. Dolayısıyla belâgattaki istidlâli bilmek mantıktaki istidlâlin bilgisine ulaştırır. Her iki ilmin de temelde aynı mekanizmayı kullandığı hususundaki iddiasını ise o, söz konusu iki ilmi de aynı kavram üzerinden, lüzûm, açıklamak suretiyle temellendirmiştir. Bu nedenle ona göre temelde meânî ve beyân ilimleriyle aynı mekanizmayı kullanan mantığı gereksiz olduğu nedeniyle reddetmek yerine; dilin yapısındaki içsel bütünlüğün veya girift sistemin daha iyi anlaşılması için söz konusu ilimler arasındaki uyumu/denkliği/paralelliği ibraz etmek gereklidir.

[77] el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 134-136.

B. İSTİDLÂL KAVRAMI

1. Sözlüklerde İstidlâl

İstidlâl kelimesi (الاستدلال), د-ل-ل kökünün istifâl babında türetilmiş mastarıdır. Söz konusu kelimenin kök anlamıyla ilgili olarak ilk sözlük olma niteliği taşıyan *Kitâbu'l-Ayn*'da sadece dört farklı kullanım yer almaktadır. Sözlükler kronolojik olarak incelendiğinde ise kelimenin, kök halindeki temel manalarını korumakla birlikte zamanla anlam genişlemesine uğradığı ve kullanıldığı siygaların çeşitlendiği görülmektedir. Nitekim sözlüklerde د-ل-ل kökü ile bu kökün farklı siygalardaki kullanımları hususunda birçok mana zikredilmiştir. Ancak ne var ki ilk dönem sözlüklerde د-ل-ل kökünün istifâl siygasındaki kullanımı varit olmamıştır. Daha ziyade د-ل-ل kökünün masdarı olan delâlet (دَلالة), Dilâlet (دِلالة) Dulûlet (دُلولة) kelimelerinin manaları zikredilmiştir.

د-ل-ل kökü temelde aşağıdaki anlamlara gelmektedir:

1) الدَّلّ و الدَّلال Kadının kocasına karşı işve ve cilve yapması (تدلّل على زوجها)
2) الإدلال على Bir kişinin savaş sırasında düşmanına yukardan aşağı hamle yaparak ona galebe çalması
3) الدَالّة Bir kişinin aralarındaki yakınlık ve muhabbete binaen karşısındaki kişiye karşı laubali bir tavır takınması veya ona karşı cüretkar bir tutum sergilemesi
4) الدَلالة delil[78]
5) الدَّلّ Vakâr, sükûnet, şekil ve şemâil ile ahlak ve davranışın güzel olması, minnet etmek, iftihar duymak
6) الدَلالة و الدِلالة و الدُلولة yol göstermek, rehberlik ve kılavuzluk etmek, delâlet etmek
7) الإندلال Bir nesneye delâlet olunmak[79]

[78] Ebû Abdurrahman Halil b Ahmed b Amr Ferahidi Halil b Ahmed, "Kitâbü'l-ayn.", Beyrut : Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988, 8: 8.

[79] Ebû Mansur Muhammed b Ahmed b Ezher el-Herevi Ezherî, *Tehzibü'l-Luga*, :, t.y., 14: 65-67; Ebû Nasr İsmail b Hammad Cevherî, *es-Sıhâh Tâcü'l-Luga ve Sıhâhi'l-Arabiyye = Tâcü'l-Luga = Sıhâhü'l-Luga = es-Sıhâh fi'l-Luga*, Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990, 4: 1698-1699; Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut : Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997, 4: 393-394; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit : Kâmüsu'l-Muhit Tercümesi*, İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, 5: 4489-4490.

Hülasa, istidlâl kelimesinin sözlüklerde varit olan kök manaları incelendiğinde söz konusu kelimenin yol gösterme, rehberlik etme manasına binaen delâlet kelimesinden türetildiği ve "birinin rehberliğini isteme, delil arama" manasına geldiği görülmektedir.[80]

Zebîdî (ö.1205/1791) yukarıda ifade edilen manaları serdettikten sonra diğer sözlüklerden farklı olarak delâlet mastarının ıstılah manasını da zikretmiştir. Buna göre delâlet ıstılâhen "Bir lafzın her kullanımında karşısında vaz' olunduğu mananın da bilinmesi" anlamına gelmektedir. Mutâbakat, tazammun ve iltizâm olmak üzere üçe ayrılmaktadır: Lafız, vaz'î delâlet ile vaz' olunduğu mananın tamamına veya bütün unsurlarına mutâbakat, bu unsurların bir kısmına veya birkaçına tazammun, zihnin söz konusu mana ile bağlantılı/ ilgili gördüğü bir anlama ise iltizâm ile delâlet eder. Sözgelimi "insan" lafzının bütün unsurlarıyla tam olarak "düşünen canlı"ya delâlet etmesi mutâbakat, sadece "düşünen" veya sadece "canlı" kavramlarına delâlet etmesi tazammun, "öğrenebilme yetisine sahip" kavramına delâlet etmesi iltizâma örnek olarak verilebilir."[81]

Görüldüğü üzere Zebîdî, delâlet kavramının mantıkçılar indinde terimselleşen tanımını zikretmiştir. Ancak o da istifâl siygasındaki kullanımını irat etmemiştir. د-ل-ل kökünün istifâl siygasındaki kullanımı, istidlâl, her ne kadar Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö.400/1009) adlı kitabında "bir şeyin bilgisine bizzat kendisi dışında bir cihetle ulaşmak"[82] şeklinde beyan edilmiş olsa da kelimenin ilgili siygadaki kullanımı genel olarak klasik sözlük kitaplarında zikredilmemiştir. Söz konusu kelime daha ziyade bir mantık terimi olarak mantık literatüründe kendine yer bulmuştur.

2. Mantıkta İstidlâl

Bir mantık terimi olarak istidlâl, medlûlü ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma ameliyesidir. Formel/sûrî istidlâl, olarak da isimlendirilen bu ameliye, eserden müessire intikal etme şeklinde olabileceği gibi müessirden esere veya bir eserden başka bir esere intikal şeklinde de olabilir.[83] İstidlâl, delil, dâl, medlûl, delâlet ve lüzûm gibi unsurlarla doğrudan ilişkilidir veya bu unsurlardan meydana gelmektedir. Bu durumda söz konusu terimin daha iyi anlaşılabilmesi için ilgili unsurların açıklanması gerekmektedir.

---

[80] Abdülkuddûs Bingöl, "İstidlâl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y., 23: 323.
[81] Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b Muhammed b Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, :, t.y., 1: 323-325.
[82] Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, t.y., 1: 74.
[83] Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 1. Bs., Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, 1: 17.

Delil, kendisinin bilinmesi ile medlûlün varlığının bilinmesi lâzım gelen şeydir. Baba ve evlat kavramlarından birinin biliniyor olmasının diğerinin de biliniyor olmasını gerektirmesi gibi. Dolayısıyla bilgi ve bilgisizlik noktasında delil ve medlûl ortaktır. Yani delil biliniyorsa medlûl da biliniyordur, delil bilinmiyorsa medlûl de bilinmiyordur. Bu nedenle medlûlün bilinmesini sağlayan her şey için hissî, şer'î, katî veya zannî olmasına bakılmaksızın delil kavramı kullanılabilmektedir. Bununla birlikte mantıkta delil eğer külli bir kavramdan yine külli bir kavrama intikal şeklinde olursa burhân/kıyâs, külli bir kavramdan cüzi bir kavrama intikal şeklinde olursa istikrâ, cüzi bir kavramdan yine cüzi bir kavrama intikal şeklinde olursa da temsil olarak isimlendirilmektedir.[84]

Dâl, kendisinin bilinmesi ile başka bir şeyin bilinmesi lâzım gelen şeydir.

Medlûl, başka bir şeyin bilinmesi ile kendisinin bilinmesi lâzım gelen şeydir.[85]

Delâlet, bir şeyin, kendisini bilmekle başka bir şeyin bilinmesinin lâzım geldiği bir hal ve keyfiyette olmasıdır. Bunlardan birincisi daha önce belirtildiği üzere dâl, ikincisi ise medlûl olarak isimlendirilmektedir. Delâletin tanımında geçen iki şey lafız olabileceği gibi lafız dışında başka bir şey de olabilmektedir. Bu durumda, fiil lafızları için vaz' edilen isim fiillerde olduğu gibi hem dâl hem medlûlün lafız olması, belli bir insanı belirtmek için vaz' edilen Zeyd isminde olduğu gibi dâlın lafzî, medlû'ün gayr-ı lafzî olması, yazı karakterlerinin lafızlara delâlet etmesi örneğinde olduğu gibi dâlın gayr-ı lafzî, medlûlün lafzî olması ve sayılara delâlet eden onluk sistemlerde olduğu gibi hem dâl hem de medlûlün gayr-ı lafzî olması biçiminde dört farklı delâlet şekli ortaya çıkmaktadır. Yine tanımda zikri geçen "bilmek" ve "bilinmekten" maksat, yakinî olup olmamasına bakılmaksızın hem tasavvur hem tasdiki içine alan mutlak bir idraktir. Bu bakımdan da yine dört farklı şekil oluşmaktadır. Söz konusu şekiller, dâlın tasavvur edilmesi ile medlûlün tasavvurunun lâzım gelmesi, dâlın tasdiki ile medlûlün tasdikinin lâzım gelmesi, dâlın tasavvur edilmesi ile medlûlün tasdikinin lâzım gelmesi ve dâlın tasdiki ile medlûlün tasavvurunun lâzım gelmesi biçimindedir. Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da tanımda belirtilen "başka bir şey" ifadesidir. Zira "ilk

[84] Ebü'l-Beka Eyyub b Musa el-Hüseyni el-Kefevî, *el-Külliyyat : Mu'cem fi'l-Mustalahat ve'l-Furuk el-Lugaviyye*, Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1998, 439-441.
[85] Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, 2: 126-127.

şeyin" delâlet ettiği bu "başka şey" daha önce geçen örneklerde olduğu gibi ya zat yönünden ya da ateş ve duman örneğinde olduğu itibar yönünden kendisinden farklı bir şey olmalıdır.[86]

Dolayısıyla delâlet önce lafzî ve gayr-ı lafzî olarak ikiye ayrılır. Daha sonra bunların her biri tabiî, aklî ve vaz'î olması bakımından ayrıca incelenir. Ne var ki mantıkçılar delâletin söz konusu altı kısmından sadece lafzî-vaz'î delâlet kısmını ele almaktadır. Zira mevzû'u ve mebâdi'i gereği diğer kısımlar mantığın kapsamı dışında kalmaktadır.[87] Şöyle ki mantıkçılara göre lafzî-vaz'î delâlet üç kısma ayrılmakta ve lafzın vaz' aracılığıyla mananın tamamına delâleti mutâbakat (kaplam), mananın dâhilindeki bir manaya delâleti tazammun (içlem), mananın haricindeki bir manaya delâleti ise iltizâm (gerektirme) olarak isimlendirilmektedir. Yani "insan" lafzının "düşünen canlı"ya delâlet etmesi mutâbakat, "düşünen" veya "canlı"ya delâlet etmesi tazammun, "öğrenme yetisine sahip olan"a delâlet etmesi iltizâm iledir.[88]

Lüzûm, bir şeyin başka bir şeyden ayrı düşünülemez durumda olmasıdır. Diğer bir deyişle bir şeyin başka bir şeyi zorunlu olarak çağrıştırmasıdır. Yani iki şey arasındaki gereklilik ilişkisidir. Söz konusu iki şeyden gerektiren veya kendisinden başka bir şeyin zorunlu olarak doğduğu şey melzûm, gerekli olan veya başka bir şeyi zorunlu olarak takip eden şey ise lâzım olarak isimlendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle melzûm, lâzım olmaksızın tasavvur edilemeyen şey iken lâzım, kendisi olmaksızın melzûmun tasavvur edilemediği şeydir. Şöyle ki çatı ve duvar kavramlarını inceleyecek olursak; duvar kavramı, zihinde çatı kavramına ihtiyaç duymaksızın tasavvur edilebilirken, çatı kavramının tasavvur edilebilmesi için duvar kavramının tasavvur edilmiş olması gereklidir. Bu nedenle söz konusu ilişkide çatı melzûm, duvar ise lâzımdır. Yani çatı var ise duvarın da var olması lâzım gelir. Ancak duvar var diye çatının var olması gerekli değildir. Kavramlar arasındaki söz konusu lüzûm/iltizâm ilişkisinde eğer iki kavramdan her biri diğerini gerektiriyorsa, ön ve arka kavramları gibi, bu ilişki telazûm adını almaktadır. İki şeyden sadece biri diğerini gerektiriyor ise istilzâm denmektedir.[89]

---

[86] Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1998, 2: 119.
[87] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara : Elis Yayınları, 2012, 59.
[88] Ferruh Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, İstanbul : Litera Yayıncılık, 2017, 63.
[89] Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, 4: 88-89; Ömer Türker, "Telâzüm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y., 40: 394.

Yine bir şeyin başka bir şeyin lâzımı olması durumu, sadece zihinde olabileceği (lüzûm-u zihnî) gibi sadece hariçte (lüzûm-u hâricî) veya hem zihinde hem de hariçte (lüzûm-u zihnî ve lüzûm-u hâricî) olabilir. Örnekleyecek olursak, görme ve körlük gibi bir şeyin varlığını ve yokluğunu ifade eden kavramlar arasındaki ilişki lûzûm-u zihnî, karga ve siyahlık arasındaki ilişki lüzûm-u hâricî ve dört sayısının çift olması durumu lüzûm-u zihnî ve lüzûm-u hâricî gereğidir.[90]

Mantıkçılar, hariçte meydana geliyor olsun ya da olmasın, zikredilen üç lûzum ilişkisinden sadece lûzûm-u zihnîyi kullanırlar. Zira lüzûm-u hâricî gereği birbirinden ayrı tasavvur edilemeyen herhangi bir lâzım ve melzûm, lüzûm-u zihnî söz konusu olduğunda birbirinden ayrı tasavvur edilebilir. Şöyle ki karga ve siyahlık kavramlarının hariçte birbirinin lâzımı olması bunların zihinde de birbirinin lâzımı olacağı anlamına gelmemektedir. Zira zihnin beyaz bir kargayı tasavvur edebiliyor olması dahi hariçte siyahlık ve karga arasındaki lüzûm ilişkisinin zihin için geçerli olmadığını göstermek için yeterlidir. Yine lüzûm-u hâricî gereği güneşin doğması ve gündüzün olması örneğinde olduğu üzere bir şeyin hariçte gerçekleşmesi (güneşin doğması) başka bir şeyin de hariçte gerçekleşmesini (gündüzün olması) gerektiriyor olması söz konusu durumun lüzûm-u zihnî için de geçerli olduğunu göstermemektedir.[91]

Bunun yanı sıra hariçte birlikte tasavvur edilmesi mümkün olmayan görme- körlük, işitme-sağırlık ve ilim-cehalet gibi kavramların ise lüzûm-u zihnî gereği birbirinden ayrı tasavvur edilmesi mümkün değildir. Zira körlüğün, sağırlığın veya cehaletin tasavvur edilebilmesi için sırasıyla görme, işitme ve ilim gibi kavramların zihinde tasavvur edilmiş olması gereklidir. Nitekim körlük, görme yetisinin sağırlık, işitme yetisinin cehalet ise bilme durumunun bulunmama halini ifade eder. Ancak birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirdiği için lüzûm-u hâricî gereği görme ve körlük kavramlarının bir arada tasavvur edilmesi mümkün değildir.[92]

[90] Ebü'l-Maârif ed-Demenhûrî el-Ezherî, *Îzâhû'l-Mübhem min Meânî es-Süllem*, thk. Bilal Hemdân en-Neccâr, 1. Bs., Dârü'n-Nûr'il-Mübîn, 2013, 44.
[91] el-Ezherî, *Îzâhû'l-Mübhem min Meânî es-Süllem*, 44.
[92] el-Ezherî, *Îzâhû'l-Mübhem min Meânî es-Süllem*, 44-45.

Dolayısıyla iki şey arasındaki mülâzemet ilişkisi, lüzûm-u hâricînin her daim lüzûm-u zihnîye mutâbık olmaması nedeniyle, zihinde meydana gelmiyor ise mantıkçılar için söz konusu iki şey artık birbirinin lâzımı ve melzûmu olarak addedilemez. Bu durum belagâtta farklılaşmaktadır. Söz konusu farklılık, ilgili başlık altında açıklanacaktır. Yine de Sekkâkî'nin dil ilimlerine mantıksal bir kesinlik kazandırma eğiliminin en açık şekliyle lâzım ve melzûm kavramlarında ya da diğer bir deyişle manalar arasındaki mülâzemet ilişkisinin gözetilmesi noktasındaki hâssasiyetinde ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Zira beyân ilminin konularının açıklanması ve bu konuların birbiriyle bağlantılarının kurulması noktasında manalar arasındaki mülâzemet ilişkisinin dikkate alınması, Sekkâkî'nin belagât sisteminin temel sacayaklarından biridir.[93]

Özetlenecek olunursa, yukarıda beyan edilen tanımdan hareketle istidlâlin delil, dâl, medlûl, delâlet ve lüzûm gibi kavramlardan bağımsız olarak anlaşılmasının mümkün olmadığı açığa çıkmaktadır. Burada söz konusu kavramlar, istidlâl ile doğrudan bağlantılı oldukları düşüncesinden hareketle, istidlâlin unsurları şeklinde ifade edilerek açıklandı. Ancak zikredilen kavramlar itibar farklıları olduğu kabulü ile birlikte istidlâlin eş anlamlısı olarak veya istidlâlin yerine de kullanılmaktadır. Nitekim Taha Abdurrahman mantığın farklı tanımlarını irat ettikten sonra bu tanımların temelde "söz/kelam", "talep" ve "intikal" manalarını içerdiğini ve İslam mantıkçılarının "lüzûm" kavramı üzerinden zikredilen manaların hepsini tek bir kavramda toplamayı başardığını belirtmiştir. Yine o, mantık kavramının içerdiği manaları içeriyor olmaları nedeniyle "mantık", "ilm-i delil", "ilm-i istilzâm", "ilm-i istidlâl" ve "ilm-i istintâc" kavramlarının aynı mana karşısına konulan farklı isimlendirmeler olduğunu ifade etmiştir.[94]

İstidlâlin tasnifine gelince, İslam mantıkçıları istidlâli temelde vasıtasız ve vasıtalı olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Buna göre hükümler arasında ilişki kurmak suretiyle yeni bir hüküm elde etme ameliyesi olan istidlâlde bir hükümden hiçbir vasıtaya başvurulmaksızın doğrudan yeni bir hüküm çıkarılmasına "vasıtasız/dolaysız istidlâl" birden fazla hükümden bir orta terim aracılığıyla yeni bir hüküm çıkarılmasına "vasıtalı/dolaylı

[93] Smyth, "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u", 225-226.
[94] Taha Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-Mizân ev et-Tekevsürü'l-Aklî*, Beyrut : Merkezü's-Sekâfiü'l-Arabî - Dâru'l-Beyzâ, 1998, 225-226.

istidlâl " denmektedir. İlkinde bir önermeden döndürme ve karşı olma ilişkisi ile istidlâl yapılırken ikincisinde istidlâl, ta'lil, istikra ve temsil ile ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki eğer zihnin istidlâl yaparken takip ettiği yol tümelden tikele doğru ise ta'lil (tümden gelim/ dedüksiyon), tikelden tümele doğru ise istikra (tümevarım, endüksiyon), tikeller arasında ise temsil (analoji/analogy) olarak isimlendirilmektedir.[95] Zikredilen istidlâl yöntemlerinin bu başlık altında detaylı bir şekilde açıklanması, tezin kapsamı dikkate alındığında mümkün görülmemektedir. Öte yandan Sekkâkî'de ilm-i istidlâl bahsinin tahlili bölümünde bahsin içeriği gereği söz konusu istidlâl yöntemleri izah edilecektir.

3. Belâgatta İstidlâl

Mantıkta kullanılan istidlâlin formel/sûrî/biçimsel bir istidlâl olduğu dolayısıyla iki veya daha fazla önermeden hareketle kesin bir sonuca ulaşma biçimlerini incelediği bilindiğine göre bu başlık altında ele alınması gereken mesele, formel/sûrî/biçimsel bir istidlâlin belâgat çerçevesinde imkânı ve bu bağlamda belâgatta kullanılan istidlâlin keyfiyeti meselesidir. Zira mantıkçıların istidlâl ameliyesinde dil, önermelerin ifade edilebilmesi için kaçınılmaz olarak başvurulan bir araç mesabesinde iken belâgatçılar, istidlâli dilin anlaşılması için bir araç olarak görmektedir. Diğer bir deyişle mantıkçı kesin bir yargıya ulaşmak için önermeler arasında belli bir istidlâlde bulunduğu zaman tabii olarak dili kullanmaktadır. Ancak burada elde edilen yargı kullanılan dilin üslûbundan veya konuşmacıların ilgili cümlelere yüklediği anlamlardan yani mütekellimin maksadından bağımsızdır. Asıl olan söz konusu önermelerin hangi form ve biçimde kullanıldığı ve o formun hangi yargıya ulaşmayı kesin bir şekilde gerektirdiğidir. Dolayısıyla günlük konuşmanın ötesinde, sözün söylendiği yer ve zamandan ve de konuşmacının maksadından bağımsız, belli biçim ve kalıplara sokulmuş, tabii olmayan bir dil aracılığıyla kesin yargılara ulaşmak hedeflenmektedir.

Ne var ki dili biçimselleştirmek suretiyle belli yargılara ulaşmak, konusu ve ilkeleri bakımından belâgat için mümkün değildir. Zira belâgat, bizzat dili konu edinmektedir. Ve istidlâli, konuşmacıların sözlerinin taraflarca anlaşılır olması noktasında bir araç olması bakımından ele almaktadır. Dolayısıyla belâgattaki istidlâl, bizzat dil sistemi içinde gerçekleşen, sözün öğeleri ve bu öğelerin dizimiyle (nazm) doğrudan ilişkisi olan bir ameliyedir. Bunun yanı sıra sözün söylendiği yer-zaman ve sözü söyleyen kişinin maksadı da

[95] Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 135-136; Bingöl, "İstidlâl", 23: 323.

belirleyici olmaktadır.[96] Nitekim Kazvînî ile birlikte terimselleşen tanıma göre belâgat, "kelamın muktezây-ı hâle mutâbık olması"dır. Yani sözün söylendiği yer ve zamana uygun olmasıdır. Zikredilen tanımda kelam, dilsel bir işlevi yerine getiren tam bir terkibi ifade ederken muktezây-ı hâl, mütekellimin ifadesini özel bir şekilde oluşturmaya sevk eden itibarlardır. Mutâbakat ise, kelam ve muktezây-ı hâlin birbirine bağlanma noktasıdır. Yoksa mantıkta olduğu üzere doğrulanmaya ya da yalanlanmaya uygun olması bakımından incelenen bir kavram değildir. Aksine bu ihtimali de taşımakla birlikte daha ziyade şümul ifade etmektedir. Dolayısıyla belâgatın konusu, sözün makama uygun itibarlar içermesi cihetiyle tahlil edilmesi şeklinde belirtilebilir.

Kazvînî'ye göre muktezây-ı hâl, sözün söylendiği makamları ifade eder ve farklı farklı makamlar vardır. Şöyle ki sözün tenkîr ile söylenmesini gerektiren makamlar, tarîf ile söylenmesini gerektiren makamlardan farklıdır. Yine sözün ıtlâk, takdim, zikr, kasr, fasl ve i'câzını gerektiren makamların her biri sayılanların sırasıyla karşıtı olan takyîd, te'hir, hazf, kasr yapmama, vasl, itnâb ve musavaatı gerektiren makamlardan farklıdır. Bunun yanı sıra zeki bir insana hitap edilirken kullanılan makam, zeki olmayan bir insana hitap makamından farklıdır. Yine her bir kelimenin yanındaki diğer kelimelerle makam bakımından farklı itibarları vardır.[97]

Makamların tek tek sayılması dilin tabiatı gereğince mümkün değildir. Ancak bunları hitab (konuşma)ın temel unsurları olan mütekellim (konuşan), muhatab (dinleyici), siyak (sözün gelişi) ve hâl (sözün söylendiği yer ve zaman)den hareketle dört temel başlık altında toparlamak mümkündür. Buna göre kelamın makamları: i. mütekellimin maksat ve gayesine göre makamlar; teşekkür, şikâyet, taziye, tebrik, övme, yerme vb. ii. muhatabın durumuna göre makamlar; zeki veya anlayışı kıt olması ya da âlim veya cahil olması vb. iii. siyaka göre makamlar; her bir kelimenin yanındaki diğer kelimelerle olan ilişkisi, iiii. hâle göre makamlar; sözün i'câz', itnâb ve musavaatı şeklinde özetlenebilir.[98] Mütekellimin sözü muktezây-ı hâle uygun bir şekilde söyleyebilmesi söz konusu makamları nazar-ı itibara alarak konuşmasına bağlıdır. Diğer bir deyişle mütekellim, iletmek istediği manayı en uygun şekilde

[96] Hatice Kalâtama, *el-İstidlâl fî Minhâci'l-Bulağâ' ve Sirâci'l-Udebâ' li ebi'l-Hasan Hâzımi'l-Kırtâcinî*, Yüksek Lisans Tezi, Mohamed Khider Üniversitesi, 2011, 35.

[97] Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, thk. İbrahim Şemseddin, 1. Bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, 1: 20.

[98] Hâmid Sâlih Hulfu'r-Rabiî, *Mekâyîsi'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-Ulemâ*, 543-544.

ifade edebilmek için maksadını en iyi belirten ifadeleri seçme, muhatabın seviyesini dikkate alma, kullanacağı ifadeleri en doğru biçimde nazmetme ve hâlin gerektirdiği şekilde i'câz, itnâb veya musavaata başvurma noktasında istidlâl yapmak durumundadır.

Belâgattaki istidlâlin kilit sacayaklarından biri olan muktezây-ı hâl kavramının daha iyi anlaşılması için bu bağlamda kelamın mertebelerine değinmek yerinde olacaktır. Şöyle ki belli bir manayı ifade etmek için o manaya delâlet etmesi bakımından farklı derecelere sahip cümleler kurulabilir. Söz konusu derecelerin en alt düzeyi lafızların salt hakikî anlamında kullanılması iken en üst düzeyi i'câzdır. Buna göre, sözün ilk mertebesi aslu'l-mana[99] olarak isimlendirilen mertebedir. Bu mertebede söz veya söz terkiplerinin duyulduğu anda akla ilk gelen manası kastedilmektedir. Diğer bir deyişle lafızlar, hakikî manasında kullanılmakta, terkipler ise nahiv açısından doğru ve anlaşılır bir sözdizimi olmaktan öte herhangi bir mana taşımamaktadır. Öyle ki bu mertebenin bir aşağısı hayvan hırıltılarına benzer anlamsız seslerden ibarettir. Dolayısıyla buradaki esas referans, gözetilmediği takdirde anlamlı bir dil kapsamının dışında kalınacağı nedeniyle, temel sarf ve nahiv kurallarıdır. Yani bu mertebede lafızların dildeki siygalara uygun bir şekilde telaffuz edilmesi ve vaz'î delâletin gerektirdiği manaların ifade edilmesi ameliyesi dikkate alınmaktadır ve sözün, söylendiği yer ve zamana uygunluğu tartışılmamaktadır. Bu nedenle bu mertebedeki lafız ve terkipler her ne kadar nahiv ilmi içerisinde aslu'l-mana başlığı altında inceleniyor olsa da bunların belâgatta hiçbir yeri ve değeri yoktur.[100]

Belâgatta en yüksek ve en düşük seviye diye belirtilen iki temel cihet vardır. Sözün ikinci mertebesi olan muktezây-ı zâhir, belâgi açıdan en düşük seviyedeki cümleleri ifade etmektedir. Bu mertebenin altındaki hiçbir söz, belâgat açısından dikkate alınmamaktadır.[101] Muhatabın bilgi ve zihin durumunun gözetildiği muktezây-ı zâhirde mesela bir haber cümlesi kurulurken söylenecek sözü, o söz hakkında hiçbir fikri olmadığı için, hiç şüphe etmeden kabul edecek kişi ile söylenecek söz hususunda bir şüphesi veya itirazı olan kişiye söylenecek söz aynı değildir. Bununla beraber bu sözle ifade edilen mana, nahiv kuralları gereği akla ilk gelecek manadan başkası da değildir. Yani muhatabın durumu gözetilmekle birlikte sözün asli manasının dışında ilave manalar yoktur.

[99] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 75,163,285.
[100] Endi Aoun Allah, *Mantıku'l-Luğa inde's- Sekkâkî ve J.L. Austin*, Sunan Kalijaga İslam Üniversitesi, 2005, 44-45.
[101] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 415-416.

Örnekleyecek olursak; hasta bir insanın hasta olduğunu bildirmesi durumunda, eğer muhatabın o kişinin hastalığı ile ilgili hiçbir bilgisi ve dolayısıyla şüphesi yoksa bu kişinin muktezây-ı zâhir gereği hiçbir pekiştirici ifadeye ihtiyaç duymaksızın انا مريض "hastayım" demesi yeterlidir. Ancak eğer muhatap, o kişinin hasta olup olmadığı hususunda tereddüt yaşıyorsa bu durumda sözün pekiştirici bir edat eklenerek ifade edilmesi daha doğru olur. اني مريض"gerçekten hastayım" demesi gibi. Yine eğer muhatap, söz konusu kişinin hasta olduğu gerçeğini inkâr ediyorsa bu durumda pekiştirici bir ifade kullanmak zorunlu hale gelir. والله اني مريض"vallahi gerçekten hastayım demesi gibi"[102]

Bununla birlikte zikredilen örneklerde ifade edilen cümlelerin ilk anlaşılan manası kast edilmiştir. Manaya delâlet noktasında herhangi bir açıklık veya kapalılık gözetilmemiştir. Sadece muhatabın durumu dikkate alınmış ve zahirî duruma uygun ifadeler irat edilmiştir.

Sözün üçüncü mertebesi ise muktezây-ı hâl olarak isimlendirilen mertebedir. Daha önce açıklandığı üzere mütekellimin ifadesini özel bir şekilde oluşturmaya sevk eden itibarlar olan muktezây-ı hâl, muktezây-ı zâhirin gerektirdiği ifade biçimlerini gerektirebileceği gibi, muktezây-ı zâhirin dışına çıkılmasını da gerektirebilir. Söz konusu itibarlar dolayısıyla herhangi bir haber hususunda hiçbir fikri olmayan bir kişi için birden fazla tekit bulunduran bir ifade kullanılabildiği gibi, zikredilen haberî inkâr eden kişi için de tamamen tekitsiz bir ifade irat edilebilmektedir.[103]

Öyleyse muktezây-ı hâl ile muktezây-ı zâhir arasında umum husus ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki "kelamın muktezây-ı hâle mutâbık olması" durumu olarak tanımladığımız belâgatta mutâbakat, muktezây-ı hâl ile muktezây-ı zâhir sözün belli bir keyfiyette söylenmesi noktasında aynı şeyi gerektiriyorsa ikisiyle de sağlanabilir. Ancak eğer muktezây-ı hâl sözün, muktezây-ı zâhirin gerektirdiğinin dışında bir keyfiyette ifade edilmesini gerektiriyorsa mutâbakat, muktezây-ı zâhirin terk edilip muktezây-ı hâlin dikkate alınması ile mümkün olur. Dolayısıyla muktezây-ı hâlin gerektirdiği her keyfiyet mutâbakatı ifade ederken bu durum muktezây-ı zâhir için geçerli değildir. Diğer bir deyişle muktezây-ı zâhir sadece muhatabın durumunun dikkate alınmasıdır. Ve fakat muktezây-ı hâl, mütekellim, muhatap, siyak ve makamın gözetilmesidir. Yani muktezây-ı hâlde birden fazla faktör aynı

[102] Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014, 56-58.
[103] Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, 61-63.

anda gözetilmekte ve sözün en beliğ şekilde ifade edilmesi için hangi faktörün öne alınması gerekiyorsa onun öne alınması öngörülmektedir. Dolayısıyla muktezây-ı hâl, muktezây-ı zâhiri de içine alan bir kavramdır. Bu nedenle muktezây-ı zâhire uysun ya da uymasın kelamda mutâbakatı sağlayan her makam muktezây-ı hâl kapsamı içinde ele alınmaktadır.[104] Bir sözün beliğ olması da kelamın muktezây-ı hâle ne ölçüde mutâbık olduğu noktasındaki derece farklılıklarına dayanmaktadır. Kelamın muktezây-ı hâle mutâbakatı artıkça belağı derecesi de artar, mutâbakatı düştükçe belağî derecesi düşer.

Öyleyse kelam ve muktezây-ı hâl arasındaki ilişkide kelam, muktezây-ı hâlin delâleti ile değişkenlik göstermektedir. Şöyle ki makam, kelamın özel bir şekilde ifade edilmesini dolayısıyla belli özellikler taşımasını gerektirmekte ve bu sayede farklı farklı makamları istiap edebilen çeşitli ifade biçimleri meydana gelmektedir. Bu nedenle kelamın özellikleri makamın özellikleri gereğince şekillenmektedir.[105] Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, muktezây-ı hâlin kelamda meydana getirdiği ifade çeşitliliklerinin, bazen zahirde çok küçük farklılıklar taşıyor olması nedeniyle, haşv veya tatvîl olarak algılanmamasıdır.

Nitekim filozof Kindî ile dil âlimi Müberred arasında geçen Arapçada haşv ve tatvîl olduğu tartışması bunu kanıtlar niteliktedir. Rivayete göre Kindî, Müberred'e Arapçada birçok gereksiz ifade olduğuna dair bir eleştiri yöneltmiştir. Kindî, Arapların عبد الله قائم "Abdullah ayaktadır.", ان عبد الله قائم" Kuşkusuz Abdullah ayaktadır. ", ان عبد الله لقائم "Kuşkusuz Abdullah elbette ayaktadır" dediğini işittiğini ancak söz konusu ibarelerde lafzılar farklılaşmasına rağmen anlamın değişmediğini söyleyerek eleştirisini gerekçelendirmeye çalışmıştır. Zira ona göre her üç ibare de Abdullah'ın ayakta olduğunu bildirmektedir. Müberred zikredilen cümlelerde makamların değişmesine binaen lafızların da değiştiğini şöyle ifade etmiştir: عبد الله قائم ifadesi, Abdullah'ın ayakta olduğunu bildirmektedir. ان عبد الله قائم ifadesi, bir kimsenin sorusuna cevap vermek içindir. ان عبد الله لقائم ifadesi ise, onun ayakta durduğunu kabul etmeyen birine verilmiş bir cevaptır.[106]

Kelam ile muktezây-ı hâl arasındaki ilişkiyi sağlayan şey ise lüzûm kavramıdır. Belâgatçılar, istidlâl yerine lüzûm kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Şöyle ki istidlâl ve lüzûm kavramlarından her biri intikal manası içerme noktasında benzerlik göstermektedir.

[104] Hâmid Sâlih Hulfu'r-Rabiî, *Mekâyîsi'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-Ulemâ*, 575-576.
[105] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 18-19.
[106] Ebû Bekr Abdülkahir b Abdurrahman el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, thk. Mahmut Muhammet Şâkir, Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1984, 315.

Nitekim istidlâlde dâlden medlûle intikal söz konusu iken lüzûmda melzûmdan lâzıma intikal söz konusudur. Dolayısıyla her iki kavramda da ilgili intikalin başlangıç ve varış noktaları yine bu iki nokta arasında intikali sağlayan birer rabıt bulunmaktadır. Ancak lüzûm kavramı temelde gereklilik ifade ederken istidlâl, temelde talep ifade etmektedir. Her gereklilik aynı zamanda talep içerirken her talep aynı zamanda gereklilik içermediği için belâgatçılar tarafından lüzûm, istidlâlin yerine, daha farklı bir ibareyle istidlâli ifade etmek üzere kullanılmaktadır.[107]

Belâgattaki istidlâl'in nasıl gerçekleştiği meselesi ise, her ne kadar daha önceki belâgatçılar tarafından işaret edilmiş olsa da en açık ve tafsilatlı şekliyle ilk defa Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* eserinde karşımıza çıkmaktadır.[108] O, istidlâl ameliyesini "ma'na'l-ma'na" (anlamın anlamı) kavramı üzerine inşa etmektedir. Daha sonra Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrâru'l-Belâga* adlı eserlerini telhîs eden Râzî tarafından bu kavram "delâletü'l-iltizâm" adı altında ele alınmıştır. Cürcânî ve Râzî'nin bu alandaki çalışmaları Sekkâkî'nin önünü açmış ve Sekkâkî "el-Mülâzemet beyne'l-Meânî" teorisini geliştirmeyi başarmıştır.[109] Söz konusu teoriler her ne kadar farklı isimlendirmeler altında ele alınsa da temelde aynı ameliyeyi içermektedir.

Bu bağlamda, alandaki öncü rolüne binaen, Cürcânî'de istidlâlin nasıl gerçekleştiğini açıklamak yerinde olacaktır. Cürcânî'ye göre iki tür söz vardır: Birinci tür sözde lafızlar, tek başına mütekellimin maksadının anlaşılması için yeterlidir. Örneğin Zeyd ismindeki birinin çıktığını bildirmek için خرج زيد "Zeyd çıktı" veya Amr adında birinin ayrıldığını bildirmek için انطلق عمر "Amr ayrıldı" demek bu türe girer. Zira dinleyici, sadece "Zeyd çıktı" ifadesini duymak suretiyle mütekellimin Zeyd'in çıktığını haber verdiğini anlamaktadır. İkinci tür sözde ise mütekellimin maksadının anlaşılması için lafız tek başına yeterli değildir. Bilakis lafız, önce dilde vaz' olunduğu manaya delâlet eder. Sonra bu manada mütekellimin maksadına götüren ikinci bir delâlet bulunur. Kinâye, istiâre ve temsil sözün bu ikinci türü çerçevesinde mümkün olmaktadır.[110]

---

[107] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 23.
[108] Kalâtama, *el-İstidlâl fî Minhâci'l-Bulağâ' ve Sirâci'l-Udebâ' li ebi'l-Hasan Hâzımi'l-Kırtâcinî*, 36.
[109] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 25; Hâmid Sâlih Hulfu'r-Rabiî, *Mekâyîsi'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-Ulemâ*, 443-445.
[110] el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 262.

Örnekleyecek olursak; هو كثير رماد القدر "o tenceresinin külü çok olan biridir", طويل النجاد "o kını uzun olan biridir", نؤوم الضحى "Kuşluk vaktinde uyuyan biridir", رأيت أسدا "Bir aslan gördüm", بلغني انك تقدم رجلا و تؤخر أخرى "Bir ileri bir geri adım attığını işittim" dendiği zaman, mütekellimin maksadı sadece lafzın delâleti ile anlaşılmaz. Ancak söz konusu lafızlar yine de zahiren anlaşılan manalarına delâlet eder. Ve muhatab (dinleyici) bu manalardan hareketle istidlâl yapmak suretiyle mütekellimin maksadına ulaşır. İlk üç kinâyede dinleyici, istidlâl aracılığıyla, söz konusu kişinin tenceresinin külünün çok olmasından konuksever, kınının uzun olmasından uzun boylu ve kuşluk vakti uyumasından ise refah seviyesi yüksek olup hizmetçileri olan biri olduğu sonucuna ulaşır. Aksi takdirde dinleyicinin söz konusu anlamlara lafızların sadece vaz'î delâletleri ile ulaşması mümkün değildir. Bu nedenle dinleyici lafzın ifade ettiği vaz'î anlamın delâleti ile istidlâl yaparak ikinci bir anlam elde eder. Yine bir aslan gördüm örneğindeki istiârede muhatap, halin delâleti ile mütekellimin maksadının gerçek anlamda bir yırtıcı hayvanı bildirmek olmadığını anlayınca onun benzetme yapmak suretiyle aslında aslan gibi cesur bir insan gördüğü sonucuna istidlâl sayesinde ulaşır. Bir ileri bir geri adım attığını işittim örneğinde de aynı şekilde istidlâl aracılığıyla söz konusu kişinin kararsızlık içinde olduğu ve tereddüt ettiği anlamını çıkarır.[111]

Cürcânî, zikredilen birinci tür sözleri mana kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Mana, her hangi bir vasıta olmaksızın doğrudan lafzın zahirinden anlaşılan şeydir. Sözün ikinci türünün karşısına yerleştirilen ma'na'l-ma'na ise, lafızdan belli bir anlamın anlaşılması ve ardından bu anlamın başka bir anlama ulaştırması ameliyesini ifade eder.[112] Diğer bir deyişle mana, dilin vaz'ı gereği lafzın delâlet ettiği anlamdır. Dolayısıyla muhatap, mütekellimin kastını vasıtasız olarak idrak eder. Ma'na'l-ma'na ise, lafız için vaz' edilen anlamın delâletinden hareketle ikinci bir anlamın anlaşılmasıdır. Burada muhatap, lafzı duyduğunda önce onun dilde vaz' edilen anlamını anlar daha sonra bu anlamın delâletinden hareketle ikinci bir anlama ulaşır. Dolayısıyla mütekellimin kastını vasıtasız olarak anlayamaz. Bilakis lafız için vaz' edilen anlamı kavradıktan sonra aklî bir istidlâl yapmak suretiyle mütekellimin kast ettiği ikinci anlama ulaşır. O halde sözün zikredilen türleri arasındaki temel fark mananın hangi delâlet aracılığıyla elde edildiğine dayanmaktadır. Mütekellimin maksadına sözün birinci türü olan manada vaz'î delâlet; sözün ikinci türü olan

[111] el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 262-263.
[112] el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 263.

ma'na'l-ma'nada, vaz'î delâlet ile elde edilen manadan hareketle başka manalara ulaşılmasını sağlayan aklî/ istidlâlî delâlet ile ulaşılmaktadır.[113]

Ne var ki mana ile ma'na'l-ma'na arasında gerçekleşen istidlâl ameliyesinde sadece lafızların vaz'ını veya manalarına delâlet etme şekillerini bilmek yeterli değildir. Buna ek olarak hem dilsel hem de dil dışı ilişkilerin de biliniyor olması gerekir. Mesela kinâye yoluyla bir kişiyi övmek için şair, "tenceresinin külü çok" ifadesini kullandığında eğer toplumun sosyo-kültürel yapısı ve ahlakî değerleri bilinmiyorsa söz konusu ifade ilk bakışta anlaşılanın ötesinde hiçbir manaya delâlet edemeyecektir. Zira bunun ötesinde bir anlama ulaşmak için muhatabın, külün çölde yemek yapmak için kullanılan bir yakıt olduğu, yemek piştikten sonra geride kalan külün hemen temizlenmediği için biriktiği dolayısıyla biriken külün miktarı ile pişen yemeğin arasında doğru orantı olduğu, yani büyük miktarda külün çok sayıda yemek yiyen kişiye işaret ettiği ve bu nedenle söz konusu kişinin kalabalık misafir gruplarına yemek verdiği hal böyle olunca da bu kadar çok misafirin ancak gerçekten cömert olan birinin çadırına toplanacağı gibi sosyo-kültürel bilgilere ve bunun yanı sıra cömertliğin Arap toplumundaki ahlaki değerler içerisinde nerede durduğunun bu nedenle de nasıl bir duygusal etki bırakacağının bilincine sahip olması gerekir.[114]

Lakin manadan ma'na'l-ma'naya diğer bir ifadeyle hakikî/zâhir anlamlardan mecâzî/zımnî anlamlara geçiş için muhatabın sadece kültürel ortamı bilmesi de yeterli değildir. Zira ma'na'l-ma'na teorisi, dile ait olan unsurlar ile dil dışı unsurlar arasında karşılıklı ilişkiler silsilesi kurulmasını öngörmektedir. Söz konusu unsurların her biri arasında bağ kurulmadıkça bu teorideki istidlâl ameliyesi tamamlanmaz dolayısıyla mütekellimin kastına ulaşılamaz. Diğer bir deyişle ma'na'l-ma'na teorisinin tahakkuk etmesi için ilk olarak belli bir anlamı kast eden bir konuşmacı ve anlama işlevini gerçekleştirecek bir dinleyici olmalıdır. İkinci olarak dolaylı ve dolaysız anlamlar taşıyan bir söz bulunmalıdır. Bu sözde ilk anlam doğrudan bu söz ile ilişkili iken ikinci anlam bu sözün dışındadır. Ona ilk anlamın delâleti ile ulaşılır. Bizzat lafzın delâleti ile değil. Üçüncü olarak, dış dünyada bu sözün ilk anlamına ilişkin bir olgu ve ikinci anlamına ilişkin bir sosyo-kültürel çevre var olmalıdır. Bunun yanı sıra zikredilen üç unsurla birlikte dördüncü olarak, sözü oluşturan öğelerin dizimi, sözün

[113] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 29-30.
[114] Sedat Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001, 133-134.

bağlamı ve sözün konumu[115] diğer bir deyişle muktezây-ı hâl dikkate alınmalıdır. Muhatap, söz konusu unsurların her birini ve bunların birbiriyle olan ilişkilerini istidlâl aracılığıyla anlamaktadır. İstidlâl, dilin temel işlevi olan konuşmacı ve dinleyici arasında anlamlı bir ilişki kurulmasını sağlama noktasında ifade edilen bu kilit konumundan dolayı Sekkâkî'nin belâgat sisteminin temel sacayaklarından biri olmuştur.

Hülasa, Cürcânî'de mana ve ma'na'l-ma'na kavramları sırasıyla sözün zahirî anlamının veya zımnî anlamının kast edilmiş olmasına tekabül etmektedir. Bu nedenle söz konusu kavramları açıklarken daha ziyade beyân ilminin inceleme alanına giren mecâz ve kinâyeye dair örnekler vermiş olması onun ma'na'l-ma'na kavramı üzerine bina ettiği istidlâlî belâgat teorisini sadece beyân ilmi için öngördüğü yanılgısına düşürmemelidir. O, zikredilen alanlarda lafzın zahir anlamından zımnî anlamına intikal daha bariz olduğu için böyle bir tercihte bulunmuştur. Zira mana'dan ma'na'l-ma'naya geçiş ameliyesi olan istidlâl, bizzat bu kavramlardan daha önemli ve ibraz edilmesi daha evla olandır.[116]

Sonuç olarak genel anlamıyla belâgattaki istidlâl (lüzûm): i. mütekellimin konuşma esnasında tahakkuk ettirdiği dilsel işlevler olması bakımından sözlerde meydana gelir. Bu nedenle biçimsel önermeler arasında kurulan ve bu sayede kesin bir yargıya ulaşılmasını sağlayan mantıktaki istidlâlden farklıdır. Daha ziyade hitabın tutarlılığının sağlanması ve muhatabın maksadının tahakkuk etmesi işlevini görür. ii. sadece iltizâmî delâleti ifade eder. Mutâbakat veya tazammun delâletini içine almaz. iii. mantığın aksine lafzın duyulması esnasında vaz'ının bilinmesi ve mananın akledilebiliyor olması istidlâl için yeterli değildir. Mütekellimin maksadının da biliniyor olması gerekir. Zira belâgat manayı mütekellimin maksadını ifade etmesi bakımından ele alır. Bu nedenle belâgattaki istidlâl mütekellimin maksat ve gayesi üzerine bina edilir. iv. melzûmdan lâzıma intikalin sağlanabilmesi için istidlâli meydana getiren bütün unsurların sarih bir şekilde zikredilmesi zorunluluğu yoktur. Dilin tabiatı gereği zımnî ifadelere dayanarak da istidlâl yapılabilir. v. zihnî veya haricî bir iltizâmın olması şart koşulmaz. Örfî ya da gayr-ı örfî olarak mütekellimin kastı yeterlidir. Ve bu, mantıkta olduğu üzere zorunlu bir gereklilik ifade etmez.[117]

[115] İzzeddin İsmail, "Abdülkahir Cürcani'de 'Anlamın Anlamı' Kavramı Üzerine Bir Okuma", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, trc. Numan Konaklı, XII/3 (2012): 191-208.
[116] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 57.
[117] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 24-25.

C. EBÛ YA'KÛB ES-SEKKÂKÎ'DE İSTİDLÂL

Sekkâkî'nin meânî ilminin tamamlayıcısı olarak gördüğü istidlâl ilminin ve bu başlık altında ele aldığı konuların tahliline geçmeden önce onun belâgat sisteminde istidlâlin nerede durduğunu ve ne şekilde gerçekleştiğini açıklamak gerekir. Zira o, istidlâli belâgattan ayrı ve bağımsız bir ilim olarak görmemektedir. Aksine ona göre bu iki ilim arasında parça bütün ilişkisi vardır. Bu ilişkide istidlâl parçanın karşısına yerleştirilmişken belâgat bütünü temsil etmektedir. Bu nedenle Sekkâkî'nin belâgat sisteminde istidlâl, sadece delil talebinde bulunmak veya manalar arasındaki mülâzemet ilişkisini belirtmek anlamına gelmemektedir. Bilakis bu sistemde istidlâl, onu meydana getiren unsurların açık bir şekilde tasrih edilmesi veya kinâye yoluyla ifade edilmesi hususunun nasıl sağlanacağıyla ilişkilidir. Diğer bir deyişle istidlâl, konuşma sırasında meselenin açık bir şekilde mi yoksa kinâye üslûbuna başvurularak mı açıklanacağı noktasındaki dayanaktır. Bu hususta asıl belirleyici etken ise sözün söylendiği makam ve muktezây-ı hâldir. Şöyle ki makamın, sözün açık bir şekilde tasrih edilmesini gerektiren bir istidlâl makamı olması durumunda tasrih, böyle bir makam olmaması halinde bazı öncüller ve bunlardan çıkarılan sonuçlar veya melzûmlar ve lâzımlar arasındaki muhtemel ilişkiler ("el-Mülâzemet beyne'l-Meânî)' den hareketle oluşturulan sanatlı sözler (mecâz, kinâye vb)in her biri istidlâl kapsamı içine girebilmektedir.[118] Dolayısıyla Sekkâkî'nin belâgat sisteminde istidlâl hem meânî hem de beyân ilmi ile doğrudan ilişkilidir. Söz konusu bütünsellik ve iç içe geçmişlik dikkate alınınca Sekkâkî 'de istidlâl kavramının anlaşılması için lafızların manalarına delâleti, delâlet çeşitleri ve bunlar arasında nasıl bir istidlâle başvurularak geçiş yapıldığı konularının açıklanması önem arz etmektedir.

1. Sekkâkî 'ye Göre Lafızların Manalarına Delâleti ve Delâlet Çeşitleri

Lafızların manalarına delâleti hususunda İslam medeniyet tarihinde farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu görüşler iki temel ilkeye dayanmaktadır. Buna göre aklî taksim gereği lafızlar manalarına ya zatı itibariyle yani lafzın bizatihî kendine ait bir niteliği nedeniyle zorunlu olarak ve doğrudan ya da lafız dışında bir öznenin tayini aracılığıyla dolaylı olarak delâlet etmektedir. Lafız ve mana arasında tabii ve zorunlu bir ilişki olduğu yönündeki görüş Mu'tezili düşünür Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye (ö.250/864) nispet edilmektedir. Buna

[118] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 88.

göre o, lafız ve mana arasındaki ilişkinin kendinden zorunlu bir tabiata sahip olduğu iddiasındadır. Zira lafzın anlama tayini mutlak manada sebepsiz olmamalıdır. Aksi takdirde sebepsiz bir tercih (tercih bila müreccih) olmuş olacaktır. Bu nedenle es-Saymerî, seslerin niteliklerini müreccih olarak kurgulamıştır.[119]

Lafız ve mana arasındaki ilişkinin lafzın dışında bir öznenin tayini aracılığıyla olması gerektiği ilkesinin kabul edilmesi durumunda ise söz konusu tayin işleminin (vaz') kim tarafından yapıldığı sorusu gündeme gelmektedir. Bu hususta öne sürülen teoriler ise temelde ikiye ayrılmaktadır. i. Istılah ve Uzlaşım teorisi: Buna göre lafzın bir mana karşısında vaz' edilmesinde vâzı' insandır. Diğer bir deyişle lafız insan iradesi tarafından tayin edilmiştir ve bu tayin toplumsal uzlaşıya dayanmaktadır. Bu görüşün ilk savunucusu Mu'tezili düşünür Ebu Hişam el-Cübbaî'dir (ö.321/933). ii. Tevkîf teorisi: Istılah teorisinin karşısında yer alan bu teori, dilin oluşumunda ilâhî vahyi/ilhamı esas almaktadır. Bu teorinin en önemli temsilcisi ise Eş'arî düşünür Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö.324/936).

Söz konusu teoriler, dilin menşei hususunda geliştirilen dilsel tartışmalar olmaktan öte kelâmî meselelerde farklı sonuçlar doğurabilecek uzantıları olan bir ihtilaftır. Nitekim tarafların her biri kendi görüşünü ispatlamak için hem aklî hem de naklî deliller öne sürmüştür. Ne var ki ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö.403/1013) tarafından geliştirilen tavakkuf düşüncesine göre dilin menşei hususunda öne sürülen hiçbir delilin kesinlenemeyeceği dolayısıyla mutlak manada çürütülemeyeceği bu nedenle de söz konusu tartışmalarda çekimser kalınması gerektiği yönündeki görüş, daha sonraki İslam düşünürleri tarafından da kabul görmüş ve zikredilen teoriler önemini yitirmiştir.[120]

Hülasa, İslam medeniyet tarihindeki vaz' tartışmalarında temel mesele vâzı'ın kim olduğundan ziyade vaz'ın nasıl gerçekleştiğidir. Diğer bir deyişle lafızların manalarına ne şekilde delâlet ettiği ve söz konusu delâletin lafız ile mana arsındaki tabii bir ilişki dolayısıyla mı yoksa lafzın belli bir manaya tayin edilmesi ile mi olduğu meselesidir. Sekkâkî bu hususun tamamen bilincindedir. Bu nedenle lafızların manalarına delâletini ele alırken, daha sonra

[119] Doğal İlişki Teorisi hakkında daha fazla bilgi için bkz: Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007, 149-155. Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi ", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri : Tarih ve Problemler*, 428-438.

[120] Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme)*, 155-166. Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri : Tarih ve Problemler, 439-448.*

açıklanacağı üzere, sadece vaz'ın nasıl gerçekleştiği hususu üzerinde durmuş, vâzı'n kim olduğunun tartışmaya herhangi bir katkı sağlamayacağını düşündüğünü belirtmiştir.

Sekkâkî lafızların manalarına ne şekilde delâlet ettiği meselesini hakikat – mecâz tartışmaları çerçevesinde ele almaktadır. Zira o, söz konusu meselelerin anlaşılması için öncelikle vaz' ve vâzı' konularının bilinmesi gerektiği görüşündedir. Bu nedenle ilgili bahisleri ele aldığı kısma yazdığı mukaddime niteliğindeki bölümde vaz' ve vâzı' konularını izah etmiştir. Bunu yaparken de yukarıda belirttiğimiz görüşleri serdetmiş, bunların doğruluk derecelerini ve kendisinin hangi görüşü benimsediğini belirtmiştir.[121]

Sekkâkî'ye göre bir lafzın kendi zatı itibariyle şu manaya değil de bu manaya delâlet etmesi o lafzın iki manaya da nispetinin eşit olması durumunda imkânsızdır. Öyleyse zorunlu olarak lafzın iki manadan birine tayin/tahsis edilmesi gerekmektedir. Tahsis etme eylemi haddi zatında mümkünâttan olduğu için bu eylemi gerçekleştirecek bir tahsis edici olmalıdır. Bu tahsis edici ya lafzın kendisidir ya da lafzın kendisi dışında bir şeydir. Lafzın kendisi dışında bir şey olması durumunda ise tahsis edici ya Allah'tır ya da ondan başkasıdır. Bu bağlamda Sekkâkî, zikri geçen üç görüşü irat ettikten sonra her bir görüşün selef içerisinde kendine yer bulduğunu ancak müteahhir dönem âlimlerinin ilk görüşün, doğal ilişki teorisinin, yanlış olduğu hususunda ittifak ettiğini, kendisinin de aynı fikirde olduğunu ifade etmiştir.[122]

Doğal ilişki teorisinin yanlışlığı hususunda Sekkâkî'nin zikrettiği deliller ise şöyledir: Bir lafzın, kendisini telaffuz edene delâlet etmesi örneğinde olduğu gibi, lafzın kendi zatı itibariyle bir manaya delâlet ettiği iddiasının doğru kabul edilmesi durumunda lafzın kendi zatı itibariyle delâlet ettiği mana dışında herhangi bir manada kullanılması yani mecâzî bir manaya nakledilmesi ayrıca menkul yapılması mümkün olamazdı. Yine böyle bir durumun doğru kabul edilmesi halinde mesela Hintçe kelimelerin Hintçe bilmeyenler için anlamsız olmaması gerekirdi. Yani Hintçe bilmeyen bir kimse de Hintçe lafızları duyduğunda lafız zati itibariyle delâlet eder bir halde olduğu için onu anlamalıdır. Ancak bu vakıa ile uyuşmamaktadır.[123]

Sekkâkî'nin söz konusu iddiayı çürütmek amacıyla öne sürdüğü bir diğer delil ise dilde الناهل (susamış ve suya kanmış) , القرء (temizlik ve hayız) kelimelerinde olduğu gibi bir

[121] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 356.
[122] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 356.
[123] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 356.

Sekkâkî'ye göre lafız-mana arasındaki ilişki lafzın zatından kaynaklanan tabii/zorunlu bir ilişki değilse, lafızların manalarına delâleti nasıl olmalıdır? Daha farklı bir ifadeyle Sekkâkî 'ye göre delâlet çeşitleri nelerdir? Sekkâkî'nin delâlet taksimi ile mantıkçıların delalet taksimi paralellik göstermekte midir yoksa Sekkâkî özgün bir taksim mi geliştirmiştir? şeklindeki sorulara yanıt aramak konunun kapsamı gereği yerinde olacaktır.

Sekkâkî, delâlet çeşitlerini beyan ilmine giriş mahiyetinde yazdığı mukaddimede izah etmeyi uygun görmüştür. Onun neden böyle bir tercih yaptığını anlamak için beyan ilmine yaptığı tanımı zikretmek yeterlidir. Sekkâkî'ye göre beyan: "Kelamın, kastedilen manaya tamamen uyumlu olması noktasında hatadan korunabilmek için tek bir manayı, delâleti daha fazla açık ya da daha az açık olacak şekilde farklı üsluplar ile ifade etmektir."[125] Bir manayı o manaya delaleti farklı açıklık derecesine sahip çeşitli üsluplarla ifade etme ameliyesi vaz'î delâlet ile mümkün değildir. Zira vaz', "Bir lafzı herhangi bir karine olmaksızın bizatihi belli bir mana karşısına tayin etmektir."[126] Dolayısıyla vaz'î delâlette belirli bir mananın karşısına konmuş belirli bir lafız vardır. Hal böyle olunca vaz'î bir delâletten hareketle aynı mananın, delâletinin açıklığı daha fazla ya da daha az olacak şekilde ifade edilmesi mümkün değildir.

Örnekleyecek olursak; kırmızılık bakımından bir yanağı güle benzetmek isteyen mütekellimin söz konusu manayı ifade etmek için "güle benzeyen yanak" şeklinde bir cümle kurduğu farz edilirse, zikredilen cümledeki manaya daha fazla ya da daha az delâlet edebilecek başka bir cümle kurması vaz'i delâlet aracılığıyla mümkün değildir. Zira mütekellimin belirli bir manayı vaz'i delâlet ile farklı bir şekilde ifade edebilmesi için her bir kelimeyi aynı manayı ifade etmek üzere dilde vaz' olunmuş başka bir kelime yani eş anlamlısı ile değiştirmesi gerekmektedir. Bu durumda da eğer dinleyici bu eş anlamlı kelimelerin vaz'î manasını biliyorsa manaya delâlet noktasında hiçbir fazlalık ya da eksiklik olmaksızın ilk

[124] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 357.
[125] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 162.
[126] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 357.

cümlede anladığı şeyin aynısını anlayacaktır. Manasını bilmiyor olması halinde ise zaten hiçbir şey anlamayacaktır.[127]

Bu nedenle Sekkâkî'ye göre bir mananın delâlet noktasında farklı derecelerde ifade edilebilmesi, ancak aklî delâlet aracılığıyla mümkündür. Şöyle ki bir kavramın başka bir kavram ya da birden çok kavram ile ilişkili olması durumunda, bir kavramdan başka bir kavrama veya bir kavramdan ikinci ve üçüncü bir kavrama, aralarındaki bir ilişki dolayısıyla intikal edilmek istenmesi halinde, söz konusu kavramlar açıklık ve kapalılığı bakımından birbiriyle ilişkileri noktasında farklı derecelerde iseler bu kavramların ifade edilmesinde açıklık ve kapalılık olduğu söylenebilmektedir. Hülasa bir manayı delâleti daha fazla açık ya da daha az açık olacak şekilde farklı üsluplar ile ifade etmek, vaz'î delâlet ile mümkün olmadığı için aklî delâlet ile yapılan bir istidlâl lâzım gelmektedir.[128]

Yukarıda teorik olarak beyan edilen konuları uygulamalı bir şekilde ifade etmek gerekirse; "Zeyd cömerttir", "Zeyd eli açık biridir", "Zeyd okyanus gibidir", "Okyanus bizi ağırladı" biçimindeki örnekler maksadın anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Şöyle ki ilk iki cümlede ifade edilen cömert ve eli açık kelimeleri eş anlamlı oldukları için bu cümlelerden birinin diğerinden daha çok açık ya da daha az açık olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira söz konusu kelimeler aynı mananın karşısına vaz' olunmuştur.[129]

Ne var ki ilk iki cümle ile ‘’Zeyd okyanus gibidir’’ cümlesini karşılaştıracak olursak ‘’Zeyd okyanus gibidir’’ cümlesinin ilk iki cümleden daha kapalı olduğu görülecektir. Çünkü bu cümlede Zeydin cömert olduğu yargısına cömertlik ile okyanus arasında kurulan benzerlik ilişkisinden hareketle yapılan bir aklî çıkarım sonucunda ulaşılmıştır. Yine "Okyanus bizi ağırladı" cümlesi delâlet bakımından 'Zeyd okyanus gibidir" cümlesinden daha kapalıdır. Zira "Okyanus bizi ağırladı" ifadesi sabık bir benzerlik ilişkisi üzerine bina edilmiştir. Diğer bir deyişle Zeyd kastedilerek "Okyanus bizi ağırladı" denebilmesi için Zeyd'in okyanusa benzetilmiş olması, Zeyd'in okyanusa benzetilebilmesi için de cömert olması gereklidir.[130]

O halde Sekkâkî'ye göre delâlet çeşitleri temelde vaz'î delâlet ve aklî delâlet olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: Bir kelimenin bir mananın karşısına konması durumunda bu manaya vaz' bakımından daha az ya da daha çok olmaksızın delâlet etmesine, delâlet-i

[127] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 329.
[128] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 329.
[129] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 79.
[130] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 79.

mutâbakat ve delâlet-i vaz'îyye denmektedir. Söz konusu mananın (aslî mana) başka bir manayla da ilgisi olması durumunda, aklî bir çıkarıma dayanarak bu kelimenin zikredilen ilgi aracılığıyla başka bir manaya daha delâlet etmesi ise delâlet-i aklîyye olarak isimlendirilmektedir. Sekkâkî, delâlet-i aklîyye'yi kendi içerisinde ikiye ayırmaktadır. Buna göre, ev mefhumunun çatı manasını da içermesi örneğinde olduğu gibi, ikinci mananın (çatı) aslî manaya (ev) dâhil bir mana olması delâlet-i tazammun ve delâlet-i aklîyye, çatı mefhumunun duvar manasını da içermemesi örneğinde olduğu üzere ikinci mananın (duvar) aslî manaya (çatı) dâhil bir mana olmaması ise delâlet-i iltizam ve delâlet-i aklîyye olarak isimlendirilmektedir.[131]

Sekkâkî'nin delâlet taksimi ile mantıkçıların delâlet taksimini karşılaştıracak olursak; i. her iki taksimde de lafzî delâlet esas alınmış, gayr-ı lafzî delâletler ve tabii lafzî delâletler inceleme alanı dışında bırakılmıştır. ii. her iki taksimde de delâlet çeşitlerine aynı tanımlamalar yapılmıştır. Sekkâkî mantıkçılardan farklı bir tanım yapma gereği duymamıştır. iii. mantıkçılar lafzî vaz'î delâlet için mutâbakat, tazammun ve iltizâm şeklinde üçlü bir taksim yaparken; Sekkâkî, vaz'î ve aklî olmak üzere ikili bir taksim yapmayı tercih etmiştir. Buna göre vaz'î delâlet mantıkçıların mutâbakat delâletinin karşısına yerleştirilmişken; aklî delâlet, tazammun ve iltizâm delâletlerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. iv. iltizâm delâleti mantıkçılarda zorunlu bir gereklilik ilişkisini ifade ederken, Sekkâkî'de manalar arasındaki iltizâm delâleti, herhangi bir zorunluluk ilişkisine dayanmamaktadır. Daha ziyada tâbi-metbû ilişkisine benzemektedir.

Sonuç olarak, lafızların manalarına delâleti hususunda Sekkâkî, vaz'ın esas olduğu kanısındadır. Ona göre vâzı'ın kim olduğu tartışması ise sonuç vermeyen bir döngüdür. Zira lafzı belli bir mana karşısında vaz' veya tahsis eden ister tevkif veya ilham görüşünde olduğu üzere Allah olsun; ister vaz' ve ıstılah görüşünde olduğu üzere insanlar olsun her iki durumda da sabit olan tek şey bir vaz'ın olduğudur.[132] Dolayısıyla asıl incelenmesi gereken konu, vaz' edenin kim olduğundan ziyade vaz'ın hangi delâlet türünde gerçekleştiği ve bir kelimenin vaz'î anlamı dışında kullanılmasının ne şekilde mümkün olduğudur. Bu nedenle bu başlık altında lafızların manalarına delâleti ve delâlet çeşitleri ele alındı. Bir kelimenin vaz'î anlamı

[131] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 329-330.
[132] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 357-358.

dışında kullanılmasının ne şekilde mümkün olduğu meselesi ise bir sonraki başlığın konusudur.

2. Sekkâkî'ye Göre Vaz'î Delâlet'ten Aklî Delâlet'e Geçiş / el-Mülâzemet beyne'l-Meânî

Bir manayı değişik biçimlerde ifade etmenin sadece aklî delâlet aracılığıyla mümkün olduğu, vaz'î delâlet yoluyla farklı ifade biçimlerinin elde edilemeyeceği anlaşıldığına göre bu iki delâlet çeşidi arasında nasıl geçiş yapılacağı konusu açıklığa kavuşturulmalıdır. Daha önce belirtildiği üzere, Sekkâkî'ye göre aklî delâlet, bir manadan başka bir manaya aralarındaki bir alaka/ilişki dolayısıyla intikal etmektir. Söz konusu ilişki, bir mananın başka bir manayı iltizâm delâletine binaen gerektirmesidir. Dolayısıyla vaz'î delâletten aklî delâlete geçiş, manalar arasındaki "mülâzemet" (birbirini gerektirme) ilişkisi ile sağlanmaktadır. Diğer bir deyişle, iki veya daha fazla mana, bunlar arasındaki bir ilişki/alaka ve söz konusu alakanın sağladığı manalar arası intikal ameliyesi zemininde gerçekleşen iltizâm delâleti ile vaz'î delâletten aklî delâlete geçiş mümkün olmaktadır.[133]

Ancak Sekkâkî'nin lüzûm kavramına yüklediği anlam mantıkçıların aynı kavrama yüklediği anlamdan farklıdır. Zira mantık literatüründe lüzûm, bir şeyin başka bir şeyi akıl cihetiyle zorunlu olarak gerektirmesi iken, Sekkâkî'de lüzûmun cihetleri, aklî olabileceği gibi itikadî veya örfî de olabilmektedir. Dolayısıyla mantıkta olduğu üzere zorunlu bir gereklilik yoktur. Daha ziyade manaların birbirini çağrıştırması esastır. Böylece konuşmacı, kendi itikadınca var olduğunu düşündüğü bir ilişki dolayısıyla, bir kelimeyi asıl manası dışında ikinci veya üçüncü manasını kastederek kullanabilir ve muhatabın zihninin manalar arasındaki söz konusu ilişkiden hareketle asıl manadan diğer manaya intikal edebileceğini varsayabilir.[134]

Buna ek olarak lüzûmun, iki şey arasındaki bir tasavvur olduğunun altını çizmek gereklidir. Söz konusu iki şey arasındaki ilişki ise, tek taraftan olabileceği gibi iki taraftan da olabilmektedir. Bu bağlamda akıl cihetiyle ön ve arka kavramları arasındaki lüzûm veya itikat cihetiyle uzun boy ve uzun kılıç bağı arasındaki lüzûm, lüzûmun iki taraftan olması durumuna örnek olarak verilebilir. Zira lüzûm-u aklî ile ön kavramından arka kavramına intikal edilebileceği gibi arka kavramından ön kavramına da intikal edilebilir. Yine lüzûm-u itikadî

[133] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 85.
[134] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 330.

ile uzun boydan uzun kılıca intikal edilebileceği gibi aksi yönde bir intikal de mümkündür. İki şey arasındaki ilişkinin tek taraftan olmasına ise, akıl cihetiyle hayat ve ilim kavramları arasındaki lüzûm ile itikat cihetiyle aslan ve cesaret arasındaki lüzûm örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki hayat kavramından ilim kavramına intikal etmek lâzımî değildir. Zira hayat sahibi olup ilim sahibi olmayanlar mevcuttur. Dolayısıyla bir insanın yaşıyor olmasından hareketle ilim sahibi olduğu sonucuna varılamaz. Ancak ilim kavramından hareketle hayat kavramına intikal lâzımîdir. Çünkü ilim, hayat sahibi varlıklar için düşünülebilen bir kavramdır. Yani ilim sahibi ise hayattadır dememiz doğru olduğu halde hayatta ise ilim sahibidir demek iltizâm delâleti açısından mümkün değildir. Zikredilen açıklama cesaret ve aslan kavramları için de geçerlidir. Öyleyse bir lafzın vaz'î delâletinden alınarak farklı ifade biçimlerine elverişli hale getirilmesinin, lâzımdan melzûma ya da melzûmdan lâzıma intikal şeklinde işleyen aklî delâlet –itikadî ve örfî delâleti de içine alacak şekilde- ile yapılan bir istidlâlle gerçekleştiğini söylemek mümkündür.[135]

Bununla birlikte bir şeyin birden fazla lâzımının olması durumunda, lâzımların birinden diğerine intikal edilmesi halinde, birbirinin doğrudan lâzımı olmayan kavramlar arasında bir lüzûm ilişkisi olduğu yanılgısına düşülmemelidir. Şöyle ki karın beyazlığından soğukluğuna intikal edilmesi örneği ele alınacak olursa; karın beyaz olmasından mütevellit soğukluk kavramına intikal edildiği dolayısıyla beyazlık ile soğukluk arasında bir lüzûm ilişkisi olduğu kanısı doğru değildir. Zira söz konusu örnekte beyazlık ile soğukluk arasında kurulan ilişki, beyazlık ile kar arasında kurulan sabık bir ilişkiye dayanmaktadır. Diğer bir deyişle önce beyazlık, karı çağrıştırmış; sonrasında ise kar, soğukluğu çağrıştırmıştır. Dolayısıyla bu istidlâlde lüzûm ilişkisi ile önce beyazlıktan kara ardından da kardan soğukluğa intikal edilmiştir.[136]

Öyleyse Sekkâkî'nin beyan ilminin konularını lüzûm kavramı üzerine, daha doğru bir ifadeyle manalar arasındaki mülâzemet ilişkisi üzerine inşa ettiğinin altını çizmek yerinde olacaktır. Bu nedenle o, beyan ilminin içinde incelenmesi gerektiğini düşündüğü konuları, lüzûm ilişkisindeki cihetlere göre, diğer bir deyişle vaz'î delâletten aklî delâlet'e geçiş yapılırken intikalin lâzımdan melzûma ya da melzûmdan lâzıma olmasına göre belirlemiştir. Buna göre beyan ilminin konuları melzûmdan lâzıma intikalin gerçekleştiği mecâz ile

[135] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 330.
[136] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 330.

lâzımdan melzûma intikalin gerçekleştiği kinâye'den ibarettir. Ancak mecâzın bir çeşidi olması hasebiyle istiâre ve istiârenin teşbih ilişkisine binaen kurulmasından ötürü de teşbih bu ilmin konuları içine dâhil edilmelidir.[137]

Örnekleyecek olursak رعينا غيثا "yağmuru otlattık" cümlesinde yağmurdan maksat yağmurun lâzımı yani bitkidir. Nitekim yağmur (melzûm) zikredilmiş ancak bizzat kendisinin maksut olması mümkün olmadığından muhatap istidlâlde bulunarak asıl kastedilen anlamın, söz konusu kelimenin lâzımı olan bitki olduğunu sonucuna ulaşmıştır. Yine طويل النجاد "kılıcının bağı uzun olan bir kişi" cümlesine bakacak olursak burada lâzımdan melzûma intikal şeklinde bir istidlâl olduğu görülecektir. Zira kılıcının bağı uzun ifadesiyle aslında bu ifadenin melzûmu olan uzun boy kastedilmiştir. Yani bir kimsenin boyunun uzun ya da kısa olması durumuna göre kılıcının bağının uzun veya kısa olması söz konusu olabilmektedir.[138]

Bunun yanı sıra Sekkâkî, manalar arasındaki mülâzemet ilişkisine binaen kurulan mecâz, istiâre ve kinâye gibi ifade üsluplarının beliğ olma derecelerini de ele almıştır. Buna göre melzûmdan lâzıma intikal etme esasına dayandığı için mecâz, hakikatten daha beliğdir. Zira رعينا غيثا "yağmuru otlattık" ifadesinde melzûm (yağmur) zikredilmiş, ancak lâzımı (bitki) kastedilmiştir. Böylece mütekellim bir şeyi deliliyle birlikte iddia eden bir kişi mesabesinde olmuştur. Zira lâzım ve melzûm arasında birbirini gerektirme ilişkisi vardır. Dolayısıyla melzûmun bulunması halinde lâzım da bulunacaktır. Aksi takdirde, yani lâzımın melzûmdan ayrı tasavvur edilmesi durumunda, bir şeyin aynı itibarla hem melzûm olması hem de melzûm olmaması söz konusu olur ki bu da muhaldir. Öyleyse mecâz üslûbunu kullanmak yerine hakikati tercih edip "bitkileri otlattık" diyen kişi delilsiz bir iddiada bulunmuş olacaktır. Hal böyle iken mecâzın hakikatten daha beliğ bir ifade üslûbu olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.[139]

Yine istiâre, benzetmenin açıkça zikredildiği teşbihten daha beliğdir. Zira teşbih üslûbu kullanıldığında müşebbeh bihin vech-i şebehi bakımından müşebbehten daha üstün olduğu iddiası açıkça ifade edilmiş, ayrıca söz konusu iddia hakikatte olduğu gibi delilsiz zikredilmiştir. Ancak istiâre, mecâzda olduğu üzere bir şeyi delili ile birlikte zikretme anlamını taşımaktadır. Kinâye ise aynı sebeplerle tasrihten daha beliğdir. Şöyle ki kinâye, lâzımdan belli bir melzûma intikal esasına dayanmaktadır. Lâzımdan belli bir melzûma intikal

[137] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 330-331.
[138] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 330-331.
[139] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 412-413.

ise bu ikisinin bir birbirine eşit olması esasına dayanmaktadır. Lâzım ve melzûmun eşit olması durumunda, bu ikisi birbirini karşılıklı olarak gerektirirler (telâzum). Dolayısıyla lâzımdan melzûma intikal edilebildiği gibi melzûmdan lâzıma da intikal edilebilir. Böylece kinâye ve tasrih arasındaki ilişki bir şeyi delili ile birlikte iddia etme noktasında mecâz ile hakikat arasındaki ilişki konumunda olur.[140]

Sonuç olarak, i.vaz'î delâletten aklî delâlete geçiş hususunda anahtar kavram "lüzûm/mülâzemet" kavramıdır. ii. Sekkâkî'de lüzûmun cihetleri aklî, itikadî veya örfî olabilmektedir. iii. manalar arasındaki lüzûm ilişkisi tek taraflı olabileceği gibi çift taraflı da olabilmektedir. vi. mecâzda melzûmdan lâzıma intikal edilirken kinâyede lâzımdan melzûma intikal söz konusudur. v. manalar arasındaki lüzûm ilişkisine binaen elde edilen mecâz, istiâre ve kinâye üslupları herhangi bir lüzûm ilişkisi esasına dayanmayan ifadelerden daha beliğdir.

[140] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 412-413.

İKİNCİ BÖLÜM

İLMU'L- İSTİDLÂL BAHSİNDEKİ MESELELER VE TAHLİLİ

Sekkâkî, ilmu'l- istidlâl bahsine söz konusu ilmin tanımını yaptığı ve ilgili bahiste ele alacağı konuları belirttiği bir mukaddime ile başlar. Buna göre meânî ilminin mütemmimi olan ilm-i istidlâl, "cümle terkiplerinin/sözdizimsel formların istidlâlî (akıl yürütmeye dayalı) özelliklerini bilmektir."[141] Dolayısıyla meânî ilminin eksiksiz olarak anlaşılması için istidlâl ilminden istifade etmek söz konusu ilmin önemine binaen son derece gereklidir. Bu noktada onun meânî ilmine yaptığı tanımı hatırlamak gerekir. Zira müellifin meânî ilmini "cümle terkiplerinin/sözdizimsel formların anlamsal özelliklerini bilmek"[142] şeklinde tanımlaması meânî ve istidlâl ilimleri arasında kurduğu ilişkinin mahiyeti ve ehemmiyeti noktasında fikir vermektedir.

Sekkâkî, her iki ilmin de tanımında irat ettiği "cümle terkiplerinin özellikleri" ifadesinde, belli bir cümle terkibi vesilesiyle ulaşılan manaların hitabî veya istidlâlî özellikler taşımasına bağlı olarak ikiye ayrıldığına işaret etmektedir. Söz konusu cümle terkipleri, hitabî özellikler göstermesi durumunda meânî ilminin alanına girerken; istidlâlî özellikler göstermesi durumunda istidlâl ilminin alanına girecektir. Bu çerçevede belagât ilminin bir kısmı hitabî özellikler/anlamlar, diğer bir kısmı ise istidlâlî özellikler/anlamlar üzerine kurulu olmaktadır. Hitabî cümlelerde, cümlenin beliğ biri tarafından kurulması sebebiyle kendisinden anlaşılan lâzımî manalar esas alınırken; istidlâlî cümlelerde cümlenin bizzat kendisinden çıkarılan lâzımî manalar esastır.[143]

Diğer bir deyişle hitabî cümleler i. beliğ bir kimse tarafından kurulmalıdır. Aksi takdirde –beliğ biri tarafından kurulmaması durumunda- cümlenin aslî/vazî/temel manası dikkate alınır, bunun dışında fazladan bir mana aranmaz. Örneklenecek olunursa beliğ bir kişi tekitli bir ifade kullandığında bu ifadenin sadece haber verme anlamı taşımadığı bunun yanı sıra bir şüpheyi giderme veya bir inkâra cevap verme gibi ziyade anlamlar taşıdığı hükmüne

[141] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 435.
[142] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 161.
[143] Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009, 21-22.

varılır. Zira örfî olarak beliğ bir kimsenin belli bir cümle terkibi kullanması durumunda söz konusu cümlenin kullanıldığı makamı gözeteceği diğer bir ifadeyle muktezâ-ı hâli dikkate alacağı kabul edilir. Ancak beliğ olmayan bir kimse aynı tekitli ifadeyi kullandığında cümlenin vazî/temel/aslî anlamı anlaşılır. Zira yine örfî olarak beliğ olmayan bir kimsenin muktezâ-ı hâli gözeterek belli bir cümle terkibi kurması beklenmez. Dolayısıyla bu üslupta asıl olan cümlenin beliğ bir kimse tarafından terkib edilmiş olmasıdır. ii. haricî bir sebep dolasıyla lâzımî manalara ulaşılır. Cümlenin bizzat kendisi herhangi bir ziyade anlam taşımaz. Ziyade anlama dolaylı olarak ulaşılır.[144]

İstidlâlî cümlelerde ise i. beliğ bir kimse tarafından kurulmuş olması şartı aranmaz. ii. haricî bir sebep dolayısıyla değil bizzat cümlenin kendisinden hareketle lâzımî manalara ulaşılır. Çünkü istidlâlî cümlelerdeki lüzûm, aklî'dir. Nitekim önermelerin döndürmeleri veya kıyasların sonuçları elde edilirken lüzûm-i aklî gereği bizzat zikredilen cümle, kendisinin lâzımî manalarının anlaşılması için kâfidir. Dolayısıyla her insan ölümlüdür ve Ahmet insandır cümlelerinin bizzat kendisi- mütekellimin kastı gözetilmeksizin- öyleyse Ahmet ölümlüdür sonucuna varılması için aklî lüzûm gereği yeterlidir.[145]

İstidlâl ilminin tanımını yaptıktan sonra Sekkâkî, bu ilmin meânî ilmi ile olan bağlantısının önemini, söz konusu bağlantıya binaen eserinde istidlâl ilmini inceliyor olması şeklinde açıklar. Ardından bu ilmin öğrenilmesinin sadece meânî ilminin mütemmimi olması dolayısıyla değil aynı zamanda beyân ilminin de anlaşılması için son derece gerekli olması nedeniyle elzem olduğunu ifade eder. Zira ona göre belâgatın ana kısımlarından biri olan beyân ilminin teşbih, mecâz ve istiâre gibi konu başlıklarından herhangi birini ve ifade edilmek istenen mananın anlaşılması için siyakın nasıl oluşturulduğunu gereği gibi bilen bir kimsenin bu bilgisi, onu doğal olarak delil'in nasıl dizildiği, başka bir ifadeyle aklın sisteminin işleyişinin nasıl olduğu, bilgisine ulaştıracaktır.[146]

Bu bağlamda Sekkâkî'nin meânî, beyân ve istidlâl ilimleri arasında kurduğu ilişkiyi ibraz etmek yerinde olacaktır. Şöyle ki daha önce belirtildiği üzere Sekkâkî, ilmu'l-edeb

[144] Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*, 21-22.
[145] Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*, 21-22.
[146] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 435.

şemsiyesi altında tesis ettiği belâgat projesine dâhil ettiği tüm ilimlerin bir şekilde birbirini tamamlar mahiyette olduğu ve dile dair tüm ilimlerin bu tekâmül ilkesi çerçevesinde bütünsellik arz ettiği görüşündedir.[147] Zira ilmu'l-edeb'in ana gayesi Arap dilinde hataya düşmemeyi sağlamaktır. Bu nedenle Arap dilinde müfret, telif ve terkiblerin söylenmesi gereken şeye mutâbakatı şeklinde hataya düşülebilecek üç alan olduğu ön kabulünden hareket eden müellif, ilmu'l-edeb'e dâhil ettiği ilimleri temelde bu hatalara göre tanzim etmiş ve bunların bir bütün olarak anlaşılması için öğrenilmesi gerektiğini düşündüğü konuların başında istidlâl ilmini irat etmiştir. Buna göre sarf ilmi müfred, nahiv ilmi telif ve meânî ile beyân ilmi terkiblerin söylenmesi gereken şeye mutâbakatı noktasında kişiyi hataya düşmekten korumayı amaçlamaktadır.[148]

Öyleyse bu noktada gündeme gelen soru, Sekkâkî'nin bütünselci yaklaşımı çerçevesinde bu ilimlerin birbiriyle ve istidlâl ilmi ile bağdaştığı ve ayrıştığı noktaların nereler olduğudur. Zira bu soru, müellifin eserine neden ilmu'l- istidlâl bahsi adı altında bir bölüm açma gereği duyduğu sorusuna da açıklık getirecektir.

Zikredilen ilimler genel olarak incelendiğinde müellifin meânî ilmini nahiv ilminden ayırma noktasında hâssasiyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim dile gelen cümle yapılarını, terkipleri veya belli bir sözdizimini ele alma noktasında temelde aynı malzemeleri inceleyen söz konusu iki ilim, ilgili terkiplere yaptıkları değerlendirme açısından birbirinden ayrılmaktadır. Kısaca ifade edilecek olursa nahiv, i. sözün gramatik yapılara, herkesçe kabul gören klasik terkiplere uyup uymadığını değerlendirir. ii. değerlendirme yaparken doğru veya yanlış gibi bir hükme varabilir. Meânî ise, i. sözün mütekellimin kastına veya muktezâ-ı hâl'e uyup uymadığını değerlendirir. ii. değerlendirme yaparken doğru veya yanlış gibi bir hükme varması doğru değildir. Aksine birden fazla olasılık, ihtimal barındırır.[149]

Meânî ve beyân ilimleri arasındaki ilişkiye gelince; Sekkâkî'ye göre beyân ilmi, aslında meânî ilminin bir dalıdır ve sadece itibar farklılığı noktasında ondan ayrılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu iki ilim arasındaki ilişki, müfred ve mürekkeb arasındaki ilişki

[147] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 6.
[148] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 8.
[149] Smyth, "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u", 216-222.

mesabesindedir.[150] Şöyle ki mecâz ifade eden bir sözün muktezâ-ı hâl'e mutâbakatını meânî, delaletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından ifade edilmek istenen manaya mutâbakatını ise beyân ilmi inceleyecektir. Diğer bir deyişle meânî ve beyân ilimleri her ne kadar vaz'î olmayan istidlâlî delâletlere dayanma veya bu delâletleri içerme bağlamında ortak bir alanı ihata ediyor olsalar da söz'ü ele alış biçimleri noktasında ayrışmaktadırlar. Zira meânî ilmi, sözün yapısal karakterinin istidlâlî özelliklerini, söyleyenin niyetine ve söylendiği yer ve zamana uygunluğu açısından ele alırken; beyân ilmi, sözün istidlâlî özelliklerini, ifade edilen söz ve söyleyenin herhangi bir makamda(zaman/mekân) bu söz ile ulaşmayı amaçladığı zımnî manalar arasındaki ilişkiler zincirinin mahiyeti bakımından incelemektedir.[151]

Sekkâkî, ilm-i istidlâlin zikredilen diğer ilimler ile ilişkisini bizzat kendisi açıklar ve şöyle der: ''Meânî ve beyân ilimlerinin, cümle terkiplerinin özelliklerini ve mana kalıplarını bilmek olduğu ve bu sayede, zekan yettiği ölçüde, sözün makamlarının hakkını vermeye ulaşıldığını anlar ve istidlâl makamının sözün diğer makamlarına nispetle bir bütünün parçası/dalı mahiyetinde olduğunu bilirsen; istidlâlî cümle terkiplerini ve bunların özelliklerini bilmenin, meânî ve beyân ilimleri ile uğraşanlar için gerekli olduğunu da bilirsin. Hal böyle iken meânî ve beyân ilimlerini incelerken bunların bütününe dâhil olan bir şeyi bölmemeliyiz.''[152]Anlaşıldığı üzere Sekkâkî'nin ilmu'l-edeb başlığı altında sunduğu belâgat projesinde ilm-i istidlâl, meânî ve beyân ilimlerinin uzantısı mahiyetindedir.

Sekkâkî, ilm-i istidlâl ile diğer dil ilimleri arasında var olduğunu iddia ettiği söz konusu girift ilişkinin okuyucular tarafından garipseneceğinin farkındadır. Bu nedenle o, kitabında ilm-i istidlâl bahsi adı altında bir başlık açmasını, perde arkasında gizli kalmış bir haberî gün yüzüne çıkarmaya benzetmiştir. Müellif bu sayede kapalı bir kapıyı açmak suretiyle ardında saklı olan şeyleri, okuyucunun ilgisine sunmayı hedeflediğini belirtmiştir. Sekkâkî'nin bu bağlamda yaptığı benzetmeler onun, istidlâlin insanın bilinçdışında gerçekleşen bir ameliye olduğu kanısında olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle müellife göre ilm-i istidlâli öğrenmek suretiyle aslında bilinçdışımızda hâlihazırda gerçekleşen aklî işlemleri öğrenmiş diğer bir ifadeyle bilinçli bir şekilde algılamış oluruz. Ancak yine de bu

[150] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 162.
[151] el-Mebhût, *el-İstidlâlü'l-Belâgî*, 80.
[152] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 432.

konunun anlaşılmasının kolay olmadığının farkında olan Sekkâkî, ilm-i istidlâl bahsinde ele alacağı konuların şerhini ve tahlilini bitirinceye kadar okuyucunun ona zaman tanımasını ister. Bu sayede söz konusu bahiste ele alacağı meseleleri tamamladıktan sonra okuyucunun onu tasdik etmesini engelleyen perdeyi kaldıracağını ifade eder. Bu amaçla ilim erbabının (mantıkçılar) görüşlerini tedricî olarak ele alacağını belirten müellif, mütekâddim ve müteâhhir dönem âlimlerin ihtilafa düştüğü noktalarda kendi görüşünü ifade edeceğini de zikreder.[153]

Sekkâkî'ye göre ''istidlâl hususunda söz söylemek öncelikle had'i/tanımı bilmeyi gerektirir. Zira istidlâlin parçalarının bilinmesi ve bunlar arasındaki telâzüm veya teânüd ilişkisinin anlaşılması ancak tanım meselesinin bilinmesi ile mümkündür. Dolayısıyla istidlâli öğrenmek isteyen bir kişi için tanımı öğrenmek kaçınılmazdır. Bu nedenle Sekkâkî, ilm-i istidlâl bahsini temelde iki ana kısma ayırmıştır: i. tanım ve tanımla ilişkili hususlar, ii. istidlâl ve istidlâl ile ilişkili hususlar.[154]

Bu bağlamda Sekkâkî'nin ilgili bahisteki konuları nasıl tanzim ve taksim ettiğinin genel bir şemasını sunmak yerinde olacaktır.[155] Birinci kısımda tanım, tanımın çeşitleri, şartları ve imkânını ele alan Sekkâkî, ikinci kısmı i. haber cümlelerinden oluşan istidlâller, ii. şart cümlelerinden oluşan istidlâller ve iii. haber ve şart cümlelerinden oluşan istidlâller olmak üzere temelde üç baba ayırmıştır. Buna ek olarak kıyas ve çeşitleri, taksim- sebr-istikrâ- temsil, delil, hakikat ve mecâz olması bakımından müstesnâ minh ile i'câz yönünden istidlâl hususundaki görüşler biçimindeki başlıklardan oluşan ek bir bölüme de yer vermiştir. Sekkâkî, her bir babı kendi içerisinde son derece tafsilatlı bir şekilde çeşitli fasıllara taksim etmiştir. Birinci babda haber cümlelerinden oluşan istidlâllerin dört şeklini ve her bir şekilden doğan darbları tek tek inceleyen Sekkâkî, bu babı delilin sıhhatini bilmenin dayanakları olması bakımından iki ana fasıla ayırmıştır. Buna göre birinci fasılda; tenâküz başlığı altında tenâküzün tanımı ve şartlarını ele aldıktan sonra esnâfu'l-cümel, ahvâlu'l-cümel ve tabakâtu'l-cümel şeklinde sınıflandırdığı cümleleri tenâküz açısından incelemiştir. Bu bağlamda zarûret (vücûb), lâzarûret (imkân-âmm), cümlelerin ıtlâk ve takyidi ve tenâküz ifade eden

[153] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 435.
[154] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 435.
[155] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 435.

A. TANIM (HAD) VE TANIMLA İLİŞKİLİ HUSUSLAR

Bu bölüme tanımın tarifini yaparak başlayan Sekkâkî, tanımın ne olduğu veya nasıl olması gerektiği hususunda mantıkçılardan ayrılmaktadır: ‘’Tanım bize göre, ilim ehli bir grubun (mantıkçılar) aksine bir şeyi parçaları, lâzımları veya bu ikisinden oluşan unsurların birleşenleriyle; tüm fertlerini içine alacak ve bunlar dışındaki her şeyi de dışarda bırakacak şekilde tarif etmektir.’’‘’Bununla birlikte çoğu zaman tanımın tarifini değiştirip bir şeyi kendisine tam denk gelecek şekilde tavsif etmektir deriz. Denklik ile kast ettiğimiz şey ise; tavsif edilen şeyin fertlerinin dışarda kalmasına neden olacak bir fazlalığın veya kendisine ait olmayan fertlerin içeriye alınmasına neden olacak bir eksikliğin olmamasıdır. Zikredilen eksiklik veya fazlalık tanımda kullanılan lafızlarda meydana gelmez bilakis bu, manalar için söz konusudur. Zira tek bir kavramın tanımını yaparken ifadede lafızlar artmaz veya eksilmez.’’[157]

Bununla birlikte Sekkâkî, mantıkçıların tanım konusunu ele alırken bazı ıstılahlar kullandığını belirtmiş ve bunları zikretmekte herhangi bir beis görmediğini ifade etmiştir. Devamında tanımın, mantıkçıların kullandığı müsemmalarını muhafaza ederek ve fakat mahiyet ile irtibatlandırmamak kaydıyla had-i tam, had-i nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs gibi çeşitlerini zikretmiştir. Tanım yaparken dikkat edilmesi gereken hususları da belirten Sekkâkî, bununla yetinmeyip konunun felsefi derinliklerine inerek tanım yapmanın imkânını müzakere etmiştir. Bu bağlamda tanım yapmanın imkânsız olduğunu belirtenlerin iddialarını serdettikten sonra kendi görüşünü ifade etmiştir. Ona göre; ‘’tanım yapmanın mümkün olması, ancak tanımdan kast edilen şeyin şu iki keyfiyetten birini ifade ediyor durumda olması halinde gündeme gelebilir. Buna göre tanım, i. tanımlanan şeyin tüm parçalarının bir araya

[156] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 435-514.
[157] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 436.

getirilmesi ya da ii. bir şeye onun lâzımı olan (zorunlu olarak bağlı bulunduğu) bir anlamı zikretmek suretiyle işaret edilmesi ameliyesinden başka bir şey değildir. O, tanımlanan şeyin tüm parçalarını bir araya getirilmesi suretiyle yapılan tanımı, bir resim albümündeki resimlerin muhatabın karşısında tıpkı bir gerdanlıktaki inci taneleri gibi dizilmesine benzetir. Bu benzetmeye göre aslında tanım yapan kişi sadece var olan lafızları bir anlam bütünü ifade etmek üzere bir araya getirmektedir. Bir şeye onun lâzımı olan bir anlamı zikretmek suretiyle işaret edilmesi ile yapılan tanımı ise, -bu lâzım gerek tanımlanan şeyin dâhilinde olsun gerek haricinde gerek de onun dâhilindeki ve hâricindeki unsurların birleşiminden meydana gelmiş olsun- bir kimsenin albümdeki bir resmin üzerine parmağını koyup hiçbir beyânda bulunmaksızın işaret etmesine benzetmiştir.''[158]

Mantıkçılar ise tanımı, ''Bir şeyin ne olduğunu (mahiyet) gösteren söz olup cins ve fasıldan oluşur.''[159] şeklinde tarif etmektedir. Dolayısıyla mantıkçılar, bir şeyin cins, tür ve fasılının belirlenmesi biçiminde tanımını yapmak suretiyle; o şeyin mahiyetine ulaşma veya mahiyetini bilme iddiasındadırlar. Ne var ki Sekkâkî 'ye göre tanım, bir şeyin parçalarının bir araya getirilmesi veya o şeyin lâzımlarına işaret edilmesinden ibarettir. Bu yorumuyla Sekkâkî, bir dilbilimci olarak, tanımın mahiyet ile ilişkilendirilmemesi gerektiğini savunan mantık sahası dışındaki âlimlerin görüşünü benimsediğini ortaya koymuştur.[160]

B. İSTİDLÂL VE İSTİDLÂL İLE İLİŞKİLİ HUSULAR

Sekkâkî, âdeti olduğu üzere, açıklayacağı meselenin tanımını yaparak bölüme başlar. İstidlâli, ''cümlelerin terkib edilmesi vasıtasıyla haberîn mübteda için olumlanması/ yüklenmesi/ evetlenmesi veya olumsuzlanması/ yüklenmemesi/ değillenmesi bilgisini elde etmektir.'' şeklinde tanımlayan Sekkâkî, tanımda kullandığı 'cümlelerin terkib edilmesi vasıtasıyla' kaydının bilinçli bir tercih olduğunu vurgular. Bu minvalde o, bazı mantıkçıların ''bütün insanlar canlıdır'' cümlesi doğru ise kaçınılmaz olarak ''bazı insanlar canlıdır'' yargısına ulaşılması örneğinde olduğu gibi, küllî bir ifade için geçerli olan bir yargının cüzî bir ifade için de geçerli olmasına rağmen tek bir cümlenin istidlâl ve hüccet olarak isimlendirilemeyeceği yönündeki görüşlerini irat eder. Sekkâkî, ilgili hususu şöyle açıklamaktadır: Haberîn mübtedaya nispeti aklî taksim gereği i. insan canlıdır örneğinde

[158] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 437-438.
[159] Ebherî, *Îsâgûcî Mantığa Giriş*, Ankara : Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016, 71.
[160] el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 133.

olduğu üzere bedihî olarak müspet, ii. insan at değildir örneğinde olduğu üzere bedihî olarak menfi, iii. âlem hadistir örneğinde olduğu gibi müspetlik ve menfiliğe eşit mesafede olacak biçimde üç şekildedir. Âlemin hadis olduğu yargısı müspet olsun menfi olsun bedihî olarak bilinememektedir. Öyleyse bu kısım cümlelerde bilgi elde etmek için cümlenin her iki tarafı (mübteda-haber) için de nispet ifade eden üçüncü bir şeye ihtiyaç hâsıl olmaktadır.[161]

Diğer bir deyişle mübteda ve haberîn ispat ve nefiy yönünden ilişkisi üzerine bina edilen istidlâl ameliyesi için en az iki cümle lâzımdır. Birinci cümlede mübteda hakkında müspet veya menfi bir yargı ifade edilirken, mesela âlem hadistir, ikinci cümlede haber hakkında müspet veya menfi bir yargı, mesela her hadis olan sonradan yaratılmıştır, bulunur. Söz konusu cümlelerin özel bir şekilde terkib edilmesi suretiyle de istidlâlden netice elde edilir. Bu bağlamda Sekkâkî'nin istidlâli, müsned (haber), müsnedün iley (mübteda) kavramlarından hareketle açıklama gayretine işaret etmek gerekir. Bu durum muhtemelen onun söz konusu ilmi, meânî ilminin mütemmimi olarak ele almasıyla bağlantılıdır. Nitekim meânî ilminin alanına giren cümleleri temelde haberî ve inşaî cümleler şeklinde iki kısma ayıran Sekkâkî, haberî cümlelerin izahını isnad, müsnedün ileyh ve müsned kavramları üzerine inşa etmiştir.[162]

Sekkâkî, bu başlığı yaptığı açıklamaların anlaşılması durumunda istidlâlin iki cümlesinin i. ikisinin de haberî, ii. ikisinin de inşaî ve iii. birinin haberî diğerinin inşaî olması biçiminde üç şekilde terkip edileceğinin bilinmesi gerektiğini ve kendisinin her bir durumu ayrı bir bab altında ele alacağını ifade etmek suretiyle bitirmiştir.[163]

1. Öncülleri Haber Cümlelerinden Oluşan İstidlâl

Sekkâkî, haberî cümlelerden oluşan istidlâlleri, inşaî cümlelerden oluşan istidlâllerden önce ele almıştır. O, bu tercihini, şart cümlelerinin aslında husûs ifade eden haberî cümleler mesabesinde olduğu iddiasına dayandırmaktadır. Meânî ilmini işlerken bu durumu izah ettiğini belirten Sekkâkî, aklî taksim gereği mutlak olan (haberî cümleler) mahsus olandan (şart cümlelerinden) önce geleceğinden, haberî cümlelerden oluşan istidlâllerin şerhinin öne alınması gerektiğini ifade etmiştir.

[161] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 438-439.
[162] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 169-219.
[163] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 440.

Söz konusu açıklamasının ardından konunun izahına başlayan Sekkâkî, daha önce iki cümleden meydana gelmesi gerektiğini belirttiği istidlâlin; i. mübteda-i matlûb ii. haber-i matlûb ve iii. iki cümlede de tekrar eden sâlis-i mütekerrir şeklinde isimlendirdiği üç temel parçasının, farklı biçimlerde terkib edilmesi suretiyle temelde dört şekilde muvazaa olduğunu belirtmiştir.[164] Sekkâkî, bu bağlamda mantıkçıların kullandığı şekilleri irat etmiş, herhangi bir katkı veya itirazda bulunmamıştır. Fakat konuyu açıklarken kullandığı terimlerin mantıkçıların kullandığı terimlerden farlı olması noktasında hâssasiyet göstermiştir. Konuları ele alırken dilcilerin kullandığı terimleri kullanmaya çalışan Sekkâkî'nin bu hâssasiyeti, her ne kadar sadedinde olduğumuz bahsin özünde bir mantık metni olmasından mütevellit anlaşılmasını zorlaştırsa da dilcilerin, mantıkta kullanılan terimlerin yabancı ve anlaşılmaz olduğu yönündeki itirazlarını engeller mahiyettedir. Zira müellif, dilciler tarafından zaten bilinen mübteda, haber vb. terimleri kullanmaktadır.

Örneklenecek olunursa klasik bir mantık kitabında iki öncülden hareketle yapılan istidlâlin parçaları şu şekilde anlatılmaktadır: ''istidlâlin iki öncülünde de tekrarlanan terime orta terim, sonucun konusuna küçük terim, yüklemine ise büyük terim adı verilir. Küçük terimin yer aldığı önermeye küçük öncül (suğrâ), büyük terimin olduğu önermeye büyük öncül (kübrâ), büyük ve küçük öncülden oluşan bütüne ise şekil denir. Dört şekil vardır: Orta terim küçük öncülde yüklem(mahmûl), büyük öncülde konu(mevzû) olursa birinci şekil, tersi olursa dördüncü şekil; her ikisinde de konu olursa üçüncü şekil, her ikisinde de yüklem olursa ikinci şekildir.[165]

Sekkâkî ise yukarıda kısaca ifade edilen konuyu şu şekilde anlatmaktadır: ''İstidlâlin üç parçası vardır. Bunlar mübteda-i matlûb, haber-i matlûb ve iki cümlede de tekrar eden sâlis-i mütekerrirdir. Bunların farklı şekilde terkib edilmesi ile dört suret ortaya çıkar: Sâlis-i mütekerrir, mübteda-i matlûb'da haber, haber-i matlûb'da mübteda olursa birinci suret, her iki matlûb'da da haber olursa ikinci suret, her iki matlûb'da da mübteda olursa üçüncü suret, mübteda-i matlûb'da mübteda, haber-i matlûb'da haber olursa da dördüncü suret'tir. Mübteda-i matlûb'un olduğu cümle es-sâbıka, haber-i matlûb'un olduğu cümle ise el-lâhika olarak isimlendirilir.''[166]

[164] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 441.
[165] Ebherî, *Îsâgûcî Mantığa Giriş*, 81-83.
[166] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 441.

Görüldüğü üzere Sekkâkî, klasik mantık kitaplarında yukarıdaki terimler ile açıklanan ilgili meseleyi tamamen yeni isimlendirmeler kullanarak dile dair bir konuyu işliyor izlenimi uyandıracak şekilde ele almıştır. Sekkâkî'nin kullandığı terimlerin mantıktaki hangi terimlere karşılık geldiği veya onun mantıkta kullanılmayan özgün bir terim mi geliştirdiği gibi sorulara cevap aramak, bu bahsin tahlili noktasında önem arz etmektedir. Zira Sekkâkî, bu bahiste yeni bir şey söyleme iddiasında değildir. Aksine mantıkta kullanılan akıl yürütmeler ile dilde kullanılan akıl yürütmelerin birbirine denk veya paralel olduğunu ortaya koyma çabası içindedir.

Bu nedenle Sekkâkî'nin yukarıda alıntılanan metinde kullandığı terimlerin mantıkta hangi terimlere karşılık geldiğini belirtmek gerekir. Nitekim Sekkâkî mantığı, söz konusu bahsin genelinde zikredilen terimleri kullanarak anlatmaya devam edecektir. Dolayısıyla kullandığı terimlerin anlaşılması bir bakıma tahlilini yaptığımız metnin anlaşılması manasına gelmektedir. İrat edilen metindeki terimlerin mantıktaki karşılığı; mübteda konu/mevzû, haber yüklem/mahmûl, mübteda-i matlûb küçük önerme, haber-i matlûb büyük önerme, es-sâbıka küçük öncül, el-lâhika büyük öncül, suret şekil ve cümle önerme biçimindedir. Zikredilen terimlerin içerik noktasında ise herhangi bir farklılığı yoktur.

İstidlâl'in unsurlarına ve şekillerine değindikten sonra Sekkâkî, istidlâl'de kullanılan cümlelerin (önermelerin) nitelik ve nicelik bakımından durumlarını ele alır. Buna göre istidlâl'de kullanılan cümleler nitelik bakımından i. müspet ve ii. menfi olmak üzere ikiye ayrılır. Müspet veya menfî nitelikte olabilen cümleler nicelik bakımından ise dörde ayrılır: i. külliyye, örneğin; her isim kelimedir veya hiçbir fiil harf değildir. ii. ba'ziyye, örneğin; bazı kelimeler isimdir veya bazı kelimeler isim değildir. iii. muayyen, örneğin; bu insan cesurdur veya Zeyd cesurdur veya Amr'ın kölesi cesurdur. iv. mühmele, örneğin; mümin cömerttir. Niceliğin ifade edilmediği mühmele cümlelerin ba'ziyye hükmünde kabul edilmesi gerektiğini belirten Sekkâkî, söz konusu cümlelerde hakikat mana yerine mecâz, sarih mana yerine kinayeli mananın tercih edilemeyeceğini vurgular.[167]

Sekkâkî'nin önermelerin nitelik ve niceliği konusu hakkındaki ifadeleri incelendiğinde; onun şekil ve içerik bakımından mantıkta kullanılan taksimin aynısını irat ettiği görülmektedir. Ne var ki Sekkâkî, mantıkçıların kullandığı terimleri olduğu gibi almak yerine dilcilerin aşina olduğu terimleri kullanma noktasındaki hâssasiyetini sürdürmüştür. Bu

[167] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 441-442.

nedenle onun, mantıkçıların zikredilen taksimi yaparken kullandığı mucibe, salibe, külliye-i müsevvere, cüziyye-i müsevvere ve mahsûs terimleri[168] yerine sırasıyla müspet, menfî, külliye, ba'ziyye ve muayyen terimlerini kullanması bilinçli bir tercihtir.

Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise Sekkâkî'nin kullandığı örneklerdir. Sekkâkî sadece terimlerin isimlerini değiştirmekle kalmayıp mantıkçıların söz konusu meseleyi ele alırken kullandığı klasik örnekleri de zikretmekten kaçınmıştır. Bunun yerine, yukarıda ifade edildiği gibi, cümle diye isimlendirdiği önermelerin farklı nitelik ve niceliklerini göstermek üzere dilcilerin dile dair herhangi bir konuyu açıklarken kullanageldiği klişeleşmiş örnekleri kullanmayı tercih etmiştir. Onun bu sayede dilcilerin hem ilgili konuyu daha iyi anlamalarını sağlamayı hem de mantığın dilden çok farklı veya dilbilime çok yabancı bir fenomen olduğu yönündeki ön kabulü yıkmayı amaçlamış olması kuvvetle muhtemeldir.

İstidlâlde kullanılan cümlelerin nitelik ve nicelik bakımından durumlarını ifade ettikten sonra Sekkâkî, istidlâlin dört şeklini ve her bir şekilden doğan darbları (modları) izah etmiştir. Sekkâkî'nin bu konudaki açıklamaları daha önce mantıktaki karşılıkları beyan edilen terimler bağlamında şekillenmekte ve içerik bakımından herhangi bir orijinallik barındırmamaktadır. Ne var ki Sekkâkî'nin zikredilen konuları lüzûm kavramı çerçevesinde açıklama noktasında sarf ettiği çaba önem arz etmektedir. Zira o istidlâli, mantıkta olduğu gibi, öncüllerden oluşan ve bu öncüllerden hareketle belli bir sonuca ulaştıran bir ameliye şeklinde tarif etmekten itinayla kaçınmıştır. Bunun yerine istidlâlin aslında lâzım ve melzûm'dan meydan geldiği fikri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu noktada her ne kadar Sekkâkî'nin indirgemeci bir yaklaşım sergilediği düşünülse de onun bu tavrı sebepsiz değildir. Çünkü o, ilm-i istidlâl bahsinin giriş kısmında beyân ilmini ve ifade edilmek istenen mananın anlaşılması için siyakın nasıl oluşturulduğunu bilmenin, delilin nasıl dizildiği bilgisine ulaştıracağı kanısında olduğunu açıkça ifade etmişti.[169] Dolayısıyla Sekkâkî, istidlâli lüzûm kavramı zemininde açıklamak suretiyle hem beyân ilmini bilmenin istidlâl ilminin bilgisine ulaştıracağı hem de istidlâl ilminin aslında meânî ilminin bir uzantısı olduğu daha

[168] Ebherî, *Îsâgûcî Mantığa Giriş*, 73.
[169] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 435.

başka bir ifadeyle zikredilen ilimlerin özünde aynı mekanizmaya dayandığı, lüzûm, iddiasını temellendirmiş olacaktır.[170]

Sekkâkî, delilin nasıl terkib edildiği bilgisinin ise, cümlelerin aks (önermelerin döndürülmesi) ve tenâkuz (önermelerin çelişiğinin alınması)'unun nasıl yapılacağı bilgisine dayandığını ifade etmektedir. Zira söz konusu işlemler delilin sıhhatini bilmenin dayanakları mahiyetindedir. Aklî taksim gereği, delilin nasıl terkib edileceğinden önce delilin sıhhatini tekit etmek gerekeceği için Sekkâkî, tenâkuz ve aks konularını müstakil fasıllar altında incelemeye koyulmuştur.[171]

1.1 Tenâkuz (Önermelerin Çelişiğinin Alınması)

Tenâkuz ifade eden cümleleri, aynı anda bir arada bulunmaları(ispat) ve aynı anda yok olmaları(nefy) mümkün olmayan cümleler şeklinde açıklayan Sekkâkî, söz konusu cümlelerin zıtlık ifade eden cümlelerden aynı anda yok olma noktasında ayrıldığını belirtmektedir. Zira zıtlık ifade eden cümlelerin aynı anda bir arada bulunmaları mümkün değilken aynı anda yok olmaları mümkündür. Şöyle ki tenâkuzda hem ispat hem nefy noktasında bir hükmün doğruluğu diğer hükmün yanlışlığını gerektirmektedir. ''Kelime ya isimdir ya fiil'' örneğinde olduğu gibi. Üçüncü bir ihtimal mümkün değildir. Ancak zıtlıkta ispat noktasında bir hükmün doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirirken; nefy noktasında böyle bir gereklilik yoktur. Bu durumda üçüncü bir ihtimal gündeme gelebilmektedir. ''Bir masa ya yuvarlaktır ya da kare'' şeklindeki bir örnek ele alınacak olunursa, masanın aynı anda hem yuvarlak hem kare olması mümkün değildir. Ancak masa, ikisi birden olmayıp üçüncü bir durumda olabilir.[172]

Sekkâkî, yukarda belirtilen özelliğinden dolayı mantıkçıların tenâkuzu; ''Bu canlıdır.'' ve ''Bu canlı değildir.'' ifadelerinde olduğu gibi ispat (olumluluk/ îcab) ve nefy (olumsuzluk/selb) açısından farklı olan iki önermeden, zatı gereği, biri doğru iken diğerinin yanlış olmasının lâzım gelmesi'' şeklinde tanımladığını irat etmiştir. Bu noktada dikkat çeken husus Sekkâkî'nin, mantıkçıların tenâkuz tanımını aktarırken söz konusu tanımdaki mantıkî terimlere sadık kalmayıp onları dile dair terimler ile değiştirmiş olmasıdır. Bundan dolayıdır ki îcab yerine ispat, selb yerine de nefy terimlerini tercih etmiştir. Bunun yanı sıra

[170] el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 134.
[171] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 450.
[172] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 451.

Bu bölümde, yukarıda belirtildiği üzere, genel olarak Sekkâkî, tenâkuzu açıklayıp zıtlık ile arasındaki farkı belirttikten sonra mantıkçıların tenâkuz tanımını kendi ifadeleriyle nakletmiştir. Devamında tenâkuz şartlarını örnekleriyle birlikte tafsilatlı bir şekilde zikreden müellif, mantıkta varit olan tenâkuz şartlarını izah ederken yine dile dair kavramlar ve dil âlimlerinin alışık olduğu örnekleri kullanmıştır. Bu nedenle on madde halinde saydığı tenâkuz şartlarının temelde iki maddeye indirgenebileceğini, mantıkta olduğu üzere iki önermenin mevzû'(konu) ve mahmûl (yüklem)'de bir (ittihad) olması şeklinde açıklamak yerine; iki önermenin mübteda ve haberde bir (ittihad) olması biçiminde ifade etmiştir. Kullandığı örnekler ise zeyd, zeydin kölesi, amr, ayn ve gözün karalığı gibi dil kitaplarında sürekli zikredilen klasikleşmiş örneklerdir.[174]

Sekkâkî, tenâküz başlığı altında ayrıca esnâfu'l-cümel, ahvâlu'l-cümel ve tabakâtu'l-cümel şeklinde sınıflandırdığı cümleleri tenâküz açısından incelemiştir. Esnâfu'l-cümel, içeriğine bakıldığında mantıktaki ''mahsûreteyn''(iki nicelikli önerme) konusuna denk gelmektedir.[175] Müellif bu bölümde; kemiyet bildirdiği için sadece keyfiyet noktasında nakîzlerinin alınması yeterli olmayan hamlî (yüklemli) önermelerin, nicelik açısından nakîzlerinin ne şekilde oluşacağını açıklamıştır. Bu açıklamalar herhangi bir mantık kitabında bulunabilecek mahiyettedir. Ancak Sekkâkî, farklı olarak, hamlî önermeleri meydana getiren mevzû', mahmûl ve nispet üçlüsünü, sırasıyla mahkumu'n-leh, mahkumu'n-bih ve hüküm biçiminde isimlendirerek ilgili konuyu, diğer konularda olduğu gibi, dile dair terimlerle açıklamıştır.[176]

[173] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 451.
[174] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 451-452.
[175] Özpilavcı, *Şemsiyye risalesi*, 120.
[176] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 453-454.

Ahvâlu'l-cümel başlığı altında ise Sekkâkî, cümlelerin müspet ve menfi nitelik taşımalarının yanı sıra mutlak veya mukayyed durumda olabileceklerini ifade etmiştir. O, mukayyed cümle formlarını, kipli yüklemli önermelerin izahına hazırlık mahiyetinde ele almıştır. Bu bağlamda aklî taksim gereği cümlelerin i. sübutu vacip (vacip) ii. intifası vacip (mümteni) ve iii. sübut ve intifası vacip (imkân-ı hâss) şeklinde üçe ayrılacağını belirtmiştir. Söz konusu taksimi ''tabaka'' olarak isimlendiren müellif, zikredilenin dışında da taksimlerin mümkün olduğunu göstermek üzere farklı taksimler irat etmiştir. Devamında tüm taksim çeşitlerinin temelinde karşılıklı gerektirme ilişkisine (telâzüm) dayandığına dikkat çekmiştir. Sekkâkî, açıkladığı konunun ilgilileri tarafından bilinen bir mesele olduğunu ancak okuyucuların, bu minvaldeki bilgilerinin azlığı dolayısıyla, anlamakta zorlanabileceğini ifade etmiştir. Hal böyle olunca konuları, okuyucunun açıklayacağı meselelere aşinalığının artması için, ihtisara başvurmaksızın açık ve tafsilatlı bir şekilde izah edeceğini belirtmiştir.[177]

Tabakâtu'l-cümel'de ise, zikredilen mukayyed cümleleri lüzûm açısından ele almıştır. Sekkâkî lüzûmu, kipli önermelerden önce ve bu çeşit önermelerin anlaşılması için gerekli bir konu biçiminde kurgulamak suretiyle irat etmiştir. Ne var ki lüzûm, mantıkta genel olarak delâlet bahsi altında incelenmektedir. Sekkâkî'nin bu tercihi onun, ilm-i istidlâl bahsinde lüzûma, kilit kavram mahiyetinde bir önem atfediyor olmasına bağlanabilir. Zira kiplerin hem yüklemli hem de şartlı önermelerde bulunabileceği göz önüne alınacak olunursa; lüzûm ilişkisinin anlaşılmaması, söz konusu önermelerin anlaşılmamasına yol açacaktır. Nitekim Sekkâkî tarafından önermelerdeki kipler bir nevi lüzûmun alt başlıkları şeklinde ele alınmıştır. Hülasa Sekkâkî bu bahiste, zarûret(vücûb) ve çeşitleri, lâzarûret(imkân-âmm), cümlelerin ıtlâk ve takyidi ve tenâküz ifade eden cümleleri kendi içinde çeşitli tasniflere tabî tutmak suretiyle inceler. Ne var ki zikredilen başlıklar, içerik açısından mantık geleneğinde zaten var olan bilgileri barındırmakta ve herhangi bir farklılık taşımamaktadır.[178]

1.2 Aks (Döndürme)

Sekkâkî aksin, aks-ı nazîr ve aks-ı nakîz olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade ettikten sonra doğrudan söz konusu kısımların şerhine başlamıştır.

[177] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 454-455.
[178] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 455-463.

1.2.1 Aks-ı Nazîr (Düz Döndürme)

Şart cümlelerinin değil de haber cümlelerinin (hamlî önermeler) akslerinin alındığını ifade ederek konuyu izaha başlayan Sekkâkî aksi, cümlenin haberînin mübteda mübtedasının haber yapılması şeklinde tarif etmiştir. Yani aks, haber (mahmûl) ile mübtedanın (mevzû') yer değiştirilmesinden ibarettir. Ancak söz konusu işlem sırasında cümlenin ispat-nefy (nitelik), sıdk-kizb (doğruluk) ve kemiyet (nicelik) gibi özelliklerinin korunması gereklidir. Sekkâkî, bu hususun öneminin konuyla ilgili açıklamalar tamamlandığında daha iyi anlaşılacağını belirtmiştir.[179]

Sekkâkî, aks konusunu bilmenin, istidlâl erbabı için kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu ifade eder. Ne var ki ona göre herhangi bir cümlenin aksinin nasıl alınacağı izah edilmeden önce, mantıkçıların aksin dayanakları noktasında başvurdukları metotlar zikredilmelidir. Bu nedenle mantıkçıların dayandıkları metotları açıklamaya koyulan Sekkâkî, mantıkçılar tarafından temelde iki metot kullanıldığını zikreder: Bunlardan birincisi iftirâz metodudur (yerine koyma). Bu metot kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: i. ba'ziyye (cüzî) için geçerli olan hükmün ba'ziyenin tüm fertleri için de geçerli olduğunun varsayılması ii. ba'ziyye için geçerli olan hükmün küllînin bazı fertleri için geçerli olduğunun varsayılması ve bu sayede herhangi bir lâzımın melzûmu, o lâzımın fertlerinin de lâzımı olmalıdır yargısına ulaşılması. Sekkâkî, bu hususun anlaşılması için insan ve canlı kavramlarını örnek olarak kullanmaktadır. Şöyle ki insan kavramı, canlı kavramının melzûmudur. Dolayısıyla canlı kavramının bazı fertlerinin de lâzımı olacaktır. Yani eğer A kişisinin insan olduğu doğru kabul edilirse onun canlıların bazısı olduğu da doğru kabul edilmelidir. Yine onun insan olması ve canlıların bazısı olmaması imkânsızdır. Böylece insan kavramının canlı kavramının bazısı için lâzım olması gerektiği ortaya çıkar. Burada tek taraflı bir lüzûm ilişkisi söz konusudur. Zira her insan canlı iken her canlı insan değildir.

Zikri geçen metotlardan ikincisi ise hulf metodudur (olmayana ergi). Bu metot, hülasa, bir hükmün doğruluğuna o hükmün nakizinin yanlışlığını ispat ile ulaşılmasıdır. Örneğin bazı canlılar insan değildir cümlesi doğru kabul edilmezse onun nakizi olan hiçbir canlı insan değildir cümlesi doğru kabul edilmelidir. İkinci önermenin yanlışlığı açıktır ve bu, ilk cümlenin doğru kabul edilmesini gerektirir. Sekkâkî, devamında daha sonra ilgili konuyu tekrar ele alacağı gerekçesiyle bu hususstaki açıklamalarının yeterli olduğunu ifade etmiştir.

[179] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 463.

Ancak, ana konuyu detaylandırmadan önce, mütekaddim ve müteahhir dönem âlimlerinin aks bağlamındaki münazaralarını zikretmeyi gerekli görmüştür.[180]

Sekkâkî'nin ifade ettiğine göre; mütekaddim ve müteahhir dönem âlimleri aks ile ilgili bazı konularda ihtilaf etmişlerdir. Ve zamanla müteahhir dönem âlimlerinin görüşleri yaygın olarak kabul görmüştür. Ne var ki o, mütekaddim dönem âlimlerinin görüşlerinin yanlış olmadığı kanısındadır. Bu nedenle ilgili tartışmayı genel olarak zikretmeyi ve bu çerçevede kendi görüşünü ifade etmeyi gerekli bulmuştur.[181] Söz konusu ihtilaf temelde ba'ziyye-i menfiyye(cüziyye-i salibe/tikel olumsuz)'nin aksinin alınıp alınamayacağı meselesi ile ilgilidir. Mütekaddim dönem âlimleri, tikel olumsuzun aksinin, doğru bir hüküm taşıyabileceğini iddia ederken; müteahhir dönem âlimleri, müellifin de irat edeceği sebepler dolayısıyla tikel olumsuzun aksinin olmadığı görüşünü savunmaktadır. [182]

Bu bağlamda dikkat çeken nokta, Sekkâkî'nin zikredilen ihtilafı مع edatının hükmünden hareketle çözmeye çalışmasıdır. Zira müellife göre örneğin ''bu insan yazıcı değildir'' demek esasında ''yazıcı olma anlamı bu insan ile birlikte değildir(مع اللا)'' anlamına gelmektedir. Bu cümlenin aksi alındığında ise aslında '' bu insan yazıcı olma anlamı ile birlikte değildir'' hükmüne ulaşılır. Dolayısıyla döndürme yapılan ilk cümlenin hükmü ile o cümlenin döndürülmüş şeklinin hükmü, nasıl ki مع edatının tarafları birbirinden ayrı düşünülemezse o şekilde birbirinden ayrı düşünülemez.[183]

Bu durum Sekkâkî'nin, مع edatının tarafları arasındaki ilişki ile bir önermenin aksi alınması durumunda, döndürme yapılan ilk önerme ile o önermenin döndürülmüş şekli arasındaki ilişki arasında bir nevi benzerlik kurduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle maiyet (المعية)hususunda: i.varlık ve yokluk birlikte aynı anda bulunamaz ve aynı anda bulunmamazlık edemez ii. melzûm, melzûm olmak bakımından, lâzım olmaksızın düşünülemez iii. lâzım ortadan kalkarsa melzûm da ortadan kalkar iv. zatın belli bir sıfat ile tasavvuru, zatın belli bir sıfat olmaksızın tasavvurundan farklıdır dendiğini zikretmiştir. Zikredilen açıklamayı مع edatının hükmünün tartışmasız olarak bilindiğini ifade etmek üzere irat ettiğini belirten müellif, böylece maiyetin hükmü noktasında herhangi bir ihtilaf olmadığını vurgulamıştır. Müellif, bu sayede muhtemeldir ki tikel olumsuz önermenin ilk hali

[180] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 464-465.
[181] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 465.
[182] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 469.
[183] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 466.

Bu bağlamda مع edatının ister zihinde tasavvur edilsin ister hariçte iki tarafı olması gerektiğini belirten Sekkâkî, مع edatının taraflardan biri olmaksızın diğerine tahsis edilmesinin mümteni olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre; tasavvur olsun ya da olmasın bir şeyin başka bir şey ile birlikte (مع) olduğu doğru kabul edilirse aynı itibar ile diğer şeyin de o şey ile birlikte (مع) olması lâzım gelir. Aksi takdirde o şeyin, bir yandan hâsıl olmuşken diğer bir yandan hâsıl olmamış olması gerekir. Eğer مع edatının bir tarafı için verilmiş bir hükmün herhangi bir derece farklı olmaksızın diğer tarafı için de geçerli olduğu anlaşılırsa; mutlak-lâmutlak, devam-lâdevam ve zarûret-lâzarûret noktasındaki bir kaydın da taraflardan biri olmaksızın diğerine tahsis edilmesinin mümteni olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla taraflardan biri zihinde veya hariçte her hangi bir kayıtla var ise diğeri de zihinde veya hariçte aynı kayıtla onunla birlikte var olmak zorundadır. Aksi halde daha önce zikredilen hataya, bir şey için bir yandan hâsıl olmuşken diğer bir yandan hâsıl olmamış olduğu hükmünün verilmesi yanılgısına, düşülmüş olunur.[185]

Ayrıca مع edatı için geçerli olan durum (مع)اللا için de aynı şekilde geçerlidir. Daha önce zikredildiği üzere ‘’bu insan yazan değildir’’ hükmü yani yazan olma anlamının o insanla birlikte bulunmadığı (مع)اللا hükmü doğru kabul edilirse; o insanın yazan olma anlamı ile birlikte bulunmadığı (مع)اللا hükmü de doğru kabul edilmelidir. Bu durum zikredilen tüm kipler için geçerlidir. Örneğin ‘’ Hiçbir insan herhangi bir vakitte gülücü değildir’’ cümlesi doğru kabul edilirse; gülücü olma anlamının herhangi bir vakitte hiçbir insanla birlikte olmadığı (مع)اللا kesin olarak bilindiği gibi her insanın gülücü olma anlamı ile herhangi bir vakitte birlikte olmadığı (مع)اللا da kesin olarak bilinir. Sekkâkî, açıklamalarının anlaşılması halinde bu konunun, okuyucunun aklında hiçbir şüpheye yer bırakmayacağı kanısında olduğunu hatta güneşten daha açık hale gelmiş olacağını düşündüğünü ifade eder. Zira ona göre denklem son derece basittir: ‘’Gülücünün insan ile birlikte olmadığı (مع)اللا’’ doğru kabul

[184] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 465.
[185] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 466.

Sekkâkî, yukarıda ifade edildiği üzere, söz konusu hususun aslında hiçbir şüpheye gerek olmaksızın açık olduğunu zikretmesine rağmen; bu bağlamda kendisine yöneltilebilecek muhtemel sorular olabileceğini ikrar edip bunları irat etmek suretiyle açıklamalarına devam eder. Zira o, mütekaddim dönem âlimlerinin bu yöndeki görüşlerinin iyi anlaşılması gerektiği ve aklıselim sahibi zeki insanların dikkatlice nazar etmeleri durumunda doğruyu anlayacakları düşüncesindedir. Bu noktada Sekkâkî'nin مع edatının tarafları hususunda değindiği hükümleri daha belirgin şekliyle zikretmek yerinde olacaktır. Zira o, مع edatının tarafları ve aks yapma işlemi arasında kurduğu benzerlik veya paralellik ilişkisine binaen tikel olumsuzun da aksinin alınabileceğini temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla ona yöneltilecek eleştiriler, söz konusu paralelliğin, Sekkâkî'nin iddia ettiğinin aksine, sağlanmadığı savı üzerine inşa edilecektir.[187]

Sekkâkî, مع edatının tarafları hususunda ilk olarak; bir şeyin diğer bir şey ile birlikte olduğu doğru kabul edilirse diğer şeyin de aynı itibar ile o şey ile birlikte olduğunun doğru kabul edileceğini dolayısıyla taraflardan biri ispat edilirken diğerinin nefy edilmeyeceğini ifade etmişti. Bu noktada gündeme gelen itiraz ise şöyledir: ''Hiçbir insan gülücü değildir'' dendiğinde insan olma, gülücü olmamakla birlikte ispat edilmektedir. Ancak ''Hiçbir gülücü insan değildir'' ifadesinde gülücü olma, insan olmamakla birlikte ispat edilmiştir. Dolayısıyla aks sırasında, mevzû' ve mahmûlün yeri değiştiği için, birinci cümlede ispat edilen insan olma, ikinci cümlede nefyedilmiştir.[188]

Sekkâkî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: ''Hiçbir insan gülücü değildir'' ifadesinde insan olmanın ispat, gülücü olmanın da nefyedilmiş olması, gülücü olmanın insanın hâssası olduğunun doğru kabul edilmesi ya da edilmemesi itibarıyladır. Eğer gülücü olmak insan olmanın hâssası kabul edilmezse ''Hiçbir gülücü insan değildir'' ifadesinin mümteni olduğu iddiası, akıl sahibi her insan indinde yanlış kabul edilecektir. Gülücü olmak insanın hâssası kabul edilirse de ''Hiçbir insan gülücü değildir'' ifadesinin aslında ''Hiçbir

[186] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 467.
[187] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 467.
[188] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 467.

Sekkâkî ikinci olarak; tarafların aynı cihetleri aynı derecede haiz olmaları gerektiğini vurgulamıştı. Dolayısıyla aks yapılırken döndürme yapılan ilk önerme ile o önermenin döndürülmüş şeklinden herhangi birinin aklî olarak vücûp, imtina ve zaruret gibi bir cihetle nitelenmesi durumunda diğerinin de eşit derecede o cihete ortak olması gerekir.[191] Bununla ilişkili olarak müellif, aks yapılırken söz konusu cihetlerin, değiştiği yönünde bir itirazın söz konusu olabileceğini irat etmiştir. Bu itiraza göre; ‘’gülen insandır’’ ifadesinde cihet, aklen zorunlu olarak bilinen vücûp ciheti iken; ‘’insan gülendir’’ ifadesindeki cihet, imkân-ı amm cihetidir. Sekkâkî ise, iddia edilenin aksine cihetlerin değişmediği görüşündedir. Zira ona göre; ‘’Her gülücü zorunlu olarak insandır’’ ifadesi bilinirse, ‘’Herhangi bir insan (bazı insanlar) zorunlu olarak gülücüdür’’ ifadesi de aklî olarak bilinir. Gülücü olma, insanın zorunlu olarak hâssası olduğu için bu vasıf, tüm insan fertleri için geçerli kılınmalıdır. Zira aklî olarak bütün için geçerli olduğu farz edilen bir niteliğin, o bütünün parçaları için dışarda bırakılması mümtenidir. Diğer bir deyişle bütün için tahakkuk ettiği farz edilen bir şeyin cüzünün de, tahakkuk eden şeyin bir parçası olması itibarıyla, tahakkuk etmiş olması lâzım gelir. Dolayısıyla gülücü olmanın zihnî veya haricî olarak tahakkuk ettiğinin farz edilmesi

[189] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 465-467.
[190] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 467-468.
[191] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 466.

durumunda zihnî olsun haricî olsun onunla birlikte insan için de tahakkuk ettiği farz edilmelidir.[192]

Sekkâkî'nin yukarıda ifade edilen açıklamaları onun, imkân-ı amm cihetinin aklın temel ilkelerinden biri olan çelişmezlik ilkesi ile örtüşmediğini düşündüğüne işaret etmektedir. Zira imkân-ı amm, var olma ve yok olma noktasında taraflardan sadece biri için zorunluluğun olumsuz kılınmasını ifade eder.[193] Diğer bir deyişle bir şeyin türünün bütün fertleri için zorunlu kıldığı bir niteliği, bazen cüzünde kısmen de olsa kaldırabilir. Bu nedenle ''Her gülücü zorunlu olarak insandır'' ifadesi bilinirse; imkân-ı amm cihetiyle ''Bazı gülücüler insan değildir'' ifadesi mümkün olur. Akıl ise, bir şeyin bütün fertleri için zorunlu olarak geçerli olan bir niteliğin, o bütünün bazı fertleri için de zorunlu olarak geçerli olacağını farz eder. Nitekim kıyasın temel ilkesi, ''bütün için doğru olan parçaları için de doğrudur veya bütün için doğru olmayan parçaları için de doğru değildir.'' ilkesidir. Yani olumlu olsun olumsuz olsun tümel için geçerli olan bir yargı bunların hem olumlu hem de olumsuz tikelleri için de geçerlidir.[194] Bundan dolayı ''Her gülücü zorunlu olarak insandır'' ifadesi bilinirse; ''bazı insanlar zorunlu olarak gülücüdür'' ifadesi de aklî olarak bilinir. Sekkâkî, imkân-ı amm cihetini, bu bağlamda aklın ilkeleriyle çeliştiği gerekçesiyle dikkate almayarak; müteahhir dönem âlimlerinin aksine, zorunluluğun aksinin imkân değil de yine zorunluk olduğunu ileri sürmüştür.[195]

Bunlara ek olarak değinilmelidir ki Sekkâkî, ikinci itiraza verdiği cevapta kendi üslûbunun dışına çıkarak gereksiz uzatmalara başvurmuştur. O, bir sayfa boyunca ''bir şeyin bütünü için geçerli olan hükmün o şeyin parçaları için de geçerli olduğu'' yargısının çeşitli şekillerdeki ifadelerini irat etmiştir. Bu durum her ne kadar onun, zikredilen yargının anlaşılmasına verdiği ehemmiyet dolayısıyla konuyu detaylandırma ihtiyacı duyduğu şeklinde açıklanabilirse de tekrarlar, herhangi bir katkıda bulunmadığı gibi meselenin anlaşılmasını da zorlaştırmıştır. Ayrıca bu konuyu açıklarken Sekkâkî, ilmu'l-istidlâl bahsinin başından

[192] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 468.
[193] Naci Bolay, *İbn-i Sina Mantığında Önermeler : (Aristo ve Farabi, İbn Hazm ve Gazali ile karşılaştırmalı)*, Ankara : MEB, 1994, 109-110.
[194] Halil İmamoğlugil, "Akıl Yürütme", *Mantık,* 181-182.
[195] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 468.

itibaren ısrarla cümle olarak isimlendirdiği önermeler için ilk defa kaziyye[196] lafzını kullanmıştır. Böylece söz konusu isimlendirmede sürdürdüğü istikrardan ilk defa taviz vermiştir. Müellif, nadiren de olsa, bahsin devamında aynı istikrarsız tavrı sürdürmüştür.[197]

Sekkâkî üçüncü olarak; taraflardan biri hakkında verilen doğrudur hükmünün diğer taraf için de geçerli olacağını ifade etmişti. Bu durumda aks işlemindeki iki cümlenin de bilfiil doğru olması gerekir. Ne var ki her zaman aynı doğruluk değerine sahip aksler elde edilmemektedir. Nitekim ‘’insan imkân-ı hâss cihetiyle gülücü olabilir’’ cümlesi doğru kabul edilirken; ‘’gülücü imkân-ı hâss cihetiyle insan olabilir’’ cümlesi yanlıştır.[198] Bunun yerine, gülücü olma insanın hâssası olduğu için, ‘’gülücü zorunlu olarak insandır’’ denmelidir. Dolayısıyla buradaki itiraz, iki cümlenin bilfiil doğru olmayışı ile ilgilidir.

Söz konusu itiraza Sekkâkî, ‘’imkân-ı hâss cihetiyle bazı insanlar gülücüdür’’ ifadesinin, dış dünyada gülmenin var olduğu farz edilmesi durumunda, gülücü olmak insan için zorunlu değildir anlamında olmadığı iddiası ile cevap verir. Zira ‘’gülücü olmak insan için zorunlu değildir’’ ifadesi, gülmenin var ya da yok olmasının farz edilmemesi diğer bir deyişle imkân-ı hâss olması itibariyledir. Gülmenin var olduğu farz edilirse, gülmek insanın hâssası olduğu için, gülücü olmak zorunlu olarak var olacaktır. Bu durumda cihet, gülücünün değil gülmenin var ya da yok olmasına göre belirlenmelidir. Hâsılı ‘’imkân-ı hâss cihetiyle bazı insanlar gülücüdür’’ ifadesinin aksi ‘’gülücü insandır’’ değildir. Çünkü her iki cümlede irat edilen gülücü, aynı değildir. Birinci cümledeki gülücü ispat edilmemiştir dolayısıyla gülmenin var olduğu farz edilmemiştir. Bu durumda gülme var olmadığı için hâssası olan gülücü de zorunlu olarak var olmak durumunda değildir. İkinci cümle de ise gülücü ispat edilmiştir. Yani gülmenin var olduğu farz edilmiştir. Hal böyle iken gülücü, zikredilen itibarla zorunlu olarak var olacaktır.[199] Böylece Sekkâkî, ‘’gülücü imkân-ı hâss cihetiyle insan olabilir’’ cümlesi yanlıştır şeklindeki itirazı söz konusu cümlenin gülmenin var olmadığının farz edilmesi itibarıyla doğru olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.

[196] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 468.
[197] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 471.
[198] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 467.
[199] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 469.

Sekkâkî, yukarıda zikredilen açıklamalarının ardından sadedinde olduğu konunun müteahhir dönem âlimleri tarafından çeşitli bölümlere ayrılmak suretiyle incelendiğini ancak meselenin esasında onun beyan ettiği şekilde olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı o, bazılarının menfiyye-i ba'ziyye (tikel olumsuz)'nin aksinin ispatının mümteni olduğu hususundaki iddialarına rağmen; yaptığı izahat ile onun ispatının mümteni olmadığını ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Müellif devamında normalde herhangi bir konuyu ele alırken ihtisar ile anlatmayı tercih ettiğini ancak mütekaddim ve müteahhir dönem âlimleri arasındaki ilgili tartışmayı, daha kısa ele almak yeterli olduğu halde, uzunca incelediğini ikrar etmiştir. Bu onun, tikel olumsuzun aksinin mümkün olduğu yönündeki itirazının mantık literatüründe artık herkesçe kabul edilen bir görüşü reddetmek anlamına geldiğinin farkında olmasıyla ilişkilendirilebilir.[200]

Sonuç olarak zikredilen konuda Sekkâkî, i. mantıkçıların ihtilafa düştüğü bir meseleyi, son derece ayrıntılı bir şekilde ele almakla yetinmemiş, aynı zamanda kendisinin söz konusu ihtilafın neresinde durduğunu sebepleriyle birlikte açıklamıştır. ii. yaptığı açıklamalarda ilgili konuya en az bir mantıkçı kadar hâkim olduğu görülmektedir. Zira ihtilaf noktasında nerede durduğunu ifade ettikten sonra ona yöneltilebilecek muhtemel soruları objektif bir şekilde bizzat kendisi zikretmiş ve bu itirazlara tek tek cevap vermiştir. iii. zikredilen ihtilafa مع edatının taraflarının durumu ile aks yapılırken döndürme yapılan ilk önerme ile o önermenin döndürülmüş şekli arasında kurduğu benzerlik veya paralellik ilişkisine dayanarak çözüm önermiştir. Bu durum hem mantık geleneğinde yer almayan bir tavır olması bakımından hem de müellifin dile dair konuları mantıkî bir sistem ile açıklama noktasındaki becerisini, mantığa dair bir meseleyi dilin kendi sistemi içinde çözmeye çalışması sırasında da kullandığını göstermesi bakımından önemlidir. Bunun yanı sıra dil ilimleri ile istidlâl ilmini, ilmu'l-edep çatısı altında bir bütün olarak ele alan müellifin, mantığı dil ilimlerinin izahında tavzif ettiği gibi dili de mantığın ispatında tavzif ettiğinin anlaşılması, onun bu ilimler arasında var olduğunu öngördüğü tekâmül ilişkisini, iki taraf için de tatbik ettiğini ortaya koymaktadır.

Sekkâkî, yukarıda irat edilen ihtilafın şerhini tamamladıktan sonra asıl konuya dönmüş ve aks yapılacak cümlelerin kipli olması durumunda, akslerinin nasıl olacağını son

[200] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 469.

derece ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Aks konusunda mantıkçıların temelde iftiraz ve hulf olmak üzere iki metot kullanıldığını daha önce ifade eden müellif, aksini aldığı cümlelerin doğruluğunu, her iki metodu da tatbik etmek suretiyle ispat etmiştir. O, kipli önermeleri açıklarken, hem dilcilerin hem de mantıkçıların kullandığı klasikleşmiş örnekleri kullanmıştır. Bunun yanı sıra Sekkâkî, âdeti olduğu üzere, yaptığı açıklamalarda sadece yaygın kabulü zikretmekle kalmamış; mütekaddim ve müteahhir dönem âlimlerinin görüş ayrılığına düştüğü noktaları da irat etmiştir. İlgili noktalarda kendi görüşünü de ifade eden Sekkâkî, çoğunlukla mütekaddim dönem âlimlerinden yana tavır almıştır.[201]

1.2.2 Aks-ı Nakîz (Ters Döndürme)

Sekkâkî, mantıkçılara göre haber cümlelerindeki (hamlî önermelerdeki) aks-ı nakîzin, haberîn nakîzinin mübteda, mübtedanın nakîzinin haber yapılmasından ibaret olduğunu ifade etmiştir. Ancak o, ilgili meselenin esasında lüzûm temelinde açıklanabileceği düşüncesindedir. Zira Sekkâkî'ye göre aks-ı nakîz, müsbet aksde lâzımın nefy edilmesi ile melzûmun menfi kılınması; menfi aksde melzûmun ispat edilmesi ile lâzımın müsbet kılınması ilkesine dayanır. Örneklenecek olunursa müsbet aksde ''her insan canlıdır'' ifadesinin ters döndürmesi hem lâzımın hem de melzûmûn olumsuzlanması ile ''her canlı olmayan insan olmayandır'' şeklinde olur. Menfi aksde ise aks-ı nakîz, hem lâzımın hem de melzûmun olumlanması suretiyle elde edilir. Dolayısıyla ''bazı yazıcı olmayan insan olmayandır.'' ifadesinin ters döndürmesi '' bazı insanlar yazıcıdır.'' biçiminde olacaktır. [202]

Sekkâkî, tenâkuz ve aks hususunda daha önce zikredilenlerden fazlasını zikretmenin mahza tekrar olacağı görüşündedir. Dolayısıyla, ilgili açıklamalardan sonra yapılacak her açıklama, gereksiz uzatma mahiyetinde olacağı için, müellife göre artık irat ettiği şekillerin değerini münakaşa etmenin vakti gelmiştir. Sekkâkî, şekillerin değeri hususunda mantıkçılar gibi birinci şekli, apaçık bir biçimde ve tartışmasız sonuca götürdüğü gerekçesiyle, mükemmel kıyas şekli olarak addetmektedir. Bu nedenle ona göre ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerden elde edilen sonuçların nasıl birinci şekle ircâ (indirgeme) edileceği meselesi, bu şekillerin doğruluklarının sağlamasını yapmak bakımından önemlidir. İfade edilmelidir ki Sekkâkî'nin şekillerin değeri ve ircâsı hususunda serdettiği yöntem ve usuller, temelde mantık

[201] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 469-479.
[202] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 479.

geleneğinde zaten var olanlardan farklı değildir. Ne var ki kullandığı örnekler onun, bir mantık âliminden ziyade dil âlimi olduğunu vurgular niteliktedir.[203]

Müellifin sayfalar boyunca diğer şekillerin birinci şekle ircâsı konusunda ifade ettiği açıklamalara, herhangi bir orjinallik barındırmamaları ve tezin ana konusuna katkı sağlayacak nitelikte olmamaları nedeniyle, değinilmeyecektir. Bununla birlikte ircâ ameliyesini nasıl tatbik ettiğine girilmeksizin de olsa zikrettiği örneklerin irat edilmesi önem arz etmektedir. Zira söz konusu örnekler, hem müellifin dilci kimliğine işaret ediyor olması hem de mantığı bir dil ilmi olarak tasnif edişine paralellik göstermesi bakımından değerli görülmelidir. Bu bağlamda Sekkâkî'nin zikrettiği örnekler şöyledir: i. her tasrîf edilen murabtır, hiçbir müsennâ murab değildir, öyleyse hiçbir tasrîf edilen müsennâ değildir. ii. eğer hiçbir tasrif edilen mebnî değildir ifadesi doğru kabul edilmezse bunun nakîzi olan bazı tasrîf edilen mebnîdir ifadesi de doğru kabul edilmelidir. iii. her harf kelimedir, her harf mebnîdir, öyleyse bazı kelimeler mebnîdir. iv. her isim kelimedir, bazı isimler murabtır, öyleyse bazı kelimeler murabtır. v. bazı fiiller beş harflidir, her beş harfli olan hümâsidir, öyleyse bazı fiiller hümâsidir. vi. her mevsûl isimdir, her isim kelimedir, öyleyse her mevsûl kelimedir. Bunun aksi alınıp bazı kelimeler mevsûldur sonucuna da ulaşılır. vii. hiçbir kelime mühmel değildir, her fiil kelimedir, öyleyse hiçbir mühmel fiil değildir. viii. her isim bir manaya delâlet eder, bazı lafızlar isimdir, öyleyse bazı manaya delâlet eden lafızdır. Sekkâkî, yukarıda zikredilen örneklerin doğruluğunu, iftirâz (yerine koyma), aks (döndürme) ve hulf (olmayana ergi) gibi çeşitli yöntemlere başvurarak ayrıca birinci şekle ircâ etmek suretiyle ispat etmeye çalışmıştır.[204]

Hülasa Sekkâkî, şekillerin ircâsını örneklerle açıkladıktan sonra, özellikle örneklerin kipli olması halinde, söz konusu ircâ ameliyesi neticesinde ele edilen bilginin doğruluk değeri hususunda mütekaddim ve müteahhir dönem âlimlerinin farklı görüşlere sahip olduğunu irat etmiştir. Zikredilen tartışmada Sekkâkî, iki görüşün aslında birleştirilebileceği ve bu sayede ikisinin de doğru olacağı düşüncesindedir.[205]

[203] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 481.
[204] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 481-485.
[205] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 486-489.

2. Öncülleri Şart Cümlelerinden Oluşan İstidlâl

Sekkâkî, istidlâlî terkiplerin özelliklerini, haber cümlelerinden oluşan istidlâl kısmında açıkladığı için bu babda bunları ayrıca irat etmeye gerek duymamıştır. Bu nedenle o, öncülleri şart cümlelerinden oluşan istidlâllerin izahında ispat-nefy, küll ve ba'z ile takyîd, ihmâl, tenâkuz ve aks bildirmesi bakımından şartlıların hallerini zikretmekle yetinmiştir.[206]

Şart ifade eden edatlara gelince bunları, eserinin nahiv ilmine dair kısmında, bu edatların tahkikini ise meânî ilmine dair kısmında ele aldığını belirten müellif, mantıkçıların كلما kelimesini de şart edatı olarak kabul ettiğini ifade etmiştir. Ne var ki Sekkâkî, bir dilci olarak, كلما kelimesinin şart ifade etmeyeceği görüşündedir. Zira şart edatlarının, müellifin daha önce nahiv ve meânî kısımlarında açıkladığı üzere cezm etmesi gerekir. Ancak şümul ifade eden كل ve zarf anlamı katan ما mastar edatlarının birleşmesiyle meydana gelen كلما 'nın cezm etmek gibi bir niteliği bulunmamaktadır. Nitekim كلما أكرمتني أكرمتك (bana ikramda bulunduğunda sana ikramda bulunurum) ibaresi, esasında, كل وقت اكرامك أياي أكرمك (bana ikramının olduğu her zaman sana ikramda bulunurum) anlamına gelmektedir. Yine mantıkçıların terdid kelimesini (اما)şart edatı olarak kabul ettiğini ifade eden Sekkâkî, dilsel açıdan bu kelimenin de şart edatı olamayacağı görüşündedir. Zira örneğin زيد اما ان يكون قائما و اما ان يكون قاعدا (Zeyd ya ayakta olur ya da oturur olur) ifadesi aslında, حال زيد اما كونه قائما اما كونه قاعدا (Zeydin durumu ya ayakta duruyor olmaktır ya da oturuyor olmaktır) şeklindedir. Nahiv ve meânî ilimleri aracılığıyla Zeydin durumunun ayakta olmak veya oturuyor olmak olduğu anlaşılır.[207]

Sekkâkî, mantıkçıların şartlı cümleleri muttasıl (bitişik) ve munfasıl (ayrık) olmak üzere ikiye ayırdığını ifade ettikten sonra mantıkçılar, ''Meânî ilminin bu kısmını yani ilm-i istidlâlin bu konusunu ele alma noktasında bizi geçmişler ve her türlü çabayı göstermekten de geri durmamışlar. Bu nedenle onları bu konuda takip etmeyi tercih ettik ve onların öncelik faziletini haiz olduklarını ikrar ediyoruz'' der.[208]Müellif, devamında bir alanda ilk ve öncü olmanın faziletine dair şu beyitleri zikreder:

[206] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 490.
[207] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 490-491.
[208] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 491.

فلو قبل مبكاها بكيت صبابة بعدي[209]شفيت النفس قبل التندم

ولكن بكت قبلي , فهيج لي البكا بكاها , فقلت : الفضل للمتقدم [210]

Eğer onun ağlamasından önce ağlasaydım iştiyaktan
Şifa bulurdu belki ruhum önce pişmanlıktan
Lakin o ağladı benden önce ve ağlattı beni onun ağlaması
Bundandır deyişim üstünlük ve fazilet yanadır önde olandan.

Sekkâkî, şartlı cümlelerden oluşan istidlâlleri açıklarken ilgili konunun meânî hatta nahiv ilminin bir devamı olduğunu çeşitli şekillerde sıkça ifade etmiştir. Bu durum, daha önce de belirtildiği üzere, müellifin söz konusu ilimler arasında kurguladığı bütünsel ve girift ilişkiyi açık bir şekilde ibraz etmektedir. Nitekim yukarda yapılan alıntıda da Sekkâkî, meânî ilminin bir kısmı derken o kısmın, ilm-i istidlâl olduğu şeklinde bir şerh düşmüştür.

Şartlı cümlelerin halleri başlığı altında ise Sekkâkî, istidlâllerin ispat ve nefy durumlarını, bunların küllî ile ba'zî olmaları halinde hangi edatlarla ifade edileceği ekseninde ele almıştır. Buna göre ispat, muttasıl veya munfasıl şartlının kaim olma durumu iken nefy, bunların kaim olmamasını ifade eder. Bunların ilkinde إن edatı ikincisinde إن ليس edatı kullanılır.[211]

Şartlı cümlelerin nicelik bildirmesi veya niceliğinin belirsiz olması durumunda hangi edatlarla ifade edileceği hususunda Sekkâkî, mantıkçılardan bazı noktalarda ayrışmaktadır. Şöyle ki Sekkâkî, i. müsbet küllî için muttasıl şartlılarda كلما ve دائما munfasıl şartlılarda دائما (إما ان يكون) ii. menfi küllî için muttasıl ve munfasıl şartlılarda (إما , إذا) ليس البتة iii. müsbet ba'zî için muttasıl şartlılarda (إذا) قد يكون ve munfasıl şartlılarda (إما) قد يكون iv. menfi ba'zî için muttasıl ve munfasıl şartlılarda ليس كلما , ليس دائما v. ihmal için de muttasıl ve munfasıl şartlılarda إن, إما, ليس إذا, ليس إما أن edatlarını zikrederken mantıkçılar; i. müsbet küllî için muttasıl şartlılarda كلما, مهما ve متى, munfasıl şartlılarda دائما ii. menfi küllî için muttasıl ve

[209] بسعدى* Bkz. *Şi'ru Nusayb ibn Rabâh*, thk. Davud Selûm, Bağdat: İrşâd Matbaası, 1967, 130.
[210] Sekkâkî, ifade edilen beyitlerin kime ait olduğunu zikretmemiştir. İlgili beyitlerin nispeti hususunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüşe göre beyitler, Adî ibn rukâ' veya Nusayb ibn Rabâh nispet edilmektedir. Bkz. Sadru'd-Din el-Basrî, *el-Hamâse el-Basrîyye*, thk. Muhtâru'd-Din Ahmed, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y., 2: 142. İkinci görüş, bu beyitler Nusayb ibn Rabâh'ın divanında yer aldığı için onları sadece Nusayb ibn Rabâh nispet etmektedir. Bkz. *Şi'ru Nusayb ibn Rabâh*, 130.
[211] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 491.

Sekkâkî, muttasıl ve munfasıl şartlı istidlâllerin her birini hakikî ve gayr-ı hakikî olmak üzere de iki kısma ayırmıştır. Buna göre muttasıl şartlı istidlâller, şart ve ceza ikilisi için şartın tahakkuku cezanın da tahakkukunu gerektiriyorsa hakikî, gerektirmiyorsa gayr-ı hakikî olarak isimlendirilir. Örneğin ‘’eğer lafız bir mana karşısında vaz’ olunmuş ise kelimedir.’’ ve ‘’ Eğer kelime ise bir mana karşısında vaz’ olunmuştur’’ hakikî muttasıl şartlı, ‘’Eğer isim alem (özel ad) ise mürteceldir.’’ ve ‘’Eğer alem mürtecel ise kıyasî değildir.’’ gayr-ı hakikî muttasıl şartlıdır. Munfasıl şartlı istidlâller, mânitü’l-cem ve mâniatü’l-hulüv ifade ediyorsa hakikî, sadece mâniatü’l-cem ifade ediyorsa gayr-ı hakikîdir. ‘’Örneğin ‘’Her isim ya mebnîdir ya da mu’rabtır.’’cümlesi hakikî munfasıl şartlıdır. Zira hiçbir isim aynı anda hem mebnî hem de mu’rab olamadığı gibi bu ikisi dışında bir durumda da bulunamaz. Gayr-ı hakikî munfasıl şartlı için de zamirlerin munfasıl mecrur olduğunu iddia eden birine ‘’Zamirler ya munfasıldır ya mecrurdur’’ demek örnek olarak gösterilebilir. Bu cümleden maksat, zamirin bu iki durum dışında bir halde bulunamayacağı değildir. Zira zamirler, muttasıl merfu veya mansup durumda da olabilirler. Ancak hem munfasıl hem mecrur olamazlar ki söz konusu cümlede ifade edilen anlam budur.[213]

Sekkâkî, Arap dilinde şart cümlesi formatında olmadığı halde şart ifade eden cümleler olduğunu belirterek açıklamalarına devam eder. Bu tür cümleler, muttasıl şartlı cümlelerin verdiği anlamı ifade edebildiği gibi munfasıl şartlı cümle anlamı da taşıyabilir. Örneğin لا يتوب المؤمن عن الخطيئة و يدخل النار ifadesinde yer alan و harfi, cümleye şart anlamı katmıştır. Bu nedenle zikredilen cümle ‘’Mümin hatasından tövbe etmezse cehenneme girer’’ şeklinde şartlı bir anlam ifade eder. Aynı cümle إن تاب المؤمن عن الخطيئة لم يدخل‘’Mümin hatasından dolayı tövbe ederse cehenneme girmez’’ biçiminde irat edilirse muttasıl şartlı, إما أن يتوب و إما أن يدخل النار‘’Ya tövbe eder ya da cehenneme girer’’ biçiminde söylenirse de munfasıl şartlının yerini almış olur. Müellif, dilde bu duruma örneklik teşkil edebilecek birçok

[212] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 491-492.
[213] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 493-494.

Şartlı cümlelerden oluşan istidlâllere gelince müellif, haberî cümlelerden oluşan istidlâllerde yaptığı gibi tek tek tüm şekilleri ve bunlardan oluşan darbları zikretmeyi gerekli görmüştür. Sekkâkî, söz konusu şekil ve darbları sadece örneklerle açıklamayı yeterli bulmuştur. Ancak Sekkâkî'nin bu hususta kullandığı örnekler, onun dilci kimliğini ortaya koyması bakımından değerlidir. Zira bu örnekler aracılığıyla o, dil ile ilgili bir yargıya ulaşmak için istidlâlin nasıl tavzif edilebileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda Sekkâkî, mantığı veya kendi ifadesiyle ilm-i istidlâli, dilin yerine veya dile karşı değil, dil ilimlerinin bir parçası ve dile hizmet eden bir ilim olarak kurgulamak gerektiğine yeniden işaret etmektedir. Bu nedenle ilgili baba dair açıklamaları, söz konusu başlıkta müellifin zikrettiği örnekleri irat ederek sonlandırmakta fayda vardır.[215]

Sekkâkî'ye göre şartlı cümlelerden oluşan istidlâllerin şekilleri şöyledir:

Birinci şekil, birinci darb: ''Kelime her ne zaman kendi anlamında kullanılırsa sarih olarak hakikîdir.'', ''Kelime her ne zaman sarih olarak hakikî olursa kullanımında karineye ihtiyaç duymaz.'' Öyleyse ''Kelime her ne zaman kendi anlamında kullanılırsa, kullanımında karineye ihtiyaç duymaz.''[216]

Birinci şekil, ikinci darb: ''Daima her mezîd ya ilhak ile mezîd olur ya da ilhak olmaksızın mezîd olur.'', ''Daima ilhak ile mezîd ya rübâî mülhak ya da hümâsî mülhak olur.'', ''Daima ilhak olmaksızın mezîd olan ya sülâsî mezîd ya rübâî mezîd ya da hümâsî mezîd olur.'' öyleyse '' Daima her mezîd ya rübâî mülhak ya hümâsî mülhak, ya sülâsî mezîd ya rübâî mezîd ya da hümâsî mezîddir.''[217]

Birinci şekil, üçüncü darb: ''Her ne zaman lafız herhangi bir zamanla kayıtlanmaksızın kendi başına bir manaya delâlet ederse isimdir.'', ''Daima her isim ya mu'reb olur ya da mebnî olur.'' Öyleyse ''Daima herhangi bir zamanla kayıtlanmaksızın kendi başına bir manaya delâlet eden her lafız ya mu'reb olur ya da mebnî olur.''[218]

---

[214] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 494.
[215] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 495.
[216] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 495.
[217] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 495-496.
[218] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 496.

Birinci şekil, dördüncü darb: ‘’Daima mu’reb ya isim olur ya da muzari fiil olur.’’, ‘’Her ne zaman mu’reb isim olursa irabı aslî olur.’’, ‘’Her ne zaman muzari olursa irabı aslî olmayan olur.’’ Öyleyse ‘’ Mu’reb irabta ya aslî olur ya da aslî olmayan olur’’ [219]

İkinci şekil, birinci darb: ‘’Kelime her ne zaman kinâye olursa kendi anlamında ve o anlamın anlamında (ma’na’l-ma’na) kullanılmıştır.’’, ‘’Hiçbir zaman kelime mecâz ise kendi anlamında ve o anlamın anlamında (ma’na’l-ma’na) değildir.’’ Öyleyse ‘’ Kelime kinâye ise hiçbir zaman mecâz değildir.’’[220]

İkinci şekil, ikinci darb: ‘’Her mecâz ya lafzî ya da aklî olur.’’, ‘’Hiçbir zaman mühmel lafızlar ya lafzî ya da aklî değildir.’’ Öyleyse ‘’Daima mühmelde mecâz yoktur.’’[221]

İkinci şekil, üçüncü darb: ‘’Her ne zaman kelime harf ise mebnîdir’’, ‘’Hiçbir zaman munsarıf ya da gayr-munsarıflar mebnî değildir.’’ Öyleyse ‘’Hiçbir zaman harf olan bir kelime ya munsarıf ya da gayr-ı munsarıf değildir.’’[222]

İkinci şekil, dördüncü bab: ‘’Daima her fiil ya mazidir, ya muzaridir ya da emirdir.’’, ‘’Hiçbir zaman harf ise ya mazi, ya muzari ya da emir değildir.’’ Öyleyse ‘’Hiçbir zaman fiil harf değildir.’’[223]

Üçüncü şekil, birinci darb: ‘’Her ne zaman kelime kendi anlamı dışında bir anlamda kullanılırsa bir karineye ihtiyaç duyar.’’, ‘’ Her ne zaman kelime kendi anlamı dışında kullanılırsa mecâzdır.’’ Öyleyse ‘’Kelime karineye ihtiyaç duyuyorsa mecâz olur.’’[224]

Üçüncü şekil, ikinci darb: ‘’Daima her kelime ya hakikat olur ya da mecâz olur.’’, ‘’Her kelime daima ya isim ya fiil ya da harf olur.’’ Öyleyse ‘’Hakikat ve mecâz ya isim ya fiil ya harf olur.’’[225]

Üçüncü şekil, üçüncü darb: ‘’Her ne zaman kelime hümâsî olursa isimdir.’’, ‘’Hümâsî kelimeler ya قَرْطَعَبْ ya جَحَمْرَشْ ya سَفَرجِلْ ya da قُذَعْمَلَ veznindedir.’’ Öyleyse ‘’ İsim bazen bu vezinlerden birinde olur.’’[226]

[219] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 496.
[220] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 496.
[221] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 496.
[222] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 496.
[223] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 496.
[224] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 497.
[225] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 497.
[226] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 497.

Üçüncü şekil, dördüncü bab: ‘’Daima her mülhak kelime ya sülâsîdir ya rübâîdir.’’, ‘’Kelime her ne zaman mülhak ise mezîddir.’’ Öyleyse ‘’Sülâsî ve rübâîler mezîd olur.’’[227]

Dördüncü şekil, birinci bab: ‘’Kelime her ne zaman istiâre olursa buna delâlet edecek bir şeye ihtiyaç duyar.’’, ‘’Kelime her ne zaman teşbihte mübalağa gayesiyle kendi anlamı dışında kullanılırsa istiâredir.’’ Öyleyse ‘’ Kelime delâlet edecek bir şeye ihtiyaç duyarsa kendi anlamı dışında kullanılıyordur.’’[228]

Dördüncü şekil, ikinci bab: ‘’Daima hakikat ifade eden kelimeler ya sarih olur ya da kinâye olur.’’, ‘’Daima ya sadece kendi anlamında kullanılan kelimeler ya da kendi anlamı ve anlamının anlamında (ma’na’l-ma’na) kullanılan kelimeler hakikat ifade eder.’’ Öyleyse ‘’Sarih ya da kinâye, kelime için ya sadece kendi anlamında ya da kendi anlamı ve anlamının anlamında (ma’na’l-ma’na) kullanılır.’’[229]

Dördüncü şekil, üçüncü bab: ‘’ Her ne zaman isim gayr-ı munsarıf olursa şiir zarureti dolayısıyla munsarıf kılınabilir.’’, ‘’Daima isim müfred değil de cem’ olursa ya da elif ile müennes olursa gayr-ı munsarıftır.’’ Öyleyse ‘’ Şiir zarureti dolayısıyla munsarıf kılınan bir isim ya müfred değil de cem’ olur ya da elif ile müennes olur.’’[230]

Dördüncü şekil, dördüncü bab: ‘’Daima her mebnî ya lâzımî mebnîdir ya da ârizî mebnîdir.’’, ‘’Her ne zaman isim gâyâta[231] dâhil olursa mebnî olur.’’ Öyleyse ‘’ lâzımî mebnî veya ârizî mebnîlerin bazısı gâyâta dâhil olur.’’[232]

3. Öncüllerinden Biri Şart Diğeri Haber Cümlesinden Oluşan İstidlâl

Sekkâkî, istidlâlin bu türünün de meânî ilminin mütemmimi olduğunu belirtmek suretiyle konuyu ele almaya başlar. Ne var ki ona göre istidlâlin ilk iki türünün anlaşılması durumunda okuyucu, üçüncü türe ait terkipleri kendi başına bilebilir. Zira istidlâlin her dört şekli için esasında en fazla dört durum ortaya çıkmaktadır: Sâbıkanın haberî olması durumunda lâhikanın i. muttasıl ve ii. munfasıl olması, lâhikanın haberî olması durumunda sâbıkanın iii. muttasıl ve iv. munfasıl olması. Müellif, bu nedenle daha fazla açıklama

[227] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 497.
[228] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 497.
[229] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 497-498.
[230] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 498.
[231] * الغايات : Müellifin bu kelime yüklediği anlam açık değildir. Ancak كم, ما, من, متى, أين, كيف vb. gibi dilsel olarak binası yani yapısı sabit olup değişmeyen ifadeleri kastediyor olabilir. Zira bu ifadeler, zatı itibariyle gaye sorusudur.
[232] Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 498.

yapmaya gerek duymayıp ilgili babı okuyucuya gerisini ‘’sen kendin düşün’’ demek suretiyle sonlandırmıştır.[233]

4. Kıyas ve Çeşitleri

Sekkâkî, kıyas ve çeşitleri konusunun ele alınmasını çok gerekli görmez. Zira ona göre ilm-i istidlâl bahsi, yukarıda açıklanan üç tür ile tamamlanmıştır. Bunun yanı sıra söz konusu türler dışında ele alınan meseleler, ya birtakım terimlerden ibarettir ya da ilk üç türü iyice anlayan biri için zaten bilinebilecek mahiyettedir. Ne var ki Sekkâkî, yine de mantıkçıların ele aldığı mürekkeb kıyas, istisnâî kıyas, hulfî kıyas, aksu'l-kıyas ve kıyasu'd-devr gibi konuları, hem onların incelediği meselelerin bilinmesi hem de meseleleri kendisi zapt etmek gayesiyle zikretmeye karar verir.[234] Müellif bunlara ek olarak kıyasa benzer durumlar taşıdığını ifade ettiği taksim, sebr, istikrâ ve temsil gibi konulara da değinmekte beis görmez.[235]

Sekkâkî'nin ilm-i istidlâl bahsinde konuları nasıl tanzim ettiğinin anlaşılması, onun kıyas ve çeşitleri adı altında açtığı babta incelediği konuları ilm-i istidlâl için neden elzem görmediği noktasında fikir verebilir. Şöyle ki klasik bir mantık kitabında kıyas, önermelerden müstakil olarak ele alınır ve temelde iktirânî (kesin, içkin) ve istisnâî (seçmeli, seçkin) olmak üzere ikiye ayrılır. İktirânî kıyaslar da kendi içinde hamlî (yüklemli), şartî (şartlı) ile hamlî ve şartî (yüklemli ve şartlı) kıyaslar gibi kısımlara bölünür. Bunlara ek olarak muhtalitât (kipli kıyaslar) incelenir. İstisnâî kıyaslar ise muttasıl (birleşik şartlı) ve munfasıl (ayrışık şartlı) olmak üzere iki kısımdır. Kıyasla ilgili son olarak levâhık (kıyasın eklentileri) başlığı altında mürekkeb kıyas, hulfî kıyas, istikrâ (tümevarım) ve temsil (analoji) gibi konular incelenir.[236]

Sekkâkî ise iktirânî kıyasları, diğer kıyas çeşitleriyle birlikte müstakil olarak incelemek yerine i. öncülleri haber cümlelerinden oluşan istidlâl (hamlî), ii. öncülleri şart cümlelerinden oluşan istidlâl (şartî) ve iii. öncüllerinden biri şart diğeri haber cümlesinden oluşan istidlâl (hamlî ve şartî) şeklinde isimlendirdiği bab başlıkları altında ve önermeler ile birlikte ele almayı tercih etmiştir. Dolayısıyla o, kıyas babından önce kıyasın sacayağı olan iktirânî kıyas konusunun izahını zaten yapmıştır. Hal böyle olunca kıyas ve çeşitleri babı için

[233] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 499.
[234] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 500.
[235] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 504.
[236] Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, 146-180.

geriye mantıkçıların da levâhık (eklenti) başlığı altında ele aldığı kavramları incelemek kalmıştır. Diğer bir deyişle Sekkâkî'nin kıyas konusunu ele almayı gereksiz görmesi, konunun ehemmiyeti ile ilgili değildir. Bilakis onun kendine özgü taksimi dolayısıyla kıyasın ana konusunu istidlâlin üç türüne dair yazdığı bablarda daha önce ele almış olması nedeniyledir. Yani Sekkâkî'nin birtakım terimlerden ibaret gördüğü kıyas çeşitleri, esasında, klasik bir mantık kitabında levâhık (eklenti) adı altında incelenenlerdir.

C. FASILLAR

1. Delil Hususunda

Kıyas ve çeşitlerine dair açıklamalarının ardından Sekkâkî, ''Delil hususunda'' (في الدليل) şeklinde isimlendirdiği bir fasıl açmıştır. Bu fasıl, müellifin kitabında hangi alakaya binaen ilm-i istidlâl bahsini ele aldığına dair açıklamalar barındırması bakımından son derece mühimdir. Filhakika Sekkâkî, ilm-i istidlâl bahsinin başından beri okuyucunun zihninde söz konusu bahis ile ilgili kuvvetle muhtemel var olan soru işaretlerinin farkındadır. Bundan dolayıdır ki o, ilgili fasılda okuyucuya hitaben şöyle söylemektedir: ''Bu mütemmimden söz açtığımızdan beri hakikatini beyan etmemizi beklediğin hatta belki sabrının tükenmeye başladığı meseleyi kaleme almanın zamanı gelmiştir. Bu mesele, teşbih, kinâye ya da istiâre erbabının araştırdığı durumlarda istidlâl erbabının yolunu nasıl kullanabileceği meselesidir. Nasıl olur da biri diğerinin ışığıyla aydınlanır? Bu meselenin aslı, ciddiyet ve muhakkak bir gaye midir yoksa mizah ve uydurma bir kelam mıdır?''[237]

Sekkâkî'nin yukarıda ifade edilen soruya cevabı ise hem mantıkta hem de belâgatta yapılan istidlâlin temelde cümleler arasındaki telâzüm ve teânüd ilişkisine dayandığı şeklinde olacaktır. Nitekim bu hususla ilgili olarak ''İstidlâlin en fazla dört farklı şekli olduğu ve bu şekillerden birincisinin bizatihi sonuç verdiği onun dışındaki şekillerden de ona irca etmek suretiyle sonuç elde edildiği sana söylenmedi mi? Eğer söylenen şeyler, senin için bir şey ifade ettiyse söyle bana bu dört şekli elde etmek için başka bir yol var mı? Yoksa sadece iki yol mu var?! Eğer hakkıyla bakarsan bu iki yolun esasında bir şeyin olmasının başka bir şeyin olmasını gerektirmesi (lüzûm) dolayısıyla bir hükmün varlığına ulaşılmasından(ispat) ve bir şeyin olmasının başka bir şeyin olmamasını gerektirmesi (teânüd) dolayısıyla bir hükmün var

[237] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 504-505.

olmadığına ulaşılmasından (nefy) ibaret olduğunu görürsün. Eğer bu bilgiyi anlarsan aklına bundan başka bir çözüm gelmez.''[238]demektedir.

Buna göre teşbih, kinâye ya da istiâre erbabı ile istidlâl erbabı ''lüzûm'' ilişkisi zemininde bir araya gelmektedir. Diğer bir deyişle nasıl ki bir mantıkçı kaziyelerin birbirini gerektirmesi (lüzûm) ilkesinden hareketle belli bir yargıya ulaşıyorsa belâgatçı da manalar arasındaki lüzûm ilişkisinden hareketle daha farklı ifade, üslup ve anlamlara ulaşmaktadır. Bu nedenle denebilir ki Sekkâkî'ye göre lüzûm, belâgatçıya mantıkçının yolunu kullanmayı mümkün kılan bir merci mahiyetindedir. Hatta birinin diğerinin ışığıyla aydınlanmasını sağlayan bir meşale gibidir.

Belâgatçı teşbih, kinâye ya da istiâre içeren ifadeler kullandığında esasen lüzûm ilişkisinden hareketle bir istidlâl yapmaktadır. Şöyle ki bir kadının yanağını güle benzeten bir kimse خدها وردة ''onun yanağı güldür'' derken kırmızı yanak ile kırmızı gül arasında bir mülâzemet ilişkisi kurmaktadır. Binaenaleyh söz konusu ilişkiden hareketle yapılan istidlâl sonucunda yanağın gül olduğu sonucuna ulaşılır.[239] Aynı ifade kıyas formunda ifade edilirse bu durum daha açık görülebilir. Örneğin, gül kırmızıdır, onun yanağı kırmızıdır, öyleyse onun yanağı güldür.

Kinâye için kullanılan جم الرماد ''Külü çok olma'' ifadesi de bir kimsenin misafirinin çok olmasıyla ilişkilidir. Zikredilen ifade duyulduğunda, mülâzemet ilişkisinden hareketle söz konusu kimsenin çok misafirperver olmakla nitelendiği neticesine varılır.[240] Aynı ifade kıyas formunda söylenecek olunursa, külü çok olan çok yemek pişirir, çok yemek pişirenin çok misafiri vardır, öyleyse külü çok olanın çok misafiri vardır biçiminde olacaktır.

İstiâre için kullanılan في الحمام اسد ''Hamamda bir aslan var'' ifadesi yine böyledir. Bu ifade ile hamamda gerçekten bir aslan olduğu değil de cesaret ve atılganlığı ile aslan gibi olan yani onun niteliklerini taşıyan biri olduğu kastedilir.[241] Zira akıl, normal şartlarda, hamamda bir aslan olmasını mümkün görmez ve bu durumda aslan kelimesinin taşıdığı ikincil anlamlara yönelir. Böylece aslanın vasıfları ile hamamda buluna kişinin vasıfları arasında bir mülâzemet ilişkisi kurarak hamamdaki kişinin aslanın vasıflarını taşıyan bir kimse olduğu sonucuna ulaşır. Kıyasta yapılan ameliye de özünde budur. Örneklenecek olunursa, aslan

[238] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 505.
[239] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 505.
[240] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 505.
[241] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 505.

Teânüd ilişkisi de lüzûm ilişkisi gibidir. Şöyle ki خدها باذنجانة سوداء ''yanağı patlıcan siyahıdır'' ifadesi bir kadın için onun güzellik vasfını taşımadığını (nefy) ifade etmek için kullanılır. Şöyle ki, patlıcan siyahtır, onun yanağı siyahtır öyleyse onun yanağı patlıcan (siyahı)dır. Yine قدر فلان بيضاء ''falancanın tenceresi beyazdır'' demek o kişinin misafirperver olmadığını belirtmek içindir. Zira falancanın tenceresi beyazdır, beyaz tencerede yemek pişmemiştir, öyleyse falancanın tenceresinde yemek pişmemiştir. Dolayısıyla falanca misafirperver değildir. Son olarak في الحمام فراشة ''hamamda bir kelebek var'' örneği verilebilir. Bu örnek de hamamda kelebek gibi zayıf ve korkak biri olduğunu kastetmek için söylenir.[242] Bu bağlamda zikredilen örneklerin taşıdıkları anlamların kullanıldığı toplumun örfünden bağımsız olmadığını hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim tezin ''Belâgatta İstidlâl'' başlığı altında belâgî istidlâlin mantıkî istidlâlden farklı olarak içinde var olduğu toplumun örfî kullanımları bağlamında anlaşılır veya sonuç doğurur mahiyette olduğu belirtilmişti.

Müellif, zikredilen açıklamalarının ardından şöyle der: ''Durum böyle iken hükmün dizginlerini senin eline versem, bizim vardığımız hükümden başka bir hükme varmaktan hicap mı duyarsın yoksa hala teşbih, kinâye ya da istiâre erbabı nasıl olur da istidlâl erbabının ışığıyla aydınlanır diye mi düşünürsün? Akıl sahibi insanlar bir yana sadece temyiz melekesine sahip olanlar bile bunu- iki ilmin birbirinin ışığından faydalanabileceğini- kabul eder. Bunun yanı sıra çoğu zaman istidlâl erbabı ustalıklarını ortaya koyar ve farklı yöntemler kullanır. Bazen tasrih tarikine başvurur, bu durumda delâlet tam olur. Bazen de -eğer mahir ise- kinâye tarikini kullanır. Örneğin hasmına şöyle söylemen bu minvaldedir: Eğer söylediğin şey doğru ise şu lâzım gelir. Bu lâzım gelen şey ise menfidir. Sonra sözlerine devam eder ve lâzımın menfi olması melzûmun da menfi olmasına delâlet eder dersin. Bu durumda senin söylediğin şeyin yalan olması lâzımdır. Hal böyle olunca kıyasların fasıl ve vasıl edilmesi bundan başka bir şey midir ?!''[243]

Sekkâkî, sadedinde olduğumuz mesele hususunda yaptığı açıklamalar ile okuyucunun aklındaki sorulara kendi üslûbuyla yanıt verdikten sonra mantık ilmini tahsil edenlerin kendi aralarında birtakım konuları tartıştıklarını ifade eder. Müellifin burada

[242] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 505.
[243] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 505-506.

bahsettiği konu, delilin tanımının imkânı meselesidir. Sekkâkî, kısaca, devr ve teselsül olacağı için delilin bilgisinin mümteni' olduğu görüşündedir. Sonuçta o, ilgili konunun derinlemesine ele alınmasının okuyucunun bilmediği ilimlere değinilmesini de gerektireceği için ayrıntılara girmemeyi tercih eder. Bu nedenle Sekkâkî, tartışmaya girmeden bu bölümde ele alınması gerektiğini düşündüğü asıl konuya geçer. Böylece müellif, ''Bu bölüm için ertelediğimiz fasıl hususunda söz söyleyelim: Müstesnâ minh, hakikat midir mecâz mıdır?'' şeklinde bir soru yönelterek yeni konunun izahına başlar.[244]

2. Hakikat ve Mecâz Olması Yönünden Müstesnâ Minh

Sekkâkî, istisnanın nahiv ve belâgat âlimleri tarafından tam olarak aynı anlamda ele alınmadığını irat eder. Buna göre nahiv âlimleri istisnayı, '' Bir şeyi dâhil olduğu bir hükmün dışına çıkarmak''[245] diğer bir deyişle ''çoğun/bütünün/genelin/cinsin hükmünden azı/parçayı/özeli/ferdi hariç tutmak''[246] şeklinde tavsif etmektedir. Belâgat âlimleri ise istisnayı, yukarıda zikredilen tanıma ek olarak, belagâttaki cihetler vasıtasıyla ilave bir anlam veya ifade güzelliği barındırması bakımından incelemektedir.[247]

Müellif, nahiv âlimlerinin istisnayı açıklamak üzere yaptığı tanımdan hareketle müstesnâ minh hakkında değerlendirmede bulunur: ''Senin de bildiğin gibi dâhilde olmayan bir şeyin dışarı çıkarılması/hariç tutulması doğru değildir. Onlara (nahivcilere) göre müstesnânın durumu, müstesnâ minhin hükmüne dâhil olması bakımından لفلان علي عشرة دراهم إلاّ واحداً *falancanın bana bir hariç on dirhem borcu vardır* sözünde olduğu üzere birin (واحد), istisna edatından önce gelen onun (عشرة) hükmüne dâhil olmasını gerektirir. Ancak birin (واحد), onun (عشرة) hükmüne dâhil olduğu yargısı, eğer mütekellim tarafından takdir edilmişse sözün ikinci kısmı birinci kısmı ile çelişecek, onu iptal edecektir. Bu muktazâ-ı hâlin şehadetiyle böyledir. Nitekim bu husus daha önce tenâkuz başlığında ele alınmıştı. Bu durumda bunun [birin (واحد) onun (عشرة) hükmüne dâhil olduğu halde ondan hariç tutulduğu yargısının] dinleyici tarafından takdir edilmesi gerekir.''[248]

Yukarıda alıntılanan ifadelere göre müellifin, bir söz söylendiğinde hem söyleyenin/mütekellimin hem de dinleyicinin/sami'nin o söz hakkında bir takdirde bulunduğu

[244] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 506-507.
[245] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 506.
[246] İsmail Durmuş, "İstisna", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y., 23: 388-390.
[247] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 507.
[248] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 507-508.

Sekkâkî, müstesnâ minhin mecâz ifade etmesi için bazı hususların gözetilmesi gerektiğine dikkat çeker. Buna göre i. istisnanın muttasıl olması lâzımdır. Yani müstesnâ, müstesnâ minhin cinsine ya da bütününe dâhil olmalıdır. Dolayısıyla müstesnânın, müstesnâ minhin cinsine ya da bütününe dâhil olmadığı munkatı' istisna mecâz içermez. Bu tür istisnalar hakikat ifade eder. Örneklenecek olunursa, ''En büyüğü hariç kardeşlerin bana geldi. (جاءني أخواتك إلاّ الأكبر)'' veya ''Onlardan Zeyd hariç kavmin bana geldi. (جاءني قومك إلاّ زيداً منهم)'' ifadelerinde büyük kardeş esasında tüm kardeşlere, Zeyd de kendi kavmine dâhildir. Bunlar dâhil oldukları bir bütünden hariç tutulmuşlardır. Bundan dolayı istisina edatından önceki tüm kardeşlerin geldi ifadesi ile istisna edatından sonraki en büyük kardeş gelmedi ifadesinin birbiriyle çelişmemesi için ilk ifadenin mecâzen irat edilmiş olması gerekir. Ne var ki munkatı' istisnada durum böyle değildir. Zira örneğin ''Eşek hariç o kavim bana geldi. (جاءني القوم إلاّ حماراً)'' ifadesinde zikri geçen eşek, kavmin cinsinden değildir. Dolayısıyla burada müstesnâ minh, söz konusu ibarede esasında herhangi bir çelişki olmadığından, hakikat ifade etmiştir. ii. müstesnâ, müstesnâ minhten az olmalıdır. Diğer bir deyişle az olandan çok, özel olandan genel veya parça olandan bütün hariç tutulamaz. '' لفلان

[249] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 508.

Belâgattaki istisna ise, belâgî cihetler vasıtasıyla muktazâ-ı zâhirin dışındaki bir hariç tutmadır. Örneğin, وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا ألا إبليسَ *Meleklere Adem'e secde edin dediğimizde İblîs hariç derhal secde ettiler*[251] veya ما لهم به من علم إلا اتباع الظن *Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur*.[252] İlk ayette iblis, meleklerin cinsinden olmadığı halde onlardan hariç tutulmuştur. İkinci ayette ise zan, ilmin bir parçası olmadığı halde ondan istisna edilmiştir. Zira mezkûr ayetlerde belâgattaki tağlib[253] cihetine binaen muktazâ-ı zâhirin dışında bir hariç tutma yapılmıştır. [254]

Sekkâkî'nin istisna gibi aslında beyan sahası alanına giren bir konuyu ilm-i istidlâl bahsinde ele alması, kendi ifadesi ile ''Bu bölüm için ertelediğimiz fasıl hususunda söz söyleyelim: Müstesnâ minh, hakikat midir mecâz mıdır?''[255] gelişigüzel değil bilinçli bir tercihtir. Bu tercih onun, zikredilen sorunun cevabı ile ilm-i istidlâlin bir bahsi olan tenâkuz konusunun birbiriyle ilişkili olduğu kanısında olmasıyla açıklanabilir. Tenâkuz, Sekkâkî'nin de irat ettiği üzere, ''İspat (olumluluk/ îcab) ve nefy (olumsuzluk/selb) açısından farklı olan iki önermeden, zatı gereği, biri doğru iken diğerinin yanlış olmasının lâzım gelmesidir.'' Tenâkuzun tanımı ile müellifin müstesnâ minh hususunda yaptığı açıklamalar karşılaştırıldığında onun, istisna ile tenâkuz arasında bir benzerlik ilişkisi kurduğu sonucuna varılmaktadır. Şöyle ki istisnada esasından istisna edatından önce ve sonra gelen iki yargı vardır. Ve bunlar ispat ve nefy yönünden tıpkı tenâkuzdaki iki önermede olduğu gibi birbirinden farklıdır. Tenâkuzda A önermesinin doğru olması B önermesinin yanlış olmasını gerektirmekteydi. Müstesnâ minhin hakikat manasında kullanıldığının varsayılması durumunda aynı gereklilik istisnanın tarafları için de geçerli olacaktır. Dolayısıyla müstesnâ minhin mecâza hamledilmeyip hakikî manada irat edildiğinin kabul edilmesi, istisnanın taraflarından birinin yanlış olmasına ve bu nedenle söz konusu cümlenin bütün olarak yanlış

[250] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 508.
[251] Kur'ân, Bakara 2/34, İsra 17/61, Taha 20/116, Kehf 18/50.
[252] Kur'ân, Nisa 4/157.
[253] *Tağlib, aralarında benzerlik ya da yakınlık gibi bir münasebet olan kelimelerin birbirine katılmasıdır. Telaffuzu daha zor olan lafzın daha kolay olana, müennes lafızların müzekkerlere, akîl olmayanların akîl olanlara, az olanın çok olana ve küçük olanın büyük olana katılması gibi birçok tağlib çeşidi vardır. Bkz. Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015, 381-383.
[254] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 508.
[255] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 507.

anlaşılmasına yol açacaktır. Sonuçta لفلان علي عشرة دراهم إلاّ واحداً *falancanın bana bir hariç on dirhem borcu vardır* örneğinde esasında dokuz dirhemlik bir borç olduğu yargısına ulaşılamayacaktır. Öyleyse Sekkâkî'nin meânî ilminin mütemmimi olarak gördüğü ilm-i istidlâl bahsi içerisinde ilgili meseleyi ele alması, onun bütünsel bakış açısı da göz önüne alındığında, yerinde ve gerekli bir yaklaşımdır.

3. İ'câz Yönünden İstidlâl

Sekkâkî'nin ilm-i istidlâl bahsinde ele aldığı son mesele, i'câzü'l-kur'ân konusudur. Meânî ve beyân ilimlerine dair yaptığı tüm açıklamalardan sonra Sekkâkî'ye göre artık bu ilimlerin i'câzü'l-kur'ân'a matuf yönünün açıklanmasının zamanı gelmiştir. Buna ek olarak Kur'ân'ın i'câzına dair serdedilen görüşler, meânî ve beyân ilimlerini öğrenmenin önemini pekiştirir mahiyettedir.[256]

Sekkâkî, Kur'ân'ın i'câzı hususunda ortaya konan başlıca i'câz yönlerini özetle i. insanların dil ve üslup açısından bir benzerini getirme noktasındaki kudret ve iradelerinin alınmış olması (sarfe). ii. Arapların hitabet ve şiirlerinde kullandığı üsluplardan farklı bir üslup özelliği taşıması iii. muhteva bakımından herhangi bir çelişki barındırmaması. iv. gaybî bilgiler içermesi ve v. fesâhat ve belâgat yönünden üstün nitelikler göstermesi (nazm) şeklinde sıralamıştır. Beşinci i'câz yönünü idrak etmenin sadece meânî ve beyân ilimlerine hizmet etmekle mümkün olduğunu vurgulayan Sekkâkî, bu iki ilme muttali olmayanların Kur'ân'ın bu yöndeki i'câzını inkâr etmesinin, uzak bir ihtimal olmadığını ifade etmiştir.[257]

Müellif, Kur'ân'ın i'câzı noktasında serdedilen görüşlerle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Bu durum onun zikredilen görüşleri savunanların hepsinin sonuçta Kur'ân'ın mu'ciz olduğu noktasında ittifak etmiş olduğu düşüncesinde olmasıyla ilişkili olabilir.[258] Nihayetinde Sekkâkî, ilmu'l-edeb adı altında sistemli bir şekilde ele almayı amaçladığı dil ilimlerinin tamamlamak üzere ''şiir ve şiire yöneltilen eleştirilerin giderilmesi'' konusunu incelemek üzere ilm-i istidlâl bahsine son vermiştir.[259]

[256] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 512.
[257] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 513.
[258] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 512.
[259] Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 513-514.

SONUÇ

Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eseri ile belâgat araştırmalarında ya da daha genel bir ifadeyle dilbilim çalışmalarında birçok yeniliğin öncüsü olmuştur: ilk defa i. belâgatın meânî, beyân ve lafzî ve manevî olmak üzere muhâssinat biçimindeki üçlü tasnifini kurgulaması, ii. Cürcânî'in "nazm/sözdizimi" veya "meânî'n-nahv/ nahvin anlamları" adıyla ele aldığı konuları "meânî"; teşbih, mecâz ve kinâye gibi konuları "beyân" ve bu iki alanın dışında kalan konuları ise "muhâssinat" şeklinde isimlendirmesi, iii. meânî konularının incelenmesinde cümlenin ana unsurları olan müsned ve müsnedün ileyhin temele alındığı diğer bir deyişle müsned ve müsnedün ileyh kavramlarından hareketle meânî konularının açıklandığı bir metod geliştirmesi, iv. belâgat konularının değerlendirilmesinde zevkiselim ile yetinmeyip aklî, mantıkî ve felsefî ölçütlerden sistematik bir şekilde faydalanması, v. dil ilimlerine dair kavramların tanım ve tasnifine büyük önem atfetmesi, Sekkâkî'nin öncüsü olduğu yenilikler arasında sayılmıştır.

Sekkâkî'nin öncü olduğu bir diğer husus ise dil-mantık ilişkisi bağlamında sergilediği uzlaşıcı tavırdır. Bilindiği üzere tercüme faaliyetleri neticesinde Yunan mantığı ile tanışan Arap dilcileri çeşitli sebeplerle mantığın öğrenilmesine karşı çıkmıştır. Mantıkçılar ise bilgiye kaynaklık etme bakımından kesin veriler sağlamayacağı gerekçesiyle dil yerine mantığı ilmin ölçütü olarak sunmuştur. Bu durum, ilk etapta, söz konusu ilimler arasında her bir ilmin savunucusunun diğer ilmin önemsiz olduğunu ileri sürmesi ekseninde bir ''nahiv-mantık tartışması'' geleneğinin oluşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda günümüze ulaşan ilk tartışma Ebu Said es-Sîrafî ve Ebu Bişr Mettâ arasındaki münazaradır. Ne var ki tartışmalar, zamanla yerini mantıkçılar tarafından Fârâbî ve Yahya b. Adî'nin, dilbilimciler tarafından ise ibnü's-Serrâc'ın yaklaşımında olduğu üzere mezkûr disiplinlerin ortak ve farklı noktalarının vurgulanması şeklindeki yaklaşımlara bırakmıştır. Gazzâlî'nin ise fıkıh başta olmak üzere bütün ilimlerin ölçüsü olarak mantığı sunması ve mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını açık bir şekilde ifade etmesi, mantığın İslâm ilimler arasındaki yerini pekiştirmiştir. Böylece söz konusu ilimlerin birbiriyle etkileşimi tabii görülen müstakil birer disiplin olarak değerlendirilmesi düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.

Dil ve mantığın müstakil birer disiplin olduğu kabulü, zikredilen ilimlerin her birinde farklı bir şekilde karşılık bulmuştur. Mantıkçılar, dil zemininde ifade bulması dolayısıyla mantığın, dilbilimine ihtiyaç duyduğunu ikrar ederek mantık eserlerinin giriş kısmında dile

dair meseleleri, delalet eden lafızlar bahsi gibi, ele almıştır. Dilbilimciler ise söz konusu iki ilmi, bir üst başlık altında birleştirme diğer bir ifadeyle çatı bir kavram altında ayrı ayrı inceleme eğiliminde olmuştur. Bu durum en açık ve sistemli şekliyle ilk defa Sekkâkî'nin *Miftâh'*ında karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Sekkâkî, ilmu'l-edeb üst başlığı altında hem dili hem de ilmu'l-istidlâl adıyla mantığı, aynı kitapta içerisinde ayrı ayrı bablarda incelemeyi başarmıştır. Bunun yanı sıra Sekkâkî, dile dair çalışmaların diğer ilimler gibi müstakil bir disiplin olma hüviyetini kazanması için mantığı, dilin değerlendirilmesinde tavzif etmiştir. Bu sayede o, dil çalışmalarına ilmi bir hüviyet kazandırdığı gibi, mantığı da bir ilim olarak dilbilim bünyesinde konumlandırmayı başarmıştır. Sekkâkî, bu tavrını mantığın ilim olarak işleyişinde takip edilen ameliye ile belâgatın alanına giren meselelerin tahlilinde takip edilen ameliyenin temelde aynı olduğu iddiasıyla temellendirmiştir. Zira ona göre söz konusu iki ilmin de yaptığı istidlâlde lüzûm ilişkisi esas alınmaktadır. Bu nedenle hem zikredilen ilimlerde başvurulan istidlâllerin keyfiyeti hem de bu ilimler arasındaki uyum/denklik/paralellik ibraz edilmelidir.

Mantıkta kullanılan istidlâlde, iki veya daha fazla önermeden hareketle kesin bir sonuca ulaşma yöntemleri, söz konusu önermelerin dile getirildiği yer-zaman ve konuşmacının maksadından bağımsız olarak, formel/sûrî bir biçimde incelenmektedir. Dolayısıyla lüzûmun sadece aklî ciheti dikkate alınmaktadır. Ancak dilin kendi sistemi içinde gerçekleşen belâgattaki istidlâl, sözün öğeleri ve bu öğelerin dizimiyle (nazm) doğrudan ilişkilidir. Yine bu istidlâl türünde sözün söylendiği yer-zaman ve sözü söyleyen kişinin maksadı belirleyicidir. Zira belâgattaki istidlâlde asıl olan, hitabın tutarlılığının sağlanması ve muhatabın maksadının tahakkuk etmesidir. Bu nedenle Sekkâkî'ye göre belâgattaki istidlâlde i. lüzûmun cihetleri aklî, itikadî veya örfî olabilmektedir. ii. manalar arasındaki lüzûm ilişkisi tek taraflı olabileceği gibi çift taraflı da olabilmektedir. iii. mecâzda melzûmdan lâzıma intikal edilirken kinâyede lâzımdan melzûma intikal edilmektedir.

Bununla birlikte Sekkâkî'ye göre mantıktaki istidlâl, mutlak manada istidlâlin bir yönüdür. Bu nedenle o, istidlâl ilminin belâgattan tamamen ayrı ve bağımsız bir ilim olmadığı görüşündedir. Aksine ona göre bu iki ilim arasında parça bütün ilişkisi vardır. Bu ilişkide istidlâl parça mesabesinde iken belâgat, bütünü temsil etmektedir. Bu nedenle Sekkâkî'nin belâgat sisteminde istidlâl, sadece delil talebinde bulunmak veya manalar arasındaki mülâzemet ilişkisini belirtmekten ibaret değildir. Bilakis istidlâli meydana getiren unsurların açık bir şekilde tasrih edilmesi veya kinâye yoluyla ifade edilmesi hususunun nasıl

sağlanacağıyla ilişkilidir. Bu bağlamda muktezây-ı hâl, kilit bir rol üstlenmektedir. Zira muktezây-ı hâl, sözün açık bir şekilde tasrih edilmesini gerektirmesi durumunda tasrihin, sözün tasrihi dışında bir keyfiyeti gerektirmesi durumunda ise i. bazı öncüller ve bu öncüllerden çıkarılan sonuçların ya da ii. melzûmlar ve lâzımlar arasındaki muhtemel ilişkiler (el-mülâzemet beyne'l-meânî)'den hareketle oluşturulan sanatlı sözler (mecâz, kinâye vb)'in her birinin istidlâl kapsamı içine girmesini sağlamaktadır.

Sekkakinin ilmu'l-edeb üst başlığı içerisinde ele aldığı ilm-i istidlâl, meânî ve beyân ilimlerinin uzantısı ve tamamlayıcısı mahiyetindedir. Bu ilimlerin bağlantı noktası ya da bir araya geldikleri ortak zemin ise lüzûm kavramıdır. Lüzûmdan hareketle meânî ilmi, sözün yapısal karakterinin istidlâlî özelliklerini, söyleyenin niyetine ve söylendiği yer ve zamana uygunluğu açısından ele alırken; beyân ilmi, sözün istidlâlî özelliklerini, ifade edilen söz ve söyleyenin herhangi bir makamda (zaman/mekân) bu söz ile ulaşmayı amaçladığı zımnî manalar arasındaki ilişkiler zincirinin mahiyeti bakımından incelemektedir. İstidlâl ilmi ise birden fazla sözü, aralarındaki lüzûm ilişkisine binaen başka bir söze ulaştırması bakımından konu edinmektedir. Diğer bir deyişle meânî ve beyân ilimleri tek bir cümlenin istidlâlî özelliklerini izah etmektedir. İstidlâl ilmi de en az iki cümlenin istidlâlî özelliklerini araştırmaktadır. Bu nedenle istidlâlî cümle terkiplerini ve bunların özelliklerini bilmek, meânî ve beyân ilimleri ile uğraşanlar için gereklidir.

Belâgat âlimleri için mantık bilgisinin de gerekli olduğuna işaret eden Sekkâkî, ilmu'l-istidlâl bahsinde istidlâli, mantıkta olduğu gibi, öncüllerden oluşan ve bu öncüllerden hareketle belli bir sonuca ulaştıran bir ameliye şeklinde tarif etmekten imtina ederek istidlâlin, aslında lâzım ve melzûmdan meydan geldiğini savunmuştur. Buradan hareketle o, belâgat ve mantığın temelde aynı mekanizmaya dayandığı, lüzûm, iddiasını temellendirmeye çalışmıştır. Zira söz konusu bahiste Sekkâkî, klasik mantığa alternatif bir sistem ortaya koyma iddiasında değildir. Bilakis o, mantıkta kullanılan akıl yürütmeler ile dilde var olan akıl yürütmeler arasındaki paralelliği ibraz etme gayreti içerisindedir. Mamafih onun, mantığın kapsamına giren konuları, lüzûm kavramı çerçevesinde izah etme noktasında gösterdiği hâssasiyet bundan dolayıdır.

Sekkâkî'nin, ilmu'l-istidlâl bahsinde gösterdiği bir diğer hâssasiyet, ilgili bahiste ele aldığı konuları izah ederken kullandığı üslupta ortaya çıkmaktadır. Sekkâkî, ilmu'l-edebe dâhil ettiği ilimler arasında kurguladığı bütünsel ve girift ilişkiyi vurgulamak için söz konusu bahiste beyan ettiği konuların aslında meânî hatta nahiv ilminin bir devamı olduğunu çeşitli

şekillerde dile getirmiştir. Bunun yanı sıra o, mantık konularını izah ederken ilgili ilme ait terimleri kullanmak yerine dil ilmine dair terimleri kullanmayı tercih etmiştir. Ayrıca mantıktaki klasik örnekleri irat etmekle yetinmeyip dilciler tarafından aşina olunan örnekleri çeşitli bağlamlarda sıkça zikretmiştir. Sekkâkî, böylece ilmu'l-istidlâl bahsini izah ederken dil araştırmaları kapsamındaki herhangi bir ilmin incelendiği izlenimini oluşturmuştur. Sekkâkî'nin, mantığı kendi terimleriyle değil de dilsel terimlerle ve örneklerle açıklama yönünde sergilediği bu tavır dilcilerin, mantıkta kullanılan terimlerin yabancı ve anlaşılmaz olduğu yönündeki önyargı ve itirazlarını engelleme noktasında önem arz etmektedir. Bununla birlikte o, bu sayede hem dilci kimliğini korumayı hem de dil ile ilgili bir yargıya ulaşmak için istidlâlin tavzif edilebileceğini göstermeyi başarmıştır.

KAYNAKÇA

Abdurrahman, Taha. *el-Lisân ve'l-Mizân ev et-Tekevsürü'l-Aklî*. Beyrut : Merkezü's-Sekâfiü'l-Arabî - Dâru'l-Beyzâ, 1998.

Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b Ahmed b Amr Ferahidi Halil b. *Kitâbü'l-Ayn*. Beyrut : Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.

Alak, Musa. *Sekkâkî ve Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri*. İstanbul, 2011.

Askerî, Ebû Hilâl el-. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, t.y.

Atik, Abdülazîz. *Fî Tarihi'l-Belâgati'l-Arabiyye*. Beyrut : Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.

Bağdadî, İsmail b. Muhammed el-. *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârül'l-Musannifîn*. Beyrut: Dâr-ı İhyâ-i Türasi'l-Arabî, t.y.

Basrî, Sadru'd-Din el-. *el-Hamâse el-Basrîyye*. Thk. Muhtâru'd-Din Ahmed. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y.

Bilen, Osman. "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [DÜİFD]* XIV (2001): 89-100-100.

Bingöl, Abdülkuddûs. "İstidlâl". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.

Bolay, Naci. *İbn-i Sina Mantığında Önermeler : (Aristo ve Farabi, İbn Hazm ve Gazali ile karşılaştırmalı)*. Ankara : MEB, 1994.

Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesahat : Abdülkadir el-Cürcani'nin Sözdizimi Nazariyesi*. Klasik; 140. İstanbul : Klasik, 2017.

Brockelmann, Carl. *Tarihü'l-Edebî'l-Arabî*. Kahire : Dârü'l-Maârif, 1977.

Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*. İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014.

Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.

Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı : Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Trc. Hasan Hacak. 3. Bs. İstanbul : Kitabevi, 2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sıhâh Tâcü'l-Luga ve Sıhâhi'l-Arabiyye = Tâcü'l-Luga = Sıhâhü'l-Luga = es-Sıhâh fi'l-Luga*. Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b Abdurrahman el-. *Delâilü'l-İcâz*. Thk. Mahmut Muhammet Şâkir. Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1984.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b Abdurrahman Abdülkahir el-. *Delâilü'l-İ'câz*. Çeviren Osman Güman. Litera; 51. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2016.

Çelik, Yüksel. *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.

Çelik, Yüksel. "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Arap Dili ve Belâgatı Alanındaki Çalışmaları". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* III, sy 16 (2015): 189-202-202.

Çelik, Yüksel. "Sekkâkî'ye Kadar Belagat Çalışmaları". *Bilimname: Düşünce Platformu*. 20 (Ocak 2011): 85-108-108.

Çıkar, Mehmet Şirin. "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - VIII, sy 20 (2004): 345-356-356.

Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.

Çıkar, Şirin Mehmet. "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve 'Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar' Adlı Makalesi". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*. 7 (2005): 65-76-76.

Dağ, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Dil-Mantık Sorunu". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies* III/4 (2015): 103-113-113.

Dayf, Şevki. *el-Belâga Tetavvür ve Târîh*. 9. Bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

Durmuş, İsmail. "İstisna". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.

Durmuş, İsmail. "Sekkâkî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.

Durusoy, Ali. “Aristoteles’ten Gazzali’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 28 (Ocak 2005): 37-52-52.

Durusoy, Ali. “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkaki’nin Yeri ve Önemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (Şubat 2004): 25-39-39.

Durusoy, Ali - Güler, Aliye. “Vâv’ın Hikâyesi -Dilbilimciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmaların Mantık ve Dilbilimin Gelişimine Etkisi-”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Near East University Faculty of Theology* I/2 (2015): 7-54-54.

Ebherî. *Îsâgûcî Mantığa Giriş*. Ankara : Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara : Elis Yayınları, 2012.

Endi Aoun Allah. *Mantıku’l-Luğa inde’s- Sekkâkî ve J.L. Austin*. Sunan Kalijaga İslam Üniversitesi, 2005.

Endress, Gerhard. “el-Münâzaratü beyne’l-Mantıki’l-Felsefî ve’n-Nahvi’l-Arabî fî Usûri’l-Hulefâ”. *Mecelletü Târîhi’l-Ulûmi’l-Arabiyye* 1/2 (1977).

Endress, Gerhard. “Klasik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -. Trc. Mehmet Şirin Çıkar VI/11 (2002): 205-216-216.

Eroğlu, Gültekin. “Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerde Yeri ve Değeri”. *Hikmet Yurdu* V, sy 10 (2012): 183-196-196.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b Ahmed b Ezher el-Herevi. *Tehzibü’l-Luga*. :, t.y.

Ezherî, Ebü’l-Maârif ed-Demenhûrî el-. *Îzâhû’l-Mübhem min Meânî es-Süllem*. Thk. Bilal Hemdân en-Neccâr. 1. Bs. Dârü’n-Nûr’il-Mübîn, 2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. 1. Bs. Beyrut: er-Risâleh, 1997.

Güler, İsmail, ed. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri : Tarih ve Problemler*. İstanbul : İSAM, 2015.

Hâmid Sâlih Hulfu’r-Rabiî. *Mekâyîsi’l-Belâğa beyne’l-Udebâ’ ve’l-Ulemâ*. Doktora Tezi, Ümmü’l-Kura Üniversitesi, 1996.

Hatîb el-Kazvînî, Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzâh fî Ulûmi’l-Belâğa*. Thk. İbrahim Şemseddin. 1. Bs. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

Hatîb el-Kazvînî, Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman. *et-Telhîs fî Ulûmi’l-Belâga*. Thk. Abdurrahman el-Berkûk. Dâru’l-Fikri’l-Arabî, t.y.

Hatîb el-Kazvînî. *Geniş İzahlı Telhîs Tercümesi*. Çeviren Selim Köroğlu. 1. bs. İstanbul : Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017.

Hayreddin Ziriklî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, t.y.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. 1. Bs. Beyrut: Dâr-ı İbn Kesîr, 1986.

İsmail, İzzeddin. "Abdülkahir Cürcani'de 'Anlamın Anlamı' Kavramı Üzerine Bir Okuma". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. Trc. Numan Konaklı XII/3 (2012): 191-208-208.

Kalâtama, Hatice. *el-İstidlâl fî Minhâci'l-Bulağâ' ve Sirâci'l-Udebâ' li ebi'l-Hasan Hâzımi'l-Kırtâcinî*. Yüksek Lisans Tezi, Mohamed Khider Üniversitesi, 2011.

Kefevî, Ebü'l-Beka Eyyub b Musa el-Hüseyni el-. *el-Külliyyat : Mu'cem fi'l-Mustalahat ve'l-Furuk el-Lugaviyye*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Khazri, Nuri. *Arâu's-Sekkâkî'n-Nahviyye fî-Kitabihi Miftâhu'l-Ulûm Dirase fî Dav'il-Menheci'l Vazîfî*. Yüksek Lisans Tezi, Haj Lakhdar Batna Üniversitesi, 2009.

Köz, İsmail - Çetin, Ali, ed. *Mantık El Kitabı*. Ankara : Grafiker Yayınları, 2016.

Kureyşî, Abdulkadir el-. *el-Cevâhirü'l-Mudıyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*. Mir Muhammed Kütüphane – Karaçi, t.y.

Mahdi, Muhsin. "Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*. Trc. Yusuf Daşdemir. 36 (2013): 83-120-120.

Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrem b Ali el-Ensârî İbn. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut : Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.

Matlûb, Ahmed. *el-Belâga inde's-Sekkâkî*. Bağdad : Menşuratu Mektebeti'l-Nehdati Bağdat, 1964.

Matlûb, Ahmed. *el-Kazvînî ve Şürûhü't-Telhîs*. Bağdad : Mektebetü'n-Nehda, 1967.

Matlûb, Ahmed. "Menhecüs-Sekkâkî fîl-Belâğa". *Mecelletü'l-Mecmei'l-Alî'l-Irakî* 10 (1963).

Mebhût, Şükrî el-. *el-İstidlâlü'l-Belâgî*. Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid el-Müttehide, 2010.

Mütercim Asım Efendi. *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit : Kâmüsu'l-Muhit Tercümesi*. İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Özdoğan, M. Akif. "Belâgatın Sistematize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II/4 (2002): 97-106-106.

Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2017.

Razaka, Yusuf. "el-Kâidetü ve'z-Zevk fî Belâgati's-Sekkâkî". *Mecelletü'l-Câmia'l-İslâmiyye* 7/1 (1999).

Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. Trc. Ahmet Kayacık. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2018.

Sâmi, Şemseddin. *Kâmûsu'l-Alâm*. İstanbul: Mihran, 1894.

Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b Ebû Bekr b Muhammed. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-Ulûm : Belâgat*. Çeviren Zekeriya Çelik. Litera Yayıncılık; 179. İstanbul : Litera, 2017.

Smyth, William. "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u". *Şarkiyat Mecmuası*. Trc. Abdullah Yıldırım. 22 (2013): 213-232-232.

Smyth, William. "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Ömer Kara. 47 (2014): 165-176-176.

Süyûtî. *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugâviyyin Ve'n-Nuh'ât*. Lübnan: El-Mektebtü'l-Asrıyye, t.y.

Şensoy, Sedat. *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.

Şerif Cürcânî, Seyyid. *et-Ta'rîfât*. 1. Bs. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Şi'ru Nusayb ibn Rabâh. Thk. Davud Selûm. Bağdat: İrşâd Matbaası, 1967.

Tehânevî, Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Tehânevî, Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Tevhîdî, Ali b Muhammed b Abbas Ebû Hayyân et-. *el-İmta' ve'l-Muânese*. Beyrut : el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

Türker, Ömer. "Telâzüm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.

Ülgen, Emrullah. “Nahivcilerle Belagatçıların Me’ânî Konularına Yaklaşımları ve Bunların Mukayesesi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V, sy 9 (Ocak 2014): 9-29-29.

Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî. *Mu’cemu’l-Üdebâ*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmi, t.y.

Yıldırım, Abdullah. *Vaz İlmi ve Unkûdu’z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Zebîdî, Ebü’l-Feyz Murtaza Muhammed b Muhammed b Muhammed. *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. :, t.y.