

Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?*

Harun Kuşlu**

Bu makale İbn Sînâ'nın "ikinci makuller" görüşünün kendinden önce süregelen dil-mantık tartışmasına bir cevap olarak geliştirildiğini göstermeyi amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın yaşadığı asırdan bir asır önce Bağdat felsefe okulunu kuran mantıkçılarından biri olarak Ebû Bişr Mettâ'nın (ö. 328/940) dilci Sîrâfî ile (ö. 365/977) girdiği tartışmadaki durumu okulun sonraki mensuplarını tatmin etmemiş gözükmektedir. Bu yüzden Mettâ'nın doğrudan öğrencileri olan Fârâbî (ö. 338/950) ve Yahyâ b. Adî (ö. 362/974) gibi okulun sonraki mensupları bu tartışmaya yönelik yeni cevaplar üretmeye başlamış, böylece tartışma içinde hocalarını yetersiz gördükleri hususları tamamlamak istemişlerdir. Bu bağlamda onların çabası, dilden ayrı bir konusunun olduğunu göstermek suretiyle mantığın konumunu belirginleştirmek şeklinde olmuştur. Bağdat okulu mantıkçıları bunu yapmak için mantığın konusunun "tümel anlamlar ve onlara delalet eden lafızlar" olduğunu vurgulamış ve böylece mantığın, lafızları dil biliminde olduğu gibi incelemeyi göstermek istemişlerdir. Buna rağmen lafızlar hâlâ mantığın konusu olarak kalmıştır. Bu ilmin konusunun belirginleştirilmesi yönündeki tutum aynıyla İbn Sînâ'nın eserlerinde de görülmektedir. Ancak seleflerinden farklı olarak o, mantığın konusunun lafızlarla ilişkilendirilmesinden oldukça rahatsız olmuş ve önceki filozofları bu hususta eleştirmiştir. İbn Sînâ'ya göre çözüm, mantığın konusu olan şeyleri lafızlardan bağımsız olarak ele almaktır ki "ikinci makuller" öğretisi, kendisinin "konusu itibarıyla mantığı dilden soyutlama" düşüncesine güçlü bir argüman teşkil etmiştir. İşte bu yazı İbn Sînâ'nın bu öğretisini önceki filozoflara yönelik eleştirisiyle birlikte yorumlamakta ve dil-mantık tartışmasına bir cevap olarak değerlendirmektedir.

Anahtar kelimeler: Dil-mantık tartışması, lafız-anlam ilişkisi, Bağdat felsefe okulu, Ebû Bişr Mettâ, Sîrâfî, ikinci makuller, İbn Sînâ.

* Bu makale TÜBİTAK 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı desteğiyle Cambridge Üniversitesi'nde bulunduğum sırada kaleme alınmıştır.

** Dr.Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. ORCID 0000-0002-2137-0233 harun.kuslu@medeniyet.edu.tr

I. Giriş

Dil bilimi ve mantık, ikisi de ilimleri inşa etmenin vasıtası niteliğindeki disiplinler oldukları için, İslâm düşünce tarihi içinde çeşitli açılardan birbirleriyle mukayese ve tartışmalara konu olmuşlardır. Her ne kadar mantık, İslâm ilimler geleneği içinde nispeten geç bir zamanda yer edinebilmiş olsa da erken dönemlerden itibaren dil biliminin alternatifi olarak dikkate alınmaya başlanmıştır. Bu yüzden dil bilimlerinin yanında Aristo mantığının nasıl konumlandırılacağı hususunda çeşitli sorunların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bu gerilimin bir neticesi olarak mantıkçı Ebû Bişr Mettâ ile (ö. 328/940) dil bilimci Sîrâfi (ö. 365/977) arasında geçen tartışma Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 413/1023) tarafından yazıya dökülmüş ve sonraki nesillere ulaştırılmıştır. Bu tartışmanın doğrudan etkileri Mettâ'nın öğrencileri olan Fârâbî (ö. 338/950) ve Yahyâ b. Adî'nin (ö. 362/974) eserlerinde açıkça görüldüğü gibi Bağdat okulunun sonraki mensupları arasında da varlığını sürdürmüştür.

İslâm mantık tarihinin sorunlarıyla ilgili çeşitli çalışmalarda Sîrâfi-Mettâ tartışmasının analizi yapılmış¹ ve Mettâ'nın öğrencilerinin bu meseleye yönelik yaklaşımları ortaya çıkartılmıştır.² Bunlara ilaveten, İbn Sînâ'nın ve ondan sonraki filozofların “mantığın konusuyla ilgili görüşleri” ele alındığı gibi,³ İbn Sînâ'nın mantığın konusu olarak öne sürdüğü “ikinci makuller” görüşünün İslâm mantık geleneğindeki içeriği de ayrıntılı olarak tartışılmış durumdadır.⁴ Buna rağmen Sîrâfi-Mettâ tartışmasının İbn Sînâci sisteme etkisi ve bu sistemde dil-mantık ilişkisi henüz yeterince aydınlatılmış değildir. Özellikle filozofun mantığı kendi sistemi içinde nasıl konumlandığı hususu Sîrâfi-Mettâ tartışmasıyla ilişkisi kurularak değerlendirilmemiştir. Bu tartışmanın kendisi ve sonraki mantıkçıların konuyla ilgili ilmi pozisyonlarına dair çalışılmayı gerektiren birkaç husus hâlâ söz konusu olsa bile, bizce İbn Sînâ'nın görüşlerinin bu tartışmayla ilişkilendirilerek ele alınması daha ilgi çekicidir.

1 Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 50-83; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, s. 89-113; Durusoy-Güler, “Vav'ın Hikâyesi”, s. 7-54. Bu son çalışmanın ekinde, Sîrâfi-Mettâ tartışmasının Türkçe tercümesi sunulmuş olup söz konusu ek araştırmacılar için oldukça kullanışlıdır (Bu tartışma metninin başka bir tercümesi için bk. “Ebû Bişr Mettâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfi Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma” s. 155-72). Tartışmanın Arapça orijinali ise Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ' ve'l-muânese* adlı eserinde (s. 104-43 arasında) yer almakla birlikte Sahbân Halifât'ın konuyla ilgili *Menhecû't-tahlîl* adlı eserinde de bulunmaktadır (I, 344-77).

2 Haddad, “Al-Fârâbî's Views”, s. 192-207; Sadık Türker; “Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi”, s. 137-75; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, s. 116-30.

3 Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, s. 746-64; Roauyheb, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic”, s. 69-90.

4 Alper, “Intellecting the Intellected”, s. 35-68.

Bu makale, söz konusu tartışmanın etkilerinin İbn Sînâ'ya kadar uzatılabileceğini varsaymakta ve bu etkiyi göstermeyi amaçlamaktadır. Daha açık biçimde ifade etmek gerekirse bu yazıda İbn Sînâcı “ikinci makul (akledilen) anlamlar” görüşünün dil-mantık tartışmasıyla ilişkili olduğu temellendirilmeye çalışılacaktır.⁵ Zira onun mantıkla ilgili bazı teorilerinin, Fârâbî ve Bağdat okulundaki diğer filozoflar üzerinden bu tartışmanın izlerini taşıdığını görebilir, hatta kimi görüşlerinin kendinden önceki mantıkçıların bu tartışmaya yönelik tepkilerinin devamı, bir anlamda zirvesi olduğunu düşünebiliriz. Bu sebeple filozofun eserlerini söz konusu tartışmanın izlerini sürebileceğimiz bir bakış açısıyla okumaktayız. Makale boyunca Sîrâfî-Mettâ tartışmasından İbn Sînâ'nın yaşadığı döneme kadar mantığın konusunun “söz ve lafızlar”dan “tümel anlamlara” ve nihayet İbn Sînâ'nın elinde “ikinci makul anlamlara” nasıl dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

II. Sîrâfî-Mettâ Tartışması: Doğru Sözü Kriteri Olarak Mantık

Sîrâfî-Mettâ tartışmasına dair yazısında Muhsin Mehdî bu tartışmanın arka planı, cereyan ettiği atmosfer ve içerdiği iddialar hakkında oldukça doyurucu bir analiz sunmaktadır.⁶ Her ne kadar çalışmasındaki bazı iddialar geliştirilmeye muhtaç olsa da,⁷ Muhsin Mehdî tartışmadaki tarafların iddialarını tespit ve tahlil etme konusunda faydalı bir yazı ortaya koymuştur. Biz

5 Peter Adamson ve Alexander Key İbn Sînâ'nın dil bilimiyle ilgili pozisyonunu söz konusu tartışmayla ilişkilendirerek ele almışlardır, ancak onlar da filozofun mantıkla ilgili görüşlerinin nereye vardığını açıklayıp gerekçelendirmiş değiller. Özellikle İbn Sînâcı “ikinci makul anlamlar” görüşünün dil-mantık ilişkisiyle ilgili içeriğine hiç değinmezler. Esasen onların çalışması, yazının başlığı ve amacına uygun olarak, İbn Sînâ'nın kendinden önceki mantıkçılara nazaran dil bilimi nasıl ele aldığını ortaya koymaktadır (bk. Adamson - Key, “Philosophy of Language in Medieval Arabic Tradition”, s. 74-100). Konumuz açısından daha dikkat çekici olan çalışma Sabra'nın yazısıdır, ancak aşağıda ele alınacağı üzere bu çalışma da yazarının konuya yaklaşımı bakımından farklılık arz etmektedir.

6 Muhsin Mehdî tartışmayı bize nakleden Tevhîdî'nin tutumunu (II. Bölüm) ve tartışmanın arka planını (III. Bölüm) müstakil bölümler içinde ele alacak kadar önemsemiştir. Bu bağlamda Mehdî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin tartışmaya taraf olduğunu, Sîrâfî'ye hayranlığını açıkça gösterdiğini, buna mukabil Mettâ'nın, çevresinde pek de sevilmeyen kişiliğini vurguladığını ifade eder (Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 56-57). Özellikle Sîrâfî'nin mantık eleştirilerinin tasnif ve tahlili için bk. Durusoy - Güler, “Vâv'ın Hikâyesi”, s. 13-20. Bu çalışma da tartışmayı “sonu baştan belli bir sorgulama” olarak nitelemektedir (s. 12).

7 Mesela tartışmada Sîrâfî'nin Mettâ'ya karşı Bağdat'taki popüler Eflâtunculuğun tezlerini kullandığı iddiası bunlardandır (bk. Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 59).

de amacımıza uygun olarak tartışmanın asıl metniyle birlikte Mehdî'nin yazısındaki bazı tespitleri kullanmayı ve kritik etmeyi düşünüyoruz. Bu çalışmayı takip ederek söz konusu tartışmada Ebû Bîşr Mettâ'nın mantığın konusuyla ilgili iki ayrı teze sahip olduğunu ifade edebiliriz: Birincisi, “mantığın, bütün dilleri içeren bir kural verecek biçimde, söz ve kelimelerle ilgili olduğu”, ikincisi ise “mantığın konusunun *anlamlar*” olduğu yönündeki tezdur.⁸ Buna göre Mettâ tartışmanın başında ortaya koyduğu birinci iddiasını daha sonra önemsizleştirmiş, mantığın konusunun anlamlar olduğu şeklindeki ikinci iddiasıyla pozisyonunu yenilemiştir. Oysa tartışmanın başında Sîrâfî'nin “Mantıktan neyi anlamalıyız?” sorusuna Mettâ şöyle cevap vermişti:

Mantık sözün (*el-kelema*) bir aracıdır ve bu araçla sahih söz bozuk olanından ve doğru anlam da yanlışından ayırt edilir... Tıpkı kendisi vasıtasıyla ağır olanı hafiften ayırt ettiğim ölçü (terazi) gibi...⁹

Böylece Mettâ mantığın hem dil hem de düşünce için ölçüt olduğunu söylemiş bulunmaktadır.

Ancak Sîrâfî bu iki yargıya da karşı çıkar. “Mantığın sözün bir aracı olduğu” şeklindeki iddiayı Sîrâfî muhatabının dil ve dilcilere biçmiş olduğu pozisyonundan oldukça farklı biçimde anlamaktadır. Zira Mettâ'ya göre dil anlamlarla ilişkili olmadığı halde Sîrâfî dili hem lafzın hem anlamın hallerini inceleyen kuşatıcı¹⁰ bir disiplin olarak sunmaktadır: “Söz lafızlardan oluşur. Lafızlar ise anlamları taşır. Öyleyse lafız ve lafzın anlamı sözün iki farklı katmanıdır.”¹¹ Aslında dikkatlice bakıldığında her iki tarafın da en azından ilk iddiaları itibarıyla kendi çalışma alanlarını “söz ve anlamı birlikte kuşatan disiplinler” olarak sundukları görülmektedir.¹² Ne Mettâ için mantık lafızdan

8 Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 63-64, 71.

9 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 109; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 64.

10 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, s.109; Durusoy - Güler, “Vâv'in Hikâyesi”, s. 14, 15.

11 Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 64; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 114.

12 Sîrâfî anlamın lafızdan bağımsız olmadığını iddia etmek için “mantık” kelimesinin etimolojik tahliline girişerek “nutk” kelimesinin “konuşma” anlamına yani dille ilişkili kullanımına dikkat çeker (bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 114-15); daha sonraları Fârâbî aynı kelimeyi Sîrâfî'nin konuşma ve düşünme etkinliklerini birleştiren yaklaşımının aksine düşünme (*en-nutku'd-dâhili*) ve konuşmayı (*en-nutku'l-hârici*) birbirinden ayırt eden bir yaklaşımla kullanır (bk. Fârâbî, *et-Tavtie*, s. 41; *İhsâu'l-ulûm*, s. 62).

bağımsız ne de Sîrâfî için dil anlamla ilişkisizdir. Dolayısıyla her ikisi de dil veya mantığın, ikisinden birini gereksiz ya da önemsiz bırakacak biçimde, lafız ve anlamı birlikte incelediklerini düşünmektedirler. Ancak tartışmanın ilerleyen safhalarında Ebû Bişr Mettâ mantığın konusunun anlamlar olduğu şeklindeki yeni iddiasıyla dil ile mantığı ayırt edecek, böylece lafızları incelemeyi gramere bırakarak dilin ayrı varlığını ikrar edecektir.¹³

Mettâ'nın dil bilimiyle mantığı ayrı alanlar olarak dikkate alan bakış açısına rağmen Sîrâfî'nin onunla aynı fikirde olmadığını görüyoruz. Ona göre dilden bağımsız bir mantıktan söz etmek mümkün değildir.¹⁴ Sîrâfî'nin zihninde Mettâ'nın “doğru söz ve doğru anlamın kriteri” olarak bahsettiği mantık Yunan dili ve kavramlarına göre kurulup geliştirilmiş gramerden öte bir şey değildir.¹⁵ Bu yüzden Sîrâfî'ye göre sözün doğrusu yanlışından ancak bir dilin sentaks ve gramer bilgisiyle (*nazm ve irab*) ayırt edilebilir.¹⁶ Dille düşünce o kadar birbirleriyle ilişkilidir ki nahiv Arapça'nın mantığı; öte yandan mantık da herhangi bir dilin grameridir.¹⁷ Bu sebeple Mettâ'nın iddia ettiği gibi “genel anlamda” söz ya da dil diye bir şey yoktur. İnsanlar “söz” ile konuşmaz, bilakis Arapça, Yunanca ya da Türkçe gibi belirli bir dil içinde konuşur. Yerel dillerden bağımsız “genel anlamda söz” diye bir şey olmadığı gibi,

13 Mettâ dil ve mantığı ayrı alanlar olarak görmesine rağmen elbette dilin mantık karşısında en azından bir mantıkçı için ikincil planda olduğunu vurgular (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 114). Fârâbî ve Yahyâ b. Adî bu disiplinleri ayırma hususunda hocalarını izleyecekler, ancak bunu çok daha sistematik bir yolla ortaya koyacaklardır.

14 Sîrâfî Mettâ'ya kendisi vasıtasıyla iletişim kurduğu dili yani Arapça'yı öğrenmesi gerektiğini ve sadece bunun anlam ve hakikat arayışına çözüm olacağını iddia eder (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 113-16). Bu durum Sîrâfî'nin zihninde birakalım mantık gibi evrensel bir sistem fikrini -daha sonra Fârâbî'nin yapacağı gibi- genel bir dil bilimi düşüncesinin de olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Konuyla ilgili bir çalışmada Sîrâfî'nin “mantığın akli/evrensel anlamlara dair bir bilim olabileceğini kabul ettiği, ancak akli anlamların sadece bu bilim aracılığı ile elde edilebileceğini kabul etmediği” tespitine yer verilmiştir (Boyalık, *Dil Söz ve Fesahat*, s. 60). Eğer durum bu şekildeyse Sîrâfî'nin tartışma boyunca ısrarla Yunan mantığı yerine nahvi öğrenme telkinini anlamak zorlaşır. Aynı çalışmada Sîrâfî'nin nahvi mantığı da içerisine alan geniş bir çerçeveye yerleştirdiği ifade edilmektedir. Bu durumda nahvin zaten mantığın icra ettiği şeyi yerine getiriyor olması gerekir ve Sîrâfî için mantığın varlığını kabul etmek anlamsızlaşır.

15 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 110; Durusoy - Güler, “Vâv'in Hikâyesi”, s. 13.

16 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 109; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 64-65.

17 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 115.

bu sözün doğru ya da yanlış olduğunu bize bildirecek mantık diye evrensel bir sistem de yoktur. Mettâ'nın mantığı, sözün kriteri olabilir, ancak bütün dillerdeki sözün değil, sadece herhangi bir yerel dildeki sözün kriteridir.¹⁸ Sonuç olarak Sîrâfî'ye göre Mettâ insanları mantık öğrenmeye davet ederken aslında evrensel bir sistemi değil Yunan dilini öğrenmeye davet etmektedir.

Sîrâfî'ye göre düşünce de anlam da herhangi birinin kurmuş olduğu “mantık” adı verilen küllî bir sistemle değil ya bir yerel dilin grameri içinde ya da doğal akılla elde edilmektedir.¹⁹ Böylece Sîrâfî akılla elde edilen anlamı bir dil içinde elde edilen anlamdan ayırt etmiş olmaktadır, ancak anlamın mantık gibi evrensel bir sistem içinde kazanıldığını düşünmez. Aslında o herhangi bir dilin kelimelerinden bağımsız, akılla kazanılan anlamdan bahsetmekle dilin haricinde bir anlam düzlemini kabul etmektedir. Bu düşüncesi mantık aleyhine tartışma yürüten biri için biraz tuhaflık arz etmektedir. Zira her ne kadar Mettâ tartışma sırasında bunu dillendirme imkânı elde edememiş olsa da mantık kendisine tam olarak burada yer açmaktadır. Bunun da ötesinde Sîrâfî, “dil kelimesinin zamanla değişebilecek, hatta kaybolup gidecek biçimde tabii varlık alanının unsurları olmasına karşın, anlamların zamana rağmen varlığını koruyabilecek akli şeyler olduğunu”²⁰ ifade ederek hasmının lehine dönebilecek başka bir görüş daha ortaya atar. Zira kelimeler değişirken anlamın kalıcı olduğu düşüncesi Mettâ'nın ve pek çok mantıkçının “zaten mantığın kalıcı anlamlarla ilgilendiği” yönündeki iddiasını destekleyebilecek bir argüman olabilir.

Dildeki ses ve kelimelerin sürekli değişimi karşısında anlamın kalıcı olduğu düşüncesinin yanına tartışmanın taraflarının ittifakla kabul ettiği “dil uzlaşma dayalı olduğu” fikri de eklenmiştir.²¹ Bu konuya tartışma sırasında Sîrâfî dikkat çeker, ancak bu, Mettâ'nın da inkâr edemeyeceği bir Aristo doktrindir.²² Ayrıca bu yaklaşım Mettâ'nın kendi iddiasını değiştirerek daha güvenli bir alana çekmesine, yani kelime-anlam ya da dil-düşünce ayırımını

18 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 109, 110, 115; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 64. Sîrâfî “belli bir dili mantıklı bir biçimde konuşmakla ilişkilendirerek” anlamı dilbilimin bir unsuru haline getirmektedir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 108). Buna rağmen -aşağıda görüleceği üzere- Yahyâ b. Adî, Sîrâfî'nin bu hamlesine yönelik, karşı örnekler sunmakta ve dilin gramatik yapıya rağmen anlamla ilgili müphemliği aşamadığını göstermeye çalışmaktadır (bk. Yahyâ b. Adî, “el-Fasl”, s. 419).

19 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 109, 110.

20 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 115.

21 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 110; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 65.

22 Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 65.

güçlendirmek suretiyle yeni bir pozisyon elde etmesine imkân tanımıştır. Mettâ bu ayırıma dayanarak mantığı sözün bir kriteri şeklinde takdim eden ilk iddiasından uzaklaşp, “aklın konusu olan fikirlerle (*el-ağrâzu'l-ma'küle*) kavrayışın konusu olan anlamları (*el-meâni'l-müdreke*) inceleyen” disiplin şeklinde tanımlayarak mantığın dil gibi uzlaşımaya dayalı olmayan içeriğini savunmaya yönelir. Mantık hiçbir dilde ortak olmayan kelimelere rağmen bu kelimelerin taşıdığı anlamlar arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Nitekim $4+4=8$ gibi bir işlemin, her dilde, çeşitli kelimelere rağmen aynı biçimde yapılabildiği görülmektedir, çünkü sözlerden farklı olarak “anlamlar” bütün insanlarda aynıdır.²³ İşte mantıkçının konusu olan “düşünce” dediğimiz şey bütün dillerde değişmeden korunabilen bu anlamlardır. Mettâ'nın bu hamlesi kendini “lafzın mantıkçı için anlamın da gramerci için doğrudan değil dolaylı konular olduğu” şeklindeki daha belirgin bir pozisyona itmiştir.²⁴ Böylece Mettâ “mantığın sözün bir ölçüsü olduğu” şeklindeki birinci tezinden zaten uzaklaştığı gibi, söz-mantık ilişkisini zayıflatarak “mantığın anlamlarla ilişkili bir disiplin olduğu” şeklindeki ikinci tezini tahkim etmiştir. Buna rağmen “zihindeki anlamlarla bu anlamların dildeki karşılıkları olan kelimeler arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu sorusu” Mettâ'nın açıklaması gereken bir mesele olarak kalmıştır.

Tartışmanın bir bölümünde Mettâ'nın mantıkla ilgili iddiasını Sîrâfi'nin hiç de kabule yanaşmayacağı şekilde “mantığın bütün bir hakikati elde etmenin yegâne yöntemi olduğu” söylemine evirdiğini görüyoruz. Ancak bizim yaklaşımımız açısından bu iddiadan daha önemlisi Sîrâfi'nin buna verdiği cevap ve Muhsin Mehdî'nin bu cevabı yorumlama biçimidir. Sîrâfi “dünyanın Aristo mantığından sonra da değişmeden kaldığını” dillendirdikten sonra mantığın filozoflar arasındaki tartışmaları bile sonlandıramadığını ifade eder.²⁵ Dahası, Aristo'dan önce yaşamış farazî bir muhalife dayanarak Mettâ'ya karşı çıkar:

Hakikatlerin bilinmesi, araştırılması ve elde edilmesi hususunda benim konumum mantığın kurucusundan [Aristo] önceki bir kavim gibidir. Onların araştırdığı gibi araştırır, düşündüğü gibi düşünürüm. Zira dili tevarüs ederek öğrendim... anlamı da araştırma ve inceleme yoluyla...²⁶

23 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 111 (الناس في المعقولات سواء).

24 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 111, 114; Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, s. 71.

25 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 112, 113.

26 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 116.

Aristo'dan önce yaşamış ve fikirleri Sîrâfî tarafından iyi bilinen bu meşhur ekol, Muhsin Mehdî'ye göre Eflâtun (Platon) ekolünden başkası değildir. Eflâtun, Aristo mantığını bilmiyordu ve hakikate Aristo'nun burhan yöntemiyle ulaşamadı. Yine de o, hakikate erişmiş bir bilgeydi.²⁷ Hatta Aristo mantığına rağmen hâlâ bazı filozoflar Eflâtun'un yolundan gitmeye devam etmiştir. Felsefe söz konusu olduğunda ortada her zaman için bir "Eflâtuncu hakikat" ve bir de "Aristocu hakikat" söz konusu olmuştur. Sîrâfî'nin bu tutumuna dayanarak Mehdî tartışmayı popüler Eflâtunculuk ile akademik Aristoculuk arasındaki gerilim olarak tasvir eder. Ona göre Sîrâfî bu tartışmada, Bağdat'ta giderek yükselen akademik Aristoculuğa karşı popüler Eflâtunculuk'un doktorinleriyle mücadele etmiştir.²⁸

Sîrâfî'nin Eflâtuncu doktrinlerden hangi yollardan beslendiği ve onları ne derecede kullandığı gibi soruların daha güçlü bir biçimde cevaplanmaya muhtaç akademik sorunlar olarak durması bir yana, mantığın İslâm dünyasındaki sonraki gelişiminin aksine Sîrâfî-Mettâ tartışmasında kaybeden tarafın Aristoculuk olduğu açıktır. Konuyla ilgili literatürde sıkça dillendirildiği üzere bu tartışmada Mettâ -tartışmanın atmosferi ve sosyokültürel ortamın etkisi yanında- çeşitli meselelerde tatmin edici açıklamalar getiremediği için yetersiz görülmüştür.²⁹ Konumuz açısından yetersizliğin hissedildiği en can alıcı nokta ise Mettâ'nın Sîrâfî'ye karşı "mantığın anlamlarla ilgilendiği" iddiasını ortaya koyduktan sonra, dildeki anlamlarla mantığın konusunu oluşturan dilden bağımsız, zihindeki anlamlar arasındaki ilişkiyi izah edememiş olmasıdır. Bu bağlamda Mettâ'nın nihai olarak yapabildiği şey mantığı "anlamları konu edinen bir disiplin" olarak sunabilmiş olmasıdır. Bağdat okulunun sonraki mensupları mantığın konusu olan anlamların mahiyeti ve dille ilişkisine dair daha güçlü bir formülasyona sahip olmuşlardır.

27 Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", s. 94.

28 Esasen "somut nesnelere anlamların taklitleri olduğu" iddiası ile "ihtilafların zihinsel değil de dilsel uzlaşmazlıklardan kaynaklandığı" gibi düşünceler Sîrâfî'nin düşünceleri üzerinde Eflâtuncu unsurları görmeyi kolaylaştırabilir. Nitekim bazı pasajlarda Sîrâfî açıkça anlamların berraklaştırılmasının yolunun dilden geçtiğini ifade etmektedir. Yine de bunun için Sîrâfî ve takip ettiği geleneğin dil doktrini bütüncül bir biçimde analiz edilmelidir.

29 Öte yandan tartışmada Sîrâfî'nin Mettâ'yı susturduğu örneklerin çoğunun salt düşünceyle ilgili örneklerden ziyade "lafızda kendini gösteren anlamlar" ya da belli bir dilin kullanımında ortaya çıkan anlamlarla ilgili olduğu görülmektedir. Mettâ sürekli Arap dili sentaksı ve kelime anlamları hususunda sınanmıştır. Bu durum Mettâ'nın öğrencileri olarak Fârâbî ve Yahyâ b. Adî'yi anlamların mantık ve dille ilişkisini yeniden sorgulamaya ve daha açık bir çözüm teklifine zorlamış görünmektedir.

III. Fârâbî'den Sicistânî'ye Bağdat Okulu: Mantiğin Konusu Olarak Tümele Delalet Eden Lafızlar ve Birinci Makul Anlamlar

Ebû Bişr Mettâdan sonra Fârâbî ve Yahyâ b. Adî gibi Bağdat okulu mantıkçıların dil-mantık tartışmasının problemlerini üstlendikleri ve Mettâ'nın görüşlerinde tadil edilmesi gereken hususlar olduğunu düşündükleri çok açıktır. Genel olarak dil-mantık ilişkisi, hususan da bu iki disiplinin konuları ve gayeleri gibi meseleler bu filozofların üzerine mesailerini harcadıkları sorunlar arasında yer almıştır.³⁰ Bu sebeple aşağıda Fârâbî, Yahyâ b. Adî ve Sicistânî gibi mantıkçıların Mettâ'nın görüşleriyle ilgili olarak neyi geliştirme çabasında oldukları ve bunu yaparken birbirleriyle hangi noktalarda benzer ya da farklı enstrümanları kullandıkları gösterilmeye çalışılacaktır.

Fârâbî dille mantık arasında karşılıklı ve gerekli bir ilişki olduğunu düşünmüştür. Bu dönemin diğer mantıkçıları gibi o da dilin yerel kurallarının mantığın evrensel kurallarına bağlı olduğunu savunmuş³¹ yine de mantıkçının dille ilgilenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Fârâbî'ye göre mantık, "hataya düşmenin mümkün olduğu her teorik alanda düşünme yetisini doğruya yönlendiren ve aklî çıkarıma konu olan her hususta akli hatadan koruyan" kuralları içerir. Bu nedenle düşünme söz konusu olduğunda akıl ve düşünce için mantığın işlevi konuşma söz konusu olduğunda dil ve lafızlar için gramerin işlevi gibidir. Bununla birlikte grameri mantıktan ayıran şey mantık kurallarının aksine gramer kurallarının yalnızca belli bir toplumun kullandığı yerel bir dil için geçerli olmasıdır.³² Bu böyledir, çünkü gramer, kelimeleri gündelik kullanımdaki delaletleri bakımından incelerken mantık kelimelerin bilimlerdeki kullanımını konu edinir.³³

Fârâbî dille mantık arasında yalnızca bu şekilde bir paralellik olduğunu göstermekle yetinmez. Mantık kitaplarını ele alırken henüz *Kategoriler* kitabının içeriğini anlatmaya başladığı yerde dille mantık arasındaki sıkı ilişkiyi gösterecek biçimde "mantiğin anlamlar ve anlamları gösteren kelimelerle ilgili olduğunu" ifade eder. Nitekim bu kitap kendilerine basit kelimelerle delalet edilen basit anlamları (*el ma'kulâtü'l-müfrede el-medlûl aleyhâ bi'l-elfâzî'l-müfrede*) ve basit anlamlara delalet eden basit kelimeleri (*el-elfâzül-müfrede ed-dâlle ale'l ma'kulâti'l-müfrede*) ele alır ki bunlar bir çıkarımın en

30 Fârâbî'nin dil mantık ilişkisine dair görüşleri hakkında bk. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in AlFârâbî*. Bu çalışmanın özellikle son bölümü Fârâbî'nin dil felsefesine ayrılmıştır (Abed, *Aristotelian Logic*, s. 119-65).

31 Abed, *Aristotelian Logic*, s. 168.

32 Fârâbî, *Tavtie*, s. 35; *İhsâü'l-ulûm*, s. 60-61.

33 Fârâbî, *el-Elfâzül-müsta'mele*, s. 43.

basit bileşenleridir.³⁴ Mantıkta basit anlam ve kelimeler, bileşik anlamları ve kelimeleri, onlar da nihayet bir çıkarımı meydana getirecek biçimde sırasıyla ele alınır. Buna paralel olarak *İsâgûci*'de önermenin konu ve yüklemden oluştuğunu ifade ettikten sonra Fârâbî, her yüklem ve konunun ya anlamı gösteren bir "lafız" ya da lafzın delalet ettiği bir "anlam" olduğunu belirtir.³⁵ Böylece o, önermenin konu ve yüklemine terim ya da anlam olabileceğini vurgulamış olur ki bu durum Fârâbî'nin sisteminde düşüncenin dilden ya da mantığın gramerden bağımsız olmadığını gösterir. Bu durumu belki Tony Street'in formülasyonu ile "Fârâbî'nin mantıkla grameri birbirinin mukabili olacak biçimde konumlandığı"³⁶ şeklinde ifade edebiliriz.

Mantığın gramerin mukabili olduğunu en iyi şekilde görebileceğimiz yerlerden biri Fârâbî'nin "mantık" kelimesinin etimolojik tahlilini yaptığı pasajlardır: "Mantık" kelimesi 1. konuşmaya, 2. düşünmeye ve 3. akla konu olan şeylerin (*el-ma'kulât*) kendisiyle elde edildiği düşünme melekesine gönderimde bulunan "nutk" kökünden gelmektedir. İkinci kısım, kavrama (*bi'l-fehm*) yoluyla insan ruhunda akledilirlerin meydana gelmesini ifade eder ve buna bir anlamda "iç konuşma" denir. Dil ve kelimelerle konuşma ise "dış konuşma" olarak adlandırılır. "Nutk" insanın akledilirleri akletme melekesi, akledilirlerin kendisi ve dile yansımış halini ifade ettiğine göre, mantık hem iç hem de dış konuşmanın yasalarını veren bir disiplin olmalıdır. Hatta mantık, bütün dillerde ortak olan genel yasaları verir.³⁷ Demek ki Fârâbî'ye göre "mantık" insandaki düşünme kuvvesini korur ve bu kuvve hem düşüncüyü hem de onun yansımaları olan dili etkiler.

Öte yandan mantığın konusu "anamlara delalet etmeleri bakımından lafızlar" ve "kendilerine lafızla delalet edilmesi bakımından anlamlar" olarak belirlenir. Aşağıda geleceği üzere "mantığın anlamlara delalet etmeleri bakımından lafızlarla ilgilendiği" görüşü Fârâbî'nin öğrencisi Yahyâ b. Adî ve öteki Bağdat okulu üyeleri tarafından da sürdürülür. Ancak hocası Mettâ'nın sisteminden farklı olarak Fârâbî'nin sistemi dille mantık arasındaki ilişkinin önemine atıfta bulunur ve bu ilişkinin mahiyetine dair bir açıklama sunar. Ebû Bişr Mettâ düşünce karşısında dilin, mantık karşısında gramerin ve nihayet düşüncenin en küçük birimleri olarak anlamların yanında kelimelerin işlevini ve bu şeyler arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklayamamıştı. Fârâbî ise açık bir biçimde dille düşüncüyü ve bunların unsurlarını birbirlerinin mukabili

34 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 70.

35 Fârâbî, *İsâgûci*, s. 7 «يدل على معنى وإما «معنى» يدل عليه» (لفظ) «كل محمول وكل موضوع فهو إما «لفظ» يدل على معنى وإما «معنى» يدل عليه» (لفظ ما. وكل معنى يدل عليه لفظ فهو إما «كلي» وإما «شخصي»).

36 Street, "Arabic Logic", s. 22.

37 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 61 (صناعة المنطق تعطي قوانين في الألفاظ مشتركة لجميع الألسنة).

olarak ortaya koymaktadır. Oysa Mettâ dili tamamen yerel bir yapı olarak görmüş ve mantıkçının evrensel anlamlarla ilgilendiği iddiasına dayanarak dil mantık ilişkine odaklanamamıştı. Bu yüzden en azından tartışma metninin sınırları içerisinde kalarak şunu ifade edebiliriz ki Ebû Bîşr Mettâ bu yaklaşımın neticesi olarak “anlam” ile “anlamın taşıyıcı unsuru olarak dil” arasındaki ilişki hakkında tatmin edici bir açıklama sunmamıştır.

Fârâbî, Mettâ ile kıyaslandığında, bir yandan mantığın mukabili olarak dilin önemini ortaya koyarken öte yandan mantığın dilden bağımsız pozisyonunu belirginleştirmeyi ihmal etmemiştir. Bunu özellikle mantığın konusunun anlamlar olduğunu ya da kelimeler olsa bile kelimelerin *anamlara delaleti* bakımından mantığın konusu olabileceklerini vurgulayarak yapmıştır. Bunun da ötesinde Fârâbî -her ne kadar tam bir formülasyonunu açıkça ortaya koyma imkânı İbn Sînâ'ya kalmış olsa bile- “ikinci makul anlamlar” terminolojisine sahiptir³⁸ ve mantığın konusu olarak anlamları söz konusu ikinci makullerle ilişkisi bakımından ele alarak mantığın dilden bağımsız konumunu daha da güçlendirmiştir. Çeşitli metinlerde ortaya koyulduğu üzere zihinde meydana gelen ilk anlamlar “birinci makuller”, onlar üzerine zihnin kendisinin yüklediği yeni anlamlar ise “ikinci makuller” adını almaktadır.

Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf*unda ikinci makullerin içeriğiyle ilgili iki şey vurgulanmaktadır. Birincisi bu anlamların birinci makuller gibi duyulardan gelmedikleri, diğeri ise kesinlikle zihnin haricinde bir kaynaklarının olmayışındır. Dolayısıyla ikinci makuller duyulardan gelen birinci makullere zihinde sonradan eklenen anlamlardır ve bu yönüyle -daha sonra İbn Sînâ'nın açıkça ifade edeceği üzere- dış dünyada bir karşılıkları yoktur.³⁹ Bunun yanında ikinci makuller duyulara konu olmadıkları halde zihin dışında yer alan soyut şeylerin anlamları da olamaz. Mesela “nefis” ve “akıl” gibi şeylerin anlamları duyulardan gelmez, ancak buna rağmen onlar ikinci makul anlamlara dahil değildir. O halde ikinci makul anlamlar tamamen zihnin kendisinin ürettiği anlamlar olmanın yanı sıra somut nesnelere soyutlanarak elde edilmiş anlamlar da değildir.

Öyle görünmektedir ki Fârâbî dil-mantık ilişkisi açısından mantığın pozisyonunu belirleme noktasında en iyi hamlesini birinci makul anlamlarla

38 Konuyla ilgili yazısında Ö. Mahir Alper, Fârâbî'yi “ikinci makul anlamlar” teorisine iten sebebin araştırılmaya değer olduğunu ifade etmektedir (Alper, “Intellecting the Intellected”, s. 37). Belki bu sorunun muhtemel cevaplarından birisi yazımızın konusunu teşkil eden Sîrâfî-Mettâ tartışmasının sonraki geleneğe etkisi olabilir. Fârâbî'nin dil-mantık tartışmasında mantığın konumunu güçlendirmek üzere bu terminolojiyi geliştirdiğini düşünebiliriz.

39 Bu konuda bk. Alper, “Intellecting the Intellected”, s. 40-41.

ikinci makuller arasındaki ilişkiye değinmek ve birincilerin ikincilerle ilişkisi bakımından mantığın konusu olabileceğini ifade etmek suretiyle *Kitâbü'l-Hurûf*'ta ortaya koymuştur:

Bu makuller, söz konusu ikincilerin tamamına nispetle birincidirler. İlk lafızlar, evvela bunlara ve bunlardan birleşenlere delalet etmek üzere vaz edilmiştir. Bunlar, mantık sanatı, doğa ilmi, medenî ilim, matematik ve metafiziğin ilk konularıdır.⁴⁰

Birinci makuller duyulardan gelerek akılda ilk oluşan anlamlar oldukları için dildeki kelimeler ilk olarak birinci makullere ve onlardan meydana gelen bileşik anlamlara delalet edecek şekilde vaz edilir. İşte bu birinci makul anlamlar ilimlerin ilk konularıdır (*el-mevzûâtü'l-üvel*). Söz konusu anlamlar “lafızlarla kendilerine delalet edilmeleri, tümel olmaları, konu ve yüklem olmaları, bazıları bazılarını tarif edici olması, kendilerinin araştırılabilir olması ve araştırmalara cevap olmaları bakımından” mantığın ilgi alanındadır. Zira mantıkçı bunları alır ve telif ederek kendileri vasıtasıyla, hataya düşmeden nasıl akıl yürütme yapılacağını inceler. Diğer ilimlerde ise birinci makul anlamlar mantıkta ele alındıkları gibi incelenmez. Bilakis bu ilimlerde onlar kendilerine delalet eden lafızlardan ve zihinde onlara ilişkin anlamlardan bağımsız olarak ele alınır.⁴¹ Sonuç olarak Fârâbî ikinci makuller terminolojisini dillendirip mantığın konusu olan anlamları bu makullerle ilişkilendirdiği en açık pasajlarda bile mantığın konusu olarak birinci makulleri ele almaktadır.

Fârâbî anlamların lafızlarla delalet edilmeleri bakımından mantığa konu olduklarını dikkate alarak mantık açısından dilin önemini göstermiş, ancak Sîrâfî'nin yaptığı gibi mantığı dile indirgeme riskine karşı da onu “konusu birinci makul anlamlar olan, fakat anlamları göstermesi bakımından lafızlarla da ilgilenen” bir disiplin biçiminde sunmuştur. Bu bakımdan Fârâbî'nin sisteminde anlamlar ve anlamları ele alması yönüyle mantığın önemi ortadadır. Ancak o, dil-mantık tartışmasını çözümsüz hale getirecek radikal söylemler yerine bir cevap geliştirme refleksiyle hareket etmiştir. Bu uzlaştırıcı tavrıyla, mantığın formel ve lengüistik tarafının karşılıklı olarak birbirini dışlamadığını göstermek istemiştir.⁴² Aslında Mettâ'dan beri savunulan “mantığın sözle ilişkili olduğu” iddiasını üstlenmiş ve fakat hocasından farklı olarak bu

40 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 25-26 (وهذه المعقولات هي الأول بالإضافة إلى هذه الثانية كلها والألفاظ الأول إنما توضع أولاً للدلالة على هذه وعلى المرجمات من هذه. وهذه هي الموضوعات الأول لصناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدني والتعاليم ولعلم ما بعد الطبيعة).

41 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 26.

42 Abed, *Aristotelian Logic*, s. 168.

ilişkiyi açıklayıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Fârâbî'nin başarısını “genel olarak dil mantık ilişkisini açıklamak ve her ikisine de birbiriyle ilişkili, fakat birinin diğerini gereksiz kılmadığı bir pozisyon sağlamak” şeklinde ifade edebiliriz.

Fârâbî'nin dille mantığı hem birbiriyle ilişkili hem de kendilerine özgü içerikleriyle özel alanlar olarak konumlandırma düşüncesi öğrencisi Yahyâ b. Adî'nin daha belirgin bir hamlesinde kendini gösterir. İbn Adî'nin konuyla ilgili risalesinin başlığı neredeyse doğrudan hocası Mettâ'nın tartışma içindeki yetersiz savunusuna bir göndermedir: *Mantık disipliniyle nahiv disiplini arasındaki ayırım*. Bu risalede yazar kendi dönemine kadar mantıkla nahvin tanımlarının yapılmadığını belirterek onları tanımlamak ve ayrı ilimler olduğunu bu şekilde göstermek ister.

Öncelikle şunun vurgulanması gerekir ki Yahyâ b. Adî nahivle mantığı “konuları ve gayeleri birbirinden farklı” iki ayrı disiplin olarak tanımlamış⁴³ böylece aslında Sîrâfî-Mettâ tartışmasında yeterince yapılamayan şeyi, yani dille mantığın içerik ve amaçta birbirinden bağımsız olduklarını göstermek istemiştir. Zira ilimler ya konu ve maksatlarında ya da bunlardan herhangi birisinde farklı olduklarında ayrı birer disiplin haline gelirler. Bu bağlamda Yahyâ b. Adî gramerin kelimelerle ilgili bir disiplin olduğu düşüncesini devam ettirir, ancak “tümel anlamları gösteren kelimeler ve bütün dillerdeki ortak kurallarla ilgilendiği” gerekçesiyle mantığın daha geniş bir sorumluluk alanı olduğunu düşünür. Aslında bu, Fârâbî ve Bağdat okulunun diğer mensuplarının savunageldiği bir görüştür.

Konuyla ilgili meşhur risalesinde İbn Adî, nahvin konusunu “delaleti olsun ya da olmasın her türlü lafız” olarak belirler, çünkü bu disiplinin işi harekelemedir ve harekeleme işlemi lafızlar üzerinde icra edilmektedir. Ancak nahiv harekeleme işini yaparken lafzın delaleti olup olmadığını dikkate almaz.⁴⁴ Buna mukabil mantığın esas ilgilendiği şey ise delaleti olan lafızlardır, hatta daha belirgin bir ifadeyle sadece “külli anlamlara delaleti olan lafızlar”dır. Mantık sanatının işi, doğru çıkarıma ulaştırması için külli lafızları ya da bunların anlamlarını düzenlemektir; çünkü mantığa konu olacak şeylerin tümel ve kesin kanıtlamaları sağlaması gerekir.⁴⁵ Bu nedenle somut ferdi nesnelere gösteren lafızlar mantığa konu olamaz. Aslında Yahyâ b. Adî her ne kadar doğrudan bunu dillendirmemiş olsa da kastedilenin düşünceye konu olan tümel anlamlar olduğu çıkartılabilir. Nitekim o, mantığın işinin, kendi gayesi olan burhanın kurucu anlamlarını düzenlemek olduğunu ifade eder.

43 Çıkar, “Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu”, s. 68, 69.

44 Yahyâ b. Adî, “el-Fasl”, s. 416.

45 Yahyâ b. Adî, “el-Fasl”, s. 420.

Dolayısıyla mantık şayet lafızlarla ilgileniyorsa bile nahvin yaptığı gibi sırf lafız olmaları hasebiyle değil, tümel anlamaların taşıyıcısı olmaları yönüyle ilgilenmektedir.

Bu ilimlerin gayelerine gelince, nahvin gayesi herhangi bir kelimeyi Arap dil geleneğine uygun biçimde iraplamaktır. Bir disiplinin amacı kendi fiilini gerçekleştirdiğinde ortaya çıkan netice ya da fiillerinin gelip kendinde son bulunduğu durumdur, çünkü maksada ulaşılınca fiil ve etkinlik kesilir. Tıp ilmi bunu izah etmek için iyi bir örnektir. Tıbbın amacı bedene sıhhat kazandırmaktır ki beden sıhate eriştiğinde tıbbın fiili ve hareketi biter. Benzer biçimde nahvin etkinliğinin son bulunduğu durum kelimelerin Arap dil geleneğine göre iraba kavuştuğu hallerdir. O zaman bir lafız irap edildiğinde nahiv amacına ulaşmış olmaktadır. Yahyâ b. Adî nahvin gayesini irap olarak belirledikten sonra irabın tamamlanmış olmasına rağmen anlamın hâlâ belirginleşmediğini gösterecek örnekler sunarak nahvin amacının “anlamlar” olamayacağını ispat etmek ister. Bunun en güzel örneği eş sesli (*müşterek*) kelimelerdir. Bu kelimeler herhangi bir cümlede doğru bir sentaks ve irapla kullanılsa bile o cümlenin anlamı ortaya çıkmaz. Öte yandan iraba girmedeği halde anlamlı olan yani irabın anlama etki etmediği durumlar da vardır. Yahyâ b. Adî bunlara dayanarak anlamın nahvin ne konusu ne de gayesi olabileceğini ifade eder. Eğer biri buna nahivcinin amacının anlamı ortaya çıkarmak olduğunu söyleyerek itiraz ederse bu itiraza karşı nahivcinin esas amacının bu olmadığı söylenerek cevap verilir. Bu durum tıpkı para kazanmak için sedir üreten bir marangozun durumuna benzemektedir. Zira marangoz da insan olmak bakımından kazanç elde etmek üzere bu işi yapıyor olabilir, ancak icra ettiği sanatın amacı bakımından, yani marangoz olarak marangozun fiili bu sanata konu olan herhangi bir ürünü ortaya çıkardığında son bulacaktır.⁴⁶ Öyleyse nahivci de bir insan olarak her ne kadar anlamları amaçlasa da bu durum söz konusu kişinin nahivci olmak bakımından amacı değildir.

Böylelikle Yahyâ b. Adî, Sîrâfî'nin “anlamların ancak dille elde edileceği ve anlamdaki karmaşanın dil yoluyla çözülebileceği” iddiasını hedef almış, müşterek lafız örneği üzerinden dilin anlamı berraklaştıramadığını göstermek yoluyla anlamı incelemenin mantığa bırakılması gerektiğini göstermiştir. Sîrâfî dildeki çok anlamlılık sorununun kaynağını, “sınırsız anlamları sınırlı kelimelerle ifade etme mecburiyeti” olarak öne sürmüştü. İbn Adî ve öteki Bağdat mantıkçıları “kelimelerdeki küllî anlamlara delalet etme özelliğine” dayanarak bu soruna bir cevap üretmişlerdir. Daha sonra İbn Sînâ özellikle ikinci makuller terminolojisi vasıtasıyla sınırlı küllî suretlerin, sınırsız anlamları ifade

46 Yahyâ b. Adî, “el-Fasl”, s. 420.

ettiğini savunma imkânı bularak bu meseleye çok daha köklü bir açıklama getirecektir. Çünkü mantık tür ve cins gibi yapılarla bütün varlığın anlam katmanlarını kendi içinde toplayabilen kavramlara ulaşmıştır.

Bağdat okulunun sonraki mensupları da mantığın konusu meselesi üzerinden lafız-mâna ilişkisini gündemlerine almaya devam etmişlerdir. Okulun “mantıkçı” (*el-mantıkî*) olarak şöhret bulmuş filozoflarından Ebû Süleyman es-Sicistânî, “Mantıkla nahiv arasındaki ilişki nedir?” sorusuna mensubu olduğu ekolün görüşlerine uygun biçimde şu cevabı verir:

Lafızları ihlal etmesi câiz olmamakla birlikte mantıkçının esas incelemesi gereken şey (*cüllü nazarî'l-mantıkıyyi*) anlamlar; buna mukabil anlamları ihlal etmesi câiz olmamakla birlikte nahivcinin asıl işi de lafızlardır.⁴⁷

Daha önce Yahyâ b. Adî tarafından da vurgulandığı gibi, Ebû Süleyman es-Sicistânî için de nahiv lafızları öncekilerin uygulamalarına göre doğru biçimde organize ederken mantık anlamları herhangi bir yerel kurallar manzumesine bağlı kalmadan doğruya götürecek bir yolla düzenler. Mantık kendi temellerini akılda, nahiv ise örfte bulan bir disiplindir. Zira nahiv Arap doğasına bağlıyken mantık zihnin yapısına (*garîzü'n-nüfûs*) bağlıdır. Sonuç olarak nahiv anlamın lafızla belirlenmesi mantık ise anlamın akılla belirlenmesidir,⁴⁸ çünkü lafızlar değişip dönüşürken anlam değişmeden kalır. Ne zaman anlam değişirse düşünce de (*ma'kul*) değişmiş demektir. Bütün bu karşılıklı ilişkiye rağmen mantık söz ve düşüncede doğru ile yanlış, fiillerde iyi ve kötüyü, dilde doğru söz ve yalanı, hatta hayatta güzel ve çirkin ayırt etmenin vasıtasıdır. Bu sebeple aslında hakikat araştırmasındaki yeri ve önemi açıktır.

Nihayet Bağdat okulunun İbn Sînâ döneminde yaşamış mensubu Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib Furfiriyûs'un *İsâgûcî*'sine yazdığı şerhte musannife yöneltilen bir itirazı aşmak üzere okulun savunageldiği o meşhur doktrini dillendirir:

Bunun çözümü şöyledir: Bildiğin üzere mantığın konusu genel anlamlara/suretlere delalet eden basit lafızlardır. Cins de bu genel anlamlardan biridir.⁴⁹

47 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 169.

48 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 169-72 (والنحو تحقيق المعنى باللفظ والمنطق تحقيق المعنى بالعقل).

49 İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî*, s. 68 (قد علمتم ان موضوع الصناعة المنطقي انما هو الالفاظ (البسيطة الدال علي الصور العامي).

İbn Sînâ'nın çağdaşı Ebü'l-Ferec de konusunun "genel suretlere (*es-suverü'l-âmm*) delalet eden basit kelimeler olduğunu" savunarak mantığın dille ilişkisini vurgulamıştır. Görüldüğü üzere mantığı bu şekilde dille ilişkili bir disiplin olarak ele almak Bağdat okulunun genel eğilimidir.⁵⁰ Yine de Mettâ'dan farklı olarak onlar mantığın tümel anlamlar ve bu anlamlara delalet eden kelimelerle ilgilendiğini ifade ederek mantığa konusu itibariyle dilden bağımsız bir alan açma işini ileriye taşımışlardır. Böylece Sîrâfi-Mettâ tartışmasında Mettâ'nın mantığın konusuyla ilgili iddialarını açıklığa kavuşturmuş, en azından lafızların, mantığa dil bilimindeki gibi konu olmadığını vurgulamışlardır. Buna rağmen mantığın konusu olarak anlamları hâlâ dille ilişkili biçimde ele almaya devam etmiş olmaları İbn Sînâ'yı tatmin etmemiş gözükmektedir. İbn Sînâ "ikinci makuller" öğretisiyle, konusunun salt/soyut zihni anlamlar olması bakımından mantığa daha belirgin bir pozisyon sağlayacaktır. Ebü'l-Ferec ve öteki Bağdat okulu mensupları İbn Sînâ tarafından mantıkla ilgili görüşlerinde ağır bir eleştiriye tâbi tutulacaklardır ki bu eleştiriler filozofun söz konusu okulla ilgili algısını açık biçimde göstermektedir.

IV. İbn Sînâ: Bağdat Okulunun Eleştirisi ve Dil-Mantık Tartışmasına Cevap Olarak İkinci Makuller

İbn Sînâ dil-mantık tartışmasının tarafı olan Bağdat okulunun teorilerini eleştirmek üzere dikkate değer bir mesai harcadığı için onun bazı görüşlerini bu tartışmayla -dolaylı da olsa- ilişkilendirmek mümkündür. Aslında bu konuda başka yazarlarla ortak bir bakış açısına sahibim. Özellikle P. Adamson ve A. Key İslâm düşüncesinde dil felsefesinin tarihî seyrini kaleme aldıkları yazıda, İbn Sînâ'nın görüşlerini de içine alacak biçimde başlangıcından itibaren İslâm mantıkçılarının dille ilgili yaklaşımlarını anlatırlar. Bununla birlikte, başlığına uygun olarak dil felsefesi üzerine odaklanan söz konusu yazı, dil-mantık tartışması bağlamında İbn Sînâ'nın mantığı nasıl konumlandığı sorusuna odaklanmaz.⁵¹ İbn Sînâ'nın eserlerinde mantığın konusu meselesini kaleme alan A.I. Sabra ise özellikle, "felsefenin bir alt dalı mı yoksa vasıtası mı olduğu" tartışması üzerinden bu problemi yazmış,⁵² kendi ifadesiyle bu iki

50 Bu konuda bk. Adamson - Key, *Aristotelian Logic*, s. 84.

51 Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinde anlam-dil ilişkisini genel olarak tasvir eden bir çalışma için bk. Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", s. 37-52. Adamson ve Key Bağdat okulunun "mantığın dil karşısında üstünlüğünü savunan saldırgan tavrından sonra İbn Sînâ'nın dille ilgili kültürel anlamda çok daha uzlaştırıcı bir pozisyon aldığını" belirterek mantık-dil tartışması bağlamında dil açısından ne yaptığını ortaya koyarlar (*Aristotelian Logic*, s. 91).

52 Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", s. 74.

hususunu bir araya getirme gayreti içine girmiştir. Ancak bu yazı da Sîrâfi-Mettâ tartışması bağlamında mantığa yer açarken filozofların kronolojik olarak değişim gösteren pozisyonlarını tasvir edici bir yaklaşıma sahip değildir. Ayrıca Sabra İbn Sînâ'nın, seleflerinden daha güçlü bir biçimde dili önce çıkardığını vurgularken, biz filozofun mantığı dilden ayrı bir disiplin olarak konumlandırmak için ne yaptığına odaklanıyoruz. Bu yüzden farklı tespitleri öne çıkarıyor ya da malzemeyi farklı bir yaklaşımla ele alıyoruz. Bizim çalışmamız İbn Sînâ'nın "ikinci makul anlamlar" görüşünün, Bağdat okulunun mantık-dil ilişkisine yönelik pozisyonlarının İbn Sînâ tarafından yetersiz görülmesinin sonucu olduğu tezine sahiptir ve filozofun görüşlerini bu yaklaşımla değerlendirmektedir.

Bu tartışmaya geçmeden önce İbn Sînâ'nın Bağdat okulundaki mantıkçıların doktrinleri hakkındaki genel tasavvuruna ışık tutacak birkaç ifadesine yer vermek uygun olacaktır:

Hayatım üzerine yemin ederim ki bu insanlar, mantığı tamamen dışarıda bırakacak biçimde, kolayca ele alınabileceğini tasavvur ettikleri her hususta rahat ve mutmain oldular. Onların kıyasın maddesiyle ilgili dışlayıcı tavırları son noktasındadır ve bu konuda hiçbir şeye dikkat etmezler. Bunu sadece bugün için değil uzun zamandır böyle yapmaktadırlar. Kıyasın suretine gelince, bu insanlar özellikle bu konuyu ihmal etmişlerdir. Her ne zaman bu konuyu ele alacak olsalar doğru yoldan sapmışlardır. Çünkü bununla ilgili bir alışkanlık edinmemişler ve hiçbir zaman, böylesi bir kıyas alışkanlığı edinebilecek biçimde meseleleri ayrıntılarıyla inceleme zahmetine girmemişlerdir. Bu sebeple onların tek dayanağı kurallardan bağımsız düşünceler olmuştur.⁵³

Tony Street'in de dikkat çektiği üzere İbn Sînâ "Aristo'nun *Birinci Analitikler*'ini literalist (*zâhiri*) bir tarzda okuyanlara" ya da "bilindik kıyas teorilerini körü körüne takip edenlere" atıfta bulunduğu yerlerde hemen her fırsatta Bağdat okulunun mantık görüşlerini aşağılamaktadır.⁵⁴ Çalışma alanları çok dar olduğu için bu mantıkçılar bazı kitapların (geleneksel) nakillerine gereğinden fazla bağlıdır. Bu yüzden İbn Sînâ, Bağdat okulundaki Süryânî mantıkçıları "kalın kafalılar" olarak aşağılamakta ve kendi döneminde okulun lideri olan İbnü't-Tayyib hakkındaki meşhur küçük düşürücü söyleminde, "onun

53 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 68-69.

54 Street, "Avicenna on Syllogism", s. 50.

kitabının, ... alındığı yere iade edilmesi gerektiğini” belirtmektedir, çünkü “bu kitap kadar karmaşık ve içeriği yanlış olan başka bir kitap görmemiştir.”⁵⁵

Aslında bu konuda İbn Sînâ'nın istisna ettiği tek isim Fârâbî'dir. Antik Helenistik dönem filozoflarıyla birlikte ismini zikrettiği bir pasajda o selefi hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

(...) İskender (Afrodîsî), Themistius, John Philophonus ve benzeri kişilerle ilgilendim. Ancak Ebû Nasr el-Fârâbî'ye gelince, o çok iyi anlaşılmalı ve diğerleriyle aynı kefeye konulmamalıdır. O bizim seleflerimizin neredeyse en üstünüdür.⁵⁶

Bu olumlu bakışına rağmen İbn Sînâ'nın burada ele aldığımız mesele açısından Fârâbî ile aynı yerde durduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir. Her ne kadar mantığın konusu olarak belirlediği “ikinci makuller” terminolojisi daha önce Fârâbî'nin metinlerinde yer alıyor olsa da İbn Sînâ'nın *Şifa el-Medhal*'deki⁵⁷ şu ifadeleri Fârâbî ve öteki Bağdat okulu mensuplarının eleştirisi olarak gözükmektedir:

Mantığın konusunun anlamalara delalet etmeleri bakımından lafızları incelemek olduğunu ve mantıkçının işinin anlamlara delalet etmeleri bakımından lafızlar hakkında söz söylemek olduğunu iddia edenlerin görüşünde hayır yoktur... Bu insanlar, mantığın konusunu ve hangi yönden mantığın konusu olduğunu hakikatte ayırt edemediklerinden bocalayıp şaşırılmışlardır.⁵⁸

Kolayca anlaşılabilirliği üzere bu pasaj, Bağdat okulunun dil-mantık ilişkisi meselesinde savundukları görüşün reddidir.⁵⁹ Aslında onlar Sîrâfî'nin, “mantığın dildeki belirsizlikleri giderip gidermediğini” sınavan tavrına karşı sadece tümelleri gösteren lafızların bu disiplinde konu edildiğini savunarak

55 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 68-69.

56 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 64.

57 I.A. Sabra, *el-Medhal* in ilgili pasajlarının “mantığın konusu” tartışmasına dair o döneme kadar yazılmış en açık metinler olduğunu ifade eder ki *Metafizik*'te (*el-İlâhiyyât*) mantığın konusunun ikinci makuller olduğunu belirttiği pasajı da dikkate aldığımızda İbn Sînâ'nın bu iki yerde söz konusu teoriyi tamamladığı düşünülebilir (Bk. Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, s. 756; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyat 1*, s. 10.

58 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, s. 23-24.

59 Tony Street bu pasajı Fârâbîci görüşün reddi olarak okumaktadır, ancak bunu İbn Sînâ'nın Bağdat okuluna dair görüşlerini de dikkate alarak Fârâbî'nin şahsında okulun görüşlerinin eleştirisi olarak genişletebiliriz, çünkü diğerleri de en az Fârâbî kadar bu görüşe sahip çıkmaktadırlar (bk. Street, “Arabic Logic”, s. 22, 26).

mantığı ve mantığın konusu olan anlamları gündelik dilin belirsizliğinden arındırmaya çalışırlar.⁶⁰ Ancak İbn Sînâ'ya göre lafızlar anlamlara delaleti bakımından bile mantıkçının ilk incelemesi gereken şeyler değildir. Lafız sadece diyalog ve söylem oluşturma yönünden ya da öğretimde kullanılıyor olması açısından mantığın ilgi alanına girer ki İbn Sînâ için bunlar bu disiplinin konusu olacak kadar birincil konular değildir. Bu yüzden “şayet yalnızca anlamların dikkate alındığı salt düşünceyle mantığın öğrenilmesi mümkün olsaydı (mantıkçı için) bu yeterli olurdu ve kesinlikle lafza ihtiyaç kalmazdı.”⁶¹

İbn Sînâ bu pasajın hemen sonrasında öncekilerin bu hususta hataya düşmelerinin felsefi gerekçelerini ortaya koyar. Ona göre bu mantıkçılar varlığı hariçteki varlık ve zihindeki varlık olarak ele almış, ancak zihindeki varlıkların yani anlamların, yine zihnin kendisinden gelen özelliklerini dikkate almamışlardır. Açıkçası bu ekol, zihindeki anlamlar üzerine zihnin kendisinin iliştiirdiği yeni anlamları farkedememiş ya da bunu mantıkla yeterince ilişkilendirememiştir. Bağdat okulunda bu ilişkiyi İbn Sînâ'ya en yakın tonda vurgulayan filozof Fârâbi olmuştur, ancak ikinci makuller terminolojisinin yer aldığı *Kitâbü'l-Hurûf*'ta bile Fârâbi bu anlamların mantığın konusu olduğunu ifade etmez. İbn Sînâ dış dünyada bir karşılıkları olmayan, zihinde ortaya çıkmış bu yeni anlamları *kelimelerden bağımsız olarak* mantığın konusu kılmak istemiştir. Elbette zihindeki anlamalara ilişkin bu yeni anlamlar, başka herhangi bir açıdan değil, akılda mevcut olmayan bir bilgiyi sağlaması ya da buna yardımcı olmaları bakımından mantığın konusudur.⁶²

Mantığın konusu olmaları bakımından salt zihni anlamların kelimelerle ilişkilendirilmesinden hiç memnun olmayan İbn Sînâ bu tavrına uygun biçimde *Kategoriler*⁶³ kitabında lafızların hallerinin mantığın konusu olamayacağını üç açıdan ortaya koyar: Öncelikle tikellere delalet eden kelimeler zaten mantığın ve bilimin konusu olamaz. Yanı sıra, kelimeler türlere ve nihayet kategoriler dediğimiz yüksek cinslere delalet etme durumları bakımından dahi mantıkta fayda vermezler, çünkü mantığın esas ilgilendiği şey kelimeler

60 Furfiriyûs sonrası dönemin düşüncesi olan “mantığın esas itibarıyla tümel anlamlara delalet eden lafızlarla ilgilendiği” yönündeki görüş Bağdat okulu mantıkçılarının Sîrâfi'ye karşı bir savunu aracı olarak görülmektedir (bu konuda bk. Adamson - Key, “Philosophy of Language in Medieval Arabic Tradition”, s. 90).

61 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, s. 22.

62 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, s. 24

63 Bu kitabı Meşşâi geleneğin âdeti üzere yazmış olmasına rağmen İbn Sînâ kategorileri mantıktan elemiş ve *el-İşârât* kitabına dahil etmemiştir. Sabra, İbn Sînâ'nın kategorileri mantıktan elemiş olmasının mantığın konusuyla ilgili pozisyonundan kaynaklandığını ifade eder (bk. Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, s. 764).

değil anlamlardır. Nihayet kategoriler araştırmasından arındırmak suretiyle İbn Sînâ mantığı tanım ve burhanla sınırlamıştır. Bu yüzden “mantık öğrenen biri kategorileri öğrenmeden tanım yapılan unsurları, önermeleri ve kıyasları...” öğrenmeye yönelebilir. İbn Sînâ’nın bu fikrini belki şu şekilde yorumlayabiliriz: Mantığın konusu *türlere* ve *yüksek cinslere* delalet etmek bakımından kelimelerin halleri değil *tanım ve burhanı vermesi açısından tür ve cins* gibi anlamların kendileridir.

İbn Sînâ’nın *el-Medhal*’de “anamlara zihinde ilişen yeni anlamlar” olarak ele aldığı şeyler, *Metafizik*’te çok daha açık biçimde mantığın konusu olarak dillendirdiği “ikinci makul anlamlar” şeklinde karşımıza çıkmaktadır:

Bildiğin gibi mantığın konusu, birinci akledilen anlamlara dayanan (*testenid ila*) ikinci akledilen anlamlardır (*el-meâni'l-ma'kületi's-sâniye*). İkinci akledilen anlamlar, bilinenden bilinmeyene ulaşmakta kullanılması bakımından mantığın konusudur.⁶⁴

Dolayısıyla bu disiplinde konu ikinci makulleri gösteren lafızlar değil, sadece bu makul anlamların kendileri olmalıdır. *el-Medhal*’deki eleştiriyle birlikte okunduğunda bu pasajın dil-mantık tartışmasında mantığın konusunu belirginleştirme ve dilden soyutlama hamlesinin bir enstrümanı olduğu görülür. Böylece ikinci makuller salt anlamlar olarak doğrudan mantığın konusu kılındığında İbn Sînâ, mantığın araştırma alanını dilden çok daha güçlü bir biçimde arındırmış ve *el-Medhal*’de eleştirdiği mantıkçıların pozisyonundan uzaklaşmış olmaktadır.

et-Ta'likât’ta İbn Sînâ mantığın konusunun “kendileriyle bilinenden bilinmeyene ulaşılması yönüyle ikinci makuller” olduğunu belirttiikten sonra ikinci makullerin ne olduğunu açıklar. Burası ikinci makullerin içeriğine dair onun metinlerinde görebildiğimiz en açık pasajlardan biridir. Buna göre metafizikte tür ve cinse dayalı tümellik ispat edildikten sonra mantık bu anlamları kendine konu edinir. Bu tümellere ilişen zatî arazlar ise mantıkta araştırma konusu edilir (*tüsbetü*). Kipler de tümelin zorunlu ya da mutlak ve mümkün gibi hallerini gösterir ki bu yönüyle mantığın konusu olurlar.⁶⁵ O zaman mantık, Bağdat okulu filozoflarının savunageldikleri görüşün aksine, esas itibarıyla, tümel anlamları gösteren lafızları değil, lafızlar ve onların dış dünyadaki karşılıkları olan şeyleri dikkate almaksızın anlamların kendilerini konu etmektedir. Nihayet İbn Sînâ’nın son eseri *el-İşârât*’ta mantıkçının bilinen şeylerden bilinmek istenen şeylere ulaşmak için zihindeki basit ve bileşik

64 İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyât*, s. 10-11.

65 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 502-3; ayrıca bk. Alper, “Intellecting the Intellected”, s. 41.

anlamları incelediği vurgulanır. Mantıkçı matluba uygun ön bilgileri ve bu bilgilerin matluba nasıl ulaştıracağını inceler. Bu yüzden bir mantıkçının işi kavramsal bilgiyi sağlayan tanımın ilkelerini ve bunların nasıl bir araya getirildiklerini, aynı zamanda önermesel bilgiyi sağlayan kanıtın ilkelerini ve nasıl bir araya geldiklerini bilmektir.⁶⁶

İkinci makuller doktrini *el-İşârât*'ın iki büyük şârihi tarafından kabul edilmiş ve yorumlanmıştır. Fahreddin er-Râzî “ikinci makullerin, bilinmeyenin bilgisini sağlayacak biçimde terkinin”⁶⁷ mantığın konusu olduğunu ifade ederken Nasîrüddîn-i Tûsî *düşünmenin ses ve lafızlarla değil zihinsel içerikle olacağını* vurgulamak suretiyle İbn Sînâ'nın mantığın konusunu dilden ayırmaya yönelik pozisyonunu belirginleştirir.⁶⁸ İbn Sînâ'nın konuyla ilgili pozisyonunun oldukça belirgin biçimde izhar edildiği metinlerden biri de iki büyük şârihin şerhlerini mukayese eden Kutbüddin er-Râzî'den gelmiştir. Sirâcüddin el-Urmevî'nin *Metâli*'ine yazdığı şerhte Kutbüddin er-Râzî âdetâ İbn Sînâ'nın diliyle şunları ifade etmektedir:

Bazıları mantığın konusunun anlama delalet etmesi bakımından lafızlar olduğu yönünde bir vehme kapıldı. Mantık kavli-i şârih, kıyas... cins ve tür denilen kelimelerle ilgilendiği için bu hataya kapıldılar. Oysa bu doğru değildir çünkü mantıkçının araştırdığı şey *akli anlamlardır*.⁶⁹

Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî İbn Sînâ'nın, ikinci makuller öğretisiyle mantığın konusunu lafızlardan tamamen ayırıp bu disiplini önceki filozoflara nispetle dil biliminden daha çok soyutlama kaygısını görmüş filozoflardır. Kendinden sonraki metinlerde de dillendirildiği gibi, Bağdat okulunun savunduğu şekilde sadece “mantığın konusunun anlamlar ya da tümel anlamları gösteren lafızlar olduğu” görüşü İbn Sînâ'yı tatmin etmemiş ve ikinci makuller öğretisiyle o, seleflerinden miras aldığı “mantığı dilden ayırt etme” refleksini daha belirgin bir noktaya taşımıştır.

Buna rağmen, kimi çalışmalarda dikkat çekildiği üzere, İbn Sînâ dil-mantık ilişkisini Mettâ'nın yaptığı gibi dili ve dilcileri dışlayıcı bir tavırla

66 İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 127, 130.

67 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 5. Râzî bu görüşü *Mülâhhas* gibi erken dönem eserlerinde sahiplendiği gibi *Şerhu Uyûni'l-hikme* gibi son mantık yazılarında da savunmayı sürdürmektedir (bk. *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 10; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, s. 47-48).

68 Tûsî, *Şerh*, s. 117-18.

69 Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, s. 74-75.

da ele almamıştır.⁷⁰ Daha ziyade o, söz konusu ilişkiyi en azından düşünme süreçlerinin olgusal bir gerekliliği olarak görmüş ve açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda filozof anlamla lafız arasında bir biçimde ilişki bulunduğunu (*alâkaten mâ*) ve bu yüzden mantıkçının ikincil derecede bile olsa dille ilgilenmesi gerektiğini ifade eder.⁷¹ Dahası ikisi arasındaki ilişkiyi formüle etmek üzere kelimelerin anlama kaç biçimde delalet edeceğini gösteren bir teori sunar.⁷² Ne var ki düşünme süreçlerindeki zaruret, insanı lafızları kullanmaya yöneltir ve anlamlarla birlikte lafızlar hayal edilmedikçe anlamları tertibe koyup düşünmek *müteazzir*⁷³ hale gelir. İbn Sînâ'nın "müteazzir" kavramıyla da gösterdiği üzere aslında düşünmenin bizatihi lafızlarla doğrudan bir ilişkisi olmamakla birlikte bu ilişki insanî bir zarurettten kaynaklanır. Buna göre insan, lafızları hayal etmeksizin onların anlamlarını neredeyse organize edemeyecek gibidir. Bu yüzden filozof bu olgusal gerçekliği dikkate almış ve açıklamıştır. Ancak İbn Sînâ'nın bu görüşleri mantığı Bağdat okulunun yaptığından daha keskin bir tavırla dilden ayırt etme yönündeki tutumunu dikkate almadan okunmamalıdır. Zira bu ifadelerin geçtiği yerlerde filozof aynı zamanda mantıkçının dile yönelik ilgisinin *ikincil* olduğunu sarahaten ortaya koyar. Mantık açısından İbn Sînâ'nın esas ve birincil ilgi alanını oluşturan şey *kelimelerle anlamlar arasındaki ilişkiler değil anlamlarla anlamlar arasındaki ilişkilerdir*. Zira iki terim arasındaki ilişkiyi anlamak herhangi bir dildeki lafzın parçaları arasındaki ilişkiyi değil bu terimlerin anlamları arasındaki ilişkiyi anlamaya dayanır. İbn Sînâ'nın kendi ifadeleriyle:

70 Adamson - Key, "Philosophy of Language in Medieval Arabic Tradition", s. 89; Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", s. 763.

71 İbn Sînâ, *el-İşârât* I, 131. Lafızla anlam arasında bir ilişki olduğu için İbn Sînâ lafzın durumlarının anlamdaki durumları etkileyebileceğini ifade eder ve Tûsî bu pasajı yorumlamak üzere "zihinsel kelimeler" (*elfâzun zihniyyetün*) terimini kullanır (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 131). Fahreddin er-Râzî ise mantıkçının anlama delalet eden kelime türleri ve delalet tarzları gibi dilin evrensel yönleriyle ilgilenebileceğini, ancak herhangi bir dille ilgilenmenin mantığın araştırma alanı olmadığını ifade eder (Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 20-22).

72 İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 139.

73 İbn Sînâ'nın bu durumu izah etmek üzere kullandığı bu kavramı metnin ruhuna uygun biçimde sunduğu için bu pasajın Türkçe mütercimi olan Ömer Türker'in açıklamalarını buraya aynen alıyorum: "Müteazzir kelimesi, kendinde mümkün olan ve fakat insanın gücü dahilinde bulunmayan şey demektir. İbn Sînâ lafızlar olmaksızın düşünmenin mümkün olduğunu ama neredeyse insan gücünün sınırlarını aştığını belirtmektedir" (bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, dn. 9).

(Mantık açısından) anlamlarıyla örtüşen lafızlar hakkında konuşmak bu lafızların anlamları hakkında konuşmak gibidir.⁷⁴

İbn Sîna *el-Medhal*'de dikkatlere sunduğu bu hususu *Kıyas* kitabında yeniden vurgulamaktadır. Her ne kadar kıyası tanımlarken Fârâbî gibi o da kıyasın bir söz olduğunu ortaya koyarak başlamış olsa da hemen sonrasında kıyasta aslî unsurun sözler değil anlamlar olduğunu dillendirir.⁷⁵ Çünkü kıyas, her ne kadar zihni ve kavli kıyas olmak üzere iki biçimde ele alınabilir olsa da zihnimize yeni bir bilgi sağlayan kıyas işitilen ses anlamındaki söz değildir. Zira işitilen söz, bizâtihi, zihinde herhangi bir sonuç doğurmaz, bilakis zihinde sonuç doğuran şey bu sözün taşıdığı anlamdır. İbn Sînâ'ya göre bunun sebebi iki söz arasında herhangi bir gereklilik ilişkisinin kurulamıyor olmasıdır. Bizi akli bir çıkarımda sonuç önermesine götüren şey sözler arasında değil, sözlerin anlamları arasında kurabildiğimiz ilişkidir.⁷⁶ Öyleyse burada kıyasın bir söz olmasıyla kastedilen, belli bir dildeki söz olması değil düşüncenin herhangi bir dile dökülmüş olmasıdır.

İbn Sînâ'nın bu hususta durduğu yeri belki şu şekilde özetleyerek yazıyı sonlandırabiliriz: İbn Sînâ olgusal anlamda düşünme pratiklerinde zihnin dile ihtiyaç duyduğunu itiraf etmiş, ancak bir mantıkçı olarak esas ilgilenilmesi gereken şeyin lafızlar değil -Bağdat okulundan farklı olarak- ikinci akledilir anlamlar olduğunu vurguyla dillendirmiştir. Zira insanın düşünme etkinliğinde dile ihtiyaç duyduğunu ifade ettiği pasajlarda bile İbn Sînâ'yı mantığın esas itibariyle dilden bağımsız düşünceyle ilgilendiğini vurgularken görürüz. İşte kelimelerden bağımsız olarak mantığa konu olan ikinci makuller görüşü bu tavrın en güçlü ifadesidir. Netice olarak *İbn Sînâ bir yandan dilin pozisyonu konusunda Mettâ'ya göre daha uzlaştırmacı bir tavır alırken öte yandan konusu bağlamında mantığı Bağdat okuluna göre dilden daha bağımsız bir konuma yerleştirmiştir.*

V. Sonuç

Bu makalede, Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya filozofların dil-mantık tartışması bağlamında mantığı konusu itibariyle konumlandırma çabalarının kronolojik seyri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tartışma içinde Mettâ ile

74 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal*, s. 23.

75 Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics*, s. 61.

76 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık, el-Kıyas*, s. 54-55. Oysa Fârâbî kıyas için hem sözü hem düşüncüyü dikkate alır (bk. *İhsâü'l-ulûm*, s. 22; ayrıntılı bilgi için bk. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics*, s. 61-64).

birlikte başlayan mantığı konumlandırma çabası Mettâ'nın öğrencileri tarafından da çeşitli biçimlerde devam etmiştir. Bu tartışmanın kültürel vârisleri olan Bağdat okulu filozoflarının bu sorunu üstlendikleri ve aşmaya çalıştıkları bilinegelen bir husustur. Bizim burada göstermeye çalıştığımız şey ise tartışmaya yönelik cevap üretme sürecinin -dolaylı da olsa- İbn Sînâ'ya kadar uzatılabileceğidir. Bu yazıda İbn Sînâ'nın hususen ikinci makuller görüşü olmak üzere bazı görüşleri tartışmaya bir cevap olarak okunmaya çalışılmış ve bu bağlamda değerlendirilmiştir. Mettâ'dan İbn Sînâ'ya doğru mantığın giderek dilden ayrıştırılmaya çalışıldığı ve İbn Sînâcı "ikinci makuller" görüşüyle birlikte, dilden soyut zihnî anlamları dikkate aldığı vurgulanarak bu disipline dil biliminden uzak bir pozisyon kazandırıldığı betimlenmektedir. Dolayısıyla burada ele alınan süreç içerisinde, mantık, konusu itibarıyla, lafızlardan anlamları, anlamlardan tümel anlamları gösteren lafızlar ve tümel/ birinci makul anlamları ve nihayet İbn Sînâ'nın elinde ikinci makulleri ele alan, giderek zihinsel soyutluk kazanmış bir disiplin mahiyetine bürünmüştür. Elbette burada ortaya konulan yaklaşım yalnızca akademik bir tekliften ibarettir ve eleştiriye muhtaçtır.

Buna rağmen konusunun belirlenerek mantığın dilden ayırt edilmesi yönündeki çaba mantıkçılar nezdinde uzun bir süre sürdürülmüştür. Mettâ'dan sonraki filozoflar bu tartışma içinde mantıkçılar açısından eksik gördükleri hususları tashih etme gayretine girmişlerdir. Benzer bir kronolojik tasvirin Sîrâfî sonrası dil bilimciler için de yapılabileceği âşikârdır. Herhalde Sîrâfî sonrası dilcilerin bu tartışmada dil bilimi açısından tashih edilmesi gerektiğini düşündükleri noktaları dikkate alarak dil biliminin nasıl konumlandırdıklarının kronolojik gelişimini görmek alana dair önemli bir akademik katkı olacaktır.

Bibliyografya

- Abed, Shukri B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- Adamson, P. - A. Key, "Philosophy of Language in Medieval Arabic Tradition", *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, ed. Margaret Cameron - Robert J. Stainton, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 74-99.
- Alper, Ömer Mahir, "Intellecting the Intellected: An Examination on the Interpretation of "the Second Intelligibles" in Islamic Tradition of Logic and its Reception during the Ottoman Period", *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 1/2 (2015): 36-69.
- Black, D., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden - New York: E. J. Brill, 1990.

- Boyalık, M. Taha, *Dil Söz ve Fesahat: Abdülkâdir el-Cürçânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*, İstanbul: Klasik, 2017.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Çıkar, Mehmet Şirin, "Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî'nin Konumu ve 'Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar' Makalesi", *Kutadgubilig*, 7 (2005): 65-77.
- Durusoy, Ali, "Aristotelesten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005): 37-52.
- Durusoy, Ali - 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*, 1/2 (2015): 7-54.
- "Ebû Bişr Mettâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma" çev. Bilen, Osman, *İslâmiyât*, 7/ 2 (2004): 155-72.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn, I-III, Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1939-44.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Mukâbesât*, nşr. M. Tevfik Hüseyin, Bağdad: Matbaatü'l-irşâd, 1970.
- Fahredden er-Râzî, *Mantku'l-mûlahhas*, nşr. Ehad Ferâmerz Karâmelikî - Âdine Asgarînişâd, Tahran: Dânişgâh-i İmâm Şâdık, 1381.
- Fahredden er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: İntişarat-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1386.
- Fahredden er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran: Müeesesetü's-Sâdık, 1373hş.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Muhsin Mehdi - Osman M. Emîn, Paris: y.y., 2005.
- Fârâbî, *İsâgûcî, Mantığa Başlangıç Risaleleri* içinde, çev. Hüseyin Sarioğlu, ed. Harun Kuşlu, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2017.
- Fârâbî, *et-Tavtie: Mantığa Başlangıç Risalesi, Mantığa Başlangıç Risaleleri* içinde.
- Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1968.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden - Boston: E.J. Brill, 2014.
- Haddad, Fuad, "Al-Fârâbî's Views on Logic and its Relation to Grammar", *Islamic Quarterly*, 13/4 (1969): 192-207.
- Halifât, Sahbân, *Menhecû't-tahlîlî'l-lugavî el-mantıkî fi'l-fikri'l-Arabî el-İslâmî*, I-III, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 2004.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ, 3. Baskı, I-IV, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyât*, nşr. George Anawati - Saîd Zâyed, Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsvrev, 1363.

- İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Mantığa Giriş, Medhal*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-Mantık, el-Kıyâs*, nşr. İbrâhim Medkûr - Saïd Zâyed, Kahire: el-Hey’etü’l-âmmelî-şûni’l-matâbi’l-Emîriyye, 1383/1964.
- İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, nşr. Seyyid Hüseyin Müseyiyân, Tahran: Müessesel-i Pejûheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1391hş.
- İbnü’t-Tayyib, Ebü’l-Ferec, *Tefsîru Kitâbi İsâgûci li-Furfûryûs*, K. Gyekye, Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1975.
- Mahdi, Muhsin, “Language and Logic in Classical Islam”, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, s. 50-83.
- Râzî, Kutbüddîn, *Şerhu’l-Metâli’*, nşr. Üsâme es-Sâidi, Kum: Menşûrât-ı Zevî’l-Kurbâ, 1391.
- Roauyheb, Khaled, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth and Fourteenth Discussions”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 22/1 (2012): 69-90.
- Sabra, Abdelhamid I., “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, *Journal of Philosophy*, 77/11 (1980): 746-64.
- Street, Tony, “Arabic Logic”, https://www.academia.edu/23601995/Arabic_Logic (18.07.2018).
- Street, Tony, “Avicenna on Syllogism”, *Interpreting Avicenna*, ed. P. Adamson, Cambridge: Cambridge University, 2013.
- Tüsî, Nasîrüddîn, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ, 3. bs., Kahire: Dârü’l-maârif, t.y.
- Türker, Sadık, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgubilig*, 1 (2002): 137-75.
- Yahyâ b. Adî, “el-Fasl beyne sinâateyi’l-mantiki’l-felsefi ve’n-nahvi’l-Arabi”, *Makâlât*, nşr. Sahbân Halifât, Amman: el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, 1988, s. 414-24.

The Subject Matter of Logic from Abû Bişr Mattâ to Avicenna: Vocal Forms or Second Intelligibles?

In this article, my analysis will show that Avicenna's doctrine of "the second intelligibles" was posited as a response to an ongoing debate about the relationship between logic and grammar. Apparently, the logician and philosopher al-Mattâ's (d. 328/940) defense of logic against the grammarian al-Sirâfi (d. 365/977) in the debate on the subject, which emerged one generation prior to Avicenna, did not satisfy the subsequent members of Baghdad's philosophy school. After this debate, the prominent members of this school, such as al-Fârâbi (d. 338/950), Yaḥyâ ibn 'Adî (d. 362/974), Abû Sulaymân al-Sijistânî (d. c. 380/991) and Abû al-Faraj Ibn al-Ṭayyib (d. 435/1044), introduced new arguments to this debate that strengthened the position of logicians against grammarians. They clarified the position of logic as they asserted that the subject matter of logic is distinct from that of grammar. To achieve this, the logicians of the Baghdad school pointed to the difference between logicians and grammarians in dealing with vocal forms, indicating that logicians deal with "the universal meanings and the expressions insofar as they signify universal meanings." This is contrary to the grammarians who are concerned with the expressions without focusing on their universal meanings.

It appears that al-Fârâbi and his pupil Yaḥyâ ibn 'Adî devoted extra effort to elaborating upon their approaches regarding the distinctness of logic from grammar. In his distinctive work on the classification of sciences, *Ihşâ' al-'ulûm*, al-Fârâbi accords grammar and the other linguistic sciences a special place in his system. Furthermore, he meticulously separates logic and language in terms of their subject matters when considering the relationship between them. Following a similar line of thought, his pupil Yaḥyâ ibn 'Adî penned a special treatise on the differentiation of logic and grammar, titled, *al-Faṣl bayna şinâ'atay al-mantiq al-falsafi wa'l-naḥw al-'Arabi*. In this work, he defines both disciplines in terms of their purposes and subject matters and then argues that logic, unlike grammar, examines universal meanings and their vocal forms; however, it does not deal with vocal forms in a similar manner to grammar. For Yaḥyâ ibn 'Adî, logic and grammar are different disciplines because their subject matters are distinct. Still, vocal forms or expressions remain the subject matter of logic in their works. Even the last member of logicians of the Baghdad school, Abû'l-Faraj Ibn al-Ṭayyib, says in his commentary on Porphyry's *Isagoge* that "the subject matter of the art of logic is the simple vocal forms which refer to common ideas (*al-şuwar al-'ammah*)". The Baghdad school claims that language is inadequate to deal with the reality whereas logic adequately shows what is true and false in the theoretical domain and what is good and bad in the practical. Among the members of the Baghdad school, al-Fârâbi is the logician who expressed his opinion on the subject matter of logic in a manner closest to Avicenna. In his *Book of Letters* (*Kitâb al-Ḥurûf*), which is one of his most important works concerning the philosophy of language, al-Fârâbi posits that the "first intelligible meanings" is the subject matter of logic. Moreover, he mentions the "second intelligibles" and uses it as a technical term, linking it to the subject matter of logic prior to Avicenna. Contrary to Avicenna's works, in al-Fârâbi's *Book of Letters*, "the vocal forms" appears as the subject matter of logic.

Al-Fārābī considers “the first intelligibles” as the focus of all sciences—political sciences, natural sciences, mathematics, metaphysics and logic. However, he stresses that logic is also interested in the vocal forms of “the first intelligibles” whereas the other sciences disregard the vocal forms. The Fārābian doctrine continues to examine the vocal forms and for this reason Avicenna criticizes al-Fārābī and the other members of the Baghdad school.

Avicenna was also interested in the question of the subject matter of logic. However, as opposed to al-Fārābī and the other members of the Baghdad school, he was dissatisfied with identifying the subject matter of logic with their vocal utterances. He, therefore, criticized his predecessors’ position on this problem. For him, meanings, apart from their vocal utterances, must be considered as the subject matter of logic. In the introductory part of *al-Madkhal* of *al-Shifā*, Avicenna objects to logicians who argued that the logician qua logician should be concerned with vocal forms. This might be read as a contrasted view and a criticism of al-Fārābī and the Baghdad school. Avicenna was concerned with the relationships among mental contents rather than the ones between the mental content and vocal form. Therefore, he articulates that the subject matter of logic is the second intelligibles, which is based on the first intelligibles. He did not consider the first intelligibles or their vocal forms as the subject matter of logic. Rather, he asserts that since “the second intelligibles” are the meanings abstracted from the meanings in mind, i.e. the first intelligibles, they are the things that are more suitable for the subject matter of logic. In my view, Avicenna’s doctrine of the “second intelligibles” provided him with a profound instrument in introducing the notion of “the separation of logic from grammar in terms of the subject matter”. This article surveys Avicenna’s doctrine of “the second intelligibles”, accounting for his critique of his predecessors and understanding this doctrine as a response to the debate of logic and language.

Keywords: Second intelligibles, logic-language, vocal forms, Abū Bishr al-Mattā, al-Sīrāfi, Baghdad Philosophy School, Avicenna.
