

# Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Mu'teber*'inin Mantık Kısımında İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l- Arûziyye*'sini (veya onunla yakından ilişkili diğer bir eseri) Kullanımı

Jules Janssens\*

**Tercüme:** Muhammet Fatih Kılıç\*\*

**Öz:** Ebü'l-Berekât'ın ansiklopedik eseri olan *Kitâbü'l-Mu'teber*'in ilk kitabının son dört bölümü Aristoteles'in *Organon*'uyla uyumlu olarak cedel, safsata, retorik ve şiirle ilgilidir. Fakat bu bölümler Aristoteles'in eserlerinden ziyade genç İbn Sînâ'ya ait olan *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'ye dayanmaktadır. İki metin sadece yapıları itibarıyla değil; aynı zamanda ifadeleri itibarıyla de pek çok ortak noktaya sahiptir. Bu makale, dört bölümün tamamı için temel bir mütekabiliyet tablosu sunmakta ve aynı zamanda en önemli farklılıklara işaret etmektedir. Bununla birlikte bu farklılıkların azımsanmayacak ölçüde önemli bir kısmının karşılığı, Nuruosmaniye 4894'te tamamlanmamış bir mantık yazmasında mevcuttur ve bu eser, münferit Uppsala 364 yazmasına dayanan İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'sine, tam olarak aynı olmasa da, çok yakındır. Dolayısıyla Ebü'l-Berekât'ın pek çok formülasyon ve fikri, İbn Sînâ'dan aldığı aşikârdır. Bununla birlikte, çoğu zaman dinden mülhem olan şahsi unsurlar eklediği de açıkça ortada olan Ebü'l-Berekât'ın, bazen bilinçli olarak Aristoteles'in üslubuna müracaat ettiği görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Sînâ, mantık, *Kitâbü'l-Mu'teber*, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, Nuruosmaniye 4894 yazması.

**Abstract:** The last four sections of the first book of Abü al-Barakât al-Bağhdâdî's *summa*, entitled *Kitâb al-Mu'tabar*, deal with dialectics, sophistical refutations, rhetoric, and poetics in full line with Aristotle's *Organon*. However, they are not so much based on Aristotle's works, but on a work of the young Ibn Sînâ, namely *al-Ḥikma al-Arûdiyya*. Both texts have much in common not only in their structure, but also in their very wording. The article presents a basic survey of the correspondences for all four sections and also highlights the most significant differences. However, a significantan important part of these differences has a counterpart in an (incomplete) logical text, which is present in the manuscript Nuruosmaniye 4894 and which is, in turn, very close to, albeit not identical, with Ibn Sînâ's *al-Ḥikma al-Arûdiyya* as conserved in the unique manuscript Uppsala 364. Therefore, it is obvious that Abü al-Barakât takes over many formulations and, at once, many ideas from Ibn Sînâ. However, he adds clearly personal elements that often seem to have been religiously inspired and, on occasion, consciously returns to Aristotle's wording.

**Key words:** Abü al-Barakât al-Bağhdâdî, Ibn Sînâ, logic, *Kitâb al-Mu'tabar*, *al-Ḥikma al-Arûdiyya*, ms. Nuruosmaniye 4894.

\* Leuven Üniversitesi, Antik, Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi De Wulf-Mansion Merkezi.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

## Giriş

Renate Würsch 1991'de Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Mu'teber*'inin retorik kısmında, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'sine tekabül eden kısımları azımsanmayacak ölçüde kullandığına işaret etmişti. Ardından 2008'de Geert Jan van Gelder ve Marlé Hammond, Ebü'l-Berekât'ın belirgin bir şekilde, *eş-Şifâ*'dan daha ziyade *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'nin şiir kısmından istifade ettiği üzerinde durmuşlardı.<sup>1</sup> Fakat bu çalışmaların hiçbiri, Ebü'l-Berekât'ın genç İbn Sînâ'ya ait erken bir çalışma olan *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'yi tam olarak hangi şekilde almadığına işaret etmez ve detaylı bir karşılaştırma sunmaz.<sup>2</sup> Dahası Ebü'l-Berekât'ın *Kitâbü'l-Mu'teber*'inin mantık kısmı ileri düzeyde incelendiğinde kolayca görülecektir ki, safsata ve cedel kısımları da çoğunlukla İbn Sînâ'nın söz konusu eserine dayanmaktadır. Ben bu çalışmanın devamında bahse konu dört kısmın (cedel, safsata, şiir ve retorik) iki eser arasındaki mütakabiliyet durumuna işaret edeceğim. Ayrıca İbn Sînâ ile karşılaştırıldığında Ebü'l-Berekât'ın anlatısındaki eksiklere ve/veya değişimlere değineceğim.<sup>3</sup> Bununla birlikte tahkikli neşirlerin eksikliğinden dolayı farklılıklara ve ufak değişikliklere değinmeyeceğim; çünkü bunların editöryel hatalardan kaynaklanmaları pekâlâ mümkündür.

## Cedel

Cedele ilişkin *Kitâbü'l-Mu'teber*'in ilk kitabının beşinci makalesinin (I, 233, l.3) başlığı (*Fî Tûbikâ ve hüve ilmü'l-cedel*), *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'deki ile (47, l. 19) neredeyse aynıdır (*Fî me'âni Kitâbi Tûbikâ ey el-cedel*). Her ikisinde de Yunanca transliterasyon olan *Tûbikâ*'nın var olması dikkat çekicidir. Genç İbn Sînâ'nın eserini yazdığı

- 1 Bkz. Renate Würsch, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt* (Berlin: Klaus Schwartz Verlag, 1991), 11, 63 (235 no.lu dipnot), 77, 79 ve 217 ve Geert Jan van Gelder and Marlé Hammond, *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics* (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2006), 70. Retorik için ayrıca bkz. Maroun Aouad ve Marwan Rashed, "Lexégèse de la Rhétorique d'Aristote: recherches sur quelques commentaires grecs, arabes et byzantins", *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale* 23 (1997): 43-189, özellikle 107-167.
- 2 *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'nin ayrıntılı bir tasviri ve etkileri için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 86-93. Eserin Uppsala 364 yazmasına dayanan eksiksiz ve yarı-tahkikli neşri için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mecmu' ev el-Hikmetü'l-Arûziyye*, thk. Muhsin Salih (Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 1428/2007); parçalı neşirler için bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 417.
- 3 Makalenin devamında esas alacağım baskılar şunlardır: Ebü'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber*, 3 cilt bir arada (İsfahan: İsfahan Press, 1995; Haydarâbâd, 1357 H. neşrinin yeniden baskısıdır) ve İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'sinin (aksi belirtilmedikçe) Muhsin Salih tarafından yapılan baskısı (bkz. bir önceki dipnot).

tarihte (yaklaşık 1000) bu şaşılacak bir durum olmayabilir, fakat Ebü'l-Berekât'ın zamanında (ö. 1164-1165) alışılmadık bir durumdur; çünkü o zamanlar Arapça cedeli kavramı, Yunanca *topoi* sözcüğünün transliterasyona uğramış formunun yerini tam olarak almıştır.<sup>4</sup>

Ebü'l-Berekât bu makaleyi 7 bölüme ayırmaktadır (I, 233-63). Bu ayırım ona ait olabilir. Her hâlükârda İbn Sînâ'nın asıl baskısında bu şekilde bulunmamaktadır (47-79).

*Mu'teber*'deki ilk bölüm (I, 233-37) açıkça cedeli kıyasa ayrılmıştır. Bu bölüm, öncelikle Aristotelesçi kıyas anlayışı ve burhan üzerine genel bir giriş sunmakta; aynı zamanda cedeli kıyasların amacının hakikat araştırması yapmak olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse bu bölüm, cedeli kendinden hemen önceki *Organon*'un *Birinci ve İkinci Analitikler* kısımlarıyla karşılaştırılmalı olarak ortaya koymaktadır. Bu girişin İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Arûziyye*'sinde karşılığı yoktur. Bununla birlikte cedeli kıyasların doğası ve amacından bahseden bölümün büyük bir kısmı (I, 234,1-237,8) birkaç değişiklik olsa da İbn Sînâ metniyle pek çok bakımdan ortaktır (47,20-50,6 = Nur., vr. 46<sup>b</sup>34-47,34).<sup>5</sup> Ebü'l-Be-

4 *Tübikâ* çevriyazı şeklinde Aristoteles'in eserlerinin sayımında İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde bulunmaktadır; bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, ed. Şaban Halife ve Muhammed el-'Avza (Beyrut: el-Arabî, 1991), I, 507-508. Fakat İbn Sînâ'nın öncüsü olan Fârâbî *cedel* kavramını tercih etmekte, İbn Sînâ da büyük ansiklopedisi *eş-Şifa*'da ona uymaktadır.

5 *Nur*. kısaltması Nuruosmaniye 4894 yazmasına işaret etmektedir (bu yazmanın bir kopyasını bana ileten Dimitri Gutas'a samimi teşekkürlerimi iletmem gerekir). Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 439'da, bu parçanın *Hikme*'den istinsah edildiğine işaret eder. Ondan önce Georges C. Anawati, "Le manuscrit Nour Osmaniye 4894", *MIDEO* 3 (1956): 382'de yazmanın bu bölümünden itibaren "eksik bir şekilde" de olsa İbn Sînâ'nın *Hikme*'siyle aynı metne sahip olduğuna (daha detaylı inceleme olmaksızın) işaret etmiştir. Fakat ileride görüleceği üzere iki nüsha arasında bazen önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bizce iki metin arasındaki ilişkiye nispetle iki hipotez vardır: (1) İbn Sînâ'nın müellif nüshasına yakındır (bu muhtemelen Nuruosmaniye nüshasıdır; çünkü bu nüsha daha kapsamlı gözükmektedir) ve diğer nüsha kusurludur (aktarılması sırasındaki kayıplardan dolayı olabilir –Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 88, hâlihazırda Uppsala nüshasının müstensihinin İbn Sînâ'nın müellif nüshasından istinsah etmediğinde ısrar etmektedir); ya da (2) iki farklı İbn Sînâ metni ile karşı karşıyayızdır ki, bu durumda sonra yazılmış olan (Nuruosmaniye metni) daha önceki *Hikme* metninden mühlendir. Bu soruyu cevaplamak için ileri araştırmalar gerekmektedir. Nuruosmaniye nüshasının tarihlendirilmesiyle ilgili olarak M. Geoffroy (kendisine minnettarım), J. Jabbour ve T. Morel tarafından yazılmış ve (kamuya kapalı olan) Abjad veritabanındaki (<http://abjad.phic-project.org>) şu notu iletmiştir: "La littérature secondaire a considérée, dans son ensemble, ce manuscrit comme étant tardif et datant du XVIIème siècle (cf., D. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition*. Leiden-Boston-Köln : Brill, 2002, s. 17, 44). Elle s'appuie, pour cela, sur le cachet de possession carré apparaissant au f. 1r. Il s'agit du cachet de Hacı Beşir Ağa, daté de 1158 A.H. (1745-1746). Or, nous voyons apparaître à la fin du manuscrit, au f. 597v, un cachet de possession de Bâyezid II. Le manuscrit est donc antérieur à la fin du règne de celui-ci : 1512. Le manuscrit est d'ailleurs copié sur du papier oriental." Dolayısıyla Uppsala nüshasında olduğu gibi henüz tarihi tam olarak belirlenmemiştir. Makalenin devamında bu yazmaya sadece *Mu'teber*'deki metne uygun ve *Hikme*'deki metinde eksik olduğu durumlarda işaret edeceğim "=" işaretini burada veya makalenin devamında tam bir özdeşlikten ziyade yeterince önemli benzerlik anlamını ifade etmektedir.

rekât, İbn Sînâ'nın cedeldeki soruların sayısının öncüllerin sayısına eşit olduğu savını kabul etse bile, bu değişikliklerin en aydınlatıcı olanı, İbn Sînâ'nın ikili (ahlaki ve nazari) meseleler (*mesâil*)/öncüller (*mukaddimât*) ayrımı (48,14-16) yerine Ebü'l-Berekât'ın üçlü (ahlaki, doğal ve mantıksal) ayrımını ortaya koymuş olmasıdır (I, 234,23-235,2). Fakat Ebü'l-Berekât İbn Sînâ'nın Nur., vr. 47<sup>a</sup>9-11 yazmasındaki üslubunu, bu üç durum için verilen somut örnekler de dâhil olmak üzere tıpatıp aktarmaktadır.<sup>6</sup> Genel olarak bakıldığında Ebü'l-Berekât'ın anlatısı İbn Sînâ'dan daha ayrıntılı gözükmetedir. En önemlisi, Aristoteles'i iki defa anması (I, 234, 19; 236,2) ve Aristoteles'e "Sâhibü'l-Mantık" unvanıyla atıfta bulunması göstermektedir ki, Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'dan daha açık bir şekilde nihai ilham kaynağı olarak Aristoteles'i tanımaktadır. Ebü'l-Berekât'ın "Bağdat Meşşâilîği" diyebileceğimiz bir akıma mensup olduğunu ve "saf İbn Sînâcılık"a karşı çıktığı düşünülürse bu pekâlâ bir sürpriz sayılmaz.<sup>7</sup> Bununla birlikte bölümün genel yapısı, Aristoteles'in metniyle değil; *Hikme* ile birebir aynıdır. Aşağıda her iki metni karşılaştırdığımızda açık bir şekilde görüleceği üzere –Ebü'l-Berekât'ın girişi dik-kate alınmazsa– bölümün başında ve sonundaki ifadeler, İbn Sînâ'nın anlatısıyla büyük bir benzerlik taşımaktadır (İbn Sînâ metnini hem *Hikme* baskısından hem de Nuruosmaniye 4894 yazmasından aktarmaktayım, çünkü ikisi tam olarak aynı değildir):

#### Örnek 1 (Bölümün başı):

<i>Hikme</i> (47,20-22)	<i>Nur.</i> (v. 46 <sup>b</sup> 35-36)	<i>Mu'teber</i> (I, 234,1-3)
القياس الجدلي قياس مؤلف من مقدمات ذائعة على الإطلاق وهي التي يراها جمهور الناس من غير اختلاف. وإما ذائعة بالإضافة، إلخ	والقياس الجدلي هو قياس مؤلف من مقدمات ذائعة مشهورة والمقدمات الذائعة إما ذائعة على الإطلاق وهي التي يراها [نحن؛ يداها: المخطوط] جمهور الناس من غير اختلاف وإما ذائعة بالإضافة، إلخ	وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل وتلك اما ذائعة على الإطلاق وهي التي يقول بها جمهور الناس ويوافقون عليها من غير اختلاف واما ذائعة بالإضافة، إلخ

6 Dahası üslup Aristoteles ile daha uyumludur, bkz. *Topika*, I, 14, 105b20; Arapça tercümesi için Abdurrahman Bedevi, *Mantıku Aristû* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbü'ât; Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), II, 509,19-510,1.

7 Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Philosophy, 1000- ca. 1350", *Avicenna and His Heritage*, ed. J. Janssens ve D. De Smet (Leuven: Leuven University Press, 2002), 81-97, Ebü'l-Berekât'ın şahsi olarak İbn Sînâ sistemine karşı gelişmiş ve eleştirel bir duruşu olduğunu vurguladıktan sonra Ebü'l-Berekât'ı "İbn Sînâ karşıtı (Bağdat) Meşşâiler" arasına yerleştirmektedir.

Örnek 2 (Bölümün sonu):

<i>Hikme</i> (50,4-6)	<i>Nur.</i> (vr. 47 <sup>a</sup> 31-33)	<i>Mu'teber</i> (I, 237,6-8)
وليس من شرط الجدلي ان يأتي بقياس لا عناد له البتة أو يلزم كل خصم بل ان يبذله وسعه في المسألة على حسب احتمال الذواتع واحتمال نفس المسألة فهذه منفعة القياس الجدلي.	وليس من شرط الجدلي ان يأتي بقياس لا عناد له البتة وأن يلزم كل خصم بل أن يبذل في مسألة وسعه على حسب احتمال مسألة واحتمال الذواتع كما أن الطبيب ليس من شرط كونه طبيباً أن يأتي بالشفاء في كل علاج بل أن يأتي بعلاج المستطاع من العلاج	وليس من شرط الجدلي ان يأتي بقياس لا عناد له البتة وعند كل احد ولا ان يلزم كل خصم بل ان ينتهي في كل مسألة الى منتهى المذهب كما انه ليس من شرط الطبيب ان يشفى كل مريض بل ان يأتي بغاية ما يستطاع من العلاج.

Benzerlikler o kadar çarpıcı ki yoruma ihtiyaç duymuyorlar. Ebü'l-Berekât bölümünün sonuna sadece *Nur.*, vr. 47<sup>a</sup>33-34'te bulunan, tabip ile ilgili bir karşılaştırma eklemiş olsa da iki metin arasındaki ifadelerin pek çoğu ortak, hatta bazen aynı.<sup>8</sup> Tüm bölüme ilgili olarak aşağıdaki basit karşılaştırma tablosu ortaya konabilir:

M. 234,1-18 = H. 47,20-48,10 (cedeli kıyaslarda kullanılan 2 tür meşhur öncül)\*

M. 234,19-235,2 = H. 48,10-16 (soruların sayısı öncüllerin sayısına eşittir)

M. 235,3-9 = H. 48,16-19 (soruyu soran kişiye veya başka bir şeyin bilgisinin elde edilmesine nispetle problem)

M. 235,10-236,4 = H. 48,19-49,3 (cedeli problem)

M. 236,4-18 = H. 49,3-16 (cedel bir mantık bilimi olduğuna göre tümellerle ilgilenir; dahası ya tümevarım ya da tümdengelimle dayanmaktadır)

M. 236,19-237,8 = H. 49,16-50,6 (cedel ilminin faydaları).<sup>9</sup>

İkinci bölümde (I, 237,9-240,24) Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ ile uyumlu olarak (50,6-53,8 = *Nur.*, vr. 47<sup>a</sup>34-47<sup>b</sup>32 aslında ikincinin yazısına daha yakın olarak) farklı konuların (*mevâzî*), *topos*ların keşfedilmesini sağlayan dört aracın varlığını onaylamaktadır: **(1)** Kişide bulunan eşanlamlı ve eş-sesli kelimeleri ayırt etme gücü (I, 237,14-238,17=2, yani 50,10-17+50,23-52,17; fakat daha uygun olarak, *Nur.*, vr. 47<sup>a</sup>34-47<sup>b</sup>22). **(2)** Birbiriyle kuvvetle ilişkili şeyleri ayırt etme yeteneği

8 Bu karşılaştırma Aristoteles, *Topika I,3*'ten mülhem olabilir.

\* M. = *Kitâbü'l-Mu'teber*; H. = *Hikmetü'l-Arûziyye*.

9 Ebü'l-Berekât ve İbn Sînâ'nın bu konuyu ele alış biçimindeki benzerliklerin ve farklılıkların ayrıntılı bir dökümü için geniş bir çalışma gerekir ve dolayısıyla bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

(I, 238,18-21=4, yani 50,19+52,17-20, fakat daha özel olarak, Nur., vr. 47<sup>b</sup>22-24). **(3)** Çok farklı şeyler arasındaki benzerlikleri keşfetme yeteneği (I, 238,22-239,7=3, yani 50,17-18+52,21-53,4[8]). **(4)** Yaygın önermeler (I, 239,8-13=1, yani 50,8-9+18-23, fakat yine daha yakın bir benzerlik için bkz. Nur., vr. 47<sup>b</sup>28-32). Dört durumda da pek az (önemsiz) değişimler fark edilir; dolayısıyla genel kanı iki metin arasında sıkı bir ilişki olduğu yönündedir. Bununla birlikte açıktır ki, din ve ahlak konularında hakikat için önemli bir alet olarak cedele değer veren en son kısım (I, 239,14-240,24), İbn Sînâ'nın sonuç değerlendirmesinin bir yeniden üretimidir (53,4-8, Nur.'da herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır) ve burada cedelin rolü kısaca "tartışma"nın imkânı açısından ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

Üçüncü bölüm (I, 241,2-246,6) olumlama ve reddetme ile mutlak olarak ilişkili olan *topos*ları ayrıntılandırmaktadır.<sup>11</sup> Çoğunlukla İbn Sînâ'nın anlatısına (53,9-58,7 = Nur., vr. 47<sup>b</sup>32-48<sup>b</sup>36) tekabül etse de Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın yazdıklarının Themistius'a oldukça borçlu olduğunu açık bir şekilde belirttiği açılış cümlesini almamaktadır.<sup>12</sup> Bu *topos*ların sunumu temel bir ayırım ile başlamaktadır: **(1)** *Quaesitum*'un bizzat kavramlarını takip edenler, yani yüklem ve konu. **(2)** Her ikisinin de dışında olanları takip edenler. **(3)** Bunlardan birinin dışında olanı takip edenler (M. I, 241,4-7 = H. 53,11-14). Bu ayırımı dikkate alarak cevherî olarak keşfedilen ya da bunları takip eden şekilde ikinci bir ayırım ortaya konulmaktadır (M. I, 241,7-8 = H. 53,14-15). Bu durumlardan ilki, iki kavramın veya birinin tanımı ile ilgilidir (M. I, 241,8-11 = H. 53, 15-18). İkincisinde ise asli olan ve olmayan durumlar için bir ayırım daha yapılmaktadır. Asli durum cins, madde, suret veya bunlar arasında bir tür kombinasyon ile ilgilidir (I, 241,13-23 = H. 53, 19-54,2). Asli olmayan durumlar hakkında ise on farklı oluşum önerilmekten de (I,242,1-3 = H. 54,8-11) bunlardan sadece yedi tanesi kısmen ayrıntılı olarak sunulmaktadır: **(1)** Bütün/parça, ya **(a)** yüklemeye göre (M. I, 242,3-12 = H. 54,11-21+54,3-7 –sadece 10-

10 Mevcut yapı oldukça sadeleştirilmiştir, fakat –eğer yanılmıyorsam– her iki metin arasındaki farkı oldukça iyi yansıtmaktadır.

11 Bu bölümün tahkikli bir Fransızca tercümesi için bkz. Ahmed Hasnavi "Boèce, Averroès et Abū al-Barakāt al-Bagdâdî, témoins des écrits de Themistius sur les *Topiques* d'Aristote", *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2007): 203-265, 252-265. Tercümeyle eşlik eden incelemede Hasnavi, Ebü'l-Berekât'ın Themistius'tan, tıpkı onun Boethius'tan etkilenmesini andırır bir şekilde (tıpatıp olmadan) açıkça etkilendiğini ve nihai olarak Themistius tarafından *topoi* üzerine yazılmış özgün bir kaynağa dayanması gerektiğini göstermektedir. Hasnavi'nin güçlü Themistiusçu etki iddiası, İbn Sînâ'nın *Hikme*'de (53,11 ve aynı şekilde Nur., vr. 47<sup>b</sup>32) açıkça bu tür *topos*ları geliştirmek için Themistius'u örnek aldığı belirtilmesi gerçeğiyle kesinleşmektedir. Maalesef Ebü'l-Berekât bu dakik atfı çıkarmıştır. Bununla birlikte Ebü'l-Berekât'ın anlatısının doğrudan bir kaynağı olarak *Hikme*'den haberdar olmayan Hasnavi, bu Themistiusçu arka planı kaçırmamıştır.

12 Bkz. Önceki dipnot.

12 satırların Nur., vr. 48<sup>a</sup>15-16'da karşılığı bulunmaktadır<sup>13</sup>, **(b)** zamansal (M. I, 242,12-15 = H. 54,21-24), **(c)** niceliksel (M. I, 242,15-19 = H. 55,1-4) ya da **(d)** varlıksal (M. I, 242,19-243,4 = H. 55,4-14, fakat daha ziyade Nur., vr. 48<sup>a</sup>19-24 ile uyumlu). **(2)** Fail ve gaye neden (M. I, 243,4-8 = H. 55,15-18). **(3)** Oluş ve bozuluş (M. I, 243,8-10 = H. 55,18-20). **(4)** Etki (M. I, 243,11-12 = H. 55,20-22). **(5)** Birbirine artık olan veya birbirini ima eden şeyler (M. I, 243,13-244,2 = H. 55,22-23'de sadece temel fikir ifade edilmiştir, fakat Ebü'l-Berekât'ın anlatısı Nur., vr. 48<sup>a</sup>29-36 ile neredeyse tıpatıp aynıdır). **(6)** Arazlar (M. I, 244,2-4 = H. 55,23-56,1). **(7)** Zaman (M. I, 244,4-6 = H. 56,1-3). İkinci ayrıma, yani *quaesitum*un iki kavramının dışında olanı takip edene yönelik ilk atıf ise tanıklık, durumların benzerliği veya amacın aktarılmasında yapılmaktadır (M. I, 244,6-15 = H. 56,3-6+11-14). Fakat Ebü'l-Berekât'ın son durumun *temsil* (analoji) durumunu anımsattığına dair özel yorumu *Hikme*'de değil, sadece Nur., 48<sup>b</sup>6-9'da bulunmaktadır. Dahası hem *Hikme* (56,7-11) hem de Nur. (48<sup>b</sup>4-6) yazması açıkça bahsetse de *Mu'teber*, *tenasüb toposu* (karşılıklı nispet), sahip olduğu iki kipin (*fasıl/ayırım* ve *vasl/bağlantı*) eşliğinde dile getirmez. Ebü'l-Berekât reddetmeyle ilgili *topos*ları tanımlamakla meşgul olur ve bunları dörtlü bir alt ayrıma göre ortaya koyar: **(1)** Karşıtlık (M. I, 244,16-18 = H. 56,15-18). **(2)** Çelişiklik (M. I, 244,18-245,6 = H. 56,18-57,2). **(3)** Adem ve Meleke (M. I, 245,7-8 = H. 57,2-6). **(4)** Görelilik (M. I, 245,8-9 = H. 57,6-8). Bunun ardından Ebü'l-Berekât, ilki "mutlak" olarak nitelenen (M. I, 245,10-13 = H. 57,8-11) "az ve çok"la ilgili iki kip sunar. "Görelî" olarak tanımlanan ikincisi ise (I, 245,13-19), bu kategoride "eşitlik" ile ilgili olan son alt ayırım (I, 245,19-22) gibi, *Hikme*'de bulunmamaktadır. Fakat her iki kısım Nur., vr. 48<sup>b</sup>24-30 ile çok benzer bir şekilde yazılmıştır. Nihayet *quaesitum* (M. I, 245,23-246,6 = H. 57,11-20) kavramlarından birinin dışında olan tanımlar yerine gerçekliğe nispetle dış ve iç arasındaki aracı kavramlarla tanımlanmasına rağmen son büyük kategori hakkında kısa bir sunum yapılmıştır.

Dördüncü bölüm üç tür *topoi* ele almaktadır: **(1)** Arazlarla ilgili olan (M. I, 246,9-15 = H. 57,21-58,7 = Nur., 48<sup>b</sup>37-49<sup>a</sup>4). **(2)** Tercihe daha layık ya da daha iyi olan (M. I, 246,16-248,8 = H. 70,10-72,2 = Nur., vr. 49<sup>a</sup>5-30). **(3)** Cins ile ilgili olan (M. I, 248,9-250,15 = H. 58,9-60,24 = Nur., vr. 49<sup>a</sup>30-49<sup>b</sup>33). Bu sunumdaki sıralama Nuruosmaniye yazmasıyla aynıdır, fakat *Hikme*'yle tamamen farklıdır. Nitekim *Hikme*'de "tercihe daha layık ya da daha iyi olan", tüm muhtemel tiplerin en son

13 Ebü'l-Berekât'ın türlerin yararıyla ilgili olarak bahsettiği son durum açıkça İbn Sinâ'nın kendisince son aslı *topos* olarak değerlendirdiği anlatısından mühlhemdir. Bu açıdan söz konusu yer değiştirme oldukça kafa karıştırıcıdır ve açıkça derin bir incelemeye muhtaçtır ki, maalesef bu incelememizin sınırlarını aşmaktadır.



türü olarak incelenmektedir. Üç metinde de yapı birbirine çok yakındır. Kuşkusuz bu metinler, arada sırada önemsiz dönüşümlere maruz kalmaktadır, fakat önemli değişimler sadece cins ile ilgili bölümde yapılmaktadır. Bu bölümde Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ ile kıyaslandığında birkaç durumu dışarıda bırakmıştır; örneğin hem fiile hem de kuvveye ilişkin olarak kazanılmış özellikler (H. 59,18-23 = Nur., vr. 49<sup>b</sup>17-20) veya “durum” (*kunye* veya Yunanca *hexis*), cinsin lazımlarına ortak olanlar (H. 60,1-2; fakat Nur.’da bulunmamakta) ve kişinin kapasitesinde bulunan tiksindirici/zorunlu (*müstekrihât*) (H. 60,3-4 = Nur., v. 49<sup>b</sup>20-21). Öte yandan Ebü'l-Berekât, *Hikme* ile karşılaştırıldığında cins göze cevherinde bulunan arzaları (*el-âriz fi'l-ma'rûz*) açıklamalarına ilave eder (I, 250,8-10). Ne var ki bu ilave de Nuruosmaniye yazması, v. 49<sup>a</sup>29-31 ile birebir uyumludur.

Beşinci bölüm ise *fasıl* (M. I, 250,18-253,15 = H. 61,1-66,22 = Nur., vr. 49<sup>b</sup>33-51<sup>a</sup>3-8) ve *hassa* (M. I, 253,16-254,1 = H. 66,23-67,5 = Nur., vr. 51<sup>a</sup>3-8) ile ilgili *topos*ları inceler. Bir kısım *topoi* atlanmış olsa da (bir kısmı da farklı yazılmış olsa da) hem içerik hem de ifadelerin benzerliği dikkate alınınca diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümün de büyük oranda İbn Sînâ'nın *Hikme*'sine dayandığı konusunda hiçbir şüphe yoktur. Ebü'l-Berekât'ın iki alt ayrıma dair anlatisinin (mürekkep önermeler ve parçalarıyla ilgili [M. I, 252,11-18]) *Hikme* 65,4-9 ile benzerliği muğlak iken Nur., vr. 50<sup>b</sup>15-20 ile birebir aynı olduğuna ve genel olarak söylemek gerekirse, diğer küçük eklemeler veya yeniden ifadelendirmelerin bu yazmadakine çoğu zaman uygun olduğuna işaret etmek gerekir. İbn Sînâ'nın bu bağlamda zikrettiği söz konusu (küçük) eksiklikler arasında (tamamı hassanın belirlenmesi üzerine olan) şu *topoi* vardır: İki şeyin eşleştirilmesi bir şeyi ortak yapmadığı hâlde artan benzerliklerine bakarak eşleştirilmesine veya (potansiyel olarak) tek bir şeyin tekrar edilmesine bakılması (H. 63,7-11 [satırlar 7-9 = Nur., vr. 50<sup>a</sup>28-29])<sup>14</sup>; *fasıl* içermeksizin ortak bir kavram olarak hassanın tikelleştirmesi kavramının incelenmesi (H. 63,11-13 = Nur., vr. 50<sup>a</sup>27-28); iki şeyin birlikte mi azalma veya çoğalma kabul ettiği yoksa aksine tesadüfi bir şekilde mi kabul ettiğinin incelenmesi (H. 65,20-22 = Nur., vr. 50<sup>b</sup>26-27); kuvvelerin ve durumların öncelikli öznelinin dışına konmasına dikkat edilmesi (H. 66,2-5 [satırlar 2-3 = Nur., vr. 50<sup>b</sup>29-30]) ve mutlak olarak kabul edilen bir şeyin belirli bir zamanda doğru olup olmadığı (H. 66,6-9).<sup>15</sup> Fakat tüm eksikliklerin en önemlisi belki de İbn Sînâ'nın mükemmel sözlü ifadenin (*kavîl*)

14 Nuruosmaniye yazması ne *Hikme*'de ne de *Mu'teber*'de bulunmayan birkaç (küçük) eklemeye içermektedir, örneğin çift olmanın zati değil, arazi olduğu yorumu.

15 Fiilî durumlarda üç metin arasındaki farklılıkların bilinçli bir tercihten dolayı mı yoksa müstensihlerin hatalarından dolayı mı olduğunu bilmek zordur. Nur., vr. 50<sup>b</sup>31-33'ün ne *Hikme*'de ne de *Mu'teber*'de bahsedilmeyen dış dünyada bir şeyin imkânsız olduğunu tasarlamak veya başka bir şeye yönelik olması bakımından kendinde zorunlu olan bir şeyi tasarlamakla ilgili bir konuyu ele aldığına işaret edilmelidir.



isim ile paralel olduğu veya olmadığına ilişkin tartışmasıdır (H. 63,2-6 = Nur., vr. 50<sup>a</sup>22-25).<sup>16</sup> Bu eksikliklere rağmen İbn Sînâ'nın yaklaşımı ile arada herhangi bir temel farklılık bulunmamaktadır. Nihayet Ebü'l-Berekât'ın bir önermenin parçalarıyla ilgili (bir kimsenin olumsuz önermeyi [haksız yere] iddia etmesinin bir öncül olarak ele alındığında olumlama veya olumsuzlamaya neden olacağına dair somut bir örnek ile beraber) bir *topos* tahlil ettiğine işaret edilmelidir. Bu *topos Hikme*'de geçmemektedir ve Ebü'l-Berekât'a özgün olduğu düşünülebilir. Fakat gerçekte durum böyle değildir zira aynı *topos* (neredeyse aynı kelimelerle) Nur., vr. 50<sup>b</sup>27-29 yazmasında bulunmaktadır.

Altıncı bölüm tanıma dayanan (*el-hâssa bi'l-hadd*) *topoie* hasredilmiştir (M. I, 254,2-256,10 = H. 67,6-70,9 = Nur., vr. 51<sup>a</sup>9-51<sup>b</sup>25). Ebü'l-Berekât yine İbn Sînâ'nın anlatısını sıkıca takip etmektedir. Alışlageldiği üzere, özellikle *Hikme* ile karşılaştırıldığında birkaç küçük eksiklik bulunmaktadır: Bir kuvvenin kemalini tam olarak neyin tanımladığına dair bir *topos* (H. 68,2-4 = Nur., v. 51r25-26), mutlak ve özel adem ayrımı ile ilgili diğer bir *topos* ve bütünlük ile parçalar arasındaki ilişkiyi birkaç açıdan ele alan dört *topoi* (H. 69,1-8). Bununla beraber sadece ilk duruma nispetle Nuruosmaniye yazmasının *Hikme* ile aynı ilave açıklamaya sahip olup *Mu'teber*'e uygun olarak diğerlerinden yoksun olması şaşırtıcıdır. Mevcut bölüm *Hikme* ile kıyaslandığında iki ilave daha içermektedir. İlki (I, 254, 16-18) kişinin hassa kullanıldığına inandığı fakat durumun bu olmadığı *toposla* ilgilidir. *Hikme*'de bunun karşılığı aransa da beyhudedir; fakat Nur., vr. 51<sup>a</sup>19-21'de Ebü'l-Berekât'tan bir nebze farklı da olsa buna atıf yapılmıştır. Bu *topos*, *Mu'teber*'de ele alındığı şekliyle açıkça Aristoteles'in *Topika*, VI, 6, 435a12 vd.'na dayanmaktadır; nitelik ortak bir örnek olan çizginin "yüksekliği bulunmayan uzunluk" şeklinde tanımlanması bunu göstermektedir.<sup>17</sup> Diğeri ise bir şeyin zıddının tanımının o şeyin tanımının zıddına dayanması gerektiği ile ilgili *toposun* ileri bir açıklaması gibi durmaktadır. Ebü'l-Berekât (I, 254,23-255,4) mütetekabiller ve müştakların durumunda bir şeye zıt olanın o şeyin hassasının değil, cinsinin bir parçası olduğunu ya da tam aksine cinsinin değil, hassasının bir parçası olduğunu ya da her ikisinin de parçası olduğunu ifade etmektedir. Dahası, bir şeyin iki farklı cinse ait olması durumunda birini zorunlu olarak terk edemeyeceğinde ısrar etmektedir. Yine de Nur., vr. 51<sup>b</sup>29-30'da benzer ifadeler bulunabilir.

16 Bu pasaj Aristoteles, *Topika*, VI, 7, 146a13-18'den mülhemdir.

17 Aristoteles bu *toposu* temelde cinsin olumsuzlama ile bölünüp bölünemeyeceği meselesiyle ilgisi bakımından sunarken "olumsuzlama" fikri Ebü'l-Berekât'ın sunumunda ancak daha sonraları ortaya çıktığına dikkat etmek gerekir. Dahası, İbn Sînâ'nın aksine Ebü'l-Berekât Aristoteles ile tamamen uyumlu olarak açıkça *ashâb-ı müsüle* yapılan atıf için bkz. Nur., vr. 51<sup>a</sup>21-23) İbn Sînâ'nın idelerin varlığın kabul edenler, yani Eflatuncular için bu *toposun* hususi önemine yaptığı vurguyu aktarmaz.

Yedinci ve son bölüm tartışma için tavsiyeler verir. Üç temel türün varlığını (I, 256,13-14), yani soranla, karşıtla veya her ikisiyle ilgili olarak fark eden Ebü'l-Berekât, öncelikle (M. I, 255,14-259,5 = H. 72,3-74,24 = Nur., vr. 51<sup>b</sup>25-52<sup>b</sup>1) soranla ilgili olanları ortaya koyar. Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın kavramlarıyla neredeyse tıpatıp aynı bir şekilde, soran kişinin nihai amacı sadedinde karşıt tarafın pozisyonunda karşı çıkılan şeyin hakikatini göstermekte; öncülleri veya tümevarımı nasıl kullanması gerektiğine ve kelimelerle hangi şekilde ilişki kurabileceğine işaret etmektedir. Fakat öznesine kıyasla tümel olanın zorunlu olarak evet/hayır cevabı gerektirdiğine (dolayısıyla “var mıdır?” (*hel*) sorusuna cevap verdiğine fakat “nedir?” (*mâ hüve*), “nasıl?” (*keyfe*) ve “hangi?” (*eyyü*) gibi tümel sorulara, bunlara nispetle bir kıyasın oluşturulmasını zorlaştıran birkaç unsur bulunduğu için cevap veremediğine dair İbn Sînâ'nın son satırlarını Ebü'l-Berekât'ın eksik bıraktığına dikkat edilmelidir (H. 75,1-10 = Nur., vr. 52<sup>a</sup>32-v1).<sup>18</sup> Karşıtla ilgili önerileri tartışan ikinci kısım ise *Hikme*'de tekabül ettiği kısma büyük oranda yakın durur (M. I, 259,6-262,15 = H. 75,11-78,14 = Nur., vr. 52<sup>b</sup>1-53<sup>r</sup>19) ve yalnızca, aynı yaklaşımı anlatmak için çok az sayıda farklı ifadeler içerir. Her iki metindeki özel ilgi, *meşhur* ile kerih (*şeni*) kavramlarına ve aynı zamanda hem konuşmacıya (örnek olarak, konuşmacının neyin özsel, neyin arazî olduğu arasında muhakeme yoksunluğunu ya da doğru bir kıyas kurmak ve öncüllerde içerilmiş olan şüpheleri açıklığa kavuşturmak için yetersiz olduğunu göstermek gibi) hem de tartışma esnasında bir sözlü ifadeye karşı (örnek olarak, aldatıcı öncüllerin ya da hatalı kıyasın kullanımına işaret etmek gibi) nasıl muhalefet edilebileceğinin farklı yollarına hasredilmiştir. Sonuç olarak soru soran ve karşıt olanla ilgili bu bölüm, İbn Sînâ'nın metninden yer yer farklı kelimeler kullansa da onunla büyük ölçüde paralel bir nitelik arz eder (M. I, 262,16-263,24 = H. 78,15-79,18 = Nur., vr. 53<sup>a</sup>19-37). Bu çerçevede

18 “Nasıl?” (*keyfe*) sorusunun asıl sorular arasına ilave edilmiş olması şaşırtıcıdır. İbn Sînâ'nın diğer çalışmalarına bakılırsa dördüncü sorunun “neden?” (*lime*) olması beklenirdi (ör. *el-Şifâ: el-Burhân*, ed. Ebü'l-Alî Afifi (Kahire: el-Matba'a'l-âmîriyye, 1956), I, 5, 68; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. Jacob Forget (Leiden: Brill, 1892), 85-86 –ed. Süleyman Dünyâ, 2. bsk. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1971), I, 489-93; *Risâle-i mantik-i Dânişnâme-i Alâî*, ed. Muhammed Mu'in ve Muhammed Meşkât (Tahran: Dânişgâh-ı Tehran, 1951), 153-154). Üç eserin tamamında “nasıl?” sorusu asli olmayan soru olarak nitelenmiştir ve Miklós Maróth, *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1994), 58-59'un aksine “hangi?” (*eyyü*) sorusundan açıkça ayrıştırılmıştır. İbn Sînâ, *Necât*'ında ikinci hangi (*eyyü*) sorusunun, şarta bağlı birleşik sorularda (*hel mürekkeb*) içerilmiş olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, ed. Muhammed Takî Dânişpezhûh (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1346), 130; İngilizce çev. Asad Q. Ahmed, *Avicenna's Delivrance: Logic* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 98, §118. İbn Sînâ'nın *Şifâ: Burhân*'ındaki açıklamaları çerçevesinde “şarta bağlı bileşik soru” (*hel mürekkeb*) ve diğer üç temel sorunun mahiyetine ilişkin olarak bkz. Riccardo Strobino, “What if that (is) why? Avicenna's taxonomy of scientific investigations”, *Aristotle and Arabic Tradition*, ed. A. Alwishah ve J. Hayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 50-75, özellikle 51-61 (Bu çalışmaya ilgimi çektiği için adı saklı hakemlerden birine teşekkür ediyorum).

Ebü'l-Berekât'ın (M. I, 263,12-15 = H. 79,8-10 = Nur., vr. 53<sup>a</sup>30-32) *Hikme*'nin Th-rasymakhos ve Sokrates arasında geçen tartışmaya yönelik (kısa) atfını muhafaza ettiğini vurgulamak gerekir.

*Hikme* ve *Mu'teber*'deki cedel bölümleri arasında daha önce yaptığım karşılaştırma, her ne kadar *Mu'teber*'deki versiyon *Hikme*'dekiyle mukayese edildiğinde, arada sırada birtakım (küçük) ilaveler ve (az sayıda) eksiltmeler içeriyorsa da *Mu'teber*'deki ilgili bölümün büyük ölçüde *Hikme*'deki ilgili bölümden mülhem olduğunu gösterir. Bununla birlikte birtakım fiili farklılıkların, elimizde var olan (tenkitsiz) metin neşirlerindeki editöryal hatalardan kaynaklandığı ya da ilgili metinlerin daha önce (el yazması olarak) aktarımındaki istinsah hatalarından ortaya çıkmış olma ihtimali dikkate alındığında, her metin de kendi açıklamalarında ezici oranda var olan benzerlikleri hiçbir şekilde gizlemez. Dahası Ebü'l-Berekât, *Hikme*'den farklı ifadeler kullandığı pek çok pasajda, daha önce işaret edildiği gibi Nuruosmaniye yazması 4894 vr. 46<sup>b</sup>-53<sup>a</sup>'daki *cedel* bölümüyle büyük oranda uyumlu bir tablo sergiler. Ancak bu son zikredilen metin ve *Hikme* arasındaki ilişkinin belirgin olmaması dikkate alındığında her iki metin arasındaki ifade farklarını açıklamak kolay değildir. Bunlar istinsah hataları mıdır, yoksa İbn Sînâ'nın kendi eliyle yaptığı yeni bir redaksiyona mı işaret eder yahut bir başka açıklama mı yapmak gerekir? Yalnızca hâlihazırdaki bölüme dayalı olarak buna net bir cevap vermek imkânsızdır, fakat geri kalan bölümler, belki de daha kesin bir yargıya ulaşmak için katkı sağlayıcı unsurları içerebilir.

## Safsata

*Hikme* ve *Mu'teber* arasında ilgili bölüme ilişkin karşılaştırmaya başlamadan önce *Hikme*'de olan versiyonun yalnızca Nuruosmaniye yazması 4894, vr. 53<sup>a</sup>-54<sup>a</sup>'da değil, *Necât*'ın mantık kısmının son bölümünde de mevcut olduğunu hatırlatmak gerekir.<sup>19</sup> Nuruosmaniye yazması ile *Necât* metinleri, *Hikme*'de olmayan birçok ortak ifade barındırır da önemli ölçüde *Mu'teber*'dekiyle uyumlu bir nitelik arz eder. Bununla birlikte zikredilen her bir metinde, Ebü'l-Berekât'ı belirgin bir şekilde etkileyen ve fakat tıpkı *Hikme*'de olduğu gibi bir diğer metinde olmayan önemli pasajlar vardır.

19 Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, 89. *Necât*'la ilgili olarak Tahran, 1985 baskısına atıf yapacağız: İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-gark fi bahri'd-dalâlât*, ed. Muhammed Takî Dânişpezhûh (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1346 H). *Necât*'ın mantık kısmının İngilizce çevirisi için bkz. Asad Q. Ahmed, *Avicenna's Deliverance: Logic* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Bu bölümün hem anlamlandırması hem de yapılandırılmasında bu çevirden oldukça istifade ettik.

*Mu'teber*'deki (I, 264,2) söz konusu bölümle ilgili başlığın ilk satırları *Fi'l-akvâ'i-li's-sûfistakiyye* şeklindedir. Bu ise *Necât*'ın Roma 1593 yazmasındaki ilgili bölümün başlığıyla neredeyse aynıdır.<sup>20</sup> Kıyasın sofistler tarafından kullanılıp kullanılmaması arasındaki temel ayrıma işaret eden başlangıç paragrafı (I, 264,6-13), *Hikme*, 81,4-10 (= Nur., vr. 53<sup>b</sup>1-4 ve *Necât*, 175,3-8) ile pek çok ortak noktaya sahiptir. *Mu'teber*'in elimizdeki neşrinde yer alan müteakip paragrafı (I, 264,14-16), kıyasın biçimsel yapısının, İbn Sinâ'nın döneminde gayet iyi bilinen bir mesele olduğunu vurguladığı için kafa karıştırıcı bir nitelik arz eder. Bu yorumun ise İbn Sinâ'nın, kıyasın dışında yer alan örnekleri tartışmak zorunda olmadığı önceki bölümün sonundaki ifadesiyle irtibatlı olduğuna ilişkin güçlü bir izlenim ortaya çıkabilir.

Bu iki genel değerlendirmeden sonra hangi durumda hatanın ortaya çıktığı ve hangi kıyas yapısının doğru sonucu verdiği hakkındaki (M. I, 264,18-23 = H. 81,12-82,1) tartışmaya geçebiliriz. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (I, 264,23-264,3), kıyası sofistlik kılan ve bu nedenle doğruya götürmeyen beş ana durumu (birincinin içinde yer alan dâhili bir ayrımla) birbirinden ayırt eder. *Hikme*, 82,1-3 (daha sonra bütün bu beş durumu inceleyecek olsa da) bunlardan yalnızca ilk ikisini zikreder. Ne var ki tıpkı *Necât*, 176,1-5'te olduğu gibi Nur., vr. 53<sup>b</sup>9-11 de bu beş durumla ilgili eksiksiz bir liste sunar. Dahası, her iki metindeki durum, *Mu'teber*'de olduğu gibi iken, *Hikme*'de olanın aksinedir. Ayrıca söz konusu iki metin, doğru sonucun kendisinden çıkmadığı önermelerle ilişkili daha sonra verilen gerekçelerin açık bir şekilde ifade edildiği başlangıç kısmında –kesinlikle gerekli olan– lâ olumsuzlamasını içerir.

Birinci durum, suretlerden ya da sonuç kiplerinden biriyle ilişkilidir. Bunun üç gerekçeyle meydana geldiği ifade edilmektedir: (1) Kıyastaki önermelerin terkip edilememesi, (2) kıyasın yalnızca bir önermeden oluşturulmuş olması ya da (3) birden daha çok önermeden teşkil edilmiş olsa da terkipte ilgili gerekli düzenlemeden yoksun olması. Bunlardan yalnızca üçüncü duruma, daha ileri düzeyde ve ayrıntılı olarak ilgi gösterilir. Yani neyin ne gerçekte ne de alenen var olduğu ve neyin alenen var olsa da gerçekte var olmadığı arasında bir ayrım yapılmaktadır. Tekrar edecek olursak basit bir sözlü ifadeye ilişkin hatalarla –ki bu da sırasıyla eşadlıya, (*müş-terek*), benzere (*müteşâbih*), aktarılmışa (*menkül*), metafora (*müste'âr*) ve *mecaza* bölünmüştür– bileşik bir sözlü ifadeye ilişkin hatalar arasında daha ileri bir ayrım yapılarak, yalnızca sonuncu duruma daha ileri düzeyde bir önem gösterilmiştir. Bu bütünlüklü bölüm (I, 265,4-266,4), büyük oranda *Hikme*, 82,3-83,11'le örtüşür.

20 İbn Sinâ, *en-Necât*, 175, dn. 1. Burada aslında, *sûfistâ'iyye* sözcüğünün muhtemel bir biçim değiştirmesi olan *sûfistâniyye* kelimesiyle karşılaşılmaktadır, bkz. Ahmed, *Avicenna's Deliverance: Logic*, 140, dn. 72.

Ancak terkiple ilgili bir düzenlemenin alenen var olduğu duruma ilişkin bu tanımlama konusunda *Mu'teber* (I, 265,8-9), iki öncül arasında ya da hem iki öncül hem de düzenlemeye ilişkin sonuç arasında bir farklılığa değinmesi bakımından ilave bir yorum içerir. Aynı yorum, Nur., vr. 53<sup>b</sup>13-14'te de tasdik edilmiştir; fakat tıpkı *Hikme*'de olduğu gibi *Necât*'ta da bulunmamaktadır. Eşadlı sözlü ifade hakkında daha ileri düzeyde bir ayırımı yapıldığı *Hikme*, 82,20-23'e (= Nur., vr. 53<sup>b</sup>23-25 = *Necât*, 178,6-10) bakıldığında *Mu'teber*'de olanın izine hiçbir şekilde rastlanamaz. Burada belirtmek gerekir ki, Ebü'l-Berekât'ın İbn Sînâ'nın (her üç metinde de) "bileşikle irtibatlı" (*bi-hasebi't-terkîb*) olarak tasarladığı şeyi "karmaşık" (*müştebih*) olarak tanımlaması ilginçtir.

İkinci durumu tanımlayan kıyasa ilişkin bir önermenin parçasıyla ilgili ayırım eksikliği, *Hikme*, 83,11-22'dekiyle (= Nur., vr. 53<sup>b</sup>32-54<sup>a</sup>2 = *Necât*, 179,11-180,9) neredeyse aynı terimlerle tartışılmıştır (I, 266,5-15). Üçüncü durumla, yani bir hataya neden olan öncüllerdeki hatalarla ilgili değerlendirme (I, 266,16-268,7) *Hikme*'dekenden (ve *Necât*'takinden) çok daha kapsamlı bir çerçevede ele alınır. Yalnızca, hatalı önermelerin iddialarının niçin kabul edildiğinin gerekçeleri hakkında ayrıntılı bir inceleme sunan ikinci kısım bir örtüşmeden söz edilebilir ki, bu gerekçeler de tıpkı birinci kısmın en baştaki satırında olduğu gibi (M. I, 266,16-18 = H. 83,23-84,1 = Nur., vr. 54<sup>a</sup>2-3 = *Necât*, 180,10-12) en temelde hem sözlü ifadeye hem de anlama dayalı olarak var olur (M. I, 267,11-268,9 = H. 84,1-23 = Nur., vr. 54<sup>a</sup>11-22 = *Necât*, 180,10-183,2). Birinci kısmın başlangıç satırındaki ifadeler, yanlışlığın bazen doğrıyla bir ilişkiye sahip olabileceğini vurgular. Nuruosmaniye yazması vr. 54<sup>a</sup>3-11'le uyumlu olarak Ebü'l-Berekât (I, 266,16-267,10), bu ilişkinin hem mümkün olan bir şeyle hem de var olan bir şeyle irtibatlı olduğunu sözlerine ilave eder. (Ebü'l-Berekât bu ilişkinin mümkün olan şeyle irtibatını, iki yarım daireyle mukayeseli olarak üçgenin her bir kenarına ilişkin verdiği matematiksel bir örnekle kanıtlar.)<sup>21</sup> Ayrıca her iki metinde de sözlü ifadeyle anlam arasındaki ayırım, yalnızca bu ilişkinin varoluşsal olduğu durumla irtibatlandırılır.

Dördüncü durum, öncüllerin sonuçtan başka bir şey olmadığı olgusuyla ilgilidir. Bu ise İbn Sînâ'yla neredeyse aynı terimler kullanılarak özet bir şekilde açıklanmıştır (M. I, 268,8-9 = H. 84,23-85,2 = Nur., vr. 54<sup>b</sup>22-23 = *Necât*, 183,3-6). Beşinci ve son durum, öncüllerin sonuçtan daha iyi bilineceği olgusunu ele alır. Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın bu konuda dile getirdiği şeyi yalın bir şekilde tekrar eder (M. I, 268, 10-12 = H. 85,2-6 = Nur., vr. 54<sup>b</sup>24-26 = *Necât*, 183,7-10).

21 Aynı örneğin Fârâbî, "Kitâbü'l-Emkineti'l-muğlita", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, ed. Refik el-A'cem, c. 2 (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 161-163'te var olduğunu hatırlatmaya değer.

Hem *Hikme* hem de Nuruosmaniye yazması, sofistlik akılyürütme meselesinde söylenen şeylerin yeterli olduğu sonucuna varır. Ne var ki *Mu'teber* (I, 268,13-23), *Necât*'la (183,11-184,4) aynı doğrultuda, bir kıyasta bulunan sofistlik delillerin daima hem bir sözlü ifadeye hem de manaya uygulanabileceğine ilişkin bir sonuç değerlendirmesine yer verir (ve onların meydana gelişinin farklı sebeplerini muhtasar bir şekilde sıralar). Anlama ilişkin sofistlik deliller konusunda her iki metinde ortaya konulan ilk delilin, arazî olan açısından açıklandığı olgusuna özellikle dikkat etmek gerekir. Ancak Ebü'l-Berekât, *Necât*'ta bulunmayan daha ileri tanımlamalara da yer verir. Sözelimi arazî olanı özsel olanın ya da bilkuvve olanı bilfiil olanın yerine koymak gibi. Öte yandan İbn Sînâ, her iki durumu da hatalı kıyaslar konusuna hasredilen *İşârât*'ının onuncu *nehicinde* açık bir şekilde zikreder.<sup>22</sup>

## Hatâbe

İki ana kısma ayrılan bu bölümün başlığında Ebü'l-Berekât (I, 269,7), hatabi kıyasların Grekçede *rîtûrikâ* olarak adlandırdığını belirtir. (Bu belirlenim *Hikme*, 87,2 ile aynı paraleldedir [= Nur., vr. 54<sup>a</sup>26-27], fakat burada söz konusu Grekçe sözcüğün transliterasyonu Arapçadaki karşılığından önce verilmektedir).

Birinci kısım (I, 269,8-273,25) genel şeyleri (*el-umûru'l-küllîyyât*) ele alır. Ebü'l-Berekât retorîği, bütünüyle Aristotelesçi bakışla bir ikna sanatı olarak ortaya koyup tartışmasına başlar (I, 269,10-270,11). O, retorik sanatının cedelden farklı olarak, tümel şeylerle, gerçeklikte övgüye değer olduklarından dolayı değil; tikel şeyler için kullanışlı oldukları ölçüde ilgilendiğini önemle vurgular. Dolayısıyla retorik, cedelden ya da burhandan farklı olarak siyasi meselelerde daha elverişlidir. Sonuçta Ebü'l-Berekât, kendisine *sâhibu'l-kitâb* olarak işaret edilen Aristoteles'in, retorîğin hedeflerini nasıl başardığı konusunda uygun bir yol benimsemedikleri gerekçesiyle seleflerini kusurlu bulduğunu fark etmiştir.<sup>23</sup> İfadelendirmedeki bir takım farklılara rağmen *Hikme*, 87,3-88,4'ten gelen doğrudan ilham rahatlıkla fark edilebilir. Dahası, söz konusu farkların ikisinin de Nuruosmaniye yazmasından birer sağlandığı görülebilir. Bu farklar, (1) ikna sürecinde, bir görüşün ruhta galip gelmesine neyin neden olduğu hakkındaki ilave bir açıklama (I, 269, 12-13 = Nur., vr. 54<sup>a</sup>29) ve (2) bir diğer ilave mülahaza da gerçeklikte mümkün olmasa da retorikte öncüllerin kanıda övülmeye değer olmasının yetmesidir (I, 269,18-21 = Nur.,

22 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. J. Forget (Leyde: Brill, 1892), 88,9-10; İngilizce çev. için bkz. İbn Sînâ, *Remarks and Admonitions. Part One: Logic*, çev. Shams C. Inati (Toronto, Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), 159-160.

23 Bkz. Aristotle, *Rhetoric*, 135a11 vd.



vr. 54<sup>a</sup>33-35). Bunun ardından Ebü'l-Berekât (I, 270,12-21), retorikğin kullanışlı olabileceği beş alanı zikreder. Bu alanlar, metafizik, tabii bilimler, ahlak, nefsin güdüleri ve tartışmalı şeylerdir (*el-muhâsımât*). Bu tartışmalı şeyler ise bir sonraki aşamada, uyumsuz (*munâferiyye*), istişari (*muşâveriyye*) ve ihtilafli şeyler (*muşâceriyye*) olmak üzere üç alt bölüme ayrılır.<sup>24</sup> Bu bölüm, bütünüyle *Hikme*, 88,5-16 ile (= Nur., vr. 54<sup>b</sup>4-11) uyumlu bir nitelik arz eder. O hâlde Ebü'l-Berekât (I, 270,22-23 = H. 88,17-18 = Nur., vr. 54<sup>b</sup>11-12), retorikğin faaliyet sahasının üç şeyle ilişkili olduğunu düşünür. Bunlar (1) cümle, (2) cümlenin ne hakkında olduğu ve (3) kendi konumlarına göre muhalif, hakem ve tartışmacı olarak bölümlere ayrılan dinleyicilerdir. Ebü'l-Berekât bir sonraki aşamada, retorikçinin belirli özelliklerine (M. I, 271,2-13 = H. 88,23-89,8 = Nur., vr. 54<sup>b</sup>15-20), dinleyiciyi ikna etmek için katkı sağlayan belirli unsurlara (M. I, 271,14-18 = H. 89,9-13 = Nur., vr. 54<sup>b</sup>20-23) ve uygun cümleyi sonuç verici kılan şeye özel bir ilgi göstererek “sanat” yoluyla ikna sürecini neyin meydana getirdiği konusuna yoğunlaşır. Bu bağlamda özel bir vurgu ise tıpkı retorik bağlamındaki öne çıkan her bir hususta olduğu gibi, öncüllerinden biri saklı olan kıyas (*zamîr*), örnek (*temsîl*), deliller (*delâil*) ve işaretler (*alâmât*) hakkında yapılmaktadır (M. I, 271,19-273,23 = H. 92,2 = Nur., vr. 54<sup>b</sup>23-55<sup>a</sup>21). Genel olarak ifade edecek olursak, her ne kadar birkaç örnek özelinde *Mu'teber*'deki ifadelerin *Hikme*'dekiyle neredeyse hiçbir mutabakatı olmasa da her üç metindeki ifadelendirme birbirine oldukça benzer bir nitelik arz eder. Bununla birlikte daha önce birçok kez gördüğümüz gibi *Mu'teber*'in ilavelerinin bir kısmı aynı zamanda Nuruosmaniye yazmasında mevcuttur. Bir örnek sadedinde bir duruma, *ta'limât*-tan sonraki *bi'l-emsile ve'z-zamîr* belirlenimine ilişkin ilaveye işaret edebilirim (I, 270,20 = Nur., vr. 54<sup>b</sup>24).

“Retoriğe ilişkin şeyler arasındaki tikel türler” başlığını taşıyan ikinci kısım (I, 274,1-276,13) ise tartışmalı şeylere ilişkin üç alt bölümün her birini ayrıntılı olarak ele alır. İlk kısımda ana hatlarıyla verilen bunlar hakkındaki özetle mukayese edildiğinde, şimdi ilk ikisi, tersine bir sıralamada sunulmaktadır. Dolayısıyla Ebü'l-Berekât önce (I, 274,3-275,9) istişari şeyle ilgili durumu ortaya koyar, ardından (I, 275,10-24) uyumsuz olan şeye ilişkin meseleye ve son olarak da (I, 276,1-13) ihtilafli şeylere dair konuya yoğunlaşır. Her ne kadar *Mu'teber*'deki bu bölümün başından sonuna kadar olan yapısı bakımından *Hikme*'yle benzerlikleri olsa

24 Aslına bakılırsa *Mu'teber*'de (I, 270,17) *munâferiyye*, yani “uyumsuz” kavramı geçer. Fakat bunun, “tartışmalı”nın bir alt bölümü olduğu dikkate alındığında büyük ölçüde sorunlu olduğu anlaşılır. Retorik hakkındaki açıklamanın ikinci kısmına ilişkin yaklaşımda ve burada üç alt kısma bölünmüş ayrıntılı tanımlamada, hem *Hikme*, 88,11'de hem de Nur., vr. 54,8'de *munâferiyye* olarak zikredilen yaklaşımda olduğu gibi *muhâsımıyyâti'l-letî yetenâferu'n-nâs fihâ* açıklaması bulunabilir (I, 275,10). Bu ise ortada müstensihnin (ya da editörün) hatasının neredeyse kesin olduğunu gösterir.



da, önemli ölçüde değişiklikler ve/veya ilavelerin de olduğu göze çarpmaktadır. Bu durum, istişari şeylerle ilgili bahiste apaçık ortaya çıkmaktadır. Daha en başında *Mu'teber* (I, 274,3-17), İbn Sînâ'nın açıklamasına kıyasla alt düzeydeki birtakım yeniden düzenlemeler içermesine rağmen *Hikme*, 92,4-20'ye (= Nur., vr. 55<sup>a</sup>21-31) oldukça yakın durur. Bunların en önemlisi, "ameli" yaklaşıma ilişkin yapılan özel vurgudur (I, 274-14-15).<sup>25</sup> Ancak bunun hemen ardından Ebü'l-Berekât (I, 274,16-275,9), bu tür konularda insanlar tikellerle uğraştıklarından, bir başkasındansa peygamberin ya da bir bilendense "âlimlerden oluşan bir grubun" şahitliğini bir öncül olarak almanın daha güvenilir olduğunun altını çizer. Buna karşılık İbn Sînâ (*Hikme*, 92,20-97,8 = Nur., vr. 55<sup>a</sup>31-56<sup>a</sup>26), insanların şehirle ilişkili olarak üzerinde istişarede bulunmaları gereken beş meselenin varlığına işaret eder (Bu ise şehrin servetini, savaşını, korunmasını, ithalat-ihracatını ve yasalarını sürdürmek anlamına gelir. Bu, İbn Sînâ'nın demokrasi, bir grubun yönetimi [oligarşi], bir kişinin yönetimi [monarşi] ve aristokrasi olarak ifade ettiği dört siyasi rejimin varlığına işaret ettiği tartışmanın içinde yer almaktadır). Buna ilave olarak İbn Sînâ, istişari eylemleri de birey bakımından ayrıntılarıyla birlikte ele alır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın felsefi yaklaşımının, *Mu'teber*'de daha dinî-şer'î bir yaklaşımla yer değiştirdiği görülür.<sup>26</sup> Uyumsuzla ilgili meseleler hususunda ise (I, 267,10-24) *Hikme* ile mukayeseli olarak düşünüldüğünde, Ebü'l-Berekât'ın, retorikçiyle kesin bir karşıtlık içindeki cedelcinin söylediği şeyin pratiğe uygulanabilecek olup olmamasıyla ilgilenmediğine dikkat çektiği başlangıç kısmında (I, 275,11-14) küçük bir ilave bulunabilir. Ardından Ebü'l-Berekât (I, 275,14-24) *Hikme*, 97,11-98,6 (97,11-98,4 = Nur., vr. 55<sup>a</sup>37-55<sup>b</sup>10) ile uyum içinde, retorikçinin sanatı değerli ve iyi olduğu için güzel olmakla övündüğünü belirtir ve birtakım faziletleri (olumsuz karşıtlarıyla birlikte) sıralar.<sup>27</sup> Ancak Ebü'l-Berekât, neyin gerçekten övgüye değer olduğuna ilişkin daha ileri düzeyde ayrıntıların verildiği İbn Sînâ'nın açıklamasının son kısmını (*Hikme*, 98,6-99,8) atlar. Sonuç olarak Ebü'l-Berekât (I, 276,1-13), ihtilaflı şeylerin itham ve müdafaaya (*i'tizârât*), (somut) mazeret türlerine, tehditkâr etki

25 Kuşkusuz (I, 274,10-11'de geçen) güzel ve çirkin ikilisine ilişkin ilave de zikredilmeye değerdir. Bu ilave-nin yanı sıra retorikçinin şeyleri daha büyük ya da daha küçük hâle getirmek için öncüllere sahip olması gerektiğiyle ilgili yorum, Nur., 55<sup>a</sup>27-28'le uyumlu olsa da *Hikme*'de hiçbir şekilde yer almamaktadır.

26 Belki de Ebü'l-Berekât'ın *el-mukaddemâtü'l-haberîyye*yle ilgili "teknik terim" olarak görülen kullanımı, sanıldığı kadar önemsiz değildir. Bilebildiğim kadarıyla İbn Sînâ bunu hiç kullanmamıştır. Şayet bu gerçekten de teknik bir açıklamaysa o zaman bunun tam olarak tarihsel kaynağını tespit etmek ilginç olabilir (İtiraf etmeliyim ki bunu ben yapamadım).

27 Gutas'ın *Avicenna and Aristotelian Tradition*, 439'da belirttiği gibi Nuruosmaniye yazmasının metni, Sâlih'in neşrinin 98. sayfasının 4. satırına denk gelen *bel bi-fâ'ilâtihâ* sözcükleriyle sona erer. Bu ikincisi dikkate alındığında söz konusu sözcüklerin, retorikle ilgili tartışmanın ne uygun bir sonunu ne de parçası oldukları tespiti teşkil eder. Dolayısıyla bu 'ani' sonun (müstensihimizin üzerinde çalıştığı yazmayla ilişkili) arzı bir nedenden dolayı olma ihtimali vardır.

ile ceza ve mükafata dayanması gibi ihtilafı şeylere ilişkin konu hakkında birkaç temel düşüncüyü dile getirir. *Hikme*'de (99,9-103,24) meselenin çok daha gelişmiş bir tarzda ele alındığı görülebilir. Kuşku yok ki Ebü'l-Berekât'ın *Mu'teber*'de meseleyi ele alışı etkileme ihtimali olan, itham ve müdafaa arasındaki temel bağın varlığının tespit edilmesi (bu tespitler Aristoteles, *Rhetoric*, 1358b10-11'te [bkz. M. I, 276,1 = H. 99,10] tam metin olarak vardır) ya da bir kısım somut açıklamaları da içeren mazeretlerin varlığı (M. I, 276,1-3 = H. 101, 17-21) örneklerindeki gibi pasajlar bulunabilir. Ne var ki genel geçer izlenim, Ebü'l-Berekât'ın yaptığı şeyin temelde bir yeniden ifadelendirme olduğudur: Bu ifadelendirme, daha çok mükafat ve cezayı vurgular ve dahası, mahiyete ilişkin az sayıda hususla sınırlıdır.

## Şiir

*Mu'teber*'in mantık kısmının son bölümü, Aristoteles'in *Organon*'unun bakış açısının genişletilmesiyle uyumlu olarak şiiri konu edinir.<sup>28</sup> Bu bölümün başlığı şöyledir: "Şiirsel kıyaslar ve Grekçede *nîtûrikî* olarak adlandırılan sözlü ifadeler" (I, 276,15-16). Hatırlamakta yarar var ki aynı terim, yani *nîtûrikî*, çok geçmeden ilgili bölümün başında yeniden görünür (I, 276,19). İlk bakışta *nîtûrikî*'nin *buvitikî*'nin deformasyonuna uğramış olduğuna ilişkin bir izlenim ortaya çıkabilir. Belki de Arapça transliterasyonun etkisiyle Grekçedeki *poëtikê*, *rîtûrikî* olarak da yazılmış olabilir.<sup>29</sup> *Hikme*'de (105,2) verildiği şekliyle başlık şu şekilde okunabilir: "Me'ânî kitâb fuvâyitikî ve hüve kitâb bitûrikî fi'ş-şiriyât". Bütün bu benzerliklere rağmen bunun aynı zamanda transliterasyona uğramış Grekçedeki *poëtikê* sözcüğünün bir yanlış okuması olduğunu kabul edilebilse dahi bunu okuyan biri Ebü'l-Berekât'ın bu sonuncunun *bitûrikî* olarak okunuşundan doğrudan etkilenip etkilenmediğini merak edebilir (diakritik işaretlerin olmayışı hem *bitûrikî* hem de *nîtûrikî* okunuşunu mümkün kılar).<sup>30</sup>

Ebü'l-Berekât, açıklamasının birinci kısmı boyunca (I, 276,19-278,21) veznin ve kafiyenin Arap şiirindeki temel etkisini vurgular. Bu ise, en açık şekilde Aristoteles'in şiiri ele alışında gördüğümüz gibi, şiiri hayali öncüllerden ibaret ve taklidin

28 Hem Ortaçağ'da hem de geç dönem Grekçe şerh geleneğinde bu genişletilmiş bakışla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Deborah Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden-New York-København- Köln: Brill, 1999), bölüm 1 ve 2. O. B. Hardison'un izinden giderek, Black bu genişletilmiş bakış açısını "bağlam teorisi" olarak adlandırır, fakat Hardison'un anlatımındaki olumsuz tonlamalardan kaçınır. Bkz. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric*, 1, dn. 2.

29 Bkz. Van Gelder-Hammond, *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, 70, dn. 3.

30 Muhammed Selim Salim, İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mecmû' ev "el-Hikmetü'l-Arûziyye fi Me'ânî Kitâbi'ş-Şi'r"* (Kahire: Matbû'âtü Dâri'l-Kütüb, 1969), 15, dn. 1'de bir yanlış okumaya açıkça inanmaktadır. O ayrıca Uppsala yazmasında, sözcüğün başıyla ilgili hiçbir diakritik işaretin bulunmadığına da işaret eder.

hüküm sürdüğü bir saha olarak gören Greklerle kesin bir karşıtlık içinde durmaktadır.<sup>31</sup> Ebü'l-Berekât'a göre Aristoteles için üstün şiir, cevherini ilgilendirdiği kadarıyla, (şiirin imgeler ve öykünmeyle uyuşması yoluyla mı, yoksa bunları zihinde canlandırma yoluyla mı bilgi verdiği sorusunu göz ardı ederek) seçkinlerin söyleyiş şeklinde ve formu bakımından doğru vezinle kafiye içinde yazılır. Bu bölümün çoğunun *Hikme*'de hiçbir karşılığı yoktur. Ancak söz şiiri kıyasa geldiğinde, bu kıyasın ruha etkisinin oluşturduğu hayalî tabiat üzerine yapılan vurgu, neredeyse *Hikme*'de olduğunun birebir aynısı olarak ortaya konulmuştur (M. I, 277, 10-14 = H. 105,3-6). Aynı durum bir zaman sonra, Ebü'l-Berekât bu öncüllerin zorunlu olarak doğru ya da yanlış olmayıp bunun yerine hayalî bir nitelik taşıdığını vurguladığı zaman tekrar ortaya çıkar (M. I, 277,21-278,1 = H. 105,6-10).<sup>32</sup>

Ebü'l-Berekât'ın şiiri ele aldığı ikinci kısmın hedefi (M. I, 277,21-278,1 = H. 105,6-10), benzetme (*teşbih*), metafor (*isti'âre*) ve "geniş ölçüde bilinen tür"ü (*min bâbi'z-zevâ'i*) olmak üzere üç türe bölünmesine özel bir ilgi gösterilen "öykünmeler" (*muhâkiyât*) meselesiyle ilgilidir.<sup>33</sup> Bu, *Hikme*, 105,11-106,14 ile neredeyse harfiyen aynıdır. Aynı durum, şiirsel söylevin, bazen, temelde üslup ya da anlamla ilişkili araçlar yoluyla amaçlanmış ve bir sonraki aşamada beş türe bölünmüş olan hayalî öncüllerden oluştuğunun ifade edildiği üçüncü ve son kısım için de geçerlidir (M. I, 279,22-289,4 = H. 106,15-109,6).<sup>34</sup>

Bununla birlikte İbn Sînâ'nın trajedi, ditiramp, komedi gibi farklı Grek şiirsel konularını sıralayıp tartıştığı açıklamasının en son kısmı (*Hikme*, 109,6-110,4)

- 31 Bu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. Van Gelder-Hammond, *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, 70-72. Bu bölümün başında, ilginç bir şekilde "fasl 1, bölüm 1" yazıldığına dikkat edin; çünkü bunun ardından ikinci bölümün gelmesini beklerseniz boşuna beklemiş olursunuz.
- 32 *Hikme*'nin bu iki (kısa) bölümünün İngilizce çevirisi, Van Gelder-Hammond, *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, 26'da bulunabilir (tercümenin ilk paragrafı). Maalesef bu pasajlar tercüme edilirken ortak hususlara hiçbir önem gösterilmemiştir. Birkaç farklı yerde, ortak Arapça metin birbirinden farklı iki şekilde çevrilmiştir. Örnek olarak *et-tahayyül hüve infî'âl min ta'cib ve ta'zîm...* ibaresi, *Hikme*'nin tercümesinde şu şekilde yapılmıştır: "Hayal kurma hayretle, yüceltmeyle, vb ilgili bir etkidir." Öte yandan *Mu'teber*'de ise tercüme şöyledir: "İmgelerin zihinde canlanması şaşkınlığın, korkunun vb. etkisiyle olur." Bu iki farklı tercüme, yalnızca, ifadelerde benzerliklerin var olduğuna ilişkin bir izlenim verebilir, oysaki bunlar, aslında birbirinin tamamen aynısıdır.
- 33 Bu bölümün İngilizce çevirisi için bkz. Van Gelder-Hammond, *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, 26-27. Öykünmenin son türü bu çeviride, bütünüyle hatalı olmayan "ölü metafor" ifadesiyle karşılanmıştır. Fakat biz Arapçadaki ifadenin literal anlamına daha yakın durmayı tercih ettik.
- 34 Bu bölümün, üslup bakımından *Hikme*'de içerilmiş olan başlangıç kısmı (M. I, 279,22-280,11 = H. 106,15-107,3), yine Van Gelder-Hammond, *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, 27-28'de bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın neredeyse harfiyen *Hikme*'den alıp *Şifâ*'nın *Şiir* kitabına aktardığı bölümün geri kalan kısmının (M. I, 280,12-282,5 = H. 107,4-109,6) *Şifâ* versiyonuna göre yapılmış İngilizce çevirisi ise Ismail M. Dahiyat, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle* (Leiden: Brill, 1974), 64-66'da bulunabilir.

Ebü'l-Berekât tarafından aktarılmamıştır. Her şey, bunun Ebü'l-Berekât adına bilinçli bir tercih nedeniyle olduğuna işaret etmektedir. Çünkü o, açık bir şekilde, Grek şiirini Arap şiirinden daha aşağı seviyede görmektedir. Bunun kanıtı ise (onun konuyu ele alırken en başta belirttiği) Greklerin veznin uygun kullanımını Araplardan (ve Perslerden) öğrendiklerine ilişkin ifadesidir.

## Sonuç

Ebü'l-Berekât'ın *Mu'teber*'inin cedel, safsata, retorik ve şiir hakkındaki bölümlerinin geniş ölçüde İbn Sînâ'nın *Hikme*'sinden ya da en azından *Hikme*'ye çok yakın olan ve en bariz kanıtını Nuruosmaniye 4894 yazmasının sunduğu bir metinden esinlendiğine ve bu esere çok şey borçlu olduğuna ilişkin çok sayıda delilin var olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Fakat söz konusu yazmadaki metnin, Ebü'l-Berekât'ın *Mu'teber*'ine dayanıp dayanmadığı ya da en azından bu kitaptan kısmen de olsa ilham alıp almadığı konusunda şüpheye düşülebilir.<sup>35</sup> Kuşkusuz, burada tartışılan mantığın dört bölümü kadarıyla *Mu'teber*'in, İbn Sînâ'nın *Hikme*'sinin Ebü'l-Berekât tarafından tafsilatlı bir şekilde alınılması olduğunu kabul etmek gerekir. Shlomo Pines'in Ebü'l-Berekât hakkındaki ufuk açıcı çalışmalarından bu yana, Ebü'l-Berekât'ın, İbn Sînâ metinlerini geniş ölçüde kullanmış olsa bile bu büyük Arap sefelinin pek çok düşüncesini kendi şahsına münhasır bir yolla eleştirmiş ya da yeniden işlemiş olduğuna dair geniş bir akademik mutabakat vardır.<sup>36</sup> Aynı tavır, Ebü'l-Berekât'ın yükleme doktrini ya da İbn Sînâ'nın mutlak önermelerin e-çevrikleri [tümel olumsuz önermelerinin çevrikleri, -çev.] bulunduğunu reddetmesinin kendisi tarafından eleştirilmesi gibi, onun birtakım mantıksal görüşlerinde de tespit edilebilir.<sup>37</sup> Ancak ele aldığımız bölümlerde Ebü'l-Berekât'ın kişisel katkısı sınırlı düzeyde orta çıkar. Bunun açık bir şekilde görüldüğü durumlarda, dinî saiklerin etkisi altında olduğu ve salt rasyonel-nazari bir yaklaşımla değerlendirmede bulunmaktan kaçınmak istemesi izlenimi doğmaktadır. Burada açık bir şekilde hususi ayrıntılara ilişkin örneklerle karşı karşıya bulunmaktayız. Ne var ki

35 Jabbour ve Morel'in ileri sürdüğü en erken tarihlendirme (bkz. yukarıdaki dn. 6) kabul edilse bile yazma, kesin bir şekilde (Ebü'l-Berekât'ın vefat ettiği 1165 senesinden önce yazılmış olan) *Mu'teber*'den sonraya tarihlenir.

36 Pines'in en önemli çalışmaları arasında bulunan dört eseri, çalışmalarının bir araya getirildiği müdevvenatının ilk cildinde toplanmıştır. Bkz. Shl. Pines, *Studies in Abu'l-Barakât al-Baghdâdi. Physics and Metaphysics* (Jerusalem - Leiden: The Magnes Press, The Hebrew University - Brill, 1975).

37 Bkz. sırasıyla Alain De Libera, *La philosophie médiévale* (Paris: PUF, 2004), 124-26 ve Tony Street, "Arabic Logic", *Handbook of the History of Logic*, cilt 1, ed. Dov. M. Gabbay ve J. Woods (Elsevier, 2004); 569-71. Her iki yazarın da Ebü'l-Berekât'ın eleştirilerine rağmen İbn Sînâ'nın pek çok düşüncesini kabul ettiğini vurguladıklarını belirtmekte yarar var.

*Mu'teber*'de İbn Sînâ'nın *Hikme*'sinde var olan düşüncelere karşı apaçık ve/veya güçlü herhangi bir eleştiri aramak beyhudedir. Bu ise ortada tam da bir tür hususi ayırntının olduğu hissini uyandırmaktadır. Dolayısıyla, acaba Nuruosmaniye yazmasının yazarı/müstensihisi Ebü'l-Berekât'ın şahsi değerlendirmelerinin tamamını saf dışı bırakmış ve kendi nazarında yalnızca İbn Sînâ'dan ilham alan hususları "muhafaza etmiş" olabilir mi?<sup>38</sup> Bu, en azından üç gerekçeyle ihtimal dışı görünmektedir: (1) Yaptığımız inceleme, elimizdeki yazmanın, *Mu'teber*'den farklı olarak, *Hikme*'yle birtakım ortak *topos*ların zikredildiği pasajlara sahip olduğunu ve bunun tamamen aynı sözcüklerle dile getirildiğini göstermektedir. (2) Cedelle ilgili üçüncü bölümün açılış satırlarındaki Themistius'a yönelik bariz atıf, hem yazmada hem de *Hikme*'de bulunur, ancak *Mu'teber*'de bulunmaz. (3) Kıyastaki sofistik delillerin, daima sözlü ifade ya da anlamla ilişkisi olduğuna dair safсата bölümündeki son yorumun, *Necât*'taki (ve ilave bir hususla *İşârât*'taki) mevcudiyetiyle gösterildiği gibi, İbn Sînâcı bir içerim taşıdığı belirgin olsa da Nuruosmaniye yazmasında hiçbir karşılığı yoktur. O hâlde öyle görünüyor ki ortada, hem Nuruosmaniye yazması hem de *Mu'teber* için ortak bir kaynağın vardır ve bu kaynak da muhtemelen *Hikme*'nin, ya bizzat İbn Sînâ ya da onun talebeleri tarafından yazılmış bir uyarlamasıdır.<sup>39</sup>

Durum ne olursa olsun, bu dört bölüm için İbn Sînâ'nın ilk eserlerinden birinin büyük kısmıyla ilgili önemli bir kanıtı sahibiz. *Hikme*'nin ilgili mantık bölümlerinin edisyon kritiğinin yapılmasının, Ebü'l-Berekât'ın *Mu'teber*'inin ciddi bir değerlendirmesi yapılmaksızın mümkün olamayacağı kesinlikle şüphe götürmez.<sup>40</sup> Öte yandan *Mu'teber*'in mantık bölümünün diğer kısımlarının, özellikle bu kısımlarda pek çok İbn Sînâcı fikir kolayca fark edilebileceği için burada incelenenler gibi *Hikme*'ye dayanıp dayanmadığı merak edilebilir.<sup>41</sup> Ne yazık ki *ibâre* ve *burhân*la ilgili *Hikme*'deki pasajların (münferit Uppsala yazmasına dayalı olarak) *Mu'teber*'de konduğuna ilişkin doğrudan herhangi bir kanıt bulamadım. Ancak ilginç olan şu ki,

38 Böyle bir ihtimali önerdiği için adı saklı hakemlerden birine teşekkür etmek isterim.

39 Bkz. bu yazmanın İbn Sînâ'nın öğrencilerinden birinin bir uyarlaması olma ihtimalinin olmadığına işaret ettiğim yukarıdaki dn. 5.

40 Bunun dışında, bir diğer önemli kanıt, kuşkusuz Ghulam Ali'nin *Mihakku'n-nazar* çalışmasıdır. Bu çalışma, Maroun Aouad'ın Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, nr. 4151'de keşfettiği gibi görünürde bütün metnin izahatını içerir (bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 87, dn. 3).

41 Hızlı bir inceleme, bana *Mu'teber*'in bu mantıksal kısımlarıyla ilgili pek çok pasajla İbn Sînâ'nın eserlerindeki açıklamalar arasında çarpıcı paralelliklerin varlığını göstermiştir. Bunu ispatlama sadedinde iki örneğe işaret edebilirim: (1) Kıyas hakkındaki bölümün son kısmında bulunan *âlâmet* kavramını ele alan Ebü'l-Berekât'ın ifadesi (I, 202,3-9), İbn Sînâ'nın *Şifâ: Kıyâs*'taki ifadeleriyle neredeyse aynıdır (bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, ed. Sa'îd Zâ'id [Kahire: el-Hey'etü'l-âimme li-şüûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1964], 574,3-9). (2) Ebü'l-Berekât'ın, *burhân-ı innî* ve *burhân-ı limmî* arasında yaptığı ayrımın (I, 210,23-211,10), İbn Sînâ'nın *Şifâ: Burhân*'daki ifadeleriyle önemli ölçüde ortaklığa sahiptir (bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Burhân*, 79,13-20).

Nuruosmaniye yazmasındaki vr. 32<sup>a</sup>'nın en altında, kırmızı yazıyla, *Bâbü'l-burhân mine'l-Mûcez li'ş-Şeyhi'r-Reis Ebi 'Ali (Î)bn Sînâ* şeklinde bir ibare vardır, ancak bunun hemen ardından vr. 32<sup>b</sup>'nin en üstünde, daha küçük yazılmış harflerle olsa da yine kırmızı yazıyla *Fi usûli'l-ilmî'l-burhân ve beyân enne kulle ta'lim ve te'allüm min ilmin sâbık* ifadesi yer almaktadır. Bu ikinci ifadenin, *Mu'teber*'in burhân bölümünün başlangıcındaki satırla önemli ölçüde ortaklığı vardır. Burada geçen cümle şöyledir (I, 203,11): “Kullu ta'lim ve kullu te'allüm zihni hiye innemâ yekûnü min ma'rifetin mütekaddime ve ilmin sâbık.” Ne var ki her iki metnin devamı birbirinden oldukça farklıdır. Gutas'ın işaret ettiği gibi Nuruosmaniye yazmasındaki burhân kısmı, İbn Sînâ'nın bilinen herhangi bir metninden aktarılmadığı anlamında orijinaldir.<sup>42</sup> Nuruosmaniye yazması, kesinlikle, Ebü'l-Berekât için, burhan konusunu ele alışında, dolaysız bir ilham kaynağı işlevi görmemiştir. Acaba Nuruosmaniye yazmasındaki “ikinci” başlığın aslında *Hikme*'deki ilgili bölüm olduğunu varsaymak çok mu zorlama olur? Mevcut durumda hiçbir şey, bu mesele hakkında kesin bir yargıda bulunmaya elvermez. Fakat Uppsala yazmasında bu bölüm için bir başlık bulunmadığı ve Ebü'l-Berekât'ın, mantığı ele alırken takip eden bölümlerde, ağırlıklı olarak *Hikme*'den ya da buna çok yakın olan bir metinden yararlandığı ifade edilebilir. Bu anlamda, *Mu'teber*'in mantık hakkındaki ilk üç bölümünün, İbn Sînâ'nın *Hikme*'sinden güçlü bir şekilde ilham aldığıнын ihmal edilemeyeceğini düşünüyorum. Eğer gerçekten durum buysa, genç İbn Sînâ'nın *mekûlâtı* mantığın gerçek bir kısmı olarak düşünmediği kesin olarak kanıtlanmaz mı? Fakat şimdilik bütün bunlar, varsayım düzeyinde kalmaktadır. Yalnızca, yeni bulguların bu meseleyi daha da netleştirmeye imkân sağlayacağını umabilirim.

## Kaynakça

- Anawati, Georges C. “Le manuscrit Nour Osmaniiye 4894”. *MIDEO* 3 (1956): 381-386.
- Aouad, Maroun ve Rashed, Marwan. “Lexégèse de la Rhétorique d'Aristote: recherches sur quelques commentaires grecs, arabes et byzantins”. *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale*, 23 (1997): 43-189.
- Aristû, “Kitâbü't-Tûbikâ”, *Mantıku Aristû*, ed. Abdurrahman Bedevî, II-III, 478-769. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât; Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber*, anonim edisyon, 3 cilt bir arada, İkinci baskı, İsfahan: İsfahan Press, 1995 (ki aslında Haydarâbâd, 1357 H. neşrinin yeniden baskısıdır).
- Black, Deborah, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden-New Yor-København-Köln: Brill, 1999.
- De Libera, Alain, *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 2004.
- el-Fârâbî, “Kitâbü'l-Emkineti'l-muğlita”, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, ed. Refik el-A'cem, cilt 2, 131-164. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

42 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 439.

- van Gelder, Geert Jan ve Hammond, Marié. *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2006.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden-Boston: Brill: 2014.
- . "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Philosophy, 1000-ca. 1350". *Avicenna and His Heritage*, ed. J. Janssens ve D. De Smet, 81-97. Leuven: Leuven University Press, 2002.
- Hasnawi, Ahmad, "Boèce, Averroès et Abû al-Barakât al-Bagdâdî, Témonis des écrits de Thémistius sur les *Topiques* d'Aristote". *Arabic Science and Philosophy* 17 (2007): 203-65.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*, ed. Şaban Halife ve Muhammed el-Avza. Beyrut: el-'Arabî, 1991.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî, Risâle-i mantık*, ed. Muhammed Mu'in ve Muhammed Meşkât. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1951.
- . *el-İşârât ve't-tenbîhat*, ed. Jacob Forget. Leiden: Brill, 1892; ed. Süleyman Dünya Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1971.
- . *el-İşârât ve't-tenbîhat*, (mantık kısmının İngilizce çevirisi): Ibn Sînâ, *Remarks and Admonitions. Part One: Logic*, çev. Shams C. Inati. Toronto, Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- . *Kitâbü'l-Mecmû' ev Hikmetü'l-Arûziyye*, ed. Muhsin Salih. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1428/2007.
- . *Kitâbü'l-Mecmû' ev Hikmetü'l-Arûziyye* (şiir kısmının edisyonu): *Ibn Sînâ, Kitâbü'l-Mecmû' ev "el-Hikmetü'l-Arûziyye fi Me'âni Kitâbi'ş-Şi'r"*, ed. Muhammed Selîm Sâlim. Kahire: Matbû'âtü Dâri'l-Kütüb, 1969.
- . *en-Necât mine'l-gark fi bahri'd-dalâlât*, ed. Muhammed Takî. Dânişpezhûh. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1346.
- . *en-Necât* (mantık kısmının İngilizce tercümesi): *Avicenna's Deliverance: Logic*, çev. Asad Q. Ahmed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *eş-Şifâ', el-Burhân*, ed. Ebû'l-Ali Afifi. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1956.
- . *eş-Şifâ', el-Kiyâs*, ed. Sa'id Zâyd. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1964.
- . *eş-Şifâ', (eş-Şi'r'in İngilizce tercümesi)*: Ismail M. Dahiyat, *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle*. Leiden: Brill, 1974.
- Street, Tony, "Arabic Logic". *Handbook of the History of Logic*, cilt 1, ed. Dov. M. Gabbay ve J. Woods, 523-596. Elsevier, 2004.
- Strobino, Riccardo, "What if that (is) why? Avicenna's taxonomy of scientific investigations". *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. A. Alwishah ve J. Hayes, 50-75. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Würsch, Renate, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*. Berlin: Klaus Schwartz Verlag, 1991.