

Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı

Doç. Dr. Ali DURUSOY*

Özet

Bu makalede klasik mantıkta anlam kuramı, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün metinlerinde incelenmiştir. Filozofların lafız-mânâ ilişkisine yaklaşımları açıklanmıştır. Anlamın özerkliği açıklanarak bu durumun klasik mantıkta anlam kuramı için zorunlu olduğu gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler: Lafız, mânâ, mantık, isim, fiil, edat, irade, işlem, kaplam.

Abstract

This article is approaching to the theory of meaning which is very important for the introduction to classical logic. Works of Aristotle, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali and Ibn Rushd are considered. Approaches of philosophers to the relationship between utterance and meaning are explained. We tried to explain why the concept of autonomy of meaning is necessary for introducing to classical logic.

Key words: Utterance, meaning, logic, name, act, preposition, will, intension, extension.

Giriş

Bu makalede klasik mantıkta anlam kuramının ne olduğu ve önemi açıklanmaya çalışılacaktır. Ancak öncelikle "klasik mantık" ifadesiyle ne amaçlandığı ve Aristoteles'ten Gazzâlî'ye hangi mantıkçıların, bu araştırmaya niçin katıldığı açıklanacaktır. Bu makalede klasik mantık deyimi ile -kabul görüp görmemesi bir yana- Aristoteles'in (M.Ö. 322-384) kurduğu ve en yetkin biçimini, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) elinde aldığı mantığı demek istiyoruz. Bu incelemede düşüncelerine başvurulacak mantıkçılar; mantığın kurucusu olması dolayısıyla başta Aristoteles, onu Arap dilinde yeniden kuran ve bu itibarla ikinci muallim unvanını alan Fârâbî (ö. 950), klasik mantığa son şeklini veren İbn Sînâ ve nihâyet mantığı başarılı bir şekilde dinî düşünceye uygulayarak din bilimlerini (kelâm, fıkıh) inşa eden Gazzâlî (ö. 1111) olacaktır. Ancak bunların dışında yeri geldiğinde İbnü'l-Mukaffâ' (ö. 815), İbn Zur'a (ö. 1007), İbn Hazm (ö. 1064) ve özellikle Aristoteles'in ünlü yorumcusu İbn Rüşd'e (ö. 1198) başvurulacaktır.

Doğrudan doğruya veya özü itibarıyla mantığın konusuna girmemekle birlikte klasik mantıkta anlam kuramı son derece önemlidir. Zira anlam kuramı man-

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

tiğin doğrudan konusu olmamakla birlikte mantık için bir giriş konumunda¹ daha da ötesi klasik mantığa bir temel olma durumundadır. Hemen en başta belirtelim ki klasik mantık, “anlamın özerkliği” üzerine temellendirilir. Yine belirtmemiz gerekir ki anlamın özerkliği ile mantığın özerk bir bilim olması arasında doğru bir ilişki vardır. Mantığın bir bilim olarak keşfi ve kuruluşu; anlamın özerkliğinin ortaya konması ve onun özerk varlığının farkına varılmasıyla eş zamanlıdır. İşte klasik mantık için bu denli önemli bir konumda olmasından ötürü “anlam kuramını” inceleme konusu yaptık. Sözü edilen mantıkçılar bağlamında anlam kuramına ilişkin bütüncül bir görüş sunmaya çalışacağız.

Anlamın bir sorun olarak ortaya çıkışı, Sofistler’in göreceli gerçeklik ve doğruluk anlayışlarına kadar geriye götürülebilir. Sofistler’in felsefesine göre gerçeklik kişiye özgü ve göreceli olunca² gerçeklik arayışı adına ortaya önemli bir bunalım çıkmaktadır.³ Söz konusu bunalımın dilden kaynaklandığını, Sofistik düşüncenin kanıtlama gücünü dilin doğasından aldığını sezinleyen Eflâtun (m.ö. 427-347) *Kratylos* diyalogunda bu sorunu ele alıp çözmeye çalışır.⁴ Eflâtun dilin doğasını çözümlerse Sofistler’in göreceli gerçeklik anlayışını ortadan kaldıracığını düşünmektedir. Söz konusu çözüm için öncelikle dilin en küçük anlamlı birimleri olan isimlerle şeyler arasındaki ilişkiyi doğru tespit etmek gerekir. Kısaca belirtmek gerekirse Eflâtun’a göre adlarla şeyler arasında zorunlu bir ilişki vardır. Buna göre adlar, zorunlu olarak şeylerin gerçekliğini yansıtır.⁵ Şu halde adları koyan yasa koyucu, sözcükler yolu ile şeylerin gerçekliğini yansıttırandır. Şeylere ad vermek; tıpkı boyalarla resim ve sesle müzik yapmak gibidir. Şu halde sözcükler

¹ bk. *Fârâbî, Risâletü’l-Tenbih ‘alâ sebîli’s-saâde* (nşr. Sahbân Halifât), Ammân 1987, s. 234-237; İbn Rüşd, *el-Makûlât* (tümel yüklemeler), Aristoteles’in mantığın geneli için “usûlü mevzûa ve hudûd” olarak ele almayı murad ettiğini söyler. bk. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’l-Makûlât* (nşr. Cirâr Cihâmî), *Telhîsu Mantika Aristâ*, Beyrut 1982, I, 3. İsmail Gelenbevi’nin (ö. 1790) *Mîzânü’l-Burhân*’ını tercüme ve şerh eden Abdunnâfi Efendi (ö. 1890) anlam kuramının önemi için şöyle der: “Eğer fende (mantık) mebhûsun anı olan şeylerin yalnız mülâhaza-i meâni ve fikr-i sâziçle talimi mümkün olsa kâfidir. Fakat taallüm-i fen, ifâde ve istifâde tarikiyle olup bu ise marifet-i elfâza mutavakkıf olarak bu cihetten fen için mebhâhis-i elfâza ihtiyâç mesetmesiyle ehl-i fen mebhâhis-i elfâzdan mühim gördüklerini **Mukaddime** olmak üzere derc ve ityân ve mebhâhis-i fenn-i kanuniye olmasıyla bir lügata hâs olmamak hasebiyle vech-i küllî üzere ahz ve beyân eylemişlerdir. Ve asıl maksûd delâlet-i elfâz vasıtasıyla **fehmi-i manâ** olduğu cihetle **ibtidâen** delâletin tarif ve taksimine tesaddî olunmak vecibeden addedilmiştir ...” Abdunnâfi Efendi, *Fennü Mantuku Mizân Şerhu Mütercemi Burhan* İstanbul 1297, I, s. 31-32.

² bk. Eflâtun, *Kratylos* (çev. Suad Y. Baydur), İstanbul 1944, 386^{a-d}; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi -Telhîsü Mâ ba’de’t-tabia-* (metin ve çeviri: Muhittin Macit), İstanbul 2004, 103. paragraf.

³ bk. Eflâtun, *Kratylos*, 440^{a-b}.

⁴ *a.g.e.*, 385^b, 408^e (Sokrates-Demek ki sözlerle, olan şeyler de söyleniyor, olmayan şeyler de).

⁵ bk. *a.g.e.*, 387^d, 389^d, 390^e, 391^b, 433^e; Fârâbî isim zikretmeden bu görüşe atıfta bulunur. bk. Fârâbî, *Şerhu’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-İbâre* (nşr. W. Kutsch-S. Marrow), Beyrut 1986, s. 50 (ileriki sayfalarda *Şerhu’l-İbâre* olarak anılacaktır).

ya da isimler gerçekliğin resmini vermektedirler.⁶ Bu durumda bir şeyin gerçekliğini bilmek, onun gerçekliğini yansıtan adını bilmek olacaktır.⁷ Böylece doğru bilginin gerçek adlardan oluşan bir yargı olacağı açık olacaktır.⁸ Eflâtun'un adlarla şeyler arasındaki ilişki konusunda yaptığı en önemli vurgu; zorunluluktur. Bu zorunluluk kaynağını Yasa koyucudan alır. Yasa koyucu, şeylere adlarını bir uzlaşma sonucu vermiş değildir. Bu konuda Eflâtun uzlaşma ile alışkanlığı birbirine karıştırmamak gerektiğini belirtir. Çünkü bir şeye bir ad, ona o ad verilmesi gerektiği için verilmiştir. Dolayısıyla biz, bizden öncekilerin verdiği bu adı, sonradan uzlaşmayla değiştiremeyiz. Öncekilerden bize gelen adları değiştirmeye yeltenmek; adların uzlaşmayla verildiğini düşünmekten ileri gelir. Şayet adları değiştirmeye kalkarsak toplum içinde yalnız kalır ve kimseyle anlaşamayız.⁹

Öyle anlaşılıyor ki Eflâtun, Sofistler'in yıkıcı diyalektiklerinin adların yanlış kullanımından kaynaklandığını düşünmektedir. Buna göre eğer araştırmaya şeylerin kendilerinden başlar ve onların doğru adlarını tespit edersek Sofistler'in yanıltıcı ve kuşkulandırıcı tutumlarını ortadan kaldırmamız mümkündür.¹⁰ Düşünce tarihinde konumuzla ilgili ilk metin olan ve bu konuda araştırma yapanların, kendilerini mutlaka görmek zorunda hissettikleri *Kratylos*'dan hareketle Eflâtun'un konumuzla ilgili görüşlerini vermeye çalıştık ve gördük ki Eflâtun'da henüz dilden ayrı olarak anlamın varlığından veya özerkliğinden söz edilmemektedir.¹¹

I. Anlamın Özerkliği

Daha önce anlamın özerkliğini ilk kez gündeme getirenin Aristoteles olduğunu, onun, mantığı anlamın özerkliği üzerine inşa ettiğini, dolayısıyla anlamın özerkliği ile mantığın özerkliği arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu, mantığın bu özerklik üzerine temellendiğini söylemiştik.

⁶ bk. Eflâtun, *Kratylos*, 423^{b-d}, 424^{c-d}, 425^{a-b}, 431^a

⁷ bk. *a.g.e.*, s. 428^c.

⁸ bk. *a.g.e.*, s. 385^{b-c}, 422^d, 427^{c-d}, 431^e, 435^e

⁹ bk. *a.g.e.*, s. 433^{d-e}

¹⁰ bk. *a.g.e.*, s. 435^e, 438^a, 439^{a-d}; Eflâtun'un araştırmaya dilden değil, şeylerin kendilerinden başlamalıyız anlayışı ile acaba Aristoteles'in fizik felsefesi çalışmalarına simâu't-tabia veya sem'u'l-kıyân adını vermesi arasında bir ilişki olabilir mi? Doğayı dinlemek, araçları (dili) kaldırarak doğrudan doğruş şeylerin kendisine gitmek değil midir?

¹¹ bk. Anton Dumitru, *History of Logic, I* (trans: Duiliu Zamfirescu ve diğerleri), Kent-England 1977, s. 121; F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı* (çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1989, s. 491 (... Bu yüzden "Önerme" teriminden tümüyle kaçınmakta yarar vardır. Ve diyalektiğin biçimsel mantık olmadığını ancak gerçekliğin yapısına ilişkin bir çalışma... olduğunu görmeliyiz. Platon'un görüşüne göre, kurduğumuz önerme kalıplarına ilişkin bir çalışma, dilbilgisi ya da retorik bir parçası olacaktır. Bir yanda dilbilgisi ve retorikten öte yanda ise ontolojiden ayrı olarak özerk bir mantık bilimi yoktur).

Şimdi bu açıklamalar ışığında sorulup cevaplanması gereken iki temel soru vardır. Bu sorulardan biri anlamın neye veya nelere göre özerk olduğudur. Diğeri ise anlamın varlık temelini ne olduğu veya anlamın nerede bulunduğu, yani nerede var olduğudur. Aristoteles'ten Gazzâlî'ye tartışmasız kabul edilen görüşe göre birinci sorunun cevabı anlamın; biri şey veya şeyler karşısında, diğeri dil veya diller karşısında özerk olmasıdır. Daha açık söylemek gerekirse anlam; varlık ile dil arasında veya bir yönüyle varlığa diğeri yönüyle dile karşı özerktir. İkinci sorunun cevabına, yani anlamın varlık temelini gelince, anlam varlığını; insanın bilen bir varlık (en-nefsü'n-nâtika) olmasına borçludur. Bilen bir varlık olması itibarıyla anlamın bulunduğu yer; insan zihnidir.¹² Zihnin dışında onun bir varlığından söz edilemez. Anlamın kendisine karşı özerk olduğu; şeylerin varlık nedeni bir yana, dilin varlık nedenine gelince onun varlık sebebi; insanın toplumsal bir varlık olmasıdır. Kısaca belirtmek gerekirse, insan için toplumsallık varoluşsal bir zorunluluktur. Toplumsallığı gerçekleştiren yani toplumsal olmanın üzerinde temellendiği dayanak ise insanlar arasındaki iletişimdir. Şu halde iletişim olmazsa toplumsallıktan söz edilemez. İnsanlar arasındaki iletişim için en kullanışlı araç dildir. Yani insanlar arasındaki bilgi alış-verişi ('ilâm-isti'lâm) veya konuşmalar- tartışmalar (muhâtaba-muhâvere) dil ile olur. Dil ile yapılan iletişim, işaretlerle yapılan iletişimden daha kullanışlıdır.¹³

Anlam zihinde bulunduğu, şeylerden ve dilden bağımsız olduğuna göre onun biri şeylere diğeri dile bakan iki yönü vardır. İşte bu bağlamda anlam; şeylere bakan yönü ile bilgi ('ilm, sûret), dile bakan yönü ile anlam (ma'nâ) yani kendisidir. Demek ki konuşma ya da iletişim; anlamı veren ve anlamı alan olmak üzere iki kutup arasında gerçekleşmektedir. Anlamın verici kutbunu anlatılan (mânâ), alıcı kutbunu anlaşılan (mefhûm) şey oluşturmaktadır. Şu halde tam ve başarılı bir iletişim anlatılan ile anlaşılanın (mânâ-mefhûm) örtüşmesi ile mümkündür. Bu iletişim ya da anlaşma; iki kutupda yer alan kişilerin aynı anlam üzerine konmaları sonucu meydana gelen konuşmadır. Burada hemen yeri gelmişken belirtelim ki iletişimin biri öznel, diğeri nesnel olmak üzere iki boyuttan söz edilebilir. Konuşma sırasındaki ortam iletişimin nesnel boyutunu, dil ile iletilen anlam ise öznel boyutunu oluşturur. Nesnel boyut iletişimin doğrudan kendisiyle ilgili olmamakla birlikte iletişimin başarılı olmasına dolaylı olarak katkı sağlar. Dil, yazıya döküldüğünde veya iletişim yazılı olduğunda nesnel boyut neredeyse yok olur veya sönükleşir.

¹² Zihin kavramı, her biri anlamla bir şekilde ilgili olan düşünmeyi (fikir), sezmeyi (hads) ve anlamayı (fehim) içine alır. Veya zihin, bu üç fiilin, kendisinde gerçekleştiği yerdir. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-Burhân* (nşr. Ebü'l-'Alâ el-Afîfî), Kahire 1954, s. 59-60.

¹³ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-Medhâl* (nşr. G. C. Anawati, M. Hudeyni, A. F. El-Ehvânî), Kahire 1952, s. 22; *el-İbâre* (nşr. M. Hudeyri), Kahire 1970, s. 1-2; *et-Tabîyyât, en-Nefs* (nşr. G. C. Anawati, Sâid Zâ'id), Kahire 1975, s. 181-182.

Yukarıda anlamın, şeyler açısından bilgi olduğunu söylemiştik. Şimdi nasıl oluyor da bilgi, anlama dönüşüyor ve anlam bilgi oluyor? Kısaca belirtmek gerekirse duyuşsal algılardan aklı algıya kadar uzanan bir soyutlama sürecinden sonra soyut bilgi demek olan soyut anlama ulaşıyor.¹⁴ Nesnelere gelen anlamın en soyut düzeyini türsel nelikler oluşturur. Söz konusu bu neliğe (mahiyet) o zihinde bulunduğu sürece zihnin dışında varlığı söz konusu olmayan tümellik, tikellik, özne yüklem olma gibi, kalıcı-kurucu ve geçici olma gibi bazı anlamlar ilişir. İşte mantığın konusunu bu anlamlar oluşturur.¹⁵ Gerek mantığın konusu olan anlamları ve gerekse dışarıdan somut ve soyut olarak zihnin algıladığı anlamları dil ile başkasına iletirken dile ilişen başka bazı anlamlar ortaya çıkar ki işte bunları incelemek de dil bilimin konusunu oluşturur. Şu halde klasik mantıkta ele alınan anlam kuramı felsefe (bilgi kuramı), mantık ve dil bilim olmak üzere birbirine komşu üç ayrı alanla ilişkilidir.¹⁶ Aristoteles'ten Gazzâlî'ye klasik mantıkçılar geliştirmeye çalıştıkları anlam kuramıyla mantığın özerkliğini korumaya ve onun varlıkla olan ilişkisinden dolayı bir metafizik, dil ile olan ilişkisinden dolayı bir dilbilgisi olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Mantık özü itibarıyla bir bilgi değil, ama bir bilme kuramıdır. O bilgi nedir değil, ama bilme nedir sorusunu çözmeye çalışır.¹⁷

II. Anlamın Varlık Ve Dil İle İlişkisi

Klasik mantığın anlam kuramında ele alınan en önemli konulardan biri, anlamın varlık ve dil ile olan ilişkisidir. Genel olarak söylersek anlam; şeylerin zihindeki izleridir. Söz ve sözcüklerden oluşan dil ise zihindeki anlamları gösteren göstergeler bütünü veya düzenidir. Dil yoluyla anlamın saklanması ve iletilmesini kolaylaştıran yazı ise dilin varlığını gösteren bir yapı ve işaretler bütünüdür.

Bu ilişkiler bağlamında anlam ile şeyler arasındaki ilişki evrensel ve doğaldır, dolayısıyla zorunludur. Bundan dolayı, anlam, zihinde bulunduğu sürece tüm insanlar için bir ve aynıdır. Oysa bu durum anlam ile dil arasındaki ilişki için geçerli değildir. Çünkü anlam ile dil arasındaki ilişki doğal olmayıp irâdidir. Dil ile anlam arasındaki ilişki istence (irâde) bağlı olduğu için yeryüzünde birçok dil ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla insanlık dillere göre uluslara ayrılmıştır. Aynı durum

¹⁴ bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1970, s. 139 (123); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabûyyât, en-Nefs*, s. 50-53; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, paragraf 119.

¹⁵ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*, s. 15; Gazzâlî (Abû Hâmid Al Ghazâlî), *Al-Maqsâd al-Asnâ fi Sharh Ma'ânî asmâ Allah al-Husnâ* (ed. Fadlou A. Shehadi), Beyrut 1982, s. 19; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, prg. 122.

¹⁶ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s. 5.

¹⁷ bk. Fârâbî, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-Mantık* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 107; *İhsâu'l-ulûm* (nşr. Osman Emin), Kahire 1968, s. 68; "et-Tevti'a" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I*, içinde Beyrut 1986, s. 55-56; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*, s. 22.

yazı ile dil arasındaki ilişki için de geçerlidir. Bu demektir ki yazı ile dil arasındaki ilişki zorunlu değildir. Yazı da insan irâdesiyle konulduğu için uluslara göre değişiklik gösterir. Buna göre “anlam, dil ve varlık” arasında tam bir ilişkiyi zihin şu aşamalardan geçerek kurar.

1. Zihnin öncelikle şeyleri duyup (hissetmesi) bilmesi (akletmesi) gerekir.
2. Şeylerin bilgisi demek olan ve şeyleri temsil eden anlamların, zihnin kendisinde bulunduğuna dair bir bilincin (şu'ûr) olması gerekir.
3. Bilincinde olunan anlamı başkasına iletmek için bir istence sahip olmak gerekir.
4. Söz konusu bu anlam için uygun bir sözcüğün konulması ve kullanılması gerekir.¹⁸

Sözcükler istence bağlı olarak meydana getirildikleri için anlam ile sözcük arasında zorunlu bir ilişki yok demektir. Bunun doğal sonucu, her sözcük anlamlı demek değildir. Dolayısıyla insanlar, kendi irâdeleriyle hiç anlamı olmayan (gayru dâll) sözcükler üretebilirler.¹⁹

Anlamı başkasına iletme ve dolayısıyla bir anlaşma aracı olarak dili oluşturan sözcüklerin ne olduğunu daha yakından görmeye çalışalım. Anlam kuramıyla ilişkili olan sözcük veya sözler birer sestir. Ama her ses (savt), sözcük (lafız) değildir. Ses, işitilen her şeydir, ama her işitilen şey, sözcük veya söz (kavil) değildir. Ses ile söz arasında iki temel ayrım vardır. (a) Sesler; hem doğal (bi't-tabî'), hem irâdî (bi't-tavâtî) yoldan üretilbilirken, söz veya sözcükler -ister anlamlı, ister anlamsız olsun- yalnızca irâdî yoldan üretilir, yani gerisinde irâdeye dayalı bir neden vardır. (b) Her sesin kesiti (makta') söz konusu değil iken, sözcükler kesitleri olan seslerdir. Sözcükler; sescikler denilen ve harflerle temsil edilen bu kesitlerle ölçülürler. Bir kısmı tek sescikli (musavvıt) bir kısmı çift sescikli (gayri musavvıt) olan ve her dilde belli sayıda bulunan bu sesciklere alfabe harfleri (el-hurûf el-mu'ceme) hece harfleri denilmektedir. Şu halde anlamı ileten bir ses olmakla birlikte onu öteki seslerden ayırmak için ona,

¹⁸ Daha ayrıntılı bilgi için bk. Aristûtâlis, *Kitâbu'l-İbâre* (nakil: İshak b. Huneyn, nşr. Ferid Cebr), *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantika Aristû*, içinde Beyrut 1999, I, s. 104; Fârâbî, *Şerhü'l-İbâre*, 26-27 (bittabî-bilvazî, şeri', istilâh, cemaat); *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-Mantuk*, s. 201 (bi't-tabî-bi'l-istilâh); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-İbâre*, s. 2-5; *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, s. 181-182 (bi't-tabî'-bi'l-vazî'); İbn Rüşd, *Telhisü Kitabi'l-İbâre* (nşr. Cirar Cihâmî), *Telhisu Mantika Aristû*, Beyrut 1982, I, s. 81 (bi't-tevâtü'-bi't-tabî'); Gazzâlî, *al-Maqsad al-Asnâ*, s. 18-19; Kindî, *Risâle fi'l-felsefeti'l-ûla* (nşr. Ebû Ride), *Resâilü Felsefiye* içinde, Kahire 1954, s. 154-156.

¹⁹ bk. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 28; *Kitabu'l-İbâre* (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantuk 'inde'l-Fârâbî* I, içinde, Beyrut 1986, s. 133; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-Medhal*, s. 25; *el-İbâre*, s. 9-10; Gazzâlî, *al-Maqsad al-Asnâ*, s. 18-19.

sözcük veya söz (lafız, kavil) denmiştir. Buna göre sözcük yerine, sesi (savt) kullanmak uygun düşmez.²⁰

Klasik mantıkta sözcük ile anlam arasındaki ayrım ve ikisi arasındaki ilişkiler son derece açık ve seçik olarak belirlenmesine rağmen yine de mantıkçılar anlamlar hakkında konuşurken, sözcüklerin anlamları temsil ettiğini göz önüne alarak sözcükler üzerinden anlamlar hakkında konuşmaktadırlar. Bu durum; bir zorunluluktan kaynaklandığı için bir anlamla ilgili bir niteleme ve açıklama, bir sözcükle ilgili bir niteleme ve açıklama olarak görünmektedir. Fakat buradaki temel amaç, sözcükler değil, sözcüklerin temsil ettiği anlamlardır. Söz gelimi bazen tümel ve tekil anlamlardan (el-meâni'l-küllîye, el-cüziyye/eş-şahsiyye) söz edildiği gibi, tümel ve tekil sözcüklerden de (el-lafzatü'l-küllîyye-el-lafzatü'l-cüziyye) söz edilmektedir.²¹ Netice itibarıyla klasik mantık metinlerinde sözcük veya sözlerden söz edilirken sürekli olarak anlamdan söz edildiğini göz önüne almak gerekir.

III. Anlamlı Sözcükler Ve Sözler

Buraya kadar dil-anlam ayrımını göstermeye çalıştık ve anlam hakkındaki konuşmanın dil üzerinden yapılmak zorunda olduğunu söyledik. Bundan sonra anlam hakkında yapacağımız açıklamalar söz veya sözcükler üzerinden olacaktır. Buna göre klasik mantıkta sözcükler öncelikle yalın (müfred) ve bileşik (mürekkeb) olmak üzere ikiye ayrılır.²² Klasik mantıkçıların yalın olan için lafzetü -bazen kelimetü- ve bileşik olan için kavil -bazen kelâm- kullanımlarına karşılık biz burada sözcük ve söz deyimlerini kullanmayı tercih ediyoruz. Şimdi sırasıyla anlamı temsil eden dilin bu iki ögesini incelemeye geçebiliriz.

²⁰ bk. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 29 (... birler, sayının maddesi olduğu gibi, harfler lafzın madde-sidir, ses; lafzın değil, lafzın maddesinin cinsidir.), 31 (ses; bi't-tabî' ve bi't-tevâtî olabilir, ama lafız ancak bi't-tevâtîdir), *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 136-137, 141-142; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s. 8-10; *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, s. 73; *Mehâricü'l-hurûf yâ Esbâbu hudûsi'l-hurûf* (nşr. Perviz Nâtil Hanlâri), Erdebihîst 1333, s. 7; Gazzâlî, *al-Maqsad al-Asnâ*, s. 18-19; İbn Rüşd, *Tafsir Mâ Ba'd at-Tabiat*, II (nşr. Maurice Bouyges, S. J.), Beyrouth-Liban 1990, s. 500, 547; İbn Mukaffâ', sözcük (lafiz) yerine sesi (savt) kullanır. bk. İbnü'l-Mukaffâ', *el-Mantık* (nşr. M. Taki Dâniş Peşûh), Tahran 1357, s. 27; İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-Mantık ve'l-medhal ileyh bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsiletü'l-fikhriyye* (nşr. İhsan Abbas), *Resâilü İbn Hazm*, Beyrut 1983, IV, s. 96, 104-106; İbn Zur'a, *Mantuku İbn Zur'a*, (nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1994, s. 30, 34-35.

²¹ bk. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 26-27; *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 57, 59, 100-102; *el-Medhâl* (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'Inde'l-Fârâbî I*, içinde Beyrut 1986, s. 75-76; *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 140-141 (126); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s.6; *'Uyûnu'l-hikme* (nşr. A. Bedevî), Beyrut 1980, s. 1; *İşaretler ve Tembihler* (metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005; prg. 12; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'l-İbâre*, s. 81-82.

²² bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 139; *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 56; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s. 30.

A- Sözcükler

Sözcükler; tek bir anlamı göstermek için ona delâlet etmek üzere konulmuşlardır. Sözcüklerin anlama delâletleri üç şekilde olur. Bunlar sırasıyla şunlardır.

1. Sözcüğün anlamı kaplam (mutâbaka) yoluyla göstermesidir. Bu özellikle olan bir sözcük, kendisi için konulduğu anlamın bütününi yani hepsini içine alır. Kaplamı bakımından sözcükler, yine kendi içinde tümel (külli) ve tekil (cüz'î) olarak ikiye ayrılır.

(a) Sözcüğün temsil ettiği zihindeki anlam, eğer zihin dışındaki tek bir şeyi içine alıyorsa; Ahmet, Mehmet, bu elma örneklerindeki gibi; bu sözcük tekil bir sözcüktür.

(b) Sözcüğün temsil ettiği zihindeki anlam, zihnin dışındaki pek çok şeyi içine alıyorsa yani pek çok şeye delâlet ediyorsa; insan sözcüğünün Ahmet, Mehmet ve Ayşe'yi içine alması veya onların her birine delâlet etmesi örneğinde görüldüğü gibi; bu sözcük tümel bir sözcüktür. Tümel sözcükler, bazen bilkuvve bazen bilfiil olabilir. Daha önce de geçtiği üzere aslında tümel sözcük, bazen belli bir soyutlama sonucu idrak edilen şeylerin mahiyeti ve temel doğası olan anlamdır.²³

2. Sözcüğün temsil ettiği anlamı işlem (tazammun) yoluyla göstermesidir. Bu yolla gösterilen anlam; kaplam yoluyla temsil edilen anlamın bir parçasıdır. Sözelimi insan sözcüğü, Ahmet, Mehmet ve Ayşe gibi bireyleri kaplamına aldığı gibi, bu bireylerin bilme, gülme, ağlama gibi birtakım ortak özelliklerini de içerir.²⁴ Şu halde kaplam nicelikle (birimler), işlem nitelikle ilgili anlamları gösterir. Klasik mantıkta işlem yönünden anlamları temsil eden sözcükler, beş tümel adı altında tür, cins, fasıl, hâsse ve araz olarak ele alınıp incelenir.²⁵

3. Sözcüğün temsil ettiği anlamı çağrışım (iltizam) yoluyla göstermesidir. Burada sözcük o anlam için konuşmuş değildir. Ama kendisine komşu olan bir anlamı çağrıştırır. Tavan sözcüğünün duvarı çağrıştırması gibi. Çağrışım yolu ile sözcüğün anlamı temsil etmesinin bir kuralı, sınırı ve sonu olmadığı için anlamın bu tür bir temsil tarzı bilimde ve felsefede kullanılmaz. Bilimde ve felsefede yalnızca ilk iki (kaplam ve işlem) temsil tarzı kullanılır.²⁶

²³ bk. Fârâbî, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 59; *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 139 (123); İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 9 ve 12. paragraflar; *eş-Şifâ, et-Tabîyyât, en-Nefs*, s. 50-53.

²⁴ bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 9. paragraf.

²⁵ bk. Fârâbî, *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, s. 61-81; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, prg. 26.

²⁶ bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, prg. 9; Gazzâlî, *Miyâru'l-'ilim* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961, s. 72, 105.

B. Sözcükler Ve Öğeleri

Sözcüklerden sonra anlamın ikinci temsil edilişi sözlerle olur. Sözler, isim, fiil ve edât gibi öğelerden oluşur. Bunlar aşağıda ele alınacaktır. Ama şimdi öncelikle söz (kavil) hakkında genel bir açıklama gerekir. Sözler en önce tam (el-kavl el-tâmm) ve eksik söz (el-kavl el-nâkıs) olarak ikiye ayrılır. Eksik söz bir isim ya da fiilin bir edatla bir araya gelmesinden meydana gelir. Söz tam olmadığı için sözün dinleyicisi onun tamamlanmasını bekler. Meselâ ... den büyüktür, dediğimizde söz tamam olmamıştır. Bunu dinleyen kimin kimden ya da neyin neden büyük olduğunun açıklanmasını bekler. Tam söz -ki buna ibâre de denir- dinleneni bir beklenti içinde bırakmaz ve anlatılmak isteneni tam olarak iletir. Kezâ yine tam sözler de kendi içinde bilgi (haber, 'itâ) ve istek (iktizâ, taleb) ileten veya bilgi ve isteği temsil eden sözler olarak iki kümeye ayrılır. Bilgi ileten sözler de bir yargı bildiren sözler (el-kavlu'l-câzim) ve kavram bildiren sözler (et-takyid ve'l-iştirât) olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan ölümlüdür sözü birinciye, insan bilen canlıdır, sözü ikinciye birer örnektir. Mantığın alanına giren bu tür sözlerdir. Mantıkta bu tür anlam iletişiminin adı, öğretme ve öğrenmedir (ta'lim ve taallüm). İşte bu yüzden Aristoteles ve Fârâbî, muallim ünvanını, mantık ise "ta'lim" adını almıştır. Yine istek ileten sözlerde kendi içinde ünleme, yakarış, dua, buyruk, yasaklama gibi birtakım alt kısımlara ayrılmaktadır. Bu tür sözlerin yapısını incelemek, mantığın değil, dil bilim ve benzeri başka bilimlerin konusuna girer.²⁷

Sözler (kavl, el-lafzu'l-mürekkeb) hakkındaki genel açıklamalardan sonra sözlerin öğeleri olan isim, kelime ve edatları incelemeye geçebiliriz. Hemen belirtelim ki mantıkçıların kelime dediğine nahivciler fiil, edatlara ise anlamlı harfler (hurûf el-meâni) derler.²⁸ Konuya; aşağıda görüleceği üzere; Nahivciler dil, mantıkçılar anlam açısından yaklaştıkları için bu ayrımı yapmışlardır.²⁹

1. İsimler Ve İsimlendirme

İsimler dilin, en ortaya çıkan en küçük anlam birimidir. Bunlar, herhangi bir parçası, o anlama isim olurken anlamı olmayan, ayrıca anlamı zamandan bağımsız olarak temsil eden sözcüklerdir. İsimler bir bakıma varlığı temsil eder. Man-

²⁷ bk. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-musta'mele fi'l-Mantuk*, s. 42, 56-57, 86-87; *Şerhu'l-İbâre*, s. 23; *Kitâbü'l-İbâre*, s. 139-140; *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 162 (159); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-İbâre*, s. 29-32; *İşaretler ve Tembihler*, paragraf 11; *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-Burhan*, s. 59-60; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'l-İbâre*, s. 87, 89; Aristûtâlis, *Kitâbü'l-İbâre*, s. 114; İbnu'l-Mukaffâ', *el-Mantuk*, s. 29; İbn Hazm, "et-Takrîb", s. 136-137, 190. İbn Zur'a, *Mantuku İbn Zur'a*, s. 26.

²⁸ bk. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-musta'mele fi'l-mantuk*, s. 41-42; *İhsâu'l-ülâm*, s. 77; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, paragraf 11; Sahban Khalifât, *The Logical Linguistic Analysis Methodology in Arabic Islamic Thought*, Amman 2004-2005, I, s. 350.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Jacques Langhade, *Mine'l-Kur'ân ile'l-Felsefe, el-Lisanü'l-Arabî ve tekevvünü'l-kamusi'l-felsefi lede'l-Fârâbî* (çev. Vecih Esa'd), Dimaşk 2000, s. 378.

tıkçılar, isimleri adlandırma ya da isimlendirme tarzlarına göre sınıflandırılırlar. Belli başlı isim çeşitleri şunlardır.

(a) İyelik (meleke) ve yoksunluğu ('adem) adlandırma tarzına göre isimler, muhassal ve gayri muhassal olurlar. Göz ve bilgi veya gözlü ve bilgili birinciye gözsüz ve bilgisiz ikinciye örnektir. Bazı dillerde isimler, yoksunluk eki olan "...sız" ile birbirinin karşıtı olurlar. Meselâ Türkçe'deki bilgi-bilgisiz ve erdem-erdemersiz isimlerinde görüldüğü gibi.

(b) İsimler, kaplamındaki şeylere eşit olarak verilip verilmemesine göre "mütevâtî ve müşekkek isim" adlarını alırlar. Beş tümel ismin (cins, nevi, fasıl, hâsse, araz) her biri mütevâtî isimdir ki anlamı eşit dağıtılmış isim demektir. "İnsan" adının kaplamasına giren tüm bireylere eşit olarak verilmesi gibi. Müşekkek isim ise, anlamın kaplamındakilere dereceli olarak verilir. "Varlık" adının cevher ve araza dereceli olarak verilmesi gibi.

(c) Karşıt anlamlı (mütebâyin) isimler. Anlamları birbirinin karşıtı olan ve birinin varlığı diğerini ortadan kaldıran şeylere verilen isimlerdir. Ak-kara, sıcak-soğuk, varlık-yokluk isimleri gibi.

(d) Eş anlamlı veya anlamdaş isimler (müterâdif). Bunlar söylenişleri farklı, fakat temsil ettikleri anlamlar aynı olan isimlerdir.

(e) Sesteş (müşterek) isimler. Bunlar söylenişleri aynı, fakat temsil ettikleri anlamlar ayrı olan isimlerdir. Meselâ Türkçe'deki "yüz" ismi gibi, hem doksan dokuzdan sonra gelen sayının adı, hem de bir şeyin dışının veya yüzeyinin adıdır.

(f) Gerçek ve mecâz/müstear isimler. Bir ismin kök anlamının (misâlü evvel) zaman zaman dışına çıkılarak başka bir anlam için kullanılmasıdır. Bu tür temsilin çok çeşitli yolları olmakla birlikte, en çok benzetme yoluyla olur. Meselâ cesâretinden dolayı bir insana aslan adının verilmesi gibi.

(g) Bilimde kullanılan isimler (el-esmâu'l-menkûle); bunlar toplumun kullandığı tikel bir ismin, anlamındaki bir benzerlikten dolayı alınarak bir bilim dalında tümel bir anlamı temsil etmek üzere verilen isimdir. Bilim ve felsefede kullanılan isimler genellikle bu tür isimlerdir.

Her ne kadar mantık metinlerinde isimlerin anlamlara verilmiş tarzına genişçe yer verilmiş olsa da, mantığı daha çok, Sözcükler başlığı altında incelediğimiz isimlerin anlamları temsil tarzları (işlem-kaplam) ilgilendirmiştir. Bu itibarla tanım (hadd-resim) da işlemi, kanıtta (kıyas, istikrâ, temsil) kaplamı göz önüne almışlardır.

Bilimler bu isimlerden mütevâtî, hakiki ve menkûl isimlerle ilgilenir.³⁰

³⁰ bk. Aristûtâlis, *Kitâbü'l-İbâre*, s. 107-108; *Kitabü'l-Makûlât* (çev. İshak b. Huneyn-nşr. Ferid Cebir), *el-Nassu'l-Kâmil li-Mantık, Aristû I*, içinde Beyrut 1999, s. 23-25; İbn Rüşd,

2. Kelime Veya Fiil

Sözün ikinci önemli ögesi kelimedir. Nahivciler, kelimeye fiil derler. Kelime, temsil ettiği anlamla birlikte, bu anlamın içinde bulunduğu zamanı da temsil eder veya gösterir. İsimler, varlık ve durağanlığı gösterdikleri gibi, kelimelerde oluşu ve değişmeyi gösterirler. Kelime zamana bağlı bir anlamı gösterdiği için mantıkçılar, zamanı; muhassal ve gayrı muhassal olarak ikiye ayırırlar ve kelimenin muhassal zamanı gösterdiğini söylerler. Bu muhassal zaman şimdi, geçmiş ve gelecek zamanı içine alır. Gayrı muhassal zaman ise dün, sene, ay gibi zaman isimleridir. Bu gayrı muhassal zaman isimleri gösterdikleri anlamın zamanını da gösterebilirler. Dünü gösteren ismin, dünün içinde bulunduğu zamanı da göstermesi gerekirdi. Ki o vakit zamanın zamanı gibi saçma bir sonuca gidilirdi.

Kezâ kelime de kendi içinde geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanı gösteren türetilmiş kelime (el-kelimetü'l-müştakka) ile geniş zamanı gösteren kelime (el-kelimetü'l-vücûdiyye), olmak üzere ikiye ayrılır.

Mantıkçılar bu iki kelimedен geniş zamanı gösteren kelimeyle ilgilenirler. Bir başka deyişle mantıkçılar bir isim ve bir fiilden oluşan söz ile değil de iki isimden terkip edilmiş sözle ilgilenirler. Ancak ne var ki Türkçe'de imek fiili dediğimiz ve yüklemi özneye bağlamak görevi olan, bu itibarla mantıkta bağ fiil (râbita) adını alan bu kelime bazı dillerde açık (sarih) bazı dillerde gizlidir (muzmar). Bağ fiilin gizli olarak kullandığı dillerde durum, zihnin onun varlığına ilişkin bilincine (şuur) bırakılmıştır. Sözelimi Arapça'da çoğu kez söz konusu olan durum budur. Arapça'da başka dillerdeki gibi bunu gösteren özel bir fiil olmadığı için bağ fiil yerine -meselâ Türkçe'deki ... dır yerine- özne yüklem arasında yer almak üzere "hüve, yüced, vecede, mevcûd, yekûnü, kâne, kâinün" gibi isim ve fiiller kullanılmaktadır. Ahmed yüced âlimen (Ahmet âlimdir) örneğinde olduğu gibi. Bağ fiil, öteki fiillerden ayrı olarak, tek bir isimle doğru ve yanlış olabilecek bir söz oluştururlar. Meselâ Ahmet vardır, sözümüzdeki gibi. Bu itibarla "var ve doğru" (mevcûd ve sâdik) eşanlamlı olur.

Mantıkçılar açısından bağ fiilin bir söz içinde üç görevi vardır. (1) Zamanı bildirir ki bu zaman, geçmiş, gelecek ve şimdiki içine alan geniş zamandır. (2) Yüklemi özneye bağlar, ki böylece doğru veya yanlış olabilen bir yargının oluşmasını sağlar. (3) Yüklemın öznedе bulunup bulunmadığını bildirir ki böylece

Telhîsü Kitâbi'l-Makûlât, s. 22; *Telhîsü Kitâbi'l-İbâre*, s. 83, 85; *Tafsîr Mâ Ba'd at-Tabiat I*, 67, 363; *Fârâbî, Kitâbü'l-İbâre*, s. 140-143; *el-Elfâzû'l-müsta'mele fi'l-Mantık*, s. 41-43; *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 140 (124-125), 141 (127), 148 (137); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s. 7-16; *'Uyûnu'l-hikme*, s. 3; *Gazzâlî, Miyârü'l-İlim*, s. 81-88; *al-Maqsad al-Asnâ*, s. 21-22, 26.

yüklemle birlikte bir öznenin varlığına delâlet eder. Kısaca bağ fiil; varlık, zaman ve bağa delâlet etme görevlerini aynı anda üstlenir, yani yerine getirir.³¹

3. Edatlar Veya Harfler

Sözün öğelerinin üçüncüsü, nahivcilerin hurûfî'l-meânî dedikleri edatlardır. Klasik mantığın anlam kuramında edatların vazgeçilmez bir işlevi vardır. Edatlar kendi başlarına eksik anlamlı sözcüklerdir. Edatların, isimler karşısındaki nisbeti, bağ fiilin, fiiller arasındaki nisbeti gibidir. Zamirler, bağlaçlar, soru ve şart edatları olmak üzere edatların pek çok çeşitleri vardır. Bunlardan özellikle soru ve şart edatları mantıkçıların ilgi alanına girmektedir. Çünkü gizli anlamlar, zihnin kendi kendisine veya başkasına sorduğu sorular yoluyla ortaya çıkarılmaktadır. Sözelimi nedir, hangisidir sorularıyla kavramın ortaya çıkarılması gibi. Nitekim klasik mantıkta en genel cinsler denen on yüklem (el-makûlât el-aşere) on temel soruya karşılık olarak ortaya konmuştur. Aynı durum “ya ... ya da ...” ve “eğer ... ise ...” gibi şart edatları içinde geçerlidir. Nitekim şartlı önermelerin oluşturulmasında bu edatların önemli bir işlevi vardır. Ayrıca edatlar, temsil ettiği anlamların sadece zihinde bulunması ve değişmemesi itibariyle bir bakıma mantığın konusuna girmektedir.³²

IV. Sonuç

Klasik mantığın anlam kuramını Aristoteles'ten Gazzâlî'ye bir bütünlük içinde ele aldık. Bu kuram; kendi içinde bir bütünlük oluşturur ve bütünsel bir tasavvur verir. Ancak söz konusu kuram, bütünsel bir yapı oluşturma düzeyine belli bir gelişme sürecinde ulaşmıştır. Şimdi bu kurama hangi mantıkçının ne ölçüde katkı sağladığını göstererek yazımızı sonuçlandırmak istiyoruz. Söz konusu katkılar makalenin içinde de gösterilebilirdi fakat biz kuramın ve katkıların ayrı ayrı birer bütün olarak sunulmasının, okuyucunun zihninde daha açık-seçik bir tasavvur oluşturmak için iyi bir yol olduğunu düşündük. Böyle olmakla birlikte şüphesiz konu başka şekilde de ele alınabilirdi. Uyguladığımız yöntemle gördüğümüz sonuçları ve ayrımları maddeler halinde sunmaya çalışalım.

1. Klasik mantığın anlam kuramının temelini Aristoteles atmıştır. Eş deyişle anlam kuramı, çekirdek olarak Aristoteles'te mevcuttur.

³¹ Kelime konusunda daha geniş bilgi için bk. Aristûtâlis, *Kitâbü'l-İbâre*, s. 110-112; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'l-İbâre*, s. 84; Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 45; *Kitâbü'l-İbâre*, s. 135, 138, 146; *el-Elfâzü'l-musta'mele fi'l-Mantık*, s. 41-42; *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 125 (101), 127 (103); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s. 18-24; *Uyûnü'l-hikme*, s. 1-3.

³² bk. Edatlar konusunda daha geniş ve ayrıntılı bilgi için, Fârâbî, *el-Elfâzü'l-musta'mele fi'l-Mantık*, s. 41-42, 44-56; *Kitâbü'l-İbâre*, s. 133, 138; *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 164-204 (163-214); İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s. 28-29, 291.

2. Bu kurama en büyük katkıyı Fârâbî yapmıştır. Çünkü Arap dilinde mantığı yeniden kurabilmek için bu bir zorunluluktur. Özellikle Fârâbî'nin, Aristoteles'in *Kitâbü'l-İbâre*'sine yaptığı şerh, *el-Elfâzû'l-musta'mele fi'l-Mantuk* ve *Kitâbü'l-Hurûf* büyük ölçüde anlam kuramına ayrılmıştır denilebilir. Bu itibarla Fârâbî, anlambilimin ilk kurucusu sayılabilir. Aristoteles'in *Organon*'da hiç değinmediği edatlara,³³ onların mantıktaki işlevsel özelliğinden dolayı, yazılarında oldukça geniş yer verir. Bu itibarla, nahivcilerin edatlara harfler dedikleri düşünülürse *Kitâbü'l-Hurûf* un edatlar kitabı (*Kitâbü'l-Edevât*) olduğunu söyleyebiliriz.

3. Fârâbî, ses (savt) ve sözcük/söz (lafız, el-lafzu'l-mürekkeb, el-kavl) ayrımını gerekçeli olarak yapar. Oysa Aristoteles'te ses ve sözcük ayrımı yoktur. Çünkü Arapça'da söz ve sözcük yerine kullanılan lafız ile anlam yerine kullanılan mânâ arasında anlamsal bir ilişki vardır. Çünkü lafız; bir şeyi ağızdan dışarı atmak demektir.³⁴ Böylece Arapça'da felsefe dili oluşturulurken, fiilin kendisi, sonucu yerine kullanılmış, atılan şey için lafız denmiştir. Böylece zihindeki mânâyı dışarı atmak için çıkarılan sese lafız denmiştir. Zira aynı durum mânâ içinde geçerlidir. 'Anâ fiilinden yapılan mânâ, tutkuyla ve hızla kendisine yönelinen ve ortaya konan, açığa çıkarılan şey demektir.³⁵ Buna göre mânâ; lafzın ortaya koyduğu şey olmaktadır.

4. Dillerin kaynağı konusunda Fârâbî; Eflâtun ile Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışır. İlgili konuda Eflâtun'un görüşlerine atıfta bulunur.³⁶ Zira o, bu konunun ilk metni olan *Kratylos* diyalogundan haberdardır. O, Eflâtun'un felsefesini ve diyaloglarını incelediği kitabında konuyu Eflâtun'un yöntem arayışı açısından ele alır ve *Kratylos* diyalogundan dilbilimin (sınaatü ilmi'l-lisân) yöntem olamayacağı sonucu çıkarılır.³⁷ Böylece Fârâbî'nin Eflâtun'un diyaloglarını anlam kuramı açısından okuduğu anlaşılmaktadır.

5. İlk kez Fârâbî, çok açık olarak anlam kuramından hareketle mantık ile dilbilimin arasını ayırmakta mantığın bilmenin bilimi (akıl-ma'kûlât) Dilbilimin ise konuşmanın bilimi (lisan-elfâz) olduğunu söylemektedir.³⁸ Buradan hareketle

³³ İbn Sînâ, Aristoteles'in *Organon*'da özellikle *Peri Hermeneias*'da edatları anmamasını yadırgar. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-İbâre*, s. 29.

³⁴ bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap* (nşr. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazelî), Kahire, tarihsiz, VIII, 461; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn* (nşr. Mehdi Mahzûmi, İbrâhim es-Semerrât), Beyrut 1988, VIII, 161.

³⁵ bk. İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğâ*, (nşr. Abdusselâm Muhammed Harun), Kahire 1971, IV, 148-149.

³⁶ bk. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 27; *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 134-138 (114-120).

³⁷ bk. Fârâbî (Alfarabius), *De Platonis Philosophia, (Felsefetü Eflâtun ve Eczâihâ ve Merâtibü Eczâiha Min Evveliha ilâ Ahiriha)* (ed. F. Rosenthal – Richardus Walzer), Nendeln-Liechtenstein 1973, s. 7.

³⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, s. 68; *et-Tevtia*, s. 59-60.

bilmek ile anlamanın (ilim/sûret-mânâ) arasını ayırmaktadır. Fârâbî'ye göre mantıkçının anlam kuramına yaklaşımı onun tüm dillerde ortak ve evrensel olması açısından dır. Oysa aynı konuyu, dil bilimci yalnızca kendi diline özgü olarak ele alır.³⁹

6. Söz konusu anlam kuramında İbn Sînâ lafız ile mânâ arasına irâdeyi koyar. Bu, İbn Sînâ'ya göre lafzı teleffuz edenin, o mânâ için bu lafzı kullanmayı murad etmesidir. Dolayısıyla bir lafzı anlama faaliyetinde lafzı kullanın irâdesini de hesaba katmak gerekir. Bu yüzden lafzın anlamını belirleyen kullanıcının iradesidir. Bu itibarla İbn Sînâ, açısından dilin kaynağının ilâhî ya da insanî olması önemli değildir, asıl olan lafzın veya dilin kullanımındır. Çünkü bir dil vaz etmeniz bile kullanılmadığı sürece o dil vaz edilmiş sayılmaz.⁴⁰

7. Klasik mantığın anlam kuramında hareket noktası anlam olmakla birlikte, ilk kez İbn Sînâ, lafzın da anlam üzerinde belli bir etkisinin bulunduğunu söyler.⁴¹ Dolayısıyla bir anlam kuramında sadece mânâdan hareket etmemek gerekir. Doğru bir anlam kuramının oluşturulması için çift yönlü hareket etmek, yani hem mânâdan lafza, hem de lafızdan mânâyâ bakmak gerekir.

8. Yedinci maddedeki yaklaşımından dolayı İbn Sînâ lafızdan mânâyâ yönelerek ilk kez lafzın mânâyâ delâletini kaplam (mutâbaka) işlem (tazammun) ve çağırışım (iltizâm) tarzında ele alır.⁴²

9. Keza dilin varlık temelini toplumsallaşmak olduğunu en geniş olarak ele alan İbn Sînâ'dır. Toplumsal iş bölümünde, yardımlaşmada ve toplumsal kurumların oluşturulmasında dilin vazgeçilmez bir katkısı ve önemi vardır.⁴³

10. İbn Sînâ'nın anlam kuramına yaklaşımı daha çok, klasik mantığın amacını oluşturan kavram ve yargı (tasavvur ve tasdik) açısından dır. Çünkü bu iki kavram, Fârâbî'de de bulunmakla birlikte, İbn Sînâ'da daha merkezidir.

11. Gazzâlî, öncelikle içinden geldiği dinî düşünce geleneğinde (fıkıh ve kelâm) lafız-mânâ ayrımının bulunmadığını, bu alanda çalışanların tümellik (külli) konusunda zihinlerinin karışık olduğunu⁴⁴ söyleyerek önceliğin anlama verilmesini, lafızdan hareket edildiği takdirde sorunların çözülemeyeceğini, lafzı esas almanın çıkmaz bir yol olduğunu belirtir.⁴⁵

³⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, s. 76-77.

⁴⁰ bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-İbâre*, s. 4; *İşâretler ve Tembihler*, paragraf 11; *eş-Şifâ, el-Mantuk, el-Medhal*, s. 25.

⁴¹ bk. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, prg. 6.

⁴² İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 9. paragraf.

⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabüyyât, en-Nefs*, s. 181-182; *el-Mantuk, el-İbâre*, s. 1-3.

⁴⁴ bk. Gazzâlî, *Miyârü'l-İlim*, s. 75, 340; İbn Rüşd, *Metafizik, Şerhi*, paragraf 117.

⁴⁵ bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Hazma b. Zühayr Hafız), Medine, tarihsiz, I, 65.

12. İbn Sînâ'nın mânâ ile lafız arasına iradeyi koyduğu gibi, Gazzâlî de mânânın -ki o bilgidir- öncesine bilinci (şuur) koyar. Buna göre mânânın sadece zihinde bulunması yetmez, bizim ayrıca o mânânın zihnimizde bulunduğunun bilincinde olmamız da gerekir.⁴⁶

13. Gazzâlî, dinî düşünce geleneğinden gelen bir mantıkçı olarak vardığı sonuçların her zaman için Kur'an'a uygun olup olmamasını gözetir. Nitekim mantıkla ilgili yazmış olduğu *el-Kıstasü'l-mustakim*'de mantığın ilkelerinin ve özellikle kıyasın Kur'an'da bulunduğunu göstermeye çalışır. Gazzâlî aynı tutumu lafız - mânâ ayrımı konusunda da sergiler. "Allah'ın dışında taptığımız şeyler; sizin ve babalarınızın verdiği bir takım isimlerdir" (*Yûsuf* 12/40) âyetini lafız-mânâ ayrımının dinî kanıtı olarak gösterir. Kezâ dildeki eşanlamlı (müterâdîf) isimler de lafız-mânâ ayrımının en önemli kanıtlarındandır.⁴⁷

14. Keza Gazzâlî, lafız-mânâ ayrımını açıklarken yani anlam kuramını temellendirirken fıkıh ve kelâmın kullandığı deyimleri kullanır. Konuyu bir kelâm deyimi olan isim, müsemma ve tesmiye deyimleriyle açıklar. Burada isim, mânâ, musemmâ şey, tesmiye ise lafız yerine kullanılır.⁴⁸

Kısaca belirtmek gerekirse; klasik mantıkçıların ortaya koyduğu anlam kuramı doğrudan mantığın konusuna girmemekle birlikte; bu kuramın mantık için üç önemli işlevinin olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, sırasıyla şunlardır:

(a) Anlamın özerkliği ve bu yolla mantığın konusunun belirlenmesidir. Ancak anlamın özerkliği, bazen zihin bazen nefis deyimiyle ifade edilen ve anlamın kendisinde bulunduğu kabul edilen özün de özerk olmasına bağlıdır. Böylece anlam bu özün (nefis, zihin) salt özerk olmasına bağlıdır. Böylece anlam salt özerk değil, aynı zamanda aşkın bir özerkliğe sahip olur. Bilindiği gibi bu konu üzerinde en çok duran ve tümel anlamı (mâkûlât) ve onun idrak edilmesini özün (nefis) özerkliği için kanıt olarak kullanan İbn Sînâ'dır.⁴⁹

(b) Bu kurama göre düşünce ve dil veya mantık ile dil bilim birbirinden ayrılmakta, biri diğerinin yerini alamamakta, dolayısıyla dil bilim ve mantık tartışmaları gereksiz olup anlamını yitirmektedir. Ama anlamın aşkınlığı ve özerkliğinin kabul edilmediği yerde dil bilim ile mantığı birbirinden ayırmak olanaksızlaşmakta ve dil bilim-mantık tartışmaları yeniden alevlenmekte, mantık; dil bilimin özel bir türü veya bir üst dil olarak kabul edilmekte ve onun bağımsız bir bilim olması tehlikeye girmektedir.

⁴⁶ bk. Gazzâlî, *al-Maqsad al-Asnâ*, s. 19.

⁴⁷ Gazzâlî, *al-Maqsad al-Asnâ*, s. 32-34.

⁴⁸ a.g.e., s. 17-18, 20-21; ayrıca bk. İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddî'l-mantuk ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhrîyye*, s. 107.

⁴⁹ bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 52-57.

(c) Klasik mantık için anlam kuramının en önemli işlevinden biri de mantık yanlışlarının (dalâlet) önlenmesi ve denetlenmesidir. Böylece bu kuram sayesinde tanıtımda yapılan yanlışlar (hata) ve kanıtta yapılan veya yapıma olasılığı olan yanlışlar (galât) önlenmektedir.⁵⁰

İbn Sînâ ve Gazzâlî'den sonra yazılan mantık kitaplarının girişine anlam kuramının öneminden dolayı lafzın mânâyâ delâletiyle ilgili bir bölüm eklemek bir gelenek haline gelmiştir. Böylece mantık kitaplarından makûlât (tümeller) bölümü çıkarılmış, delâlet bahsi onun yerini almıştır.

Kezâ mantıkçıların ortaya koyduğu anlam kuramı İbn Sînâ ve Gazzâlî'den sonra fıkıh, kelâm, nahiv alanında çalışanların dikkatini çekmiş ve bu kuramdan pek çok unsur onların dil bilim çalışmalarına girmiştir. Dahası bizzat Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kullandığı dilin kaynağı ile ilgili olan "vaz"ı deyimini alarak çalışma alanlarına ilmu'l-vaz' adını verdikleri yeni bir konuyu dahil etmişlerdir.⁵¹ Dolayısıyla mantıkçıların anlam kuramının Gazzâlî sonrası nahivcilere ve kelâmcılara etkisi ayrı bir araştırma konusu yapılmalıdır. Böylece bu etkinin boyutları ve varsa yeni yapılmış katkılar görülebilir.

⁵⁰ bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, prg. 30. ve 73; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlim*, s. 211, 213, 217, 224.

⁵¹ Ilmu'l-vaz' konusunda bk. B. Weiss, "A Theory of the Parts of Speech in Arabic (noun, verb and particle): A Study in 'Ilm al-Wad'", *Arabica*, 23 (1976), s. 23-36.