



NAHİVCİLER ile MANTIKÇILAR
ARASINDAKİ TARTIŞMALAR

Mehmet Şirin Çıkar



Yayın No: ???

Doktora Tezleri Dizisi – ???

Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar
Mehmet Şirin Çıkar

İmlâ: İsa Kayaalp

Kapak tasarımı: MimEmin

Sayfa tasarımı: Ender Boztürk

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara

ISBN 978-975-389-???-?

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40

Üsküdar 34662 İstanbul

Tel. (0216) 474 08 50 Faks (0216) 474 08 74

www.isam.org.tr

Bu kitap;

Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin

08.08.2008 tarih ve 2008 / 23 sayılı kararıyla basılmıştır.

© Her hakkı mahfuzdur.

İstanbul, Mart 2009

İçindekiler

ÖNSÖZ • 9

KISALTMALAR • 13

GİRİŞ • 15

1. Genel Çerçeve • 15

2. Kaynak Değerlendirmesi • 16

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP NAHVİNİN OLUŞUMU ve MANTIĞIN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ • 23

1.1. Genel Olarak Gramer Tarihi • 23

1.2. Arap Nahvinin Oluşum Süreci • 26

1.2.1. Arap Nahvinin Oluşumuna Yol Açan Etkenler • 30

1.2.1.1. Dil Etkeni • 30

1.2.1.2. Din Etkeni • 31

1.2.1.3. Kavim Etkeni • 33

1.2.2. Arap Nahvinin Ana Dönemleri • 33

1.2.2.1. Sibeveyhi Öncesi • 34

1.2.2.2. Sibeveyhi Dönemi • 38

1.2.2.3. Sibeveyhi Sonrası • 40

1.2.3. Nahvin İslâmî İlimlerle İlişkisi • 42

1.2.3.1. Nahiv-Kıraat İlişkisi • 43

1.2.3.2. Nahiv-Fıkıh İlişkisi • 45

1.2.3.3. Nahiv-Kelâm İlişkisi • 47

1.2.4. Nahvin Bilgi Kaynakları • 48

1.2.4.1. Kur'an • 48

- 1.2.4.2. Kıraat • 49
- 1.2.4.3. Şiir • 50
- 1.2.4.4. Nesir • 51
- 1.2.4.5. Hadis • 51
- 1.2.5. Nahiv Metodolojisinin Kaynakları • 52
 - 1.2.5.1. Kıyas • 52
 - 1.2.5.2. Semâ • 58
 - 1.2.5.3. İcmâ • 59
- 1.3. Mantık İlminin İslâm Dünyasına Girişi • 61
 - 1.3.1. Tercüme Faaliyeti Sürecinde Mantık • 65

İKİNCİ BÖLÜM

NAHİV-MANTIK TARTIŞMALARININ BAŞLAMASI ve DÖNÜM NOKTASI: SİRÂFÎ-METTÂ ÖRNEĞİ • 71

- 2.1. Nahiv-Mantık Buluşmasını Hazırlayan Etkenler • 71
 - 2.1.1. Arap Olmayan Nahivciler • 71
 - 2.1.2. Mu'tezile Ekolü • 72
- 2.2. Tartışmaların Başlangıç Döneminde Mantıkçılar • 74
 - 2.2.1. Kindî • 75
- 2.3. Tartışmaların Başlangıç Döneminde Nahivciler • 80
 - 2.3.1. Müberred • 81
 - 2.3.2. Ebü'l-Abbas Sa'leb • 83
 - 2.3.3. İbnü's-Serrâc • 83
 - 2.3.4. Zeccâcî • 85
- 2.4. Tartışmaların Dönüm Noktası: Sîrâfî-Mettâ Örneği • 89
 - 2.4.1. Bir Nahivci Olarak Sîrâfî • 89
 - 2.4.2. Bir Mantıkçı Olarak Mettâ • 91
- 2.5. Sîrâfî-Mettâ Tartışması • 91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NAHİV-MANTIK NAHİV-MANTIK TARTIŞMALARININ OLGUNLAŞMASI ve MODERN DÖNEMDEKİ YANSIMALARI • 115

- 3.1. Olgunlaşma Sürecinde Mantıkçılar • 115
 - 3.1.1. Fârâbî • 116
 - 3.1.2. Yahyâ b. Adî • 124
 - 3.1.3. Âmirî • 131

3.1.4. Sicistânî • 133	
3.2. Müslümanlara Ait Bir Mantığa Doğru • 137	
3.3. Olgunlaşma Sürecinde Nahiv • 140	
3.3.1. Rummânî • 141	
3.3.2. İbn Cinnî: Yeni Bir Usul Arayışı • 146	
3.3.3. İbn Madâ: Nahivde Muhalif Bir Görüş • 149	
3.3.4. Batalyevsî: Lafız-Mâna Tartışmalarına Nahvî Bir Yaklaşım • 151	
3.4. Tartışmaların Modern Dönem Yansımaları • 155	
3.4.1. İlk Dönem İtibariyle Etkilenme İddiaları • 157	
3.4.2. Sonraki Dönem İtibariyle Etkilenme İddiaları • 160	
3.4.3. Yunan Gramerinin Etkisi • 161	
3.4.4. Süryânî Etkisi • 163	
3.4.5. Hint Etkisi • 164	
3.4.6. İran Etkisi • 166	
3.4.7. Etkiyi Toptan Reddetme • 166	
3.4.8. Modern Dönem Tartışmalarının Odaklandığı Konular • 168	
3.4.8.1. Taksim • 168	
3.4.8.2. Terim ve Üslûp • 172	
3.4.8.3. Kıyas ve İllet • 175	
3.4.8.4. Âmil • 177	
SONUÇ • 179	
KAYNAKÇA • 181	
İNDEKS • 197	

ÖNSÖZ

Dil-düşünce ilişkisi, bu ilişkinin mahiyeti, sınırları ve etkileri, insanlık tarihi boyunca farklı medeniyet havzalarında çetin münakaşalara yol açmış, derin tedkiklere konu olmuş ve fakat buna rağmen bidayetten bu yana köklü bir problem olarak varlığını sürdürmüş bir meseledir.

Dili “düşüncenin dışı vurumu” olarak kabul edenler olduğu gibi, düşüncenin sınırlarının dilin sınırlarınca belirlendiği de söylenmiştir. Bu bakımdan dil-düşünce ilişkisinin mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda, herhangi bir ifadenin dil düzeyindeki doğruluğunu belirleyen nahiv ilmi ile o ifadenin düşünce düzeyindeki doğruluğunu sınavan mantık ilminin karşı karşıya gelmesi ve her iki ilmin konu ve maksatları itibariyle bazı cihetlerden çatışması, bazı cihetlerden ise uzlaşması gayet tabii bir durum olarak addedilmelidir.

Düşünce dil aracılığıyla tezahür etmekle kalmaz, terimlerini de dilden hareketle inşa eder, dolayısıyla daha en başta dile ihtiyaç duyar; aynı şekilde dil de meşruiyetini düşüncenin yasalarına uygunluğundan alır; kısaca ifade etmek gerekirse, dil düşünceyi temsil eder. İşte mantık ilmi ile nahiv ilminin sınırları tam da birbirine ihtiyaç duydukları bu noktada kesişir.

İslâm medeniyet dairesi açısından bakıldığında, mantık ilminin yabancı menşeli olması; ilk savunucularının çoğunlukla başka dinlere mensup kimseler arasından çıkması ve hepsinden önemlisi başlangıcı itibariyle mevcut dinî ilimler hiyerarşisi içerisinde bir türlü kendisine yer edinememesi, bu ilmin İslâm tarihinin ilk asırlarında kuşkuyla karşılanmasına yol açmıştır.

Bu süreç içerisinde mantık ilminin ilk mümessilleri, bu ilmi İslâm ilim ve kültür havzası içerisine dahil edebilmek amacıyla çetin mücade-

lelere girişmiş ve ister istemez dinî ilimlerle meşgul olan ve bu ilimlerin usulü çerçevesinde hareket eden devrin âlimleriyle çatışmak zorunda kalmışlardır. Ayrıca nahiv ve mantık ilimlerinin yerli ve yabancı şeklindeki sıfatlarına, bir de bu iki ilmin sözün âleti olmak özelliği eklenince, her iki ilim arasındaki rekabetin şiddetlenmesi kaçınılmaz bir hale gelmiştir.

Bu mülâhazalara binaen, İslâm düşünce mirasının teşekkül asırlarında vuku bulan nahiv-mantık tartışmalarına yol açan sebepleri inceleyip bu iki alet ilminin mevzu, maksat ve ıstılahat itibarıyla çatıştığı ve uzlaştığı noktaları tesbit etmenin düşünce tarihimizi sağlıklı olarak yorumlamak bakımından faydalı olacağına inandık ve bu inançla tezimizin konusunu “Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar” olarak belirledik.

Her iki ilmin de kendine özgü konuları ve problemleri olduğu mâlûmdur. Bu tartışmaları ele alırken tartışmalar sırasında öne sürülen bütün problemleri tek tek ele almak mümkün olamayacağından; üstelik, tartışmaları İslâm tarihinin bütün dönemleri itibarıyla izlemek doktora tezinin hacmini aşmak anlamına geleceğinden, tezimizde, mantık ilmi ile nahiv ilminin mümessilleri arasında meydana gelen tartışmaları hicrî III ile IV. asırlarla (başlangıç dönemiyle) sınırlandırmak istedik. Ancak okumalarımız esnasında böyle bir çalışmada, tartışmaların modern dönem yansımalarına girmemenin bir eksiklik olacağını da düşünüp bu konuya da yer verdik.

Tezin ilk bölümünde, -tartışmalar nahiv ilminin zaviyesinden temellendirildiği için- öncelikle bu ilmin teşekkülü, bu teşekkül sürecinde vuku bulan değişimler gösterilmeye çalışıldı. Ayrıca nahiv ilminin teşekkülünü hazırlayan temel sebeplere, tarihî süreç ile bu süreci aktaran kaynaklara işaret edilip mantık ilminin İslâm dünyasına girişi ele alındı.

İkinci bölümde, Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus arasında geçen tartışmaya yer verilmekle birlikte, iki ilim arasında çatışmaya yol açan tarihî sebepler bağlamında mantıkçılarla nahivcilerin konumlarına da temas edildi.

Üçüncü ve son bölümde ise Sîrâfî-Mettâ tartışmasının tesirleri -tarafıyla birlikte- incelenerek bu tartışmaların modern dönemdeki yansımalarına değinildi.

Tezin hazırlanmasında büyük emeği olan danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çalışmalarım sırasında teşvik ve yardımlarını esirgemeyen Düccane Cündioğlu'na, Dr. İhsan Fazlıoğlu'na; kezâ gerek birtakım kaynaklara ulaşmamda gerekse karşılaştığım problemlerin çözümünde katkıda bulunan Prof. Dr. Ahmet Suphi Furat, Prof. Dr. İsmail Durmuş, Doç. Dr. Ali Durusoy ve Yrd. Doç. Dr. Yakup Civeleke teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Mehmet Şirin Çıkar

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
b.	İbn
bk.	Bakınız
c.	Cilt
der.	Derleyen
DİA	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
DTCFD	<i>Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi</i>
ed.	Editör
Fak.	Fakültesi
h.	Hicrî
İA	<i>Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi</i>
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.	Milâdî
nşr.	Neşreden (Tahkik eden)
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vr.	Varak

GİRİŞ

1. Genel Çerçeve

“Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar” konusunu tez olarak çalışmaktaki maksadımız, hiç kuşkusuz sadece düşünce tarihinin köklü problemlerinden biri olan dil-düşünce arasındaki ilişkiye nahiv-mantık tartışmalarından hareketle açıklık getirmeye çalışmak değil, aynı zamanda dil-düşünce ilişkisinden kaynaklanan gerginliklerin İslâm ilim mirasının teşekkülündeki tarihî rolüne de ışık tutmaktır.

Nahiv ve mantık, hem mevzuları, hem de ele aldıkları problemler bakımından geniş bir alana şâmil birer disiplin olmaları itibariyle bu iki ilim arasındaki tartışmaları konu edinen bir çalışmanın birtakım zorluklarla karşılaşacağı muhakkaktır. Bir tarafta, bir ilim olarak ortaya çıktığı andan itibaren gerek kendi toplumunun ve gerekse -kutsal bir metnin (Kur’ân-ı Kerîm) dili olması dolayısıyla- diğer toplumların büyük ilgisine mazhar olan, ilim meclislerinde tartışmalara yol açan ve sonuçta kendine özgü bir usul ve erkânı bulunan nahiv ilmi; diğer tarafta ise, ana malzemesi dil olan, bütün çabasını dil üzerinden gerçekleştiren, üstelik bütün ilimlere alet olma iddiası güden yabancı menşeli mantık ilmi.

Bu iki ilim arasındaki tartışmaları ele almayı amaçlayan bir çalışmanın karşılaşacağı temel sorun, pek tabiidir ki tartışma konularının çeşitlilik arzetmesinden ötürü bu bağlamda öne sürülmüş olan bütün görüşleri birer problem olarak incelenmesine imkân bulunmamasıdır; zira -ileride de görüleceği üzere- her bir tartışmanın muhteva ve kapsamı âdeta tek başına birer tez konusu niteliğindedir. Nitekim, sadece Fârâbî üzerine sayısız çalışmanın yapıldığı göz önünde tutulacak olursa, işaret etmeye çalıştığımız

bu teknik zorluğun ne kadar büyük bir sorun olduğu daha iyi anlaşılır. Bu çalışmada, günümüze kadar süregelen nahiv-mantık tartışmalarının başlangıcı itibariyle genel bir tasviri yapılacak ve sadece temel meselelerin irdelenmesiyle yetinilecektir.

Tartışmalar nahiv açısından ele alındığı için öncelikle bu ilmin teşekkülünün, gelişim sürecinin ve tarihsel kaynaklarının belirtilmesinde fayda vardır.

Tartışmalar ele alınırken ayrıntılı tahlillere girilmeyip sadece münakaşanın mihranı etrafında yer alan konular açıklanacak ve bu meyanda tartışmaların kronolojik seyri izlenirken nahiv-mantık çerçevesinin aşıl-mamasına özen gösterilecektir.

2. Kaynak Değerlendirmesi

Kullanılan birinci derecedeki kaynaklar ve yapılan tartışmalar çevresinde oluşan literatürün genel bir değerlendirmesinin yapılması yararlı olacaktır. Mantık-nahiv tartışmaları klasik dönem ile modern dönem arasında hem içerik hem de süreklilik bakımından farklılık arzettiğinden her iki dönemin kaynakları da ayrı ayrı tanıtılacaktır. Bu kaynakların sunumunda kronolojik tertibe dikkat edilecektir.

Klasik Dönem Nahiv-Mantık Tartışmalarını Aktaran Kaynaklar

Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyyâ, *er-Resâil felsefiyye* (Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1977).

Râzî, *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı risâlesinde, nahiv ilmini bilmekle her şeyi bilebileceğini iddia eden bir şahısla (nahivci) arasında geçen tartışmayı aktarır. İddia sahibi bu şahıs Râzî'nin sorusuna cevap verememiştir (ilginçtir ki aynı duruma, bu sefer aynı iddiayı mantık ilmi için öne süren Bişr b. Mettâ da düşecektir).

Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım, *el-Îzâh fî ilelî'n-nahv* (nşr. Mâzin el-Mübârek, Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1986).

Zeccâcî'nin bu eseri, nahiv-mantık tartışmalarının zirvede olduğu bir dönemde ve bir nahivci tarafından yazılması açısından önem arzetmektedir; zira kendisi, yaptığı tanımlarda nahivciler ile mantıkçıları karşılaştırmakta ve her iki grubun tanımlarını da birbirinden ayırmak hususunda özel bir gayret göstermektedir. Bu çabanın ardında yatan temel etken,

nahvi, mantığın baskısından korumak endişesidir. Zeccâcî'nin bu çalışması, mantık ilminin o devirdeki etkisinin büyüklüğüne delâlet ettiği gibi, pekâlâ nahivcilerin bu etkiye karşı kendilerini ne kadar güçlü bir biçimde savunabildiklerini de göstermektedir.

Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâu'l-ulûm* (nşr. Osman M. Emîn, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1931).

Fârâbî, Bîşr b. Mettân'nın öğrencisi olduğu, hatta tartışmanın meydana geldiği dönemde mantık ilminin önde gelen mümessillerinden biri sayıldığı halde, böylesine önemli bir tartışmada yer almaması istifhamlara yol açmışsa da kendisinin *İhsâu'l-ulûm* adlı eseri bu konu hakkındaki görüşlerini bildirmesi bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Doğrudan bu tartışmaya atıfta bulunmamakla birlikte ele aldığı konular, Fârâbî'nin bu tartışma hakkında bilgi sahibi olduğunu ve bir çözüm üretme çabasını göstermektedir (Fârâbî'nin konuyla ilgili görüşlerini öğrenmek bakımından göz ardı edilemeyecek iki eseri daha vardır: *Kitâbü'l-Elfâzî'l-müsta'mele fi'l-mantık* [nşr. Muhsin Mehdî], Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1968; *Kitâbü'l-Hurûf* [nşr. Muhsin Mehdî], Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1970).

İbn Adî, Yahyâ, *Makâlâtü Yahyâ b. Adî el-felsefî* (nşr. Sahbân Halîfât, Amman: Menşûrâtü'l-câmiati'l-Ürdüniyye, 1988).

Yahyâ b. Adî'nin “Tebyînü'l-fasl beyne sînâatey el-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvî'l-Arabî” adlı makalesi, bilhassa nahiv ve mantık arasındaki farkları delilleriyle birlikte açıklaması bakımından çok değerlidir. Bu makale, Fârâbî'nin görüşlerinin bir şerhi niteliğindedir (Yahyâ b. Adî'nin bu makalesi ayrıca Gerhard Endress tarafından da tahkik edilip yayımlanmıştır: *Mecelletü Târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye* (II / 2, Halep 1978, s. 38-50).

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ' ve'l-muânese* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.).

Tevhîdî'nin eseri, yaşadığı dönemin ulemâ meclislerinde meydana gelen ilmî tartışmaları aktaran nâdir kaynaklardandır. Bu kitabı tezimiz açısından önemli yapan hususiyeti, Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Bîşr b. Mettâ arasında geçen tartışmayı aktaran ilk kaynak olmasıdır; zira bu tartışma, Rummânî hariç ne tarafları ne de dinleyenleri tarafından başka bir yerde aktarılmıştır. Bu tartışmayı aktaran ikincil eserlerin tamamı *el-İmtâ'*'da geçen metne dayanmışlardır. Bu eser sayesinde konuyla alâkalı şahısların katıldıkları tartışmaları ve tarafların görüşlerini etraflıca öğrenme imkânı bulmaktayız.

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukābesât* (nşr. Ali Şelak, Beyrut: Dârü'l-Medâ, 1986).

Tevhîdî bu kitabında da değişik konularda mantık-nahiv ilişkisine dair çeşitli görüşleri -bilhassa hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin görüşlerini- aktarmaktadır. Sicistânî'nin bu konuya dair görüşlerine, eserin sadece ilgili kısmında değil diğer bölümlerinde de yer verilmektedir (Hasan es-Senbûrî, bu kitaba yaptığı tahkikin giriş kısmında (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1929) Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cem*'inde bulunan tartışma metnini de aktarmaktadır.

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *Ahlâku'l-vezîreyn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Dımaşk: Matbûatü'l-mecmaî'l-ilmiyyeti'l-Arabî, 1965).

Tevhîdî'nin bu eseri, Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Âmirî arasında geçen tartışmayı aktarması bakımından önemlidir. Ayrıca Yâkût el-Hamevî de bu esere dayanarak tartışmayı aktarmıştır.

Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991).

Yâkût el-Hamevî, Sîrâfî-Mettâ tartışmasını Tevhîdî'den almış ve metni "Ebû Saîd es-Sîrâfî" maddesinde aktarmıştır. İki metin arasında -tartışmanın seyrini değiştirmeyecek ve anlamı bozmayacak derecede- çok cüzi farklar vardır. Eser, tartışmanın sonunda Sîrâfî ile Âmirî arasında geçen bir tartışma metnine daha yer vermekle *el-İmtâ*'dan farklılık göstermektedir.

Süyûtî, Celâleddin, *Savnü'l-mantık ve'l-ke-lâm an fenni'l-mantık ve'l-ke-lâm* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, ts.).

Süyûtî bu eserinde, Sîrâfî-Mettâ tartışmasını Tevhîdî'den almışsa da metni kısaltarak aktarmıştır. Süyûtî, bu tartışmanın bütün metnini, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâti'n-nuhât* adlı eserinin "Sîrâfî" maddesinde kısaltmadan bir bütün halinde aktardığını söylediği halde zikredilen eserde böyle bir tartışma metnine rastlanamamıştır.

Endress, Gerhard, "el-Münâzaratü beyne'l-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvî'l-Arabî -fî usûri'l-hulefâ-" (*Mecelletü târihi'l-ulûmî'l-Arabiyye*, I/2, Halep 1977, s. 106-119).

Endress bu makalesinde klasik dönemde yapılmış nahiv-mantık tartışmalarını kronolojik sırasıyla tasvir etmektedir. Gayet özlü olan bu makale, konuyla ilgili olarak okura genel ve yararlı bir çerçeve sunmaktadır.

Amrânî, Jamal, *Logique Aristotelicienne et Grammaire Arabe* ([Etudes et Documents], Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983).

Amrânî, bu eserinde -adından da anlaşılacağı üzere- konuyla ilgili tartışmaların Fransızca bir özetini vermekte; Tevhîdîde geçen metinlerin yanı sıra Fârâbî, Sicistânî, Yahyâ b. Adî ve Batalyevsî'ye ait metinleri de aktarmaktadır. Amrânî bu kitabında, modern dönemde nahiv-mantık tartışmalarını başlatan A. Merx'in tezini de değerlendirmiştir.

Amrânî, Jamal, "Les Rapports de la Logique et de la Grammaire D'Après le Kitab al Masail de Batalyusi" (*Arabica*, XXVI, Leiden 1979, s. 76-89).

Bu makalede, Batalyevsî (ö. 512) ile Ebû Bekir İbnü's-Sâîğ (İbn Bâcce) arasında geçen tartışmanın Arapça metniyle birlikte Fransızca çevirisine de yer verilmektedir.

Mehdî, Muhsin, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture* (ed. G. E. von Grunebaum, Wiesbaden 1970, s. 51-83).

Muhsin Mehdî'nin bu makalesinde Sîrâfî-Mettâ tartışması İngilizce olarak değerlendirilmektedir.

Margoliouth, D. S., "The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'îd Al-Sîrâfî on the Merits of Logic and Grammar" (*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, [1905], s. 79-129).

Bu makalede, özellikle tartışmada hazır bulunanların yanı sıra tartışmayı aktaran Tevhîdî hakkında da bilgiler aktarılmış ve ardından tartışmanın İngilizce çevirisi sunulmuştur (ayrıca Senbûrî'nin tahkik ettiği *el-Mukâbesât*'ta geçen metin esas alınarak T. Abderrahmane tarafından Fransızca'ya da tercüme edilmiştir (*Arabica*, XXV, Leiden 1978, s. 310-323).

Es'ad, Abdülkerîm Muhammed, *Beyne'n-nahv ve'l-mantık ve ulûmi's-seria* (Riyad: Dârü'l-ulûm, 1983).

Bu eserde mantık ilminin diğer dinî ilimlerle ve özellikle de nahiv ilmiyle olan ilişkisi ve etkisi ele alınmaktadır.

Mihri, Abdülkâdir, *Nazarâtün fi't-türâsi'l-lugaviyyi'l-Arabî* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993).

Mihri bu kitabında genel olarak nahiv ilmini hem muhtevası hem de tarihî gelişimi bakımından değerlendirmekte, "Havâtıru havle alâkatî'n-nahvî'l-Arabî bi'l-mantık ve'l-luga" adlı makalesinde ise Sîrâfî-Mettâ tartışma-

sını tahlil etmektedir (bu makale aynı isimle şu dergide de yayımlanmıştır: *Havliyyâtü'l-câmiati't-Tûnisîyye*, sy. 10 [1973], s. 21-36).

Cihâmî, Cîrâr, *el-İşkâliyetü'l-lugaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1994).

Cihâmî bu eserinde İslâm felsefesinde dil sorununu ele almakta, ilgili yerlerde ve münasebet düştükçe nahiv-mantık tartışmalarına temasla önemli tahliller yapmaktadır. Cihâmî kitabın sonuna, *el-İmtâ*'daki Sirâfi-Mettâ tartışmasını, *el-Mukâbesât*'taki Sicistânî'nin konuyla ilgili görüşlerini ve Yahyâ b. Adî'nin makalesi ile Batalyevsî'nin tartışmasını da ilâve etmiştir.

Modern Dönem Nahiv-Mantık Tartışmaları Kaynakları

Merx, Albert, "L'Origine de la Grammaire Arabe" (*Bulletin de l'Institut Egyptien*, III / 2, Le Caire 1891, s. 13-26).

A. Merx, 1888'de yazmış olduğu *Historia Artis Grammaticae Apud Syros* adlı kitabında serdettiği görüşlerle ilgili olarak Mısır Enstitüsü'nde ders vermeye çağırılmış ve bu makaleyi de ders notları olarak hazırlamıştır. Kendisi enstitüde bu konuyu ders olarak işleyememişse de notlar 1891'de makale olarak yayımlanmıştır. Merx'ten önce de konuyla ilgilenen ve bu meyanda görüşler ileri sürenler olmuştur; ancak Merx, Arap nahvinin Yunan mantığından etkilendiği görüşünü deliller öne sürmek suretiyle ve ısrarla savunmaların başında gelir. Kendisi, İ. Guidî'nin *Bolletino Italiano Degli Studia Orientali*'de (nr. 6, 1877, s. 104-108) yayımlanan makalesinden çok etkilenmiştir. Tezinde daha önceki nahiv-mantık tartışmalarından habersiz görünmekte ve tartışmayı, içeriği bakımından tamamen farklı bir sahaya taşımaktadır. Nitekim makalesinin yayımlanmasından sonra, bu konudaki tartışmalar bambaşka bir istikamet takip etmiştir.

Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1935).

Ahmed Emîn nahvin mantıktan etkilendiği görüşünü yineleyen tarihçilerden olmakla birlikte, bu etkilenmenin ilk dönemde değil, bilâkis daha sonraki dönemlerde meydana geldiğini savunmuştur.

Medkûr, İbrâhim Beyyûmî, "Mantıku Aristo ve'n-nahvü'l-Arabî", (*Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye*, VII, [1953], s. 338-346).

Medkûr bu çalışmasında -tıpkı Merx gibi- Arap nahvinin Yunan mantığından etkilendiğini savunmaktadır.

Fleisch, Henri, “Esquisse d’un Historique de la Grammaire Arabe”, (*Arabica*, IV, Leiden 1957, s. 1-22).

Fleisch de nahvin mantıktan etkilendiğini iddia eden ilim adamları arasındadır.

Sâlih, Abdurrahman el-Hâc, “en-Nahvü’l-Arabî ve mantıku Aristo” (*Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb*, Câmiatü’l-Cezâir, I/1 [1960], s. 67-86).

Sâlih, bu çalışmasını tamamen Merx’in iddialarını çürütmeye adanmış; Merx’in iddialarını tek tek ele almış ve bu iddiaları mufassal bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Üslûp itibarıyla hissî unsurlar taşımakla birlikte Merx’e karşı yazılmış en ciddi reddiye olarak kabul edilebilir.

Carter, M. G., “Les Origines de la Grammaire Arabe” (*Revue des Etudes Islamiques*, XL, Paris 1970, s. 69-97).

Carter da bu makalesinde -birçok meslektaş gibi- Arap nahvinin Yunan mantığından etkilendiği iddiasına sahip çıkmaktadır.

Versteegh, C. H. M., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, (Leiden: E. J. Brill, 1977).

Versteegh, C. H. M., *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

Versteegh’in eserlerini diğerlerinden ayıran en önemli yön, kendisinin Arap nahvinin Yunan mantığından değil, Yunan gramerinden etkilendiğini ileri sürmüş olmasıdır. Bu yönüyle dikkate şayan bir tedkik ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Troupeau, Gerard, “Neşetü’n-nahvî’l-Arabî fî dav’i Kitâbi Sîbeveyhi”, (*Mecelletü Mecmaî’l-lugatî’l-Arabîyyeti’l-Ürdünî*, sy. 1, Amman 1978, s. 125-138).

Bu eser, Arap nahvinin Yunan mantığından etkilendiğini iddia edenlere karşı yazılmış bir reddiye mahiyetindedir. Troupeau bu çalışmasında, nahiv ilminin, diğer dinî ilimlere göre daha özgün ve dış tesirlerden uzak bir ilim dalı olduğu kanaatine varmıştır.

Mübârek, Mâzin, *en-Nahvü’l-Arabî el-illetü’n-nahviyye: Neşetühâ ve tetavvürühâ* (Beyrut: Dârü’l-fıkr, 1981).

Mâzin el-Mübârek de nahvin mantıktan etkilendiği görüşünde olan ilim adamlarındandır.

Talmon, R., “et-Tefkirü’n-nahvî kable Kitâbi Sîbeveyhi -dirâsetün fî târîhi’l-mustalahi’n-nahvi’l-Arabî-” (*el-Kermil*, sy. 5, Hayfa 1984, s. 37-53).

Bu çalışmasında yazar, Merx’in görüşlerini teyit eden bir tasvir ortaya koymaktadır.

Râcihi, Abduh, *en-Nahvü’l-Arabî ve’l-dersü’l-hadîs* (Beyrut: Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye, 1986).

Râcihi nahvin mantıktan etkilenmediğini, özellikle ilk dönem için böyle bir etkilenmeden söz edilemeyeceğini öne sürmekte ve iddiasını çeşitli delillere istinaden temellendirmeye çalışmaktadır.¹

1 Ayrıca bk. Fleisch, Henri, *Traite de Philologie Arabe (Mutavvel fî fîkhi’l-lugati’l-Arabiyye)*, Beyrut 1961; Medkûr, İ., *L’Organon Dans la Monde Arabe*, Paris 1934; Weiss, J., “Die Arabische Nationalgrammatik und die Lateiner”, *ZDMG*, 64, 1910, s. 340-390; Mûniye el-Hemâmî, “Alâkatü’l-bünyeti’n-nahviyye bi’l-bünyeti’l-mantikiyye”, *Dirâsâtün lisâniyye*, III, Tunus 1997, s. 61-73.

ARAP NAHVİNİN OLUŞUMU ve MANTIĞIN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ

1.1. Genel Olarak Gramer Tarihi

Arap dili gramerinin teşekkül safhalarından söz etmeden önce, bilinen kadim dillerin gramer tarihlerine kısaca göz atmakta fayda vardır.

Gramer, bir dili doğru konuşmak ve yazmak için gerekli olan kuralları ihtiva eden bir ilim dalıdır. Bu ilimde kelimelerin şekilleri ve cümle içindeki durumları incelenir. İnsan hayatında böyle bir ilmin ortaya çıkması için hiç kuşkusuz ki bir toplumda öncelikle dilin (iletişim) önem kazanması, düzgün konuşmanın makbul addedilmesi ve bilhassa yabancı dil öğrenimine ihtiyaç duyulması gerekir.¹ Bütün bunların yanı sıra -tıpkı Hint ve Arap gramerinin teşekkül sürecinde olduğu gibi- kutsal metinlerin korunmasına yönelik toplumsal hassasiyetin gramer ilminin doğuşunu hızlandıran önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz.

Gramerin ilk ortaya çıktığı toplumun, Batı medeniyetinin kaynağı kabul edilen Antik Yunan olduğu söylenmiş; dil çalışmalarının Yunanlılar'da felsefeyle birlikte başladığı ve bu sahanın ilk filozoflardan itibaren büyük ilgi gördüğü idia edilmiştir. Yunanlılar'ın çözüme kavuşturmayı amaçladıkları başlıca sorun, dilin menşei sorunuydu; yani dilin tabii (phisis) mi, ıstilahî

1 Faruk Z. Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları: Gramerin Doğuşu*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961, s. 1.

mi (nomos) olduğu meselesini² ve nesne ile adı arasındaki bağı niteliğini³ ele almakla dil Antik Yunan'da doğrudan felsefi bir mahiyet kazanmıştı.

Eflâtun, isim ve fiili birbirinden ayırdığından dolayı Yunan gramerini araştıran ilk şahıs⁴ olarak kabul edilir. Cümlelerin fiil ve isimden meydana geldiğini belirten Eflâtun, ismin de fiilin de tek başına sözü meydana getirmediğini düşünür.⁵ Söz için ikili bir tanımı savunurken, dil çalışmalarında harf, hece, sesli-sessiz harf gibi dilsel birimleri ele almayı ihmal etmez.⁶

Eflâtun'un öğrencisi Aristo için de dil önemli bir konudur. Nitekim dil konusuna eserlerinin çoğunda temas etmiş; kelimeden ve kelimelerin özne-yüklem durumlarından başlayıp doğru veya yanlış formlarıyla dil düşünce bağıntılarını ele almıştır. Esas amacı, kelimelerin şekli (dilsel) değişikliklerini ve cümle içindeki durumlarını incelemek değildir; bilakis onları, doğru veya yanlış olmaları ya da ifade açıklığı (gücü) bakımından tedkik etmektir.⁷ Aristo'nun bu çabası tamamen dil bilgisine yönelik bir çaba değilse de soruşturmaları esnasında öne sürdüğü görüşler, özelde dil bilgisinin (Yunan gramerinin), genelde ise dil biliminin gelişmesinde büyük katkılar sağlamıştır: İsim ve fiiller kendilerine hiçbir şey eklenmezse ne birleştirmesi ne de ayırması olmayan kavrama benzerler; insan ve ak gibi. Çünkü bunlar henüz ne doğru ne de yanlıştır. İşte bunun bir delili; teke-geyiğin pekâlâ bir mânası var; ama mutlak olarak veya zamanla ilgili olarak vardır ve yoktur eklenmedikçe o henüz ne doğru ne de yanlıştır.⁸

Aristo'ya göre isim; zamanla ilgisi olmaksızın üzerinde uzlaşma sağlanmış bir mânası olan, her bir unsuru ayrı ayrı alındığı zaman ise mânası olmayan bir ses birimidir.⁹ Fiil, kendi öz anlamına "zaman" anlamını ekle-

2 Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahsü'l-lugavî inde'l-Arab*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1988, s. 61.

3 Platon, *Diyaloglar I* (trc. Komisyon), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998, s. 257 vd.; Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1995, s. 106 vd.

4 M. Mahmûd Gâli, *Eimmetü'n-nühât fi't-târih*, Cidde: Dârü's-şurûk, 1976, s. 77; A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 62.

5 Perek, *a.g.e.*, s. 12.

6 Perek, *a.g.e.*, s. 10-11.

7 Perek, *a.g.e.*, s. 14.

8 Aristoteles, *Organon II: Önerme* (trc. Hamdi Râgıp Atademir), İstanbul: MEB Yayınları, 1989, s. 5.

9 Aristo, s. 6.

yen bir kelime,¹⁰ bağlaç ise bileşik, anlamsız bir ses birimidir.¹¹ Bu tanımlar daha sonraki dil çalışmalarında temel olarak alınacaktır. Nitekim Arap gramercilerinin de benzer tarifler yapması Arap gramerinin Yunanlılar'dan etkilendiği iddiasının ortaya atılmasına sebep olmuştur. Oysa Aristo sisteminin, “kendisinde doğruyu veya yanlış bulunduran” sözü (cümleyi / önermeyi)¹² esas almakla Arap gramercilerinden farklı bir istikamete yöneldiği de söylenebilir. Nitekim onun metodunun gramerden ziyade felsefeden doğmuş olduğu kabul edilir.¹³

Aristo'dan sonra gelen Thrax, ilk Yunan gramercisi kabul edilir. Yunan ses ve sarfını tanımlayan *Techne* adlı kitabı da bu konuda yazılmış ilk eser niteliğindedir.¹⁴ Daha sonra Quintilianus¹⁵ ve Priscian¹⁶ bu konuda yazdıkları eserlerle Yunan gramerini olgunlaştırmışlardır.

Yunanlılar kadar eski olan Hintliler'in gramer alanındaki çalışmaları da dikkat çekicidir. Hint grameri Yunanlılar gibi felsefî çıkışlı olmayıp¹⁷ kutsal metinleri korumaya yönelik olarak dile ait malzemeyi toplamak ve tasnif etmekle oluşmaya başlamıştır.¹⁸ Hint ekolü, çıkış sebebinin dinî olması ve seslerde derinleşmesi bakımından Arap dil geleneğiyle benzerlik göstermektedir.¹⁹ Nitekim şu ifade, Hintliler'in gramer anlayışını çok güzel bir biçimde dile getirmektedir: Yeryüzünde en kutsal şey sudur, kutsal kitaplar sudan daha kutsaldır ve gramer kutsal kitaplardan da daha kutsaldır.²⁰

Dilin kendisinin, Vedalar'dan bir parça olması sebebiyle onun üzerinde çalışmayı ibadet olarak gören Hintliler'in ilk gramer kitabı, Panini'ye aittir.²¹ Hint dil çalışmaları, sesler, sarf ve gramer alanında yoğunlaşmıştır. Hint

10 Aristo, s. 7.

11 Aristo, *Poetika* (trc. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 57.

12 Aristo, *Organon II: Önerme*, s. 9.

13 Perek, *a.g.e.*, s. 16.

14 Mahmûd Gâlî, *a.g.e.*, s. 84.

15 Perek, *a.g.e.*, s. 95.

16 Mahmûd Gâlî, *a.g.e.*, s. 86.

17 A. R. Ayoub, “Arabic Linguistic Thought: Its Sources and Characteristics”, *Annals of Faculty of Dâr al-'Ulûm*, sy. 1, Kahire 1968-69, s. 3.

18 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 60.

19 Mahmûd Gâlî, *a.g.e.*, s. 89-90.

20 Abduh er-Râcihi, *en-Nahvü'l-Arabî ve'd-dersü'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1986, s. 11.

21 Mahmûd Gâlî, *a.g.e.*, s. 90.

grameri, fonetik araştırmalarına verdiği önem itibarıyla Arap nahvinden ayrılmaktadır.²²

Hint gramerindeki ana taksim, ikili (mu‘reb ve mebnî) ve dördlü (isim, fiil, harf ve edat)²³ şeklindedir. Hint grameri tanımlayıcı ve tahlili bir metot izlerken²⁴ cümlelerin şekil (ses, sarf) ve anlam yönünden tam olmasını şart koşturmuşur.²⁵

Gramer tarihinde Süryânîler’in de önemli bir yeri vardır. Komşuluk sebebiyle ve egemenlikleri altına girmeleriyle birlikte Yunanlılar’la içli dışlı olan Süryânîler, Yunan gramerini Süryânîce’ye tercüme edip, birçok kelime ve ıstılahı kendi dillerine aktarmışlardır.²⁶ Ancak kendi dillerindeki kuralları belirlerken Yunanlılar’ı taklit etmekle kalmamış, gramer ilmine, harflerin noktalanması ve harekelenmesiyle ilgili önemli katkılarda da bulunmuşlardır.

Ya‘kûb er-Rehâvî (ö. 708 / 1308), Yunan gramerine dayanan kapsamlı bir gramer kitabını yazan ilk şahıs²⁷ olarak kabul edilmektedir. Fakat ondan önce Yûsuf el-Ahvâzî (ö. 580 / 184) Thrax’ın gramer kitabını Süryânîce’ye çevirmiştir.²⁸ IX. yüzyılda; Huneyn b. İshak (ö. 257 / 873) *Kitâbü’n-Nükât* isimli bir gramer kitabı yazmış, daha sonra İliya Şinaya gramerle ilgili küçük bir eserle kendisini izlemiştir.²⁹

Milâdî X. yüzyıldan itibaren, Süryânîler’in çoğunluğunun dinî veya resmî yazışmalarını Arapça olarak yapması sebebiyle Süryânî grameri önemini kaybetmiştir.³⁰

1.2. Arap Nahvinin Oluşum Süreci

İslâm tarihinde nahiv ilmine olağan üstü bir ilgi gösterildiği hemen göze çarpmaktadır. Bu ilgi sonucunda nahiv ilmi, İslâm medeniyetiyle

22 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 348.

23 Mahmûd Gâlî, *a.g.e.*, s. 92.

24 Ayoub, *a.g.m.*, s. 3.

25 Mahmûd Gâlî, *a.g.e.*, s. 92.

26 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 65.

27 Gerard Troupeau, “Neşetü’n-nahvi’l-Arabî fî dav’i Kitâbi Sîbeveyhi”, *Mecelletü Mecmai’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-Ürdünî*, sy. 1, Amman 1978, s. 132.

28 Râcihi, *en-Nahvü’l-Arabî*, s. 62.

29 Troupeau, *Neşetü’n-nahv*, s. 132.

30 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 67.

özdeşleştirildiği³¹ gibi bu medeniyetin, bir dil medeniyeti³² olduğu da vurgulanmıştır.

Arap nahvinin oluşum süreci tarih boyunca tartışma konusu olmuş ve bu konuda değişik fikirler öne sürülmüştür. Ancak biz, bu konuda Sîbeveyhi'nin (ö. 180 / 796) yazdığı *el-Kitâb*'ın günümüze kadar ulaşmış en eski yazılı metin olmasından dolayı bu eseri bilimsel fikirlerin temeli olarak kabul edeceğiz.

el-Kitâb'ın birdenbire ortaya çıkmadığının en güzel delili, bizzat onda var olan fikirlerdir. Arap nahvinin temelini oluşturan bu fikirler günümüzde bile tartışmalarda temel alınmaktadır. Dolayısıyla bu eserin arka planının güçlü olduğuna ve ondan önce uzun bir süre nahiv etrafında yapılmış tartışmaların varlığına inanıyoruz.

Nahvin ilk kurucusu, tam olarak bilinmemektedir.³³ Fakat yapılan tartışmalar neticesinde, nahiv tarihinin başlangıç noktası olarak Ebü'l-Esved ed-Düeli (ö. 69 / 688) zikredilmektedir.³⁴

İlimler teorik olarak bilinmeden önce, tatbikî bilgi şeklinde bilinirler. Araplar da, dillerini teorik ve araştırmalara dayalı bilgi olarak bilmeden önce kurallara uygun bir şekilde konuşuyorlardı. İlk dönem şairleri de aruz ilmini bilmemelerine rağmen ölçülere uygun şiir yazıyorlardı.³⁵ Aynı

31 Şa'bân Avd M. el-Ubeydî, *en-Nahvü'l-Arabî ve menâhicü't-te'lîf ve't-tahlîl*, Bingazi: Câmiatu Karyûnus, 1989, s. 37.

32 Gerhard Endress, "el-Münâzarâtü beyne'l-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvî'l-Arabî -fi usûri'l-hulefâ-", *Mecelletü târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye*, I/ 2, Halep 1977, s. 106.

33 Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1968, s. 13; Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî el-'illetü'n-nahviyye: Neşetühâ ve tetavvürühâ*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981, s. 9.

34 Bu konuda yapılan tartışmalar için bk. Ebû Saîd es-Sirâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn* (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kahire: Dârü'l-İtisâm, 1985, s. 33; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994, s. 6; Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ* (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985, s. 21; Cemâleddin Ebü'l-Hasan b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâi'n-nuhât* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1955, I, 4; Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ömer b. Ebû Hâşim, *Ahbâr fî'n-nahv* (nşr. Muhammed Ahmed er-Râî), Kıbrıs 1993, s. 33; Şevkî Dayf, *Medâris*, s. 13; Saîd el-Efgânî, *Min Târihi'n-nahv*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1978, s. 27; Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 30. Bu konuda yazılanlar özetle, Düeli'nin nahvi Hz. Ali'den aldığı ve bu konuda onun fikirlerine başka yeni fikirler ilâve ettiği şeklindedir.

35 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 8.

şekilde Arapça da nahiv ve sarf ilimleri bilinmeden fasih bir şekilde kullanılıyordu. Çölde yaşayan Araplar, nahiv ilmi ortaya çıktıktan sonra bile bu ilimden habersiz idiler. Nahivcilerin hocaları, kaynakları ve ölçüleri olan bedevî Araplar, bugün küçük talebelerin bile bildikleri terimleri bilmiyorlardı. İlk dönem Araplar'ı, dillerini daha ziyade selika (tabii bir şekilde doğru konuşma) üzere, amelî bir bilgi ile biliyorlardı.³⁶

Nahiv kurallarına öteden beri riayet edildiği, eski Arap edebiyatından da belli olmaktadır. Câhiliye ve İslâm döneminde sayıları az da olsa bazı Araplar okuma ve yazmayı doğru bir şekilde yapabiliyorlardı. Arapça okuma ve yazmanın, ref, nasb, cer, cezm olan i'rab kurallarına bağlı olduğu da açıktır. Okuma ve yazma öğreniminin dil kurallarından ve doğru terkipten uzak bir şekilde yapıldığı düşünülemez.³⁷

İslâm dini geldiğinde, Arap dili, ifade araçları tamamlanmış, toplumsal, vicdanî gibi birçok duyguyu ifade edebilen edebî geleneğe sahip bir dil konumundaydı. Câhiliye'den günümüze, bu kültüre güven ve beğeni olduğu ittifakla kabul edilir. Araplar fasih, belîğ, güzel beyan ve veciz cümleden çok etkilenen bir toplumdur. Câhiliye döneminde cereyan eden edebî faaliyetler, panayırlar buna en güzel örnektir.³⁸

Nahiv ilmi, diğer bütün ilimler gibi bazı olayların meydana gelmesini talep eden ve ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıkan bir ilimdir. İslâm'dan önce Araplar'ı bu konuda düşünceye sevkeden bir ihtiyaç da yoktu. Câhiliye döneminde Araplar, nahiv kurallarını teorik olarak bilmeksizin selikalarıyla doğru bir şekilde kullanıyorlardı. Onların kanunları selikalarıydı ve bunu da yaşadıkları çevrelerinden öğreniyorlardı.³⁹

İslâm ile birlikte, coğrafyalarının dışına çıkmaları ve başka milletlerle birlikte yaşamaya başlamaları, Araplar'ın, nahiv ilmine olan ihtiyaçlarını gündeme getirmiştir. Araplar'ın, diğer milletlerle karşılaşmasıyla birlikte dil hataları (lahn) artmış ve yabancılara Arapça öğretme zorunluluğu hâsıl olmuştur.

36 Mâzin el-Mübârek, *a.g.e.*, s. 9.

37 Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993, s. 15.

38 Efgânî, *Min Târihi'n-nahv*, s. 7.

39 Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, Kahire: Dârü'l-menâr, 1991, s. 9.

Lahn diye isimlendirilen dil hataları⁴⁰ aynı zamanda nahiv ilminin de ortaya çıkmasında önemli bir yer tutmuştur. Arap dilinin i'rab edilen (kelimenin sonunda değişiklik meydana gelen) bir dil olması ve bunun da yabancılar için bir zorluk oluşturması, lahnın daha hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır. Hatta Hz. Peygamber zamanına uzanacak kadar eski olan lahn,⁴¹ halifeler döneminde artarak devam etmiştir. Nitekim halifelerin lahn olayına işaret eden sözleri rivayet edilmiştir.⁴²

Arapça konuşanlar arasında lahnın yayılması ve bunun konuşma şekline ve Kur'an okumalarına sirayet etmesi, ilim adamlarının dikkatlerini bu konuya çekmeye yetmiştir. Yabancılarla her yerde karşılaşan Araplar'ın bile selikalarında bozulmalar meydana gelmesi, dilin tedvini, toplanması, nahiv kurallarının çıkarılması ve tasnifi için artık yeterli bir sebep oluşturmuştur.⁴³ Bu olay aynı zamanda Arap nahiv oluşumunun, Arap toplumunun ihtiyacına binaen meydana geldiği olgusunu da ortaya koymaktadır. Bu yüzden lahn, nahivdeki ilk ve en çok tartışılan konularından biridir.⁴⁴

İkinci önemli problem ise fetihler neticesinde, Fars, Bizans ve Habeşliler'in hükmü altında yaşayan toplumlarla olan ilişkiler ve onların birçoğunun İslâm dinini kabul etmelerinin doğurduğu dil öğretimi zorunluluğudur.⁴⁵

Birçok ilmin olduğu yer Irak bölgesi idi, bunun sebebi ise o bölgede daha önce birçok medeniyetin yaşamış olması ve ilim sahibi olmalarındandır. Bu bölge insanları, İslâm dinini kabul ettikten sonra, özellikle nahiv, sarf ve dil ilimlerini öğrenmeye ihtiyaç duydular. Çöl ve Hicaz Arabı'nın nahve ihtiyaçları yoktu, onlar dillerini biliyorlar ve onu doğru bir şekilde kullanıyorlardı. Dilde lahn (hata) yapanın tabii olarak yabancı olması gerekir ki Irak bölgesi yabancıların yaşadığı ve Araplar'la kaynaştığı bir bölge idi.⁴⁶

40 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 255.

41 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1935, II, 252.

42 Tâhir b. Ebû Hâşim, *Ahbâr fi'n-nahv*, s. 42'de Hz. Ömer'den şöyle bir söz aktarır: Kim Kur'anı okur ve i'rab ederse ve bu şekilde ölürse, kıyamet gününde Allah yanında bir şehid sevabı vardır.

43 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 251; Fevzî Mes'ûd, *Sibeveyhi: Câmiu'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb, 1986, s. 13; Efgânî, *Min Târihi'n-nahv*, s. 8.

44 Tântâvî, *a.g.e.*, s. 10.

45 Efgânî, *Min Târihi'n-nahv*, s. 8.

46 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 278.

Nahiv araştırmaları şüphesiz, dilin tedvininden çok sonra başladı, çünkü nahiv, tasarrufu altına konulan dil malzemesi olmaksızın oluşamaz. Başka bir ifadeyle nahiv, kuralların oluşturulması, tasnif çalışmaları, esaslarının tesbiti ve ona hükmeden teorileri bitmiş dile ait malzemeyi araştıran ve kurallar oluşturan bir ilimdir.⁴⁷

Dilin tevkîfî olduğunu söyleyenler olduğu gibi nahvin de kendisiyle konuşanların lahn ve hata yapmaksızın kullandıkları dil ile beraber tevkîfî olduğunu söyleyenler de vardır. Fakat bu düşünce tartışılır. Çünkü dil toplumun gelişimine boyun eğer ve toplumun gelişmesine paralel olarak gelişir, terkipleri çoğalır ve toplumsal hayatın gelişimine uygun bir şekilde üslupları da şekillenir. Dil, toplumun duygu, düşünce ve hayaline uyum sağlarsa, terkip, üslûp ve kelimelerindeki zenginliğini büyük ölçüde tamamlamış demektir. İşte o zaman, nahve ait gözlemlerin elde edilmesi, nahivcilerin buna dayalı olarak nahve ait kural ve hükümlerin elde edilmesi için uygun zemin hazırlanmıştır. Bu da gösteriyor ki, nahvin oluşumu dil ile beraber değil onun gelişimine bağlı bir merhale ve ilerleme göstergelerinden bir gösterge olur. Nahiv akli, dil ise hissîdir. Nahvin ilkel dillerde değil de edebî, ilmî sahada gelişmiş dillerde olması buna delildir.⁴⁸

1.2.1. Arap Nahvinin Oluşumuna Yol Açan Etkenler

Arap nahvinin oluşumuna sebep olan ve bu süreci hızlandıran bazı dinamikleri daha ayrıntılı bir şekilde zikretmek yerinde olacaktır. Bununla, Arap nahvinin dış etkilere mi yoksa kendine ait iç etkenlere mi etkilenerek oluştuğu sorunu açığa kavuşacaktır.

1.2.1.1. Dil Etkeni

Düelî'nin bütün çabasını dinî sebeplere bağlasak bile hicrî II. asırda meydana gelen bazı olaylar tamamen dilsel sebeplerden kaynaklanmaktadır. Yanlış ya da kural dışına çıkanı düzeltip tashih etme olarak isimlendirebileceğimiz bu çabanın en belirgin örneği, İbn Ebû İshak el-Hadramî (ö. 117/735) ile Ferezdak arasındaki i'rab tartışmasıdır.⁴⁹ Yine bu dönemde dile ait olayları

47 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 81.

48 Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, *Makâlâtün müntehabetün fî ulûmî'l-luga*, Riyad: Dârü'l-mî'râci'd-devliyye, 1994, s. 261.

49 Bu tartışmaları görmek için bk. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâci,

şerhetme ve sebebini bildirme çabası da öne çıkmaktadır.⁵⁰

O dönemde, toplum tarafından kullanılan dil düzeyini üç sınıfta toplayabiliriz: **a)** İdeal dil (üst dil). Şiir, hitap ve vaazlarda kullanılan ve i'raba bağlı olan dildir. **b)** Bedevî dili (çölde yaşayanların dili). Çöl halkı tarafından kullanılan bir dildir. Bu dil de i'raba uygun bir dil olduğundan o da, ideal ve fasih bir dildir.⁵¹ **c)** Şehir dili. Şehirlerde kullanılan ve zamanla birlikte değişebilen bir yapıya sahip bir dildir.⁵²

Dil çalışmalarının önemli bir sebebi de, Emevîler döneminde mevâlînin saraydan uzak tutulmalarıdır. Arap olmayan müslümanlar, bu durumu Arap dilini bilmemelerine bağladılar ve bu eksiklerini gidermek için dili öğrenme çabası içine girdiler. Böylece nahiv ilmi, onların gayretleriyle oluştu. Nitekim birinci tabaka hariç tutulursa, diğer tabakalarda çok az Arap vardır. Mevâlînin bu çabası neticesinde nahiv, nazarî metottan tâlimî metoda dönüştürüldü. Onlar, eğitim öğretim amaçlarına ulaşmayı hedeflediler ve bu yüzden nahiv ilmi hakkında muhtasar eserler ortaya koydular. Bu dönemde Arap dili öğretimi sadece halife ve devlet erkânı çocuklarıyla sınırlı kalmayıp ilgilenen herkesin eşit olarak hizmetine sunulmuştur. Bunun neticesinde ikinci sınıf vatandaş olarak kabul edilen Mevâlîler, normal vatandaş zümresine dahil olabildiler.⁵³ Bu gayret neticesinde Arap dili ve özellikle de nahiv ilmine ait bazı konu ve kavramların ortaya çıktığı ve tartışıldığı bir gerçektir.

1.2.1.2. Din Etkeni

Fasih Arapça'nın yok olma tehlikesi ve ideal / fasih dil ile toplumda hızlı bir şekilde yayılan günlük dil arasındaki uçurumun büyümesi, zamanla öncekinden tamamen farklı yeni bir dilin oluşumuna götüreceği kaçınılmaz bir sondu. Dolayısıyla Arapça'yı, hem lehçe hem de kendisini çevreleyen Farsça,

Mecâlisü'l-ulemâ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire-Riyad: Mekteb'ü'l-Hancî, 1983. Ferezdak'ın, *الخمير ما تفعل الباب ما بالالباب* şeklinde okuduğu şiire Hadremî karşı çıkmış, *فعولان* şeklindeki kullanımın yanlış olduğu ve doğrusunun *فعولين* şeklinde olması gerektiğini bildirmiştir (s. 66).

50 Mebrûk Saîd, *Fî Islahî'n-nahvi'l-Arabî: Dirâse nakdiyye*, Küveyt: Dârü'l-kalem, 1985, s. 9.

51 Muhammed Hayr el-Halvânî, *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979, s. 19.

52 Muhammed el-Halvânî, *a.g.e.*, s. 20.

53 Temmâm Hassân, *el-Usûl*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1982, s. 26.

Süryânîce, Rumca ve Hintçe'den koruyan İslâm dini, başka bir ifadeyle Kur'an⁵⁴ olmuştur.

Kur'an, müslümanlar için ibadet ve muâmelât gibi dinî hükümler içeren bir kitap olmakla beraber, gerek kullandığı lafızlar gerek verdiği cümle terkipleri ve gerekse kastettiği mânalar bakımından aynı zamanda güvenilir dilsel bir metindir.⁵⁵ Ayrıca Kur'an'ın sonsuza kadar korunacağı vaadi⁵⁶ onu Arap dili için daha da önemli kılmaktadır.

Bozulma ve lahn tehlikeleri, ilk dönem âlimlerini Kur'an metnini korumak için adımlar atmaya itti. Ridde savaşlarından sonra hayatta kalan kurrâ ve hâfızların yardımıyla ihtilâflar giderilerek o güne kadar sözlü olan Kur'an metni yazıya döküldü. Bu yazılı metin çoğaltılarak örneklik teşkil etmesi için belli başlı merkezlere gönderildi. Bu olay Arap kültürü ve nahvini etkileyen ilk dinî etkidir.

Ancak o dönemde yazılan Kur'an metninde noktalama işaretleri yoktu ve farklı okunma ihtimalleri ortaya çıktı. Doğru okunması da hâlâ hâfızlara bağlıydı. Arapça'yı tam olarak bilmeyenlerin, Kur'an metnini, bu şekliyle yanlış okumaları pekâlâ mümkündü. Dil hataları Kur'an metninde öyle bir dereceye ulaştı ki, yönetici kesimde bulunanlar bile namazda hata yapmaya başladılar. İşte tam bu sırada Ebü'l-Esved ed-Düeli, Kur'an metni için noktalama işaretleri geliştirdi. Bu çalışmanın, Arap nahvinin başlangıcı olduğu⁵⁷ kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle İslâm dininin temel metinlerini korumaya olan aşırı istek nahiv ilminin oluşumuna ön ayak olmuştur.⁵⁸

Kısacası, İslâm dünyasının fetihler sayesinde genişlemesiyle Araplar'ın yabancılarla kaynaşması sonucunda artan dil hataları, gerek kendi selikalarının bozulacağından ve gerekse dinî metinlerin doğru bir şekilde anlaşılamayacağından dolayı ilim ehlini endişeye sevketti. Bu endişelerini gidermek için genel kuralları belirlediler, menkul olmayanı menkul olana kıyaslayarak⁵⁹ dili korumaya çalıştılar.

54 Şa'bân Avd el-Ubeydî, *Nahvü'l-Arabî*, s. 138; Muhammed el-Halvânî, *a.g.e.*, s. 31-33.

55 Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 21.

56 Hicr 15/9.

57 Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 23; Şevkî Dayf, *el-Medâris*, s. 11.

58 Efgânî, *Min târihi'n-nahv*, s. 18.

59 İbn Haldûn, *el-Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1986, s. 546.

1.2.1.3. Kavim Etkeni

Hız. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra Araplar, kendilerini, önce- den sahip olmadıkları farklı, derin kültürler ve eski medeniyetlerin sahibi ko- numunda gördüler. Araplar, kısa bir sürede, köklü medeniyetlere sahip olan Sâsânî, Bizans, Hint, Süryânî, Nabatî ve İbrânîler'le yüzyüze geldiler. İslâm'ın kendilerine sunduğu imkânlarla, ulusal bir kültür inşa etmeye çalıştılar.

Kur'an'ın yorumlanması için tefsir, hadis arasındaki ilişkiden dolayı hadis, Arapça olduğu için Câhiliye şiiriyle beraber edebiyat, önceki top- lumlardan bahsettiği için tarih, hakikat ve mecaz içerdiğinden belâgat ilmi inşa edildi. Dinî gerekçelerin Araplar'ı, Kur'an'ı ezberleme ve korumalarına sevkettiği gibi kavmî dinamik de, onları Kur'an'ın bütün meyvelerini top- lamaya itmiştir.⁶⁰

Bir başka kavmî etken ise Araplar'ın, dillerine üstünlük atfetmelerine sebep olan bir Arap milliyetçiliğidir. Bu üstünlük duygusu onları, yaban- cılarla karıştıklarında dillerinin bozulacağı endişesine sevketmiştir. Bu endişelerini gidermek için, onun şekillerini ve kurallarını belirleme çabası içinde girdiler.⁶¹

Aynı şekilde yabancıların, Arap toplumunda daha güvenli bir şekilde yaşama istekleri onları devletin dili olan Arapça'yı öğrenmeye itti. Dilde, bir kapalılık ve gizlilik olduğunda, kendilerine bir kolaylık sağlaması için başvuracakları kanunlar belirlemede ve Arap dilini öğrenmede daha hırslı davrandılar. Bu da Arap dilinin hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır.⁶²

1.2.2. Arap Nahvinin Ana Dönemleri

Arap nahvi tarihine baktığımızda, basitten derine, fitrattan ilmî düşünceye doğru tabii bir seyir izlendiğini görürüz. Nahiv bir anda oluşmuş veya bir kesime nisbet edilmiş değil, bu konuda nesiller birbirine yardım etmiş, dillerini ve kutsal kitapları olan Kur'an'ı korumak, yabancılara dillerini öğretmek gibi ihtiyaçlar neticesinde oluşmuş bir ilimdir.⁶³

60 Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 25.

61 Şa'bân Avd, *Nahvü'l-Arabî*, s. 138; Şevkî Dayf, *el-Medâris*, s. 12; Saîd Efgânî, *Min târihi'n-nahv*, s. 18.

62 Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menâhicühâ fi'l-luga ve'n-nahv*, Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1986, s. 35.

63 Mehdî el-Mahzûmî, s. 71, 72.

Arap nahvinin oluşum süreci değişik adlar altında incelenebilir. Bu süreçte Basra ve Kûfe ekollerinin etkisi tartışılmaz. Fakat biz burada iki ekol nahivcilerini göz önüne almakla birlikte, Sîbeveyh merkezli bir ayrımı kullanacağız.

1.2.2.1. Sîbeveyhi Öncesi

Şüphesiz Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, nahiv tarihinde üstün bir sistemi temsil etmektedir. Ayrıca *el-Kitâb*'dan önce yazılı bir metnin elimizde olmaması da, bizzat bu eseri önemli kaynaklardan biri yapmaktadır.⁶⁴ Bu durum, birçok araştırmacının şu soruyu sormasına sebep olmuştur: Sîbeveyhi ve hocaları -Arap ya da yabancılara ait olsun-, kendi nahiv düşüncelerinde, kendilerinden önce var olan bir ilmî düşünceye mi dayanıyorlardı, yoksa kendileri bir veya iki neslin ictihadlarıyla mı bu büyük sistemi ikame ettiler?

Sîbeveyhi dönemine gelinceye kadar nahiv üzerinde çok çeşitli tartışmaların yapıldığı kesindir. Nahvin başlangıcı kabul edilen olayların farklılığına rağmen üzerinde ittifak edilen konu, Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin kuralları belirlemede ilmî bir çabaya girişen ve Arap nahvinin ilk tuğlası niteliğindeki noktalama ile başlayan i'rab hareketlerini belirleyen ilk şahıs⁶⁵ olmasıdır.

Düelî'ye atfedilen rivayetler,⁶⁶ nahvin ona nisbetini doğrulamaktadır. Bütün âlimler bu konuda hemfikirdirler. O, Kur'an'ı harekeleyerek dik-

64 R. Talmon, "Tefkîrû'n-nahvî kable Sîbeveyhi", *el-Kermil*, sy. 5, Hayfa 1984, s. 38.

65 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 39.

66 İbn Abbas'ın yakın arkadaşı, kurrâ, muhaddis, şair ve nahivci şeklinde özelliklere sahip biri olarak zikredilen (İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 18) Düelî'nin nahiv çalışmalarına nasıl başladığına dair değişik rivayetler aktarılmaktadır. Hz. Ali ile ilişkilendirilen rivayetler; Düelî şöyle dedi: Hz. Ali'nin yanına gittim, elinde bir kâğıt parçası vardı, bu nedir diye sordum, o da: Halkın konuşmalarına dikkat ettim ve yabancılardan sözleriyle karıştığını gördüm, insanların ona müracaat edecekleri ve dayanacakları bir şekil belirlemek istedim. Daha sonra bana kâğıdı uzattı ve içinde şöyle yazılıydı. *بسم الله الرحمن الرحيم. الكلام كله اسم و فعل و حرف. فالاسم ما أنبأ عن حركة المسمى. و الفعل ما أنبأ عن معنى ليس باسم و لا فعل. انح هذا النحو* (İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 18; Kiftî, *İnbâh*, I, 5) (Bismillâh irrahmân irrahîm, kelâmın hepsi üçtür: İsim, fiil ve harf. İsim, müsemmâdan haber verendir, fiil, müsemmânın hareketinden haber verendir, harf ise bir mâna için gelen fakat isim ve fiil olmayan şeydir. Bu yönde [metotta] devam et). Ben de atıf ve sıfat (na't) teacüb, istifham bölümlerini belirledim, daha sonra ise "lâ-

katlerin nahiv üzerine çekilmesine sebep olmuştur.⁶⁷ Ebü'l-Esved'in bu gayreti, kutsal metni lahndan koruma amacıyla birlikte, nahiv ilminin metodolojisinde çok büyük bir hedefi olan çabadır⁶⁸ ki, zamme, fetha ve kesrenin birbirine karışmasını engellemek için bunları gösteren işaretler belirlemek⁶⁹ gibi basit bir amaçtan doğmuştur. Bu başlangıç, teoriden ziyade tatbiki daha yakın olup Arap dilini oluşturma fikrinden çok, metni kayıt altına almaya yönelik⁷⁰ bir çaba şeklinde öne çıkmaktadır.

kinne" haricindeki inne ve kardeşlerini ekledim. Hz. Ali'ye sundum, o da bana lâkinneyi ilâve etmemi söyledi. Yaptığım her şeyi Ali'ye sunuyordum. Sonunda yeterli bir dereceye ulaştım. Hz. Ali bana ما احسن هذا النحو الذي قد نحوت (yaptığın şekil ne güzeldir) dedi (İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 18-19). Bu rivayet aynı zamanda nahiv kelimesinin nasıl doğduğuna da işarettir. Kiftî, Mısır'da talebeliği zamanında, verrâkların ellerinde, Hz. Ali'nin yazıp Düeli'ye verdiği mukaddime olduğu üzerinde ittifak edilen ve içinde bazı nahiv konularının bulunduğu kâğıt parçasını gördüğünü iddia etmektedir (bk. Kiftî, *İnbâh*, I, 5). Fakat bu kâğıt bir uydurma olarak kabul edilip, nahvin Hz. Ali'ye dayandırılmasının da bir Şia yakıştırması olduğuna yönelik iddialar da vardır (Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 285). Fakat Düeli nahvi Hz. Ali'den öğrendiğinde ısrar etmektedir (İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 22). Hz. Ali'den öğrendiği nahvi, insanların yararına sunmaya iten sebepler de farklıdır: Ziyâd b. Ebîh'in, Kur'an'ı ı'rab etme davetini başta reddeden Düeli رسوله من المشركين و رسوله (resul de kesreli okunduğundan "Allah müşriklerden ve resulden beridir" gibi çok yanlış bir anlam çıkmaktadır) âyetinin yanlış okunduğunu duyması üzerine, "İnsanların durumlarının bu dereceye vardığını zannetmiyordum" dedikten sonra Ziyâd'ın teklifini kabul etmiştir (Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 34; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 20). Bu daveti kabul ile birlikte Kur'an metnini harekeleme esnasında dile getirdiği kelimeler daha sonra nahiv ilminin kavramları olacaktır: "Eğer harfi telaffuz esnasında ağzımı açarsam (feth) o harfin üstüne nokta koy, eğer ağzımı büzersem (damme) harfin önüne nokta koy, eğer ağzımı gerersem (kesr) harfin altına nokta koy, eğer bunlara gendizden gelen bir şey eklersem bir nokta yerine iki nokta koy" (Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 35; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 61-62; Kiftî, *İnbâh*, I, 5). Başka bir rivayet ise bunun tam tersidir. Ziyâd'a gidip, insanların Arapça'da uyacakları bir şekil belirlemek için izin isteyen Düeli ilk başta reddedilse de, oraya gelen bir şahsın hata (lahn) yapması neticesinde bu izni alır (Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 35, 36; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 21; Tâhir b. Ebû Hâşim, *Ahbâr fi'n-nahv*, s. 35). Bazı rivayetlerde bizzat Düeli hatalı (lahn) konuşanlara şahit olup, bir metot oluşturma çabası içine girer. Bu lahnı yapanlar, kimi zaman mevâliler (Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 38) kimi zaman da kızlarıdır (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 36; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 21).

67 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 286.

68 Abduh er-Râcihi, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, Beyrut: Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye, 1980, s. 10.

69 Ahmed Emîn, II, 287; Şevkî Dayf, *Medâris*, s. 17.

70 Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 30.

Kur'an'ın noktalanması, nahiv çalışmalarına temel teşkil etsin diye yapılmış değildir. Ancak, noktalama işaretlerini ağzın hareketleriyle belirtirken, fetha, kesre, ve zamme ıstılahlarının doğmasına sebep olmuştur. Nitekim Düelî ve arkadaşlarının, bu üç ıstılahı keşfetmeleri, nahiv ilminin keşfi kadar önemli bir olay şeklinde kabul edilmiştir. Çünkü nahivdeki âmil ve anlamın bu üç ıstılahı bağlı olması nahivcileri bu konu üzerinde düşünmeye itmiştir.⁷¹

Düelî'nin öğrencileri Meymûn el-Akrân,⁷² Nasr b. Âsım el-Leys (ö. 89 / 708),⁷³ Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 129 / 746)⁷⁴ onun başlangıç yaptığı konular üzerinde yoğunlaştıkları, birbirleriyle rekabet ettikleri ve eserler yazdıkları bilinmektedir.⁷⁵

Düelî'nin öğrencilerinin öğrencileri olan Abdullah b. Ebû İshak el-Hadremî (ö. 117 / 735),⁷⁶ İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149 / 766)⁷⁷ ve Ebû Amr b. Alâ el-Mâzinî (ö. 154 / 771)⁷⁸ ile birlikte nahiv tarihinde yeni bir dönem olan,

71 Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 31.

72 Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire: Dârü'l-maârif, 1984, s. 315.

73 Nahvi ilk belirleyen kişi olarak da zikredilir. Harflerdeki noktalama işaretleri de ona nisbet edilir (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 38-39; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 63; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 23-24).

74 Düelî'nin fâil ve mef'ul ile ilgili yazdığı esere ilâveler yaptığı rivayet edilen Arapça ve hadiste âlim bir şahıstır (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 41; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 25).

75 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 40.

76 Nahve ilk olarak el atan ve kıyası kullanan kişi olarak zikredilen kurrâ ve nahivcidir (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 42; Kiftî, *İnbâh*, II, 104-107); nahivde neşet ve tesis döneminin onunla tamamlandığı yönünde görüşler de vardır (bk. Muhammed el-Muhtâr, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, s. 23).

77 Halil b. Ahmed'in hocası olan bu şahsın *el-Câmi'* ve *el-Mukmil* adında iki kitabı olduğu söylene de bu kitaplar elimize ulaşmış değildir. Ayrıca *el-Câmi'*inin Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına temel teşkil ettiği rivayet edilir. Garîb lafızlarla uğraşmak ile meşhur olan Sekafî kıyas ile de ilgilenmeyi ihmal etmemiş, mahzuf âmil takdir etmekte ileri gittiği de rivayet edilmektedir (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 49; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 64; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* [GAL'i Arapça'ya tercüme eden, komisyon], Kahire: Dârü'l-maârif, ts., II, 128-129; Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 89; Şevkî Dayf, *Medâris*, s. 25-27).

78 Meşhur yedi kıraat imamından biridir. Nahivle birlikte şiir, garîb ve tarih ile ilgilenmiştir (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 46; Cemâleddin es-Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât* [nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim], Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts., II, 231; Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 35).

teorileştirme, münakaşa ve tenkit dönemi başlamıştır.⁷⁹ Bu dönemde meydana gelen ve yukarıda işaret ettiğimiz Hadremî-Ferez dak tartışması, bu dönemin özelliğini çok güzel açıklamaktadır.⁸⁰

Nahiv konusunda genel eserlerin yazılmaya başlandığı dönemi Halil b. Ahmed (ö. 175 / 791),⁸¹ Yûnus b. Habîb ed-Dabbî (ö. 182 / 798),⁸² Ebû'l-Hatâtâb el-Ahfeş (ö. 177 / 793),⁸³ Ebû Zeyd b. Evs el-Ensârî (ö. 195 / 811),⁸⁴ Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 184 / 800)⁸⁵ temsil etmektedirler. Gerek Halil b. Ahmed iyi bir şekilde okunduğunda ve gerekse Sîbeveyhi'nin onun hakkında söylediklerine bakıldığında o, genellik, kapsayıcılık ve kıyasın kullanımında nahiv yapısının ilk zirvesini⁸⁶ temsil etmektedir.

Halil b. Ahmed'in "Nahvin tamamı ref', nasb, cer ve cezmdir. Biz de bu kitapta cezm, cer, nasb ve ref'in bütün yönlerini topladık. Kur'an ve şiirden yararlanarak anlamlarını delillendirdik. Kim bunları bilir ve bundan önce nahivle ilgili hazırladığımız muhtasara bakarsa birçok nahiv kitabına müracaat etmekten kurtulur"⁸⁷ sözü, nahvin ihtiyaçtan doğan dilsel bir çaba

79 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 40.

80 bk. Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 66.

81 O, nahiv meselelerini belirleyen, onda kıyası doğru bir şekilde kullanılmasını sağlayan, aruz ilmini bulan ve ilk sözlük çalışması olan *Kitâbü'l-Ayn*'in yazarıdır. Sîbeveyhi'nin hocasıdır (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 54-56).

82 Sîbeveyhi'nin çokça nakiller yaptığı, nahiv ve kıyasta yaratıcı olan Yûnus'un *el-Kıyâs fi'n-nahv* adlı bir de eser yazdığı rivayet edilmektedir. Bedevilerden fasih kelimeler almak için yolculuk yaptığı da rivayet edilmiştir (bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 51; Süyûtî, *Bugye*, I, 365; Brockelmann, *Târihu'l-edeb*, I, 130; Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 66).

83 Ahfeş el-Kebîr olarak da bilinen bu şahsın Hadremî ile Sîbeveyhi'yi birbirine bağlayan ve Sîbeveyhi'ye dersler vermiş önemli âlimlerden kabul edilir (bk. Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 69).

84 Halil b. Ahmed'in öğrencisi ve arkadaşı olan Ebû Zeyd'in kıyas ile ilgilenen ilk şahıslardan biri olduğu zikredilir. Aynı zamanda onun hadis, ensâb, ahbâr, garîbü'l-Kur'ân ve meânî ile ilgilendiği rivayet edilen ve birçok eser yazan bu şahsın, *Kitâbü'l-Mantık* adlı bir eserinin de olduğu rivayet edilir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 77-78; Süyûtî, *Bugye*, I, 143; Brockelmann, *Târihu'l-edeb*, II, 239-240).

85 Nahiv ile ilgili eser yazan ilk Kûfî'dir. Halil'in çağdaşı olan ve Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'inde Kûfî diye bahsettiği Ruâsî'nin yazdığı eserin adı *el-Faysal* olarak rivayet edilmektedir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 89; Brockelmann, *Târihu'l-edeb*, II, 197; Saîd el-Efgânî, *Min Târihi'n-nahv*, s. 41).

86 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 43.

87 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-nahv* (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985, s. 33.

olduğunu göstermekle birlikte, Halîl b. Ahmed'den önce nahiv çalışmaları-
nın olduğuna da işaret etmektedir.

Nahivle bilimsel olarak ilgilenen, kendisinden sonraki âlimlere nahvi genel usul ve kaideler toplamı olarak tadrîs etme yolunu açan şahıs Halîl b. Ahmed'dir. Onun dönemi "tesis dönemi"⁸⁸ olarak da isimlendirilir. Ondan önce nahiv selika tarafından belirlenmiş, araştırmacıların, konuları birbirine bağlayan genel bağları dikkate almadan, birbirinden bağımsız parçalar şeklinde ele aldıkları konulardan oluşmuş dilsel düşüncelerdi. Ancak Halîl b. Ahmed'den önce Abdullah b. Ebû İshak ve İsâ b. Ömer gibi nahivcilerin de bu yönde çalışmaları olmuştur. Nahiv çalışmalarına ilmî ve sistemli bir çalışma yolu açan kişi ise Halîl b. Ahmed'dir. O, en azından kıyasî nahiv ekolünün öncüsüdür.⁸⁹ Onun, nahvin temellerini ve kurallarını kendisine ulaşılan esasa göre belirleme gayretleri olduğu gibi dili toplama, metinlerini inceleme ve ondan kural çıkarmaya yönelik çabaları da olmuştur. Dili tedvin, bu eylemdeki tümevarım yöntemleri, dili taksimi, kısımlarının isimlendirilmesi ve ortak yönlerini vasfeden kaideleri koyma metotları onların nahiv çalışmalarındaki yöntemlerini belirlemiştir.⁹⁰ Onun döneminde nahiv çalışmaları yazılı değil, ders ve tartışma meclislerinde oluşturulan halkalarda sözlü olarak devam etmiştir.⁹¹ Bu dönemde nahivciler, kullanılan dile uygun olarak kurallar belirlemeye çalıştılar.⁹² Bu tür çalışmalar sonucu meydana gelen Sîbeveyhi'nin eserinin arka planı daha iyi anlaşılacaktır.

1.2.2.2. Sîbeveyhi Dönemi

Kendisinden önceki âlimlerin bıraktığı ilim havzasında yetişen Sîbeveyhi'nin kapsamlı ve olgunlaşmış bir kitap bırakması garip olmasa gerektir. Zira ondan öncekiler böyle bir eserin çıkışını hazırladılar. Dolayısıyla bu süreç, oluşum ve gelişim mantığına da uygundur. Durup dururken âniden çok mükemmel bir kitapla karşılaştık iddiası fazla bir anlam ifade etmemektedir.⁹³

88 Mebrûk Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 9.

89 Mehdi el-Mahzûmî, *Kitâbü'l-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî: A'malühû ve menhecühû*, Bağdat: Matbaatü'z-zehre, 1960, s. 61.

90 Mebrûk Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 28.

91 Mebrûk Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 9.

92 Cihâmî, Cîrâr, *el-İşkâliyyetü'l-lugaviyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut: Dârü'l-meş-rik, 1994, s. 115.

93 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 44.

Basra'da dinî ilimlerin tedrisini takip ederken yaptığı bir dil hatası,⁹⁴ Sîbeveyhi'yi Arapça'yı öğrenmeye itmiş, İsâ b. Ömer, Yûnus b. Habîb ve Halîl b. Ahmed'den dil dersleri almıştır.⁹⁵

Sîbeveyhi, önceki nahivcilerin söylediklerine kitabında yer vermiş,⁹⁶ kendisinden sonra gelecek nahivcilerin de yolunu açmış, birçok problemi kayıt altına almış ve bütün bu bilgileri bir çerçeveye sokmak için bir düşünce kapısı açmıştır.⁹⁷

Basra'da bu gelişmeler olurken, Kûfe'de⁹⁸ ise meşhur kurrâ Kisâî (ö. 189 / 805)⁹⁹ kıyasın yanında rivayete de çok önem veren bir ekolü temsil ediyordu.¹⁰⁰ Bu ekol sayesinde dil ile ilgili söylenen birçok şey kaydedildi.

Sîbeveyhi, *el-Kitâb*'ında görüşlerini aldığı şahısları zikretmekten çekinmemiştir. Ayrıca "nahivciler" ifadesiyle, isimlerini zikretmediği bir gruptan da bahsetmektedir.¹⁰¹ Bu ifade, o dönemde, fasih dili konuşan insanların kastedildiği şeklinde yorumlansa da¹⁰² genel kanaat, zikredilen bu grubun Halîl b. Ahmed'den ya da kendisinden farklı düşünen bir grup¹⁰³ olduğu şeklindedir.

Bundan da anlaşılmaktadır ki, Sîbeveyhi bir "müceddid" olmaktan ziyade bir "mukallid"dir.¹⁰⁴ Kendisi var olan ve ilerlemiş nahiv düşüncesine tâbi olmuştur. Zira kullandığı kavramlar da kendinden öncekilere aittir. Nitekim kullandığı ıstılahları tanımlamaması, onların herkes tarafından bilindiğine işarettir. İcadı Halîl ya da Sîbeveyhi'ye dayandırılan kavram "atfû'l-beyân"dır.¹⁰⁵

94 Rivayetlere göre Sîbeveyhi bir hadis dersi halkasında, sonu elif-i maksûr olan الصفا kelimesini الصفاء şeklinde (صعد النبي الصفاء) kullanmış, hatası söylendiğinde de "Arapça'ya hükmedecek bir şey yazacağım" diyerek meclisten ayrılmıştır (bk. Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 118).

95 Şevkî Dayf, *Medâris*, s. 57.

96 Brockelmann, *Târîhu'l-edeb*, II, 134-135.

97 Muhammed el-Es'ad, *Makâlât*, s. 284-285.

98 Daha geniş bilgi için bk. Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*.

99 Süyûtî, *Bugye*, II, 162-164.

100 Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 104-106.

101 M. G. Carter, "Les Origines de la Grammaire Arabe", *Revue des Etudes Islamiques*, XL, Paris 1972, s. 76-77.

102 Carter, a.g.m., s. 77.

103 Talmon, *Tefkirü'n-nahvî*, s. 39.

104 Talmon, s. 40.

105 Talmon, s. 40; bu kavram için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II, 184 vd.

Nitekim Sîbeveyhi *el-Kitâb*'ında, Halîl b. Ahmed'den beş yüz yirmi iki, Yûnus b. Habîb'den iki yüz, Ebû'l-Hattâb el-Ahfeş'ten kırk yedi, Ebû Amr b. Alâ'dan kırk dört, İsâ b. Ömer'den yirmi iki, Ebû Zeyd el-Ensârî'den dokuz, Hârûn b. Mûsâ'dan beş, Abdullah b. Ebû İshak'tan dört, Kûfeliler'den de dört defa¹⁰⁶ alıntı yapmaktadır. Sîbeveyhi kendisinden önce gelen bütün nahivcilerden yararlanmış, onların görüşlerine vâkıf olmuş ve bütün bu bilgilerini bir kitapta toplamayı başarmıştır. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin yaptığı, Arap nahvini genel bir kanunlaştırma çabasından ziyade konuyu vafeden bir çaba¹⁰⁷ olduğunu söyleyebiliriz. Yani onun yaptığı kanunlandırmaktan ziyade derleme ve tasniftir.

Sonuç olarak Sîbeveyhi döneminde Arap nahvini toplayan büyük bir eser yazılmasına rağmen, Arap nahvi, ilmî bir çerçeveye oturmamış ve metodolojisini sağlam bir şekilde kuramamış bir durumdaydı.

1.2.2.3. Sîbeveyhi Sonrası

Sîbeveyhi'den sonraki nahivciler, İslâm dünyasının içinde bulunduğu düşünce atmosferinden de yararlanarak nahve yeni bir yön vermişlerdir. Bu nahivcilerin yazmış oldukları eserlerinin birçoğunun elimize ulaşması, bu dönem hakkında sağlam bir fikir sahibi olmamızı kolaylaştırmaktadır.

Kûfede Ruâsî ve Kisâî'den dersler alan ve onlardan sonra bölgenin nahivdeki lideri olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207 / 822), hocalarından öğrendiği nahve felsefe ve kelâmın da yardımıyla¹⁰⁸ yeni bir şekil verme çabasına girmiştir. Bu, daha sonra Arapça'yı kurtaran bir çaba olarak algılanmıştır. Ferrâ'nın, Me'mûn'a yakınlığıyla tanınması onun kelâm ilmine ve Mu'tezilî ekolüne olan meylinin bir göstergesi olarak algılanabilir.¹⁰⁹

Basra'da ise, Sîbeveyhi'den sonra nahivcilerin imamı olan Müberred (ö. 286 / 900) nahivde kendine has bir metot geliştirmiş, Sîbeveyhi'ye bazan muhalefet etmekten ve eleştiri getirmekten çekinmemiştir.¹¹⁰

106 Fevzî Mes'ûd, *a.g.e.*, s. 95.

107 Abdülkâdir el-Mihrî, *Âlâmün ve âsârün mine't-türâsî'l-lugavî*, Tunus: Dârü'l-ce-nûbî li'n-neşr, 1993, s. 40.

108 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 91; Süyûtî, *Bugye*, II, 333.

109 Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 124.

110 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 83; Süyûtî, *Bugye*, I, 269-271; Brockelmann, *Târihu'l-edeb*, II, 147.

Müberra'den sonra, Arap nahvi bambaşka bir seyir izlemiştir. Bu süreçte rol alan nahivciler; Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923),¹¹¹ İbnü's-Serrâc (ö. 316/928),¹¹² Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 339/951),¹¹³ Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/977),¹¹⁴ Ebü'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/995),¹¹⁵ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/988),¹¹⁶ İbnü'l-Cinnî (ö. 392/1002)¹¹⁷ gibi meşhur isimlerdir. Bu dönemle birlikte başı boş/metotsuz olan nahve bir yol çizilmiş,¹¹⁸ diğer ilimlerle olan farklar ortaya konmuş,¹¹⁹ yapılan tartışmalarda üstünlüğünü kanıtlamış,¹²⁰ kıyas ve ta'lilde zirveye ulaşmıştır.¹²¹ Bu şahıslar ile birlikte nahiv bir metodolojiye kavuşmuştur. Dolayısıyla özellikle hicrî III-IV. asırlarda nahivde büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Daha sonra nahiv usulü konusunu incelerken bu değişiklik daha net bir şekilde görülecektir.

Sibeveyhi'den sonraki nahivcilerden birçoğu, *el-Kitâb*'daki nahiv ıstılahlarını ve nahvin düşünce unsurlarını düzene sokmak için büyük bir çaba harcamışlardır.¹²²

Sibeveyhi'den sonraki iki asır süresince nahiv konusunda yazılan kitaplar, nahvin geçtiği süreci de açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İlk olarak muhtasar eserlerin yazılması bir dönem nahiv konularında aşırı uzatmaya gidildiğinin göstergesidir; Halef el-Ahmer (ö. 180/796), *el-Mukaddime fi'n-nahv*, Kisâi, *Muhtasar fi'n-nahv*, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817), *Muhtasar fi'n-nahv*, Cermî (ö. 225/840), *Muhtasar fi'n-nahv*, İbnü'l-Kadîm (ö. 251/865), *el-Muhtasar fi'n-nahv*, Ebû Mûsâ el-Hâmid (ö. 305/917) *Muhtasarü'n-nahv*, Zeccâc (ö. 311/923), *Muhtasarü'n-nahv*, İbn Şâkir

111 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 84-85; Süyûtî, *Bugye*, I, 411-413.

112 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 86; Kiftî, *İnbâh*, III, 148.

113 Süyûtî, *Bugye*, II, 77; Brockelmann, *Târihu'l-edeb*, II, 173.

114 bk. Abdülmuîn Fâiz, *es-Sîrâfî en-nahvî; Fi Dav'i şerhihi li-Kitâbi Sibeveyhi*, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1983.

115 bk. Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî en-nahvî; Fi Dav'i şerhihi li-Kitâbi Sibeveyhi*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Lübnânî, ts.

116 Cemîl Allûş, *İbnü'l-Enbârî ve cühûdühû fi'n-nahv*, Tunus: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1981, s. 162.

117 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 120; Mahmûd Gâlî, *a.g.e.*, s. 43.

118 Süyûtî, *Bugye*, II, 36.

119 Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv ve'l-mantık ve ulûmiş-şerîa*, Riyad: Dârü'l-ulûm, 1983, s. 38.

120 bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-muânese* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts., I, 104 vd.

121 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 120.

122 Talmon, *Tefkirü'n-nahvî*, s. 42.

(ö. 317 / 929), *Muhtasarü'n-nahv*, İbnü'l-Hayyât (ö. 320 / 932), *el-Mûcezz*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338 / 950), *et-Tüffâhe*. Bunlardan sadece Halef'in *Mu-kaddime*, Zeccâcî'nin *el-Cümel* ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *et-Tüffâhe* adlı eserleri günümüze kadar ulaşmıştır.¹²³

Eserlerin muhtasar olması ve okuyucunun anlamasında meydana gelen kapalılığı gidermek için tafsîlâtlı eserlerin yazılmasına sebep olmuştur; Zeccâcî ve Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377 / 987) *el-Îzâh*¹²⁴ adlı eserleri gibi.

İslâm coğrafyasının genişlemesi ve yeni yerleşim birimlerinin kurulmasıyla birlikte Basra ve Kûfe'nin dışında da nahiv ekolleri ortaya çıktı. Bunun en bâriz örnekleri Bağdat¹²⁵ ve Endülüs'tür.¹²⁶ Bu ekollerin metotları diğer iki ekolün metodundan farklılıklar göstermektedir. Bağdat ekolü, her iki ekolün doğru yönlerini almakla temayüz ederken Endülüs ekolü -İbn Madâ örneğinde ileride görüleceği gibi- yeni bir metot oluşturma gayreti içine girmiştir.

Tercüme dönemine şahit olan nahivcilerin eserleriyle, Halîl b. Ahmed'in nahvi karşılaştırıldığında aralarındaki fark veya farklar açıkça görülecektir. Halîl'in metodunda dilsel duygu ön plana çıkmaktadır. Sonraki dönemde gelenlerin metodu ise dilin tabii karakterinden ziyade ilmî ve felsefî boyutu, çalışmalara hâkim olmaktadır.¹²⁷

1.2.3. Nahvin İslâmî İlimlerle İlişkisi

Nahiv ilminin oluşumunu etkileyen ve hızlandıran sebepleri dışta değil içte aramak gerekir. Özellikle de ilk oluşum esnasında dilsel bir amaç gütmesi ve dinî endişelerden dolayı bu işe girişmesi, bu ilmin, kendi iç sebeplerinden kaynaklanan bir temele dayandığını göstermektedir. Bu bağlamda nahvin bir ilim olma sürecini daha iyi anlayabilmek için, diğer dinî ilimler ile olan ilişkisine bakmak gerekecektir. Dolayısıyla Arap nahvini incelerken diğer

123 Muharrem Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, İzmir 1989, s. 1; Mebrûk Saîd, *Fî İslâhi'n-nahv*, s. 38-39.

124 Mebrûk Saîd, *Fî İslâhi'n-nahv*, s. 41.

125 bk. Mehdi el-Mahzûmî, *ed-Dersü'n-nahvî fî Bağdâd*, Bağdat: Vizâretü'l-a'lâm, 1974.

126 Abduh er-Râcihi, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, Beyrut: Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye, 1980.

127 Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî*, s. 73.

ilimlerle olan etkileşimini dikkate almak gerekir.¹²⁸ Nahiv ilmiyle uğraşan bütün âlimlerin, mutlaka dinî ders halkalarına katılmaları ve bu alanda başarılar elde eden şahıslar olması bu durumu daha da pekiştirmektedir.

Nahiv, dinî ilimlerde temel olma bakımında çok önemli bir yer tutmuş, dinî metinlerin dili olan Arapça'ya yönelik çalışmalar teşvik edilmiştir.¹²⁹ Bu ilim, müslüman âlim için bilinmesi kaçınılmaz bir ilim olmuş, dinî ilimlere sağladıkları faydalardan dolayı nahivciler de kendileriyle iftihar etmişlerdir.¹³⁰ Gerçekten de dildilerin ve özellikle de nahivcilerin çalışmalarının dinî metinlerin doğru okunmasındaki katkısı tartışılmaz bir olgudur.

1.2.3.1. Nahiv-Kıraat İlişkisi

Nahvin oluşumu diğer ilimler gibi İslâm dönemindeki hayatın ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. Bu hayatın merkezinde ise Kur'an vardı. Dolayısıyla Kur'an'ın, tecvid, kıraat, garîb ilimlerinde olduğu gibi, nahiv ilminin doğuşuna da sebep olması tabiidir. Çünkü nahiv dilsel terkipleri araştırmak ve lafızlarda olan değişimi (i'rabı) düzenlemektir. Kur'an'ın doğru okunması da direkt olarak kelimenin sonundaki değişikliğe yani i'raba bağlıdır.¹³¹

Dolayısıyla ilk dönemlerdeki nahiv çalışmalarının temel amacı; Kur'an'ı korumak, onu hatadan uzak tutmak ve Arap dilini öğrenmek isteyen yabancılara (acem) kolaylık sağlamak¹³² olduğu şeklinde anlaşılabilir.

Müslümanlar ilk baştan itibaren Kur'an'ı okuma ve anlamının öneminin farkındaydılar, çünkü Kur'an, onların hayatlarına bir düzen veriyordu. Nahiv, sarf, tefsir, belâgat, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin en önemli amacı Kur'an metnini anlamaya yöneliktir. Ebü'l-Esved ed-Düelî, İbn Ebû İshak el-Hadramî, İsa b. Ömer ve Ebû Amr b. Alâ'nın aynı zamanda kıraat imamlarından (kurrâ) oldukları göz önüne alındığında nahiv ilminin kıraat ilmiyle olan direk bağlantısı daha net görülecektir.

¹²⁸ Carter, a.g.m., s. 87.

¹²⁹ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (trc. Azmi Yüksel-Rahmi Er), Ankara: İmaj Yayınları, 1993, s. 72.

¹³⁰ L. Kopf, "Religious Influences on Medieval Arabic Philology", *Studia Islamica*, sy. 5, Paris 1955, s. 33, 34.

¹³¹ Muhammed el-Halvânî, a.g.e., s. 17-18.

¹³² Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîrî'n-nahvî*, Libya: Menşûrâtü'l-câmiati'l-Lîbiyye, 1973, s. 161.

Dili kayıt altına alma çalışmaları, Ebü'l-Esved'in yaptığı i'rab hareketlerini belirlemek için Kur'an metnini noktalama ve daha sonra bazı nahiv kurallarını veya bazı alâmetlerini belirlemeye yönelik yaptığı çalışmalardır. Bu ise fetihlerden sonra Araplar'ın yabancı kavimlerle karışmasından sonra, Kur'an okunmasında ve dilde meydana gelen lahn problemini giderme ihtiyacından doğmuştur. Mushafın noktalanmasıyla bazı nahiv kaidelerinin öğrenilmesi arasında güçlü bir bağ vardır. Belki de ilki ikincisine giden yol olmuştur. Önemli olan, Ebü'l-Esved'in yaptığı'nın yeni bir şey değil, insanların dikkatlerini bu yöne çekmesidir.¹³³

Nahiv ilmi, sadece Kur'an metnini korumak için değil, doğru bir şekilde anlaşılması için harcanan çabalarda da yerini almış ve metni anlamaya yönelik çalışmalarla da ilgilenmiştir.¹³⁴

Hicrî II. asırdan itibaren Kûfe, Kur'an öğreniminin merkezi oldu ve bu konuda Basra'dan öndeydi. Kıraat ilmi, gramer ilmiyle aynı tarihlerde oluşmuştur. O dönemde kıraat ile tefsir ilmi de birbirinden ayrılmıştı.¹³⁵

Kıraatlere yaklaşım konusunda Basra ve Kûfe ekolü arasında farklar vardır; Basra ekolü, kendi usul ve ölçülerine uygun, çok az konuda kıraatlerden delil getirmiş,¹³⁶ dolayısıyla kıraati kendi usulüne uyarlama çabası içine girmiştir. Buna karşılık Kûfe ekolü, kıraatin senedini rivayet olarak kabul ettiği için delil getirmede şiir ve diğer rivayetlerden üstün görmüştür.¹³⁷ Onlara göre kıraat, mevcut gramer ölçülerine uyup uymamasına bakılmadan, kural koymada ve kelâmı tashih etmede kaynaktır.¹³⁸ Dolayısıyla kıraat, onların nahiv anlayışlarında merkezî bir yer teşkil etmektedir.

133 Mebrûk Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 8.

134 Abduh er-Râcihi, *Dürûs*, s. 10.

135 C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1993, s. 174.

136 Sâlim Mekrem, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye ve eseruhâ fi'd-dirâsâti'n-nahviyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996, s. 109. Kıraat ilminin, nahiv ilmine nasıl kaynaklık teşkil ettiğini daha iyi anlamak ve iki ekol arasındaki farkı da belirtmek için bir örnek vermek istiyoruz: *حَصْرَتْ صُدُورَهُمْ* (en-Nisâ 4/90) âyetindeki mâzî fiilinin, başka bir kıraatte (Hasan-ı Basrî gibi) *حَصْرَة* şeklinde okunmasına binaen bazan hal olmasının câiz olduğu fikrine varmışlardır. Basralılar ise böyle bir kıraati kabul etmediklerinden, değişik şekilde yorumlama yolunu seçmişlerdi (bk. Sâlim Mekrem, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, s. 111).

137 Muhtâr Ahmed Dire, *Dirâsetün fi'n-nahvi'l-Kûfi min hilâli Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991, s. 201; Sâlim Mekrem, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, s. 109.

138 Sâlim Mekrem, *el-Kirâatü'l-Kur'âniyye*, s. 110; Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 32.

Bazılarına göre Kûfe ekolü mensupları, nahivciden ziyade kıraatçidirler. Hatta Hamza b. Habîb ez-Zeyyâd gibi nahivle ilgilenmeyen kurrâlar bile Kûfeliler tarafından nahivci olarak kabul edilmişlerdir.¹³⁹

Kûfe ile Basra arasındaki bazı farklılıkların kıraat geleneğinden kaynaklandığı¹⁴⁰ göz önüne alındığında kıraatin nahiv ile olan ilişkisi daha iyi anlaşılabilir. Öte yandan onların kıraate verdikleri önem, Arap kelâmından duydukları ile kıraat rivayetlerini birbirine uygun bir hale getirmek için nahiv çalışmalarına yeni bir ufuk açmıştır.¹⁴¹

1.2.3.2. Nahiv-Fıkıh İlişkisi

Aralarındaki sağlam ilişkiden dolayı dinî ilimlerinin, dil ve özellikle de nahve, daha hicrî II. asırdan itibaren büyük etkisi olmuştur. Bu etki, ilk dönem nahivcilerinin nahve bir usul belirleme esnasında, dinî ilimlerin kural ve usulü gibi bir usul koymak istediklerinde kendini göstermiştir. Hadisçilerin rivayet ve râviler için kullandıkları metot ve ıstılahlarını alıp nahiv için kullandılar. Kelâmcıların, usulcülerin ve fakihlerin yaptıkları ta'lîli (sebeplendirme), nahiv hükümlerinin ta'lîlinde kullanmak için aldılar. Bu durum nahivcilerin İslâmî ilimleri, diğer âlimlerin ise dil ilimlerini öğrenmelerini sağladı. Hemen hemen herkes, her ilim ile uğraştı. Nahiv usulüne dikkat edilirse, nahivcilerin kendi usullerini başlangıçtan itibaren fıkıh usulüne bağladıkları hatta ona dayandırdıkları görülecektir.¹⁴²

Din ilimleriyle dil ilimlerinin birbirinden etkilenmeleri zamanla arttı ve aralarındaki ilişki çok sağlam bir boyuta ulaştı. Bundan dolayı fer'î meselelerdeki bazı hükümlerin farklılığı, fakihlerin nahiv kuralları ve dil üslûplarını değişik değerlendirmelerinden kaynaklanmıştır. Nahiv, fakihlere göre i'rab, binâ ve bunlara benzer şeylerle sınırlı kalmamış, Arap dili farklılıklarını kapsayıcı bir boyut olarak görülmüştür. Nitekim bir lafza yüklenen birden fazla anlam, hükmün farklılığında önemli rol oynamıştır.¹⁴³

Şâfiî ile birlikte kendi usulünü oluşturan ve nakle akli da ekleyen¹⁴⁴ usulcüler, usûl-i fıkıhı, fıkıhın mantığı olarak görürler. Çünkü o, fikhî dü-

139 Versteegh, *Arabic Grammar*, s. 176.

140 Versteegh, *Arabic Grammar*, s. 178.

141 Sâlim Mekrem, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, s. 107.

142 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv ve'l-mantık*, s. 81-82.

143 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv ve'l-mantık*, s. 84.

144 Abduh er-Râcihi, *en-Nahvü'l-Arabî ve'd-dersü'l-hadis*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1986, s. 15.

şüncenin metodudur. Usûl-i fıkıh, kanun belirleyen fakihin aklını çevreleyen ve istinbat çabası esnasında onu hataya düşmekten koruyan kurallar bütünüdür. Usulcü, delili zabt için, dile ve nahve dönüp, fakihin istinbatta dayandığı nassı istenilen şer'î hükmün bir ürünü (sonucu) yapabilmesi için kelime ve terkiplerin ve bunların maksat ve amaçlara olan delâletlerini araştırmak zorundadır.¹⁴⁵

Usulcülerin araştırma konusu olan fikhî delillerin en önemlisi Kur'an ve Sünnet'tir. Dolayısıyla araştırma konuları, içinde çeşitli maksatlar, mânalar ve amaçlar taşıyan fasih Arapça metinlerinden oluşmaktadır. Fakih, eğer Arap kelâmının usulünü bilmiyor, onun maksat ve amacını anlamıyorsa, ondan şer'î hüküm elde etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla istinbat ameliyesi nahiv araştırmalarına bağlıdır. Nitekim ilk dönem usûl-i fıkıh çalışmalarından itibaren uyguladıkları metotta, nahvin çok önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.¹⁴⁶

Zamanla bu önem daha da arttı ve usulün tesisinden sonra nahiv, bilinmesi gereken ilimlerin başında yer aldı¹⁴⁷ hatta levâzım ilimlerinden biri haline geldi.¹⁴⁸

145 Mustafa Cemâleddin, *el-Bahsü'n-nahvî inde'l-usûliyyîn*, Irak: Dârü'r-Reşid li'n-neşr, 1980, s. 34-35.

146 Mustafa Cemâleddin, *a.g.e.*, s. 38.

147 Mustafa Cemâleddin, *a.g.e.*, s. 45; nahivciler ile fıkıhçılar arasında da çeşitli konu ve düzeylerde tartışmalar meydana gelmiştir. Bunlardan bir tanesini, bir fikir vermesi için örnek olarak aktarmakta yarar görmekteyiz. Ebû Yûsuf, bir gün Hârûnürreşîd'e gitti, yanında Kisâî vardı ve onunla konuşuyordu. Ebû Yûsuf, "Ey müminlerin emîri! Bu Kûfi seni meşgul etmektedir" dedi. Hârûnürreşîd ise, "Nahiv beni rahatlatıyor, ben onunla Kur'an ve şiir hakkında bilgi sahibi oluyorum" dedi. Kisâî, "Eğer uygun görürseniz fıkıhtan ona bir soru sormak istiyorum" dedi. Bunun üzerine Hârûnürreşîd güldü ve sen bu dereceye ulaştın mı ey Kisâî, dedi ve Ebû Yûsuf'a onun sorusuna cevap vermesini istedi. Kisâî şöyle bir soru sordu: "Siz أنت طالق ان دخلت الدار diyen adam hakkında ne dersiniz?" Ebû Yûsuf, "Eğer kadın eve girerse boşanır." Bunun üzerine Kisâî; hata yaptın, eğer ان fethalı olursa boşanma gerekir ama eğer kesreli olursa bu henüz gerçekleşmemiştir" dedi. Bu tartışmadan sonra Ebû Yûsuf nahve daha dikkat etti (Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 196). Ayrıca Ferrâ'ya "Sehiv secdesini unutan birinin ne yapması gerekir?" şeklinde bir soru sorulmuş, o da "Hiçbir şey" cevabını vermiş. Sebebi sorulunca o da, "Nahve ait görüşümüze göre söyledim. Çünkü ism-i tasgîrin tasgîri yoktur" demiştir. Başka bir rivayette ise Cermî (ö. 225), "Otuz yıldır Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına göre fetva veriyorum" demiştir (bk. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 84).

148 Şa'bân Muhammed İsmâil, *Usûlü'l-fikh: Târihuhu ve ricâluhu*, Mekke: Dârü's-se-lâm, 1419, s. 19.

Usulcüler daha sonra nahiv konusunda nahivcilerin çıkardıkları kural-ları taklit ettikleri gibi bazan bu konuda ictihad da yapmışlardır.¹⁴⁹

İlk usulcü olduğu bilinen Şâfiî'nin (ö. 204/820)¹⁵⁰ vefatını göz önüne aldığımızda, fıkıh usulünün, çok erken dönemden itibaren kâmil bir usule sahip ve diğer dinî ilimlerin önünde olduğunu söyleyebiliriz.

Nahivcilerin, fıkıh ve Kur'an ilimleriyle meşgul olmaları, fıkıh kurallarının nahve girmesine de sebep olmuştur.¹⁵¹ Fıkıh usulüne uygun bir şekilde ilk olarak müstakil bir nahiv usulü kitabı yazan, *Lumeu'l-edille* adlı kitabın sahibi Ebü'l-Berekât el-Enbârî'dir. (ö. 577/1181).¹⁵² İbn Madâ ise yazdığı *er-Red ale'n-nuhât* adlı eseriyle, nahvi mantık ve felsefeden kurtarmaya ve nahiv usulünü mensubu olduğu Zâhirî mezhebinin fıkıh usulüne uygun bir usulle yazmaya çalışmıştır. Süyûtî'nin *el-İktirâh*'ı da ilk olmamasına rağmen fıkıh usulünün etkisini açık bir şekilde sunan bir eser olması hasebiyle önemlidir.¹⁵³

1.2.3.3. Nahiv-Kelâm İlişkisi

Yeni olanın eski olandan etkilenmesi eşyanın tabiatındandır. Basra ve Kûfe'de yeşerip gelişen nahvin, daha ilk dönemlerinde, diğer dinî ilimlerin yükseliş hatta olgunlaşma evrelerini tamamladıklarına şahit oluyoruz. Bu bağlamda nahiv, kelâmdan özellikle de cedel metodundan¹⁵⁴ etkilendiği ve onunla tartışma meclislerinde boy gösterdiği görülmektedir. İlk dönem nahivcilerinin çoğunun Mu'tezile ekolüne mensup olmaları da iki ilim arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.

Nahiv usulünün temellerinden olan kıyas ve illet¹⁵⁵ gibi konulardaki etkilenme de daha ileride sunulacağı gibi hemen farkedilmektedir.

Bazı nahivciler nahvi, felsefe ve mantıktan besleyerek¹⁵⁶ nahve ait kural-ların illetlerini irdelemişlerdir. Bundan dolayı da, kural koyarken ve hüküm

149 Mustafa Cemâleddin, *a.g.e.*, s. 47.

150 Mustafa Saîd el-Hın, *Dirâse târîhiyye li'l-fıkh ve usûlih*, Dimaşk: eş-Şirketü'l-Müt-tehide li't-tevzî', 1984, s. 161.

151 Muâz Sertâvî, *İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühü'n-nahviyye*, Amman: Dârü Mecd Lavi, 1988, s. 80.

152 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 92.

153 A. Muhammed el-Es'ad, s. 94.

154 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 80.

155 Muâz Sertâvî, *İbn Madâ*, s. 79.

156 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 84.

çıkarırken ona akıl ışığında sebep bulmada kelâmcıların inandıkları inançları akıl ve mantık temelinde sabit kılmak ve savunmak için deliller arama konusunda benzerlik¹⁵⁷ arz etmektedirler.

Bu ilimlerden başka, nahivciler hadis ilminden de etkilendiler; hadisçilerin metin ve râvileri olduğu gibi nahivciler de dile ait metinler ve râvi tabakası¹⁵⁸ geliştirdiler. Hadisçilerin rivayet ve râviler için kullandıkları metot ve ıstılahları aldılar ve bunu nahiv için kullandılar.¹⁵⁹

Kur'an metni, kıraatler ile koruma altına alındıktan sonraki tabii adım, onun anlaşılmasına yönelik bir adımdır. Burada tefsir devreye girmektedir. Tefsir ilk döneminde, ki bu dönem aynı zamanda nahiv ilminin olduğu dönemdir, rivayet ve nakle dayanıyordu.¹⁶⁰ O da kıraat gibi aklî bir çaba değildi. Kur'an metninin mânalarının anlaşılması ve hükümlerinin bilinmesini hedefleyen tefsirden sonraki adım da, belâgattır. O da Kur'an'ın i'câzı üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁶¹

Ayrıca nahiv ile belâgat arasında da bir ilişki vardır, ikisinin de temel kaynağı dildir fakat belâgat kendi ameliyesini nahvin ikame ettiği esasları kaynak alarak¹⁶² yapmaktadır.

1.2.4. Nahvin Bilgi Kaynakları

Nahiv kaynakları derken burada nahvin ham maddesini oluşturan lafızların alındığı kaynaklar kastedilmektedir. Nitekim dilciler ve özellikle de nahivciler Arapça olan her şeyi bir kaynak olarak almamış, bazı ölçüleri şart koşmuşlardır. Bu kaynaklar göz önüne alındığında durum daha da iyi anlaşılacaktır:

1.2.4.1. Kur'an

Dilciler, Kur'an'ı fasih Arap dilinin en yüksek derecesi ve edebî dile en güzel örnek olarak kabul etmişlerdir. Bu konuda dilciler arasında bir ihtilâf

157 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 85.

158 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 83.

159 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 81.

160 Abduh er-Râcihi, *en-Nahv*, s. 14.

161 Abduh er-Râcihi, *en-Nahv*, s. 15.

162 Hammâdî Sammûd, *et-Tefkîrû'l-belâgî inde'l-Arab: Üsûsühû ve tetaviürühû hatte'l-karnî's-sâdis*, Tunus: Menşûrâtü külliyyeti'l-edeb bi-menûba, 1994, s. 47.

yoktur ve ondan gelen her şeyi aynen kabul etmişlerdir. Kur'an'a muhalefet eden, onu eleştiren ve eksik gören bir dilci yoktur.¹⁶³

Dolayısıyla Kur'an'da var olan her şey nahiv ilmi için birinci derecede kaynaktır. Bu kaynaklık, lafızların kullanımı, cümle terkihi ve kastedilen anlamların tamamını kapsar. Kur'an'ın nahiv ilmine kaynak olduğu gibi nahiv çalışmalarını başlatan bir lokomotif görevi de¹⁶⁴ üstlendiği açıktır.

1.2.4.2. Kıraat

Müslümanların ilk önem verdiği ve kendisi için bir metot belirledikleri kıraat, ta'lîl, felsefe ve mantığı tanımayan naklî, daha genel bir ifade ile aklî olmayan bir ilimdir.¹⁶⁵

Daha ziyade lehçe farklılığından kaynaklanan¹⁶⁶ kıraatlere, bir ibadet olarak yaklaşan kurrâ ve usulcüler ile dile ait bir metin olarak yaklaşan nahivciler arasında yaklaşım farkı vardır. Birinci sınıftakilerin ölçüleri, dinî ölçülerdir, mushafların Hz. Osman'ın mushafı olması, Arapça'ya uygun ve senedin sağlam olması gibi ölçüleri vardır.¹⁶⁷ Nahivcilerin ise böylesi ölçüleri yoktur. Onlar için, bu rivayetin tek bir kişi de olsa, âdil bir kurrâdan gelmiş olması yeterlidir. Hatta bu kıraat şâz bile olabilir.¹⁶⁸ İbnü'l-Cinnî de şâz kıraati diğer kıraatlerle aynı seviyede görmüştür. Senedin Peygamber'e ulaşma şartını öne sürmemeleri, dilcilerin bu kıraatle amel etmeleri, bu kıraatin Arapça'sına güvenilen bir kişi tarafından Arapça bir metin olması yönüyledir.¹⁶⁹

Dilcilerin kıraatlere bakışı, onların istişhâd (delil getirme) gayeleriyle doğru orantılı olarak değişmektedir. Onların amacı, dildeki bir lafzın varlığını ispat etmek, okunuşunu belirlemek ya da mânasını açıklamaktır. Bunlar, üzerine kaide bina edilmeyen ve genel olmayan cüzi sonuçları

163 Ahmed Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 16; Abdülhamîd eş-Şelkânî, *Mesâdirü'l-luga*, Trablus: el-Münşeâtü'l-âmmе li'n-neşr, 1977, s. 39.

164 Abdülazîz Ebû Abdullah, *el-Ma'nâ ve'l-i'râb inde'n-nahviyyîn ve nazariyyetü'l-âmil*, Trablus 1982, s. 43; ayrıca bk. Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Kur'âni'l-Kerîm ve eserühû fî'd-dirâsâti'n-nahviyye*, Mısır: Dârü'l-maarif, 1965.

165 Abduh er-Râcihi, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 12-13.

166 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 19.

167 A. Muhtâr Ömer, *el-Bahsü'l-lugavî*, s. 20.

168 Saîd Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 45.

169 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 21.

olursa, kıraatin nakledilen tek örnek olarak önem verilmediği gibi bu örneklerle uygunluk arzeden kıraatin çokluğu ve azlığı da dилciler tarafından önemsenmemektedir.¹⁷⁰ Eğer amaç bir kuralın belirlenmesine istişhâd ya da bir şekli kanunlaştırmak için hüküm çıkarmak ise dилciler, kıraatleri bir tarafa metinleri de bir tarafa bırakır ve ikisini kıyaslayıp kaideyi, daha yaygın olanın üzerine bina ederler. Bu durumda kıraatin özel bir belirleyiciliği ve diğer dil kaynaklarından ayrı bir konumu da yoktur. Dolayısıyla kıraat kanunlaştırma ve kural belirlemede diğer kaynaklardan farklı değildir.¹⁷¹

1.2.4.3. Şiir

Nahivciler, ilk andan itibaren şiire büyük önem vermişlerdir. Zamanla şiir neredeyse tek istişhâd kaynağı konumuna gelmiştir. Şevâhid olarak şiirden başkasını ihtiva etmeyen ve ilgilenmeyen kitaplar ortaya çıkmıştır. Dилciler, söyleyeni belli olmasa bile güven duymaları halinde o şiirle istişhâd etmiştir. Bundan dolayı, Sıbeveyhi'nin kitabında şevâhid olarak rivayet edilen şiirler, daha sonraları en sağlam delil olmuşlardır.¹⁷² Hatta bir beytin değişik rivayetlerinin olması bile dилci ve nahivcilerin bunu delil olarak kabul etmelerini engellememiştir. Şiirdeki zarurettten dolayı meydana gelen değişiklikler de ihtilâf konusu olmuştur.¹⁷³

Dилciler, dönem itibariyle şairleri dört tabakaya ayırmışlardır: 1. Câhiliye dönemi, 2. Muhadramûn, 3. İslâm dönemi, 4. Müvelledûn.¹⁷⁴ İlk iki tabakadaki şairlerin şiirleriyle bütün dil alanlarında (nahiv, sarf, meânî vb.) istişhâd yapılmıştır.¹⁷⁵ Üçüncü tabakadaki şairlerin şiirleriyle istişhâd yapmak câiz görülmüştür.¹⁷⁶ Dördüncü tabakada olanların şiirleri, kimilerinin kelâmına güvenilenlerin şiirleriyle istişhâd yapmasını mubah kılmışsa da bu dönem şiirlerinin istişhâdda kullanılması doğru kabul edilmemiştir.¹⁷⁷

170 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 24.

171 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 25.

172 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 42.

173 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 43.

174 Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *İthâfû'l-emcâd fî mâ yesihhu bihi el-istişhâd* (nşr. Adnân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdat: İhyâü't-türâsî'l-İslâmî, 1982, s. 65; A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 46.

175 Âlûsî, *İthâf*, s. 66.

176 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 47.

177 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 48.

1.2.4.4. Nesir

Nesir iki grupta toplanabilir; hutbe, öğüt (vaaz), mesel, hikmet gibi şekillerde söylenen nesir, bedevîlerden nakledilen ve daha sonra kendi normal kelâmında istişhâd olarak kullanılan metin. Dileler bu konuda, zaman ve mekân şartlarını öne sürdüler. Zamanı, şehirde oturan Araplar için hicrî II. asrın sonları, çölde yaşayan Araplar içinse IV. asrın sonları olarak sınırlandırdılar. Mekânı ise bedevî ve medenî şeklinde ayırdılar. Mekân, medenî alana ne kadar uzak ise o ölçüde fasih¹⁷⁸ kabul ettiler.

Burada özellikle bedevîden alınan kelâm büyük önem taşımaktadır. Ebü'l-Esved ve çağdaşları fasih dili almak için geziler düzenlememişler,¹⁷⁹ bilâkis kendi dillerine ve gözlemlerine güvenmişlerdir.

Nahivcilerin, dilsel şâhid almayı bazı Arap kabileleri ile sınırlı tutmaları ve onlara uymayanları şâz ve nâdir kabul edip almamaları ve ona kıyas yapmamaları, bir hata olarak¹⁸⁰ da değerlendirilmişse de bu olgu onların, o dili doğru ve sağlam temellere dayandırma isteklerini göstermektedir.

1.2.4.5. Hadis

Hadisten maksat, Hz. Peygamber'in sözleri ve sahâbe tarafından aktarılan fiil ve durumlarıdır.¹⁸¹

Dileler ve nahivciler Hz. Peygamber'in Araplar'ın en fasihi¹⁸² olduğu konusunda hemfikirdirler. Fakat hadisin bizzat nebînin lafzı olduğu ispatlanmadıkça delil getirmede fazla istekli davranmamışlardır.¹⁸³

Meşhur olan, ilk dönem dileleri ve nahivcilerinin hadis ile istişhâd yapmayı reddetmeleridir.¹⁸⁴ Sonraki nahivciler bu reddi iki sebebe bağladılar: Birincisi, hadislerin mâna olarak rivayet edilmesi, ikincisi ise hadisi rivayet edenlerin çoğunun Arap olmamalarından dolayı dilde hata yapmalarınıdır.¹⁸⁵

178 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 50.

179 Temmâm Hassân, "Menhecü nuhâtî'l-Arab", *Havliyyâtü Dâri'ulûm, Câmiatü'l-Kahire*, sy. 2, Kahire 1969-70, s. 38.

180 Muâz Sertâvî, *İbn Madâ*, s. 83.

181 Saîd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 46.

182 Âlûsî, *İthâf*, s. 79.

183 Saîd el-Efgânî, *a.g.e.*, s. 47.

184 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 34; Âlûsî, *İthâf*, s. 78.

185 Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv* (nşr. Ahmet Suphi Furat), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 24-25; Şevkî Dayf, *Medâris*, s. 47; ayrıca bu konudaki

Fakat bu görüşlerin aksini savunanlar da vardır. Onlara göre hadisin senedleri nakledilen birçok Arap şiiirinden daha sağlamdır. Mâna ile rivayete, ancak dil incelikleri ve kelâm sisteminin güzelliklerini yansıtmayı şartıyla cevaz verilmiştir. Bu şartları taşımayan kabul edilmemiştir. Hadislerin birçoğu, dilde bozulma olmadan ilk dönemde Arapça'larına güvenilen şahıslar tarafından yazılmıştır.¹⁸⁶ Lafızlarıyla birlikte nakledilen bazı hadislerin varlığı bilinmektedir. Eğer bazı hadislerde yanlışlık olmuşsa, sadece o hadis ile istişhâd yapılmaz ve bu, bütün hadislerin dışlanması gerektirmez. İlk dönem nahivcilerinin hadis ile istişhâd yapmamaları, onların bu istişhâda cevaz vermedikleri anlamına gelmez. Zira Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed ve Kisâi gibi bazı ilk dönem nahivcilerinin, hadis ile istişhâd yaptıkları tesbit edilmiştir.¹⁸⁷

1.2.5. Nahiv Metodolojisinin Kaynakları

Nahiv usulü ilmi, nahivcilerin, gramatik olaylarda tâbi olduğu yolu inceleme çalışmalarıdır.¹⁸⁸ Başka bir ifadeyle nahiv usulü, delil olma ve kendisiyle delillendirme keyfiyeti bakımından genel olarak nahiv delillerinin incelendiği ilimdir.¹⁸⁹ Bir ilim olan usulün, sonradan olmasına rağmen, nahiv düşünce metodunun çok önceden başladığını¹⁹⁰ söyleyebiliriz.

Nahiv usulü tam olarak incelendiği zaman, hem nahvin oluşumu ve hem de tarihî süreç içerisinde geçirdiği evreler daha iyi anlaşılacaktır.

1.2.5.1. Kıyas

Nahivde kullanılan kıyas, bir illete binaen menkul olmayanın menkul olana hamledilmesidir.¹⁹¹ Başka bir tabirle aynı anlamda olmaları şartıyla menkul olmayanın menkul olana hamledilmesidir.¹⁹² Burada yaygın olan menkul

tartışmalar için bk. Mehmet Reşit Özbalıkcı, *Arap Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhâd* (doktora tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, s. 96 vd.

186 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 36.

187 A. Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 37.

188 Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 4.

189 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 5.

190 Ali Ebü'l-Mekârim, *a.g.e.*, s. 5.

191 Saîd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987, s. 78.

192 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 55.

bir kural olarak kabul edilmekte ve diğer şeyler ona kıyas yapılmaktadır. Bu ameliyede fer' asla bir iletten dolayı hamledilir.¹⁹³

Kıyas, nahiv ilminde en çok kullanılan delildir. Bundan dolayıdır ki nahiv için yapılan tanımında, Arap kelâmından istikrâ ile (tümevarım) elde edilmiş ölçülerin (mekâyis) ilmidir¹⁹⁴ denilmiştir. Öyle ki, Arap kelâmına kıyası kabul eden her şey Arap kelâmından sayılmıştır.¹⁹⁵

Kaynaklar bize kıyası ilk kullanan kişinin, Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî olduğunu¹⁹⁶ bildirmektedirler. Onun kıyası çokça kullandığı şeklindeki cümleler, aslında, Arap nahiv tarihinde çok önemli bir rol oynadığını belirtmekle beraber onun, kıyasın mûcidi olmadığına¹⁹⁷ da işaret etmektedir. Buna ilâveten, bu haberi aktaran tarihçilerin, o dönemde kullanılan ve anlaşılan kıyastan bahsetmemeleri de önemli bir kavram kargaşası olarak karşımızda durmaktadır. Zira bu kavramın tarihî süreçte, kastettiği anlamda farklılaşmanın olduğu kanaatindeyiz.

Dolayısıyla Ebû İshak el-Hadramî'nin kullandığı ve amaçladığı kıyası ortaya koymak, daha sonra meydana gelen değişikliklerin kolayca anlaşılmasını sağlayacaktır. Ebû İshak'ın kıyası çok kullanan şahıs olarak anılması onun, dil çalışmaları metodundaki kıyasının, kurallı olguları belirleme ve onları, dışına çıkılamayacak ölçüler olarak kabul etmesine¹⁹⁸ delâlet etmesinden dolayıdır.

Kıyasın bu anlamda kullanılması iki şeye işaret etmektedir: Birincisi, ilimlerin ve özellikle de nahiv ilminin tabii gelişimine uygun olan bir durumdur. Çünkü Ebû İshak'tan önce olan Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv çalışmaları, Kur'an metnini noktalama işlemi esnasında bazı cümle yapısıyla ilgili -îraba ait- olguları idrak etmesiyle sınırlıdır. Onun öğrencileri ise direkt olarak bu olguları ele almaya başladılar. Fakat bunların döneminde, sadece Kur'an metni üzerinde mi yoksa diğer metinler üzerinde de mi durulsun tereddüdü, dili ele alma ve kanunlaştırma üslûplarının belirlenmesi sıkıntısı hâkim idi.¹⁹⁹ Daha sonra Ebû İshak, aklî gücü ve kişisel cesaretiyle

193 Muhammed İd, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1989, s. 68; Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 73.

194 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 55.

195 İbn Cinnî, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1986, I, 115.

196 Minâ İlyas, *el-Kıyâs fi'n-nahv*, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1985, s. 10.

197 Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 12.

198 Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 13.

199 Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 14.

bu sıkıntı ve tereddüitten kurtulma fırsatını yakaladı. Bu fırsat sürekli, yaygın olan dil olguları üzerinde durmak ve metinlerden elde ettiği müddetçe onu, terkipte zaruri bir kanun olarak kabul etmesinden ibarettir. Bundan dolayı, bu kanunların dışına çıkmaya çalışacak eğilimlerde, değişmeyecek belirli bir şekil belirledi. Bu, onun için tam uyulması gereken bir zorunluluktur, dildeki gücü ve konumu ne kadar yüksek olursa olsun hiç kimse bundan istisna edilemez. Ebû İshak'ın bu çabası, kendisinden öncekilerin başlattıkları adımlara uygun tabii bir adımdır.²⁰⁰

İkincisi ise bu dönemde kıyasın kullanıldığı metinler, Arapça'nın tamamının kıyas olduğuna²⁰¹ delâlet etmektedir. Ayrıca “Bu Arap kelâmının kıyasıdır, bu Arap dilinin kıyasıdır” şeklinde birçok söz görmekteyiz. Bunu söyleyenler bu sözleriyle değişik ekollere müntesip olduklarını belirtmektedirler. Hatta Sîbeveyhi ile Kisâî arasında geçen tartışmalar onların bu konudaki görüşlerini serdetmektedir.²⁰²

Kıyası Ebû İshak'tan alan ve bu konuda derinleşen İsâ b. Ömer es-Sekafî'nin²⁰³ icraatlarını göz önüne alarak bu dönemde de kıyas ile ilgilenmeleri, sözün kendisinde hükümler, kurallar belirlemek ve çıkardıkları bu hüküm ve kuralları kayıt altına alan özel kanunları kelâm üslûbuyla dile getirmek²⁰⁴ şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.

Halîl b. Ahmed'le birlikte kıyas, yeni bir döneme girmiştir; tümevarım olarak adlandırılan istikrâ yoluyla kullandığı kıyas ile nahivde yeni açılımlar sağladı. Belirlediği temellerle bütün dilde bir kanunlaştırmaya gitti.²⁰⁵ Böylesi bir genelleştirme belki ilk defa bir tehlikeyi de beraberinde getirdi. Çünkü bununla nahivcilere genel kural koyma, bu kural dışında kalanları da yok saymaya ve şâz olarak görme²⁰⁶ sonucunu doğurdu.

Halîl b. Ahmed de nahiv kurallarını temellendirmede kıyasa dayanmıştır.²⁰⁷ Bu yüzden Ebû Hanîfe'ye benzetilmiştir.²⁰⁸

200 Ali Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 15.

201 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga ve süneni'l-Arab fî kelâmiyhâ*, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910, s. 33.

202 Ali Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 15.

203 Minâ İlyas, *a.g.e.*, s. 17.

204 Minâ İlyas, *a.g.e.*, s. 20.

205 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 279.

206 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 280.

207 Şevkî Dayf, *Medâris*, s. 46.

208 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 278.

Sîbeveyhi de sarf ve nahiv kurallarını üzerine bina ettiği kıyası aşırı bir şekilde kullanmıştır.²⁰⁹ Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'den sonra kıyas, İbnü'l-Cinnî ve Ali el-Fârisî döneminde zirveye²¹⁰ ulaşmıştır.

Kıyas aracının akıl ve kıyasın imamları olarak zikredilen (Sîbeveyhi'den-Rummânî'ye kadar) birçok nahivcinin Mu'tezile ekolüne mensup oldukları²¹¹ göz önüne alındığında, nahivdeki kıyasın kelâm ilminden etkilenme derecesi daha net olarak görülecektir.

Daha sonra kıyas, öncekinden farklı bir mecraya sürüklendi. Sadece olguların sürekliliği ve yaygınlığı boyutu ve bunun dilsel metinleri toplamada ve dil maddesinin elde edilmesinin gerekliliği üzerinde durulmadı. Kıyas, bazı olgu ve metinlerin, diğerine ilhak olmasıyla tamamlanan bir ameliyeye delâlet etmeye başladı. Dolayısıyla mantıkî kıyasa çok yakın bir şekil aldı.²¹²

Nahivdeki kıyası inkâr etmek bizzat nahvi inkâr etmek demektir. Bundan dolayı bu kıyası reddeden bir âlim göremiyoruz.²¹³ Tabii buradaki kıyas tamamen dilsel bir kıyastır. Örneğin كتب زيد (Zeyd yazdı) cümlesinde geçen fiil, yazma eyleminin doğru olacağı bütün isimler için geçerlidir. Zeyd yerine Amr, Bîşr gibi her isim kullanılabilir.²¹⁴

Nahivde kullanılan kıyasın, asl (mukîsün aleyh), fer' (mukîsün), hüküm ve ortak illet şeklinde dört ögesi vardır.²¹⁵ Örneğin nâib-i fâilin ref' olma durumu, kendisinden önce gelmiş fiilin isnat edildiği isimdir. Dolayısıyla fâile kıyasla merfû olmak zorundadır. Buradaki asl fâildir, fer' nâib-i fâildir, hüküm ref' olmasıdır, ortak illet ise fâilin, fiilin müsnedü leyhi olmasıdır.

Nahivde kullanılan kıyasın, mantık ve usulcülerin kıyasından ayırt edilmesi gerekir. Aristo kıyası, doğruluğu kabul edilmiş iki önermeden oluşmuş, şekli bir istintacı temsil etmektedir. "Bütün insanlar fânidir. Sokrat insandır. O halde Sokrat fânidir." Bu aklî delillerle ispattan uzak olmayan formel kıyastır. Belli bir ilme (nahiv, fıkıh) metot olması uygun değildir. Nahivcilerin bundan yararlanmaları hicrî IV. asırdan sonra açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.²¹⁶

209 Şevkî Dayf, s. 87; Fevzî Mes'ûd, *Sîbeveyhi*, s. 48.

210 Saîd el-Efgânî, *Fî Usûl*, s. 86.

211 Saîd el-Efgânî, s. 103.

212 Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 73.

213 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 55.

214 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 56.

215 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 56.

216 Cihâmî, *a.g.e.*, s. 122; Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 33.

Usulcülerin kıyası ise özellikle illet kıyası, metinde veya usulde vârit olan hükmün illetini bilmek, aynı hükmü, fer‘ olan ve metinde bulunmayan benzerlerine uygulamaktır. Bu da illetin câmi‘ olmasıyla meydana gelir. Buna en iyi örnek, “Şarabın haram olmasının illeti sarhoşluktur, nebiz de sarhoş ettiğinden nebiz de haramdır”²¹⁷ örneği olabilir.

Arap dilinde kastedilen kıyas, küllîden cüz‘iye doğru bir seyir izleyen Aristo kıyası değil, bilakis temeli, dilsel metotlarında Araplar‘ı taklide ve onların sözlerine hamledilmesine dayanan dilsel fitrî bir kıyastır. Dolayısıyla bu fitrî olan şeyin Aristo veya herhangi başka bir felsefenin etkilemesiyle meydana geldiğini iddia etmek doğru değildir.²¹⁸

Kıyas konusu incelenirken illet veya ta‘lîlin de (sebeplendirme) ele alınması doğru olacaktır. İlet nahiv ilminde bir usul kaynağı değildir ama belirttiğimiz gibi kıyas ile tarihî süreç içerisinde çok sağlam bir ilişki içindedir.

Bir şeyi sebebiyle bilmek insanın tabiatındandır. Bir şey hakkında hüküm verirken, hükmün sebebini açıklamak, konunun daha kolay anlaşılmasını sağlamaya yönelik bir eylemdir. Nahiv tarihinde, verilen hüküm hakkındaki sorularda olduğu gibi bu sorulara verilen cevapların da sebebini açıklamaya yönelik çabalarla dolu olduğunu görürüz. Kanunlaştırmadan sonra olan ta‘lîl, tamamen Arap-İslâm çalışmaları sonucudur.²¹⁹

Sibeveyhi’nin *el-Kitâb*’ı, özellikle ilk dönem nahivcilerinin bu konuyu ele alış tarzlarını sunmak bakımından çok önemlidir. Sibeveyhi’nin kendinden önceki nahivcilerden yeterli derecede alıntılar yapmış olması, ondan öncekilerin de bu konudaki görüşlerine vâkıf olmamızı sağlamaktadır.

Kıyasta olduğu gibi illet ile de ilk ilgilenen şahsın Hadramî²²⁰ olduğu zikredilmektedir. Onun illet anlayışı felsefe ve mantıktan uzak saf dilsel bir anlayıştır.

Ta‘lîl, i‘rabın mânaya uygun olmasını sağlamak²²¹ için kullanılmıştır. Nahivcinin mânaya önem vermeksizin çeşitli i‘rablar yapması uygun görülmemiştir.²²² Halîl b. Ahmed’in ta‘lîl metodunun, Arap’ın selikasına

217 Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 33.

218 Mebrûk Saîd, *Fî Islâhi’n-nahv*, s. 9.

219 Ali Ebü’l-Mekârim, *Usûl*, s. 162.

220 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü’l-Arabî*, s. 52; Ali Ebü’l-Mekârim, *Usûl*, s. 165.

221 Mâzin el-Mübârek, s. 58.

222 Mâzin el-Mübârek, s. 58.

güvenen, hayal, farazî ve cedelden uzak,²²³ sözün tabiatının keşfedildiği dilsel açıklamaya²²⁴ yönelik bir metot olduğunu söyleyebiliriz.

Sîbeveyhi'nin kitabındaki ta'lillere baktığımızda, onun da Halîl b. Ahmed gibi mânaya önem verdiği ve Arap'ın selikasına güvendiğini²²⁵ görürüz. Bu konuda Sîbeveyhi hocası Halîl b. Ahmed'in görüşlerini genişleterek çoğaltmıştır. Kitabında sadece bir başlık altında "illet" kavramını kullanan Sîbeveyhi, illetten ziyade bizzat nahiv ile ilgilenmiş ve nahiv kurallarını / hükümünü sağlamlaştırmak için illete başvurmuştur.²²⁶ İlk dönem nahivcilerinin karşılaştıkları i'rab ve bazı meselelere ilkel / basit açıklamalar²²⁷ getirmek, kaideleri haklı çıkarmak ve hükümlere ruhsat vermek²²⁸ için kullandıkları ta'lîl bu şekil üzere hicrî II. asrın sonuna kadar devam etmiştir.

İlk dönem nahivcileri tarafından kullanılan ta'lîl; cüz'î konuları açıklamak, ta'lîlin kaidelere uygun olmasına dikkat etmek ve ta'lilde dilsel metinlerle tezada düşmemek²²⁹ gibi temel amaçlardan oluşmakta idi.

Sîbeveyhi'den Zeccâcî'ye kadar olan sürede ta'lîl yeni bir döneme girdi. Emevî Devleti'nin yerini Abbâsîler'e bırakmasıyla birlikte, meydana gelen toplumsal değişim dil alanına da yansdı. Yabancılar da Arapça ile ilgilenmeye başladılar. Bunun neticesinde ta'lilde genişleme ve derinleşme meydana geldi. Bütün konular ta'lîl edildi ve cüz'îler, küllî çerçevede incelenir²³⁰ oldu.

Bu gelişimin tabii sonucu olarak bir sonraki merhalede ta'lîl, kaidenin önüne geçmiştir.²³¹ Onlara göre illet, nahiv hükmü ile aynı konuma geldi. Bu dönem nahivcilerinden olan Müberred illet ile aşırı bir şekilde ilgilenmiş, onu münakaşa ve araştırma için bir silâh olarak kullanmıştır.²³²

Bütün bunlarla beraber illet, nahvin ilk dönemlerinden itibaren nahivciler tarafından biliniyordu. O, Sîbeveyhi ve çağdaşlarında ve ondan

223 Mâzin el-Mübârek, s. 58.

224 Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 36; Mebrûk Saîd, *Fî Islâhî'n-nahv*, s. 31.

225 Mâzin el-Mübârek, s. 63-65.

226 Mâzin el-Mübârek, s. 67.

227 Temmâm Hassân, *Menhecü'n-nuhâti'l-Arab*, s. 55.

228 Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 164.

229 Ali Ebü'l-Mekârim, s. 167-169.

230 Ali Ebü'l-Mekârim, s. 173-175.

231 Ali Ebü'l-Mekârim, s. 186.

232 Mâzin el-Mübârek, s. 67.

önce yaşayanlarda dilin ruhuna dayanıyordu, burhan ve delil yönünde şevâhidlere, tabiat yönüyle ise his ve fıtrata dayanıyordu. Fikrî olarak felsefî düşünceden alınmış bile olsa tabiatı itibarıyla felsefî değildi. Halil b. Ahmed ve arkadaşları bu hususta Araplar'ın konuştuıkları dil konusundaki selikalarına güveniyorlardı.²³³

1.2.5.2. Semâ

Semâ, fesahatine güvenilenin sözünden delil getirmektir.²³⁴ Buradaki sözden kasıt; Kur'an, hadis ve Arap dilinin bozulma sürecine girdiği döneme kadar olan Araplar'dan alınmış sözdür.²³⁵

Semâ, dili konuşandan direkt olarak almak demektir. Rivayet ile semâ arasında fark vardır. Dil ve nahiv âlimlerinin kullandığı semâ, dil maddesini toplamaya verilen önem ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu da yaklaşık olarak hicrî II. asra tekabül etmektedir. Rivayet ise daha eskidir, hatta bazı rivayetler İslâm öncesi döneme dayanmaktadır. Bu farka rağmen ikisi de aynı (bir) kabul edilmiştir, çünkü bir nesil âlimlerinin semâları (mesmûat) ondan sonraki nesil için rivayetin bir parçasına dönüşmüştür.²³⁶

Halil b. Ahmed'in semâ kaynağı iki tane idi; kurrâlar tarafından aktarılan Kur'an ve fesahatine güvenilen Araplar'dan alınmış sözler.²³⁷ Kur'an konusunda herhangi bir tartışma olmamıştır ama fasih Arap zaman ve mekân bakımından tartışma konusu²³⁸ olmuştur. Zaman olarak Câhiliye döneminden hicrî II. asra kadar²³⁹ olan zaman diliminde yaşayanlar fasih dili kullananlardır. Bu zaman dilimi şiir için, hicrî 150 yılına kadar olan süre geçerli iken, bedevîler için bu süre, hicrî IV. asra kadar uzamıştır.²⁴⁰ Fasih dili kullanan çöl halkının yanında, şehirde yaşayan medenî fasihin²⁴¹ sözü de delil olarak alınmıştır.

²³³ Mâzin el-Mübârek, s. 69.

²³⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 20.

²³⁵ Süyûtî, s. 20.

²³⁶ Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 21-22.

²³⁷ Şevkî Dayf, *Medâris*, s. 46.

²³⁸ Temmâm Hassân, *Menhecü'n-nuhâti'l-Arab*, s. 29.

²³⁹ Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 29.

²⁴⁰ Saîd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 20.

²⁴¹ Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 25.

Mekân olarak da, Arap yarımadasının ortaları²⁴² kabul edilen yabancı uluslarla herhangi bir etkileşme içinde olmayan bölgelerde yaşayan fasih Araplar'ın sözlerinden alıntılar yapılmıştır. Bu konuda özellikle Kureyş, Kays, Temîm, Esed kabilelerinin lehçeleri yabancı milletler ile karışmamış lehçeler olarak kabul edilmiştir.²⁴³

Semâ, nahivcilerin dil maddesini toplamada ve daha sonra onu analiz etmede sıkça başvurdukları önemli bir yöntemdir. Halîl b. Ahmed fasih Arapça'ya örnek teşkil edecek sözleri toplamak için çöle yolculuk yapan nahivcilerin başında gelmektedir.²⁴⁴

Kisâî ile aralarında geçen tartışma²⁴⁵ göz önüne alındığında Sibeveyhi'nin, hocalarından duydukları ile yetindiği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun çöle seyahate çıktığına da rastlayamıyoruz. Yine Sibeveyhi'nin فعل يفعل (feale yef'alü) ye örnek verirken جرح يَجرح (ceneha yecnahu) kelimesinin sadece bir şeklini vermesi²⁴⁶ onun semâa fazla önem vermediğini göstermektedir. Oysa bu fiilin muzârî kalıbında aynel fiilinin halk nezdinde her üç şekilde de çekimi vardır.

Nahivciler rivayet konusunda dile ait metnin alınmasında hadisçileri taklit etmişlerdir. Rivayet edilen metne olan güvenlerini sağlamak için kabile sınırı, nakilcinin adaleti ve senedin ittisâli²⁴⁷ gibi ölçüler belirlemişlerdir. Ayrıca nahivciler kendilerine ulaşan dilsel metni dâhilî ve hâricî²⁴⁸ tenkide tâbi tutmuşlardır.

Semâ konusunda Basra ile Kûfe ekolleri arasında farklar vardır. Kûfe ekolü semâa daha fazla önem verirken Basra kıyasa daha çok önem vermiştir.

1.2.5.3. İcmâ

Nahivdeki icmâdan kasıt, bir konu üzerinde Basra ve Kûfe ekollerinin birleşmesidir.²⁴⁹ Eğer bunun hilâfına bir delil yoksa, bu icmâ delili sayılır.

²⁴² Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 25.

²⁴³ Saîd el-Efgânî, *Fî Usûlî'n-nahv*, s. 21.

²⁴⁴ Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 25.

²⁴⁵ Bu tartışma için bk. R. Talmon, "el-Meseletü'z-zenbûriyye: Dirâsetün fî mâhiyeti ihtilâfî'l-mezhebeyni'n-nahviyeyn", *el-Kermil*, sy. 7, Hayfa 1986, s.131-163.

²⁴⁶ Fevzî Mes'ûd, *Sibeveyhi*, s. 37.

²⁴⁷ Ali Ebü'l-Mekârim, s. 52-58.

²⁴⁸ Ali Ebü'l-Mekârim, s. 61-67.

²⁴⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 50.

İcmâ, usul ilminde de delil olarak kabul edilir. Nahivdeki icmâ ile fıkıh usulündeki icmâ arasında büyük bir paralellik vardır.²⁵⁰

“Belirlenmiş (mansûs) ve belirlenmiş olana yapılan kıyasa muhalefet edilmediği zaman iki şehir ehlinin icmâi hüccettir”²⁵¹ şeklinde özellikle ihtilâfın olmaması şartı getirilmiştir. Üzerinde ihtilâfın olmadığı bir delili almanın uygun olduğunu nahivcilere telkin eden yine dinî kaynaktır. “Ümmetim dalâlet (doğruluktan sapma) üzerinde birleşmez” hadisi delil olarak getirilmiştir.²⁵²

Nahivcilere göre icmâ şartlarını taşıyan bir kaideye karşı çıkmak doğru kabul edilmemiştir. Örneğin ليس (Leyse)nin haberinin kendisinden önce gelmesi hem Basra hem de Kûfe ekolüne göre câiz olduğu kabul edilmiştir.²⁵³ Dolayısıyla bunun aksine söylenen bir söz dikkate alınmaz.

Nahiv ekollerinden başka, dilsel bir konu üzerinde Araplar’ın birleşmesi de hüccet olarak kabul edilmiştir.²⁵⁴ İcmân dışında bir yol tutmak reddedilmiştir.²⁵⁵

Bunlardan başka kaynaklar da vardır. Fakat bunlar, diğer üç kaynak kadar üzerinde ittifak edilmemiştir. İhtilâflara rağmen bu kaynaklar da bazan kural belirlemede esas olarak kabul edilmişlerdir. Bunlar:

İstishâb. Lafzı, aksine bir delil olmadığı zaman aslına uygun olduğu ilk durumunda bırakıp kullanmaktır.²⁵⁶ Örneğin Basralılar, kem harfinin mürekkep olmadığı konusunda birleşmişlerdir. Çünkü bu durumun aksini gösteren bir delil yoktur ve asl olan ifrattır (tekil) terkip değildir.

İstihsan. Bir konuda, o konunun benzerlerinde hükmettiği gibi hükmetmekten bir sebepten dolayı vazgeçip daha farklı bir hüküm vermek anlamında olan istihsan nahivde zayıf ama ufuk açıcı bir delil olarak kabul edilmiştir.²⁵⁷

250 Cihâmî, *el-İşkâliyetü*, s. 122.

251 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 190.

252 İbn Cinnî, I, 190.

253 Süyûtî, s. 50.

254 Süyûtî, s. 51.

255 Süyûtî, s. 53.

256 Süyûtî, s. 96.

257 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 145.

Bunlardan başka ayrıca, el-istidlâl bi'l-aks, el-istidlâl bi-beyâni'l-ille, el-istidlâl bi-ademi'd-delîl, el-istidlâl bi'l-usûl ve el-istidlâl bi-ademi'n-nazîr²⁵⁸ gibi delil çeşitleri de vardır.

1.3. Mantık İlminin İslâm Dünyasına Girişi

Arap dilinde **mantık** kelimesi **nutk**tan türetilmiştir. Nutk “konuşmak” anlamına geldiği gibi mantık ise “söz”²⁵⁹ anlamındadır. Buradaki nutk, konuşanın ağzından sadece lafızların çıkması değil, konuşanın konuşma esnasında aklî, küllî mânaları idrak ederek konuşmasıdır.²⁶⁰ Aynı şekilde Arapça’daki mantık, “söz” ve “akıl” anlamındaki “logic” ve “logos” kelimelerinden farklı bir anlam içermemektedir.²⁶¹

Gerçekten de logos “akıl, düşünme, yasa, söz” anlamlarını içeren yönüyle, mantığın zihin, düşünme ve sözle ilgisini göstermektedir.²⁶²

Mantık ilmi için, “doğru düşünme kurallarının ve formlarının bilgisi, düşünme yasalarının bilinmesi, dilsel ifadelerin, dile getirmelerin, dilsel anlatımların formel koşullarının öğretisi ve doğru önerme formlarının, kesin ifade kalıplarının kuramı”²⁶³ şeklinde tanımlar öne çıkmaktadır.

Nitekim klasik dönem İslâm âlimlerinin tanımları da bunlarla paralellik arz etmektedir: Akıllı kuvvetlendirmeye ve yanlış yapılması mümkün olan bütün mâkul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek tarafa yöneltmeye yarayan kanunları ve insanı mâkullerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları veren sanattır.”²⁶⁴

Fârâbî ile aynı dönemde yapılan başka bir tanım da ise mantık, “İnanılan şeyde hak veya batılı, yapılan şeyde hayır veya şer’i, lisan ile dile getirilen şeyde doğru veya yanlış, akıl ile güzel ve çirkin olanı ayırmanın kendisiyle bilindiği bir alettir.”²⁶⁵

258 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 98-99.

259 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ntk” md., s. 14, 188.

260 Muhammed Mehrân Reşvân, *el-Medhal ile'l-mantıkî's-sûrî*, Kahire: Dârü'l-kibâi, 1998, s. 15.

261 Nicholas Rescher, *Tetavvürü'l-mantıkî'l-Arabî* (trc. Muhammed Mehrân), Kahire: Dârü'l-maârif, 1985, s. 18.

262 Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1996, s. 28.

263 Özlem, *a.g.e.*, s. 28.

264 Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* (nşr. Osman Muhammed Emîn), Kahire: Mek-tebetü'l-Hancî, 1931, s. 11.

265 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (nşr. Ali Şelâk), Beyrut: Dârü'l-medâ, 1986, s. 110.

İbn Sînâ'ya göre ise, "Kendisine uyanın düşüncede hataya düşmesini engelleyen küllî bir alettir."²⁶⁶

Bütün bu tanımlarda düşünce ile dile ve ikisi arasındaki ilişkiye vurgular göze çarpmaktadır. Dil, düşüncenin dışı vurulması, dile getirilmesi ve iletilmesini sağlayan alettir. İkisi arasında tam bir özdeşlik olmasa da dil olmadan düşüncenin tanınması imkânsızdır.

Mantık ilminin kurucusunun Aristo olduğu konusunda bir tartışma yoktur.²⁶⁷ Omantık hakkındaki düşüncesini Yunan diline göre kurmuştur.²⁶⁸ Bu tesbit daha sonraları yapılan tartışmalarda da açıkça ortaya çıkacaktır.

Aristo, dilin düşünce karşısında daima dar ve güçsüz kalabileceğini göz önünde tutmaktadır. Sofistlerin dil oyunları ile yaptıkları yanlışların önüne geçmek, dildeki kapalılığı ve çok anlamlılığı (dil oyunları) ortadan kaldırmak için mücadele etmiştir.²⁶⁹

Biz burada mantık ilminin içerik ve tarihsel yönüyle ilgili bilgiler vermekten ziyade, konumuza bir temel teşkil etmesi için mantık ilminin İslâm dünyasına girişini ve o ilim hakkında yazılmış eserlerin tercüme çabalarını incelemeye çalışacağız.

Mantığın, İslâm dünyasına tercüme edilmesinden ve onun toplum tarafından bilinmesinden önce bazı düşünürler tarafından özel bir ilgi ile takip edildiği ve bunun üzerine okumaların yapıldığı rivayet edilmektedir. Buna örnek olarak da Kindî verilmektedir.²⁷⁰

Yunan mantığının Araplar'a naklindeki en büyük rol, Süryânî asıllı Nestûrîler'e aittir. Cündîşâpûr'daki akademileri, Yunan mantık metinlerini Arapça'ya tercüme edenlerin ilk nesilleri için bir eğitim alanıydı.²⁷¹ Hârû-

266 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1992, II, 117.

267 Özlem, *a.g.e.*, s. 303.

268 Yâsîn Halîl, *Nazariyyetü Aristo el-mantıkıyye*, Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1964, s. 45.

269 Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 98.

270 Muhammed Ferhân Câlûb, *Dirâsâtün fî ilmi'l-mantık inde'l-Arab*, Musul: Matbaatü Câmîati'l-Musul, 1987, s. 12; Nihat Keklik, "İslâm Düşüncesinde Mantık", *İslâm Düşüncesi*, sy. 4, 1967, s. 217.

271 Rescher, *a.g.e.*, s. 136; Âdil Fâhûrî, *Mantıku'l-Arabî min vicheti nazari'l-mantıkî'l-hadîs*, Beyrut: Dârü't-tâliati li't-tibâati ve'n-neşr, 1980, s. 20.

nürreşîd'in doktoru, Cibrîl b. Buhtîşû' bu akademide yetişti. Akademinin başkanlığını ve hastahane müdürlüğünü yaptı.²⁷² Daha sonra, Me'mûn'un emriyle yaklaşık 830 yılında en önemli görevlerinden biri de tercüme merkezi olan Beytülhikme'yi²⁷³ kurdu. Plan ve eğitim olarak Cündîşâpûr'daki akademiye benzeyen bu merkezde, daha sonraları İslâm medeniyetinde düşünce alanına damgasını vuracak eserler tercüme edildi. Bu merkezi uzun bir süre yöneten Süryânîler, bilhassa mantığa çok önem vermiş ve bu konuda birçok tedkik, şerh ve tercümeler yapmışlardır. Müslümanlar, kendi hocaları olan Süryânîler'i daha sonra geride bırakmışlardır.²⁷⁴

Yabancı ilimler, Emevî döneminde (661-750) çok az yayıldı. Fakat Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle birlikte bu yayılma hızlandı. Bu durum Abbâsî devriminin bir ayağının mevâlîler tarafından oluşturulmasına bağlanabilir. Yabancı ilimler içinde özellikle Yunan ilim ve felsefesinin İslâm dünyasına intikalinde tıp ve felek ilmi köprü görevi görmüştür.²⁷⁵ Bu nakil, gerek ihtiyaç ve gerekse ilgi duyma şeklinde olsun yönetici ve üst düzey yetkililerin desteklemeleriyle hız kazanmıştır.

Yunan mantığının Arapça'ya ilk nakli yaklaşık 195 (810-820) yıllarında *Organon*'dan ilk kitabın tercümesiyle oldu. Bu konudaki ilk çalışmalar ise Abdullah b. Mukaffa'nın (ö. 149 / 759) oğlu, Muhammed b. Abdullah b. Mukaffa'a aittir.²⁷⁶ Beytülhikme'nin ilk döneminin bitmesiyle, yani 835-840 yıllarında, mantıkta "yedi kitap"tan altısının tercümesi diğer bütün tercüme-yi yapanların elleriyle tamamlandı.²⁷⁷ Bunlar genellikle Süryânîce'den tercüme ediliyordu.

Huneyn b. İshak (ö. 257 / 873), kelimenin karşılığı yazıldığı ve anlaşılması çok zor olan tercüme hareketinde değişiklik yaptı. Yine ondan önce

272 M. Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd", *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt-Lübnan: Vekâletü'l-matbûât- Dârü'l-kalem, 1980, s. 56; Rescher, *Tetavvüri'l-mantık*, s. 136.

273 bk. Mustafa Demirci, *Beytülhikme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

274 Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969, s. 19.

275 Rescher, *a.g.e.*, s. 142.

276 Bu konudaki tartışmalar için bk. Paol Crous, "et-Terâcümü'l-Aristotâliyye el-mensûbe ilâ İbni'l-Mukaffa", *Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye* (ed. Abdurrahman Bedevî), Küveyt-Lübnan: Vekâletü'l-matbûât-Dârü'l-kalem, 1980, s. 101 vd.

277 Rescher, *a.g.e.*, s. 143.

tercümeler asıl metin göz önüne alınmadan Süryânîce'den yapılıyordu. O hem asıl metin olan Yunanca eserlere başvurmakla birlikte değişik nüshaları toplayarak harfî tercümeden ziyade mânâyı ifade etmeyi ön plana çıkaran bir tercüme metodu benimsedi.²⁷⁸

Yunan mantığına ait metinlerin olgunlaştırılmış bir halde müslümanlara sunulması, bu alana olan ilgiyi arttırdı. Aristo mantığına ait şerhler ve müstakil dersler aracılığıyla Araplar'a ait bir metot da Kindî ile (ö. 257 / 873) başladı.²⁷⁹ O aynı zamanda Yunan ilimlerini çok iyi bilen ilk müslüman filozoftur.²⁸⁰

Genellikle Süryânîce yoluyla yapılan tercümeler, Yunan kavramların Arapça yazılımlıyla karışmış Arapça bir metin olmayan ve anlaşılması çok zor tercümeler idiler. Bu ilk tercümeler, mantık bilgisine sahip ikinci nesil Arap tercümanlar tarafından benimsenmedi. Bu tabaka, Huneyn b. İshak ve oğlunu da kapsamaktadır. Bunlar kendilerinden öncekilerin metotlarını terkettiler, Yunanca metinlere döndüler, yazmaları karşılaştırdılar ve sonuçta olgun bir tercüme metnine ulaştılar. Huneyn ve arkadaşları, mantık kitapları için yazılmış birçok Yunanca şerhleri ve Nestûrî akademilerinde kullanılan mantık eğitimi ve mantık derslerinin belli bazı metotlarını da getirdiler.²⁸¹

Bu dönemin sonunda, *Organon*'unun bütün kitapları *Tahlîlât-ı Sâni* (II. *Analitik*) hariç Arapça tercümesi tamamlandı. Sağlam bir temele oturan mantık, tıp derslerinin de ayrılmaz bir parçası oldu.²⁸²

Bağdat'ta, üyelerinin başka Yunan felsefe ve ilim dallarıyla da ilgilenmelerine rağmen "Medresetü'l-mantıkıyyîn" diye isimlendirilen bir okul vardı. Ebû Bişr b. Mettâ, Fârâbî, Yahyâ b. Adî mantıkçıların reisliği görevlerini yürütmüşlerdir. Bu okul ve ilkeleri o dönemde Arap mantığının en büyük temsilcisidir. Bağdat okulundaki mantık eğitimi, Aristo mantığı üzerine yapılmış şerhlere dayanıyordu.²⁸³

Bu ekolün (Fârâbî hariç), mensuplarının çoğu hristiyanlar ve bunlar sadece mantık ve felsefe değil, aynı zamanda tıp gibi ilimlerle de meşgul

278 Rescher, *a.g.e.*, s. 146.

279 Rescher, *a.g.e.*, s. 148.

280 Meyerhof, *a.g.m.*, s. 59.

281 Rescher, *a.g.e.*, s. 151.

282 Rescher, *a.g.e.*, s. 152.

283 Rescher, *a.g.e.*, s. 157.

oluyorlardı. Yine bunların çoğu, kilisede görev yapıyorlar ve Hristiyanlık'la ilgili dersler veriyorlardı. Bu dönemdeki mantıkçılar, üst tabakada bulunan insanlara dayanmıyorlardı, kendi yollarını kendileri çiziyorlardı ve kimi tabip, kimi öğretmen, kimi memur, kimi de kitap satıcısıydı. Yahyâ b. Adî meşhur bir müstensih idi. Böylece, bu dönemde orta gelirli bir kültürlüler tabakası oluştu. Ebû Bişr b. Mettâ (ö. 328/940) Bağdat ekolünden Yunanca'yı bilen son üyeydi. Onun ölümüyle, Arap olup da Yunan mantığı talebesi olan şahısları, asıl metinlere bağlayan bağ kopmuş oldu.²⁸⁴

Bağdat uzun bir süre, İslâm âlemindeki mantık çalışmalarının merkezi olmayı sürdürdü. Fakat bu durum değişmeye başlamıştı, 920 yıllarında Bağdat dışında mantıkçı yokken, 1020'ye gelindiğinde İslâm âleminin diğer bölgelerinde, eski merkezinden daha fazla mantıkçılar ortaya çıkmıştı. Bu dönemde de mantığın gelişmesine ön ayak olan şey mantık ile tıp arasındaki ilişkiydi.²⁸⁵ Nitekim İslâm tarihinde tabip-mantıkçı sıfatlarını birlikte taşıyan insanlara rastlanmaktadır.

Fârâbî ile birlikte, mantığın Arapça'ya tercüme süreci, X. asrın sonunda İslâmî bir kimlik kazanmaya başladı.²⁸⁶ Bu dönemden sonra, Aristo mantığını şerheden kitaplar ve Aristo metodundan ziyade, müstakil risâleler, okul kitapları olarak yayıldı. Bunun en güzel örneği de İbn Sînâ'nın risâleleridir.²⁸⁷

İbn Sînâ'dan sonra, mantığın, Doğu İslâm ülkelerinde varlığını sürdürmesine sebep olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Gazzâlî'dir. Onların mantığı müdafaası, mantığın Endülüs'teki gibi tutunmasıyla biten bir sonla karşılaşmasını engellemiştir.²⁸⁸

1.3.1. Tercüme Faaliyeti Sürecinde Mantık

İslâm dünyasında felsefe ilimleri arasında ilk olarak yayılan, mantık ve yıldız ilimleridir. Mantık ilmiyle meşhur olan ilk şahıs Abdullah b. Mukaffâ'dır. O Aristo'nun üç mantık kitabını Arapça'ya tercüme etti; bunlar *Kategoriler*, *Peri-Hermenias* ve *Analitikler*'dir. Zikredildiğine göre ondan önce sadece

²⁸⁴ Rescher, *a.g.e.*, s. 159.

²⁸⁵ Rescher, *a.g.e.*, s. 162.

²⁸⁶ Rescher, *a.g.e.*, s. 173.

²⁸⁷ Rescher, *a.g.e.*, s. 181.

²⁸⁸ Rescher, *a.g.e.*, s. 182.

Kategoriler ve *İsâgûcî* adlı mantık kitapları Arapça'ya tercüme edilmişti.²⁸⁹ Yine *Kategoriler*'in özetini de o yapmıştır.²⁹⁰

İbn Mukaffa'a atfedilen tercümelerin doğru olması biraz şüphelidir, çünkü o, Yunanca felsefî metinlerinin çoğunlukla tercüme edildiği Süryânîce'yi bilmiyordu. Bu metinlerin Farsça veya Arapça'larının bulunabilmesi çok zayıf bir ihtimaldir.²⁹¹ Daha sonra gelen tarihçiler, doğruluğunu araştırmadan Saîd el-Endelûsî'nin görüşlerini aynen aktardılar.²⁹² Ancak İbnü'l-Mukaffa' bu eserleri ve *İsâgûcî*'yi Pehlevî dilinden çevirdiği yönünde görüşler de vardır.²⁹³

Başka kaynaklarda bu eserlerin, Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Mukaffa' (ö. 198/815) tarafından çevrildiği belirtilmektedir. İbnü'l-Mukaffa'ın, Mansûr'un kâtipliğini yapan Muhammed adlı bir oğlunun olduğu bilinmektedir.²⁹⁴

Daha sonra gelen Huneyn b. İshak'ın, Halîl b. Ahmed ile arkadaş olduğu ve çok iyi Arapça ve Yunanca bildiği²⁹⁵ iddia edilmiştir. Fakat bu iddia tarihsel olarak doğru değildir. Şu var ki Huneyn b. İshak'ın yaptığı çalışmalar çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim o, *Kategoriler*'i Arapça'ya, *Peri-Hermenias*'ı, *I. Analitikler* ve *II. Analitikler*'in bir kısmını Süryânîce'ye çevirmiştir.²⁹⁶

Oğlu İshak b. Huneyn (ö. 911) ise, Süryânîce ve Yunanca'dan olmak üzere hemen hemen bütün mantık kitaplarını Arapça'ya çevirmiştir. Onun yaptığı *Organon* tercümesine *ed-Düstûr* adı verilmişti.²⁹⁷ *Peri-Hermenias*'ı Süryânîce'den Arapça'ya, *I. Analitikler*, *II. Analitikler* ve *Topika*'yı (cedel) Süryânîce'ye çevirmiştir.²⁹⁸ O, İslâm âleminde ilk

289 Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî; *Tabakâtü'l-ümem* (nşr. Luis Şeyho el-Yesûî) Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye li'l-Ebâî'l-Yesûiyyîn, 1912, s. 49.

290 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 308.

291 Crous, a.g.m., s. 101.

292 Crous, a.g.m., s. 102.

293 Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 42.

294 Crous, a.g.m., s. 106.

295 Cemâleddin el-Kiftî, *Târihu'l-hükemâ*, Bağdat-Kahire: Mektebetü'l-Müsnâ-Müessesetü'l-Hancî, ts., s. 171.

296 Kiftî, *Târihu'l-hükemâ*, s. 35; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 308; Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 42.

297 Keklik, s. 44.

298 Kiftî, *Târihu'l-hükemâ*, s. 36.

defa *Îsâgûcî* hariç sekiz kitaptan oluşan bir mantık külliyatı meydana getirmiştir.²⁹⁹

Aynı zamanda iyi bir doktor olan Harranlı Sâbit b. Kurre'nin (ö. 288 / 901) mantık ve felsefe alanında yaptığı tercüme ve telif faaliyetleri de önemlidir.³⁰⁰ Rivayetlere göre 150'ye yakın risâle ve kitabı vardır.³⁰¹

İlk İslâm filozofu olarak tarihe geçen Ebû İshak el-Kindî, mantığı yüksek ilimlerden değil alet ilmi kabul etmiştir. Bu konuda bazı risâleler kaleme almıştır.³⁰² *Peri-Hermenias* ve *Poetika*'yı telhis, *I. Analitikler*, *II. Analitikler* ve *Sofistika*'yı şerhetmiştir.³⁰³ Kendini Yunanca metinlerin Arapça'ya çevrildiği ilmî bir ortamda bulan Kindî, zengin olması hasebiyle özel tercümelemler yaptırır ve bunlardaki kavram karışıklığını düzeltirdi.³⁰⁴ Ayrıca Kindî, felsefî metodun din ile çakışmadığını ispatlamaya ve bu ikisini barıştırmaya çalışan ilk müslüman filozoftur.³⁰⁵

Kindî'nin en meşhur talebesi olan Ahmed b. Tayyib es-Serahsî (ö. 286 / 899), tarih, felsefe, mantık, siyaset, edep ve felek ilimleriyle uğraşmış,³⁰⁶ mantık eserlerine muhtasarlar yazmıştır.³⁰⁷

Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî de (ö. 320 / 932), mantık ilmi ile meşhur olmuş, *Îsâgûcî*, *Kategoriler*, *Peri-Hermenias* ve *I. Analitikler* üzerinde muhtasarlar yazmıştır.³⁰⁸

Mantığı ilk olarak Ya'kübîler'den öğrenen Ebû Bîsr Mettâ b. Yûnus (ö. 328 / 940) Hıristiyanlığın Nestûrî mezhebine bağlı Yunan asıllı olup³⁰⁹ birçok Süryânîce kitabı Arapça'ya nakletmek suretiyle riyâsetü'l-mantıkîyyîn pâyesine erişmişti. Yaptığı faaliyetler daha ziyade mantık ilmine dair

299 Keklik, s. 44.

300 Keklik, s. 45.

301 Ahmed Abdülbâkî, *Meâlimü'l-hadaretî'l-Arabiyye fi'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî*, Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-verdeti'l-Arabiyye, 1991, s. 513.

302 Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 45.

303 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 308; Keklik, s. 46; Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972, s. 52.

304 Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 279.

305 Ahmed Abdülbâkî, s. 506.

306 Ahmed Abdülbâkî, s. 515.

307 Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 47.

308 Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 47; Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 271.

309 Rescher, *a.g.e.*, s. 289.

eserleri şerhetmekti.³¹⁰ Yaptığı başlıca çalışmalar; *I. Analitikler*, *II. Analitikler*, *Kategoriler*, *Poetika*'yı Arapça'ya çevirmiş, *Îsâgûcî*, *Kategoriler*, *Peri-Hermenias*, *I. Analitikler* ve *II. Analitikler*'i ayrıca şerhetmiştir.³¹¹

Ebû Bîşr Mettâ'yı, Ebû Saîd es-Sîrâfî ile girdiği tartışmada öne sürdüğü fikirlerinden daha iyi tanıma imkânı bulacağız.

Arapçadan başka Yunanca, Süryânîce, Farsça ve Türkçe bildiği rivayet edilen³¹² Fârâbî (ö. 339 / 950), İslâm âleminde mantığı ilk defa dokuz bölüm halinde incelemiş, mantık ilminin tamamını teşkil eden dokuz kitap yani *Îsâgûcî*, *Kategoriler*, *Peri-Hermenias*, *I. Analitikler*, *II. Analitikler*, *Topika*, *Sofistika*, *Retorika*, *Poetika* hakkında birçok şerh ve tefsir vücuda getirmiş ilk müslüman filozoftur.³¹³ Fakat, mantığın bu şekilde dokuz bölümden oluşan bir sistemi Fârâbî'nin buluşu değildir. O, Süryânîler'e ait olan geleneği sürdürmüştür.³¹⁴ Araplar, genel olarak Süryânîler'in mantık için yaptığı düzenlemeyi almışlardır.³¹⁵

Mettâ ile aynı dönemde yaşayan Fârâbî, yaşça ondan küçük ama ilim olarak ondan yüksekti.³¹⁶ Ebû Nasr Fârâbî'nin mantık ve İbnü's-Serrâc'dan aldığı nahivde yüksek bir mevkie olması hasebiyle öğrencilerinin Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Mettâ b. Yûnus arasında geçen tartışmadaki soruları ve bunların cevaplarını ona sormaları kuvvetle muhtemeldir.³¹⁷ Fârâbî'nin özellikle, nahiv-mantık arasındaki ilişki hakkında bilgilerini bize ulaştıran yeteri kadar eserleri mevcuttur. Bu görüşlerini ileride tafsillatlı bir şekilde aktaracağız.

Fârâbî ve Mettâdan dersler almış, Ya'kûbî bir hristiyan olan Ebû Zeke-riyyâ Yahyâ b. Adî (ö. 364 / 975), *Kategoriler*, *Topika*, *Poetika* ve *Sofistika*'yı Arapça'ya naklettiği gibi kendinden önceki bazı tercümeleri de tashih etmiştir.³¹⁸ Onun öğrencisi olan Ebû Süleyman es-Sicistânî, hocasının Hint felsefesini çok yücelttiğini aktarmaktadır.³¹⁹

310 Kiftî, s. 323; Keklik, s. 55.

311 Rescher, *a.g.e.*, s. 291-292; Keklik, s. 55-56.

312 Muhsin Mehdî, *Kitâbü'l-Hurûf*'un girişinde, s. 44 (Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970).

313 Keklik, s. 48-49.

314 Nihat Keklik, "Fârâbî Mantığının Kökleri", *Şarkiyat Mecmuası*, IV (1961), s. 152.

315 Rescher, *a.g.e.*, s. 133.

316 Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 278.

317 Muhsin Mehdî, *Kitâbü'l-Hurûf*'un girişinde, s. 48.

318 Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 321; Rescher, *a.g.e.*, s. 313-316; Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 56-57; Meyerhof, *a.g.m.*, s. 80-81.

319 Meyerhof, *a.g.m.*, s. 82.

Yahyâ b. Adî'nin konumuzla yakın alâkası vardır. Onun Fârâbî'nin görüşlerinin bir çeşit tefsiri olan ve nahiv ile mantık ilimlerinin birbirinden ayrı olduklarını açıklayan bir makalesi vardır. Bu konuyu da ileride aktaracağız.

Mettâ b. Yûnus ve akranlarından dersler alan Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 392 / 1001)³²⁰ Bağdat'ta mantıkçılara liderlik yaptı. İlim ehli onun etrafında toplanır ve tartışırlardı. Bu tartışmalar, konulardan ziyade lafız oyunları ile geçen tartışmalardır.³²¹ Arap nahvi ve Yunan mantığı arasındaki fark ona sorulduğunda, "Arap nahvinin kaynağı fitrat (tabiiyet), bizim nahvimizin kaynağı ise akıldır" cevabı tarih kitaplarında yerini almıştır.³²²

Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin kaleme aldığı *el-Mukâbesât* adlı kitabı Sicistânî'nin görüşleriyle doludur. Aynı şekilde onun da nahiv-mantık arasındaki ilişkiye yönelik önemli görüşleri vardır.

Mantık ilminde Fârâbî'yi taklit eden İbn Sînâ ile (ö. 428 / 1027) birlikte ilmî ortam Aristo'nun lehine çevrildi ve mantığın konumu tekrar yükseldi.³²³

İbn Sînâ'dan sonra nisbî bir zayıflama dönemi başladı. Bu dönemde İbn Hazm, Gazzâlî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi büyük âlimler yaşadı. Bu şahısların mantıkla ilgilenmeleri diğer fikrî icraatlarından daha az bir önemi haizdi. Çünkü öncekilerin aksine bu bilginlerin amacı mantığı, ilmî amaçlar için kullanmaktan ibaretti.³²⁴

Mantık, İbn Hazm (ö. 456 / 1064) ile yeni bir döneme girmiştir. O mantık ve felsefeyi ısrarla savunmuştur.³²⁵

İbn Hazm, *et-Takrib li haddi'l-mantık* adlı kitabında mantık ilmini sade bir dille ve fikhî örneklerle açıklamaktadır. Bu çalışmanın başardığı şey ise nahvi mantığa yaklaştırması ve bazı şer'î delilleri *Organon* örneklerine uygun olarak belirlemesidir. Bu kitapta ilk defa aklî ve şer'î yöntemlerin benzerliği saptanmıştır.³²⁶

320 Kiftî, s. 282.

321 Meyerhof, a.g.m., s. 86.

322 Kiftî, s. 283.

323 Meyerhof, a.g.m., s. 98; Muhammed Ferhân, *Dirâsât*, s. 17.

324 Âdil Fâhûrî, *Mantiku'l-Arab*, s. 28.

325 İbn Hazm, *Resâilü İbn Hazm el-Endelûsî* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983, s. 91-356.

326 Âdil Fâhûrî, *Mantiku'l-Arab*, s. 29.

Fârâbî'ye göre mantık, felsefenin ya da herhangi bir sanatın bir cüzü değil, kendi başına bağımsız bir sanattır. Bu durum Gazzâlî (ö. 505 / 1111) ile birlikte değişmiştir. Zira ona göre mantık, nefiy ve ispat bakımından din ile ilgili bir şey içermez, bilâkis mantık, deliller, kıyaslar, burhanın şartları, haddin doğru ve tertibinin keyfiyetiyle ilgilenen bir ilimdir. Bu konularda dini kabul veya reddetmesi gerektiren bir durum yoktur. Bu iki görüş aynı sebeplerden kaynaklanmadığı gibi aynı hedefe de yönelmiyor. Fârâbî, Aristo gibi mantığın, doğru ve sağlam önermelerden yola çıkarak burhanî bir yöntemle ilme ulaştıran bir metot olmasını istiyordu.³²⁷ Gazzâlî ise mantığın sadece kendi görüşünü savunmak ve karşı görüşü reddetmek için bir silâh olmasını istemiştir.³²⁸

Gerçek mânada mantığı İslâmî ilimlere karıştıran kişinin Gazzâlî olduğu kabul edilir. Mantığın bilinmesini ictihad için şart koşmuş ve bu ilmi müslümanlara farz-ı kifâye kabul etmiştir.³²⁹

el-Müstasfâ, mantık tarihinde yeni bir dönem sayılır. Çünkü bu çalışma usul-i fikhî, mantık temeline dayandırmaya ve iki düşman olan bu iki ilmi bir araya getirmeye çalışan ilk eser sayılır.³³⁰

İslâm düşüncesi gibi İslâm mantığı da Yunanlılar'a çok şey borçludur ancak kesinlikle onların mantıklarının sırf bir şerhi niteliğinde değildir.³³¹

327 Muhammed Âbid el-Câbirî, "Mukevvinâtü fikri'l-Gazzâlî", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî: Dirâsâtün fî fikrihî ve asrihî ve teşrihî* (sempozyum bildirisi), Rabat: Menşûrâtü külliyyeti'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 1988, s. 57.

328 M. Âbid Câbirî, a.g.m., s. 58.

329 Muhammed Ferhân, *Dirâsât*, s. 19.

330 Âdil Fâhûrî, *Mantiku'l-Arab*, s. 29.

331 Âdil Fâhûrî, *Mantiku'l-Arab*, s. 16.

NAHİV-MANTIK TARTIŞMALARININ BAŞLAMASI ve DÖNÜM NOKTASI: SÎRÂFÎ-METTÂ ÖRNEĞİ

2.1. Nahiv-Mantık Buluşmasını Hazırlayan Etkenler

Genel olarak gramer ilmiyle mantık ilmi düşüncenin dile getirilmesi esnasında belli bir alanı ortak paylaşmak durumundadır. Gramer belli bir dille ilgili olduğu halde mantık, genel kurallar belirlemekle ondan daha genel ve bütün dillerin gramerini kapsar durumdadır. Fakat iki ilim arasındaki bu ilişki, aynı zamanda aralarındaki tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

İslâm dünyasında mantık ilmine, yabancılara ait olma özelliğinden dolayı karşı çıkışlar olmasına rağmen, nahiv ilmiyle münakaşaya girmesi her ikisinin de kendilerini kelâmın aleti olarak görmelerinden dolaydır.

Nahivciler ile mantıkçıların münazaralarına zemin hazırlayan ve bu süreci hızlandıran bazı etkenlerin olduğuna inanıyoruz.

2.1.1. Arap Olmayan Nahivciler

Mantığın erken dönemden itibaren nahiv ilminde etkilerinin görülmesinin en önemli sebeplerinden biri, nahivle uğraşanların büyük bir bölümünün yabancı milletlere mensup olmalarındandır. İlk dönemlerde, Arap asıllı nahivci çok azdır (Ebu Amr b. Alâ, Halil b. Ahmed gibi). Bunun sebebi,

yabancıların Arap dilini öğrenmek zorunda kalmaları ve saraya yakın olmaya bir vesile görmelerindendir.¹

Hicrî III. asırdan sonra bu durum Araplar'ın lehine dönmüştür ama nahvin temellerinin atıldığı dönemi belirleyenlerin önde gelenlerinin çoğunun yabancılar olduğundan onların etkileri daha çoktur. Bu şahıslar arasında; Ebû İshak el-Hadramî, İsâ b. Ömer es-Sekafî, Sibeveyhi, Kisâî, Ferrâ, Ahfeş el-Evsad gibi şahısların olduğu hatırlandığında nahiv ilminde Arap olmayanların etkileri çok daha iyi anlaşılabilir.

Arap olmayan nahivciler, isteyerek veya maslahat icabı nahiv ilmini öğrenmeye girişmiş, öğrenmek istedikleri dilin özelliklerini bilme hassasiyeti, dilin özelliklerini keşfetme çabaları bu isteği yerine getirirken o dilin sahiplerinden daha fazla bir istekle bu işe sarılmaları ve bütün bunlara ilâveten toplumda ilmî bir yer edinmek için bu yeni dinin dilini öğrenmeye olan hırslarını da ekleyebiliriz.² Ayrıca Sibeveyhi'yi nahvi öğrenmeye iten olayı³ da göz önüne alırsak, yabancıların Arapça'yı öğrenme sebeplerinden birinin de Araplar'a karşı duydukları eziklikten kurtulma istekleri olduğu anlaşılır.

Araplar kendi dilleri olması sebebiyle nahiv kurallarını öğrenmeye ihtiyaç duymadıkları için bu ilimle fazla uğraşmamışlardır. Bu durumu gören yabancılar bu boşluğu doldurmuşlardır. Araplar'dan fazla bir gayretle, Arap nahiv kurallarını ve kavramlarını belirlemeye çalıştılar. Bunu yaparken eski kültürlerinden faydalanmaları⁴ doğal bir durumdur. Arap olmayan nahivcilerin çoğunluğunu İranlılar'ın oluşturması ve mantık ilminin Arap dünyasında tanınmadan çok önceleri İranlılar tarafından bilinmesi, mantığı nahiv ilmiyle karıştırdıkları iddiasını gündeme getirmiştir. Nahiv ilminin zamanla tabii mecrasından çıkarak felsefî bir çerçeveye yönelmesi de işte bu yabancıların yönlendirmeleriyle meydana gelmiştir.

2.1.2. Mu'tezile Ekolü

Mu'tezile'ye göre nahiv felsefesinin oluşumunda mantık, özel olarak nahiv genel olarak da dile etki etmesini sağlayan en önemli etkenlerden biridir.⁵

1 Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 60.

2 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 53.

3 bk. Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 118.

4 A. Muhammed el-Es'ad, s. 55.

5 A. Muhammed el-Es'ad, s. 59.

Nahiv ile Mu'tezile arasındaki ilişki akla ve aklın her iki alandaki etkisine dayanmaktadır. Akıl Mu'tezilîler'de kendi akîdelerini savunma aleti olduğu gibi nahivcilerde de Arap kelâmından istikrâ yoluyla elde ettikleri nahiv hükümleri kanunlaştırmada kullandıkları bir alet idi. Mu'tezile'ye göre akıl tek başına bir anlama vesilesidir. Dolayısıyla bu özellik, kendi takipçilerine düşünce alanında daha özgür olmasını sağlamıştır.⁶

Mu'tezilî olarak anılan nahivcilerin başlıcaları Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/770), Îsâ b. Ömer (ö. 149/766), Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 177/793), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ferrâ (ö. 207/822), Kutrub (ö. 206/821), Mâzinî (ö. 249/863), Müberred (ö. 285/898), Fârisî (ö. 377/987), İbnü'l-Cinnî (ö. 392/1002), Sîrâfî (ö. 368/979), Rummânî'dir (ö. 384/994). Zeccâcî'nin de Mu'tezilî olduğu söylenir.

Tercümeler vasıtasıyla yabancı kültürlerle tanışan Arap-İslâm medeniyetinin bunlardan etkilenmemesi mümkün değildi. Bütün ilimlerini Kur'an ve Sünnet ölçğine göre ayarlayan Ehl-i sünnet, bu yabancı kültürlerden etkilenmeyi düşünmeyen bir görüntü arzietmekteydi. Bunun aksine dinî kaynaklar yanında akla da önem vermekle öne çıkan Mu'tezile ekolü bu yönüyle yabancı kültürlerden etkilenme konusunda daha istekli görünmüştür. Mu'tezile'nin, dinî inançlarını, felsefe ve mantıktan yararlanarak düşmanlarına karşı koruma çabası, bu iki ilmi uzlaştırma çabasına⁷ dönüşmüştür.

Mu'tezile'nin akla önem vermesinin İslâm düşüncesinde çok büyük etkisi vardır. Bundan dolayı onlar delil ve burhanda aklî düşünce sisteminin ilk kurucuları ve nassa uymada, aklı ihmal etmedeki Selef metodundan ilk ayrılanlar olarak adlandırılmaktadır.⁸ Daha sonra bu akım diğer ekolleri de bu konuda büyük ölçüde etkilemiştir. Mu'tezile dinî ilimlerde olduğu gibi Arap dil ilimlerinde de başkalarını etkilemiştir.

Rummânî'nin nahiv ve mantığı Mu'tezilî bir metot ile yazdığı iddiası, gramerde Mu'tezilî bir geleneğinin varlığına işaret etmektedir. Fakat, bütün Mu'tezilî gramercileri birer profesyonel mantıkçı olarak kabul etmek de yanlıştır. Mu'tezilîler'in metodunu, nahivci filozoflar (linguistics philosophers) olarak tanımlanmış, bu sıfat, mantık ve nahiv arasındaki farka rağmen

6 Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî en-nahvî*, s. 241.

7 Abdülhakîm Belba', *Edebü'l-Mu'tezile*, Kahire: Dârü'n-nehdâti Mısır, 1979, s. 115.

8 Abdülhakîm Belba', s. 160.

ikisiyle meşgul olanları işaret etmek için kullanılmıştır. Bu tür nahivciler Fârâbî ile ilişkilendirilmişlerdir.⁹

Kelâmın doğuşu (kaynağı) konusundaki Mu'tezile'nin etkileri de önemlidir. Ayrıca Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu yönündeki fikirleri de mantığın etkisiyledir. Mu'tezile mezhebi mensuplarının mantık ile ilgilenmeleri, mantık ile nahiv arasındaki fark ve benzerlikleri bilmelerini sağlamıştır. Mu'tezile ile birlikte nahiv daha rasyonel bir hal almıştır.¹⁰ Mantık ve mantikî unsurlara karşı ekollerin tutumları, onları kıyası kullanmaya itmiştir. Nihayet Mu'tezile, kelime veya fiilin sonuyla alâkalı olan "âmil"in, konuşma eyleminden dolayı meydana geldiğini öne sürmüştür.¹¹ Konuşan kişi reel olarak "âmil"dir. Çünkü Mu'tezile'ye göre konuşma konuşanın bir eylemidir.¹²

Başlangıcından itibaren mantıktan etkilenen Basra nahivcileri giderek felsefe ve cedel ehlinde olmaya başladılar, onların üslupları da sonunda kapalı ve girift olma özelliğine büründü. Bu durum onların, İslâm'ı kabul eden onun ilimlerini ve Arap dil ilimlerini derin fikrî etkisiyle etkileyen yabancıların Araplar ile karışmasının tamamlanması sebebiyle erken dönemden itibaren, yaşadıkları bölgede var olan aklî bilgidен etkilenmelerinin bir yansımasıdır. Basra'nın coğrafi konumunun da yardım ettiği gibi felsefeye dalmış Mu'tezilî düşüncenin nahivciler arasında yayılması, bunu Arap düşünce ve nahviyle karıştırmaları ve kendi hasımlarını mantık ve felsefe ile donatılmış bir üslûpla susturma istekleri de onları bu ilimleri kullanmaya itmiştir.¹³

2.2. Tartışmaların Başlangıç Döneminde Mantıkçılar

Mantık ilminin tercümeler vasıtasıyla İslâm dünyasına girmesi ve bütün ilimlerin aleti olduğu iddiası karşı bir cephe oluşmasını sağladı. Biz de bu tartışma sürecini Sîrâfî-Mettâ tartışmasına kadar olan dönemi, önde gelen filozoflarını göz önüne alarak irdelemeye çalışacağız.

9 C. H. G. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden 1977, s. 149.

10 Versteegh, *Greek Elements*, s. 150.

11 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 111.

12 Versteegh, *Greek Elements*, s. 151.

13 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 23.

2.2.1. Kindî

İlk Arap filozofu olan Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Kindî¹⁴ (ö. 257/870), nahivci-mantıkçı tartışmaları hakkında herhangi bir görüş belirtmemiştir. Bu durum, mantığın ve felsefenin İslâm dünyasına girişinin yeni olmasına bağlanabileceği gibi onun düşüncesinden de kaynaklanmaktadır.

Kindî'ye göre felsefe, “İnsanın gücü nisbetinde varlığın hakikatini bilmesidir.”¹⁵ Ona göre, nereden gelirse gelsin, isterse uzak ve karşıt milletlerden gelsin gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan asla utanılmamalıdır.¹⁶ Bu tanımla felsefe, millî düşünceyi aşmakta ve onunla adlandırılmaktan uzak, evrensel ve üstün bir tanım olmaktadır. Ayrıca bu anlayışla o, yabancı fikirleri savunduğuna karşı çıkacak görüşleri önceden tahmin ederek onlara karşı koymaya çalışmıştır.¹⁷

O, çatışmadan ziyade uzlaşmayı hedeflemekteydi. Ona göre felsefe akla dayanır, din ise vahye. Mantık felsefenin yöntemidir, iman ise dinin yoludur.¹⁸ Ayrıca “ilâhiyat felsefeden daha yüksek bir mevki işgal eder, Peygamber'in bilgisi doğrudan ve ilham yoluyla, filozofunki ise mantık ve burhan yoluyla edinilmiştir”¹⁹ görüşü, dinî ilimlere verdiği önemi gözler önüne sermektedir. O, bununla kalmamış, felsefeyi İslâm'ın hizmetine sokmuş, onunla şeriatı desteklemiş ve onu vahyin nurundan müstağnî görmemiştir.²⁰ Çalışmalarında, felsefenin din ile çakışmadığını ispat etmek ve uyumunu göstermek için uğraş vermiştir. Din ile felsefeyi barıştırmak için felsefî görüşlere öncülük veren ve bu yolda yürümek isteyenlerin önünü açan ilk İslâm filozofu kabul edilmiştir.²¹

Yine, ilimlerin sayımı ile ilk olarak ilgilenen bir düşünür olması onun ilimlerin üstünlüğü tartışmasından ziyade her birine bir meşrû zemin hazırlama çabası içinde olduğunu göstermektedir.

14 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315.

15 Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 1.

16 Kindî, *a.g.e.*, s. 4.

17 Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları* (trc. Ali Zengin), İstanbul: Risâle Yayınları, 1995, s. 233.

18 A. Fuâd el-Ehvânî, “Kindî” (trc. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, II, 39.

19 Fuâd el-Ehvânî, *a.g.m.*, II, 40.

20 Gerhard Endress, “el-Münâzarâtü beyne'l-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvî'l-Arabî -fî usûrî'l-hulefâ-”, *Mecelletü târihi'l-ulûmî'l-Arabiyye*, I/2, Halep 1977, s. 347.

21 Ahmed Abdülbâkî, *Meâlimü'l-hadâreti'l-Arabiyye*, s. 506.

O, peygamberlere vahiy yoluyla gelen gerçeğin filozoflar tarafından ortaya çıkarılan gerçekle uyumlu olduğunu vurgulamıştır. Yine o, din âlimlerinin, filozofların bir aleti olan mantığı tartışmalarında kullandıklarını ısrarla belirtmiştir. Fakat müfessirlere göre, Kindî'nin felsefî görüşüne ilâveten Mu'tezilî görüşü benimsemesi, fikirlerini fazlasıyla reddedilir bir konuma getirmiştir.²²

O, din-felsefe arasında bir çatışmanın olmadığını ısrarla vurgulamış²³ ve kendisini felsefe ile uğraştığından dolayı yerenleri “din istismarı yapmakla”²⁴ nitelemiştir.

Kindî'nin nahivciler indinde pek de tasvip edilen bir konumunun olmadığını²⁵ da belirtmekte yarar vardır.

Kindî'nin önemli çabalarından biri de “felsefî bir dil” oluşturma gayretidir. Çünkü onun zamanına kadar, bu alana ait ne bir dil ne de ona ait bir içerikle amacını açıklayan lafızlar vardı. İşte Kindî bu boşluğun farkına vardı, kullanılan asıl dilin yanında felsefe alanında kullanılacak bir dil oluşturmaya çalıştı. Ancak, bu çabasının tamamen bir başarı elde ettiği söylenemez. Çünkü onun meydana getirmek istediği dil, kapalı, üslûbu zayıf ve kimliği olmayan bir dil şeklinde görülmüştür.²⁶ Nihayet Kindî bu konuda da fazla mesafe alamamıştır. Onun yaptığı daha ziyade tanımlar ve kavramlarla ilgilenmekti.²⁷

2.2.2. Serahsî

Kindî'nin öğrencisi olarak anılan Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin (ö. 276 / 889), *Kategoriler, Pari-Hermenias, I. Analitikler* ve *II. Analitikler* kitaplarının muhtasarları vardır.²⁸ Birçok ilim dalında da eserler yazmıştır.²⁹

Nahiv ile mantık ilmi arasında fark olduğu hakkında eser yazan ilk şahıstır.³⁰ Bu eser elimizde mevcut olmamakla beraber onun, sadece nahiv

22 Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 234.

23 Hitti, *a.g.e.*, s. 234.

24 Fuâd el-Ehvânî, *a.g.m.*, II, 39.

25 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 127.

26 Cihâmî, *el-İşkalîyetü'l-lugaviyye*, s. 87.

27 Zeyneb Afîfî, *Felsefetü'l-luga inde'l-Fârâbî*, Kahire: Dâru Kubâ, 1997, s. 42.

28 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 322; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, I, 392.

29 Hamevî, I, 392.

30 *Tebyînü'l-fasl beyne sinâtey el-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvî'l-Arabî* isimli bir çalışması olduğu zikredilmektedir (bk. Zeyneb Afîfî, *Felsefetü'l-luga*, s. 42).

ve mantığın metodunu kıyaslamakla kalmayıp aynı zamanda amaçlarını da kıyasladığını tahmin edebiliriz. Serahsî'nin Fars, Süryânî, Rum ve Yunan halklarının dillerini kullanmaya ihtiyaç duyduğu zaman, kendisi için değişik kırk ayrı şekli bulunan bir yazı yani genel bir alfabe icat etmesi³¹ ve onun, mantık ilmini, Arap diline has olan nahiv ilmine, küllî aklı bir nahiv olması yönüyle üstün tutmaya gayret etmesi³² bu tahmini teyit etmektedir.

Serahsî'nin bu risâleye verdiği isimden yola çıkarak o dönemde, böyle bir ayırıma ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra aynı ad altında Yahyâ b. Adî bir makale yazıp nahiv ve mantık ilminin konu ve amaç yönünden farklı olduklarını bildirerek ikisini birbirinden bağımsız birer sanat olarak ilân edecektir.³³

Ayrıca onun Arap dilinden bağımsız olarak kendi amacını ifade edebilen bir alfabe oluşturması, nahiv ilmine ihtiyacının olmadığını bildirme amacıyla olabileceği gibi mantık ilminin belli bir dile ihtiyacının olmadığını belirtmek de istemiş olabilir.

Serahsî zındıklıkla itham edildi ve hapiste iken 286 (899) yılında öldü.³⁴ Hocası Kindî ise hicrî III. asrın ortalarından itibaren, ilim, felsefe ve hatta kelâm ehline bile sert davrandıkları haber verilen fakih ve devlet siyasetinde söz sahibi olan âlimlerin baskılarına mâruz kalmıştı. Öte yandan IV. asırda Abbâsî Devleti'nin hâkimiyeti çözülmeye başlamıştı. Irak Arap, Türk ve Farslar arasında savaş alanı haline geldi. Bu aynı zamanda, edebiyat ve ilimlerde yeni yeşermelerin de olduğu bir dönemdir.³⁵

2.2.3. Râzî

Dinî ilimler ile felsefî ilimler arasındaki tartışmalar başladığında, özellikle kelâmî ekollerin öncülüğünde İslâm inanç sistemi yerleşmiş durumdaydı. Felsefe alanında ise dinlerden şüphe eden ve İslâm hukukunu reddeden şahıslar ortaya çıkmıştı. Dinî ilimleri en çok eleştirenlerin başında ünlü doktor Ebû Bekir Muhammed İbn Zekerıyyâ İbn Yahyâ er-Râzî (ö. 320 / 932) gelir. Onu Gnostizm, Pisagorizm ve Maniheizm mezheple-

31 Hamza el-İsfahânî, *et-Tenbih alâ hudûsî't-tashîf*'ten naklen Zeyneb Afîfî, *a.g.e.*, s. 42.

32 Endress, a.g.m., s. 347.

33 bk. Yahyâ b. Adî, *Makâlâtü Yahyâ b. Adî el-felsefî* (nşr. Sahbân Halîfât), Amman: Menşûrâtü'l-câmiâtü'l-Ürdüniyye, 1988, s. 414-424.

34 Hamevî, *Mu'cem*, I, 392.

35 Endress, a.g.m., s. 347.

rine olan meylinden dolayı mürtedlikle suçlayanlar, *Fî Mehâriki'l-enbiyâ* adlı kitabında peygamberlere yaptığı hücumlar dikkate alındığında haklı sayılırlar.³⁶

O herhangi sabit bir inancı kabul etmemektedir, bilâkis filozofun, ilmi konularda dinî geleneklerle yetinmeden ilerlemesi gerektiği görüşündedir. İsmâîlî mezhebinin kelâmcılarından Ebû Hâtim er-Râzî ile aralarında geçen tartışmada şöyle demektedir: “Kim çalışır, kendini düşünme ve araştırma-ya verirse hak yolu tutmuş olur. Çünkü nefis sadece felsefî düşünce ile bu âlemden ve onun sıkıntılarından arınır. Kim felsefeyle ilgilenir ve ondan az da olsa bir şeyler idrak ederse bu sıkıntılardan arınır ve kurtulur.”³⁷

Aşk ve sevginin ince ruh ve karakter sahipleri tarafından elde edildiğini, bunun en büyük delilinin de şair ve ediplerin bu yönlerinin ağır bastığını delil getiren bir gruba verdiği cevapta, ince ruhlu ve karakterli kişiler, gizli işleri, güzel ilimleri gözetmeleri, karışık problemleri açıklama ve yararlı sanatlar elde etmekle bilinirler ve böylesi bir durum da sadece filozoflarda vardır³⁸ demiştir. Yunanlılar’dan daha ince düşünceli ve hikmetli bir millet yoktur. Buna karşılık, bütün diğer milletlere nazaran, aşk onlarda daha azdır. Dolayısıyla bu durum, onların iddialarının tersine bir şeydir.³⁹ Bu cümleden Râzî’nin Yunanlılar’ı ve felsefeyi aşırı bir şekilde övdüğü görülmektedir. Böylesi bir gruptan olan bazı insanların cahilliklerinden ötürü ilim ve hikmetin sadece nahiv, şiir, fesahat ve belâgattan ibaret olduğunu iddia ettiklerini aktarmaktadır.⁴⁰ Bu, daha önce hiç karşılaşmadığımız bir durumdur. Aynı tavrı Râzî de takınır ve şöyle cevap verir: Oysa bu topluluk bilmiyor ki filozoflar, bunların hiç birini hikmetten saymazlar ve bunlarla uğraşanları da filozof olarak kabul etmezler. Onlara göre filozof, burhanın kanun ve şartlarını bilen, riyâzî, tabii ve ilâhî ilme insanın ulaşabileceği genişlik oranında ulaşan ve anlayan kişidir.⁴¹

Râzî bu konuda kendisini haklı çıkarmak için dil konusunda aşırıya kaçmış bir adam ile arasında geçen hikâyeyi aktarmaktadır: Felsefeyi bil-

36 Endress, a.g.m., s. 346.

37 Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *er-Resâil felsefiyye (et-Tıbbü'r-ruhânî de içindedir)*, Beyrut: Dârü'l-âfâkı'l-cedîde, 1977, s. 43.

38 Râzî, a.g.e., s. 42.

39 Râzî, a.g.e., s. 42.

40 Râzî, a.g.e., s. 43.

41 Râzî, a.g.e., s. 43.

mesinin yanında nahiv, dil ve şiir hakkında önemli bir bilgiye sahip olan biri mecliste, şiirler okumakta, böbürlenmekte, kendi sanatlarıyla uğraşanları övüp diğer bütün sanatları yermekteydi. Hatta sözü, bu ilimdir ve gerisi boştur deme noktasına kadar vardırırdı. Daha sonra ise o dilci bize döndü ve zorunlu ilimlerin ilkeleri hakkında bir şeyler söyledi. O dil ilmini bilen sorulan bütün sorulara cevaplar verebileceğini düşünüyordu.⁴²

Bu duruma fazla dayanamayan Râzî, ona ilimlerin zorunlu (ıztırârî) mu yoksa ıstilahî mi olduğunu sorar.

Bu soruyu tam anlamadan ve hemen, “Bütün ilimler ıstilahîdir” şeklinde cevaplayan şahıs, aynı zamanda Râzî’nin tuzağına düşmüştür. Râzî ona, “Peki ay tutulması ve bunun gibi durumlar ıstilahî olarak mı bilinir?” Bu soru karşısında şaşırarak şahıs, verdiği cevaptan vazgeçer ve bütün ilimlerin zorunlu (ıztırârî) olduğunu söyler. Bu cevap Râzî’ye karşısındaki şahsı susturan bir soru daha sormasına yol açmıştır. Bu soru aynı zamanda bu şahsın övündüğü nahiv ilmiyle alakalı olacaktır: “Müfred münâdânın merfû, izâfet halindeki münâdânın ise mansup olduğu nasıl bilinir? Tabii zorunlu (ıztırârî) bir şekilde mi bilinir yoksa bazı insanların üzerinde uzlaşmalarıyla ıstilahî bir şekilde mi bilinir?”⁴³ Bunun üzerine nahivci cevap veremedi ve utandı. Bu ifadelerden, nahivci olarak bilinen şahsın Râzî’nin soruları karşısında cevap veremediğini ve nahiv bilen her ilmi bilir tezinin çürütüldüğüne tanık oluyoruz.

Ancak Râzî, nahiv ve Arapça’ya ilgi gösteren ve onlarla uğraşanların hepsini kastetmediğini de hemen belirtmiştir; onların içinde Allah’ın ilimlerden çokça nasiplendirdiği kişiler de vardır, fakat onun hedefinin, “Nahiv ve Arapça’dan başkasını ilim olarak kabul etmeyen ve insanın sadece bu ikisini tahsil ederek âlim olacağını zanneden cahiller”⁴⁴ olduğunu belirtmiştir. Râzî, bu son cümlesinde aşırı ucta olmayı terkedip daha orta bir konum alma çabası içine girmiştir.

Dönemin önde gelen rasyonalistlerinden olan⁴⁵ Râzî ile bahsettiği bu nahivci arasında geçen tartışma, nahivci-mantıkçı münazaralarında yüzyüze yapılan tartışma şeklinde şahit olduğumuz ilk tartışmadır.

42 Râzî, *a.g.e.*, s. 43.

43 Râzî, *a.g.e.*, s. 44.

44 Râzî, *a.g.e.*, s. 44.

45 Abdurrahman Bedevî, “Muhammed İbn Zekeriyâ er-Râzî” (trc. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), II, 54.

2.3. Tartışmaların Başlangıç Döneminde Nahivciler

Bu başlıktan amacımız, nahivci-mantıkçı tartışmalarına girmeden önce, nahvin genel durumunu ortaya koymaktır.

Arap nahvinin bir ilim olma sürecini doğrudan etkileyen Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'de mantık-nahiv tartışması çerçevesine girebilecek bir tartışma göremiyoruz.⁴⁶ O dönemdeki tartışmalar, genellikle nahiv konuları veya gündemde olan bazı dile ait konular etrafında meydana gelmiştir. İlk dönemde, nahvin oluşumuna etkisi tartışılmaz olan Basra ve Kûfe ekolleri arasında nahiv ile ilgili tartışmalar gündemi işgal etmiştir. Sîbeveyhi ile Kisâî arasındaki tartışmalar,⁴⁷ uzun bir süre nahivcileri uğraştırmıştır. Aralarındaki tartışmalara rağmen, farklı ekole mensup nahivciler birbirlerinden yararlanmaktan da geri durmamışlardır. Kûfe ekolünün öncülerinden olan Ferrâ vefat ettiğinde, yastığı altında Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı çıkmıştır.⁴⁸

Sîbeveyhi'nin çağdaşı olan Kisâî, Halîl b. Ahmed'den dersler almış ve Kûfe'de kurduğu nahiv ekolünün temelini nakil üzerine kurmuştur. Kıyas konusunda kelâmcılardan etkilenmiş olsa da oluşturduğu nahiv, felsefe ve mantıktan tamamen uzak⁴⁹ bir nahivdir.

Kûfe'de, bu konuda, hakkında tartışmalar olan ilk şahıs Ferrâ'dır. Ferrâ'nın kelâmı çok seven bir Mu'tezilî⁵⁰ olması, onun felsefeyle ilgilenmesine yol açmıştır.⁵¹ Ferrâ'nın yaşadığı dönem, kelâm etkisinin zirvede olduğu bir dönemdir. Onun bu ortamdan etkilenmemesi imkânsızdır. Dolayısıyla burada felsefe veya mantıktan ziyade kelâmdan etkilenmeden söz edilebilir.

Ferrâ, "Arap dilinin çerçevesini çizecek"⁵² kadar Arap dili tarihinde önemli bir yere sahiptir. Yazdığı *el-Hudûd* adlı kitabı, mantıktan etkilenmiş bir isim olmaktan ziyade dönemin ihtiyaçlarına binaen yazılmış bir eser⁵³ olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Ferrâ'nın kelâmıla uğraşması kendisinden ön-

46 Onların meclislerinde tartıştıkları konuları ve metotları tamamen dile yönelikti (örnek için bk. Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 231-232).

47 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 500 vd.

48 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 503.

49 Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 113.

50 Süyûtî, *Bugye*, II, 333.

51 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 91.

52 Brockelmann, *Târîhu'l-edeb*, II, 199-200.

53 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 91.

cekilerden daha farklı bir metot izlemesini sağlamıştır. Nihayetinde hocası Kisâî ile de felsefeye meyletme yönünden⁵⁴ farklılık arz etmektedir.

Durum ne olursa olsun şurası kesindir ki, Basra ekolüne müntesip nahivciler aklî bilgilerden etkilenenlerin başında gelmektedirler. Bunun sebebi de onların aşırı bir şekilde kelâmı ilgilendirmeleridir. Nihayet bu ilgi İshak el-Hadramî'nin kıyas ve ta'lîlinde ve kelâmcı olarak da kabul edilen Halîl b. Ahmed'in görüşlerinde ortaya çıkmaktadır.⁵⁵ Basra ekolünün bu özelliği onları tartışmalarda cedelî bir metot benimsemeye itmiştir. O dönemde yapılan tartışmalar dilsel konular etrafında olsa da basit ve doğallık sınırını aşmış gözükmektedir.⁵⁶ Bu yeni metot, onların üslûplarının daha kapalı ve girift bir hal almasına sebep olmuştur⁵⁷

Kûfe ekolü bu eğilimin karşısında durarak nahvin kendi tabii mecra-sından uzaklaşmasını engellemiş görünmektedir. Kıyas metoduna ağırlık veren Basra ekolüne karşılık Kûfe ekolü semâa önem vererek, nahvin Arap dili ekseninde durmasını sağlamıştır. Arap dili geleneğine uymayan te'vil-lerden kaçınan Kûfeliler hadisçilerin, fıkıhçıların metotlarını benimseyerek, nahvin dinî ilimler çerçevesinden uzaklaşmaması için çaba harcamışlardır. Belki de bunun en büyük göstergesi, şâz dahi olsa kıraati kural olarak kabul etmeleridir.⁵⁸ Yine onların, "Böyle yaratıldı, böyle kullanıldı, dil nakledilir üzerinde mantık yürütülmez, rivayet edilir ve aklî yöntemlerle açıklanamaz"⁵⁹ yönündeki sözleri, onların kendi metotlarında Arap'tan duyulana aşırı derecede bağlı olduklarını bildirmektedir.

2.3.1. Müberred

Sîbeveyhî'den sonra gelen Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 285 / 898), Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225 / 839) ve Ebû Osman el-Mâzinî'den (ö. 249 / 863) nahiv ilmini öğrendi.⁶⁰ Zamanında Basra ekolünün imamı

54 Mehdi el-Mahzûmî, *Mederesetü Kûfe*, s. 141.

55 Mehdi el-Mahzûmî, *Kitâbü'l-Halîl b. Ahmed*, s. 61.

56 Örnek için bk. Müberred-Sa'leb arasında geçen tartışmalara, Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 95 vd.

57 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 23.

58 Sâlim Mekrem, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, s. 110; Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 32.

59 A. Muhammed el-Es'ad, s. 26.

60 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 83; Süyûtî, *Bugye*, I, 269-271.

oldu ve nahivde kendisine özgü yeni bir metot geliştirdi. Sîbeveyhi'ye bile -bazı konularda- muhalif olmaktan ve onu tenkit etmekten çekinmedi.⁶¹

Onun dönemine gelinceye kadar yazılan nahiv kitaplarında bir tertip ve düzen mevcut değildi. Nitekim bu durumu ilk farkedenden Müberred, *el-Muktedab*⁶² adlı eserini, o güne kadar yazılan nahiv kitaplarında görülen bu kusuru gidermek gibi büyük bir iddiayla yazmıştır.⁶³ Müberred'in *el-Kâmil*⁶⁴ adlı eseri de önemlidir fakat *el-Muktedab* metodolojik yönden daha önemlidir. *el-Kitâb* üzerinde birçok tenkitli ve tamamlayıcı mahiyette eser yazan Müberred, bu yüzden *el-Muktedab*'ı fikirlerinin olgunlaşmasından sonra yazmıştır.⁶⁵

Kelâmı üçe ayırıp Sîbeveyhi gibi harfin de bir mâna için geldiğini belirttikten sonra, bu taksimin bütün diller için geçerli olduğunu iddia etmiştir.⁶⁶ Müberred, çağdaşı ve Kûfe ekolünün imamı Sa'leb ile tartışmalar yapmıştır.⁶⁷ Bu tartışmalarda ele alınan konular kendilerinden öncekilerin tartışmalarına benzer konulardır. Fakat onun kıyas ve aklı daha fazla kullandığı göze çarpmaktadır.⁶⁸

Müberred dönemi, kendilerinden önceki nahivcilerin görüşlerini yayan, o görüşlerdeki kapalılıkları gideren, bunların temellerini açıklayan ve onların kuralları üzerinde yürüyen bir anlayışla temayüz etmektedir.⁶⁹

O dönemde yapılan tartışmalarda nahiv-mantık şeklindeki bir tartışmaya rastlayamıyoruz. Fakat dönemin ünlü şairlerinden olan Buhtürî'nin (ö. 284 / 897) bir beyti isyan niteliğindedir.⁷⁰

61 Brockelmann, *Târihu'l-edeb*, II, 164-165. Onun *el-Kitâb*'a şerh (*el-Medhal ilâ Kitâbi Sîbeveyhi*) yazdığı gibi reddiye de (*Kitâbü'r-Red alâ Sîbeveyhi*) yazmaktan çekinmemiştir (bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, V, 485).

62 Ebü'l-Abbâs el-Müberred, *el-Muktedab* (nşr. Abdülhâlik Udeyme), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts., 4 cilt.

63 Mebrûk Saîd, *Fî Islâhi'n-nahv*, s. 42.

64 Ebü'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.

65 Ahmet Suphi Furât, *el-Müberred: Arap Filolojisindeki Yeri, Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları*, basılmamış doçentlik tezi, İstanbul 1971, s. 88.

66 Müberred, *el-Muktedab*, I, 3.

67 Ayrıca bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, V, 484 vd.

68 Ahmet Suphi Furat, *el-Müberred*, s. 99-100.

69 Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 23-26.

70 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, *a.g.m.*, s. 84.

كلفتونا حدود منطقكم و الشعر يغني عن صدقه و كذبه

(Mantık tanımlarınızla bizi sorumlu tuttunuz, oysa şiirin onun kizb ve sıdkına ihtiyacı yoktur). Bu beyit o dönemde mantık ilminin yaygınlığına ve başka ilimler üzerinde baskı kurmaya çalıştığına delâlet etmektedir.

2.3.2. Ebü'l-Abbas Sa'leb

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (ö. 291 / 904), Ferrâdan ve Basralılar'dan dersler aldı.⁷¹ Dönemin Kûfe ekolü imamıydı. Belki de en büyük özelliği onun, hocası olan Ferrâ'nın eserlerini ezberlemesidir.⁷²

Sa'leb'in bizim için önemli olan tarafı, onun Kûfe ekolünün en önemli üçüncü şahsı olması, o dönemde yapılan tartışmalarda kullandığı metodun bir çeşit kendisinden önce aynı zamanda hocaları konumunda olan Kisâî ve Ferrâ'nın böylesi tartışmalardaki tutumları hakkında bir fikir vermesidir.

Sa'leb ile Müberred arasında meydana gelen tartışmalarda⁷³ konu genelde dilsel çerçeveyi aşmamaktadır. Bu konuda özellikle Sa'leb, Kûfe ekolünün en bâriz özelliği olan rivayete önem vermiştir. Kıyas ve ta'lîli kullanmamış, sorulan meselelerde hocalarının söylediklerini kaynak⁷⁴ vermeye özen göstermiştir.

Sa'leb, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını Basralılar'a karşılık verebilmek için okumuştur.⁷⁵ Sa'lebdan önce Kûfe ekolünün metodunun çerçevesi Kisâî tarafından çizilmiş, Ferrâ tarafından tanzim edilmişti, dolayısıyla o, bu metodun korunması ve devamı için uğraş vermiştir.

2.3.3. İbnü's-Serrâc

İbnü's-Serrâc (ö. 316 / 928), nahiv tarihinde yeni bir dönemi temsil etmektedir. Onun döneminde artık nahiv ile mantık yüzleşmeye, nahiv cephesinde yer alan âlimler mantığa ilgi duymaya başlamışlardır. İbnü's-Serrâc bütün

71 Süyûtî, *Bugye*, II, 390-397; Brockelmann, *Târihu'l-edeb*, II, 210.

72 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 100.

73 bk. Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 84, 86, 91, 265.

74 Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü Kûfe*, s. 151. Örnek için bk. Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 79, 81, 82, 104, 107, 244, 249, 253. sayfalardaki tartışmalara.

75 Mehdi el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 152.

bu özellikleri bizzat kendinde taşımasıyla beraber yetiştirdiği öğrencilerinden de (Zeccâcî, Sîrâfî, Rummânî) açıkça ortaya çıkmaktadır.

Zeccâc ve Müberred'in en gözde öğrencilerinden olan İbnü's-Serrâc'ın hayatına yön veren asıl olay Zeccâc'ın meclisinde meydana gelmiştir. "İbnü's-Serrâc Zeccâc'ın yanında olduğu halde bir adam gelir ve nahivle ilgili bir soru sorar. Zeccâc, İbnü's-Serrâc'dan sorulan soruya cevap vermesini ister ve İbnü's-Serrâc sorulan soruya doğru cevap veremez. Zeccâc, böyle basit bir konuda hata yaptığından dolayı ona kızar. O ise şöyle bir cevap verir; ben Sîbeveyhi'nin eserini okuduktan sonra nahve ara verdim ve uzun bir süredir mantık ve müzik ile uğraşıyorum."⁷⁶ Bu tarihî rivayet, bir nahivcinin mantıkla uğraştığını aktaran belge niteliğindedir. Bu olaydan sonra İbnü's-Serrâc tekrar nahve dönmüş ve önemli eserler (*el-Cümel*, *el-Usûl* gibi) kaleme almıştır.

Bu eserlerle İbnü's-Serrâc, istikrârlı, oturmuş bir metodu olmayan ve başı boş olarak tarif edilen nahve⁷⁷ bir yön vermiştir. Bu söz nahiv ilmini tanzim etme, toplama ve belli bir metoda tâbi kılma üstünlüğünün İbnü's-Serrâc'a ait olduğunu göstermektedir.⁷⁸

İbnü's-Serrâc'dan önce nahivle ilgili yazılan eserler dört çeşit idi: **1.** Nahiv ilmine şâmil eser, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı. **2.** Bazı konulara has eser, Mâzinî'nin *et-Tasrîfî*. **3.** Herhangi bir tertip ve düzen olmaksızın çeşitli nahiv konularını ele alan eser, Ahfeş, Ferrâ ve Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân* gibi eserleri. **4.** Mecâlis ve emâlî kitaplarında ele alınmış nahiv konuları, Sa'leb'in *Kitâbü'l-Mecâlis* ve Müberred'in *el-Kâmil*'i gibi.⁷⁹ İbnü's-Serrâc ise metodolojik bir tertip ve mantikî bir düzen ile beraber nahiv konularını genel bir şekilde ele alan bir usul ile öne çıkmıştır.⁸⁰ İbnü's-Serrâc'ın *Kitâbü'l-Usûl*'ü en önemli eser kabul edilmiştir.⁸¹

76 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 86; Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, III, 148; başka rivayetlerde ise, mantık kelimesi geçmez sadece müzik lafzı geçmektedir (bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, V, 341).

77 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, V, 341; Süyûtî, *Bugye*, II, 36.

78 Cemil Allâş, *İbnü'l-Enbârî*, s. 155.

79 Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 156.

80 Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 157; bk. İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv* (nşr. Abdülhüseyn el-Fetlî) Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

81 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, V, 342; Süyûtî, *Bugye*, I, 110.

Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin nahiv geleneğinin birçok yönden gelişmesine yaptıkları katkı tartışılmaz. Fakat bu konuda ilk metodolojik eser İbnü's-Serrâc'ın *Kitâbü'l-Usûl*'üdür.⁸²

İbnü's-Serrâc'ın bu özelliği mantık ilminden kazandığı görülmektedir. Nitekim o, bunu metoduna yansıttığı gibi eserlerinde de bunun izlerini göstermektedir.⁸³

İbnü's-Serrâc'ın mantık ilmiyle ilgilenmesi, Fârâbî ile birlikte olmasıyla meydana gelmiştir. Onun Fârâbî ile birlikte olması Müberred'in vefatından sonradır.⁸⁴ O, Fârâbî'ye nahiv ve dil dersleri vermiş bunun karşılığında da ondan mantık ve müzik dersleri almıştır. İbnü's-Serrâc'ın Sîrâfî ile Mettâ arasında meydana gelen tartışmadan önce vefat ettiğini göz önüne aldığımızda, hem Fârâbî'nin tartışma meydana gelmeden önce bu yöndeki eksikliğini gidermeye çalıştığını ve hem de nahivcilerin de mantığa önem vermeye başladıklarına hüküm verebiliriz. Fârâbî eserlerinde İbnü's-Serrâc'ın adını anmamaktadır, ancak onun dil hakkındaki görüşleri şüphesiz İbnü's-Serrâc kaynaklıdır.⁸⁵

2.3.4. Zeccâcî

Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 339 / 950), Zeccâc'ın (ö. 311 / 923) talebesi olduğundan dolayı ona nisbet edilmiştir.⁸⁶ Zeccâc ise, Müberred'i takip etmiş ve ona tâbi olmuştur.⁸⁷

Zeccâcî, Arap nahiv tarihinde önemli bir rol üstlenmiştir. Onunla birlikte nahiv-mantık tartışmaları, nahiv cephesinden ilk defa sesli olarak varlığı kabul edilmiş ve bu konuda bir eser yazılmıştır.⁸⁸ Bu eserde konuyla ilgili olarak aktarılan görüşler o döneme ışık tutmaktadır.

Mezhep taassubunun zirvede olduğu bir dönemde yaşayan Zeccâcî, Bağdat'ta olduğundan böylesi bir taassuba meyletmemiştir. Bas-

82 G. Bohas, P. Guillaume, D. E. Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition*, London-New York: Routledge, 1990, s. 4.

83 Temmâm Hassân, *el-Usûl*, s. 55.

84 Mehdî el-Mahzûmî, *Kitâbü'l-Hurûf*'un girişinde, s. 45.

85 Mehdî el-Mahzûmî, *Kitâbü'l-Hurûf*'un girişinde, s. 46.

86 Brockelmann, *Târîhu'l-edeb*, II, 173; Süyûtî, *Bugye*, II, 77.

87 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, I, 82 vd.

88 bk. Zeccâcî, *el-İzâh fî ilel'in-nahv* (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1363, 2. baskı.

ra'ya yakın durmasına rağmen Kûfe'nin doğrularını almaktan da geri durmamıştır.⁸⁹

Zeccâcî'nin çok sayıda eserinin olmasına rağmen⁹⁰ *el-Cümel*⁹¹ ve *el-Îzâh fî ilelî'n-nahv* adlı eserleri öne çıkmaktadır.

Zeccâcî'nin, *el-Îzâh* adlı eserinde bazı nahivcileri, mantıkçıların tanımlarından etkilenmekle itham etmesi, ondan önce nahivcilerin mantıkçıların tanımlarından haberlerinin olduğu ve etkilendiklerini göstermektedir.⁹² Ayrıca bu konuyla ilgili; Ferrâ *Hudûdü'n-nahv*, Hişâm b. Muaviye (ö. 209 / 824), *el-Hudud el-Arabiyye* ve Ahfeş el-Evsat, Mâzinî'nin⁹³ hudud konuları hakkında yazmış oldukları eserler bu tür tartışmaların Zeccâcî'den önce de var olduğuna işaret etmektedir.

Zeccâcî'nin mantık-nahiv ilişkisi hakkındaki konumu dikkate değerdir. *el-Îzâh* adlı eserinde mantığın nahve nasıl karıştırıldığını göstermeye çalışan Zeccâcî, *el-Cümel*'inde âdeta mantıktan uzak bir nahvin nasıl olması gerektiğini uygulamalı olarak vermek gayretindedir.⁹⁴

Konumuzu ilgilendirmesi bakımından *el-Îzâh*⁹⁵ adlı eserine daha yakından bakmak bizim için yararlı olacaktır. Zeccâcî, salt bir nakilci değil bilâkis tenkitçi bir metot izlemesiyle birlikte ele aldığı konuları sadece bir veri olarak sunmamakta, aksine tarihi süreç içerisinde geçirdiği merhaleleri de bildirmesi yönüyle bir nahiv tarihini de sunmaktadır. Bundan dolayı da o, fikrin ilk kaynağını keşfetmiş ve geçmiş ile kendi dönemi arasında bir bağ kurabilmiştir.⁹⁶

Zeccâcî'nin bu kitapta nahve ait öz tanımları gün yüzüne çıkarma gayretinde olduğu gözlemlenmektedir. İsmi tanımlarını verirken, hem nahiv geleneğinde bu tanımın nasıl olması gerektiğini belirtmiş, hem mantıkçıların

89 Mâzin el-Mübârek, *ez-Zeccâcî: Hayâtühû ve âsâruhû ve mezhebühû en-nahvî min hilâli kitâbihî (el-Îzâh)*, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1984, s. 16.

90 Mâzin el-Mübârek, *ez-Zeccâcî*, s. 33 vd.

91 Zeccâcî, *el-Cümel fî'n-nahv* (nşr. Ali Tefîk el-Hamed), Beyrut: Müessesetü'r-ri-sâle-Dârü'l-emel, 1984; İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* (nşr. Sahib Ebû Cenâh), Bağdat: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şü'ûn'd-diniyye, 1980.

92 Örneğin bk. Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 48.

93 el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 86.

94 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 117.

95 Bu kitap aynı zamanda Arap nahiv usulüne dair yazılmış ilk metodolojik eser olarak da kabul edilmektedir (bk. Muhammed el-Muhtâr, a.g.e., s. 165).

96 Mâzin el-Mübârek, *ez-Zeccâcî*, s. 68.

tanımlarıyla karıştırılmış şeklini göstermiş ve hem de -ki bizce bu daha önemli- nahivcilerin amaçları ile mantıkçıların amaçlarının birbirinden farklı olduğunu bildirmiştir. Arap kelâmında isim, fâil, mef'ul ve bu ikisinin kapsamına giren şeydir. Bu tanım nahiv ölçü ve konumlarına giren tanımdır, isim bunun dışına çıkmaz ve isim olmayan da bu tanıma giremez. Arap kelâmından, konuştuğumuz dili kastettik, çünkü mantıkçılar ve bazı nahivciler ismi, nahiv konumlarının dışında tanımladılar ve dediler ki, zamana bağlı olmaksızın ittifak ile bir mânaya delâlet için konulmuş bir sestir. Bu tanım nahivcilerin lafızlarıyla ve konumlarıyla yapılmış bir tanım değildir, bilâkis buna bazı nahivci grupları dahil olsa da bu, mantıkçıların sözlerindendir. Bu tanım mantıkçılara göre doğrudur, çünkü onların amaçları bizim amacımız, onların kastettikleri anlamlar da bizim anlamlarımız değildir. Bu tanım biz nahivcilere göre yanlıştır. Zira bu tanıma göre birçok harfin isim olması gerekir. Çünkü harflerden bazıları zamana bağlı olmaksızın bir mânaya delâlet ederler: İnne, lâkinne gibi.⁹⁷

Zeccâcî'nin itham ettiği nahivciler arasında bizzat kendi hocası Zeccâc da vardır. Çünkü o ismi “zamana ve mekâna delâlet etmeksizin bir mânaya delâlet eden sestir”⁹⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Bu paragrafta önemli bir nokta da Zeccâcî'nin “harf”in mantıkçılara göre olan tanımının çok daha farklı olduğunu biliyor olmasıdır. Zira eğer mantıkçıların tanımı nahve oranla da doğru kabul edilip nahve uygulanırsa, zikrettiği harflerin de nahiv ilmine göre “isim” olmaları gerekir.

Zeccâcî, bu tanımı yapmadan önce bizzat tanımın (had) tanımını yapar: Tanım, “bir şeyin hakikatine delâlet eden şey” diyen Zeccâcî'ye göre, felsefenin ana konusu olan tanım, farklı olabilir fakat karışıklık içermemesi gerekir.⁹⁹ Bu görüşüne bizzat felsefe kelimesinin tanımındaki ihtilâfı delil olarak getirir ve bazı felsefecilerin konuyla ilgili görüşlerine değinir.¹⁰⁰

Zeccâcî, bir ilimden diğer ilme göre tanımların, problem ve kavramların değişiklik arzettiklerinin farkındadır.¹⁰¹ Eğer bir şeyin tanımında ihtilâf varsa ondan sonra gelecek şey üzerinde ittifak etmeleri çok zor bir problem

97 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 48.

98 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 51.

99 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 46.

100 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 47.

101 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 107.

halini alır. Oysa Zeccâcî'nin de aktardığı gibi isim veya fiil için birçok tanım yapılmaktadır.¹⁰² Fakat ona göre tanım, zıt olmamakla beraber o ilmin amacına uygun olması, efradını câmi ve ağıyârını mâni bir özellik taşıması gerekir.

Zeccâcî isim konusunda nahivcilerin yaptıkları bazı tanımları aktarırken, Müberred'in öğrencisi olan İbn Keysân'ın (ö. 299 / 979)¹⁰³ yaptığı tanımların, nahve ait olmayıp mantıkçıların sözlerinden hatırladığımız türden tanımlara benzediğini iddia etmektedir.¹⁰⁴

Fakat her şeye rağmen Zeccâcî, mantığın etkisinden tamamen kurtulmayı başaramamıştır. Sîbeveyhi'nin tersine harf için, "kendisinden başkasıyla bir anlamı vardır"¹⁰⁵ şeklindeki tanım bunu açıkça göstermektedir. Eğer mantığın etkisi nahvi mantıktan kurtarmak isteyen Zeccâcî gibi birinde bile gözükiyorsa bu, mantığın nüfuzuna, bu nüfuzun devamlılığına, nahiv üzerindeki etkisinin boyutuna ve nahvin ancak IV. asırda kelâm ve mantığa karşı bir set çizdiğine delildir.¹⁰⁶

Bütün bu bilgiler o dönemde diğer ilimlerin ve özellikle de mantık ilminin artık herkes tarafından bilindiğini ve yaygınlaştığını göstermektedir. Bu durum Zeccâcî'de de çok açıktır. Fakat o bu bilgisiyle, nahvi, mantık ve felsefe ile ağırlaştırmıyor, iki ilmi karıştırmaya çağırıyor, bilâkis mantığı nahve karıştırmamaya çağırmakta ve bu konuda çok net bir tavır takınmaktadır.

Zeccâcî, *el-Îzâh*'ı *el-Cümel*'den önce yazmıştır.¹⁰⁷ Bundan dolayı, Sîrâfî ile çağdaş olmasına rağmen o, Sîrâfî ile Mettâ arasındaki tartışmaya katılmamış ve bu konuda herhangi bir bilgi aktarmamıştır. Fakat İbnü's-Serrâc ile başlayan yeni dönemde, mantığın nahve karıştırılmaması gerektiğini söyleyerek bu tartışmada yer almıştır. Zeccâcî'nin bu fikrî tartışmalar döneminde daha da olgunlaştığı Fârâbî tarafından da dile getirilecektir.

102 bk. Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 48-54.

103 Hem Müberred hem de Sa'leb'den dersler almıştır (bk. Hamevî, *Mu'cemül-üdeba*, V, 93).

104 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 50.

105 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 54.

106 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 111.

107 Mâzin el-Mübârek, *el-Îzâh* (girişinde), s. 5.

Bu bilgiler ışığında, Sîrâfî-Mettâ arasında meydana gelen tartışma öncesi nahivciler karşı çıksalar da mantık ilminden etkilenmekten kurtulamamışlardır. Bu durum özellikle onların metotlarında ve kullandıkları yeni kavramlarda kendini göstermiştir.

2.4. Tartışmaların Dönüm Noktası: Sîrâfî-Mettâ Örneği

Nahiv-mantık arasında meydana gelen tartışmalarda Sîrâfî-Mettâ tartışmasını bir dönüm noktası kabul etmemizin sebebi, bu tartışmadan sonra meydana gelen tartışmaların öncekilerden içerik ve metot bakımından farklı olmasındandır. Bize göre bunu Sîrâfî-Mettâ tartışması sağlamıştır.

2.4.1. Bir Nahivci Olarak Sîrâfî

Sîrâfî (ö. 368), İbnü's-Serrâc'dan nahiv,¹⁰⁸ Muhammed b. Ömer es-Saymerî'den fıkıh ve kelâm,¹⁰⁹ Muhammed b. Hasan b. Düreyd'den dil ve İbn Mücâhid'den kıraat dersleri almıştır.¹¹⁰

Ebû Ali el-Fârisî ve Rummânî nahiv alanında Sîrâfî'nin en meşhur çağdaşlarıdır.

Sîrâfî, nahiv ilminin gelişme yönünden en uç noktaya vardığı dönemi temsil etmektedir.¹¹¹

Sîrâfî, Mu'tezilî olmakla¹¹² meşhur olmuşsa da bu konuda temayüz eden bir düşüncesi görülmemiştir. Çok takvâ ve verâ sahibi, zâhid, ibadetlerine çok önem veren, verdiği fetvalardan dolayı para almayan, kitap istinsah ederek geçimini sağlayan¹¹³ gibi vasıflarla temayüz etmiş bir kişiydi. Yaklaşık elli yıl Hanefî mezhebine göre fetva veren, kelâmcıların diyalektiğini çok iyi bilen,¹¹⁴ mantık, geometri, matematik ilimlerine vâkıf olduğu gibi kıraat, garîb, nahiv ve aruzda çok yetkin bir dilcidir.¹¹⁵

¹⁰⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 505.

¹⁰⁹ Abdülmün'im Fâiz, *es-Sîrâfî en-nahvî; Fî Dav'i şerhihi li-Kitâbi Sîbeveyh*, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1983, s. 19.

¹¹⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 505; Abdülmün'im Fâiz, *a.g.e.*, s. 20.

¹¹¹ Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 173.

¹¹² Abdülmün'im Fâiz, *a.g.e.*, s. 18.

¹¹³ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 505-506, 518-519.

¹¹⁴ Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 118.

¹¹⁵ Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 174.

Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına yazdığı şerhte, mantık ve fıkıh ilminin etkisi olduğu iddia edilmiştir.¹¹⁶

Sîrâfî'de nahiv, aklî ta'lîl ve mantikî deliller üzerine kuruludur. Sîrâfî, *el-Kitâb*'a yazdığı şerhte kendi aklî eğilimini ön planda tutarak, onu daha genişletmiş ve bütün bunlara diyalektik üslûbu da eklemiştir. Bu özellikleri, Sîbeveyhi'ye bazı konularda muhalefet etmesinden dolayı kazandı.¹¹⁷ Sîrâfî'nin diyalektik metodu kabul etmesi, mantık ve felsefe ile ilgilenmesi onun, nahvin, kelâm usulüne ve mantığa boyun eğmek istediği anlamına gelmez bilâkis o, nahvi bunlardan temizlemeye çağırmıştır.¹¹⁸

Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına yaptığı şerh için söylenen: “Kendisinden önce ve sonra yapılan şerhlerin en iyisidir. Sîrâfî, *el-Kitâb*'daki kapalılıklarını giderdi, eksiklerini tamamladı, bütün konuları iyice araştırdı, Sîbeveyhi'nin ve ondan önceki bütün nahivcilerin görüşlerini serdetti. Birbirlerine ters olan görüşleri tartıştı, orta yolu bulmaya çalıştı ve kendi delillerini sundu. Bütün bunları yaparken açık ifadeler kullandı ve fıkıh, mantık, kelâm, dil, nahiv ve sarf ilimlerindeki geniş bilgisine ve kültürüne dayandı”¹¹⁹ tarzındaki ifadeler, onun nahivde kullandığı yöntemi özetlemektedir.

Sîrâfî döneminde nahivciler, kültür, derinlik, olgunluk, çeşit ve kapsayıcılık bakımından iyi bir seviyeye yükselmişlerdi. Nahivcilerden kimileri Arap dil ilmini çok iyi bilmenin yanı sıra, Kur'an ilimleriyle, kimileri kelâm ve mantıkla da ilgilenirken, kimileri de sadece Arapça ile ilgileniyordu. Bu sınıflandırmada Sîrâfî'nin konumu ise rivayet, şiir, haber, kıssa ile ilgilenirken, aynı zamanda kelâmcıların diyalektiği ve ikna çabalarındaki metotlarından, ayrıca fıkıhçıların konuyu açma ve meseleleri araştırma metotlarından etkilenmişti.¹²⁰

Sîrâfî'nin kelâm, mantık, fıkıh ve diğer ilimlerdeki kültürü derin ve geniş idi. Arapça ilimleriyle bu alanda meşhur ve lider oluncaya kadar uğraştı. Arapça ile ilgili birçok eser yazdı, bazıları müstakil, bazıları ise nahiv imamlarına ait kitapları şerh eden eserlerdir. Sîrâfî, sadece *el-Kitâb*'ı şerheden bir nahivci değildi, bilâkis nahvi tartışan ve araştıran bir

116 Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 175.

117 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 118.

118 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 40; Mâzin el-Mübârek, s. 119.

119 Abdülmün'im Fâiz, *a.g.e.*, s. 9.

120 Abdülmün'im Fâiz, *a.g.e.*, s. 15.

nahivcidir. Bunun yanında o, dil, belâgat, fıkıh, mantık ve felsefede de âlim biriydi.¹²¹

Sîrâfî'nin Arap dünyasındaki etkisinin İbn Cinnî'yle bittiği¹²² iddia edilmiştir.

2.4.2. Bir Mantıkçı Olarak Mettâ

Hristiyan Nestûrî mezhebine bağlı Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328 / 940), birçok Süryânîce eseri Arapça'ya nakletmek suretiyle "riyâsetü'l-mantıkıyyîn" pâyesine erişmişti.¹²³

Mettâ b. Yûnus mantık ilmi alanında birçok eser bıraktı: *Kategoriler*'in tercüme ve şerhi, *Peri-Hermenias* tefsiri, *I. Analitikler*'i tercüme ve şerhi ve bu eser üzerine özel çalışmalar, *II. Analitikler* için bir şerh; *Topika*'nın birinci bölümünü şerh; *Sofistika*'yı tercüme; *Poetika*'yı Süryânîce'den Arapça'ya tercüme etmiştir.¹²⁴

Ebû Bişr Mettâ'nın mantık alanındaki şöhreti yayıldı ve hocalarını geride bıraktı.¹²⁵ Mantıkta tartışmasız bir yer edinen Mettâ'nın başka ilimleri önemsemediğini ve bu ilim sayesinde bütün diğer şeyleri bilebileceğini iddia ettiğini biraz sonraki tartışma metninden öğreneceğiz.

2.5. Sîrâfî-Mettâ Tartışması

Sîrâfî-Mettâ tartışması, hem nahiv ve hem de mantık alanında büyük şahsiyetlerin bulunduğu bir dönemde meydana gelmiştir. Yine bu tartışmanın -bize geldiği kadarıyla- yüzyüze yapılmış bir tartışma olması yönüyle de önemlidir. Bu tartışmanın öncesinde de konuyla ilgili münakaşalar olduğu gibi sonrasında da devam etmiştir. Ama metinde de göreceğimiz gibi bu tartışma, kendisinden sonraki tartışmaları olgunluk zeminine çekmiştir.

Tartışma metni -kaynak tanıtımında da gösterdiğimiz gibi- ilk ve tek olarak Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmta' ve'l-muânese* adlı eserinde yazıya dökülmüştür. Bu tartışma ne taraflar ne de dinleyiciler tarafın-

121 Abdülmün'im Fâiz, *a.g.e.*, s. 17.

122 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 119.

123 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 324.

124 İbnü'n-Nedîm, s. 324; Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 323; Rescher, *a.g.e.*, s. 290 vd.; Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 55 vd.

125 Meyerhof, *a.g.m.*, s. 76.

dan kaleme alınmış ve ne de yazılan eserlerde konuya göndermelerde bulunulmuştur.

Bu eser, Tevhîdî ile Büveyhîler'in veziri olan İbnü Sa'dân arasında geçen diyaloglardan oluşmaktadır.

Nahiv-mantık tartışmasının aktarıldığı gecede meydana gelen diyalogun önemi bir önceki gecede bildirilmiş gibidir. Çünkü mecliste de hesap ilminin üstünlüğü, nahiv ve özellikle de belâgat ilminin işe yaramaz olduğu yönünde bir tartışma aktarılmıştır.¹²⁶ Nihayet gecenin sonunda, gizlenen asıl tartışmanın bir sonraki gecede aktarılması temenni edilmiştir.¹²⁷

Meydana gelen tartışma, nahivci-mantıkçı tartışması olduğu gibi, içeriğine binaen kelâm-felsefe ve "yeni ilmin yararları" hakkında yapılan tartışma¹²⁸ olarak da zikredilmektedir.

Tartışma yahudi bir filozof olan Vehb b. Yâîş er-Rukkî'nin¹²⁹ vezire gönderdiği mektupla başlar. Bu mektubu âdeta Mettâ b. Yûnus'un konumunu belirtmek için bir giriş olarak kullanılmıştır. İbn Yâîş mektubunda; felsefeyi anlamada, açık öz, takibi kolay bir metot vardır. Bu metodu takip edene, istediği hikmete ve mutluluğa ulaşmada ve sonuçta başarı elde etmede bir zorluk ve güçlük yoktur. Bizim âlimlerimiz bu yolu uzattılar, ulaşamaz bir konuma getirdiler, yoluna engeller / dikenler koydular, üstünü örterek nasihatle az bulunarak, talebelere zorluk çıkardılar ve çekemezlikten dolayı herkesin buna ulaşmasını uygun görmediler. Mantığı, hendeseyi ve ikisi dahilindeki ilimleri bir mâîşet, kazanç ve yeme içme vesilesi kıldılar. Böylece bunu, hikmet tâlipleri, hakikat âşıkları ve ilimde derinleşmek isteyenler için zorlaştırdılar.¹³⁰ İbn Yâîş'in burada bahsettiği grup Bağdat filozoflarıdır.¹³¹ Bu filozoflar, aslında öğrenilmesi çok kolay olan felsefe, mantık ve diğer ilimleri, kendilerinden başkalarının ulaşamayacağı bir şe-

126 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 96 vd.

127 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 104.

128 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (trc. Turan Koç), Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992, s. 12.

129 Tevhîdî, ondan, başka eserlerinde de bahseder (bk. Tevhîdî *el-Mukâbesât*, s. 82; Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 216-218. Bu metinden de anlaşılacağı gibi Tevhîdî'nin ona olan yaklaşımı olumludur.

130 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 104.

131 Muhsin Mehdi, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture* (ed. G. E. von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 55.

kilde zorlaştırdıklarından dolayı sadece kendileri bu ilimlerden çıkar elde etmektedirler.

İbn Yaîş bu mektubu 370 yılında Melik Saîde yazmış ve mektupla ona yaklaşmak istemiştir.¹³² Zira o, çok fakir, ihtiyaç sahibi ve hiçbir şeyi olmayan¹³³ bir kişiydi. Aynı zamanda o bu mektupla, kendisinin o filozof grubundan olmadığını¹³⁴ da bildirmek istemiştir.

Vezirin bu duruma vâkıf olmak için olayın tamamının kendisine nakledilmesini istemesi üzerine, durum ona tafsîlâtı olarak anlatılır: İbn Yaîş şunu demek istiyor; insanın ömrü kısadır, âlemdeki bilgi ise çoktur, sırrı gizlidir. Çünkü âlem, sağlam yapılardan oluşmuş levhalar, beğenilen, süslü, parlak telifler sahibidir. İnsan ise onu ve muhtevasını araştırmada, sınırlı güç, karşı engeller ve zayıf çözümler sahibidir. Buna rağmen o, hislere duyarlı, akla yatkın, delili seven, bilinmeyeni gideren, yaşadığı ve geliştiği bölgeye ünsiyet sağlayan, o beldede yetişmiş olsa bile gezmediği ve tanımadığı beldelere yabancı olan bir varlıktır. Çünkü onun, bu durumla ilgili kalıcı bilgi ve tam bir güvenilirliği yoktur. Bu âcizlik ve zayıflıklar ile vasıflanan insan için mutluluğunu yakalamada, kurtuluşa yakın bir yol tutması, güç ve kuvveti oranında en kolay sebebe yapışması daha uygundur. En kestirme yol ve en kolay alet ise tabiat, nefis, akıl ve yüce ilâhın bilinmesidir. Kim bunların hepsini detaylarıyla bilir ve bütün ayrıntılara hâkim olursa en büyük başarıyı sağlamış; en büyük güce ulaşmış, çok sayfalı büyük kitapları okumada, sürekli bir inat ile araştırma ve tashih etmede, probleme ve cevabına hâkim olmada, hakkı ve doğruluğu seçmede yeterli olur. Bunu da öğrenmede, tahkik etmede, sorun ve çözüme yönelmede hak ve doğrudan direnerek yapabilir.¹³⁵

Tevhîdî, İbn Yaîş'i tasdik ederek şu ilâveyi yapar: Olay her ne kadar zor, meşakkatli ve ağır olsa da, herkes için bu açık güç, uyanık özellik, güzel basîret, parlak karakter, kabullenen zihin, saf mizaç, açıklık ve temayül yoktur. Çünkü bu güç ilâhîdir, ilâhî olmazsa melekîdir, melekî olmazsa da beşerî güç dahilindedir. Her şeyi bilmede başarılı olan, her şeyi açıklayan bu bilinmez âlemde azizdir.¹³⁶

132 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 105.

133 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 105.

134 Muhsin Mehdi, "Language", s. 56.

135 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 105-106.

136 Tevhîdî, I, 106.

Tevhîdî bu duruma hem bir örnek vermek ve hem de asıl konusuna girmeyi hazırlamak için dilden bir örnek verir. İ'ra'ba göre, doğru konuşan, hata ve yanlış yapmayan, övülen, selika ve doğru bir şekilde konuşan azdır veya çok nâdirdir. Bu yapı ve temeli olmayanın, nahvi öğrenmeye, hükümleri üzerinde durmaya, metodunu takip etmeye, Arap isimleri, fiilleri, harfleri, konuları kullanış ve terkediş şartlarını bilmeye ihtiyacı vardır. Bir insan ne zaman bu yapı ve şekle vâkıf olursa, fitraten şair olanın aruz ilmini bilmesine gerek olmadığı gibi, nahivcilerin uzun kurallarına ihtiyacı olmaz.¹³⁷ Bu satırlar ayrıca hicrî III-IV. asırda lahn olayının aşırı bir derecede yaygınlaştığını ve bunun önüne geçmek için de mutlaka nahiv ilminin öğrenilmesi gerektiğini bildirmektedir.

Tevhîdî, İbn Yaîş'in "Topluluk yoldan çıktı ve o yola dikenler attılar, felsefenin yayılışını geçici çıkar için bir tuzak olarak aldılar"¹³⁸ sözünün doğruluğu somutlaştırmak için Mettâ'yı örnek vermektedir. Çünkü o, akıl edemeyecek halde sarhoş iken, bir dirheme karşılık bir sayfa doldururdu, böylece farkında olmadan kendi sonunu hazırlıyordu.¹³⁹ Mettâ b. Yûnus'un, tartışmanın meydana geldiği yıl altmış yaşında bir ihtiyar olmasına bir de aç gözlülüğü ve sarhoşluğu eklenince¹⁴⁰ tartışmanın sonucu daha başında belirlenmiş olmaktadır.

Tevhîdî, tartışmada Sîrâfî'yi, İbn Yaîş'in taraftarı, Mettâ'yı ise onun hasımlarını temsil eden bir konumda göstermeye çalışmaktadır.¹⁴¹

Bu açıklamalardan sonra Tevhîdî asıl konuya gelmekte ve o tartışmayı vezire açmaktadır. Tartışmayı kısaltarak vezire anlatmak niyetinde olan Tevhîdî vezirin, "Bu tartışmanın tamamını bildir. Böylesi asil bir mecliste önemli şahsiyetlerin önünde, iki âlimin arasında geçen tartışmada, duyulmanın ganimet sayılması, faydalarının bilincine varılması ve hafife alınmaması gerekir"¹⁴² uyarısı üzerine hepsini anlatır. Yine Tevhîdî'nin bildirdiğine göre tartışmada taraf olan Ebû Saîd es-Sîrâfî olayı kendisine özetleyerek anlatmış ama o gün mecliste bulunan dönemin ünlü nahivcilerinden biri olan Ali b. İsâ er-Rummânî tamamını kendisine aktarmıştır.¹⁴³ Burada önemli

137 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 106.

138 Tevhîdî, I, 107.

139 Tevhîdî, I, 107.

140 Muhsin Mehdi, "Language", s. 57.

141 Muhsin Mehdi, s. 59.

142 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 108.

143 Tevhîdî, I, 108.

bir başka konu da şudur: Sîrâfî, tartışmayı dinlemeye gelenlerin yanlarında getirdikleri levhalara tartışmayı yazdıklarını söylemiş ama Rummânî'den başka hiç kimse bu tartışmayı aktarmaya yanaşmamıştır. Rummânî de bu tartışmayı eserlerinde zikretmemiştir.

Hicrî 326¹⁴⁴ yılında kurulan mecliste; Hâlidî,¹⁴⁵ İbnü'l-Ahşad,¹⁴⁶ Kindî,¹⁴⁷ İbn Ebû Bişr,¹⁴⁸ İbn Rebah,¹⁴⁹ İbn Kâ'b,¹⁵⁰ Ebû Amr Kudâme b. Ca'fer,¹⁵¹ Zührî,¹⁵² Ali b. İsa el-Cerrâh,¹⁵³ (Ebû) İbn Firâs,¹⁵⁴ İbn Reşid, İbn Abdülazîz el-Hâşimî, İbn Yahyâ el-Alevî, Mısır elçisi İbn Tuğç¹⁵⁵ ve Merzübânî¹⁵⁶ bulunmaktaydı.

-
- 144 Tevhîdî'nin 326 olarak verdiği tarihi (*el-İmtâ'*, I, 108), Yâkût el-Hamevî (*Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 528) ve Süyûtî (*Savnü'l-mantık*, s. 190) 320 olarak aktarmışlardır.
- 145 Ca'fer b. Muhammed b. Nusayr el-Hâlid (el-Huldî), tasavvuf erbabından olan Huldî hadisçi kişiliğiyle de öne çıkmaktadır (bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1992, I, 128).
- 146 Tevhîdî'nin metninde Ahşad şeklinde geçerken (*el-İmtâ'*, I, 108), *Mu'cemü'l-üdebâ* (II, 528) ve *Savnü'l-mantık* (s. 190) İbnü'l-İhşid şeklinde geçmektedir. Ebû Bekir Ahmed İbnü'l-İhşid, meşhur Mu'tezilî kelâmcısı tartışmadan altı yıl sonra ölmüştür (D. s. Margoliouth, "The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland [JRS]*, [1905], s. 83).
- 147 *İmtâ'*da Ketbî şeklinde (*el-İmtâ'*, I, 108), ancak *Mu'cemü'l-üdebâ* (II, 528) ve *Savnü'l-mantık* (s. 190) Kindî şeklinde geçmektedir. Bu kişinin meşhur filozof Kindî olması imkânsızdır. Çünkü bizzat tartışmada bile ondan eski diye bahsedilmektedir. Buradaki Kindî, tarihçi ve ensâb ilminde bilgili bir kişi olan Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf'tur (ö. 355 / 966) (bk. Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 148).
- 148 Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr el-Eş'arî, önce Mu'tezilî olan bu şahıs daha sonra bu görüşlerinden tövbe etmiştir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 225).
- 149 Ebû İmrân Mûsâ İbn Rebâh, İbnü'l-İhşid'in öğrencisidir (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 214).
- 150 İbn Kâ'b el-Ensârî çok az tanınan bir kişidir (bk. Margoliouth, *a.g.m.*, s. 84). Bu şahıs başka tartışmalara da katılmış (bk. Tevhîdî, *el-İmtâ'*, II, 135).
- 151 Kudâme b. Ca'fer (ö. 337 / 948), fesahat, felsefe ve mantıkta önde gelen bir şahıstır (bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 164; Ziriklî, *a.g.e.*, V, 191).
- 152 Ebû Bekir ez-Zührî el-İsfahânî (bk. Margoliouth, *a.g.m.*, s. 85).
- 153 Ali b. İsa b. Dâvûd İbnü'l-Cerrâh (ö. 334 / 946) Bağdat'ta önde gelen ailelerden biridir (bk. Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 317).
- 154 Ebû Firâs el-Hemedânî (ö. 357 / 968) yaşadığı dönemin önde gelen şairlerindendir (bk. Ziriklî, *a.g.e.*, II, 155).
- 155 Muhammed İbn Tûgî el-İhşid (ö. 334 / 946) (bk. Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 174).
- 156 Ebû Abdullah Muhammed b. İmrân el-Merzübânî (ö. 378), Tevhîdî onu rivayetçiler grubundan zikreder. Tarihçi ve ediptir (bk. *el-İmtâ'*, I, 134; II, 177).

Vezir mecliste bulunanlara yönelerek; içinizde Mettâ'nın; "Hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, hayrı şerden, delili şüpheden, şekki kesinden ayırmanın tek yolu mantık ilmine hâkim olmamız, belirleyenin tanımladığı ve tasnif ettiği şekliyle mantık ilminden yararlanmamız ve onun ilkelerini iyi bilmemizle olur" şeklinde belirttiği mantık hakkındaki fikirleriyle tartışacak kimse yok mudur?¹⁵⁷ sorusuyla tartışma başlamıştır. Vezirin bu tanımı onun, Mettâ'nın fikirlerine vâkıf olduğunu göstermektedir.

Vezirin bu giriş cümlesinden sonra mecliste suskunluk meydana geldi. Vezirin çaba ve teşvikleriyle önceleri pek istekli olmayan Ebû Saîd es-Sîrâfî sonunda tartışmada taraf olmuştur.¹⁵⁸ Sîrâfî, bu çekingen davranışı, vezire ve ilme yönelik yaptığı iltifatlarla, veziri ve dinleyicileri kendi tarafına çekerek¹⁵⁹ tartışmaya daha güçlü girmek istemiştir.

Tartışmada Vezir İbnü'l-Furât'ın konumu da önemlidir. O, Mettâ'nın mantık görüşünün dine ve dolayısıyla da hakikate karşı olduğunu iddia etmiş ve mecliste bulunanlardan, dini ve hakikati, hakikat iddiasında olana ya da dinin doğruluğunu aklın doğruluğuna karşı savunmalarını talep etmişti.¹⁶⁰

Sîrâfî'nin Mettâ'ya mantıktan amacının ve kastının tam olarak ne olduğunu sormasıyla aralarındaki tartışma başlamıştır: Mantıktan kastettiğin nedir? Bize anlat! Eğer biz senin bundaki amacını bilirsek, doğruları kabul etmede sana katılır ve onun yanlışlarını da uygun bir metot, bilinen bir yolla reddederiz.¹⁶¹ Bu sözlerde iddia edildiğinin aksine¹⁶² Sîrâfî, Mettâ'nın fikirlerinden ve bu fikirler etrafından meydana gelen tartışmalardan haberdardır. Nihayet bu durum, tartışma ilerledikçe ve özellikle de son kısımlarında çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Onun yapmak istediği şey, tartışmayı bizzat Mettâ'nın fikirleri temelinden başlatmaktır.

Bunun üzerine Mettâ kendi düşüncesini şöyle sunmaktadır: Mantık, sözün (kelâm) aletlerinden bir alettir, onunla bir mizan gibi doğru söz yan-

157 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 108.

158 Tevhîdî, I, 109.

159 Muhsin Mehdi, "Language", s. 62.

160 Muhsin Mehdi, s. 60.

161 Tevhîdî, I, 109.

162 Muhsin Mehdi, "Language", s. 63.

lıştan, bozuk mâna doğru olandan bilinir. Ben de onunla, noksan olandan tam olanı ve batandan neyin çıkacağını bilirim.¹⁶³

Burada Mettâ, mantığı bilinenin aksine sadece kelâmın aleti olarak tanımlaması ilginçtir. Kelâmın bir aleti olduğundan dolayı da biri onunla doğru kelâmı yanlışından ve doğru mânayı yanlışından ayırabilir.¹⁶⁴

Mettâ'nın tanımındaki bu kapalılığı anlayan Sîrâfî ilk çıkışını yapar: Bu konuda hatalısın. Eğer Arapça ile konuşuyorsak, doğru kelâm yanlışından, kullanılan sistem ve tanınan i'rab ile bilinir. Eğer biz akıldan bahsediyorsak, bozuk mâna doğrusundan akıl ile bilinir.¹⁶⁵

Sîrâfî, teraziden ziyade tartılan şeyin ne olduğu ve bu konudaki bilgiyi nereden aldığını sorgular.¹⁶⁶ Sîrâfî bununla, kelâm konusunda bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu söyleyebilmek için her şeyden önce o dili konuşan insanlara göre doğru terkinin ne olduğunu bilmek gerektiğini vurgulamıştır.

Bu bağlamda şöyle devam eder: Bunu da bırak, eğer mantık Yunanlı bir adamın kendi dil ve ıstılahlarına göre koyduğu, onun şekil ve özellikleri ile anlaştıkları bir şey ise, o millettten başka bir millet olan Türk, Hint, Fars ve Arap'ın onu düşünmesi, onu leh ve aleyhlerindeki hükümleri veren bir kadı olarak almaları, delil getirdiklerini kabul ve inkâr ettiklerini reddetmeleri niçin şart olsun?¹⁶⁷

Sîrâfî'ye göre birçok dil ve gramer tek bir alet (mantık) tarafından bilinemez. Diller basit tabii şeyler değiller, aksine yapı olarak âdetlere göredir (uzlaşmalı / ıstılahî), bir dilin kullanılış şeklinin bilinmesi için tahsis edilen alet, başka bir dilin kurallarını bilmeye tahsis edilemez. Dolayısıyla, diller ve o dilleri konuşan halklar kadar aletlere ihtiyaç vardır. Mettâ'nın mantığı bu aletlerden sadece biridir. Çünkü mantık, bir Yunanlı olan Aristo tarafından, o dili konuşanların ıstılahlarına göre belirlenmiş bir alettir. Bu yüzden bu alet diğer milletleri bağlamaz.¹⁶⁸

Modern dönem düşünürleri tarafından da Yunan mantığı Yunan dilinden doğan bir mantık olduğu ve onda Yunan metafiziğinin yeşerdiği,

163 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 109.

164 Muhsin Mehdi, s. 64.

165 Tevhîdî, I, 109.

166 Tevhîdî, I, 110.

167 Tevhîdî, I, 110.

168 Muhsin Mehdi, "Language", s. 65.

dolayısıyla da bunun İslâmî bir ortamda başarılı olmasının da imkânsız olduğu fikrini öne sürenler de olmuştur.¹⁶⁹

Buna karşılık Mettâ, “Mantık, akıl ile idrak edilen (mâkul) amaçlar ve mânaların bilgisi, zihne gelen düşüncelerin açıklanmasıdır. İnsanlar da makûlâtta eşittirler. Görmez misin 4+4 bütün toplumlarda 8’dir. Diğer makûlât da bunun gibidir”¹⁷⁰ sözleriyle cevap vermek istemiştir. Mantık ilmini sadece kelâma has bir alet yapmakla düştüğü hatayı anlayan Mettâ daha sonra onu makûlâta teşmil çabası içine girmiştir.

Sîrâfî, Mettâ’nın makûlâtın bütün insanlarda aynı olduğu görüşünü çürütmede fazla zorlanmadan şu cevabı vermiştir: “Eğer akılla idrak edilmesi amaçlanan ve lafızla zikredilenlerin, değişik alan ve zıt metotlara sahip olmalarına rağmen, 4 + 4 = 8’de olduğu gibi net bir bilgiye dönüşmeleri mümkün olsaydı, insanlar arasında ihtilâf biter ve ittifak hâsıl olurdu. Fakat durum öyle değildir. Sen bu örnek ile hakikati gizlemeye çalışıyorsun ve bunu yapmak sizin âdetinizdir. Bununla beraber akıl ile idrak edilen amaç ve mânalara ancak isim, fiil ve harfleri kapsayan bir dil ile ulaşmak mümkün ise, bu özellikleri taşıyan bir dilin bilinmesine ihtiyaç olmaz mı?”¹⁷¹

Sîrâfî’nin özellikle vurgulamak istediği şey belli bir dilin kurallarıyla ancak makûlâtın anlaşılabilceğidir. Ayrıca Sîrâfî, “leyse” ile sorduğu ve Arap dili kurallarına göre cevabının mutlaka “belâ” ile başlaması gereken soruya, Mettâ’nın normal bir soruya verilen cevap (naim) karşılık vermesiyle onun Arap dili konusundaki eksikliğini keşfetti. Zaten Mettâ da, bu eksikliğini hemen kabullendi.¹⁷² Bu durum tartışmanın seyrini değiştirecek ve Sîrâfî daha ziyade Arap diliyle ilgili konularda ona sorular soracak ve yenilgisini arttıracaktır.

Mettâ, mantığın genel bir gramer olduğunu açıkça iddia etmemekle birlikte mantıkçıların bütün dillerin lafızların anlamlarını çıkarabileceğini öne sürmüştür. Fakat o, Sîrâfî’nin sorusu karşısında, belli bir dildeki (Arapça) lafızların mümkün anlamlarla mantığının asıl konusu olan anlamlar ya da

169 Ali Sâmî en-Neşşâr, *Mebâhisü’l-bahs inde müfekkiri’l-İslâm*, s. 15’ten naklen, Zeyneb Afîfî, *Felsefetü’l-luga*, s. 43.

170 Tevhîdî, *el-İmta’*, I, 111.

171 Tevhîdî, I, 111.

172 Tevhîdî, I, 111.

istilahî anlamlarla bütün insanlar için eşit olan makûlâtın arasını ayırmada bir başarı göstermemiştir.¹⁷³

Bu durumun farkına varan Sîrâfî haklı olarak şöyle diyecektir: “O zaman sen bizi mantık ilmine değil, kendin de bilmediğin halde Yunanca’yı öğrenmeye çağırıyorsun. Bu durumda bizi, vâkıf olmadığın Yunanca’ya nasıl çağırıyorsun? Bu dilin silinmesi üzerinden uzun bir zaman geçti, onu konuşanlar da gitti. Onunla anlaşılan, onu kullanarak amaçlarını anlatan topluluk da yok oldu. Bununla beraber sen, Süryânîce’den naklediyorsun. Peki Yunanca’dan başka bir dil olan Süryânîce’ye ve ondan da, başka bir dil olan Arapça’ya nakille değişen mânalar hakkında ne diyorsun?”¹⁷⁴

Sîrâfî’nin, onun fikirlerine ve yaptıkları tercümelere getirdiği bu eleştiriye Mettâ: “Eğer Yunan, diliyle beraber kaybolduysa da tercüme, amaçları korudu, mânaları kullandı ve hakikatleri ortaya çıkardı”¹⁷⁵ şeklinde karşılık vermiştir.

Sîrâfî, bir dilden başka bir dile yapılan tercümelerin çok zor ve güç olmasına rağmen, böylesi bir tercümenin varlığı kabul edildiğinde, Yunanlılar’ın getirdiklerinin, hakikatin tek delili olacağını¹⁷⁶ düşünmektedir.

Bu durum karşısında Mettâ, Yunanlılar’ın getirdiklerinin hakikatin tek delili olmayacağını bildirmesine rağmen, “Fakat onlar, bütün milletler içinde, felsefeyle en fazla ilgilenen, bu âlemin zâhiri ve batını, onunla ilgili / ilgisiz her şeyi araştıran milletlerdir. Yeryüzüne yayılan bütün ilim ve sanat çeşitleri onların bu gayretleri sayesinde olmuştur. Onların dışındaki milletlerde böylesi bir gayrete rastlamıyoruz”¹⁷⁷ sözleriyle Yunanlılar’a bir üstünlük atfettiğini açıkça dile getirmiştir.

Sîrâfî bu cevaba karşılık, ilmin bütün insanlar arasında eşit bir şekilde yayıldığını ve isteyen herkesin bunlara ulaşabileceğini belirterek şöyle devam etmiştir: “Aynı şekilde sanatlar da bütün yeryüzüne dağılmıştır. Bundan dolayı bazı yerlerde bir ilim, diğerlerinden daha fazla yayılmış, bazı yerlerde ise bir sanat diğer sanatlardan daha fazla gelişmiştir. Bu herkesin bildiği bir şeydir ve bunun ötesi boş işle uğraşmaktır.”¹⁷⁸

173 Muhsin Mehdi, “Language”, s. 71.

174 Tevhîdî, I, 111.

175 Tevhîdî, I, 111.

176 Tevhîdî, I, 112.

177 Tevhîdî, I, 112.

178 Tevhîdî, I, 112.

Sîrâfî'ye göre Mettâ'nın iddiasının doğru olabilmesi için Yunanlılar'ın normal insanlarda olmayan bazı üstün meziyetlere sahip olmaları gerekir. Oysaki, bütün milletlerde olduğu gibi Yunanlılar'da da hata ve yanlış yapan, bazı şeyleri bilmeyen, bazan kötülük yapan insanlar vardır. Dolayısıyla Yunanlılar'ı insan üstü bir konuma getirmek cahilliktir.¹⁷⁹

Yine ona göre: "Mantığı belirleyenler Yunanlılar'ın tamamı değil, sadece onlardan bir tek adamdır. Kendisinden sonrakilerin ondan aldıkları gibi, o da kendinden öncekilerden bu ilmi almıştır. Yunanlı olan ve olmayanlardan ona muhalefet eden olmakla beraber kendisi, büyük bir topluluğa hüccet olamaz. Bununla beraber düşüncede, fikirde, araştırmada, soru sorma ve cevap vermede ihtilâf asıldır ve tabiidir. Bir adamın ortaya attığı bir fikirle bunca ihtilâfı silip atması veya büyük ölçüde etkilemesi mümkün değildir. Kesinlikle bu imkânsızdır. Bu âlem onun mantığından önce nasıl idiye aynı şekilde kalmaya devam etmiştir."¹⁸⁰

Burada Sîrâfî, Aristo düşüncesini körü körüne benimsemiş geleneğin savunucusu olarak suçladığı Mettâ'ya karşı, aklın doğruluğunu savunan kişi olarak öne çıkmaktadır.¹⁸¹

Nihayet Sîrâfî, Aristo'dan önceki şahısların da (Eflâtun) mantıklı olduklarını belirtmiştir. Aristo ile Eflâtun arasındaki ihtilâfın da gösterdiği gibi, filozoflar arasında çok önemli şeylerde bile bir ihtilâf meydana gelmiştir ve Aristo mantığından sonra bile bu ihtilâf devam etmiştir. Çünkü birçok filozof, Aristo mantığına rağmen Eflâtun'un yolunda yürümüşlerdir. Dolayısıyla daima bir yanda Eflâtun doğruluğu diğer tarafta ise Aristo doğruluğu var olmuştur. Din ise Aristo'ya karşı Eflâtun'un doğruluklarını teyit etmiştir. Dolayısıyla Mettâ'nın ekolü din ve dinin teyit ettiği doğruluğa karşıdır. Böylece Sîrâfî hem din hem de dinin teyit ettiği doğrulukları savunacaktır.¹⁸²

Sîrâfî, yanlış yolda olduğuna inandığı Mettâ'ya tavsiyede bulunur ve ona çıkış yolunu gösterir: "Kendini, gerçekleşmesi mümkün olmayan hayalden kurtar. Eğer sen zihnini arındırır, ilginizi bizimle tartıştığınız, mücadelesini yaptığınız, onun mensuplarının kavramlarıyla arkadaşlarına öğrettiğiniz, onun sahiplerinin âdetleri üzerine Yunan kitaplarını şerhettiğiniz bu dili

179 Tevhîdî, I, 113.

180 Tevhîdî, I, 113.

181 Muhsin Mehdi, "Language", s. 60.

182 Muhsin Mehdi, s. 61.

öğrenmeye yöneltirsen, Yunan diline ihtiyacının olmadığı gibi onların düşüncelerine de ihtiyacının olmadığını anlarsın.”¹⁸³

Sîrâfî, Mettânın savunduğu mantığın, Arap gramerinin kurallarını ve inceliklerini bilmede yeterli olamayacağını ispatlamak için Arap diliyle ilgili soru sorar: “Sana tek bir harften soracağım. O harf Arap kelâmında çok kullanılan bir harftir. Onun anlamları akıllı insanlarca bellidir. Hadi sen de onun anlamlarını, delil getirdiğin ve övmeye değer verdiği Aristo mantığı ile çıkar. O harf, vâvdir.”¹⁸⁴ Bunun hükümleri nelerdir? Konumları nasıldır? Onun sadece bir durumu mu yoksa birden fazla durumu mu var?”¹⁸⁵

Mettâ soru karşısında şaşakaldı ve bu durumu üzerinden atarak şöyle dedi: “Bu nahivdir, ben nahiv ile ilgilenmedim. Çünkü mantıkçının ona ihtiyacı yoktur. Fakat nahivcinin ise mantığa şiddetle ihtiyacı vardır. Çünkü mantık mânayı, nahiv ise, lafzı konu edinir. Mantıkçı, lafzı kullansa bile bu ârızî / ikincildir, nahivci de mânayla ilgilense bu da onun için ârızîdir. Mâna lafızdan daha üstün, lafız ise mânadan daha düşüktür.”¹⁸⁶ Bu cevabıyla Mettâ grameri kötüleyip mantığı övmekle birlikte, açıkça birinci (mantığın kelâmın aleti olduğu) tezinden vazgeçip, mantığın anlamlı bir dil olarak kelâmı ile olan ilişkisine vurgu yapmak istemiştir.¹⁸⁷ Ayrıca Mettânın dile getirdiği bu görüşler daha sonra öğrencileri Fârâbî ve Yahyâ b. Adî tarafından daha olgun bir zemine çekilecektir.

Ayrıca Mettânın bu tezi daha sonra gelen nahivciler tarafından da reddedilecektir.¹⁸⁸

¹⁸³ Tevhîdî, I, 113.

¹⁸⁴ Bu konuyla ilgili bir tahlil için bk. Mûniye el-Hemâmî, “Alâkatü'l-bünyeti'n-nahviyye bi'l-bünyeti'l-mantikiyye”, *Dirâsâtün lisâniyye*, III, Tunus 1997, s. 65 vd.

¹⁸⁵ Tevhîdî, I, 114.

¹⁸⁶ Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 114. Oysa Nahivciler mânayı görmezden gelemezler aksi takdirde fâil ile mef'ulü birbirinden ayıramazlar. Ref', nasb ya da cer'i gerektiren her nahvî kalıp, sadece şekil olarak tamamlanamaz, aksine önce mânayı tasavvur eden ve daha sonra mâna ile birlikte, meydana gelen olaya cevap veren akli eylemlerden geçmesi gerekir. Nahvî kalıp da bu akli eyleme uygun olarak gelir. Buradaki akli eylem ise, mânaları ve olayları araştırıp bunları akli bir bağla birbirine bağlamaktır (bk. Zeyneb Afîfî, *Felsefetü'l-luga*, s. 204).

¹⁸⁷ Muhsin Mehdi, “Language”, s. 71.

¹⁸⁸ İbn Cinnî bu konu hakkında bir bab yazmıştır: *er-Red alâ men iddea ale'l-Arab inâyetehâ bi'l-elfâz ve iğfâlehâ el-meânî*. İbnü'l-Cinnî, Araplar'ın, lafızların doğru ve fasih olmalarına önem verdiklerini ve bunu değişik şekilde sınadıklarını belirtir. Aynı şekilde mânaların da onlara göre çok güçlü bir yeri vardır (bk. *el-Hasâis*, I, 216 vd.).

Sîrâfî, Mettâ'nın bu düşüncelerine karşı çıkararak, nahiv ile mantık arasındaki ayrımı şu şekilde yapmaktadır: "Nahiv mantıktır, fakat Arap kelâmından alınmıştır. Mantık da nahivdir fakat o dille anlaşılır."¹⁸⁹

Sîrâfî'nin bu tartışmada işlediği konu, Arap nahvinin mantıkî içeriğine vurgu yapmak ve mantığın başka, nahvin de başka bir şey olduğu görüşünü çürütmek üzerine odaklanmıştır.¹⁹⁰

Sîrâfî burada, Arap gramerini, Arap dilinin mantığı; Aristo mantığını da Yunan dilinin grameri kabul edip nahvin lafızla, mantığın ise anlamla ilgili olduğu temelinden hareket ederek bu ikisi arasındaki ayrımı reddeden ve bu sebeple mantıkçılarla mücadele eden nahivcilerin fikirlerini savunmuştur.¹⁹¹

Bu ayrımıyla Sîrâfî, mantıkla gramerin, bir dil olarak kelâm alanına hapsedtikten sonra, tezini, kelâm alanı ile idrak edilebilir anlam alanını birbirinden ayırma temeli üzerinde¹⁹² geliştirir: Lafız ve mâna arasındaki ihtilâfa gelince, lafız tabii mâna ise aklîdir. Bundan dolayı lafız zamanla yok olur. Çünkü zaman tabiat izini başka bir tabiat izi ile takip eder. Mânalar ise zamanda sabittir. Çünkü mânayı yazdıran akıldır. Akıl ise ilâhîdir. Lafzın maddesi çamurdur. Çamurdan olan her şey göçer.¹⁹³ Dolayısıyla sen başkasından çaldığın sanat ve kibirlendiğin alet için bir isim bulamaz oldun. Eğer tercüme için sana bu dilden az bir şey gerekiyorsa, tercümeyi tahkik, güven kazanma, meydana gelecek kusurlardan korunmak için çoğu da gerekli olur.¹⁹⁴

Buna karşılık Mettâ kendi acizliğini ve bilgisizliğini gösterircesine şu cevabı verir: "Sizin dilinizdeki isim, fiil ve harf bana yeterlidir. Ben bu kadarı ile Yunan'ın benim için hazırladığı amaçları ifade ederim."¹⁹⁵

Sîrâfî, Mettâ'nın yanlışlığını şöyle açıklar: Hata yaptın. Çünkü senin, bu isim, fiil ve harflerde, onu konuşanın mizacında oluşan düzen ile yapısını ve vasfını öğrenmeye ihtiyacın var. Aynı zamanda sen bu isim, fiil ve harflerdeki hareketleri de öğrenmeye muhtaçsın. Harekedeki hata ve tahrif,

189 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 115.

190 Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, s. 52.

191 Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, s. 82.

192 Muhsin Mehdi, "Language", s. 72.

193 Sîrâfî'nin Mu'tezilî olduğu göz önüne alınmalıdır.

194 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 115.

195 Tevhîdî, I, 115.

müteharrikedeki (kelime) hata ve bozukluk gibidir. Bu konu senin, arkadaşlarının ve grubunun gafil olduğu bir konudur. Burada, senin bilmediğin ve aklının aydınlatamadığı bir şey var. O da öğrenmen gerekir ki; herhangi bir dil, bütün yönleriyle; isimler ve fiillerde, harfler ve teliflerinde, takdim ve tehirde, istiare ve hakikatte, teşdid (vurgu) ve tahfifte (hafifletme), genişlik ve darlıkta, nazım ve nesirde, seci, vezinde ve meylinde ve bunun gibi daha birçok konudaki vasıflarda başka bir dil ile tam bir uygunluk göstermez. Akıl ve insaf sahiplerinden birinin bu hükme karşı çıkacağını ya da doğruluğundan şüphe edeceğini sanmıyorum. O halde bu vasıflarda sana tercüme edilen bir şeye nasıl güvenmen gerekiyor? Senin Yunan düşüncesini öğrenmekten çok, Arap dilini öğrenmeye ihtiyacın var.¹⁹⁶

Sîrâfî, Aristocu mantığın Arapça'nın hakkını veremeyeceği şeklindeki görüşünü tekrarlayarak böyle bir şeyi kabule yanaşmaz. Sîrâfî sözü, filozofların Yunanca'yı bile bilmedikleri ve onların kabul ettikleri metinlerin ancak üçüncü elden metinler olduğu noktasına getirir. Mettâ, üçüncü elden de olsa onları temelde anlayabildiğini ve anlam bütünlüğünü bozmayan küçük ayrıntıların fazla önemli olmadığını söylese de Sîrâfî'yi inandırmaz. Zira Sîrâfî, mantığın sadece türetildiği dil olan Yunanca'dan başka bir dile faydasının olamayacağına ısrarcıdır.¹⁹⁷ Sîrâfî, mantığı, *dil mantığı* ya da *Arapçanın mantığı* şeklinde anladığından dolayı Aristo mantığı ya da Yunanlılar'ın mantığını da tamamen, Yunanlılar tarafından konuşulan ve Aristo tarafından ifade edilen Yunanca'nın bir sistemi şeklinde anlamıştır.¹⁹⁸

Sîrâfî, Mettâ'nın tezini çürütmek için Aristo mantığından önce yaşayan insanların durumundan örnek getirir: Sana şöyle diyen adamı bana açıkla; hakikatleri bilme, onu araştırma ve açıklamadaki durumum, mantığı belirleyenden önceki toplumun durumu gibidir. Onlar gibi düşünüyor ve onlar gibi aklediyorum. Çünkü dili gelişme ve miras yolu ile öğrendim. Mânaları ise inceleme, düşünme, sorma ve gayret ile araştırdım. Onun için ne dersin? Şöyle mi dersin, ona bu hükmü vermek doğru olmaz. Çünkü o, bu mevcudatı senin öğrendiğin yolla öğrenmedi mi dersin? Belki sen, hak dahi olsa tek başına üzerinde olmasından ziyade, bâtıl dahi olsa, seni taklit etmesine sevinirsin. Bu açık cehalettir ve kusurlu bir hükümdür.¹⁹⁹

196 Tevhîdî, I, 115-116.

197 Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, s. 12.

198 Muhsin Mehdi, "Language", s. 73.

199 Tevhîdî, I, 116.

Bu sözleriyle Sîrâfî mantıktan önceki durumu öne sürerek Mettân'ın düşüncesini sorgulamak istemiştir.

Sîrâfî, “vâv” hakkında sorduğu sorunun unutulmasını istememekte ve konuyu tekrar ona getirmektedir: “Hadi bize, vâvı anlat, hükümleri nedir? Bizi onunla, Yunan felsefesine çağırdığın dilden bir tek harfi bile bilmediğin halde, mantık ile övünmenin, sana bir fayda sağlamadığını ortaya çıkarmak istiyorum. Bir harfi bilmeyen diğer harfleri de bilemez. Harfleri bilmeyenin bütün dili de bilmemesi mümkündür. Ben sana sadece bir harfin anlamlarını sordum. Ya bütün harfleri verip onların anlamlarını, mecaz ve hakikat konumlarını sorsaydım nasıl olacaktı?”²⁰⁰

Bu arada Sîrâfî, mantıkçılarla nahivciler arasında daha önce tartışma konusu olmuş “fî” ve “bâ” harf-i cerlerinden bahseder. Onun bildirdiğine göre, nahivcilerin bu iki harf için söyledikleri “via” (kap, zarf) ve “ilsak” (bitiştirme) görüşleri mantıkçılar tarafından benimsenmemiştir.²⁰¹ Sîrâfî burada nahivcilerin görüşlerini desteklemiştir; fî için birçok cihet söylenir; şey kabın içindedir, kap da mekândadır, siyasetçi siyasetin içinde, siyaset de siyasetçidedir.²⁰²

Yine Sîrâfî'ye göre bu konunun doğruluğu, Yunan akli ile değil o dili konuşanlar tarafından ortaya çıkarılır.²⁰³ Bu konuyu bu şekilde geçiştirmek isteyen Sîrâfî'ye, vezir İbn Furât âdetâ bu tartışmanın bir tarafı gibi müdahale etmiştir: Ey bu tartışmada üstün gelen, vâv konusunu açıkla ki onun yenilgisi şiddetli olsun ve onun o konu hakkındaki acizliğini cemaate göster! O, bu görüşüyle saldırgan biri idi.²⁰⁴

Sîrâfî, o dönem nahivcilerinin çok iyi bildiği ve günümüze kadar aynı biçimde gelen şekliyle konuyu açıklar: Vâvın değişik durum ve konumları vardır. Bunlar atıf; Ekremtû Zeyden ve Amran (اکرمت زيدا عمرا) (Zeyd'e ve Amr'a ikramda bulundum) Kasem (yemin) vallahi lekad kâne kezâ ve kâne (والله لقد كان كذا و كان) (Yemin ederim şöyle şöyle idi). İstî'naf (başlangıç) haractü ve Zeydün kâimün (خرجت و زيد قائم) (Çıktım ve Zeyd ayakta idi).

200 Tevhîdî, I, 116-117.

201 Tevhîdî, I, 117.

202 Tevhîdî, I, 117; Rummânî de bu harfi ele almıştır. Ona göre fî via (kap) mâna-sındadır. “Su bardaktadır” derken, bardağın suyu kapladığı belirtilmek isteniyor (bk. Rummânî, *Meânî'l-hurûf*, s. 96).

203 Tevhîdî, I, 117.

204 Tevhîdî, I, 117-118.

Çünkü sözden sonraki cümle, mübtedâ ve haberdir. Azlık anlamında olan birkaç (rubbe), şu şiirde olduğu gibi; ve kâtîme'l-a'mâkî halvî el-muhterak (و قاتمالاعماق خلوي المخترق) (derinlikleri tozlaştıran ve alâmetlerden mahrum...). İsimde asıl harf olur, vâsıl, vâkîd ve vâfidde (واصل, واقد, وافد) olduğu gibi. Fiilde asıl harf olur, vecile yevcelü (وجل يو جل) (ürkmek). Mukheme (zâit) olan vâv, şu âyetinde olduğu gibi (فلما اسلما و تله للجيين و ناديناہ) ²⁰⁵ (ikisi kabul edip çocuğu alını üzere yıkınca, biz ona şöyle seslendik) ve şu şiirde olduğu gibi (فلما احزنا ساحة الحى و انتحى) (Kabile tepesini aştıktan sonra uzaklaştık...) (bu iki cümlede de vav kaldırıldığında anlamda herhangi bir değişiklik meydana gelmez) hal mânası, şu âyetinde olduğu gibi (و يكلم الناس) ²⁰⁶ (kundakta ve yetişkin olduğu halde insanlar ile konuşacak) harf-i cer mânası (استوى الماء و الخسبة) (su tahta ile eşit oldu) yani tahta ile beraber. ²⁰⁷

Bu cevabı çok beğenen İbnü'l-Furât, Mettâ'ya: "Bu senin nahvinde de var mı?" ²⁰⁸ şeklinde alaylı bir soru sormaktan kendi alamamıştır.

Bu durumda Mettâ'nın, mantığın kelâmın aleti olduğu tezini çürüten Sîrâfî, başka bir soruyla, onun, nahivcilerin lafızla değil mâna ile uğraştıkları iddiasını da çürütmek niyetindedir; "Burada lafzî şekilden daha çok aklî mânayla ilişkisi olan bir mesele daha var. Şu söze ne diyorsun? Zeydün efdalü'l-ihveti (زيد افضل الاخوة) (Zeyd kardeşlerin en üstünüdür), Zeydün efdalü ihvetihî (زيد افضل اخوته) (Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür) cümlelerinde hangisi doğrudur, sorusuna Mettâ ikisinin de doğru olduğu şeklinde cevap vermiştir. Nitekim Mettâ iki cümle arasındaki farkı da bilemez. ²⁰⁹

Mettâ'nın bu acziyeti karşısında Sîrâfî, problemi anlamadan cevaplandırdığını ve sebebini bilmediği halde birinci cevabının doğru olduğunu söyledi. ²¹⁰

Mettâ, bu yanlışlığın sebebini sorduğunda, Sîrâfî'nin cevabı küçümseyici bir şekilde oldu: Eğer sen ders halkasına gelseydin istifade ederdin. Çünkü burası, ders verme yeri değil, çarpıtma ve benzetme alışkanlığı olanlarla birlikte, zihin karışıklıklarını giderme meclisidir. Buradaki topluluk,

205 Sâffât 37 / 103-104.

206 Âl-i İmrân 3 / 46.

207 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 118.

208 Tevhîdî, I, 118.

209 Tevhîdî, I, 118-119.

210 Tevhîdî, I, 119.

senin hata yaptığını biliyor. Sen niçin nahivcinin mânâ olmaksızın sadece lafızla ve mantıkçının da lafız değil, sadece mânâyla ilgilediğini iddia ediyorsun?²¹¹

Sîrâfî, mantıkçının mutlaka lafızlarla da uğraşması gerektiği fikrinde: Eğer mantıkçı susar ve mânâda yoğunlaşır, vehmine gelen, aklına sunulan ve tahmininde oluşanı tertiplerse, iddian doğru olurdu. Fakat mantıkçı, kendisince doğru olanı ifade ile göstermek, talebelere ve karşı-sındakilere açıklamak isterse, muradını kapsayıcı, amacına ve maksadına uygun lafız kullanmak zorundadır.²¹² Sîrâfî, dil-düşünce arasındaki ilişki-den dolayı düşüncenin bir şekilde dışa vurulduğunda bu, mutlaka lafızlar yoluyla ve dolayısıyla da belli bir dilin kurallarına göre olması gerektiğini belirtmektedir.

İbnü'l-Furât, Mettâ'yı tamamen susturmak ve meclistekileri faydalandırmak için sorduğu soruya cevap vermesi üzerine Sîrâfî şu açıklamayı yapar:

Şöyle dersin Zeydün efdalü ihvetihî (زيد افضل اخوته) (Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür) doğru olmaz. Eğer Zeydün efdalü'l-ihveti (زيد افضل الاخوة) (Zeyd kardeşlerin en üstünüdür) dersin doğru olur. İkisi arasındaki fark ise, Zeyd'in kardeşleri Zeyd'den başkadır ve Zeyd de onların dışındadır. Bunun delili ise; eğer biri Zeyd'in kardeşleri kimlerdir, diye sorarsa cevap; Zeyd, Amr, Bekir ve Hâlid şeklinde değil, Amr, Bekr ve Hâlid şeklinde olur. Zeyd bunlara dahil olmaz. Eğer Zeyd kardeşlerinden hariç olursa, onların dışında olur. Himârûke efrehu'l-bigâl (ان حمارك افره البغال) (eşegin, katırların en hareketlisidir) söylemenin doğru olmadığı gibi Zeydün efdalü ihvetihî demen de doğru değildir. Çünkü nasıl Zeyd, kardeşlerinin dışında ise eşek de katırların dışındadır. Zeydün efdalü'l-ihveti sözü ise doğrudur. Çünkü o kardeşlerden biridir. Burada isim, kendisi ve diğerlerinin üzerine vâki olur, o da kardeşlerden bir cüzdür. Eğer şöyle denilirse meni'l-ihveti (من الاخوة) (kardeşler kimlerdir?) onları; Zeyd, Amr, Bekir ve Hâlid diye sayarsın. Bu, Himârûke efrehü hamîrdeki (حمارك افره الحمير) (eşegin, eşeklerin en hareketlisidir) söz mesabesinde olur. Çünkü o (eşek), eşekler üzerine vâki olan isme dahildir. Vafettiğimiz gibi olursa, cinse delâlet eden belirsiz teke izâfe edilmesi câiz olur.²¹³

211 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 119.

212 Tevhîdî, I, 119.

213 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 120.

Sîrâfî'nin, Mettâ'nın tezini çürüttüğü bu örnek, saf idrak edilebilir mânalar için verilecek örnek değil, lafızlarda somutlaşmış mâna ya da belli bir dilde idrak edilebilir mânaya verilebilecek bir örnek²¹⁴ olmakla birlikte Mettâ'nın ikinci tezini de çürütmektedir.

Fakat Câbirî'ye göre Mettâ'nın vermiş olduğu cevap da doğrudur: Zira bu konu i'rab yani harfler üzerine doğru harekeyi yerleştirme ile ilgili olmayıp iki şey arasındaki üstünlük ilişkisi şeklindeki mantikî bir ilişki ile ilgilidir. Burada mantıkçı Mettâ; Zeyd kardeşler içinde en üstünüdür sözüyle, Zeyd kardeşlerinin en üstünüdür sözü arasında mantikî açıdan bir fark görmemektedir. Sîrâfî ise bu iki cümleyi birbirinden farklı görmekte ve ikincisini hatalı kabul etmektedir. Çünkü o, izâfeti başka bir şekilde anlamaktadır.²¹⁵ İki şahıs arasındaki farkın, işlem ve kaplama farklı bir şekilde yaklaşmalarından kaynaklandığını iddia eden Câbirî, her iki şahsın da kendi bakış açılarına göre haklı olduğunu savunmuştur.²¹⁶ Ancak Mettâ'nın -eğer riva-yet doğruysa- kendi cevabında ısrar etmemesi ve Sîrâfî'nin söylediklerini kabullenen bir tavır içinde olması, onun böyle bir ayırımdan da habersiz olduğunu gösterir niteliktedir.

Sîrâfî'nin getirdiği açıklamalar karşısında İbnü'l-Furât, nahvin üstünlüğünü ilan etti:²¹⁷ Bunun üzerine Sîrâfî, Mettâ'ya nahiv dersleri vermeye başladı: Nahvin mânaları; lafzın hareke ve sükûnları, harflerin uygun olan durumlarına konulmaları, cümlelerin kuruluşundaki takdim ve tehir ile oluşan söz ve bundaki doğruluğa riayet etme ve hatadan kaçınma arasında yayılmıştır. Bu sıfatları taşımayan bir sözün geçerli olabilmesi için ya nâdir kullanma ve uzak te'vil ile mümkün olur, ya da toplumun fitratı üzerine câri olan âdetlerin dışına çıktığından reddedilir. Bütün bunlar, tâbi olmaya, rivayete, semâya ve tahrif etmeden bilinen asla uygun kıyasla sınırlıdır. Mantıkçılar, mânaların

214 Muhsin Mehdî, "Language", s. 77.

215 Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, s. 52.

216 Câbirî, s. 53; Nisbet ve izâfet konusunda, mantıkçılarla nahivciler arasında farklar vardır. Nahivcilere göre nisbet daha hastır. Çünkü onlar, bir beldeye, ırka, aşirete veya kabileye mensup olanın, her grup ehline sonu bir harfle biten şekillenmiş bir lafza delâlet eder. Mantıkçılara göre de, iki şey arasını, harf-i nisbet ya da harf-i izâfet olarak adlandırdıkları an, min, alâ vb. harfler aracılığıyla birbirine bağlamaktır (bk. Zeyneb Afîfî, *Felsefetü'l-luga*, s. 88; Fârâbî nisbet ve izâfet konusunda âdetâ Mettâ ile Sîrâfî arasında geçen tartışmada Sîrâfî'nin "Zeyd" ile ilgili soruya bir cevap niteliğindedir (Fârâbî, *Hurûf*, s. 83-84). Fârâbî'ye göre ise her ikisi kendilerine has perspektiften olaya bakmışlardır. Mettâ da bu soruya mantık çerçevesinden bakmış ve cevap vermiştir (Zeyneb Afîfî, *Felsefetü'l-luga*, s. 89).

217 Tevhîdî, *el-İmtâ*, I, 120.

ancak kendi metot, düşünce ve zorlamalarıyla bilinip açıklanabileceği zanlarından dolayı kendilerini beğenmişliğe kapıldılar. Zayıf ve eksik oldukları bir dili tercüme ettiler. Bu tercümeyi de bir sanat yaptılar. Nahivcilerin de mâna ile değil sadece lafızla ilgilendiklerini iddia ettiler.²¹⁸

Sîrâfî, doğru bir kullanımın meydana gelmesi için kişinin o dili ve düzeylerini tam olarak bilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yine Sîrâfî'ye göre dilin kaynağı rivayet, semâ ve doğru kıyastır.

Durumdan oldukça memnun olan İbnü'l-Furât, Sîrâfî'ye, Mettâ'yı tamamen susturmak ve savunuculuğunu yaptığı mantığın doğruları bildirmede yetersiz kaldığını göstermek için başka sorular sormasını söyler.

Sîrâfî, Mettâ'nın çok yetersiz kaldığını farkettiği Arap diliyle ilgili sorular sorarak coşmuştur: Şöyle diyen adam için siz ne dersiniz? "(Li hezâ aleyye dirhemün **gayra** kırâtın ve li hâze'l-âhır aleyye dirhemun **gayru** kırâtın (لهذا على درهم غير قيراط, و لهذا الآخر على درهم غير قيراط)²¹⁹ (bunun, üzerimde kırat değil sadece dirhemi var, diğerinin ise üzerimde kırat olmayan dirhemi var).²²⁰

Bu çeşit bir bilgin yok diyen Mettâ'ya Sîrâfî: Bu cemaat nezdinde senin hilekâr ve sahtekârlığın doğrulanmadıkça senden vazgeçecek değilim. İşte sana bundan daha kolay bir soru; bir adam arkadaşına şöyle dedi: Bi kem es-sevbâni el-mesbûgâni (بكم الثوبان المصبوغان)²²¹ (bu iki boyalı elbisenin fiyatı nedir?) diğeri bi kem sevbâni mesbûgâni (بكم ثوبان مصبوغان)²²² (iki boyalı elbisenin fiyatı nedir?) bir diğeri ise, bi kem sevbani mesbûgayni (بكم ثوبان مصبوغين)²²³ (boyalı olduğu halde iki elbisenin fiyatı nedir?) Hadi bu cümlelerin içerdği kelimeleri tek tek açıkla bakalım?²²⁴

Bu soru karşısında şaşırان Mettâ, eğer ben de sana mantık meselelerinden sorsaydım, sen de benim düştüğüm duruma düşerdin²²⁵ diyerek hem düştüğü kötü durumu bildirmiş hem de Sîrâfî'nin sadece Arap diliyle ilgili sorular sorduğunu belirterek onu kendi alanına çekmek istemiştir.

218 Tevhîdî, I, 121.

219 Bu cümledeki birinci gayr istisna; ikincisi ise sıfattır.

220 Tevhîdî, I, 122.

221 Mârifelik vardır.

222 Nekrelik vardır.

223 Haldir.

224 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 122.

225 Tevhîdî, I, 122.

Bunun üzerine Sîrâfî, şöyle diyecektir: Eğer sen bana bir şey sorsaydın, ona bakardım. Eğer mâna ile bir alâkası var ve lafzı da mevcut kurallara uygun olursa cevap verirdim. Bunun sana göre yanlış veya doğru olması beni ilgilendirmez. Eğer mâna ile bir ilişkisi olmazsa reddederdim. Eğer lafızla bir ilgisi var, fakat bu sizin belirlediğiniz, kitaplarınızı doldurduğunuz bozuk bir şekil de olsa, yine reddederdim. Çünkü o dili konuşanlar arasında yerleşmiş bir dilde, yeni bir dil ihdas etmek mümkün değildir.²²⁶

Daha sonra Sîrâfî mantıkçılara yönelik olan suçlamalarına devam eder: Biz, sizin Arapça'dan sadece; sebep ve alet, selb ve icap, mevdu ve mahmul, kevn ve fesad, mühmel ve mahsur gibi fayda ve yarar sağlamayan örnekleri ödünç aldığınızı gördük. Bu yaptığınız âcizliktir ve anlayıştan uzak olmaktır.²²⁷ Sîrâfî, mantıkçıların kullandıkları ıstılahları zikretmiş bununla Mettâ'ya kendi düşüncesinin bile, küçümsediği Arap diline borçlu olduğunu belirtmek istemiştir. Çünkü Mettâ bu dilden ödünç aldığı lafızlarla kendi düşüncesini oluşturmaktadır.

Devamla, siz bununla cahilce uğraşmak ve aziz olanı zelil etmek istiyorsunuz. Sizin gayeniz, cins, nevi, has, fasıl, araz, şahıs ile başkalarını korkutmaktır. Siz, heliyye, eyniyye, mahiyye, keyfiyye, kemmiyye, zâtîyye, arâziyye, cevheriyye, heyûliyye, sûriyye, eysiyye, leysiyye ve nefsiyye terimlerini çok kullanıyor ve sonra da bazı sözlerinle sihir getirdiğinizi iddia ediyorsunuz. Örneğin:

Lâ bazı bâ'dır
Cîm bazı bâ'dır
O zaman lâ bazı cîm'dir
Lâ bütün bâ'dır
Cîm bütün bâ'dır

O zaman lâ bütün cîm'dir²²⁸ diyorsunuz. Oysa bunların hepsi yalan, kapalı söz ve tuzaktır. Aklını iyi kullanan, ayırımını güzel, düşüncesini düzgün, görüşünü keskin yapan ve kendisini aydınlatan herkes -Allah'ın izin ve yardımıyla- bütün bunlardan müstağni olur. Aklı iyi kullanma, güzel ayırım, güzel düşünüş, keskin görüş ve kendini aydınlatma, yüce Allah'ın

²²⁶ Tevhîdî, I, 122.

²²⁷ Tevhîdî, I, 122.

²²⁸ Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 123; bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 102 vd.; A. Kadir Çüçen, *Mantık*, Bursa: Asa Yayınları, 1999, s. 80 vd.

karşılıksız olan ihsanları olup, bunu isteyen kullarına bahşetmiştir. Sizin, mantığınızla bu kadar ileriye gitmenize bir anlam veremiyorum. İşte Ebü'l-Abbas en-Nâşî²²⁹ sizin çelişkinizi ortaya koydu, sizin metodunuzu takip etti, hatalarınızı açıkladı, zaaflarınızı açığa çıkardı.²³⁰ Sirâfî burada mantıkçıların kullandıkları istilâh ve metotlarını eleştirmektedir ve ona göre bunlar yeni bir şey getirmemiştir.

Sirâfî'nin cevap vermediler diye bildirdiği, Ebü'l-Abbas en-Nâşî'nin mantıkçılara saldırısı açıkça sadece bu tartışmada dile getirilmiştir.²³¹

Sirâfî, mantık ile nahiv arasındaki farkı da şu şekilde açıklamaktadır: Sen bir insana, mantıkçı ol dersen, akılcı, akıl sahibi ol ya da söylediklerini aklet demek istiyorsun. Çünkü arkadaşlarınız, nutkun (mantığın) akıl olduğunu iddia ediyorlar. Bu uydurma bir sözdür, binaenaleyh nutkun

229 Ebü'l-Abbas Muhammed b. Abdullah en-Nâşî (ö. 293) İbn Şîrşîr olarak da bilinir. Mütakellim ve edebiyatı çok güçlü olan biridir. Tek kafiye üzere olan 4000 beyitten oluşan bir kasidesi vardır (bu bilgileri elimizde olan fihristin nüshasında bulamadık. Bu bilgiler şu nüshadadır: İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran 1973, s. 217; onun hakkında tabakat kitapları birbirinden çelişir durumdadır. İbnü'r-Rûmî ve Buhtûrî ile aynı tabakadan olan Nâşî; kimilerine göre, mantık ilminde ve birçok ilimde engin bilgiye sahiptir. Kelâm ilminin ona kazandırdığı güç ile nahivcilerin illetlerini çürütmüş, aruz kaidelerine şüpheler sokmuş, Halîl b. Ahmed'in verdiği örneklerin dışında örnekler getirmiş biridir (bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân* [nşr. İhsan Abbas], Beyrut: Dârü'l-fıkr - Dâru Sadr, 1970, III, 90); bu bilgilere paralel nitelikte başka bir kaynak da şunları aktarmaktadır: Kelâmcı, önde gelen şairlerdendir ve mantıkçıların reisidir. Onun birçok kitabı vardır. Arapça ve aruzda çok güçlü biri idi. Mantık hakkında eser yazdı. Birçok sanat hakkında şiirleri vardır. Dünyanın en zeki insanlarından idi (Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1990, XIV, 41); ancak bu bilgilerin tersi yönünde de bilgiler aktarılmaktadır. Mantık kitaplarını eleştiren kitapları ve şiirleri vardır (Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts., X, 92); mantığı eleştiren birçok kitabı vardır (İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* [nşr. S. D. Walzer], Beyrut: Dârü'l-muntazar, 1988, s. 92) tek kafiye üzerine 4000 beyitli (avcılıkla ilgili) şiiriyle ün kazanan Nâşî (Nâşî el-Ekber), çok yazmasına ve tartışmalara çok girmesine rağmen, hayalci, olayları karıştıran, kendini herkese muhalif gören, her şeyi eleştiren (Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, X, 92) sözü gereksiz yere uzatan geveze (İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 93) bir insan olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, Sirâfî'nin böylesi bir insanın sözlerini delil olarak getirmesi onun cedeli bir metot takip ettiğini göstermektedir. Ayrıca böylesi tartışmalarda ondan başka Nâşî'yi gündeme getiren veya onun fikirlerine göndermede bulunan başka şahıslara da rastlamadık.

230 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 124.

231 Margoliouth, a.g.m., s. 89.

(mantığın) sizin ondan gafil olduğunuz yönleri vardır. Sana bir başkası; fasih, dilci bir nahivci ol derken, bununla, söylediğini kendin anla, sonra senden başkalarının anlamalarını amaçla, demek istiyor.²³² Sîrâfî burada mantığa sadece akıl mânası yüklemektedir. Oysa böyle bir tanım Mettâda bile yoktur. Dikkate değer bir başka nokta da onun tek başına nahivci lafzını, sözü gerektiği gibi anlama ve başkalarına anlatma için yeterli görmeyip “fasih” ve “dilci” sıfatlarını da eklemiş olmasıdır.

Sîrâfî maksadını karşı tarafa bildirirken nelere dikkat etmesi gerektiğini öğütler: Lafzı mânaya göre ölç, ama ondan fazla olmasın. Mânayı lafza göre hazırla, fakat ondan eksik tutma. Bu, bir şeyi olduğu gibi belirtmek istediğinde yaptığındır. Mânayı açmak ve muradı yaymak istediğinde, lafzı açıklayıcı müterâdif, benzer kelime ve yararlı istiareler ile süsle. Mânaları belâgat ile izah et. Ancak araştırma ve teşvik ile ulaşılacak şekilde işaret / rumuz kullan, demek istiyorum. Çünkü istenilene, emek harcanarak ulaşılsa aziz, yüce, kıymetli ve yüksek olur. Bazılarını öyle açıkla ki, sözlerin şüphe ile karşılanmasın ya da anlaşılmasında zorluk çekilmesin veya kapalılıktan dolayı ondan vazgeçilmesin.²³³

Eğer aktarılan metin doğruysa, Mettâ sorular karşısında tamamen susmak zorunda kalmıştır. Bu durum, Mettâ'nın nahvi küçük görmesinden dolayı hiç ilgilenmediği bir alanda tartışıyor olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim ondan sonra gelen mantıkçılar bu eksikliği gidermek için gayret sarfetmişlerdir.

Ayrıca Mettâ'nın korkutulduğundan dolayı cevap vermediği yönünde de iddialar vardır.²³⁴ Mettâ'nın dinî inançları bakımından alay edildiği de buna delil olarak verilmiştir ve ayrıca bu metnin sadece hasmı tarafından aktarılması da tereddütlerin doğmasına sebep olmuştur.²³⁵

Sîrâfî mantığın metoduna yönelik de eleştirilerini sürdürmüştür: Siz hiç mantık ile iki muhtelifi birbirinden ayırdınız mı? Yoksa iki şey arasındaki ihtilâfı giderdiniz mi? Acaba sen, mantığın kuvveti ile mi Allah'ın için üçüncüsü olduğuna, birin birden çok, birden çok olanın da bir olduğuna, takip ettiğin şeyin doğru ve söylediklerinin hak olduğuna inandın?²³⁶

²³² Tevhîdî, I, 124-125.

²³³ Tevhîdî, I, 125.

²³⁴ Margoliouth, a.g.m., s. 86.

²³⁵ Margoliouth, s. 86.

²³⁶ Tevhîdî, I, 125.

Sîrâfî, mantığın ihtilâfları giderdiği iddiasını test etmek için yine dil bilgisiyle bağlantılı olan bir başka soru sormaktadır: Burada anlaşmazlık oluşturan bir mesele var. Haydi bu anlaşmazlığı mantığın ile gider. Şöyle denildi; falancanın arsası duvardan duvaradır (لقلان من الحائط الى الحائط).²³⁷ Bundaki hüküm nedir? Üzerine şahitlik yapılan ölçü nedir? Bazı insanlar; onun hakkı iki duvar ve ikisi arasında olandır, bazıları; her iki duvarın yarısından itibaren onundur, diğer bazıları ise; iki duvardan biri onundur dediler. Haydi açık delil ve herkesi âciz bırakan mucizeni şimdi getir! Nerede! Bu senin ve arkadaşlarının düşüncesi olmadan açıklanmış bir konudur.²³⁸

Bu sorularına da bir cevap alamayan Sîrâfî artık tartışmayı bitirme niyetindedir: Şu ortaya çıktı ki, lafzın terkibi aklın yaydığını kapsamaz. Mânalar akıl ile bilinir. Mânaların akıl ile güçlü bir bağı tam bir kuşatıcılığı vardır. Herhangi bir dilde lafzın bu genişliğe sahip olma, onu ihâta etme, fesadı gerektiren karışıklığın girmesi korkusuyla, onun içinde olanın dışarı çıkmasına ya da dışta olanın da girmesine mani olacak bir surla çevirme kuvveti yoktur. Bu hakkı bâtila karıştırma ve bâtilı hakka benzetme olur demek istiyorum. Bu, mantık belirlenmeden önce doğruluğu gerçekleşen bir durumdur ve bu doğruluk mantıktan sonra ikinci defa tekrarlandı.²³⁹ Sîrâfî, mânanın lafızdan daha üstün bir durumda olduğu düşüncesindedir. Hiçbir dildeki lafız var olan mânaları kapsama, ihâta etme ve dile getirme kuvvetine sahip değildir.

Sîrâfî, Mettâ'yı İslâmî ilimleri bilmemekle ve küçük görmekle itham etmiştir: Eğer sen âlim ve fakihlerin meselelerindeki tasavvurlarını bilseydin, onların fikirlerindeki inceliklerine, delillendirmedeki derinliklerine, kendilerine yapılan eleştiriler için olan meselelerdeki güzel yorumlarına, muhtemel yönler için yaptıkları araştırmalarına, yararlı kinayelerine, uzak ve yakın yönlerine vâkıf olsaydın, kendini küçük görür ve arkadaşlarını horlardın.²⁴⁰

Sîrâfî tartışmanın sonunda ilk Arap filozofu olarak kabul edilen Kindî'ye yüklenmiştir. Ona göre Kindî'yi sorularla yanılsa sevkettiler ve o da

237 Sîrâfî burada, “min” ve “ilâ” harf-i cerlerinden yola çıkılarak bir hüküm verilmesini istemektedir. Min ibtidâiyye, ilâ ise nihâiyye belirtir (ilânın mea olan anlamı da vardır; ayrıca bk. Rummânî, *Meâni'l-hurûf*, s. 97-98, 115).

238 Tevhîdî, I, 125.

239 Tevhîdî, I, 126.

240 Tevhîdî, I, 127.

bunun farkında olmadan kesin delillere dayanmadan konuştu. Kindî'nin bu evhamları bile o çevreler tarafından ezberlendi.²⁴¹ Sîrâfî, konunun uzun olmasından dolayı bu tür iddialara cevap vermekten kaçınmıştır. Yine ona göre, Kindî için söylenen “Bütün bunları sadece Yunan'ın bereketi, felsefe ve mantığın yararlarından miras aldı” sözü ise gülünç bir sözdür.²⁴²

Tartışmanın sonunda Tevhîdî, Ali b. Îsâ er-Rummânî'den aldığının bu kadar olduğunu belirttikten sonra, bu tartışmayı özet halinde Sîrâfî'den de aldığını bildirmiştir. Sîrâfî tartışmada geçenlerin hepsini hatırlayamadığını fakat dinlemeye gelen topluluktan bazı şahısların bu tartışmayı yanlarında getirdikleri kâğıtlara yazdıklarını söylemiştir.²⁴³

Bu tartışma Arap nahivcilerinin dil ile akıl ve nahiv ile mantığın arasını ayırdıklarını, onun diğeriyle karışmasına razı olmadıklarını ve ikisini aynı kefeye koymadıklarını bildirir niteliktedir.²⁴⁴

Sîrâfî'nin Mettâ'ya karşı üstün gelmesi, sadece bir adamın başka bir adama ya da bir sanatın başka bir sanata karşı üstün gelmesi değil bilâkis, mantık ve felsefenin faydaları konusunda şüphe oluşturan kelâm ve edebiyatın bir zaferi²⁴⁵ şeklinde yorumlandığı gibi, Yunan grameri ile oluşturulduğu iddia edilen mantığa karşı evrensel akletme sanatının savunulduğu şeklinde de yorumlanmıştır.²⁴⁶

Dikkate değer başka bir nokta da, tartışmada Sîrâfî'nin direkt olarak dini savunmayıp din tarafından teyit edilen doğruları savunmasıdır.²⁴⁷

Mettâ'nın tartışmadaki başarısızlığı, onun mantık ve dil hakkındaki görüşünün bir sonucudur. Böylesi bir tartışmada başarılı olabilmek için onun Yunan mantığını değil Arap dilini de bilmesi gerekirdi.²⁴⁸

241 Tevhîdî, I, 126, 127.

242 Tevhîdî, I, 128.

243 Tevhîdî, I, 128.

244 el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 85.

245 Muhsin Mehdi, *Kitâbü'l-hurûf*un girişinde, s. 38.

246 Muhsin Mehdi, “Language”, s. 74.

247 Muhsin Mehdi, s. 61.

248 Muhsin Mehdi, s. 77.

NAHİV-MANTIK NAHİV-MANTIK TARTIŞMALARININ OLGUNLAŞMASI ve MODERN DÖNEMDEKİ YANSIMALARI

3.1. Olgunlaşma Sürecinde Mantıkçılar

Sîrâfî-Mettâ tartışmasından sonra, nahiv-mantık ilişkisi belki de en başta olması gereken yere oturdu. Artık kimse sadece nahvin ya da sadece mantığın bilinmesiyle her şeyin bilenebileceğini iddia etmiyordu. Her iki taraf da kendi ilimlerinin durması gereken yeri ve uğraş alanını çizme çabası içine girdi.

Bu çaba özellikle de mantıkçılar tarafından gösterildi. Nitekim mezkûr tartışmadan sonra yazılan eserlere baktığımızda, mantığın hep nahve oranla bir yerlere oturtulmaya ve her birine birbirinden bağımsız sanatlar olarak bakılmaya çalışıldığını göreceğiz.

Oysa mantıkçıların -dönemin- lideri sayılan Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus tartışmaya girdiğinde hiç de bu fikirde değildi. O daha önce Râzî başlığında aktardığımız gibi, nahiv ilmini bilmekle bütün ilimleri bilebileceğini iddia eden şahısla doğru orantılı olarak, mantık ilmini bilmekle nahiv ilminin de bilenebileceğini iddia etmişti.¹

Mettâ'dan sonra gelen mantıkçılar onun bu hatasını gidermeye çalıştılar. Mantık ve nahiv ilimlerine ayrı ayrı konu ve amaç belirlemeye çalıştılar. Bu çabalarda özellikle Fârâbî ve Yahyâ b. Adî öne çıkmışlardır.

1 Tevhîdî, I, 114.

3.1.1. Fârâbî

Aristo'nun bütün *Organon*'unu şerheden Fârâbî'nin (ö. 339 / 950) felsefe ve başka ilimler hakkında birçok çalışması vardır. Bunlara ilâveten içinde müzik ve siyasetin de bulunduğu birçok konuda da önemli eserler vermiştir.²

Fârâbî, önde gelen diğer İslâm filozoflarından farklı olarak daha çok mantıkta uzmanlaşmıştır. Onun asıl önemi de mantık hocası olması ve onun mantık çalışmalarının İslâm eğitimini tamamlayan bir sistem olarak vasfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca o, Bişr b. Mettâ'nın öğrencisi ve Yahyâ b. Adî'nin hocasıdır. Yine o, İslâm dünyasında mantık hakkında müstakil eser yazan ender düşünürlerden biridir.³

Mettâ b. Yûnus ile aynı dönemde yaşamış olan Fârâbî, yaş olarak ondan küçük ama ilim olarak ondan yüksekti.⁴ Bundan dolayı onun, Sîrâfî ve Mettâ ile çağdaş olduğu halde o mecliste olmayışı yadırganmıştır. Zira Mettâ'nın yerine, hem dil hem de mantık ilmini çok iyi bilen Fârâbî'nin olması halinde tartışma daha farklı yönde olabilirdi.⁵

Fârâbî'nin eserlerinden onun nahiv-mantık ilişkisine çok büyük önem atfettiğini anlamak mümkündür. Fârâbî bu görüşlerini *İhsâü'l-ulûm*'da çok net olarak ortaya koymuş, *Kitâbü'l-Hurûf* ve *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* adlı eserlerinde uygulama imkânı bulmuştur. Fârâbî, bu son iki kitabında konuları Arap nahvinden ziyade Yunan gramerine göre ele almaktadır. Bir mânaya delâlet eden lafızları isim, kelime (fiil) ve harfe ayıran Fârâbî, Arap nahivcilerinde görmediğimiz bir şekilde harfleri tasnif (hurûfü'l-hevâlif, el-vâsîlât, el-vâsîtât, er-revâbıt vb.) eder.⁶

Fârâbî'nin mantık ve İbnü's-Serrâc'dan aldığı Arapça, fıkıh ve nahivde yüksek bir mevkide olması hasebiyle öğrencileri Sîrâfî ile Mettâ arasında geçen tartışmadaki soruları ve bunların cevaplarını ona sormaları kuvvetle muhtemeldir.⁷ *el-Hurûf* ve *el-Elfaz* adlı eserleri bu tartışmada geçen sorulara verilen cevapları içerir niteliktedirler. Ayrıca Fârâbî bu eserleri yazmakla

2 Fârâbî'nin mantık çalışmaları için bk. Rescher, *Tetavvürü'l-mantık*, s. 296 vd.; Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 48 vd.

3 Rescher, *a.g.e.*, s. 307.

4 Kiftî, *Târîhu'l-ulemâ*, s. 278.

5 Zeyneb Afîfî, *Felsefetü'l-luga*, s. 199.

6 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-müsta'mele fi'l-mantık* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1968, s. 41-42.

7 Muhsin Mehdî, *Kitâbü'l-Hurûf*un girişinde, s. 48.

Sîrâfî'nin, "Mantıkçılar Arap dilini öğrenmek için çaba göstermiyorlar"⁸ iddiasını da çürütmüş olmaktadır.⁹

Fârâbî'nin nahiv-mantık arasındaki ilişki ve dille ilgili söylediklerinde İbnü's-Serrâc'ın büyük etkisi vardır.¹⁰ İbnü's-Serrâc bir nevi, Fârâbî ile Arap nahvinin arasındaki bağıdır. Aynı şekilde bunun tersi de olmuştur. İbnü's-Serrâc öğrendiği mantık ilmi sayesinde nahve yeni bir yön vermiştir.

Bişr b. Mettâ ile Sîrâfî arasında meydana gelen tartışmada Mettâ'nın yenik duruma düşmesinin en büyük sebeplerinden biri de onun, nahiv ile mantığı karşılaştırırken nahivden haberdar olmamasıdır. Fârâbî'yi nahvi öğrenmeye iten sebeplerden biri bu olabilir.

Mettâ ile Sîrâfî arasında geçen tartışma ve o tartışmada ele alınan konuların, mantık ve felsefe alanında önde gelen biri olarak Fârâbî'ye sorulması ihtimal dahilindedir. Fârâbî'nin *el-Hurûf* ve *el-Elfâz* adlı eserlerinde harflerin durumlarını ve dille ilgili daha başka konuları ele alması, ayrıca *İhsâü'l-ulûm*'da nahiv ve mantık sanatlarının tek tek alanlarını ve görevlerini belirleme çabası içinde olması onun bu konulara verdiği bir cevap mahiyetindedir.

Fârâbî, nahiv ile mantık arasındaki ilişkiyi açıklamaya önem vermiştir. Bu ise Fârâbî'den önce veya sonra hiçbir İslâm düşünürünün tafsilatlı bir şekilde ele almadığı bir durumdur. O, İslâm düşüncesinde bu ilişkiyi anlayan ilk şahıstır.¹¹ Ona göre dil ve nahiv ilmine vâkıf olmak mantık çalışmaları için temeldir. Mantık lafzî kalıp içinde her doğru fikir ve ilk sabit mâna için zorunlu kanunları belirlediği gibi nahiv de lafız ve onun mânasını araştırır.¹²

Bizim konumuzu ilgilendirmesi yönüyle daha çok *İhsâü'l-ulûm* eserini kaynak alarak Fârâbî'nin nahiv-mantık tartışmaları hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

Kitabın isminden¹³ de anlaşılacağı gibi Fârâbî bu eserinde, ilimleri sınıflandırmayı ve her ilmin alanını belirlemeyi amaçlamıştır. Ona göre en çok

8 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 116.

9 Muhsin Mehdî, *Kitâbü'l-Hurûf*un girişinde, s. 49.

10 Muhsin Mehdî, s. 46.

11 Zeyneb Afifi, *a.g.e.*, s. 202.

12 Zeyneb Afifi, *a.g.e.*, s. 212.

13 İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde *Merâtibü'l-ulûm* şeklinde zikreder (bk. *el-Fihrist*, s. 323).

bilinen ilim grubu beştir; dil, mantık, matematik, tabiat-ilâhiyat ve medenî ilimler.¹⁴

Fârâbî, hocası Mettân'ın aksine dil ilmine büyük önem vermiş ve onu bizzat mantık ilmine bile temel bir giriş olarak kabul etmiştir.¹⁵ Fârâbî, ilimleri açıklamaya lisan ilmiyle başlamaktadır. Bu ilmi genel olarak ikiye ayırmaktadır: 1. Herhangi bir millete göre bir mânaya delâlet eden lafızları ezberlemek ve o lafızlardan her birinin delâlet ettiği şeyi bilmek,¹⁶ 2. Bu lafızların kanunlarını bilmektir.¹⁷

Ona göre kanun ise küllî yani câmi'dir. Bu kanunlardan her biri, sanattaki pek çok şeyi kapsar ki, bu, sanatın konusunu ya da daha fazlası olan şeylerin tamamı için geçerli olabilsin.¹⁸ Bu kanunlar, o sanatın ilgilendiği konuların çerçevesini çizecek, yanlış yapıp yapılmadığını kontrol edecek ve o konu dahilinde olanların öğrenilmesini sağlayacaktır.¹⁹

Bu genel ayırmadan sonra Fârâbî dil ilmini yedi kısma ayırır.

Müfred (basit) lafızlar ilmi; eşyanın cinsine ve nevine delâlet eden lafızları, bu dilin kendisine ait olsun, dışarıdan gelmiş olsun, nâdir ve herkes tarafından bilinen olsun bütün bu lafızların rivayetini ve ezberlenmesini kapsar.²⁰

Mürekkebe (bileşik) lafızlar ilmi, bir millet nezdinde mürekkebe olarak kullanılan sözlerin bilinmesidir. Bu da o milletin hatipleriyle şairleri tarafından yazılanların, doğru ve güzel konuşanların söylediklerinin başkalarına aktarılması ve ezberlenmesidir.²¹

Müfred lafızların kanunları ilmi; seslerin sayılarını ve bunlardan her birinin ses çıkarma organında nereden çıktıklarını, bunların sesli ve sessiz olanlarını, bu dilde birleşen ve birleşmeyenlerini, bir mânaya delâlet eden bir kelimenin meydana gelmesi için en az kaç sesin birleştiğini, en çok kaçının birleştiğini, ikilik, çoğulluk, erillik ve dişilik, türeme ve başkaları gibi

14 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* (nşr. Osman Muhammed Emîn), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1931, s. 2.

15 Zeyneb Afifi, *a.g.e.*, s. 46.

16 Fârâbî, s. 3.

17 Fârâbî, s. 4.

18 Fârâbî, s. 4.

19 Fârâbî, s. 4.

20 Fârâbî, s. 6.

21 Fârâbî, s. 6.

kelimelerin hallerini gösteren ekler geldiği zaman kelimenin gövdesinde değişmeden olduğu gibi kalan sesleri, ekler aldığı zaman kelimeleri değiştiren sesleri (harfleri), yan yana geldikleri zaman birbiri ile benzeşen sesleri araştırır.²²

Mürekkeb lafızların kanunları ise iki çeşittir:

Birincisi, terkip ya da tertip anında isim ve kelimelerin (fiil) (taraflarının) durumlarının kanunlarını verir.

İkincisi ise, bizzat terkip ve tertip durumlarını, bunların bu dilde nasıl olduklarını bildirir.²³

Geriye kalan üç ilim ise yazı kanunları ilmi, okuma tashih kanunları ilmi ve şiir kanunları ilmidir.²⁴

Fârâbî, dil konusuna genel olarak bu şekilde değindikten sonra, nahiv ilminin görevlerini açıklar: İsim ve kelimelerin (fiiller) değişikliklerinin kanunları nahiv ilmiyle bilinir. Nahiv ilmi, ismin başında ve sonunda meydana gelen değişiklikleri inceler. İsmi başındaki değişiklik tarif edatlarıyla alâkalı iken, sonundaki değişiklik i'rab ile alâkalıdır. Yine nahiv ilmi, fiilin (kelime) sonunda meydana gelen değişikliği inceler. Fiillerin baş tarafında ise bir değişiklik meydana gelmez.²⁵

Fârâbî, nahiv ilminin görev sınırlarını ve amacını açıklarken özellikle belli bir dille sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Fârâbî'nin bu tasnifinden onun nahiv ilmi için özel dersler aldığını açıkça göstermektedir. O, Arap dilindeki isim ve fiillerde meydana gelen değişikliği üç tenvin, üç hareke ve cezm ile sınırlar. Ayrıca Arap dilinde bu değişikliklerin tamamını kabul etmeyen gayri münasır isimlerin olduğunu da belirtmektedir.²⁶

Yine nahiv ilmi, isim ve fiilde olduğu gibi harflerin durumlarını da araştırır; isim ve fiille olan ilişkilerini, sadece isim ya da sadece fiillere has harfleri ve bunlarda meydana gelen değişiklikleri irdeler.²⁷

22 Fârâbî, s. 6.

23 Fârâbî, s. 7.

24 Fârâbî, s. 9-11.

25 Fârâbî, s. 7.

26 Fârâbî, s. 7.

27 Fârâbî, s. 7.

Nahivcilerin, Yunan gramercileri gibi harf tasnifi yapmadıklarını dile getiren²⁸ Fârâbî'ye göre nahiv ilmi, harflerin, o dili konuşanların âdetlerine göre var olan durumlarını, bunların mebnî veya mu'rebliklerini, isme ya da fiile benzeyen harflerin durumlarını, hangilerinin fiil ya da ismin yerine geçtiğini inceler.²⁹

Bu açıklamalarıyla Fârâbî, özet olarak nahiv ilmini; Arap dilindeki isim, fiil ve harflerin dökümüyle birlikte cümle içinde her birinin görevi ve bu görev esnasında bunlarda meydana gelen değişiklikleri bildirmekle sınırlama çabasıdır.

“Bir ilme göre başka olan bir lafzın delâleti başka bir ilme göre daha başka olabilir” diyen Fârâbî'ye göre nahiv sanatı, lafızları belirlemede, ilim ehline göre değil, halkın nezdinde meşhur olan delâletini gözetir. Bundan dolayı da nahivciler, bu lafızların ilim ehline göre değil halka göre olan delâletlerini bilirler.³⁰ Bu açıklamadan sonra Fârâbî, bir lafzın delâletini tanımlamak istediklerinde onların kastettikleri mânaların sadece mantıkçılar tarafından kullanılan mânalar olduğunu bildirmektedir.

Fârâbî'nin lafızları belirlemedeki amacı onları, mantığa bir giriş yapmaktır. Bu durum, Arapça ve diğer dillerde bulunan lafızları sınıflandırıp sunmakla alâkalı değil bilâkis, başka bir alanda yeni ufuklar açmaktır. Bu alan ise lafızların gramatik etkilerinden değil mantikî delâletlerine göre sınıflandırıldığı alandır. Aralarındaki fark ise lafızların mantikî delâletlerine göre sınıflandırılması, lafzı mânaya tâbi kılar, gramatik etkilerine göre onları sınıflandırmak ise mânayı lafza tâbi kılar.³¹

Ona göre mantık ise, “nutk”tan türetilmiş ve ses ile çıkan söz, nefiste bulunan söz ve insanda yaratılışından mevcut olan kuvveti gibi anlamlara gelir ve başka canlılarda değil sadece insanlarda bulunur.³²

Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi mantık ilmi, dış konuşmayla ilgilendiği gibi iç konuşmanın kanunlarını da belirlemektedir. Bu duruma bazı nahiv ehlinin dış konuşmayla ilgili kanunları verdikleri bazı kitaplarına “mantık”

28 Fârâbî, s. 8.

29 Fârâbî, s. 8.

30 Fârâbî, *el-Elfâz*, s. 43.

31 Zeyneb Afifi, *a.g.e.*, s. 67.

32 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 19.

ismini verdiklerini delil olarak getirmektedir. Fakat insanı, konuşmanın her alanında doğruya götüren mantık ilmi, bu isme daha lâyıktır.³³

Fârâbî'ye göre mantık sanatı, bütün halinde, akli kuvvetlendirmeye ve yanlış yapılması mümkün olan bütün mâkul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek tarafa yöneltmeye yarayan kanunları ve insanı, mâkullerde yanlış-tan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir.³⁴

Fârâbî'ye göre mantık sanatı, nahiv ile aruz sanatına benzerlik arz etmektedir. Çünkü, mantık sanatının akıl ve makûlâta olan nisbeti nahiv sanatının dil ve lafızlara olan nisbeti gibidir. Nahiv sanatının lafızlardaki kanunlarının mâkullerdeki bir benzerini mantık ilmi sunmaktadır. Mantık ilminin mâkullere olan nisbeti aynı zamanda aruz ilminin şiir vezinlerine olan nisbeti gibidir. Aruz ilminin şiir vezinleri için verdiği bütün kanunların mâkullerdeki benzerlerini mantık ilmi vermektedir.³⁵

Yine mantık ilmi, miktarı sınayan terazi ve ölçüler gibi aklın yanlış yapıp yapmadığını sınaıma imkânına sahiptir.³⁶

Dolayısıyla mantık ilminin amaçlarından da anlaşılacağı gibi faydaları çok yüce bir konumdadır. Bu fayda, insanın kendinde veya başkasında olan yanlış düzeltme anında da kendini gösterir.³⁷

Ona göre mantık ilmi ya da fikirlerin doğruluğunu sınayacak başka bir alet bilinmezse ya bu fikirler hakkında doğru olduğu zannı beslenir ya hepsi itham edilir yahut onları birbirinden ayırma işlemine girişilir ve bütün bunlar tesadüfî bir şekilde ve kesin olarak bilinmeden yapılır.³⁸ Dolayısıyla mantık ilmini bilmeyen kişinin durumu, geceleyin odun toplayan kişinin durumu gibidir. İnançlarında ve düşüncelerinde zanlarıyla yetinmek istemeyen kimseler için mantık zaruridir.³⁹

Fârâbî, mantık ilmine ihtiyaç olmadığı iddiasını, nahiv ilmine olan ihtiyacı göstererek reddeder; cedeli söz ve konuşmalara iyice alışmanın yahut hendese ve sayı gibi müsbet bilgilere iyice alışmanın insanı mantık

33 Fârâbî, s. 20.

34 Fârâbî, s. 11.

35 Fârâbî, s. 12.

36 Fârâbî, s. 13.

37 Fârâbî, s. 13.

38 Fârâbî, s. 15.

39 Fârâbî, s. 16.

kanunlarını bilmekten müstağni kılacağı iddiası, şiir ve edebî metinleri ezberlemeye çalışıp bu hususta büyük bir alışkanlık kazanmanın ve onları çok fazla rivayet ve tekrar etmenin dilin düzeltilmesi ve konuşurken hata yapılmaması bakımından onu nahiv ilmi kanunlarından müstağni kılacağı iddiasıyla aynı anlamdadır. Nahiv hususunda ona verilmesi yerinde olacak cevap, mantık hususunda ona verilecek cevaptır.⁴⁰

Aynı şekilde, herhangi bir zamanda mantık kanunlarından bir şey bilmediği halde gerçekte asla aldanmayan mükemmel akıllı bir insan bulmak bazan mümkün olduğu için mantığın, insanın muhtaç olmadığı bir fazlalık olduğunu iddia eden kimsenin sözü de, insanlar arasında nahiv kanunlarından bir şey bilmediği halde, asla konuşmada yanlış yapmayan kimseler bazan bulunduğu için nahvin lüzumsuz ve fazlalık olduğunu iddia eden kimsenin sözü gibidir. Her iki söze verilecek cevap bir tek cevaptır.⁴¹

Fârâbî, mantık ilminin amacını açıklarken ona meşrû bir zemin bulma çabası içindedir. Bunu da nahiv ilmine kıyaslayarak yerine getirmek istemektedir.

Nahiv ilminin konusunu belli bir dildeki lafızlar olduğunu ileri süren Fârâbî'ye göre mantık ilminin konuları ise bir mânaya delâleti olan lafızlardır.⁴² Burada Fârâbî, özellikle bir mânaya delâleti olan lafızları mantığın konusu yapması gözden kaçmamalıdır. Nitekim bu düşünceyi, öğrencisi Yahyâ b. Adî de benimseyecek ve tafsîlâtı bir şekilde açıklamaya çalışacaktır.

Nahiv-mantık arasındaki fark ise “Mantık, lafızların kanunlarını vermede bir derecede nahve ortaklık etse de, nahiv ilminin herhangi bir milletin kelimelere mahsus olan kanunları vermesiyle de ondan farklılık gösterir. Çünkü mantık ilmi, bütün milletlerin lafızlarına has kanunları verir. Zira lafızların bütün milletlerin ortak oldukları durumları vardır. Lafızların, müfred ve mürekkeb olması, müfredin isim, kelime (fiil) ve edat olması, onların bazılarının vezinli bazılarının da vezinsiz olmaları gibi.”⁴³

Her dilin kendine has bazı özelliklerinin olduğunu belirten Fârâbî, bu duruma, Arap dilindeki fâilin merfû olması, muzaafın harf-i ta'rif almamasını örnek olarak verir. Fakat ona göre nahiv ilmi, bazı konularda başka dillerin

40 Fârâbî, s. 16.

41 Fârâbî, s. 17.

42 Fârâbî, s. 17.

43 Fârâbî, s. 18.

gramerleriyle de ortaklık yapabilir. Bunun örneği ise, Arap nahivcilerinin, Arap kelâmını isim, fiil ve harfe ayırmalarına benzer bir şekilde Yunanlılar da kendi kelâmalarını, isim, kelime ve edat şeklinde ayırmışlardır.⁴⁴

Bu durum sadece Arapça'da ya da Yunanca'da değil bilâkis bütün dillerde vardır. Arap nahivcileri bunu Arapça'da olduğundan dolayı, Yunan gramercileri de Yunanca'da olduğundan dolayı almışlardır.⁴⁵ Dolayısıyla burada, nahiv ilmini mantık ilminden ayıran şey, nahvin bunu müştereklik yönüyle değil aksine, kendi dilinde var olmasından dolayı ele almasıdır.⁴⁶

Buna karşılık mantık ilmi, bütün halklarda müşterek olan lafızların kanunlarını verir ve onları müşterek olmaları dolayısıyla ele alır. Herhangi bir millete has olan şeylerin hiçbirine bakmaz, belki bu hususta muhtaç olunan şeylerin bu dilde ilim sahibi olanlardan alınıp öğrenilmesini tavsiye eder.⁴⁷

Fârâbî'nin mantık ve nahiv ilimleri arasındaki farkla ilgili görüşleri özet olarak şöyledir: Mantık, nahiv ilmi gibi lafızlar ve kelimelerle de uğraşmakla beraber ondan iki bakımdan ayrılır. İlk olarak mantık ilmi bir tek halkın ve milletin lafızlarıyla değil yeryüzündeki bütün milletler için müşterek olabilecek deyimlerle meşgul olacak ve bu bakımdan nahiv ilminden daha umumi ve küllî bir görev üstlenecektir. İkinci bakımdan da teknik terimler hususunda mantık ilmi gramer ilminden ayrılacaktır.⁴⁸

Nahiv ile mantık ilmi arasındaki farklardan biri de, nahiv dilsel ifadeyle ilgilenirken mantık, düşünce ve sözlerin mânalarıyla ilgilenir.⁴⁹ Ayrıca Fârâbî'yle birlikte felsefî dil bağımsızlaşmış, lafızlar ve bu lafızların içerdiği mânalar berraklaşmıştır.⁵⁰

Fârâbî, nahiv ve mantığın konu ve amaçlarını açıklayarak her birine ayrı ayrı bir alan belirleme çabasıdadır. Bu durum öğrencisi Yahyâ b. Adî tarafından aynen benimsenerek daha da genişletilmiştir.

44 Fârâbî, s. 18.

45 Fârâbî, s. 19.

46 Fârâbî, s. 19.

47 Fârâbî, s. 19.

48 Keklik, *Fârâbî Mantığının Kökleri*, s. 161-162.

49 Zeyneb Afifi, *a.g.e.*, s. 210.

50 Cihâmî, *el-İşkâliyye*, s. 87.

3.1.2. Yahyâ b. Adî

Hristiyan Ya'kûbîleri'nden olan Yahyâ b. Adî (ö. 365/975),⁵¹ tıp ve felsefe öğrenimi görmüş ve Bağdat'taki gücünü de tabip ve felsefe öğreticisi olduğundan dolayı kazanmıştır.⁵²

Fârâbî ve Mettâ'dan dersler alan⁵³ Yahyâ b. Adî, Huneyn b. İshak'ın Süryânîce'ye çevirdiği *Kategoriler*'i Arapça'ya aktardı, İshak b. Huneyn'in Süryânîce'ye tercüme ettiği *Topika*'yı,⁵⁴ *Sofistika*'yı Arapça'ya nakletti.⁵⁵ *Poetika*'yı şerhiyle birlikte Arapça'ya aktardı.⁵⁶ *I. Analitikler*'i şerhetti.⁵⁷

Fârâbî'nin öğrencisi olan Yahyâ b. Adî, kendi döneminde mantıkçıların en ileri gelenlerinden sayılmış⁵⁸ ve en meşhur hristiyan Arap filozofu⁵⁹ kabul edilmiştir.

Tevhîdî onu, yumuşak huylu, tercümede zayıf, ibaresi bozuk fakat değişik meseleleri ortaya koyabilen, meclisinde lider biri⁶⁰ şeklinde tasvir eder.

Sîrâfî-Mettâ tartışmasından sonra gelen Yahyâ b. Adî, mantık ilmini, tek başına müstakil bir ilim haline getirmek için çaba harcamıştır. Onun mantık ilmi hakkında yazdığı; *el-Bahsü'l-erbaatü'l-ilmiyye an sînâatü'l-mantık; Hel Hiye? Mâ Hiye? Eyyü şey'in hiye? Lime hiye?; fî İnniyeti sînâati'l-mantık; fî Tebyîni sînâati'l-mantık; fî Tefsîri eşyâi zikrihâ inde zikrihî fazli sînâati'l-mantık ve Tebyînü'l-faşlı beyne sînâatey el-mantiki'l-felsefiyyi ve'n-nahvi'l-Arabî* adlı çalışmaları⁶¹ onun bu çabasını görmek için yeterlidir.

Yahyâ b. Adî, Yunan mantığını en üste koyduğu bilgi köprüsünün, Araplar'a ulaşmasını ve dallarının Araplar arasında yayılmasını savunmuştur.⁶²

51 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 324.

52 Rescher, *a.g.e.*, s. 312.

53 Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 321.

54 Rescher, *a.g.e.*, s. 313.

55 Rescher, *a.g.e.*, s. 313.

56 Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, s. 57.

57 Rescher, *a.g.e.*, s. 314; ayrıca Yahyâ b. Adî'nin çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için bk. Gerhard Endress, *The Works of Yahyâ b. Adî*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1977.

58 Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 321.

59 Meyerhof, *a.g.m.*, s. 80.

60 Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 37.

61 Sahbân Halîfât, *Makâlâtü Yahyâ b. Adî el-felsefî'nin girişinde*, s. 67.

62 Rescher, *a.g.e.*, s. 319.

O, mantığı herhangi bir ilmin öğreniminde giriş olarak değil, düşünme için bir yöntem olarak ortaya koyma çabasındadır. Mantık ona göre felsefenin üç dalının ilkidir; mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât.⁶³

Yahyâ b. Adî'nin konumuz hakkındaki görüşleri büyük önem taşımaktadır. Çünkü onun, Bişr b. Mettâ'nın öğrencisi olmasıyla beraber, hocasının mantık hakkındaki görüşlerini de kaleme aldığı zikredilmiştir.⁶⁴ Fakat bu konuyla ilgili elimize ulaşan "Tebyîn" adlı makalesi hem kendi hem de hocasının görüşlerini yansıtmaya açısından önemli ve yeterlidir. Ayrıca bu makale, Sîrâfî-Mettâ tartışması sonrası mantık tarafında meydana gelen konumu da aktarması açısından tarihî bir önemi haizdir.

Yahyâ b. Adî'nin mantık ile nahiv arasındaki ilişki konusunda görüşlerini bize en güzel bir şekilde "Tebyînü'l-fasl beyne sinâatey el-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvî'l-Arabî"⁶⁵ adlı makalesi sunmaktadır.

Yahyâ b. Adî bu makaledeki amacının Yunan mantığı ile Arap nahvi arasındaki farkları ortaya çıkarmak olduğunu bildirmektedir. Ona göre iki şey arasındaki farkı bilmek için onların tanımının yapılması gerekir. Kendisinden önce böyle bir tanımın yapılmadığını söyleyen Yahyâ b. Adî,⁶⁶ çalışmasına buradan başlamıştır. Yahyâ b. Adî'ye göre kendisinden önce mantık ve nahiv sanatlarının tam bir tanımı yapılmamıştır.

Ona göre sanat, herhangi bir amaca yönelik, doğru fikirle beraber, herhangi bir konuda etkin bir kuvvet⁶⁷ olduğundan, nahiv ve mantığın eylemlerini kendisinde gerçekleştirdikleri konuları ve amaçlarının olması şarttır. Bu iki şey, yani "konu" ve "amaç" onların zatî değerleri olur.⁶⁸

Dolayısıyla Yahyâ b. Adî'ye göre, nahiv ve mantık sanatlarının konu ve amaç yönünden aralarındaki farkın ortaya çıkarılması gerekir. İkisi arasındaki ihtilâfın ya birinde ya da her ikisinde birden olması gerekir. Çünkü

63 Sahbân Halifât, *Makâlâtü Yahyâ b. Adî el-felsefî'nin girişinde*, s. 67.

64 bk. Rescher, *a.g.e.*, s. 316.

65 Yahyâ b. Adî, *Makâlâtü Yahyâ b. Adî el-felsefî* (nşr. Sahbân Halifât), Amman 1988, s. 414-424 (23. makale); bu makale, *el-Burhân ale'l-ihtilâf beyne'l-mantık ve'n-nahvî'l-Arabî* şeklinde de kaynaklarda zikredilmektedir (bk. Rescher, *a.g.e.*, s. 315; ayrıca bu makale Gerhard Endress tarafından aynı isim altında tahkik edilerek *Mecelletü târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye (Journal for the History of Arabic Science)* II, Halep 1978, s. 38-50'de yayımlanmıştır).

66 Yahyâ b. Adî, s. 414.

67 Yahyâ b. Adî, s. 415.

68 Yahyâ b. Adî, s. 415.

bir sanat, başka sanatlardan konu ve amaç yönünden ayrılır.⁶⁹ Bu durumu başka sanatlardan örnekler vererek açıklamaya çalışmaktadır: Örneğin felsefe, kendisine has olan konu ve amaç ile diğerlerinden ayrılır. Bazı sanatlar başka bir sanatla konuda uygunluk arzedip amaçta ayrılabilir. Spor ve tıp sanatları gibi... Bu ikisinin konusu insan bedeni olması bakımından aynıdır. Amaçları ise değişiktir. Sporun amacı, insan bedenini sportif hareketlere hazırlamaktır. Tıbbın amacı ise sağlığı elde etmektir. Bazı sanatlar ise amaçta uygunluk arzedip konuda ayrılırlar. Tıp ve veterinerlik gibi. Veterinerliğin konusu, hayvanların bedeni iken, tıbbın konusu insan bednidir. Bu ikisinin amacı ise aynıdır ve o da sağlıktır.⁷⁰ Ona göre, iki sanatın konu ve amaçta aynı olması mümkün değildir. Aksi takdirde iki ayrı sanat değil tek bir sanat olurlar.

Konu ve amaç yönünden sanatların genel bir çerçevesi çizildikten sonra nahiv ile mantık sanatlarının, sadece birinde mi veya her ikisinde mi farklı, ya da sadece birinde mi veya her ikisinde mi aynı olduklarına bakılmasına sıra gelmiştir.

Nahiv sanatının “konu” ve “amac”ını açıklamakla başlayan Yahyâ b. Adî bunun bilinmesi halinde, ikisinin aynılık ve farklılığı ortaya çıkmış ve ikisinin tariflerine delâlet eden mahiyetleri elde edilmiş olacaktır.

Ona göre nahiv sanatının konusu lafızlardır. Sanat için konu ise, sanatın kendi fiilini icra ettiği şeydir. Örneğin marangozun konusu kerestedir. Çünkü kendi fiilini onda icra eder, yatak, kapı veya herhangi bir şekil elde eder.⁷¹

Nahiv sanatının fiilinin, lafızları zamme, fetha ya da kesre yani, Araplar’ın âdetlerine göre lafızları hareke ve sükûn yapmaktır.⁷² Nahvin fiili, hareke ve sükûn olursa ve bunlar da lafızlarda olduğundan nahvin konusu da “lafızlar” olur fikrine varmaktadır. Böylece nahiv sanatının konusu açıklanmış olmaktadır.

Bir sanatın amacı ise kastettiği şeydir. Bu aynı zamanda konusunun içinde yeniden yaptığı şey olması yönüyle onun fiili, ona ulaştığında hareketinin bitmesi yönüyle de onun gayesidir. Örneğin, tıp sanatının amacı

69 Yahyâ b. Adî, s. 415.

70 Yahyâ b. Adî, s. 415.

71 Yahyâ b. Adî, s. 416.

72 Yahyâ b. Adî, s. 416.

sağlıktır ve bu kastedilen, konusu olan insan bedeninde yaptığı ve ona ulaştığında fiilinin bittiği şeydir.⁷³

Bundan sonra, nahiv sanatının konusu olan lafızlar üzerinde ne yaptığına bakıldığında, genel olarak Araplar'ın yaptığı şekilde lafzı hareke ve sükûn yapnak olduğu görülür. Bu, onun kastettiği, onda yarattığı ve kendisine ulaştığında hareketinin bittiği şeydir. Buna delil ise, mu'reb (sonu değişen) ve gayri mu'reb olan lafızlar arasındaki farktır. Mu'reb lafızlar, Araplar'ın kullanışlarına göre sükûn ve hareke halini alırken, gayri mu'reb lafızlardaki hareke ve sükûn Araplar'ın kullanışlarına uygunluk arz etmemektedir.⁷⁴

Bu görüşleriyle Yahyâ b. Adî, Mettâ ile aynı görüşleri paylaşmakta ve nahvin amacının sadece lafızlarla ilgilenmek olduğunu savunmaktadır. Burada dikkate değer bir başka husus da onun, nahvi sadece Arap dili kurallarının uygulanması için uygun olan mu'reblerle sınırlı tutmasıdır. Ona göre gayri mu'reb olan lafızlarda nahvin hiçbir etkisi olamaz, çünkü o lafızlar mevcut olan Arap dili kurallarını kabul etmezler.

Yahyâ b. Adî, nahivcilerin, bir mânaya delâleti olan lafızları amaçladıkları yönündeki fikirlere karşı çıkar: Zamme, fetha, kesre gibi diğer hareke veya sükûnun, delâlet ettikleri mânalara göre olduğu, fâile delâlet eden lafzı ref', mef'ule delâlet eden lafzı nasbettikleri yönünde verdikleri cevaplar, bizi yanlışla sürüklememelidir. Bu, onların, sanatlarının mânalara delâlet ettiğini kastettikleri vehmine kapılmalarından kaynaklanmaktadır. Bu da bizi nahiv sanatının amacının mânalar olduğu inancına sürükler.⁷⁵

Nahivci ضرب عمرو زيدا dediğinde, Amr'ı ref', Zeyd'i nasbetmesi onun sanatının amaçları olmasından dolayıdır. Bu lafızların -ne ref' ne de nasb ile- delâlet ettiği mânalarda herhangi bir değişiklik meydana gelmemiştir. Sanatının gayesine ulaşmasına rağmen değişiklik meydana gelmemiştir. Eğer mânalar nahiv sanatının konusu olsaydı, değişikliğin meydana gelmesi, onun fiilini kabul etmesi bakımından kaçınılmaz olurdu. Çünkü nahivcinin sanatı sadece nazarî değil aynı zamanda fiilî sanatlardandır. Marangozun konusu olan kerestenin mutlaka değişmesinde olduğu gibi. Örnek olarak getirdiğimiz üç kelimedede -ضرب عمرو زيدا- meydana gelen değişiklik gibi. Nahivci, amacına ulaşmasından sonra önceki durumundan

73 Yahyâ b. Adî, s. 416.

74 Yahyâ b. Adî, s. 417.

75 Yahyâ b. Adî, s. 417.

farklı olacak bir değişikliğin olmaması, bunun nahiv sanatının konusu olmadığına delildir.⁷⁶

Eğer mânaları gözetmek nahivcinin amacı olsaydı, bir nahivci olarak yaptığı eylemden sonra yeni bir mânanın meydana gelmesi gerekirdi. Oysaki, böyle bir durum söz konusu değildir.⁷⁷

Eğer biri, ضرب اخوك ابوك derse -delâleti kastetmiş olsa bile- bir mânaya delâleti olamaz, fâil ile mef'ul arasında bir fark olmadığından dolayı kastedilenin anlaşılması mümkün değildir” iddiasında bulunursa, o zaman müşterek isimlerden -doğru bir şekilde i'rab edilmiş olsa bile- oluşmuş bir sözün doğru bir delâletinin olmaması gerekirdi. Meselâ, eğer biri şöyle derse, إن العين متحركة ve bununla bir mânayı kastetmiş olsa bile, i'raba uygun olarak bir mânaya delâlet etmiş olmaz. Çünkü bu iki isimden her birinin, birçok anlamı vardır. Cümlede, kastedilen ile kastedilmeyenin arasını ayıran bir karîne de yoktur. Çünkü العين “ayn” ismi, “göze, bir şeyin kaynağına, suyun kaynağına ve alfabe harflerinden birine” delâlet eder. Aynı şekilde متحركة “müteharrike” lafzı da, “mekânsal bir hareketliliğe, gelişme, eksilme ve dönüşüm hareketlerine” delâlet eder. Bu sözde, iki ismin anlamlarından istenilen anlama delâlet olmaz. Bundan dolayı bu cümle ile ضرب اخوك ابوك cümlesi arasında istenilen anlama delâlet etmemeleri bakımından aynıdırlar.⁷⁸

Yahyâ b. Adî'ye göre bazı durumlarda, i'rab yanlış bir şekilde yapılsa bile anlam, doğru bir şekilde anlaşılabilir. Örneğin biri şöyle derse: كان زيدا في الدار ve Zeyd'i nasbederse, -ki nahivcilere göre bunun konumu ref'dir-, darı ref'ederse, -ki nahivcilere göre bunun konumu cerdir- bu cümlede istenilen mânâ, doğru bir şekilde yapılan i'rabın anlaşıldığı gibi anlaşılır.⁷⁹ Bu örnekle nahivcilerin, kendi eylemlerinde anlamı etkilemelerinin söz konusu olmadığını bildirmek istemektedir.

Yahyâ b. Adî'nin bu iddiasına rağmen nahivciler, nahivde yaptıkları eylem olan i'rabı mânayla birlikte yaptıklarını ve bu eylem esnasında son kararlarını mânaya göre verdiklerini belirtmişlerdir.⁸⁰

76 Yahyâ b. Adî, s. 417-418.

77 Yahyâ b. Adî, s. 418.

78 Yahyâ b. Adî, s. 419.

79 Yahyâ b. Adî, s. 420.

80 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 42.

Burada, Sîbeveyhi'nin cümle için yaptığı şu ayırım Yahyâ b. Adî'ye cevap niteliğindedir. Nitekim Sîbeveyhi cümleyi: Müstakim hasen; اتيتك امس (Dün sana geldim), müstakim muhal; اتيتك غدا (yarın sana geldim), müstakim ka-bih; قد زيدا رأيت (Zeyd'i gördüm. Burada kad, fiilin başına gelmesi gerekir), müstakim kizb; حملت الجبل (Dağı taşıdım), muhal kizb; سوف اشرب ماء البحر (Dün denizin suyunu içeceğim), hata; ضربت زيدا demek istenildiği hal-de ضربي زيد demek gibi⁸¹ şeklinde ayırarak şeklin doğru olmasıyla birlikte anlamın da doğru ve mantıklı olmasını şart koşmuştur.

Fakat Yahyâ b. Adî, bir mânaya delâlet eden lafızlarla birlikte anlamı olmayan lafızlarla da ilgilenmek zorunda kaldıklarını belirterek iddiasında ısrar eder: Meselâ nahivci Zeyd'i nidâda i'rab eder ve bu delâleti olan bir lafızdır. Aynı şekilde bir anlamı olmayan başka bir kelimeyi de, cümle için-deki konumundan dolayı Zeyd gibi i'rab eder.⁸²

Bu görüşleriyle İbn Adî, nahivcilerin bir anlamı olsun veya olmasın lafızlarla ilgilendiklerini bildiren Fârâbî'yi takip etmiştir.

Yahyâ b. Adî, nahiv sanatının konusunun lafızlar, amacının ise bu lafız-larda Arap dili geleneğine göre eylemini gerçekleştirmek olarak açıkladık-tan sonra bu ikisini onun zatî değerleri olarak görmekte ve nahiv sanatını, Araplar'ın kullanışlarına göre lafızların hareke ve sükûnuyla ilgilenen sa-nattır⁸³ şeklinde tanımlamıştır.

Yahyâ b. Adî, nahiv sanatını açıkladıktan sonra mantık sanatına geçmek-tedir. Mantık sanatının konusu, delâleti olan lafızlar, amacı ise kendisiyle delâlet edilen şeylere uygun bir şekilde delâleti olan lafızları birleştirmektir (telif etmek).⁸⁴

Yahyâ b. Adî, mantık sanatının bir mânaya delalet eden lafızlarla ilgilen-diğini vurguladıktan sonra bunun küllî şeylere delâlet eden lafızlar⁸⁵ olması gerektiğini de belirtmiştir.

Yahyâ b. Adî, nahiv sanatı konusunun, bir mânaya delâlet etsin veya etmesin bütün lafız olduğunu bildirdikten sonra, mantık sanatı konusunun ise sadece mânaya delâlet eden lafız olduğunu zikretmiş ve bununla mantık

81 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 25-26.

82 Yahyâ b. Adî, s. 420.

83 Yahyâ b. Adî, s. 421.

84 Yahyâ b. Adî, s. 421.

85 Yahyâ b. Adî, s. 422.

sanatına bir üstünlük verme gayreti içine girmiştir. Bir mânaya delâlet eden lafzın cüz'î değil küllî olması gerektiğinden, mantık sanatının ele aldığı lafızlar bir anlama delâlet etmesiyle birlikte küllî de olması gerekmektedir.

Mantığın amacı ise, kendisiyle delâlet ettiği şeylere uygunluk arzedecek bir şekilde bu lafızları birleştirmektir. Örneğin mantık sanatı, tek olarak kullanılan insan الإنسان ve mevcut موجود lafızları birbirine uygun bir şekilde birleştirir. Çünkü sıdk, bu lafızlardan oluşmuş herhangi uygun bir telifin gerekliliği değil bilâkis, kendisinden başkası olmaksızın tek bir telifin gerekliliğidir. Mantık sanatının da konusu olan, delâlet sahibi lafızları uygun herhangi telif ile oluşturmak değil, bilâkis sıdkı gerekli olan bir teliftir ve bu da kendisine delâlet eden şeylere uygun olmasıdır. Şurası açıktır ki, bir sanatın konusunda yaptığı şey, onun amacıdır, o halde, küllî şeylere delâlet eden lafızları, kendisiyle delâlet eden şeylere uygun bir şekilde telif de mantığın amacıdır.⁸⁶

Mantık sanatının konu ve amacı açıklandıktan sonra şöyle bir tanım yapılmıştır: Kendisine delâlet eden şeylere uygun bir telif oluşturmak için, küllî şeylere delâlet eden lafızlarla ilgilenen sanattır.⁸⁷

Yahyâ b. Adî, makalesini şu sonuçla bitirmiştir: Bu iki sanat konu ve amaç bakımından birbirinden ayrılır. Mantık sanatının konusu, mutlak olarak değil küllî şeylere delâleti olan lafızlardır. Nahiv sanatının konusu ise, delâleti olsun veya olmasın bütün lafızlardır. Mantık sanatının amacı, konusu olan lafızlarda, sıdkın kendisiyle meydana geldiği bir telif yapmaktır. Nahiv sanatının amacı ise Araplar'ın âdetlerine göre lafızları sükûn ve hareke yapmaktır. İşte bu iki ayırım, bu iki sanatı birbirinden ayıran farklardır.⁸⁸

Yahyâ b. Adî, nahiv ile mantığı birbirinden ayırırken, her birinin meziyetlerini açıklamak ve uygun bir şekilde sınırlarını belirlemekte orta bir yol tutmuştur iddiası⁸⁹ bizce doğru değildir. Zira Yahyâ b. Adî, nahivcilerin, anlama önem vermeden sadece lafızlarla ilgilenmeleri gerekir sözü, nahiv çalışmalarına uymamaktadır. Nahivcilerin mânayı görmezden gelmeleri mümkün görülmemiştir.

86 Yahyâ b. Adî, s. 423.

87 Yahyâ b. Adî, s. 423.

88 Yahyâ b. Adî, s. 423-424.

89 Zeyneb Afifi, *a.g.e.*, s. 204.

3.1.3. Âmirî

Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî'yi (ö. 381/992) bizim açımızdan önemli kılan şey, onun Ebû Saîd es-Sîrâfî ile olan tartışmasıdır. Bu tartışmayla Âmirî bir nevi Mettâ'nın intikamını almıştır.

İlimlerin tasnifiyle de uğraşan Âmirî, ilimleri İslâm tarihinde ilk defa dinî ve felsefî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Yine Âmirî, nahvi, dinî ilimler, mantığı ise felsefî ilimler için bir alet olarak görmektedir.⁹⁰

Mantık ve Yunan felsefesinde âlim olan ve Aristo'nun eserlerine şerhler yazan Âmirî'ye⁹¹ göre; mantık, insanın, nazari konularda doğru ile yanlış, amelî konularda iyi ile kötü arasında ayırım yapmasını sağlayan aklı alettir.⁹² Âmirî dinî ilimlerle felsefe arasında bir çatışma değil bir uzlaşmadan yanadır.⁹³ Felsefe ve mantığa yöneltilen saldırıların haklı olmadığını ileri sürerek onların yararlarına dair deliller öne sürmüştür.⁹⁴

İlimleri de, sağladıkları yararlar göre mertebelere ayırmayı uygun gören Âmirî, nahiv ilmini alet olmasından dolayı diğer dinî ilimlerin altında göstermiştir.⁹⁵

Sîrâfî ile Mettâ arasında meydana gelen ve Sîrâfî'nin kesin zaferiyle noktalanan tartışma sonrası, İslâm âleminin birçok yerinden, çeşitli dinî ve dilsel konularda Sîrâfî'ye değişik yollarla sorular iletildi ve cevaplanması istendi.⁹⁶ Bunlardan biri de Sâmanî Emîri Nûh b. Nasr'dır. O, Sîrâfî'ye gönderdiği mektupta, yaklaşık 400 konu hakkında ona sorular yöneltmiş ve bu soruların çoğunluğunu da harfler oluşturmuştur.⁹⁷ Sîrâfî'nin bunlara yazdığı cevaplardan Âmirî'nin haberdar olması ve cevaplardan bazılarını eksik bulmuş olması ihtimal dahilindedir.

Ebü'l-Feth b. Âmid, Bağdat'a geldiğinde âlimleri huzuruna çağırıp ilmi bir toplantı düzenledi. Bu meclis hicrî 364 yılında kuruldu. Mecliste bulunan Âmirî, böyle bir meclise daha önceden hazırlık yapmışçasına Sîrâfî'ye

90 Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1992, s. 62.

91 Rescher, *a.g.e.*, s. 107.

92 Turhan, s. 65.

93 Turhan, s. 66.

94 Turhan, s. 67.

95 Turhan, s. 77.

96 bk. Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 129 vd.

97 Tevhîdî, I, 130.

yöneldi ve şu soruyu sordu: Besmeledeki bâ harfinin tabiatı nedir?⁹⁸ Bütün dinleyiciler bu soruyu çok beğendiler. Sîrâfî bu sorunun cevabı hakkında şüpheyeye düştü.⁹⁹ Durumu şu beyitlerle atlatmaya çalıştı:

İnsanlara hitap ettiğin zaman / Aldatmak amacıyla boş söz söyleme!

Şunu bil ki, bazan susmada akıllılık / Konuşmada ahmaklık vardır.¹⁰⁰

Sîrâfî'nin bu beytinden sonra tartışmak için ortaya atılan soru unutulmuş ve Ebû'l-Feth'in de beyitler okumasıyla tartışma bitmiştir.¹⁰¹

Bu meclisten dışarı çıkıldığında Ebû Hayyân, Sîrâfî'ye şöyle der; büyük ve ciddi olan bu adamı gördün mü? Bunun üzerine Sîrâfî; Vallahi şimdiye kadar başıma böyle bir şey gelmedi. Benimle Mettâ arasında da bir tartışma meydana geldi ama bu ondan daha çetin ve kötü oldu.¹⁰²

Âmirî bu sorusuyla, Mettâ'nın intikamını almış olmakla birlikte, Sîrâfî'nin bir harfi bilmeyen diğer harfleri de bilemez, dolayısıyla bütün dili de bilmemesi mümkündür¹⁰³ sözüne binaen onun da bu dili bilmediğini söyler niteliktedir.

Tevhîdî, sözün uzamasını istemediğinden dolayı, Sîrâfî-Mettâ b. Yûnus arasında geçen tartışmayı aktarmak istemediğini, zira bu tartışmanın tamamını Sîrâfî'den dinlediğini belirterek¹⁰⁴ *el-İmtâ*'daki sözleriyle çelişmektedir.

98 Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezîreyn* (nşr. M. Tavîr et-Tancı), Dımaşk: Matbûatü'l-mecmaî'l-ilmiyyi'l-Arabî, 1965, s. 411; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 546.

99 Sîrâfî'nin bu soruya cevap verememesi, Âmirî'nin sorusunun bilinen türden bir soru olmamasından kaynaklanmaktadır. Zira Âmirî'nin "tabiat"tan neyi kastettiği net değil. Bu meclislerden haberdar olan Rummânî'nin "bâ" harfi hakkında söyledikleri bilinenler çerçevesini aşmamaktadır: Bâ harfi âmillerdendir ve ameli de cerdir. Cümle içinde birkaç konumu vardır: izâfet; مررت بزید istiâne; كتبت بالقلم zarf; اقامت يمين; بالله hal; خرج بشيابه zâit; كفى بالله شهيدا (bk. Rummânî, *Meâni'l-hurûf*, s. 36-37); ayrıca besmeledeki bâ harf-i cerrinin genelde istiâne ya da ilsak olarak ibtidâ mânasında mahzuf bir fiile müteallik olduğu kabul edilmiştir (bk. Âtif ez-Zeyn, *el-İrab fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1990, s. 217-218).

100 Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezîreyn*, s. 411.

101 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 546.

102 Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezîreyn*, s. 413.

103 Tevhîdî, *el-İmtâ*, I, 116.

104 Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezîreyn*, s. 414.

3.1.4. Sicistânî

Ebû Süleyman Muhammed b. Tâhir b. Behrâm es-Sicistânî (ö. 392 / 1001),¹⁰⁵ Yahyâ b. Adî ve Mettâ b. Yûnus'tan dersler almıştır.¹⁰⁶

IV. asır filozof ve mantıkçıların en önemli ismi olan Sicistânî aynı zamanda Tevhîdî'nin hocasıdır. Tevhîdî, *el-Mukābesât* adlı kitabındaki tartışmaların büyük çoğunluğunu hocasını dayandırmakta, *el-İmta'* adlı kitabında ise sık sık ona göndermelerde bulunmakta ve övgüler yağdırmaktadır.¹⁰⁷

Sicistânî, Bağdat'ta mantıkçılara liderlik yapmıştır. Âlimler onun etrafında toplanır ve tartışırlardı. Bu tartışmalarda lafız oyunlarının fazlalığı göze çarpmaktadır.¹⁰⁸

Sicistânî'nin konumuzla ilgisi, onun *el-Mukābesât*'ta, nahiv-mantık ilişkisine dair görüşleridir. Bu konu hakkında onun görüşlerini, gerek *el-Mukābesât* ve gerekse *el-İmta'*da değişik yerlerde karşılaştırmayı da ihmal etmedik.

Ayrıca, Sîrâfî-Mettâ tartışmasından sonra, Sicistan Sultanı Ebû Ca'fer ona bir mektup yazıp bazı sorular sormuştur. Bunlardan 100 tanesinin de Arapça ile ilgili¹⁰⁹ olması onun sadece mantık değil dil konusunda da kendi döneminde söz sahibi bir kişi olduğunu göstermektedir.

Tevhîdî'nin "Mantık ile nahiv arasında açık bir ilişki ve yakın bir benzerlik görüyorum. Bu iki sanat arasındaki fark nedir?"¹¹⁰ sorusuna karşılık Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin vermiş olduğu cevap bu konu hakkında onun görüşlerini yeterince yansıtacak durumdadır.

Sicistânî, "Nahiv, Araplar'a ait bir mantıktır. Mantık ise aklî bir nahivdir. Mantıkçıların bütün ilgileri mâna hakkındadır. Nahivcilerin bütün ilgileri ise lafızlar hakkındadır"¹¹¹ şeklinde cevap vermiştir. Ona göre mantıkçı, lafızlarla da ilgilenir ama bu ikinci derecededir, aynı zamanda nahivci de cevher konumunda olan mâna ile uğraşabilir ki bu da ona göre ikinci derecededir. Sicistânî, mânaları lafızlardan üstün görmekte ve nahivcilerin

¹⁰⁵ İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325.

¹⁰⁶ Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 282.

¹⁰⁷ bk. Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 29.

¹⁰⁸ Meyerhof, a.g.m., s. 86.

¹⁰⁹ Tevhîdî, I, 130.

¹¹⁰ Tevhîdî, *el-Mukābesât*, s. 92.

¹¹¹ Tevhîdî, *el-Mukābesât*, s. 92.

lafızla ilgilendikleri yönünde, kendinden önceki iddiaları tekrarlamaktadır. Fakat buradaki yeni nokta, nahivcinin mânaları da ihlâl etmemesi gerektiğidir. Aynı şekilde mantıkçının da lafızları görmezden gelmesi doğru değildir. Fakat mânayı cevher, lafzı da araz konumuna koymakla, temelde kendinden öncekilerden farklı olmadığını göstermiştir.

Sicistânî'nin yapmış olduğu tanım Sîrâfî'nin tanımını çağrıştırmaktadır. Sîrâfî bu konuda, "Nahiv mantıktır, fakat Arap kelâmından alınmıştır. Mantık da nahivdir fakat o dille anlaşılır"¹¹² demişti. Aralarındaki fark, Sîrâfî, mantığı dille ilişkilendirirken Sicistânî akıl ile ilişkilendirir ve şu örneği verir: *ينفعل* (yenfailü) halinde olan için mantıkçı *ينحرق* (yenhariku) derken nahivci ise *يحترق* (yehteriku) der.¹¹³ Çünkü mantıkçının düşüncesi akıl ile makbul olandır, nahivcinin düşüncesi ise lafız ile makbul olandır.¹¹⁴

Sicistânî, lafız mâna arasındaki üstünlükte ısrarcıdır. Başka bir eserde bu görüşlerini şöyle dile getirmiştir: Her kim, lafızları ezberleme, onun çekimlerine, örnek verilmesine ve şekillerine çok önem verirse lafzın anlamlarından uzaklaşır. Mânalar aklın kalıbıdır, lafızlar ise dilin. Kim mânalardan uzaklaşırsa akıldan aldığı nasibi azalır.¹¹⁵

Başka bir tartışmada ise her milletin dilinde terkip bakımından bir yerden çıktıkları için lafızlar birbirine denktir. Fakat mânalar ise birbirinden farklı olup akıldan akla değişiklik gösterebilirler demiştir.¹¹⁶

Bundan sonra Sicistânî, normal dili kullanma ile belâgatı karşılaştırır ve normal konuşma için bir dilin kurallarına olan ihtiyaç, belâgata olan ihtiyaçtan daha çok olduğu kanısına varır. Çünkü normal dili konuşma, karaktere daha yakındır.¹¹⁷

Sicistânî, lafızlar arasında da bir ayırım yapma taraftarıdır. Kullanılan lafızların değeri gibi onları kullanarak meydana gelen anlatma işi de değişkendir. Akıl yönünden düşük seviyede olan insanların amaçlarına uygun olarak anlatma düşük bir seviyededir. Daha yüksek bir seviyede olan anlat-

¹¹² Tevhîdî, *el-İmtâ'*, I, 115.

¹¹³ Sicistânî'nin kullanmış olduğu iki vezin de mutavvaa bildirir. Yalnız infaale babında fâil, müsebbip aranırken ifteale babında tabii bir durum olduğundan dolayı fâil pek aranmaz ve birincide ihbar daha ön plandadır.

¹¹⁴ Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 92.

¹¹⁵ Tevhîdî, *el-İmtâ'*, III, 127.

¹¹⁶ Tevhîdî, *el-İmtâ'*, III, 134.

¹¹⁷ Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 92.

ma da kendisine uygun olarak akıl yönünden yüksek olan insanlar içindir. Bu ikincisine, vezin, binâ, seci, kafiye, parlaklık, güzel lafzın seçimi, süs, tatlılık ve çekiciliğin eklenmesiyle belâgat meydana gelir ki, bu daha özel insanlar içindir. Çünkü bundaki amaç anlatma ile birlikte hazdır.¹¹⁸

Tevhîdî'nin nahvin tanımını sorması üzerine o nahvi şöyle tanımlamıştır: Nahiv, Arap kelâmıyla ilgili bir ilimdir. Bu ilim Arap kelâmında yapılan eylemler neticesinde oluşur.¹¹⁹

Sicistânî burada nahvi özellikle Arap dili ile sınırlı tutma çabasıdadır. Nitekim başka bir mecliste şöyle demiştir: Nahiv ilminde âlim olan şahıs onunla; mânaları ortaya çıkarmayı, lafızların doğruluğunu, i'rabın amacını, doğru olanı elde etmeyi ve lahdan (dil hatası) uzak olmayı hedefler. Bunu da Araplar'ın karakterlerine, tabiatlarına ve selikalarına göre yapar.¹²⁰

Ayrıca Sicistânî, sanatların dayandıkları kaynak ve metot bakımından da birbirine karıştırılmaması gerektiğine inanmaktadır.¹²¹

Ona göre mantık, inanılan şeyde hak veya bâtil, yapılan şeyde hayır veya şer, dil ile dile getirilen şeyde doğru veya yanlış ve akıl ile güzel ve çirkin olduğu söyleneni birbirinden ayırmanın kendisiyle bilindiği bir alettir.¹²² Sicistânî bu tanımında mantığı özellikle inanç, dil ve akıl aleti yapmaya çalışması gözden kaçmamaktadır.

Din ve felsefenin birbirlerinden kaynak ve yöntem bakımından tamamen farklı olduğu düşüncesinde olan¹²³ Sicistânî, nahiv ile mantık arasındaki farkı da şu şekilde açıklamaktadır: Nahiv, Arap âdetleriyle sınırlıdır ve Arap olmayanların âdetlerini gözetmez. Mantık ise hangi soydan olursa olsun ve hangi dili konuşursa konuşsun bütün akıl sahibi kimselerin âdetlerine şâmindir.¹²⁴

Özet olarak nahiv, lafzı bilinen mânaya ve cârî olan âdetlere götüren bir şekilde düzenler. Mantık ise mânayı, öncekilerin âdetinin dışında kabul edilebilecek doğruya götürecek bir şekilde düzenler. Mantıkta delil akıldan,

¹¹⁸ Tevhîdî, s. 92.

¹¹⁹ Tevhîdî, s. 92.

¹²⁰ Tevhîdî, s. 55.

¹²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Tevhîdî, s. 94.

¹²² Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 92.

¹²³ Tevhîdî, *el-İmtâ'*, II, 18.

¹²⁴ Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 93.

nahivde ise Arap'tan alınmadır. Nahvin delili tabiidir, mantığın delili ise aklîdir. Nahiv sınırlıdır, mantık ise daha geniştir. Nahiv, Arap tabiatında olana tâbidir ve ihtilâftan uzaktır. Mantık ise canlıların tabiatlarına uyar ve sürekli olarak uzlaşma üzerinde olmaktadır. Nahve olan ihtiyaç mantığa olandan daha çoktur. Aynı şekilde cümlede kelâma olan ihtiyaç belâgata olan ihtiyaçtan daha çoktur. Çünkü birincisi ilk, diğeri ise ikinci konumdadır. Nahiv insan konularının ilkidir, mantık ise isteklerinin sonucudur. Bütün insanlar ilk tab' gereği mantıkçıdır, fakat ihmal sonucu delillendirme melekesini zamanla yitirirler. Bütün insanlar doğuştan nahivci değildirler. Nahivdeki hata lahn diye isimlendirilir. Mantıktaki hata ise tutarsızlıktır.¹²⁵

Ona göre nahiv ile mantık arasındaki ilişki ise: Nahiv, lafızla mânayı tahkik eder, mantık ise akılla mânayı tahkik etmektir. Bazan lafız yok olabilir, mâna ise yok olmaz ve değişmez. Mâna eğer yerini başka bir mânaya bırakırsa mâkul de değişir ve ilk anda üzerinde anlaşılan şeyden daha başkasına döner. Nahiv, mantığa dahil olduğunda ona sadece bir süsleyici olur, mantık ise nahve dahil olduğunda ona bir muhakkik olur. Bazan lafız, nahivden uzak olsa bile bazı arazlar anlaşılabilir, fakat akıldan hâlî olduğu zaman hiçbir şey anlaşılamaz. Akıl mantık için, karakter de nahiv için bir düzendir. Nahiv sem'î, mantık ise aklî bir şekildir. Nahvin delili tabii, mantığın ise aklîdir. Nahiv için mantıktan ödünç alınabilir ki olandan daha güçlü olsun, mantık için nahivden ödünç alınır ki daha güzel ve daha sağlam olsun. Mantık aklın ölçüsüyle bir (vezin) terazidir, nahiv ise lafzın ölçüsüyle bir (kilo) ölçüdür. Bundan dolayı nahivde şâz ve nâdir kabul edilir ama mantıkta bunlar reddedilir.¹²⁶

*el-İmta'*da, nesir ve nazım hakkında tartışmanın olduğu bir mecliste,¹²⁷ yapılan tartışmalar bir bedevîye sorulduğunda, "Bizim kelâmımızla bizim kelâmımızda olup ancak bizim kelâmımızdan olmayan şeyler hakkında konuşuyorsunuz" şeklinde verdiği bir cevapla tartışılan konuyu anlamadığını belirtti. Başka bir bedevî ise, "Nahivden aldıkları kurallarına göre konuştukları sürece beğeniyorum tâ ki zenci ve Rumlar'ın kelâmını duyuncaya kadar"¹²⁸ demiştir. Bu durum tartışma meclislerinde konuşulan konuların halktan kopuk olduğuna da delâlet etmektedir.

125 Tevhîdî, s. 93.

126 Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 93.

127 Tevhîdî, *el-İmta'*, II, 139.

128 Tevhîdî, II, 139.

Tartışma meclisinde bulunan ve bu konu hakkında ayrıntılı olarak görüş bildiren Sicistânî, her iki bedevînin sözlerinden sonra şunları dile getirmektedir: Arap nahvinin kaynağı fitrattır, bizim nahvimizin kaynağı ise fitnedir (akıldır). Eğer kemal için bir yol varsa o da, bizim aklımızla beraber onların fitratını bilmemiz, onların fitratlarıyla beraber bizim aklımızı bilmeleriyle olur.¹²⁹

Sicistânî bu yöndeki düşüncelerini başka yerlerde belirtmektedir: Sicistânî, Tevhîdî'ye "tabîa" kelimesinin nahivcilere göre fâil mi yoksa mef'ul mânasında mı olduğunu soruyor. Tevhîdî bu sorunun cevabını bilemedi ve gidip Sîrâfî'ye sordu. Sîrâfî de açıklamalardan sonra bunun mef'ul mânasının daha uygun olduğunu örneklerle anlattı. O da bu cevabı Sicistânî'ye bildirdi. Sicistânî bu cevabı çok beğendi ve şöyle dedi: Mantık hakkındaki araştırma nahve götürür, nahiv hakkındaki araştırma mantığa götürür. Tam bir kemalin olabilmesi için, mantıkçının nahivci, nahivcinin de mantıkçı olması şarttır. Özellikle de bu, mantığın kendisiyle tercüme edildiği ve anlaşıldığı Arap dili olursa.¹³⁰

Sicistânî, felsefenin milletlerle olan ilişkisinde Yunanlılar'a üstünlük vererek şöyle demektedir: Hikmet Yunanlılar'ın akılları, Araplar'ın dilleri, Farslar'ın gönülleri (kalpleri) ve Çinliler'in elleriyle var oldu.¹³¹ Bu ifadeden onun Arap diline, diğer dillerden daha fazla bir önem verdiği şeklinde de anlaşılabilir.

3.2. Müslümanlara Ait Bir Mantığa Doğru

Mantık ilminin diğer dinî ilimlerle olan çatışması, nahiv ilmiyle olan çatışmasından daha hafif değildir. Hatta nahiv ile mantık arasında bir alan belirleme bazan da üstünlük şeklinde geçen tartışma, diğer ilimlere kaydırıldığına iman-küfür şekline dönmüştür.

Yahyâ b. Adî'den sonra, öne çıkan iki öğrenci, İbn Zür'a¹³² (ö. 399 / 1008) ve İbnü'l-Hammâr¹³³ (ö. 411 / 1020) hocalarının yolunu takip etmişlerdir. Bu iki şahısla birlikte artık mantıkta tercüme dönemi de sona ermiştir.

129 Tevhîdî, II, 139; Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ*, s. 283.

130 Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 96-97.

131 Tevhîdî, s. 167.

132 Rescher, *a.g.e.*, s. 328.

133 Rescher, s. 330.

Fârâbî'den sonra, Aristo'nun eserlerine şerh yazma ve bu konuda yazılmış şerhleri okuma dönemi sona ermiş, müstakil olarak yazılmış risâleler medreselerde okutulmaya başlanmıştı. Bu dönemin öncülüğünü de İbn Sînâ yapmıştır.¹³⁴

Bu dönem mantık ve felsefecileri kendilerine yöneltilen eleştirilere karşı durmaya çalışmış ve karşı deliller sunmuşlardır. Bu konuda öne çıkanlardan biri de İbn Hazm'dır (ö. 456).

Mantık ilminin yeni bir ilim (bid'at) olduğu ve daha öncekilerin (selef) sözlerinden bu ilme ait bir şey duymadıklarından dolayı mantık ilmine karşı çıkanlara İbn Hazm, selefın nahiv ilminden de söz etmediğini, dolayısıyla böylesi bir iddiayı ancak cahillerin ileri sürebileceklerini söylemiştir.¹³⁵

Bu delili öne sürerken nahiv ilmini örnek vermesi her iki ilmin de "alet" düzeyinde görüldüklerinden dolayı olabilir. Ayrıca, nahiv ilminin, Arap dilinde meydana gelen hataları (lahn) gidermek için getirilip insanların bu konuda hata yapmalarının önüne geçildiği gibi¹³⁶ mantık ilminin de bir ihtiyaçtan dolayı oluştuğunu vurgulamak istemektedir.

İbn Hazm, yaşadığı dönemde mantık ilmine karşı dört yaklaşım olduğunu, bunlardan üçünün yanlış, bir tanesinin doğru olduğunu belirtmektedir. Birincisi, bir grup insan mantık ilmine ait kitapları okumadan ve onların fikirlerine vâkıf olmadan cahilce, mantık eserlerinin küfür içerdiğini ve dinsizliğe yardım ettiğini öne sürdü.¹³⁷

İkinci grup ise bu eserleri anlamadığından dolayı hezeyanlar olarak gördü.¹³⁸ Üçüncü grup ise, mantık eserlerine doğru bir niyetle yaklaşmadıklarından okumalarına rağmen bunları anlamadılar.¹³⁹ Diğer gruptakiler ise, mantık ilmine ait eserleri doğru bir niyet ve saf bir akılla okuduklarından bu eserleri anladılar, onunla aydınlandılar, onun amaçlarına vâkıf oldular ve bu ilimden yararlandılar.¹⁴⁰

¹³⁴ Rescher, s. 181.

¹³⁵ İbn Hazm, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983 (*et-Takrîb li-haddî'l-mantık* adlı risâle de bunun içindedir), s. 94.

¹³⁶ İbn Hazm, *Resâil*, s. 95.

¹³⁷ İbn Hazm, s. 98.

¹³⁸ İbn Hazm, s. 99.

¹³⁹ İbn Hazm, s. 99.

¹⁴⁰ İbn Hazm, s. 100.

Mantık ilminin bütün ilimler için geçerli olduğunu düşünen İbn Hazm'a göre o ilmi bilmek, Kur'an, hadis, fıkıh gibi bütün dinî ilimlere sayısız faydalar sağlayacak, Allah ve resulünün bildirdikleri daha iyi anlaşılacaktır.¹⁴¹ Bu ilimleri güzel bir şekilde bilmeyenlerin fetvasına güven olmayacağından dolayı da mantık ilminin bilinmesi şart olacaktır.

İbn Hazm'ın mantık ilmini dinî ilimlere yaklaştırma çabasından sonra gelen Ebû Hâmid el-Gazzâlî ile (ö. 505 / 1111) birlikte mantık yeni bir sürece girmiştir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi Fârâbî'ye göre mantık, felsefenin ya da başka bir sanatın bir cüzü değil başlı başına bir sanattır ve kendine has konu ve amaçları vardır. Gazzâlî'ye göre ise mantık, nefiy ve ispat bakımından din ile ilgili bir şey içermez; bilâkis mantık, deliller, kıyaslar, burhanın şartları, tertibin keyfiyeti ve haddin / tanımın doğruluğuyla ilgilenen düşüncedir. Bu konularda dini kabul veya reddetmesini gerektiren bir durum yoktur.¹⁴² Dolayısıyla Gazzâlî'nin, mantığı, sadece bir görüşü savunmak ve karşı görüşü çürütmek için bir silâh yaptığı şeklinde iddialar¹⁴³ da vardır.

Mantık ilmini aklî düşüncede hataya düşmekten koruyan bir alet olarak gören Gazzâlî¹⁴⁴ de Fârâbî gibi onu nahiv ve şiirle kıyaslamaktadır: Nasıl şiirdeki vezinler aruzla, i'rabdaki yanlışlar da nahivle biliniyorsa, doğru delil de yanlışından mantık ile bilinir.¹⁴⁵

Mantık ilmiyle, geçirdiği bu süreç içerisinde birçok şahıs ve grup büyük bir istekle ilgilenmişlerdir. Ancak mantık ilmini İslâm metodolojisine dahil eden ilk şahıs olarak Gazzâlî zikredilir.¹⁴⁶ Gazzâlî, mantık ilminin bilinmesini ichtihad için şart koşmuş ve bu ilmi farz-ı kifâye kabul etmiştir.¹⁴⁷

Bu konuda özellikle usûl-i fıkha dair *el-Müstasfâ* adlı eseri,¹⁴⁸ mantık tarihinde yeni bir dönem sayılır. Çünkü bu çalışma usûl-i fıkhi, mantık

141 İbn Hazm, s. 102.

142 Câbirî, a.g.m., s. 57.

143 Câbirî, s. 58.

144 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahvî*, s. 12.

145 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık* (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut: Dârü'l-kütüb-i'l-ilmîyye, 1990, s. 26.

146 Süyûtî, *Savvü'l-mantık*, s. 13.

147 Muhammed Ferhân, *Dirâsât*, s. 19.

148 Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi' ilmi'l-usûl* (nşr. Necvâ Hevve), Beyrut: Dârü ihyâ't-türâsi'l-Arabî - Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1998.

temeline dayandırmaya ve iki zıt ilmi bir araya getirmeye çalışan ilk eser sayılır.¹⁴⁹

Gazzâlî ile başlayan bu çaba bir gelenek halini almış, usulcüler yazdıkları eserlerin ilk bölümlerinde, nahiv ve mantık ilimlerini bir alet niyetiyle işler olmuşlardır.¹⁵⁰

Mantık ilmini yakınlaştırma çabaları, onu tamamen İslâmî ilimlerden uzaklaştırma çabalarını da beraberinde getirmiştir. Bu konuda özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1326) öne çıkmış ve yazdığı eserlerle mantıkçıların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.¹⁵¹ Onun çizgisinde olan İbnü's-Salâh da felsefe ve mantıkla uğraşmayı kesinlikle reddetmiş ve bu ilimlerle uğraşanları zındıklıkla itham etmiştir.¹⁵²

Bütün bu tartışmalara rağmen mantık ilmi Arap/İslâm düşüncesinde bir yer edindi. Tercümelerle başlayan süreçte, diğer dinî ilimlerle girdiği tartışmaların da yardımıyla mantık ilmi değişiklikler geçirdi. Dolayısıyla Arap/İslâm düşüncesindeki mantık, Yunan mantığının salt bir tercümesi ya da şerhi niteliğinde değildir.¹⁵³

3.3. Olgunlaşma Sürecinde Nahiv

Nahiv-mantık tartışmalarının zirvede olduğu dönemde, nahivciler tarafında bulunan şahıslara bakıldığında, günümüze kadar süregelen nahiv geleneğini oluşturan önder şahıslar olduğu anlaşılabacaktır.

Nahiv usulünün kurulduğu teorileştirme dönemi olarak da adlandırılan bu dönemde¹⁵⁴ nahiv ilmi artık kendi çerçevesini netleştirmiş ve metodolojisini kurmuş görüntüsü vermektedir. Sîrâfî ve Rummânî, Sîbeveyhi'nin

149 Âdil Fâhûrî, *Mantıku'l-Arab*, s. 29.

150 Örnek olarak bk. Ebû Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muntehe'l-vüsûl ve'l-emel fi'lmî'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.

151 bk. İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-red ale'l-mantıkıyyîn*, Lahor: İdâretü tercemânî's-sünne, 1976; *Nakdül-mantık* (Abdürrezzâk Hamza-Abdurrahman es-Sânî), Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1951.

152 Osmân b. Müftî Selâhaddin eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve mesâilî İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkıh* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Beyrut: Dâru'l-ma'rif, 1986, s. 210, 211.

153 Âdil Fâhûrî, *Mantıku'l-Arab*, s. 16.

154 Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 23.

el-Kitâb'ını şerheden eserler yazdıkları gibi İbnü'l-Cinnî gibi nahivciler de fıkıh usulüne yakın bir şekilde nahiv usulünü kurmaya çalıştılar.¹⁵⁵

Bu dönemde yaşayan nahivciler göz önüne alındığında, meydana gelen çaba ve değişiklikler daha iyi anlaşılabilecektir.

3.3.1. Rummânî

Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ er-Rummânî'nin herhangi bir kaynaktaki biyografisine bakıldığında, "mantığı nahve karıştırdı"¹⁵⁶ ibaresiyle mutlaka karşılaşılacaktır. Onun bu sıfatı hak edip etmediğine karar vermeden önce, hayatından ve metodundan bahsetmek yerinde olacaktır.

Fıkıh, Kur'an, nahiv, dil ve Mu'tezile kelâm ilminde âlim idi. Tefsir, nahiv ve dil ile alâkalı önemli eserler verdi. Sîbeveyhi, İbnü's-Serrâc ve Müberred'in eserlerine şerhler yazdı ve mantık, kıyas ve kelâm ilmiyle ilgili de eserleri vardır.¹⁵⁷

Nahve müstakil bir ilim gözüyle bakan¹⁵⁸ Rummânî, Basra ekolüne ve Sîbeveyhi'ye bağlı olmasına rağmen, kendisine has görüş ve ictihadları olan bir şahıstır. Çünkü Sîbeveyhi'ye reddiye de yazdığı bilinmektedir. Rummânî'nin yaşadığı dönemin kültürüne vâkıf olması ve fikrî ufkunun genişliği, mezhebî taassup içinde olmasına engel olmuştur.¹⁵⁹

Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına, Müberred'in *el-Muktedab*'ına ve İbnü's-Serrâc'ın *el-Usûl*'üne yazdığı şerhlerde, mantık ve cedel usulünü uyguladı, bundan dolayı da sözü anlaşılmayacak derecede kapalı oldu.¹⁶⁰

Rummânî nahivde, dilde, kelâmda, aruzda ve ayıplandığı mantıkta üstün bir seviyede idi. Mantıkta, onu belirleyen yolunu takip etmemiş, kendine has yeni bir yol takip etmiştir.¹⁶¹ Dolayısıyla Rummânî'nin eleştirilmesinin sebebi, onun cahilliği değil aklî yönden diğerlerinden farklı olması ve ayrı bir metot takip etmesidir.

155 Muhammed el-Muhtâr, s. 23.

156 Süyûtî, *Bugye*, II, 180-181.

157 Kiftî, *İnbâh*, II, 294 vd.

158 Muhammed el-Muhtâr, *a.g.e.*, s. 181.

159 Muhammed el-Muhtâr, s. 185.

160 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 41.

161 Tevhîdî, *el-İmta'*, I, 133.

Rummânî yaşadığı IV. asrın özelliklerini üzerinde taşımaktadır. O dönemin en önemli özelliği ise kültürde genişlik, derinlik ve düşüncedeki özgürlüktü. Rummânî de bu özellikleri en bâriz bir şekilde taşıyan şahısların başında gelmektedir.¹⁶²

Ebû Ali el-Fârisî'ye ait olduğu söylenen şöyle bir rivayet aktarılır: Eğer nahiv ilmi Rummânî'nin söyledikleriye bizim onunla bir ilişkimiz yoktur, yok eğer nahiv ilmi bizim söylediğimizse onun bu durumla bir ilişkisi yoktur.¹⁶³ Fakat bu söz, Rummânî'nin kendisinden önce Sîbeveyhi'nin eserine şerh yazması ve ilimde ondan üstün olduğundan kıskandığına da bağlanmıştır.¹⁶⁴

Fârisî'nin, Rummânî'nin mantığı nahve karıştırdığı sözü, Rummânî'nin Ebû Hayyân et-Tevhîdî ile olan ilişkisine,¹⁶⁵ *Kitâbü'l-Hurûf*¹⁶⁶ ve *el-Hudûd*¹⁶⁷ adında eserlerinin varlığından dolayıdır. Bunlara ilâveten Rummânî'nin *Nüketü'l-Kur'ân* adlı eserinde de bazı mantık terimlerini kullandığı¹⁶⁸ ve yaşadığı dönemin mantık ve felsefe dönemi olması onu böylesi bir durumla karşı karşıya getirmiştir.

Kendisinden önce meydana gelen mantık-nahiv tartışmalarına şahit olan Rummânî, “Mantığa daldı, nahvi mantık ile karıştırdı” şeklindeki sözler onunla ilgili ilk olarak göze çarpan sıfatlardır. Rummânî'nin kullandığı lafız ve terkiplerin çoğu, mantık ile birlikte İslâm dünyasının şahit olduğu lafız ve terkiplerdir. Burhan, cins, nev', has, madde, mukayyet, mutlak¹⁶⁹ gibi.

Rummânî'ye mantıkçı diyenler, bir yönden onun mantık ile ilgili birçok eserini görmeleri, diğer yönden ise onun, mantıkçılar gibi hadler koyma, mânayı soyutlama, soru ve cevapta mantıkçıların metotlarına başvurma-

162 Ramazan Ahmed ed-Dümeyrî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi li-Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1988, s. 64.

163 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 191.

164 Tevhîdî, *el-İmtâ*, I, 131.

165 Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî en-nahvî: Fî Dav'i şerhihi li-Kitâbi Sîbeveyhi*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, ts., s. 83.

166 Ebü'l-İsâ er-Rummânî, *Kitâbü Meâni'l-hurûf* (nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî), Kahire: Dârü nehdati Mısır li't-tab' ve'n-neşr, ts.

167 Rummânî, *el-Hudûd fi'n-nahv*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1393, vr. 26-35.

168 Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî*, s. 84.

169 Rummânî, *el-Hudûd fi'n-nahv*, vr. 27^b.

sından dolayıdır.¹⁷⁰ Rummânî'nin tek başına Sîbeveyhi'ye muhalefet ettiği konu sayısının yedi tane¹⁷¹ olduğunu göz önüne aldığımızda onun kendisinden öncekilerden, her konuda tamamen farklı düşünmediğini rahatlıkla anlarız. Onu diğerlerinden farklı kılan bir başka tutumu da dilindeki kapalılıktır. Öyle ki, onun Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına yazdığı şerhin kendisi bile "şerhe muhtaç"¹⁷² olarak tanımlanmıştır.

Nitekim çağdaşları arasında yapılan tasnifte, Sirâfî sözü en açık, Ebû Ali el-Fârîsî, sözünün bir kısmını anlaşılır, Rummânî ise sözü hiç anlaşılmaz¹⁷³ sınıfından zikredilmiştir.

Rummânî sadece mantığı nahivle karıştırmakla itham edilmemiş, aksine mantık önermelerini de nahve ait illetlerle delillendirme¹⁷⁴ ithamıyla da karşı karşıya kalmıştır.

Rummânî'nin yaptığı tanımlardan bazılarına bakarsak, onun durumunu daha iyi anlayabiliriz. Kıyas, birincinin doğruluğu ikincinin doğruluğunu, ikincinin yanlışlığı / fesadı birincinin fesadını gerektiren, birinciyle ikinciye bir araya getirmektir,¹⁷⁵ isim, bir zamana bağlı olmaksızın sadece beyan maksadıyla bir mânaya delâlet eden kelime,¹⁷⁶ harf, mânası bir başkasıyla tamamlandığından dolayı ancak başkasıyla birlikte bir mânaya delâlet eden kelimedir.¹⁷⁷ Rummânî, bazan nahve ait tanımlamaları özellikle ayırmaktadır; ona göre garaz, -mutlak olarak-; "ona olan ihtiyaç şeklinin ve yararın kendisinde ortaya çıktığı maksattır" dedikten sonra nahivde garaz ise, doğru sözün hatalı olandan Arap dili mezheplerine göre kıyas yoluyla açıklanmasıdır¹⁷⁸ der. Bu durum, onun, nahiv ilmine dair yazdığı eserlerde geniş kültüründen yararlandığı ve bildiği diğer ilimlere dayandığını¹⁷⁹ göstermektedir.

170 Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî*, s. 238.

171 Mâzin el-Mübârek, s. 299-300.

172 Mâzin el-Mübârek, s. 236.

173 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 191.

174 Dümevri, *a.g.e.*, s. 210.

175 Rummânî, *el-Hudûd fi'n-nahv*, vr. 27^b.

176 Rummânî, vr. 27^b.

177 Rummânî, vr. 27^b.

178 Rummânî, vr. 28^a.

179 Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî*, s. 238.

Rummânî'nin yaptığı bu tanım ve getirdiği örnekler belki de onun mantığı nahve karıştırdı ithamını haklı çıkarabilecek niteliktedir.

Cins, uygun bir mânanın kapsamına giren sınıftır. Değişik nevilere ayrılır.¹⁸⁰

Nev', cinsin farklı kısımlarıdır. Meselâ insan ve hayvan. Cins nevine hamledilir. Şu sözünde olduğu gibi; bütün insanlar hayvandırlar (canlıdırlar).¹⁸¹

Haber, doğruluğa ve yalana ihtimali bulunan sözdür (doğru da yalan da olması câiz olan sözdür).¹⁸²

Rummânî'nin özgür düşünceli olması, onun hiçbir fark gözetmeden bütün nahivcilerin görüşlerini ele alması ve bunları münakaşaya tâbi tutması, aklına ve kıyasına uyanları alması ve sahibi kim olursa olsun zayıf olanı reddetmesinde kendini göstermektedir. Onun bazan Müberred bazan İbnü's-Serrâc'ı desteklediğini ve reddettiğini görmek mümkündür. Belki de bu düşüncedeki özgürlük onun kitaba yaptığı şerhi farklı yapmıştır. Kullandığı bu metot başka hiç kimse tarafından kullanılmamıştır. Yine bu özgürlük, onun nahivde genişlemesi için mantık, psikoloji ve kelâm gibi birçok ilimden yararlanmasını sağlamıştır.¹⁸³

O, nahiv ilminde, yeni bir şey getirmemiştir, fakat şeklini yenilemeye çalışmış, sunma noktasında diğerlerinden ayrılmış ve bu sanat ehli arasında farklı bir yerde durmuştur. Garâbet ve getirdiği zorluk ve anlaşılmazlık Rummânî'nin diğer nahivciler tarafından dışlanmasına sebep olmuştur.¹⁸⁴ Yine Rummânî'nin, nahiv meselelerini sunduğu, ilimlerden yararlanarak nahiv hükümlerini kalıplaştırdığı metot ve üslûbundaki giriftlik, insanların ondan sakınmasına ve sözünü anlamadıkları âlimlere onu örnek olarak vermelerine sebep olmuştur.

Rummânî'ye göre, nahiv sanattır, amacı kelâmda doğruyu yanlıştan ayırmaktır, onun aleti de Arap kelâmı üzerine yapılan doğru kıyastır.¹⁸⁵ Rummânî'nin "Mânayı bilmeksizin i'rabın zâhirine bakmaz" sözü i'rabın, mânanın açıklanmasındaki asil göreviyle alâkalı bir sözdür. Ona göre,

180 Rummânî, *el-Hudûd fi'n-nahv*, vr. 29^a.

181 Rummânî, vr. 29^a.

182 Rummânî, vr. 30^a.

183 Mâzin el-Mübârek, s. 242.

184 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 191.

185 Mâzin el-Mübârek, s. 249.

î'rabın etkisi, mânânın değişmesi neticesi üzerine kelimedeki değişikliği gerektirir. Hatta Rummânî î'rabı mânaya tâbi kılar, ona göre mâna anlaşılmasın î'rab doğru olmaz.¹⁸⁶ Rummânî'nin bu düşüncesi, nahiv ilminin mâna ile değil sadece lafızla ilgilendiğini ileri süren mantıkçılara bir cevap niteliğindedir. Çünkü gramatik bir eylem olarak gösterilen î'rabın mâna ile doğrudan bir ilişkisi vardır.

Rummânî'nin, yaptıklarını “nahiv felsefesi”¹⁸⁷ ya da kendi tabiriyle “fık-hü'n-nahv” olarak dile getirilmesinin en büyük sebebi belki de onun kıyas hakkındaki görüşleridir. Sîbeveyhi'den daha derin bir şekilde kıyası ele almakta ve birçok hükmün tesbitinde onun temel vesile¹⁸⁸ kabul etmektedir. Girdiği bütün tartışmalarda kıyası bir silâh gibi kullanmıştır.¹⁸⁹

Rummânî'den önce kıyas, bir illete binaen menkul (nakl) olmayanın menkul olana hamledilmesi,¹⁹⁰ başka bir ifadeyle, aynı anlamda olmaları şartıyla menkul olmayanın menkul olana hamledilmesidir.¹⁹¹ Burada yaygın olan menkul bir kural olarak görülüp diğer şeyler ona kıyas edilmektedir. Bu ameliyede fer' asla bir iletten dolayı hamledilir.¹⁹² Bu durumun Rummânî'de değişiklik arzettiği, onun kıyas hakkında yaptığı tanımdan kolayca anlaşılmaktadır. O, kıyası kendisinden önceki nahivcilerin âdetleri olmayan bir şekilde “birincinin doğruluğu ikincinin doğruluğunu, ikincinin yanlışlığı / fesadı birincinin fesadını gerektiren birinciyle ikinciye bir araya getirmek”¹⁹³ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda dikkat çeken, asıl ve fer'in mutlak olarak zikredilmesidir. Bu, Rummânî'nin kıyas ameliyesinde Arap kelâmına önem vermediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine Rummânî nahve, Arap kelâmında doğru olanı yanlış olandan doğru kıyas yoluyla ayıran bir sanat olarak bakmış¹⁹⁴ ve Arap kelâmını kıyasın temeli yapmıştır. Rummânî'yi öncekilerden ayıran şey onun kıyasa daha farklı ve derin bakmış olmasıdır.

186 Mâzin el-Mübârek, s. 250.

187 Dümeyrî, *a.g.e.*, s. 208.

188 Dümeyrî, s. 207; Mâzin el-Mübârek, s. 256.

189 Mâzin el-Mübârek, s. 256.

190 Saîd el-Efgânî, *Fî Usûl*, s. 78.

191 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 55.

192 Muhammed İd, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 68.

193 Rummânî, *el-Hudûd fi'n-nahv*, vr. 27^b.

194 Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî*, s. 260.

Rummânî, Arap nahvinin bir diğer kaynağı olan semâa da önem vermiş ve onu kıyas için bir dayanak olan bir konumda görmüştür. Ona göre doğru kıyas doğru bir senet ile Arap'tan gelen rivayete uygun olması ya da Araplar tarafından kullanılan kelâma uygun olması şarttır. Rummânî'ye göre kıyas, semâdan sonra gelir ve kıyas tek başına soyut bir kıyas olarak bir hükmü tesbit etmede yeterli değildir. Ancak semâ ve rivayet ile böyle bir eylem yapılabilir. Dolayısıyla kıyas, kelâm için bir kayıt, nahivcinin hükmü için bir senet ve ondaki hikmet yönünü beyandır.¹⁹⁵

Rummânî'nin semâ konusunda Kûfeliler gibi davranmaması doğaldır. Onun semâ konusunda getirdiği ve Basralılar'la paralellik arzeden semâin şâz ve nâdir olmama¹⁹⁶ şartı vardır. Zira kıyas, illeti sahih olsa da nâdir üzerine yapılamaz, çünkü illeti nâdirdir. Kıyas da ancak genel olan şey üzerine yapılır.

Rummânî, kıyas ve semâ gibi icmâi da bir asıl olarak kabul etmektedir. Ona göre icmâ muhalefeti doğru olmayan bir asıldır. Ona muhalefet etmek kusurdur, aksi takdirde ilim ehlinin hepsine karşı gelinmiş olur.¹⁹⁷

3.3.2. İbn Cinnî: Yeni Bir Usul Arayışı

İslâm dünyasında meydana gelen hızlı değişme, nahiv ilmine de yansdı. Bu döneme kadar bu alanda yazılan kitaplar eğitim ve öğretim için yeterli düzeydeydi. Bundan dolayı da bu süreçte yapılan çalışmaların daha çok eskilerin eserlerini şerhetme ya da özetleme şeklinde olduğu görülmektedir. Fakat hicrî IV. asırda nahiv ilmi alanında yeni bir şeylerin yapılması gerektiği ihtiyacı hâsıl oldu. İşte bu asırda nahivcilerin lideri konumunda olan İbn Cinnî yazdığı eserleriyle bu ihtiyacı gidermiştir.

İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) nahiv kelimesinin anlamını açıklayarak eserine başlaması,¹⁹⁸ yaşadığı dönemde nahiv ilminin yeni döneme girdiğine işaret etmektedir.¹⁹⁹ Çünkü ondan önce, böylesi bir tanım ve amaç görmemekteyiz. Ayrıca İbn Cinnî'nin nahiv için yaptığı tanım olan "tasrif

195 Mâzin el-Mübârek, s. 261.

196 Mâzin el-Mübârek, s. 264.

197 Mâzin el-Mübârek, s. 277.

198 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35; İbn Cinnî'den önce Zeccâcî de nahvin tanımını yapmaktadır. Ona göre sözlük mânası kastetmek olan nahiv, isim, sıfat, lakap gibi şeylerle ilgilenen ilimdir (bk. Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 89-90).

199 Mahmûd Gâlî, *Eimmetü'n-nühât fi't-târîh*, s. 43.

ve i'rabında Arap kelâmının karakterine dayanan²⁰⁰ tanımı bize Fârâbî'nin tanımını²⁰¹ çağrıştırmaktadır. Fakat İbn Cinnî'nin nahve yüklediği amaç Arap'tan ziyade Arap olmayanlar için olduğu yönündedir.²⁰²

Ayrıca İbn Cinnî'nin, dilin ilâhî mi yoksa ıstilahî mi olduğunu tartışmaya açması,²⁰³ yaşadığı dönemde dilin bizzat kendisinin de bir tartışma konusu olduğunu gözler önüne sermektedir.

Zeccâcî'de “zorunlu” (mûcibe) değil de “delille elde edilen” (müstenbite) olan ve tâlimî, kıyasî ve cedelî olan illet konusu,²⁰⁴ kıyasın üstadı olan İbn Cinnî'de²⁰⁵ daha girift bir hal almaktadır. Nahivdeki illetin fakihlerden ziyade kelâmcıların kullandığı illete benzediği,²⁰⁶ illetlerin çatışması,²⁰⁷ illetin illeti,²⁰⁸ illetin çokluğu²⁰⁹ gibi konuları ele aldığı görülmektedir.

Birbirinden birçok yönden farklı olan iki ilel kitabı olan Zeccâcî'nin *el-Îzâh fî ilelî'n-nahv* ve İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'i, Arap geleneği üzerine kurulan gramer teorisi sadece olguları oldukları gibi tanımlamaz, bilâkis onların niçin öyle olduklarını ve bu durum gramerin gücünün her tarafa yayıldığını açıklar.²¹⁰

İbn Cinnî'nin, nahve, kendi tabii ortamından bakması, onun sebeplerini yine kendi içinde araması için yöneldiği illet ve âmil²¹¹ fikirleri ve yine metodunda kıyas ve akla önem vermesi onun, mantık ile nahiv arasındaki ilişki konusunda orta bir yol tuttuğunu²¹² göstermektedir.

200 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 35.

201 Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*, s. 7.

202 bk. *el-Hasâis*, I, 35. İbn Cinnî şöyle demektedir: Nahiv, Arapça konuşmayanların feshatte Arapça konuşanlara tâbi olmaları, Arap olmazsa bile Arapça ile konuşmaları için tasrif ve i'rabda Arap kelâmının özelliklerine dayanmaktır.

203 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 41 vd.; ayrıca bk. aynı dönemde yaşamış ve hocası olan İbn Fâris'e (Sâhibî, s. 5).

204 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 64.

205 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 120.

206 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 49.

207 İbn Cinnî, I, 167.

208 İbn Cinnî, I, 174.

209 İbn Cinnî, I, 175.

210 Bohas, *The Arabic Linguistic*, s. 11.

211 İbn Cinnî, I, 110 vd.

212 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 44.

Mu'tezile ekolüne mensup olan²¹³ İbn Cinnî'nin âmil konusunda söylediği, "Kelimedede meydana gelen değişikliğin (i'rab) gerçek âmili konuşandan başkası değildir"²¹⁴ sözü Mu'tezile inancıyla doğru orantılıdır.

Birinci bölümde gösterdiğimiz gibi, artık onun döneminde yerli yerine oturmuş bir nahiv metodolojisinden söz edilebilir. Nitekim ondan sonra gelenler fazla yenilikler de eklemediler, sadece olanları ezberlemeye ve tatbik etmeye çalıştılar.

İbn Cinnî'nin çağdaşı ve hocası olan Ebû Ali el-Fârisî'yi de zikretmemiz gerekmektedir. Zeccâc ve İbnü's-Serrâc'dan dersler alan Fârisî²¹⁵ daha önce belirtildiği gibi ismi Sîrâfî ve Rummânî ile birlikte anılmaktadır.

Daha sonraki döneme damgasını vuran Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538 / 1143) *el-Mufasssal* adlı eserinde nahiv konu ve bablarını sağlam semâ ve nakil üzerine bina etmeye çalışmıştır. Zemahşerî kendinden önce ve sonraki âlimler için bir değişim noktasıdır.²¹⁶

Zemahşerî'nin, yaptığı bazı tanımlarda mantığın etkisi görülmektedir: İsim, kendisinde, bir zamana bağlı olmaksızın bir mânaya delâlet eden şeydir. Fakat bu tanımdan sonra hemen Arap diline has olguları eklemeyi de ihmal etmemiştir: Onun bazı özellikleri vardır. Bunların, ona isnat edilmesi câizdir, harf-i ta'rîf, harf-i cer, tenvin ve izâfet almayı kabul eder.²¹⁷

Aynı şey fiil tanımı için de geçerlidir; fiil, zamana bağlı olarak bir eyleme delâlet eder. Özellikleri ise kad, sin ve seyfe harfini alması, cezm edatları alması, tâ-i te'nisi kabul etmesidir.²¹⁸

O, harfi de ancak isim ve fiille birlikte anmaktadır: Harf, kendisinden başkasıyla bir anlama delâlet eden şeydir. Bundan dolayı da kendisine eşlik eden isim ve fiilden ayrılmaz, sadece hazf gibi özel durumlar hariç.²¹⁹

213 İbn Cinnî'nin itikadî mezhebi hakkındaki tartışmalar için bk. Mehmet Yavuz, *İbnü'l-Cinnî: Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri* (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 69 vd.

214 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 111.

215 Süyûtî, *Bugye*, I, 496.

216 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 47.

217 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ilmi'l-luga* (nşr. M. İzzeddin es-Saîdî), Beyrut: Dârü'l-ihyâi'l-ulûm, 1990, s. 15.

218 Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 292.

219 Zemahşerî, s. 337.

Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911 / 1505), İbn Cinnî ve İbnü'l-Enbârî'yi esas alarak yazdığı nahiv usulüne dair kitabı *el-İktirâh* ile bu geleneği sürdürdü.²²⁰

3.3.3. İbn Madâ: Nahivde Muhalif Bir Görüş

Endülüs'te yönetimi ele geçiren Muvahhidler, Doğu Arap dünyasına (Meşrik) ve onların değerlerine karşı bir mücadele başlattılar. Halkı özellikle, dört mezhebin kitaplarını yakmaya ve Meşrik'in fikhını Meşrik'a geri göndermeye çağırdılar. Bu çağrıya başkadı olan İbn Madâ el-Kurtubî de (ö. 592 / 1196) uymuş ve Meşrik'in nahvini ve onların usullerini reddeden meşhur kitabını yazmıştır.

İbn Madâ, inandığı Zâhiriyye mezhebinin prensiplerini nahve uygulama niyetiyle, Doğu'da geçerli olan nahvin bazı usullerini reddedip, onu fûrû ve te'vil çokluğundan kurtarma gayreti içine girmiştir. Ona göre âmili takdir etmek Kur'an âyetlerine harfiyen uymamaya yol açacaktır. Harfiyen uyma ise Zâhirî mezhebinin dayandığı temel prensiptir.²²¹ Bir kadı olan İbn Madâ, Zâhirî mezhebinin, fıkıhtaki illet ve kıyası reddetmelerinden esinlenmiş ve bunun nahve de uygulanmasını istemiştir.

İbn Madâ, bu konuda amacını kitabına başlarken açık bir şekilde ortaya koymaktadır: nahivcinin ihtiyaç duymadığı şeyleri nahivden atmak ve üzerinde birleştikleri hatalara dikkat çekmek.²²² O bu sınırları çizerken, Zâhirî mezhebinin prensiplerine bağlı kalacak ve ideolojik çerçeveyi aşamayacaktır.

İbn Madâ, nahivcilerin nasb, cer ve cezmin lafzî, ref'ın ise lafzî ve mânevî âmil ile meydana geldiği görüşlerini reddeder. Nahivciler ضرب زيد عمرو (darabe Zeydün Amran) örneğini vererek Zeyd'deki ref' ve Amr'daki nasb olayını meydana getiren şeyin darabe fiilinin olduğunu öne sürmüşlerdir.²²³ İbn Madâ bu anlayışa karşı çıkarak, buradaki âmilin lafızlar değil bizzat konuşanın kendisi olduğu görüşünü ileri sürmüştür.²²⁴ Yine o mahzuf

220 Süyûtî, *el-İktirâh fî usûlî'n-nahv* (nşr. Ahmet Suphi Furat), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

221 Şevkî Dayf, *Kitâbü'r-Red ale'n-nühât*'ın girişinde, s. 9.

222 İbn Madâ el-Kurtubî, *Kitâbü'r-Red ale'n-nühât* (nşr. Şevkî Dayf), Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1947, s. 85.

223 İbn Madâ, s. 85.

224 İbn Madâ, s. 87.

(hazfedilmiş) âmilin takdir edilmesine de karşı çıkar.²²⁵ Kur'an ve hadisten deliller getirerek, lafızdaki fazlalığın mânadaki fazlalık gibi olduğunu söyler.²²⁶ Ona göre zâhirde (lafzî) olmayanı takdir etmek fazladan bir eylemdir. Nitekim o aynı mantıkla isim ve fiillerdeki müstetir (gizli) zamirlerin takdirini²²⁷ de reddetmiştir.

İbn Madâ'nın önemseddiği diğer bir konu ise illet (sebeup) konusudur. Ona göre, nahivdeki ikinci ve üçüncü illetlerin düşmesi gerekir. Örneğin; قام زيد (Kâme Zeydün) cümlesinde eğer biri; niçin Zeyd ref'edildi diye sorarsa, ona, çünkü o fâildir ve bütün fâiller merfûdur denilir. Eğer, niçin fâil ref'edilir diye sorarsa ona verilecek cevap; Araplar böyle konuşmaktadırlar ve bu Arap kelâmından istikrâ yoluyla doğrulanmıştır²²⁸ şeklinde olmalıdır. İbn Madâ'ya göre bu durumla, hakkında haram olduğuna dair bir nas bulunan şey arasında hiçbir fark yoktur. Niçin haram kılındı şeklindeki bir soruya cevap vermek fakihe vâcip değildir.²²⁹ Böyle bir tavırla İbn Madâ, semâ, Arap dilinin görünen yüzü olmasından dolayı büyük bir önem vermekte ve görünen ile yetinilmesi gerektiğine inandığını ortaya koymaktadır.

O asıl-fer' arasındaki hayalî ilişkiden dolayı kıyasa da karşı çıkmıştır.²³⁰

Sonuç olarak İbn Madâ kendi görüşünü şu cümle ile özetlemektedir: "Nutka faydası olmayan şeylerin nahivden atılması şarttır."²³¹

İbn Madâ, nahiv usulünü reddedip ve onu kayıtlandıran şeylerden kurtulmasını istemesiyle bir devrim gerçekleştirdi. İbn Madâ'ya bu imkânları yaşadığı Muvahhidler Devleti sağlamıştır.²³² İbn Madâ, kendi mezheplerinde aşırı tutucu olan Zâhirîler'in iktidarda bulunduğu ortamın bir ürünüdür ve kendi mezhebî görüşlerini nahve uygulamaktan başka bir şey yapmamıştır. O, önceki metotları Zâhiriyye mezhebi ilkeleri ışığında çürütmek ve bu yorumla Zâhiriyye mezhebinin propagandasını yapma amacını²³³ ön

225 İbn Madâ, s. 90-91.

226 İbn Madâ, s. 92-93.

227 İbn Madâ, s. 100 vd.

228 İbn Madâ, s. 151; ayrıca bk. Hulûsi Kılıç, "İbn Madâ", *DİA*, XX, 164.

229 İbn Madâ, s. 151.

230 İbn Madâ, s. 156 vd.

231 İbn Madâ, s. 164.

232 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 150.

233 Faruk Toprak, "Reformist Bir Arap Gramercisi: İbn Madâ", *DTCFD*, XXXVII/1-2, Ankara 1995, s. 204.

planda tutmuştur. Bunu da âmil, ikinci ve üçüncü sebep düşüncesini kaldırmak, kıyası iptal, nazarî problemleri terketmek ve nutukta faydası olmayan her şeyin düşürülmesini istemek gibi düşüncelerle gerçekleştirdi.²³⁴

Diğer taraftan ise, İbn Madâ'nın yaşadığı dönem, felsefe ve mantığın nahiv ve dil çalışmalarını etkisi altına almış bir dönemdi. O dönemde düşünce, cedel (diyalektik), te'vil (yorum), ta'lil (sebeplendirme) ve soyut felsefî nazara dayanmaktaydı.²³⁵ Lafız ve mânalardaki oyun ve zorluklar, dil ve nahiv çalışmalarını kaplamıştı. Bir araştırmacının ictihad kapısının nahiv ve dil çalışmalarında kapandığı çıkmazından kurtaracak yeni bir şeylerin icat etmesi de zordu. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı dil ve nahivle ilgili çalışmaların onun etrafında döndüğü ilk ve son kaynaktı. Bundan dolayı bu kitap ve diğer Doğu kitaplarıyla ilgili ta'lik, şerh ve eserler çoğaldı, öyle ki, tek bir mesele hakkında birçok görüş ve fikir çıkabiliyordu. İşte bu şartlar İbn Madâ'yı felsefe, mantık ve cedele dayanmadan nahiv çalışmalarında yeni bir metot belirlemeye itti. Bundan dolayı İbn Madâ'nın nahivdeki yeni metodunu, güçlü bir tepki, o dönemde nahvi bozan ve zayıflatan taklit, donukluk ve bozulmaya iten şeylere karşı şiddetli bir tepki olarak anlamak mümkündür.²³⁶

Muvahhidler'in gerçekleştirmiş olduğu eskiye karşı devrim, bütün toplumsal, siyasal ve iktisadî alanda kendini gösterdi. Sanki onlar yeni bir şey icat ediyorlardı. İşte bütün bu etkenler İbn Madâ'nın, nahiv ve nahivcilere karşı bir devrim yapma, nahvi onu donuklaştıran ve onun gelişmesini engelleyen bütün zincirlerden kurtarma etkisi yapmıştır.²³⁷ Böylece nahvi öğrenmek isteyen kişinin önündeki engeller kalkacak, teorik tartışmalardan kurtularak direkt olarak nahvin kendisiyle yüzleşme imkânı bulacaktır.

3.3.4. Batalyevsî: Lafız-Mâna Tartışmalarına Nahvî Bir Yaklaşım

Hicrî 444 yılında dünyaya gelen Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127), dil ve nahiv ilminde, bu iki ilmin korunmasında ve bu konularda eserler meydana getirmede yetkin biri olarak zikredilir.²³⁸ Eski

234 Muâz Sertâvî, *İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühû e'n-nahvî*, Amman: Dâru Mecd Lâvî, Amman 1988, s. 31; Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 153.

235 Muâz Sertâvî, *a.g.e.*, s. 27.

236 Muâz Sertâvî, *a.g.e.*, s. 29.

237 Muaz Sertâvî, *a.g.e.*, s. 87.

238 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 316.

ilimlerle de ilgilendiği söylenen Batalyevsî, yaşadığı dönemde insanların nahiv ilmini öğrenmek için başvurdukları bir merci idi.²³⁹

Batalyevsî'yi bizim açımızdan çok önemli bir şahıs yapan asıl olay ise onun nahiv-mantık tartışmalarına katılması ve bu konuda fikirlerini yazıya dökmüş olmasıdır.

Bu tartışma Batalyevsî ile Ebû Bekir b. Sâîğ²⁴⁰ (ö. 533/1139) arasında geçmektedir.²⁴¹ Batalyevsî, adı geçen şahısla bir mecliste nahivle ilgili bir konu hakkında tartıştıklarını, fakat daha sonra bu tartışmayı unuttuğunu, ancak bir müddet sonra bazılarının bu tartışmada onun hatalı olduğunu ileri sürdüklerini, o da bu tartışmayı hatırlayıp eserine aktardığını bildirmektedir.²⁴²

İbnü's-Sâîğ, nahivcilerin,

عنيت قصيرات الرجال و لم ارد قاصر الخطى شر النساء البحتر

(Sen kısa bacaklılarla uğraştın, ben ise kısa adımları istemem, çünkü bodur yapılar kadınların en şerlisidir) şiirinde ihtilâf ettiklerini; bazılarının البحتر kelimesinin mübtedâ, شر النساء'nın ise onun haberi olduğunu söylerken, bazıları da شر النساء'nın mübtedâ ve البحتر kelimesinin de haber olmasının daha uygun olduğu şeklinde farklı görüşleri bildirince, Batalyevsî, البحتر kelimesinin mübtedâ, شر النساء'nın ise haber olması daha doğrudur dedikten sonra, bunun tercih edilen görüş olduğunu, fakat diğer nahivcilerin de dediklerinin câiz olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine İbnü's-Sâîğ, “Şairin dediği nasıl doğru olacak? Şairin buradaki amacı sadece ‘bodur yapıların kadınları en şerlileri’ olduğunu haber vermek mi?” sorusunu sormuştur.²⁴³ İbnü's-Sâîğ bu sorusuyla doğru anlamın nasıl anlaşılacağını sorgulamaktadır. Bu fikirleri dile getirirken mantıkçıların kullandıkları la-

239 Süyûtî, *Bugye*, II, 55.

240 Muhammed b. Yahyâ b. Bâcce, meşhur İslâm filozofudur. Aristo'nun birçok eserini de şerhetmiştir (bk. Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 137).

241 Batalyevsî bu tartışmayı *Kitâbü'l-Mesâil* adlı eserinde aktarmıştır. Ancak biz bu esere ulaşamadık. Fakat Jamal el-Amrani, zikredilen eserde sadece bu tartışmayı alıp aslını zikretmekle birlikte Fransızca'ya çevirmiştir. Biz de bu tartışmayı bu makalenin Arapça'sından aldık (bk. Jamal el-Amrani, “Les Rapports de la Logique et de la Grammaire d'Après le Kitab al Masail d'Al-Batalyusi”, *Arabica*, XXVI, Leiden 1979, s. 76-89); dolayısıyla bundan sonra Amrani, Les Rapports şeklinde vereceğimiz dipnot bu esere işaret edecektir).

242 Amrani, Les Rapports, s. 78-79.

243 Amrani, s. 79.

fızları (mevdu‘, mahmûl gibi) çok fazla kullanması Batalyevsî’nin dikkatini çekmiş ve müdahale etme gereği duymuştur: “Sen mantık sanatını nahiv sanatına karıştırmak istiyorsun. Oysaki, nahiv sanatında, mantıkçıların kullanmadıkları başka anlamları olan lafızlar vardır. Ayrıca felsefeciler, her sanatın, onun ehli tarafından benimsenen / bilinen kurallar üzerinde yürümesi gerektiğini söylerler.”²⁴⁴ Bir sanatın başka bir sanatla karıştırılmasını, ya konuşanın bilgisizliğine ya da onun mugalata kastının olduğuna ve söz yollarında çıkmaza girdiğinde bir sanattan diğerine geçişle bir rahatlama-dan dolayı olduğunu düşünürler.”²⁴⁵ Bu kısa açıklamadan sonra Batalyevsî nahiv sanatına göre lafız-mânanın arasındaki ilişkiyi açıklar: “Nahiv sanatında lafızlar mânaya uygun olur. Bazan da dinleyen, kastedilen şeyi anladığından buna aykırı da olabilir. Lafızda isnat başka bir şeye, mânada ise başka bir şeye olmasına rağmen dinleyen, konuşanın muradını anlar.”²⁴⁶ Bu iddiasını şu örnekle destekler:

اعطى درهم زيدا (Bir dirhem Zeyd’e verildi) cümlesindeki anlam عطي زيد درهما (Zeyd’e bir dirhem verildi) anlamıyla aynıdır. Zira, “verme” fiili “lafızda” dirheme isnat edilirken mânada isnat Zeyd’dir. Aynı şekilde nahivcilere göre bu cümleler de doğrudur: ضرب يزيد الضرب (Sopa Zeyd’e vuruldu) خرج يزيد اليوم (Bugün Zeyd’e çıkıldı) ولد لزيد ستون عاما (Altmış yıl Zeyd için doğdu). Bu cümlelerdeki “darb”ın vuramayacağı, “gün”ün çıkmayacağı ve “sene”nin doğamayacağını herkes bilir.²⁴⁷ Bütün bu lafızlar mânaya uygunluk arzetmez, çünkü isnat başka bir şeyde gerçekleşir ama dinleyenin anlamasına dayanılarak mânada isnat başka bir isme olur. Böylesi bir durum, şairin zaruretiinden değil bilâkis konuşma esnasında bilinen fasih Arap kelâmında meydana gelmektedir. Ayrıca nahivcilerin, iki bilinen bir araya gelirlirse, bunların ikisinin de hem mübtedâ hem haber yapılabileceği görüşlerini aktararak şu örneği verir: كان زيد احاك (Zeyd kardeşindir) كان اخوك زيدا (Kardeşin Zeyd’dir). Bazıları buna karşı çıkıp, iki cümle arasında anlam bakımından farklılık olduğunu, çünkü كان اخوك زيدا denildiğinde kardeşlik durumu vurgulanırken كان زيد اخوك cümlesinde ise bildirilmek istenen şeyin Zeyd olduğunu iddia edebilirler.²⁴⁸ Batalyevsî’ye göre bu iddia doğru olmakla birlikte, كان اخوك زيدا

244 Amrani, s. 79.

245 Amrani, s. 80.

246 Amrani, s. 80.

247 Amrani, s. 80.

248 Amrani, s. 80.

deyip *زيد اخاك* *kan* kastetmek câizdir. Çünkü, burada isnat lafızda kardeş mânada ise Zeyd'e olmaktadır. Bu duruma Kur'an kıraatlerinden deliller getirmektedir:

...²⁴⁹ *فما كان جواب قومه إلا أن قالوا* (Kavminin cevabı sadece ... demek oldu). Burada *الجواب* bazan ref' bazan da nasb okunmuştur, bazı kıraat âlimlerine göre *الجواب* mübtedâ *القول* haber iken bazılarına göre de *القول* mübtedâ *الجواب* haberdur. Her iki okumada da amaç tektir, o da gerçekte haberin cevap olduğudur.²⁵⁰

Yine aynı şekilde, ²⁵¹ *وكان عاقبتهمما انهما في النار* (Nihayet ikisinin âkıbeti de cehennem oldu...) âyetindeki *العاقبة* kelimesi, hem ref' hem de nasb şeklinde okunmuştur. Basra ve Kûfeliler'e göre de her iki okuma arasında anlam bakımından bir fark yoktur.²⁵² Batalyevsî'ye göre, *ابوك خير الناس* (Baban insanların hayırlısıdır) cümlesiyle *خير الناس ابوك* (İnsanların hayırlısı babandır) cümlesi arasında da bir fark yoktur.²⁵³

Arap nahvinde bu konu tartışmalara sebep olmuş ve Batalyevsî gibi düşünmeyen nahivciler de bulunmaktadır. Öyle ki, cümlede kelimenin yer değiştirmesinde anlamın farklılaştığı, konuşanın bu değişikliklerle farklı bir şeyler göstermek istediği vurgulanmıştır. Meselâ *ضربت زيدا* (Zeyd'i dövdüm) cümlesiyle *زيد ضربته* (Zeyd dövdüğumdür) cümlesi arasında fark vardır. Birinci cümlede, fâilden haber verilip fiilin nereden gerçekleştiği bildirilirken, ikincisinde ise Zeyd'den haber verilmektedir.²⁵⁴

Bu durumun farkında olan Batalyevsî, bazı nahivcilerin, haberin mârifet olması durumunda mübtedâdan önce gelmesini câiz görmediklerini bildirmiştir. Bu gruptan olan nahivcilere göre amaç, *زيد اخوك* (Zeyd kardeşindir) demekse *زيد اخوك* (Kardeşin Zeyd'dir) demek doğru değildir.²⁵⁵ Onların bu konuda ileri sürdükleri delilleri ise: 1. Mübtedâ ve haber mârifelikte denk olursa ikisinden biri, isnat edilmeye diğerinden daha lâayk olmaz ve 2. Bir problem meydana gelir, dinleyen hangisinin mûsnedü ileyhi olduğunu anlamaz, şeklindedir. Yine bu nahivciler yazımlarından kaynaklanacak bir

249 A'râf 7 / 82; Neml 27 / 56; Ankebût 29 / 24, 29.

250 Amrani, s. 81.

251 Haşr 59 / 17.

252 Amrani, s. 81.

253 Amrani, s. 81.

254 Zeccâcî, bu görüşleri Müberred'den aktarmaktadır (bk. *el-İzâh*, s. 136-137).

255 Amrani, s. 82.

karışıklığın meydana gelmesi halinde mef'ûlün öne alınmasını câiz görmezler. هذا قول قوى ve ضرب مسى عيسى cümlelerinde olduğu gibi. Dolayısıyla bu nahivcilere, tartışmanın başında geçen şiirdeki شر النساء herhangi bir şekilde mukaddem haber olması câiz değildir.²⁵⁶

Bu açıklamalardan sonra Batalyevsî, nahivde meydana gelen bu durumun bir benzerinin mantık sanatında da olduğunu belirtmiştir. Mantık sanatında, bazı önermelerde mevduun mahmûle, mahmûlün de mevdua çevrilmesi halinde anlamda bir farklılık meydana gelmez.²⁵⁷

لا حجر واحد إنسان (Hiçbir insan taş değildir) önermesi لا حجر واحد إنسان (Hiçbir taş insan değildir) önermesine dönüşür. Bu önermede mevdu' mahmûle, mahmûl de mevdua dönüştü. Her iki durumda da anlam aynıdır. Bu durum bütün önermeler için geçerli değildir. Meselâ كل إنسان حيوان (Bütün insanlar hayvandır) önermesi, doğru bir önermedir, eğer bu önermenin mahmûlü mevdua, mevduu da mahmûle döndürülürse, كل حيوان إنسان (Bütün hayvanlar insandır) şekline yanlış bir önermeye dönüşür.²⁵⁸

Bu açıklamalardan sonra Batalyevsî, "Nahiv sanatında bir yerinin olmamasına karşı bu durumu burada aktardık ki, bu topluluk, her iki sanatın amacının aynı olmamasına rağmen mantık ilminin bu mânada bazı durumlarda nahiv sanatıyla uyduğu öğrensın"²⁵⁹ demek suretiyle, her iki sanatın amaçlarının farklı olduğunu özellikle belirtmek istemiştir.

3.4. Tartışmaların Modern Dönem Yansımaları

Klasik dönemde yapılan tartışmalarda daha ziyade bir üstünlük ve daha sonraları da nahiv ve mantığa ayrı ayrı alanlar belirleme çabaları öne çıkmaktadır. Biri diğerinin bir sonucu olduğu şeklinde bir tartışma yaşanmamıştır.

Bunun aksine modern dönemde, nahvin mantıktan etkilenecek meydana geldiği iddiaları üzerinde tartışmalar yapılmıştır.

²⁵⁶ Amrani, s. 83.

²⁵⁷ Amrani, s. 83.

²⁵⁸ Amrani, s. 83.

²⁵⁹ Amrani, s. 83.

Modern dönem tartışmalarında öne çıkan A. Merx'in görüşlerinin, Batı'da özellikle Aydınlanma çağı ile birlikte din-bilim tartışmalarından²⁶⁰ sonra olması onun ideolojik yönünün ağır bastığını göstermektedir.

Bir dil medeniyeti²⁶¹ olarak zikredilen İslâm medeniyetinin temel dinamiklerinden biri olan dil ilminin, Yunan mantığından etkilendiğini iddia etmek, müslümanlara ait bir şey olmadığını iddia etmekle aynı derecededir. Arap nahvinin yabancı kültürlerden etkilenmesi konusunda ortaya atılan iddialar birbirlerinden oldukça farklılık arzederler. Bu iddialar, Arap nahvinin, en önemli verilerini Yunanlılar'a borçlu olduğu, felsefeyle yoğrulmuş bölgede neşet ettiğinden kendi taksim ve usulünü ondan yararlanarak tamamladığı şeklindedir.

Araplar, Câhiliye döneminde çok basit bir hayat yaşıyorlardı, bu hayat hakkındaki bilgileri de, çöl olan çevrelerinde sürdürdükleri hayatta karşılaştıkları şeylerle sınırlı fitrî bir bilgiydi. O dönemde onların ne yazılı bir ilim, ne bir eserleri ve ne de mantık veya felsefî ilimlerle bir alâkaları vardı.

İslâm'ın gelmesiyle birlikte Araplar, dinî metinleri anlamaya yönelik ilmî bir çaba göstermek zorunda kaldılar. Hem bu metinleri anlama hem de yeni müslüman olan insanlara bunları öğretmek için bir sisteme ihtiyaç duydular. İlk dönemdeki çabanın tamamen tabii ve ihtiyaçlara cevap vermek için olduğu konusunda bir tartışma yoktur. Fakat İslâm'ın yayılması, değişik milletlerin bu dine girmesi ve yabancı kültürlerle karşılaşması sonucu bu çabanın felsefî bir alana yöneldiği ve işte bu esnada yabancılardan etkilenmenin olduğu şeklinde bazı iddialar öne sürülmüştür.

Genelde Arap dünyasındaki ilimlerin ve özelde de nahiv ilminin hangi dönemden itibaren etkilendiği de tartışma konusu olmuştur.

Nahvin, Yunan mantığından etkilendiği görüşünü ilk ortaya atan şahıs I. Guidi'dir.²⁶² Ondan sonra bu iddiayı bazı delillerle destekleyen A. Merx

260 Özellikle Ernest Renan'ın 1883 yılında verdiği "L'Islamisme et la Sicience" adlı konferansından sonra (bk. Dücan Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan: İlmi Araştırmalar*, 1996, sy. 2, İstanbul, s. 1-90).

261 Endress, Gerard, a.g.m., s. 106.

262 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, *en-Nahvü'l-Arabî ve Mantıku Aristo*, s. 68 (I. Guidi, *Bolletino Italiano Degli Studia Orientali*, nr. 6, [1877], s. 104-108'de yazdığı makalede bu görüşlerini dile getirmiştir).

bu iddiasında ısrar eder. Bu dönemde ortaya atılan iddialar, bizzat nahiv kelimesinin bile Yunanca'daki "analogia" kavramından alındığı derecesine varmıştır.²⁶³

Merx'in bu iddiasını Batıda destekleyenler olduğu gibi Weiss²⁶⁴ gibi bazı oryantalistler de bunlara karşı çıkmıştır.²⁶⁵ Daha sonra gelenler, genelde Merx'in iddiasını doğru kabul ederek eserlerine, "Arap dilcilerinin gramere ait temel ıstılahları, Süryâniler vasıtasıyla intikal eden Aristo mantığından alınmıştır"²⁶⁶ şeklinde bir kesin bilgi gibi aktarmakta bir sakınca görmemişlerdir.

İslâm-bilim tartışmalarındaki menfi konumuna rağmen E. Renan, nahiv ilmini Araplar'a özgü bir ilim olarak görmektedir.²⁶⁷ Fakat Goldziher, bu ilmin oluşmasına yol açan bir dış etkinin olduğu görüşündedir.²⁶⁸

Arap nahvi ile yabancı kültürler arasındaki ilişkilere dair modern dönemde ileri sürülen iddialar şu başlıklar altında toplanabilir:

3.4.1. İlk Dönem İtibariyle Etkilenme İddiaları

Bu konudaki iddialar özellikle İbnü'l-Mukaffa'nın (ö. 139/756) tercümelerinde yoğunlaşmıştır. İbn Mukaffa'nın Sîbeveyhi'den önce olması, Sîbeveyhi'nin onun eserlerine vâkıf olduğu kanaatini doğurmuştur. Hatta F. W. Zimmermann bu eserlerinin naklinin çok daha öncelere dayandığını söylemiş, Yunan etkisinin başka bir yolla, Yunanca'nın, değişik Ortadoğu bölgelerinde öğretilmesiyle olabileceğini savunmuştur. Çünkü Yunanca'nın öğrenimi, basit gramatik kavramlara sahip temel eğitim kitaplarına ihtiyaç duymuştur.²⁶⁹

²⁶³ Versteegh, *Arabic Grammar*, s. 24.

²⁶⁴ Weiss, Bernard G., İA'daki "İ'rab" maddesinin de yazarı olan Weiss, bu görüşlerini "Die Arabisch Nationagrammatik und die Lateiner", *ZDMG*, LXIV, 1910, s. 349-390) adlı makalede dile getirmiştir (bk. Talmon, *Tefkirü'n-nahvî*, s. 45). Weiss'in ilmü'l-vaz' konusunda da çalışmaları vardır (bk. "A Theory of the Parts of Speech in Arabic" [Noun, Verb and Particle] "A Study in 'İlm Al-Wad'", *Arabica*, 23, 1976, s. 23-38; "İlm Al-Wad': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science", *Arabica*, 34, 1987, s. 339-356).

²⁶⁵ Talmon, *Tefkirü'n-nahvî*, s. 45.

²⁶⁶ Ilse Lichtenstadter, "Nahiv", İA, IX, 35.

²⁶⁷ Ignaz Goldziher, *On the History of Grammar Among the Arabs* (İngilizce'ye trc. Kinga Devenyi-Tamas Ivanyi), J. Benjamins Publishing Company, Amsterdam / Philadelphia 1994, s. 4.

²⁶⁸ Goldziher, *On the History*, s. 5.

²⁶⁹ Talmon, *Tefkirü'n-nahvî*, s. 46.

Arap nahivcilerinin ilk dönemden itibaren Yunan felsefe ve gramerinin prensiplerinden hatta bazı temel eserlerinden haberdar olduğuna inanılır; nahivcilerin bu durumu niçin gizlediklerini sorgulamaya başlamışlardır. Onlara göre nahivciler, özgün İslâmî bir ilim inşa etme isteklerinden dolayı kesinlikle bilmiyorlarmış gibi davrandılar.²⁷⁰ Bütün Arap kaynaklarını böyle bir etkilenmeyi bildirme konusunda sessiz kalmakla suçladılar. Onlara göre bu sessizlik; ya böyle bir şey olmadığı için, ya da dinî ve millî asalet duygularına binaen bu gerçeğin varlığını görmezden gelmelerinden dolayıdır.²⁷¹ Oysa genel olarak İslâm tarihine ve özellikle de nahiv tarihine bakıldığında böyle bir sessizliğin olmadığı görülecektir. Nitekim böylesi bir durumun olması halinde kaynakların, Rummânî'yi "mantığı nahve karıştıran kişi" olarak zikrettikleri gibi bunu da hiç çekinmeden aktarmaları imkân dahilindedir.

Nahiv ilminin de yeşerdiği Basra çevresinin, Arap olmayan milletlerden boş olmadığı, orada İran, Yunan ve Hint kültürlerin cirit attığı kabul edilse bile, elimizde, belli Yunanca eserlerin hicrî I ve II. asırlarda Arapça eserlerine veriler aktarmayı sağlayacak düzeyde tadrîs edildiğini tesbit eden bir delil yoktur. Ayrıca bugün şu da çok açık bir şekilde ortaya çıkmıştır ki, Aristodan tercüme ancak II. asrın ortalarında yapılmıştır. İlk mütercim, İbnü'l-Mukaffa' değil, onun oğlu olduğu yönünde de iddialar vardır.²⁷² O dönemde hiçbir âlimin özellikle de nahivcilerin, kendi dilsel çabalarını Yunan kaynaklarında buldukları şeyler ışığında yürüttüklerine yönelik bir rivayet yoktur. Eğer Yunan kaynaklarından bir şeyler varsa bu, direkt olarak bir iktibastan ziyade Basra kültürünün ürünü olmasından kaynaklanmaktadır.²⁷³

Arap nahvinin Yunan mantığından ilk oluşum anından itibaren etkilendiğini söyleyen Merx'in öne sürdüğü tezlerden biri; "gramer kurallarının geçmesi gereken uzun bir zamanın zarureti"dir. Zira Yunanlılar, kendi gramer ilimlerini ancak birkaç asır sürekli bir çaba neticesinde kurabilmişlerdir.²⁷⁴

270 Talmon, s. 46.

271 Talmon, s. 46.

272 Abdülkâdir el-Mihri, "Havâtıru havle alâkati'n-nahvi'l-Arabî bi'l-mantık ve'l-luga", *Havliyyâtü'l-câmiati't-Tûnisiyye*, sy. 10 (1973), s. 26.

273 Abdülkâdir el-Mihri, a.g.m., s. 28.

274 A. Merx, "L'Origine de la Grammaire Arabe", *Bulletin de l'Institut Egyptien*, III / 2, Le Caire 1891, s. 15-16.

İlimlerin gelişiminin çok uzun bir zaman almasının mümkün olmasıyla birlikte, Merx'in "birkaç asır" gibi bir süre vermesi oldukça abartılıdır ve ayrıca Yunan fikrinin gelişmesinin çok uzun bir zaman alması başka ilimlerin üzerine kıyas edileceği bir delil²⁷⁵ olamaz.

Bütün İslâm ilimleri, hızlı bir şekilde olgunlaşma bakımından diğer ilimlerden ayrılmaktadırlar. Bütün âlimler, bu olgunun gerçeği üzerinde birleşmişlerdir. Bir asır gibi bir sürede, oluşturulan nahiv ilmi, durduğu yerde değil, gayretli ve sürekli bir çalışmanın ürünüdür. Nahvin bu hızlı gelişimi İslâm medeniyetinin hızlı gelişimiyle yorumlanabilir.²⁷⁶

Ayrıca nahiv ilminin, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi tarafından bir anda belirlenmediği, aksine bir asırlık gibi bir dönem geçirdiği bilinmektedir. İlk nahivci olduğu belirtilen Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî'nin, Arap nahvi esaslarını belirlemesinde, yararlandığı yeterince Yunan eserlerinin olmadığı ve Hadramî'nin de bunları anlayacak derecede Yunanca bilmediği açıktır.²⁷⁷

Merx'in diğer bir iddiası da "nahvin, mantığın üzerine bina edilmesi zarureti"dir.²⁷⁸ Klasik dönemde meydana gelen tartışmalarda da gördüğümüz gibi böylesi bir iddia o dönem mantıkçıları tarafından bile öne sürülmemiştir. Kaldı ki modern dönemde bu konu etrafında yapılan tartışmalarda, gramerin, mantığın üzerine bina edilmesi kesinlikle şart değildir.

Ayrıca Merx, genel olan aklî düşünce ile Yunan mantığını birbirinden ayırmayarak²⁷⁹ hataya düşmüştür. Yine o, ilk dönemdeki diğer İslâmî ilimlerden de habersizdir. Merx işi, Araplar'ın herhangi bir şey yaratma ve icat etmeye güçlerinin olmadığına vardır.²⁸⁰ İlk bölümde Arap nahvinin teşekkül süreci incelenirken bu yönde verilen çabalar ve bu ilmin ortaya çıkmasına sebep olan etkenler incelenmişti. Bu bilgiler ışığında, özellikle ilk çabalar için yabancı bir etkiden söz etmek zordur.

275 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 73.

276 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 73.

277 Abdülkâdir el-Mihri, a.g.m., s. 27.

278 Merx, a.g.m., s. 14.

279 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 74.

280 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 75.

3.4.2. Sonraki Dönem İtibariyle Etkilenme İddiaları

Arap nahiv ilmine, ilk dönemde tamamen Araplar'a ait ihtiyaçlardan doğan ve yine onların metotlarının ürettiği bir ilim olarak daha mutedil bir şekilde yaklaşanlar; Araplar'ın yabancı milletlerle kaynaşmaları, yabancı kültürlerle ait eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi ve bunların neticesinde de Arap nahvinde gözle görülür bir değişimin meydana gelmesi verilerine dayanarak, Arap nahvi için daha sonraki dönemlerde bir etkilenmenin olduğunu ileri sürmektedirler. Eğer ilk dönemde bir etkilenmenin olduğu kabul edilse bile onlara göre bu, nahvin kendi gelişimini etkilemeyecek derecede zayıf ve dolaylı bir etki niteliğinde kalmıştır.²⁸¹

Nahiv tarihinin ikinci dönemini teşkil eden Sîbeveyhi sonrası dönemde, mantık ilmi genel olarak Arap / İslâm aklına galip gelmeye başlamıştı. Öyle ki bu dönemde, mantık ilmine karşı yükselen tepkiler bu durumu açıklamaktadır. Hicrî 284 yılında vefat eden Buhtürî'nin şu beyti bu durumu özetlemektedir.²⁸²

كلفتونا حدود منطقكم و الشعر يغني عن صدقه و كذبه

(Mantiğınızın tanımlarından bizi sorumlu tuttunuz
oysa şiirin, onun sıdk ve kizbine ihtiyacı yoktur).

Hicrî 284 gibi erken bir dönemde vefat etmiş bir şair mantiğın baskısından, terimlerinin ve metodunun dayatılmasından şikâyet ediyorsa, mantık ile aynı alanı (kelâm) paylaşan nahiv ilminin durumunun çok daha değişik olması icap eder.

Nitekim bu dönemde “mantiği nahiv ilmine karıştırmak”²⁸³ ithamıyla karşılaşan nahivcilere rastlamaktayız. Aynı şekilde bu dönemde nahiv usulünde de, özellikle kıyasa verilen önemin artmasıyla birlikte değişikliklerin meydana geldiği görülmektedir.

Bu dönemde, sınırsız bir şekilde tartışma malzemesi olan nahvin, dil esaslarına göre değil de aklın verilerine göre karşı tarafı iknayı hedefleyen mücadeleler meydana gelmiştir. III ve IV. asırlardaki nahiv-mantık tartışmalarında nahivcilerin mantiğa karşı gelmeleri ve onu kabul etmemeleri, nahiv ilminin doğuşunda bir etkilenmenin olmadığına delildir. Nitekim,

²⁸¹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 293.

²⁸² Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 73.

²⁸³ Süyûtî, *Bugye*, II, 180-181.

bu iki sanatı birbirinden ayırıp her birinin kendine has amaç, konu ve metodunun olduğu bizzat mantıkçılar tarafından daha ısrarlı bir şekilde vurgulanmıştır.²⁸⁴

Nahivcilerin, kendi uğraş alanları olan Arap diliyle ilgilenmelerinde, özellikle semâ ve rivayete önem vermeleri ve onu kendilerine bir kaynak olarak almaları nahiv ilminin mantıktan etkilenmesine bir engel teşkil etmiştir. Fakat kıyas ve illeti özellikle de müteahhir dönemde fazla kullanmaları, onları etkilenmeyle karşı karşıya bırakmıştır.²⁸⁵

3.4.3. Yunan Gramerinin Etkisi

Etkilenme konusunda ortaya atılan iddialardan biri de nahvin, Yunan mantığından değil aksine Yunan gramerinden etkilendiğidir. Bu iddia Versteegh'e aittir. O, bu görüşlerini, *Greek Elements in to Arabic* ve *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam* adlı eserlerinde dile getirmiştir.

Versteegh, Merx'in, Arap nahvinin Yunan mantığından etkilendiğini göstermek için ileri sürdüğü delilleri sunarak eleştirmektedir. Fakat bunu yaparken hiçbir etkilenmenin olmadığını göstermek için değil, Yunan gramerinin etkisinin olduğunu göstermek için yapmıştır. Merx'in önündeki en büyük engelin tarihsel kronoloji olduğunu, zira Arap gramercilerinin bu kavramları kullandıkları zaman henüz Yunan mantığından haberdar olmadıklarını²⁸⁶ belirtmiştir. Fakat bu tezi, erken dönemde meydana gelen etkilenmenin, mantıktan değil gramerden dolayı olduğunu temellendirmek için öne sürmüştür.

Ona göre bu etkilenme, hicrî III ve IV. asırlarda Yunan felsefe ve mantığı tercümeleriyle direkt ve İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Araplar ile Yunanlılar'ın Bizans İmparatorluğu esnasında girdikleri ilişkilerle dolaylı²⁸⁷ olmak üzere iki şekilde olmuştur.

Ona göre, Atina akademisinin kapatılmasından sonra Sâsânîler'in yardımıyla İran'a yerleşen filozoflar eğitim ve öğretimlerine orada devam ettiler. Bu esnada Yunanca eserler Süryânice ve Farsça'ya çevrildi. Bu kültürel atmosferin meydana geldiği bölgenin Araplar'a da yakın olmasından

284 bk. Yahyâ b. Adî, *et-Tebyîn*, s. 423-424.

285 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 20.

286 Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic*, s. 23.

287 Versteegh, s. 25.

dolayı iki kültür (Yunan-Arap) arasındaki ilişki Yunanca eserlerin tercüme edilmesinin kurumsallaşmasından önce başlamıştır.²⁸⁸

Bu Yunan okulları, felsefeye yön verdikleri gibi eğitim alanında, her felsefe öğrencisi için önemli bir dal olan dile de yön vermiştir. Uzun bir süre Yunanca eğitim dili olarak kalmış daha sonraları ise buna Süryânîce de eklenmiştir. İslâm'ın yayılmasından sonra, aracı dil olması hasebiyle Süryânîce'nin önemi daha artmıştır.²⁸⁹ Tercümelerin, önce Süryânîce'ye oradan da Arapça'ya yapılması bu durumu teyit etmektedir.

O dönemde, Dionysios Thrax'ın (ö. m.ö. 90) yazdığı *Techne* adlı gramer kitabına göre Yunanca öğreniliyordu. Bu kitap, Süryânîce'ye Nestûri Ya'kûb Edessa (ö. 580) tarafından çevrildi.²⁹⁰ Dolayısıyla mantıktan önce insanların bildiği bir Yunan grameri vardı.

Arap gramerinde eksiksiz eserler meydana getirildiğini belirten Versteegh, bu durumunu bir asırdan daha az bir sürede tabii bir gelişmenin sonucu olamayacağı gibi onların yaşadıkları dönemin etkilenme için çok erken bir dönem olduğu iddiası da nahvin etkilenmeden uzak olduğunu göstermez. Ona göre ilk dönem gramercileri, Aristo'nun mantığından bir şeyler almadılar, ama o bölgede yaygın olan “yaşayan gramer” ile iç içeydiler.²⁹¹

Merx'in, Arap nahvinin mantıktan etkilendiğini ispat etmek için ortaya attığı kelimenin üçe ayrılması, iki farklı cinsin olması, fiilin üç zamana ayrılması, zarf ve hal²⁹² gibi argümanların, mantıkla ilişkisini değil, bilâkis Bizans döneminde okullarda öğretilen gramerle ilişkili olduğunu ileri sürüp bu iddiasını desteklemek için çeşitli deliller öne sürmüştür.²⁹³ Ona göre mantığın nahve etkisi, Bağdat'ın ilim merkezi olmasından sonradır.²⁹⁴

Yani, ilk dönem nahivciler ile sonraki nahivciler arasındaki fark, erken dönem nahivcileri “yaşayan gramer”den (Yunan gramerinden) etkilenirken sonraki gramerciler Yunan eserlerinin çevrilmesiyle mantıktan etkilenmiş-

288 Versteegh, *Greek Elements*, s. 2.

289 Versteegh, s. 3.

290 Versteegh, s. 4.

291 Versteegh, s. 7.

292 bk. Merx, a.g.m., s. 15-26.

293 bk. Versteegh, *Arabic Grammar*, s. 25 vd.

294 Versteegh, *Greek Elements*, s. 8.

lerdir. Ona göre, Arap grameri Yunan gramerinin bir kopyası değildir ama Yunan grameri, Arap grameri için bir başlangıç noktası ve modeldir.²⁹⁵

3.4.4. Süryânî Etkisi

Arap nahvinin oluşumuna etki eden âmillerden birinin de Süryânîce olduğu konusunda da tartışmalar meydana gelmiştir. Bunun en büyük sebebi Süryânîce'nin, Yunan eserlerinin tercümesinde aracı rolü oynaması ve Sâmî dil ailesi grubundan olduğundan dolayı Arapça ile bazı benzerlikler taşımasından kaynaklanmıştır.

İki dil arasındaki ilişki, İslâm'dan öncesine kadar gider, ancak asıl irtibat İslâm'dan sonra yöneticilerin, Süryânîler'den divan ve tıp kitaplarını alması ve tercümede onlardan yardım almalarıyla²⁹⁶ olmuştur. Ayrıca Süryânîce'nin Yunanca'yla birlikte okullarda eğitim dili olması²⁹⁷ onun kendi gramerini tamamladığı ve Arapça'nın da bu yaşayan gramerden etkilendiği şeklinde anlaşılmıştır. Yûsuf el-Ahvâzî'nin (ö. 580 / 1184), gramer kitabı *Thrax*'ı Süryânîce'ye çevirdiği²⁹⁸ bilgisi bu konuda en çok kullanılan delildir.

Süryânîce'nin etkisi ilk Arap nahivci sayılan Düelî'ye dayandırılmaktadır. Zira Düelî, Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer'in²⁹⁹ kullandığı hareketler olan fetha, kesre ve zammenin, Süryânîce'deki rebesa ve zeqafa kelimelerinin tercümesi³⁰⁰ ve yine Düelî'nin kullandığı noktalama işaretlerinin de Nestûrîler'in kullandıkları bir şekilde olduğu³⁰¹ iddia edilmiştir. Bununla, Arap nahvinin oluşumuna götüren ilk bilinçlenmeyi sağlayan harekeleme de bir dış etkinin ürünü olacaktır.

Süryânî grameri ile Arap nahvi arasındaki taksim ve ıstılah benzerlik sebebini, bu iki dilin aynı kökten gelmiş olmalarından dolayı iki dildeki benzerliğe ya da her iki gramerin tamamen Yunan mantık, felsefe ve gramerinden etkilendiklerine³⁰² dayandıranlar da vardır. Ahmed Emîn ise bu

²⁹⁵ Versteegh, s. 15.

²⁹⁶ Ubeydî, Şa'bân Avd, *Nahvü'l-Arabî*, s. 270; Versteegh, *Arabic Grammar*, s. 28-29.

²⁹⁷ Versteegh, *Greek Elements*, s. 3.

²⁹⁸ Râcihi, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 62.

²⁹⁹ Versteegh, *Arabic Grammar*, s. 29.

³⁰⁰ Goldziher, *On the History*, s. 7; ayrıca bk. Fevzî Mes'ûd, *Sibeveyhi: Câmiu'n-nahvi'l-Arabî*, s. 14-15.

³⁰¹ Muhtâr Ömer, *a.g.e.*, s. 354.

³⁰² Ubeydî, Şa'bân Avd, *Nahvü'l-Arabî*, s. 272-273.

benzerliği, Düelî'den sonra nahivle ilgilenen ve Süryânîce ile bir bağı olan bazı Fars asıllı şahısların varlığına³⁰³ bağlamıştır.

Bu fikirlere karşılık, Arap nahvinin Süryânî gramerinden etkilendiğini kabul etmeyen şahıslar da vardır. Onlara göre Süryânî grameri kendi kurallarını ancak milâdî VII. asrın sonlarında ve VIII. asrın başlarında belirleyebilmiştir. Süryânîler kendi dillerinin, Arapça'nın yayılmasıyla yok olacağını düşünüp noktalama işaretlerine, milâdî olarak yaklaşık 700'de³⁰⁴ başladılar. Oysa bu dönemde Araplar, noktalama işaretlerini Düelî'nin eliy-le tamamlamışlardı.

Süryânîce'nin etkisini savunanların en büyük delillerinden bir tanesi de Süryânî Huneyn b. İshak'ın Halil b. Ahmed'den Arapça öğrendiği, aralarında arkadaşlık olduğudur. Bu iddiayı dile getiren İbn Ebû Usaybia ve Kiftî'tir. Daha sonra gelenler hep bu iki âlimin haberine dayanmışlardır. Oysa Halil b. Ahmed'in hicrî 180 yılında vefat ettiği ve Huneyn b. İshak'ın doğumunun da hicrî 194 yılından erken olmadığı göz önüne alındığında bu iddiaların doğru olmadığı hemen anlaşılabacaktır.³⁰⁵

Süryânî grameriyle ilgili küçük bir eser yazan İliya Şinaya, bir tartışma esnasında Arap grameriyle Süryânî grameri arasında farklar olduğunu bizzat kendisi belirtmiştir.³⁰⁶

Arap nahvinin Süryânî gramerinden etkilendiği iddialarının aksine, Süryânî gramerinin Arap nahvinden etkilendiğini iddia edenler de vardır. Bazıları ise iki gramerin aynı anda oluştuğunu iddia etmektedirler.³⁰⁷ Arap nahvinin olgunluk döneminden sonra Süryânî gramerini etkilediğini söyleyenler de vardır.³⁰⁸

3.4.5. Hint Etkisi

Hintliler eski ve köklü, şiir, edebiyat, hikâye ve diğer ilimlere sahip olan bir millettirler. Bu durum bazı araştırmacıları, Arap nahvinin, milâttan önce

303 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, 289.

304 Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halil b. Ahmed*, s. 64.

305 Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halil b. Ahmed*, s. 66.

306 Troupeau, "Neşetü'n-nahv", s. 133.

307 Mehdi Mahzûmî, *Halil b. Ahmed*, s. 64; Troupeau, a.g.m., s. 133.

308 Muhtâr Ömer, *el-Bahsü'l-lugavî*, s. 357-359.

IV. asırda belirlenen Hint gramerinden de etkilenmiş olabileceği iddiasını gündeme getirmeye itmiştir.³⁰⁹

Hint gramerinin oluşumunu etkileyen, kutsal metinleri koruma isteği ve halk nezdinde dil hatalarının olduğu yönünde aktarılan rivayetlerin³¹⁰ benzerinin de Arap nahvinde meydana gelmesinden dolayı bir irtibat kurulma isteği göze çarpmaktadır. Oysaki, Hint rivayetlerinin masal yönü açıktır. Rivayet ile masalı birbirinden ayırmak gerekir. Masal gerçek olmayan ve nesillerin uydurduğu bir şeydir. Rivayet ise gerçek olması muhtemel olan, meydana gelmiş veya gelmemiş olması delillere bağlıdır. Hint gramerinin belirleme sebebi olan masal ile Arap nahvi belirleme rivayetleri arasında tam bir farklılık vardır.³¹¹

Sîbeveyhi'nin argümanları, sebepleri ve kullandığı taksim Yunan mantık ve gramerine benzetildiği gibi özellikle onun fonetik metodu da Hint gramer ilmine benzetilmek³¹² istenmiştir. Yunan dil düşüncesi daha çok tasavvura ve felsefeye dayalı iken Hint dilcileri ise tanımlayıcı ve tahlilî bir yöntem benimsemektedirler. Hintliler, kutsal kitaplara³¹³ sahip olma bakımından da Araplar'a benzemektedirler.

Sözlük alanında Araplar, Hintliler'den daha önce oldukları çok açıktır. Dolayısıyla sözlük alanında Hintliler'den bir etkilenmenin olması mümkün değildir.³¹⁴ Fonetik alanında Halil b. Ahmed'in Hintliler'den etkilendiği yolunda bazı iddialar vardır. Fakat metot olarak aralarında büyük farklılıklar vardır.³¹⁵ Nahiv konusuna gelince Hintliler ile Araplar arasında, kelimenin; isim, fiil ve harfe ayrılması, asıl harfler ile mezîd harflerin birbirinden ayrılması, hem fiil ve hem de ismin özelliklerini taşıyan bir çeşidin bulunması (isim fiil) harflerin tek başlarına mı yoksa isim ya da fiille birlikte mi bir anlamının olduğu tartışmasının olması³¹⁶ gibi bazı benzerlikler bulunmaktadır. Ancak Hint gramerinde büyük bir yer tutan fonetik, Sîbeveyhi'de fazla öne çıkmamaktadır.³¹⁷

309 Ubeydî, Şa'bân Avd, *Nahvü'l-Arabî*, s. 265.

310 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 257.

311 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 35; Ubeydî, Şa'bân Avd, *Nahvü'l-Arabî*, s. 266.

312 Versteegh, *Greek Elements*, s. 7; Ayoub, a.g.m., s. 8.

313 Ayoub, a.g.m., s. 3.

314 Muhtâr Ömer, a.g.e., s. 343.

315 Muhtâr Ömer, a.g.e., s. 344.

316 Muhtâr Ömer, a.g.e., s. 346-347.

317 Muhtâr Ömer, a.g.e., s. 348.

3.4.6. İran Etkisi

İslâm devletinin kurulup yayılmasından önce bölgede Bizanslılar'la birlikte egemen olan ve daha sonra İslâmiyet'i kabul eden Farslar'ın, yeni oluşan medeniyeti etkilemeleri doğal idi. Araplar'ın özellikle devlet düzeni alanında Farslar'dan etkilendikleri bilinen bir gerçektir.

Farslar'ın Arap düşünce ve bilimsel teliflerine olan etkileri, onların kendi metotlarını nakledip Arap ilimlerine uygulamadan değil, Fars medeniyetinin fetihlerden önce, uzun bir süre yaşamış ve felsefede onlardan daha ileride olmalarından dolayıdır.³¹⁸

Nahiv alanında temayüz eden Sîbeveyhi, Kisâî, Ferrâ gibi şahısların Fars kökenli olduklarını göz önüne aldığımızda, Fars kültürünün, nahiv ilmi alanında yaptığı etkiyi daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Bu etki özellikle telif alanında olmuştur. Farslar İslâmiyet'i kabul ettikten sonra, devletin resmî dili olan Arapça konuşmaya başladılar ve kendi dilleri de eski önemini kaybetti.³¹⁹

Arap nahvinin tabii bir ihtiyaçtan dolayı meydana geldiğini kabul etmeyenler, Arap nahvinin Farslar'ın bir keşfi olduğunu da öne sürdüler.³²⁰ Onlara göre, İslâm dinini seçenler, Arap dilini doğru bir şekilde kullanmak için öğrenmeye olan ihtiyaçları, özellikle kendilerini ilme adayan Acemler, Arap nahvini oluşturmuşlardır.

3.4.7. Etkiyi Toptan Reddetme

Arap gramerinin Yunanca etkisini reddedenler, bu durumun özellikle ilk dönem için geçerli olduğunu kastetmektedirler. Çünkü o döneme ait olup da günümüze ulaşan yazılı tek metin niteliğinde olan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'i Yunanca'dan veya onun kaynaklarından herhangi bir alıntı yapmamaktadır.³²¹ Dolayısıyla o dönem için söylenenlerin çoğu zan ve iddia çerçevesini aşmamaktadır.

Etkiyi reddedenlerin en büyük delilleri, tercüme hareketi başlamadan Arap gramerinin yazılmış olmasıdır. Araplar'ın da Yunanca bilmemele-

318 Muhammed İd, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s.14.

319 Muhammed İd, *a.g.e.*, s. 16.

320 Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde*, s. 14.

321 Abdülkâdir el-Mihri, *a.g.m.*, s. 28.

rinden dolayı, tarihsel olarak ilk Arap nahivcilerinin, Yunan gramerini ve mantığını bilmeleri ve ondan etkilenmeleri mümkün görünmemektedir.³²²

Ayrıca Sîbeveyhi nahiv ilmini oluştururken başka dillerin gramer ıstılahlarına ihtiyaç da duymamıştır. Sîbeveyhi'nin kullandığı kelimeler üzerine bir araştırma yapan Gerard Troupeau, onun kullandığı kelimelerin çok çeşitli olduğu kanaatine varmıştır.³²³ Yani Sîbeveyhi amacını, rahatlıkla dile getirebilecek oranda bir terminolojiye sahipti. Ayrıca Sîbeveyhi'nin en çok kullandığı ıstılahın ise metodolojiye alâkalı olması,³²⁴ o dönem nahivcilerinin başkalarına ihtiyaç duymadan kullanabilecekleri yeterli derecede terimlerinin olduğunu göstermektedir.

Yunanca veya başka bir dilden birkaç kelimenin alınmış olması bile bu kadar fazla sayıda olan kelimelere oranlandığı zaman hiçbir değeri olmayacaktır. Müsteşrikler, Yunanca ile Arapça arasındaki benzerliği ispatlamak için birkaç Yunanca kelimeye dayandıklarından dolayı hataya düşmüşlerdir.³²⁵

İlk dönem Arap nahivcilerinin, Yunan gramerinden ıstılahlar aktarmaları, lisanî, tarihî ve metodolojik yönden mümkün görünmemesi, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında kullandığı terimleri nasıl oluşturduğu sorusunu da beraberinde getirmiştir.

el-Kitâb araştırıldığında, Sîbeveyhi'nin kullandığı kavramları tanımlamadığı görülür. Bu durum, onun bu ıstılahları sıfırdan tek başına icat etmediğini göstermektedir. O, eserinde zikrettiği kendisinden önceki nahivcilerin kullandıkları şekilde bu ıstılahları kullanmıştır. Bu aynı zamanda, çağdaşlarının da bu ıstılahları zorluk çekmeden ve açıklama ihtiyacı duymadan anladıklarına da delâlet etmektedir.

Sîbeveyhi'nin İslâmî ilimler olan kıraat, hadis, fıkıh ve nahiv ilimlerinin ortak ıstılahları kullanmış olması da ihtimal dahilindedir. Bu ıstılahlar aynı zamanda yani hicrî II. asrın ortalarında Basra ve Kûfede meydana getirilmiştir. Kurrâlar, hadisçiler, fakihler ve nahivciler aynı metot ve aynı ıstılahları kullanıyorlardı. Çünkü amaç tek ve aynıydı; kutsal metinleri korumak ve anlamak.

322 Troupeau, *Neşetü'n-nahv*, s.135.

323 Troupeau, s. 135.

324 Troupeau, s. 136.

325 Troupeau, s. 136-137.

Ayrıca nahiv ilminin oluşum sürecinden bahsederken, nahivcilerin dinî ilimlerle de yakından ilgilendikleri hatta bazı şahısların nahivci sıfatları yanında kurrâ, fakih, kelâmcı gibi sıfatlarla da anılması bunun delilidir.

Âlimler genellikle önce bütün İslâmî ilimleri öğreniyor, daha sonra birinde ihtisaslaşıyorlardı. Halîl b. Ahmed'in de, nahivci olmadan önce hadis ve fikhî öğrendiğini görüyoruz. Aynı şekilde Sîbeveyhi de Basra'ya hadis yazmak için gitmiştir.

İlk âlimler nahvi İslâmî ilimlerin ilki ve en eskisi olarak kabul etmişler ve onu diğer ilimlere üstün kılmışlardır. Çünkü nahiv, bir âlimin onsuz olamayacağı ve bütün ilimlerin kendisine ihtiyaç duyduğu temel ilimdir.

Gerard Trouoeau'nun nahiv ilminin, İslâmî ilimler içinde en fazla Araplar'a ait olan ve ilk kuruluş anında yabancı tesirden en uzak olan ilim olduğu kanısına³²⁶ *el-Kitâb*'i inceledikten sonra varmış olması önemlidir.

3.4.8. Modern Dönem Tartışmalarının Odaklandığı Konular

3.4.8.1. Taksim

Etkilenme tartışmaları çerçevesinde kullanılan en önemli argümanların başında taksim benzerliği gelmektedir. Bunun tesbit edilmesi, mantığın etkisinin derinliğiyle birlikte zamanını da gösterecektir. Zira Arap nahvindeki ilk taksim Sîbeveyhi tarafından yapılmıştır. Hz. Ali'ye dayandırılan rivayetler³²⁷ olsa da yazılı metin olması hasebiyle Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'i ilktir.

Aristo'nun kitaplarında kesinlikle kelâmın üçlü taksimi bulunmamaktadır. *Kitâbü'l-İbâre*'de (*Bari-Hermenias*) Aristo, kelâmı (kavl), "onoma" ve "rhema" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu ikisini İshak b. Huneyn "isim" ve "kelime" şeklinde tercüme etmiştir.³²⁸ Aristo aynı eserde, "Burada değinmediğimiz diğer sözleri (ekâvîl), biz onları şu an terkettik, çünkü bunlara hitabet ve şiir konularında bakmak daha doğrudur."³²⁹ Coğul sîgası kullanmasından dolayı, bu kitapta üçlü taksimin olmadığına açık bir delildir.

³²⁶ Troupeau, s. 138.

³²⁷ Ubeydî, Şa'bân Avd, *Nahvü'l-Arabî*, s. 288-289.

³²⁸ *Mantıku Aristo* (der. Abdurrahman Bedevî), Küveyt-Lübnan: Vekâletü'l-Matbûât - Dârü'l-kalem, 1980, I, 100-101.

³²⁹ *Mantıku Aristo*, s. 103.

Şiir Sanatı kitabına baktığımızda ise sekizli bir taksim ile karşılaşmaktayız: Harf, hece, bağlaç, tanım edatı, isim, fiil, hal ve cümle.³³⁰

Müsteşrikleri, Aristo'nun üçlü taksimi vehmine düşüren, Yunanlı Deny d'Halicarnasse ve Latin Quintilien'dir. Çünkü bu iki şahıs, Aristo taksiminde kelâmın üç kısmının olduğunu iddia etmektedirler. Nitekim bu durumun yanlışlığına dikkat çeken İngiliz gramerci J. Harris (ö. 1780) Aristo'da böylesi bir üçlü taksimin olmadığını belirtmiştir.³³¹ Süryânî gramerine bile hiçbir etkisi olmayan bu iki gramercinin Arap taksiminin kaynağı olmaları mümkün değildir.³³² Yani bu tarihsel olarak mümkün değildir.

Ayrıca taksimin amacı bakımından da farklar vardır. Aristo, kelimenin, isim ve fiil kısımlarıyla sadece hüküm yönüyle ilgilenmektedir.

Burada eğer bir benzerlik varsa o da, taksimde değil, cümlelerin müned ve münedü ileyh şeklinde yapılan ayırımında³³³ aranmalıdır. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin yaptığı taksim Aristo taksiminden tamamen uzaktır. Zira onun çabası tamamen dilsel bir çabadır.

Arap nahvinde, Sîbeveyhi ile başlayan süreçte sürekli olarak tek bir taksim vardır. O da kelâmın; isim, fiil ve harf olarak ayrılmasıdır.³³⁴ Sîbeveyhi'nin yaptığı bu tanımda herhangi bir aklî temele gönderilen bir işaret de göremiyoruz.³³⁵ Daha sonra gelen nahivciler, bu taksimin sadece Arap nahvi için değil bütün diğer diller için de geçerli olduğunu savunmuşlardır.³³⁶ Fakat ilim ehli, kelâmın taksimnin, dilsel sebeplerden dolayı az veya çok değil üç olduğu konusunda ittifak ettikleri³³⁷ sürekli vurgulanmıştır.

Aristo ve Sîbeveyhi arasındaki taksim sayısında olduğu gibi bunlara yükledikleri anlam bakımından da farklar vardı. Aristo'ya göre isim (onoma);³³⁸

330 Aristotales, *Poetika* (trc. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 56; ayrıca bk. Troupeau, *Neşetü'n-nahv*, s. 126; Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 77.

331 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 78.

332 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 78.

333 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 78; hatta bu yönde iddialar bile vardır (bk. İbrâhim Beyyûmî, *Mantıku Aristo ve'n-nahvü'l-Arabî*, s. 340).

334 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 12.

335 Râcihi, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 90.

336 Zeccâci, *el-Îzâh*, s. 41.

337 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 49.

338 Aristotales, *Organon II: Önerme*, s. 6.

anlamı olan, zaman göstermeyen, her bir parçası ayrı anlam belirtmeyen birleşik bir sestir.³³⁹

Sibeveyhi ise kelâmı üçe ayırdıktan sonra isim için sadece örnek verir (racul, feres ve hait).³⁴⁰ Fakat Sibeveyhi'nin verdiği bu nâtık ve gayri nâtık canlılar örneği bile Aristo kitaplarının etkisinden kalındığına delil olarak³⁴¹ getirilmiş ve bunun bir tesadüf olmadığı belirtilmiştir. Ancak dil üzerine konuşulan bir ortamda “nâtık” kelimesinin kullanıldığı çok görülmemelidir. Buna rağmen, bu tanımın aynı zamanda Arap dilinin kendi gelişiminin bir sonucu da³⁴² olabileceği zikredilmiştir. Sibeveyhi'nin bir tanım yapmaması, bu konunun bir problem teşkil etmediğinden kaynaklanmaktadır.³⁴³

Sibeveyhi'den sonra ise isim için rivayetlere göre altmış³⁴⁴ kadar değişik tanım yapılmıştır. Zeccâcî, bu konuda tanımların çok olabileceğini ancak birbirine zıt olmamasının şart olduğunu öne sürmüştür.³⁴⁵ İsim kelimesi tanımında Aristo gibi zamana bağlı olmadığı durumunu vurgulayanlar gibi³⁴⁶ sadece Arapça'nın özelliğinden kaynaklanan, harf-i cerlerden birini kabul etmede veya bir şahsı tabir etmede güzel olan şey;³⁴⁷ fâil olması doğru olan şey;³⁴⁸ fâil veya mef'ul ya da her ikisi çerçevesinde olan şey;³⁴⁹ tenvin, izâfet veya elif lâm (harf-i ta'rif) alan şey³⁵⁰ gibi tanımlara rastlamak da mümkündür.

Yunanca'daki “rhema” kelimesi, Arapça'ya “fiil” değil “kelime” şeklinde tercüme edilmiştir.³⁵¹ Hatta İbnü'l-Mukaffa' ise bunu “harf” şeklinde tercüme etmiştir.³⁵²

339 *Mantıku Aristo*, s. 100; Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi*, s. 19.

340 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 12.

341 Râcîhî, *en-Nahvü'l-Arabî*, s. 93; Talmon, *Tefkirü'n-nahvî*, s. 49.

342 Talmon, s. 48.

343 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 49.

344 İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü Esrârî'l-Arabiyye* (nşr. Sâlih Kedâre), Beyrut: Dârü'l-cil, 1995, s. 33.

345 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 46.

346 İbnü'l-Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, s. 34; ayrıca Zeccâcî'nin tanımı için bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 51; Zeccâcî böylesi bir tanımın nahve değil mantığa ait bir tanım olduğunu vurgulamaktadır (bk. Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 48).

347 İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l-Arabiyye* (nşr. Hâmid Mü'min), Beyrut: Âlemü'l-kütüb-Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1985, s. 35.

348 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 49.

349 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 48.

350 Ferrâ'nın tanımı için bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 50.

351 *Mantıku Aristo*, s. 101.

352 Talmon, *Tefkirü'n-nahvî*, s. 49.

Aristo'ya göre "fiil" (rhema),³⁵³ anlamı ve zamanı olan, isimlerde olduğu gibi parçası tek başına bir anlam belirtmeyen birleşik sestir.³⁵⁴

Sıbeveyhi'ye göre "fiil", isim eylemlerinin lafızlarından alınan örnektir. Geçmiş, şimdi ve gelecek zamana delâlet eder.³⁵⁵ Sıbeveyhi burada fiilin masdardan alındığına işaret etmek istiyor.³⁵⁶

İsimde olduğu gibi fiil hakkında da nahivcilerin birçok tanımı³⁵⁷ vardır. Zamanla olan ilişkisini öne çıkaranlar olduğu gibi³⁵⁸ "kad" harfini almayı veya emir olmayı kabul eden şey³⁵⁹ şeklinde sadece Arap diline has olan tanımlar da görmektediriz.

Taksimın üçüncü kısmını oluşturan harf tartışmaların odaklaştığı bir konudur. Arapça'ya harf olarak çevrilen edat (sundesmos, ribat/bağlaç), Aristo'ya göre anlamsız bir ses bütünüdür.³⁶⁰ Cümlelerin başında bağımsız bir durumda olabilir, cümlelerin ortasına ve sonuna gelebilir. Edatın kendiliğinden anlamı yoktur, fakat diğer kelimelerle (isim ve fiille) bir araya geldiği vakit bir anlam meydana getirir.³⁶¹

Aristo'da anlamı olmayan harf, Sıbeveyhi'ye göre bir anlam ifade etmektedir.³⁶² Harfi açıklarken, "isim ve fiil olmayan ancak bir mâna için gelen"³⁶³ tabirini kullanır. Bu tanımda olumlu bir olgu vardır, o da harfin kelâmdaki konumunu belirlemedir. Bir de olumsuz olgu vardır, o da kelâmın diğer iki kısmının karşılığıdır.³⁶⁴ Dolayısıyla Merx'in, Sıbeveyhi'nin harfe olumsuz bir anlam yüklediği iddiası³⁶⁵ yanlıştır.

Daha sonra gelen nahivciler, Sıbeveyhi'nin harf için yaptığından daha farklı tanımlar yapmaya başladılar; haber olması ve kendisinden haber

353 Aristoteles, *Organon II: Önerme*, s. 7.

354 *Mantıku Aristo*, s. 101; Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi*, s. 19.

355 Sıbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 12.

356 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 56.

357 İbnü'l-Enbârî, *Sırrü'l-Arabiyye*, s. 35.

358 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl*, s. 36; Kisâi de fiili bu şekilde tanımlamıştır (bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 52; Enbârî, *Sırrü'l-Arabiyye*, s. 35).

359 İbn Cinnî, *el-Lüma'*, s. 46.

360 Aristo, *Poetika*, s. 57.

361 Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi*, s. 17.

362 Sıbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 12.

363 Sıbeveyhi, I, 12.

364 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 79.

365 Merx, a.g.m., s. 18.

verilmesi câiz olmayan şey,³⁶⁶ isim ve fiil alâmetlerini alması doğru olmayan, ancak başkasıyla bir mâna için gelen şey³⁶⁷ gibi.

Zeccâcî de harfî üçe (mu‘cem harfleri, cüz harfleri ve mâna harfleri) ayırdıktan sonra nahivcilerin ilgilendikleri harfin mâna harfleri olduğunu söyler ve onu, başkasıyla bir mâna için gelen³⁶⁸ şeklinde açıklamaktadır. Ancak hicrî III-IV. asrın önemli nahivcilerinden olan İbn Fâris, harfin bir mâna için geldiğini³⁶⁹ vurgulamaktadır.

Taksim konusunda bir başka iddia da, bu taksimin mantıktan değil Yunan gramerinden kaynaklandığı iddiasıdır. Sîbeveyhi’nin taksimde verdiği örnekler Yunan gramerinde kullanılan örneklere benzetilmektedir.³⁷⁰ Meselâ Arap gramerinde en çok kullanılan fiillerden biri olan “darabe” ile aynı anlamda olan “tuptein” (vurmak, dövmek) kelimesi Aristo tarafından asla kullanılmamıştır ama Yunan gramerinde fiil örneği için verilen popüler bir kelimedir.³⁷¹

3.4.8.2. Terim ve Üslûp

Tartışmaların yoğunlaştığı bir diğer konu da, nahivcilerin, nahvin kuruluş zamanından itibaren kullandıkları bazı terimlerin Yunanlılar’dan alınmış olmasıdır.

Arap nahvine ait terimleri geçirdiği tarihî süreç, nahiv tarihi kitaplarında incelenmiştir. İlk nahivci olarak zikredilen Düelî’nin, fâil, mef‘ul bihi, taaccüb, muzaf, hurûfî nasb ve ref‘ ve cezm³⁷² gibi bazı terimleri kullandığına tanık oluyoruz. Düelî, bu terimleri kullanırken, o gün kullanılan Arapça’yı ölçü aldığı ve yaptığı isimlendirme faaliyetini de kelimenin ilk anlamına dayanarak³⁷³ yaptığı gözden kaçmamalıdır.

366 İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl*, s. 37.

367 İbn Cinnî, *el-Lüma‘*, s. 47.

368 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 54.

369 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 53.

370 Versteegh, *Greek Elements*, s. 40.

371 Versteegh, s. 42.

372 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 35 vd.; İbnü’l-Enbârî, *Nüzhetü’l-elibbâ*, s. 18 vd.; Kiftî, *İnbâh*, I, 5 vd.; Mekrem, *el-Halkatü’l-mefkûde*, s. 11.

373 Düelî’nin hareke simgeleri için yaptığı isimlendirme için bk. Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 35; Kiftî, *İnbâh*, I, 5; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 61-62.

Daha sonra gelen Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi bu süreci hızlandırdılar. Araplar'ın günlük konuşmalarında kullandıkları kelimelere dayanarak nahiv ilminde yeni anlamlarda kullanılan terimler oluşturdular ve bunları metinlere döktüler.

Sîbeveyhi kitabında bazan bir konu için birden fazla terim kullanmaktadır. Meselâ ism-i tasgîr için ism-i tasgîr³⁷⁴ ve ism-i tahkîr³⁷⁵ terimlerini kullanmıştır. Fakat daha sonraki dönemlerde sadece birincisi yaygınlaşmıştır. Bu durum, Sîbeveyhi'nin yaşadığı dönemde bile terimler açısından istikrarlı bir durumun oluşmadığını göstermektedir. Gerçi ondan sonra gelenler de onun ıstılahlarını kullandılar ama bu bir süreklilik kazandı. Ayrıca ilk olmasına rağmen Sîbeveyhi'nin kullandığı terimleri tanımlamamasını, ondan önce de o terimlerin kullanıldığına ve herkes tarafından anlaşıldığına delil olarak³⁷⁶ getirenler de vardır.

Sîbeveyhi'den başka Ferrâ ve Müberred, bir yandan öncekilerin ıstılahlarını kullanırken bir yandan da Arap nahvine kendilerine özgü yeni ıstılahlar kazandırdılar.³⁷⁷

Merx, Arap nahivcilerinin bilmedikleri ıstılahlara dayanma zorunda olduklarını ve bu durum karşısında tarihçilerin sessiz kaldıklarını³⁷⁸ ileri sürmektedir.

Fakat, ilk dönem nahivcilerden hiçbiri, Yunanlılar'dan veya başkalarından gramerle ilgili tek bir ıstılah aldıklarını zikretmemişlerdir. Eğer böyle bir durum olsaydı bu rahatlıkla zikredilirdi. Zira tarihçilerin, "ilk ilimler" ve bunlarla uğraşan Araplar'ı bildirmişlerdir.³⁷⁹ Nitekim, Rummânî ile ilgili sözleri kitaplarında aktarmışlardır. Ayrıca eserinde kaynaklarını açıklamaya özen gösteren Sîbeveyhi'de de yabancılara bir atıf yoktur.

Nahvin başka ilimlerden aldığı iddia edilen başlıca ıstılahlar:

İ'rab: helenismos; Merx, i'rab, Yunanca'dan nakledilen hellenismos kelimelerinden ve onun Arap nahvinin ihtiyaçlarını karşılamasından başka bir

374 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III, 315 vd.

375 Sîbeveyhi, III, 323 vd.

376 Troupeau, a.g.m., s. 137.

377 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 207-208.

378 Merx, a.g.m., s. 14.

379 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 75.

şey değildir. Hellenismos'un mânası, Yunan dilinde doğru ifade metodu-
dur, aynı şekilde i'rab da Arap dilinde aynı konumdadır³⁸⁰ der.

Halbuki, hellenismos kelimesi daha çok hitap ile ilgili iken, Arapça'da-
ki i'rab kelimesi nahve aittir³⁸¹ ve mânayı ya da zihinde olanı açıklamak,
kelâmda bozuklukları gidermek,³⁸² kelimenin sonunun değişmesi³⁸³ an-
lamlarına gelmektedir. Sibeveyhi i'rabı, kelimenin sonunda değişikliğin ol-
mamasına delâlet eden binanın zıddı olarak kullanmaktadır.³⁸⁴ Dolayısıyla
i'rab kelâmda sadece bazı kelimelere has ve nahve ait bir ıstılahtır.

Sarf kelimesinin Yunanca "klisis" kelimesinden, "tasrif" kelimesinin
ise "ptosis" kelimesinden,³⁸⁵ "hareke"nin de "kinesis"ten,³⁸⁶ "hades"in de
"sumbebekos"tan,³⁸⁷ aktarıldığını da iddia etmişlerdir. Oysa bu durum her
iki dilde birbirinden tamamen farklılık arzeder.³⁸⁸

Yine Merx, "cins" kelimesinin, müzekker ve müennes kelimelerine
yüzeysel olarak değinmelerine rağmen Arap nahivcilerinin bilmedikleri³⁸⁹
bir şey olduğunu iddia eder. Çünkü onlar Yunan ilminin elde ettiği külli-
leri bilmiyorlardı. Bundan dolayı Yunanca "genos" lafzını almak zorunda
kaldılar.

Bu iddia Merx'in, Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına hiç bakmadığını göster-
mektedir. Zira *el-Kitâb*'da cins lafzı hiç kullanılmamıştır.³⁹⁰

Halil b. Ahmed ve Sibeveyhi'nin yabancı kültürlerle ait olan ıstılahları
zikretmemeleri, etkilenmeyi iddia edenlerin önünde en büyük engeldir.
Bundan dolayı da kendi görüşlerini metinleri karşılaştırmadan ziyade
varsayım, benzerlik ve örneklerle desteklemektedirler.³⁹¹ Bunun aksini
savunanlar ise bu metinlere dayanmaktadırlar.

380 Merx, a.g.m., s. 22; ayrıca bk. Troupeau, *Neşetü'n-nahv*, s. 128.

381 Troupeau, *Neşetü'n-nahv*, s. 129.

382 Zeccâci, *el-İzâh*, s. 91; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 36.

383 İbnü's-Serrâc, *el-Usûl*, s. 45.

384 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 13-22.

385 Merx, a.g.m., s. 19; Troupeau, s. 130-131.

386 Troupeau, s. 131.

387 Merx, a.g.m., s. 19.

388 Tartışmalar için bk. Troupeau, s. 130; Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 80-81.

389 Merx, a.g.m., s. 21.

390 Abdurrahman el-Hâc Sâlih, a.g.m., s. 82.

391 R. Talmon, "Nazratün cedide fi kâdiyyeti aksâmi'l-kelâm: Dirâsetün havle Kitâbi
İbnü'l-Mukaffa' fi'l-mantık", *el-Kermil*, sy. 12, Hayfa 1991, s. 44.

Daha sonraki nahivciler, ilk dönem nahivcilerinin kullandıkları ıstılahlara yeni ıstılahlar katamadılar.³⁹²

Arap nahiv tarihinde Zeccâcî'nin *el-Îzâh*'ında zikrettiğinden başka, nahivcilerin mantıkçılarla olan etkilenmelerine değinen fazla eser yoktur. Fakat *es-Sâhibî*'de aktarılan bir olay o dönemlerden itibaren bu alanda bir çatışma olduğunu ve Arap dilcilerinin de bu durumun farkında olduklarını gösterir niteliktedir. Filozoflar olarak bilinen bir gruba ait, îrab ve nahiv konularında yazılmış eserler olduğu iddiası İbn Fâris'e iletildiğinde o, böyle bir şeyin olamayacağını fakat İslâm'a yeni giren bu grubun kendilerinden aldıkları şeyleri biraz değişiklik yaparak kendilerine mal etmek istediklerini belirtmiştir.³⁹³

3.4.8.3. Kıyas ve İllet

Arap nahvinin yabancı kültürlerden etkilendiğini savunanların öne sürdükleri argümanlardan biri de onun bilimsel ve felsefî bir metodunun olmasıdır.

Kıyas kelimesinin tarifini, etkilenmeden uzak bir şekilde Zeccâcî şöyle yapmaktadır: “Biz Arap kelâmının bütün lafızlarını duymuş değiliz, aksine bazılarını duyduk, diğerlerini de onlara kıyasladık.”³⁹⁴

Nahiv tarihçileri kıyas ile ilk ilgilenenin Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî olduğunu bildirirler.³⁹⁵ Ondan sonra İsâ b. Ömer, Ebû Amr b. Alâ ve Halîl b. Ahmed gibi şahıslar da kıyası kullanmışlardır. Basra ve Kûfe ekolleri, her ikisi de kıyası kullanmışlardır. Kûfe ekolü, duydukları her lafza kıyas yapmaktan geri kalmadılar. Hatta Kisâî'den “Nahiv tâbi olunacak kıyastır” şeklinde bir söz³⁹⁶ aktarılır.

İlk dönem nahivcilerinin kıyası, o dönemin özelliklerini taşıyan tamamen tabii bir çabadır. Kıyas yaptıkları şeyin ortak ve benzer yönlerini araştırarak sonuca gitmişlerdir. Daha sonra gelenler ise Arapça'nın miyarî (ölçülere bağlı) özelliğinden de yararlanarak bu konuda derinleştirdiler ve kıyası, kuramsal bir alana çektiler.

392 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 209.

393 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 42.

394 Zeccâcî, *el-Îzâh*, s. 64.

395 Kıftî, *İnbâh*, II, 106.

396 A. Muhammed el-Es'ad, *Beyne'n-nahv*, s. 183.

Kıyasın, nahvin kaynaklarından bir kaynak olması, nahivcilerin bunu mantıkçılardan aldıkları anlamına gelmez. Çünkü iki alanda kullanılan kıyas arasında fark vardır; nahivciler kıyası cüzden külle intikal (tümevarım) iken, mantıkçıların kıyası ise külden cüze (tümdengelim) intikal şeklindedir.³⁹⁷

Akıl ve kıyas ile çok sıkı bir ilişki içinde olduğundan dolayı “illet” de mantıktan etkilenme konusunda ileri sürülen bir argüman³⁹⁸ olmuştur. Bu iddia, “Aristo gibi, illeti, kıyaslarında bir temel olarak alıp, okudukları ve duydukları her şeyin illetini sormaya başladılar. O illetin özelliklerini kendisinde barındıran her şeyi de ona kıyasladılar”³⁹⁹ şeklinde devam etmiş ve ayrıca bu konuda nahivcilerin ihtilâfları ve illetin çeşitliliği de delil olarak sunulmuştur.

İlletin kullanılması, Arap nahvinin ilk döneminden başlar. Sîbeveyhi’den önce nahiv konusunda ciddi çabalarda bulunmuş olan İshak el-Hadramî “nahvi belirleyen, kıyası düzenleyen ve illeti açıklayan şahıs”⁴⁰⁰ olarak vasfedilir.

Hadramî’den sonra, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi bu konuda yeni ufuklar açtılar. Özellikle Sîbeveyhi verdiği hükümlerin sebeplerini açıklamaya gayret eder.⁴⁰¹ Bu konuda Müberred daha da derinleşmiştir.⁴⁰² Fakat daha sonra illet konusu genişleyerek, ikinci hatta üçüncü illetlerin açıklanması noktasına vardı.

Bu konu hakkında erken dönemden itibaren müstakil eserler yazıldı. Bazıları şunlardır: Sîbeveyhi’nin öğrencisi Kutrub, *el-İlelü fi’n-nahv*, Mâzinî, *İlelü’n-nahv*, İbnü’l-Keysân, *el-Muhtar fi ileli’n-nahv*, Zeccâcî, *el-Îzâh fi ileli’n-nahv*.

Bu konuda oldukça ısrarlı olan İbnü’l-Cinnî “Eğer bizden, fâilin ref‘ olmasının illeti sorulursa bunun fiil olduğunu söyleriz. Eğer fâilin niçin merfû olduğu sorulursa bu illetin illeti konusuna girer” diyen İbnü’s-Serrâc’ı tenkit

397 Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî*, s. 63.

398 A. Muhammed el-Es’ad, s. 140.

399 İbrâhim Beyyûmî, a.g.m., s. 345.

400 Sîrâfî, *Ahbâr*, s. 42; Kiftî, *İnbâh*, II, 104-107.

401 Örneğin kelimenin sonunda meydana gelen değişiklikleri açıklamak için gösterilen çaba hakkında bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I, 13 vd.

402 Muhammed el-Es’ad, s. 143.

etmiştir.⁴⁰³ O bu konuda sorulacak ikinci hatta üçüncü soruların da cevaplarının var olduğunu savunmuştur.

İllet konusunda bu aşırıya gidış daha sonra özellikle İbn Madâ tarafından reddedilecektir. Ona göre ikinci soruya verilecek en güzel cevap “Araplar böyle konuşmaktadırlar”dan başka bir şey olmamalıdır.⁴⁰⁴

Arap nahvinde illetin çok önceleri görülmesinin sebebi, çeşitli siyasî ve dinî fırkalar arasında çıkan tartışmalardır. Bu tartışmalar esnasında karşı tarafı alt etmek için bütün aklı ve naklî deliller kullanılıyordu. Böylesi bir ortamda akla dayanan bir eylem olan illetin kullanılması da kaçınılmazdır.⁴⁰⁵

Dolayısıyla nahivde kullanılan illeti Yunan düşüncesine dayandırmaktan ziyade, diğer İslâmî ilimlerle birlikte incelenmesi daha doğru olacaktır. Nahivdeki illet özellikle kelâmdaki illete benzemektedir.⁴⁰⁶ Fıkıhtaki illet ile nahivdeki illet arasında fark vardır. Fıkıhtaki illet bizzat hüküm için mûciptir (zorunlu), nahivdeki illet ise mûcip değil müstenbetedir (delil yoluyla ulaşılan), zira eğer mûcip olsaydı tek bir nahvî hükümde birçok illetin olması mümkün olmazdı.⁴⁰⁷

3.4.8.4. Âmil

Nahiv ilminde kullanılan âmil fikrinin; her hadesin bir muhdisi, her eserin bir müessiri ve daha sonra ise her amelin bir âmilinin olması gerektiği iddialarına paralel olarak geliştiği iddia edilerek, etkilenme sorununda kullanılan bir argüman olmuştur. Nahivdeki âmil fikri i’rabla, kelimenin sonunda meydana gelen değişikliklerle alâkalıdır. Burada i’rab hareketleri eser, âmil ise müessirdir. Âmil problemi, ilk dönem nahivcilerince de incelenmiş zâhir ya da takdir⁴⁰⁸ ve mânevî ya da lafzî⁴⁰⁹ olduğu konusunda tartışmalar yapılmıştır.

Sibeveyhi’ye göre, her kelimenin ref‘, nasb, hafv ve cezm olması durumuna, mebnî veya mu’reb fiil ve isimlerde etki eden bir âmil gereklidir.⁴¹⁰

403 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 174.

404 İbn Madâ, *er-Red*, s. 151.

405 Ubeydî, Şa’bân Avd, *Nahvü’l-Arabî*, s. 283.

406 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü’l-Arabî*, s. 51.

407 A. Muhammed el-Es’ad, *Beyne’n-nahv*, s. 140.

408 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 106.

409 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 110 vd.

410 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, I, 13 vd.

Ona göre âmil genelde lafzîdir. Mübtedânın haberi ref‘ yapması, fiilin fâili ref‘ ve mef‘ulü nasb etmesi gibi. Âmil bazan da mânevî olur, mübtedâyı ref‘ eden bir ibtidânın olması gibi.⁴¹¹

Zeccâc, âmilin, i‘rabdaki mânayı etkilediğini iddia etmiştir. Şöyle ki, muzâri fiildeki cezm edatı, muzâri mânasında olan fiili mâzi bir anlama çevirmektedir.⁴¹²

Âmillerin belirlenmesi de kıyasî veya semâî olarak gerçekleşir.⁴¹³ Fiiller ya da isim ve fiillerde amel eden harfler gibi.

Nahivdeki âmil düşüncesi ilk dönemdeki sadeliğin aksine, giderek derinleşmiş ve bu konu etrafında birçok bab belirlenmiştir.⁴¹⁴

Nahivdeki âmil fikri illele birliktedir. İ‘rabda meydana gelen değişikliklerin sebebini bildirmek için o değişikliğin meydana gelmesini etkileyen âmilin belirtilmesi gerekmiştir. Bu ilişkiden dolayı yabancı kültürlerden etkilenmeyle irtibatlandırılmıştır.⁴¹⁵

Oysa Arap nahvinin üzerine kurulduğu âmil teorisi başka dillerde bulunmayan⁴¹⁶ bir teoridir.

Etkilenme konusunda ileri sürülen bir argüman da, nahiv ve mantıktaki kategorilerin benzerliğidir.⁴¹⁷ Cevher fiile, keyfiyet ism-i hey’e ve sıfat-ı müşebbehe, mekân ism-i mekâna, zaman ism-i zamâna vb. karşılık getirilmeye çalışılmıştır.⁴¹⁸ Oysaki, nahiv ile mantıkta, birinde olup da diğerinde olmayan kategoriler vardır.⁴¹⁹

411 Şevkî Dayf, *Medâris*, s. 38; ayrıca Halil b. Ahmed’in âmil hakkındaki görüşleri için bk. Muhammed el-Muhtâr, *Târîhu’n-nahv*, s. 77 vd.

412 Muhammed el-Muhtâr, *Târîhu’n-nahv*, s. 155.

413 Mutarrizî, *el-Misbâh*, s. 57 vd.

414 A. Muhammed el-Es’ad, *Beyne’n-nahv*, s. 127.

415 İbrâhim Beyyûmî, a.g.m., s. 344.

416 Muhammed el-Es’ad, *Makâlât*, s. 264-265.

417 Muâz Sertâvî, *İbn Madâ*, s. 78.

418 Zeyneb Afîfî, *Felsefetü’l-luga*, s. 72.

419 bk. Câbirî, *Bünyetü’l-akli’l-Arabî*, s. 50-52.

SONUÇ

Arap grameri, günlük konuşma dilini vasfeden (vasfî) olmaktan ziyade uyulması gereken ölçüleri belirleyen (miyarî) bir metodu benimsediğinden, zamanla Arap düşüncesinde meydana gelen değişimleri dile getirmede yetersiz kalmakla itham edilmiştir.

Arap gramerinin, özellikle ilk döneminde, belli kabile, zaman ve mekânı kendisine kaynak kabul edip sonraki nesillere de bunu bir ölçü olarak dayatması, dil-düşünce arasındaki ilişki göz önüne alındığında, kendini hapsettiği kanaatine varılabilir.

Ancak, Arap gramerinin benimsediği metodoloji, bugün bile Araplar'ın ihtiyacını karşılar mahiyettedir. Araplar, tanıştıkları yeni şeyleri isimlendirmede zorlanmadıkları gibi, gelişen düşüncelerini de dile getirmekte bir sıkıntı çekmemektedirler. Buna ilâveten, Arap gramerinin, bir üst dili esas alarak bir metodoloji oluşturması ve bunun bedevî Araplar'ıyla birlikte kutsal kitaba da dayandırılması, Arap dilini bozulmaktan hatta yok olmaktan kurtarmıştır.

Diğer taraftan, Arap grameri de semâdan (Araplar'dan duyulan) ziyade kıyasın kullanılması ve bunun da rivayetlere nazaran akla dayandırılması, onu zorlaştırmış, halkın anlamadığı girift bir yapıya bürünmesine sebep olmuştur. Halk ile nahiv arasındaki mesafe zamanla daha da derinleşmiştir. Öyle ki, nahvin tartışıldığı tartışma meclislerindeki konu ve bu esnada kullanılan kavramlar halktan kopuk bir duruma gelmiştir.

İşte Arap gramerinin bu özelliğinden dolayı, sözün doğrusunu yanlışından ayırmanın sadece kendisiyle gerçekleşebileceğini öne süren mantık ilmiyle bir tartışma zemini bulması hiç de zor olmamıştır.

Bu iki ilim arasındaki tartışma, yukarıda belirttiğimiz sebepten ötürü meydana geldiği gibi, yerlilik-yabancılık sıfatlarından dolayı da meydana gelmiştir. Nahiv, diğer İslâmî ilimler tarafından mantık ilmine karşı bir silâh gibi kullanılmıştır. Nitekim Sîrâfî'nin Mettâ'ya karşı üstün gelmesi, sadece bir adamın başka bir adama ya da bir ilmin başka bir ilme karşı üstün gelmesinin ötesinde, mantık ve felsefenin yararları konusunda şüphe oluşturan kelâm ve edebiyatın bir zaferi şeklinde görülmüştür.

Klasik dönemde meydana gelen tartışmalarda, nahivcilerin mantıkçıları Arap dilini bilmemekle suçlamalarını, Fârâbî, gösterdiği çabalar neticesinde geçersiz kılmıştır. Aynı şekilde mantıkçıların, nahvin mâna olmaksızın sadece lafızlarla ilgilendiği tezini Bataleyevsî çürütmüştür. İlk dönemden itibaren dil ile düşüncüyü ve nahiv ile mantığı birbirinden ayırma bilincinde olan nahivciler, mantık ilminin metotlarını kendi ilimlerinde kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Ayrıca klasik dönemde meydana gelen tartışmalarda mantık ilmi, hep nahiv sanatına nisbetle kendine meşrû bir zemin hazırlama çabası içine girmiştir. Bu çaba, ortak noktalarını göstermek olduğu gibi, mantık ilminin, nahiv ilmi gibi diğer ilimleri temelden etkileme özelliğinin bulunmadığı ve dinî ilimlerle bir çatışma içinde olmadığını göstermek içindir.

Modern dönemde meydana gelen tartışmalar ise, önceki tartışmalardan tamamen farklı yeni bir içerikle karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışmaların temel noktası; Arap gramerinin, yabancı kültürlerden ve özellikle de Yunan mantığından etkilenip etkilenmemesi hususunda cereyan etmiştir.

Bizce bu tartışmalar, İslâm-ilim tartışmalarının bir ürünüdür. İslâmî ilimler içerisinde nahiv ilmi, hayretler uyandıracak bir derecede gelişme göstermiş ve meydana getirdiği literatürle İslâm medeniyetinin övünç kaynağı olmuştur. Müslüman orijinli olarak bilinen nahvin, yabancılardan etkilenerek oluşturulmuş bir ilim olduğu iddia edilmekle müslümanlara ait hiçbir ilmin olmadığı ispatlanmış olacaktır.

Nahiv ilmi, sonraki dönemlerde mantıktan etkilenmiş olsa da, ilk çıkış noktası dilsel ihtiyaçlardır. Nahiv ilminin oluşum süreci de mantık ilmiyle değil diğer dinî ilimlerle birlikte incelendiği takdirde doğru bir şekilde tesbit edilebilecektir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Ahmed, *Min a'lâmi ulemâi'l-Arab fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Beyrut: Merkezü dirâseti'l-verdeti'l-Arabiyye, 1990.
- *Meâlimü'l-hadâreti'l-Arabiyye fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Beyrut: Merkezü dirâseti'l-verdeti'l-Arabiyye, 1991.
- Abdülhamîd, Ömer Mevlûd, *Hücciiyyetü'l-kıyâs fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmî*, Bingazi: Câmiatü Karyûnus, 1988.
- Abdurrahman, Tâhâ, *el-Mantık ve'n-nahvü's-sûrî*, Beyrut: Dârü't-talîati li't-tibâati ve'n-neşr, 1983.
- Âbidîn, Abdülmecîd, *el-Medhal ile dirâseti'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire: Matbaa-tü's-şekşî, 1951.
- Afîfî, Zeyneb, *Felsefetü'l-luga inde'l-Fârâbî*, Kahire: Dâru Kubâ, 1997.
- Ahmed, Nizâr Hasan, *el-Menhecü'l-vasfiyyü fî kitâbi Sîbeveyhi*, Bingazi: Câmiatü Karyûnus, 1996.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Allûş, Cemîl, *el-İ'râb ve'l-binâ: Dirâsetün fî nazariyyeti'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiyyetü li'd-dirâsâti ve'n-neşr ve't-tevzî, 1997.
- *İbnü'l-Enbârî ve cühûdühü fî'n-nahv*, Tunus: Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1981.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *İthâfü'l-emcâd fî mâ yesihhu bihi el-istişhâd* (nşr. Adnân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdat: İhyâ'ü't-türâsi'l-İslâmî, 1982.
- Amrani, Jamal, *Logique Aristotelicienne et Grammaire Arabe (Etudes et Documents)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- "Les Rapports de la Logique et de la Grammaire d'Après le Kitab al-Masail d'Batalyusi", *Arabica*, XXVI, Leiden 1979, s. 76-89.

- Aristoteles, *Organon II: Önerme* (trc. Hamdi Râgıp Atademir), İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- *Poetika* (trc. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Arnaldez, Roger, *Grammaire et Theologie Chez İbn Hazm de Gordoue*, Paris: Libraire Philosophique J, Vrin, 1956.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmam Birgivi: Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ayer, J., *Dil, Doğruluk ve Mantık* (trc. Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul: Metis Yayınları, 1984.
- Ayoub, A. R., "Arabic Linguistic Thought: Its Sources and Characteristics", *Annals of Faculty of Dâru al-'Ulûm*, sy. 1, Kahire 1968-69, s. 1-12.
- Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. M. Fuad Köprülü), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Bedevî, Abdurrahman, *Aristo inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1947.
- *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâreti'l-İslâmî: Dirâsetün li-kibârî'l-müsteş-rikîn*, Küveyt-Beyrut: Vekâletü'l-matbûât- Dârü'l-kalem, 1980.
- *Herifü'l-fikri'l-Yûnânî*, Beyrut: Vekâletü'l-matbuat-Dârü'l-kalem, 1979.
- Beeston, A. F. L., "Languages of Pre-Islamic Arabia", *Arabica*, XXVIII, Leiden 1981, s. 178-185.
- Bek, Muhammed el-Hudârî, *Târîhu't-teşrii'l-İslâmî*, Kahire: Dâru ihyâi li't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Belba', Abdülhakîm, *Edebü'l-Mu'tezile*, Kahire: Dârü'n-nehdati Mısır, 1979.
- Blau, Joshua, "The State of Research in the Field of the Linguistic Study of Middle Arabic", *Arabica*, XXVIII, Leiden 1981, s. 187-203.
- Boer, T. J. de, *The History of Philosophy in Islam* (trc. Edward R. Jones), New Delhi: Cosmo Publications, 1983.
- Bohas, G., Guillaume P., Kouloughli D. E., *The Arabic Linguistic Tradition*, London-New York: Routledge, 1990.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaş-tırılması*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986.

- Brockelmann, C., *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (GAL, Ar. trc. Komisyon), Kahire: Dârü'l-maârif, ts.
- Buhayrî, Saîd Hasan, *Anâsirü'n-nazariyyeti'n-nahviyye fî kitâbi Sîbeveyh*, Kahire: Mektebetü el-enclü el-Mısriyye, 1989.
- Butterforth, Charles E., *İslâm Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, Dârülbeyzâ: Merkezü's-sekâfeti'l-Arabî, 1993.
- "Mükevvinâtü fikri'l-Gazzâlî", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî: Dirâsâtün fî fikrihi ve asrihi ve teşirihî* (Sempozyum Bildirisi), Ribat: Menşûrâtü külliyyeti'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 1988, s. 55-69.
- *Tekvînü'l-akli'l-Arabî*, Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 1991.
- Carter, M. G., "Les Origines de la Grammaire Arabe", *Revue des Etudes Islamiques*, XL, Paris 1972, s. 69-97.
- "Sarf et Hilaf: Contribution a l'Histoire de la Grammaire Arabe", *Arabica*, XX, Leiden 1973, s. 292-304.
- Cemâleddin, Mustafa, *el-Bahsü'n-nahvî inde'l-usûliyyîn*, Irak: Dârü'r-Reşîd li'n-neşr, 1980.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları, 1999.
- Cihâmî, Cîrâr, *el-İşkâliyyetü'l-lugaviyye fî'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1994.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Coward, Rosalind-Ellis John, *Dil ve Maddecilik* (trc. Esen Tarım), İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.
- *Sözün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair-*, İstanbul: Tibyan Yayınları, 1996.
- *Anlamın Tarihi*, İstanbul: Tibyan Yayınları, 1997.
- "Ernest Renan ve Reddiye Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvan: İlmî Araştırmalar*, sy. 2, İstanbul 1996, s. 1-90.
- Çakır, Mehmet, *Sîbeveyh: Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, İzmir: Anadolu Matbaası, 1994.

- Çelebi, Muharrem, “Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, İzmir 1989, s. 1-31.
- Çetin, Nihad M., “Arap Dili Sarf ve Nahvine Dair Üç Eser”, *Şarkiyat Mecmuası*, III, İstanbul 1959, s. 162-168.
- Çüçen, A. Kadir, *Mantık*, Bursa: Asa Yayınları, 1999.
- Danecki, Janusz, “Early Adab and Grammar”, *Quaderni di Studi Arabi*, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 189-195.
- Dâye, Fâiz, *İlmü'd-delâleti'l-Arabiyye*, Ankara: Dârü'l-fikr, 1996.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1968.
- Devenyi, Kinga, “Muğawara: A Crack in the Building of l'rab”, *Quaderni di Studi Arabi*, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 196-207.
- Dilaçar, Agop, *Dil, Diller ve Dilcilik*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1968.
- Dîre, Muhtâr Ahmed, *Dirâsetün fi'n-nahvi'l-Kûfî min hilâli Meâni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ*, Beyrut: Dârü Kuteybe, 1991.
- Dümeyrî, Ramazan Ahmed, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi li-Ebi'l-Hasan er-Rum-mânî*, Kahire: Matbaatü's-saâde, 1988.
- Dunlop, D. M., “The Translation of al-Bitrik and Yahyâ (Yuhanna), b. al-Bitrik”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, sy. 3-4, London 1959, s. 141-150.
- Ebû Abdullah, Abdülazîz Abduh, *el-Ma'nâ ve'l-i'râb inde'n-nahviyyîn ve nazariyyetü'l-âmil*, Trablus 1982.
- Ebû Hâşim, Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ömer b., *Ahbâr fi'n-nahv* (nşr. Muhammed Ahmed er-Raî), Kıbrıs 1993.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İşkâliyyetü'l-kırâe ve aliyyâtü't-te'vîl*, Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-Arabî, 1996.
- Ebü'l-Mekârim, Ali, *Usûlü't-tefkiri'n-nahvî*, Libya: Menşûrâtü'l-câmiati'l-Libiyye, 1973.
- Eco, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı* (trc. Kemal Atakay), İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- Efgânî, Saîd, *Fî Usûli'n-nahv*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- *Min Târihi'n-nahv*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1978.
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1935.
- Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Saîd, *Tabakâtü'l-ümem* (nşr. Luis Şeyho el-Yesûî), Beyrut: Matbaatü'l-Katulikiyye li'l-ebâi'l-Yesuiyyîn, 1912.

- Endress, Gerhard, “el-Münâzarâtü beyne’l-mantıkı’l-felsefî ve’n-nahvi’l-Arabî -fî usûri’l-hulefâ-“, *Mecelletü târihi’l-ulûmi’l-Arabiyye*, I/2, Haleb 1977, s. 106-119.
- *The Works of Yahyâ b. Adî*, Wiesbaden: Dr. Ludwing Reichert Verlag, 1977.
- Es’ad, Abdülkerîm Muhammed, *Beyne’n-nahv ve’l-mantık ve ulûmîş-şeria*, Riyad: Dârü’l-ulûm, 1983.
- *Makâlâtün Müntehabetün fî ulûmi’l-luga*, Riyad: Dârü’l-mi‘râci’d-devliyye, 1994.
- Fâhûrî, Âdil, *Mantıku’l-Arabî min vicheti nazari’l-mantıkı’l-hadîs*, Beyrut: Dârü’t-tâliati li’t-tibâati ve’n-neşr, 1980.
- Fâiz, Abdülmün‘im, *es-Sîrâfî en-nahvi; Fî Dav‘i şerhihi li-Kitâbi Sîbeveyhi*, Dımaşk: Dârü’l-fıkr, 1983.
- Fâkihî, Cemâleddin Abdullah b. Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Şerhu’l-Hudûd fi’n-nahv* (nşr. Muhammed et-Tayyib el-İbrâhim), Beyrut: Dârü’n-nefâis, 1996.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâü’l-ulûm* (nşr. Osman Muhammed Emîn), Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1931
- *Kitâbü’l-Elfâzi’l-müsta‘mele fi’l-mantık* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1968.
- *Kitâbü’l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1970.
- *Fârâbî’nin Üç Eseri* (trc. Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fâris, Ahmed b., *es-Sâhibi fî fıkhî’l-luga ve süneni’l-Arab fî kelâmihâ*, Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1910.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi’n-nahv* (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985.
- Ferhân, Muhammed Câlûb, *el-Fıkrü’l-mantıkiyyü’l-İslâmî: Dirâsetün fî cûhûdi İbn Hazm el-Endelüsî*, Musul: Mektebetü Besâm, 1988.
- *Dirâsât fî ilmi’l-mantık inde’l-Arab*, Musul: Matbaatü Câmîati’l-Musul, 1987.
- Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı* (trc. Zeki Özcan), İstanbul: Alfa, 1999.
- Fihri, Abdülkâdir el-Fâsî, *el-Binâü’l-müvâzî: Nazâriyyetün fî binâi’l-kelîmeti ve binâi’l-cümle*, Dârülbeyzâ: Dârü’t-tübkâl li’n-neşr, 1990.
- *el-Lisâniyyât ve’l-lugatü’l-Arabiyye*, I-II, Dârülbeyzâ: Dârü tübkâl li’n-neşr, 1993.

- Fleisch, Henri, "Esquisse d'un Historique de la Grammaire Arabe", *Arabica*, IV, Leiden 1957, s. 1-22.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Furat, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- *el-Müberred: Arap Filolojisindeki Yeri, Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları*, basılmamış doçentlik tezi, İstanbul 1971.
- Gâlî, Muhammed Mahmûd, *Eimmetü'n-nuhât fi't-târîh*, Cidde: Dârü's-sürûk, 1976.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık* (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990.
- *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl* (nşr. Necvâ Hevve), Beyrut: Dârü ihyâ'it-türâsi'l-Arabî - Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1998.
- Goldziher, Ignaz, *On the History of Grammar Among the Arabs: An Essay in Literary History* (İngilizce'ye trc. Kinga Devenyi, Tamas Ivanyi), Amsterdam / Philedelphia: Jahn Benjamins Publishing Company, 1994.
- *Klasik Arap Literatürü* (trc. Azmi Yüksel - Rahmi Er), Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- *Felsefenin Evrimi*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi* (trc. Zeki Özcan) Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Gross, Maurice, *Fi'n-nahvi't-tahvîlî* (trc. Salih Kışev), Tunus: Beytülhikme, 1989.
- Grunebaum, G. E. van, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1955.
- Günümüzde Felsefe Disiplinleri (der. ve trc. Doğan Özlem), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997.
- Haddâd, Fuâd, "AlFârâbî's Views on Logic and its Relation to Grammar", *The Islamic Quarterly*, sy. 13, London 1969, s. 192-207.
- Halef el-Ahmer, *el-Mukaddime fi'n-nahv* (nşr. İzzeddin et-Tenûgî), Dımaşk: İhyâ'it-türâsi'l-kadîm, 1961.
- Halîl, Yâsîn, *Nazariyyetü Aristo el-mantikiyye*, Bağdat: Matbaatü Es'ad, 1964.

- Halvânî, Muhammed Hayr, *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1979.
- Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1991.
- Hamza, Hasan, "Evcühü'l-kelâm fî'l-ihbâr min hilâli Kitâbi Sibeveyh", *Havliyyâtü'l-Câmiati't-Tûnisîyye*, sy. 36, Tunus 1995, s. 111-126.
- Hârizmî, Ebû Abdullah M. b. Yûsuf, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire: İdâretü't-ti-bâatî'l-münîre, 1928.
- Hasan, Halife Bâbekr, *Menâhicü'l-usûliyyîn fî turukı delâlâtî'l-elfâz ale'l-ahkâm*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989.
- Hassân, Temmâm, *el-Usûl*, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1982.
- "Menhecü nühatî'l-Arab", *Havliyyâtü Dâri'l-ulûm*, Câmiatü'l-Kahire, sy. 2, Kahire 1969-70.
- Hemâmî, Mûniye, "Alâkatü'l-bünyeti'n-nahviyye bi'l-bünyeti'l-mantikiyye", *Dirâsâtün lisâniyye*, III, Tunus 1997, s. 61-73.
- Hın, Mustafa Saîd, *Dirâse târihiyye li'l-fıkh ve usûlih*, Dımaşk: eş-Şirketü'l-müttehide li't-tevzî', 1984.
- Hicâzî, Mahmûd Fehmî, *İlmü'l-lugati'l-Arabiyye*, Küveyt: Vekâletü'l-mat-bûât, 1973.
- Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimarları* (trc. Ali Zengin), İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- *History of the Arabs*, London: Macmillan & Co. Ltd., 1953.
- Huart, Clément, *Arap ve İslâm Edebiyatı* (trc. Cemal Sezgin), Ankara: Tisa Matbaacılık, ts.
- İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, İbrâhim el-Ebyârî), Kahire: Matbaatü lecnati't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1969.
- İbn Adî, Yahyâ, *Makâlâtü Yahyâ b. Adî el-felsefi* (nşr. Sahbân Halîfât), Amman: Menşûrâtü'l-câmiati'l-Ürdüniyye, 1988.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1986.
- *el-Lüma' fi'l-Arabiyye* (nşr. Hâmid el-Mü'min), Beyrut: Âlemü'l-kütüb-Mektebetü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1985.
- *Sırrü's-sinaati'n-nahv* (nşr. Komisyon), Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1954.
- İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1986.

- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: Dârü'l-fikr- Dârü's-sadr, 1970.
- İbn Hazm, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf, *Şerhu şüzûri'z-zeheb* (nşr. Abdülganî ed-Dakr), Şam: eş-Şeriketü'l-müttehidetü li't-tevzî, 1984.
- İbn Madâ el-Kurtubî, *Kitâbü'r-Red ale'n-nuhât* (nşr. Şevkî Dayf), Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1947.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1993.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut: Müessesetü'n-nu'mân, 1992.
- *eş-Şifâ: el-Mantık* (nşr. Mahmûd el-Hudayrî, Fuâd el-Ehvânî, Tâhâ Hüseyin Paşa), baskı yeri yok, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin b. Abbas, *Kitâbü'r-red ale'l-mantıkıyyîn*, Lahor: İdâretü tercümânî's-sünne, 1976.
- *Nakdü'l-mantık* (nşr. Abdürrezzâk Hamza-Abdurrahman es-Sânî'), Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1951.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ* (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985.
- *Kitâbü esrâri'l-Arabiyye* (nşr. Sâlih Kedâre), Beyrut: Dârü'l-cîl, 1995.
- *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Esir, Ziyâeddin, *Mecâlisü's-sâir fî edebi'l-kâtib veş-şâir* (nşr. Ahmed el-Havfi, Bedevî Tabâne), Kahire: Dârü nehdâti Mısır, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer, *el-İzâh fî şerhi'l-Mufasssal* (nşr. Mûsâ el-Alilî), Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, ts.
- *Münthe'e'l-vüsûl ve'l-emel fî ilmi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
- İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. s. D. Wilzer), Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1988.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994.
- İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fî'n-nahv* (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.

- İd, Muhammed, *el-Meleketü'l-lisâniyye fî nazari İbn Haldûn*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1979.
- *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1989.
- İlyas, Mînâ, *el-Kıyâs fî'n-nahv*, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1985.
- İmer, Kâmile, *Dil ve Toplum*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1990.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec, *Kitâbü'l-Egânî*, Beyrut: Müessesetü Cemmâl li't-tibaati ve'n-neşr, ts.
- İsmâil, Şa'bân Muhammed, *Usûlü'l-fıkh: Târîhuhû ve ricâlühû*, Mekke: Dârü's-selâm, 1419.
- İşbilî, İbn Ufûr, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* (nşr. Sâhib Ebû Cenâh), Bağdat: Vizâretü'l-evkâf veş-şüünü'd-dîniyye, 1980.
- Kaplan, Mehmet, *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1993.
- Keklik, Nihat, "Fârâbî Mantığının Kökleri", *Şarkiyat Mecmuası*, IV, İstanbul 1961, s. 147-168.
- "İslâm Düşüncesinde Mantık", *İslâm Düşüncesi*, sy. 4, İstanbul 1967, s. 215-218.
- *İslâm Mantık Tarihi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.
- Kıftî, Cemâleddin Ebü'l-Hasan b. Yûsuf, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâi'n-nuhât* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1955.
- *Târîhu'l-hükemâ*, Bağdat-Kahire: Mektebetü'l-Müsnâ, Müessesetü'l-Hancî, ts.
- Kışev, Salih, "Nazratün fî'n-nahvi'l-Arabî", *el-Hayâtü's-sekâfiyye*, sy. 34, Tunus 1984, s. 89-99.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kopf, L., "Religious Influences on Medieval Arabic Philology", *Studia Islamica*, sy. 5, Paris 1955, s. 33-59.
- Kouloughli, D. E., "A Propos de Lafz et Ma'na", *Bulletin d'Etudes Orientales*, XXXV, Damas 1985, s. 43-63.
- Kraemer, Joel L., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Laykov, Corch, *el-Lisâniyyât ve mantıku'l-lugati't-tabiiyye* (trc. Abdülkâdir Kânini), Kazablanka: İfrıkıyâ eş-Şark, 1991.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (trc. Turan Koç), Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.

- Loucel, Henri, "L'origine du Lange d'Après les Grammairiens Arabes", *Ara-bica*, X, Leiden 1963, s. 188-208, 253-281; XI (1964), s. 57-187.
- Mahdi, Muhsin, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture* (ed. G. E. von Grunebaum), Wiesbaden: Otto Harras-sowitz, 1970, s. 51-83.
- Mahmûd, Mahmûd Hasan, *el-Medresetü'l-Bağdâd fî i'mârî târîhi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle - Dâru Ammâr, 1986
- Mahzûmî, Mehdî, *ed-Dersü'n-nahvî fî Bağdâd*, Bağdat: Vizâretü'l-a'lâm, 1974.
- *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî ve a'mâlühû ve menhecühû*, Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1986.
- *Kitâbü'l-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî: A'mâlühû ve menhecühû*, Bağdat: Matbaatü'z-zehre, 1960.
- *Medresetü'l-Kûfe ve menâhicühâ fi'l-luga ve'n-nahv*, Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1986.
- Mantiku Aristo* (der. Abdurrahman Bedevî), Küveyt-Lübnan: Vekâletü'l-Matbûât-Dârü'l-kalem, 1980.
- Mantık ve mebahisü elfâz -mecnûatü mütûnîn ve makâlâtîn-* (der. Toshi-hiko Izutsu, Mehdî Mohaghegh), İran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Margoliouth, D. S., "The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'îd al-Sîrafî on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)*, (1905), s. 79-129.
- Medkûr, İbrâhim Beyyûmî, "Mantiku Aristo ve'n-nahvü'l-Arabî", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyye*, VII (1953), s. 338-346.
- Mekrem, Abdülâl Sâlim, *el-Halkatü'l-mefkûde fî târîhi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- *el-Kur'ânü'l-Kerîm ve eserühâ fi'd-dirâsâti'n-nahviyye*, Mısır: Dârü'l-maârif, 1965.
- *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye ve eserühû fi'd-dirâsâti'n-nahviyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- Merx, Albert, "L'Origine de la Grammaire Arabe", *Bulletin de l'Institut Egyptien*, III / 2, Le Caire 1891, s. 13-26.
- Mes'ûd, Fevzî, *Sîbeveyhi: Câmiu'n-nahvi'l-Arabî*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmelî'l-kitâb, 1986.

- Meynet, Roand, Louis Pouzet, Naile Faruki, Ahyaf Sinno, *Tarîkatü't-tahlîlî'l-belâgî ve't-tefsîr*, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1993.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti* (trc. Salih Şaban), İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Mihri, Abdülkâdir, *A'lâmün ve âsârün mine't-türâsî'l-lugavî*, Tunus: Dârü'l-cenûbî lî'n-neşr, 1993.
- "Havâtıru havle alâkatî'n-nahvî'l-Arabî bi'l-mantık ve'l-luga", *Havliyyâtü'l-câmiati't-Tûnisiiyye*, sy. 10 (1973), s. 21-36.
- *Nazarâtün fi't-türâsî'l-lugaviyyi'l-Arabî*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Misiddî, Abdüsselâm, *Mebâhisü te'sîsiyyetün fi'l-lisâniyât*, Tunus: Müessesetü Abdülkerîm b. Abdullah lî'n-neşr ve't-tevzî', 1997.
- Muhtâr, Muhammed, *Târîhu'n-nahvî'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-mağrib*, Fas: el-Münazzametü'l-İslâmiyye lî't-terbiyye ve'l-ulûm ve's-sekâfe, 1996.
- Mutarrizî, Nâdir b. İbnü'l-Mekârim, *el-Misbâh fî ilmi'n-nahv* (nşr. Yâsîn Mahmûd el-Hatîb), Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1997.
- Mübârek, Mâzin, *en-Nahvü'l-Arabî el-illetü'n-nahviyye: Neşetühâ ve tetavvürühâ*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
- *er-Rummânî en-nahvî: Fî Dav'î şerhihi li-Kitâbi Sîbeveyhi*, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Lübnânî, ts.
- *ez-Zeccâcî: Hayâtühû ve âsâruhû ve mezhebühû en-nahvî min hilâli kitâbihî (el-İzâh)*, Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1984.
- Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- *el-Muktedab* (nşr. Abdülhâlik el-Udeyme), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Neşşâr, Ali Sâmi, *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, Kahire: Dârü'l-maârif, 1977.
- Neyfer Nûreddin, *Felsefetü'l-luga ve'l-lisâniyât*, Tunus: Müessesetü Ebû Vicdân, 1993.
- Nu'mân, Târik, *el-Lafz ve'l-ma'nâ: Beyne'l-idolojiyâ ve't-te'sîsî'l-ma'rifiyyi li'l-ilm*, Kahire: Sînâ lî'n-neşr, 1994.
- Ömer, Ahmed Muhtâr, *el-Bahsü'l-lugavî inde'l-Arab*, Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Arab Gramerinde Kur'an ve Hadisle İstişhad* (doktora tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul; Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1996.
- Perek, Faruk Z., *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları: Gramerin Doğuşu*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961.
- Platon, *Diyaloglar I* (trc. komisyon), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize I-II*. (trc. Vural Ülkü), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Rabin, C., "The Beginnings of Classical Arabic", *Studia Islamica*, IV, Paris 1955.
- Râcihi, Abduh, *Dürûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- *en-Nahvü'l-Arabî ve'd-dersü'l-hadîs*, Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Râfiî, Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, Beyrut: Dârü'l-küttâbi'l-Arabî, 1974.
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ, *Resâilü felsefiyye*, Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedide, 1977.
- Rescher, Nicholas, *Tetavvürü'l-mantiki'l-Arabî* (trc. Muhammed Mehrân), Kahire: Dârü'l-maârif, 1985.
- Reşvân, Muhammed Mehrân, *el-Medhal ile'l-mantiki's-sûrî*, Kahire: Dârü'l-kibâî, 1998.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri* (trc. Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992.
- Roman, Andre, "Va'd'u'l-lugati'l-Arabiyye fi re'yi nuhâtiha'l-evvel", *Havliyyâtü'l-Câmiati't-Tûnisîyye*, sy. 28, Tunus 1988, s. 29-45.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan b. Îsâ, *el-Hudûd fi'n-nahv*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1393.
- *Tevcihü i'râbi ebyâtin mülgazeti'l-i'râb* (nşr. Saîd el-Efgânî), Dımaşk: Matbaatü'l-câmiati's-Sûriyye, 1958.
- Saîd, Abdülvâris Mebrûk, *Fî Islâhi'n-nahvi'l-Arabî: Dirâse nakdiyye*, Küveyt: Dârü'l-kalem, 1985.
- Sâlih, Abdurrahman el-Hâc, "en-Nahvü'l-Arabî ve mantıku Aristo", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, Câmiatü'l-Cezâir*, I / 1 (1960), s. 67-86.
- Sâlih, Subhî, *Dirâsât fî fikhi'l-luga*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1960.
- Sâlim, Muhammed Azîz Nazmî, *Târîhu'l-mantık inde'l-Arab*, İskenderiye: Müessesetü's-şebâbi'l-câmia, 1983.

- Sâmerrâî, İbrâhim, *en-Nahvü'l-Arabî fî muvâceheti'l-asr*, Beyrut: Dârü'l-cıl, 1995.
- “Vekefâtün ale'n-nahvi'l-kadîm fî kitâbi mensûri'l-fevâid”, *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye*, sy. 4, Cidde 1984.
- Sammûd, Hammâdi, *et-Tefkîrû'l-belagî inde'l-Arab: Usûsühû ve tetavvürühû hatte'l-karnî's-sâdis*, Tunus: Menşûrâtü külliyyeti'l-edeb bi-menûba, 1994.
- Sarsarî, et-Tûfi Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm el-Bağdâdî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr* (nşr. Abdülkâdir Hüseyin), Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1977.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri* (trc. Berke Vardar), İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Searle, John R., *Söz Edimleri* (trc. Levent Aysever), Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.
- Sertâvî, Muâz, *İbn Madâ el-Kurtubî ve cühûdühû'n-nahviyye*, Amman: Dâru Mecd Lâvî, 1988.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1977.
- Sîrâfî, Ebû Saîd Hasan b. Abdullah, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn* (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kahire: Dârü'l-İtisâm, 1985.
- Strawson, P. F., *Introduction to Logical Theory*, London: Methuen & Co. Ltd., 1972.
- Sunar, Cavit, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Süyûtî, Celâleddin, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv* (nşr. Ahmet Suphi Furat), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- *Savnu'l-mantık ve'l-keîâm an fenni'l-mantık ve'l-keîâm* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyyeti, ts.
- *Bugyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şâhin, Abdüssabûr, *Fî İlmi'l-lugati'l-âm*, Münîre: Mektebetü'ş-Şebbâb, ts.
- Şehrezûrî, Osman b. Müftî Selâhaddin, *Fetâvâ ve mesâili İbni's-Salâh fî't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-fıkıh* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992.

- Şelkânî, Abdülhamîd, *Mesâdirü'l-luga*, Trablus: el-Münşeâtü'l-âmme li'n-neşr, 1977.
- Şerif, M. M. (ed.), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (Türkçe baskının editörü, Mustafa Armağan), İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Talmon, R., "el-Meseletü'z-zenbûriyye: Dirâsetün fî mâhiyyeti ihtilâfî'l-mezhebeyni'n-nahviyeyn", *el-Kermil*, sy. 7, Hayfa 1986, s. 131-163.
- "et-Tefkîrû'n-nahvî kable Kitâbi Sibeveyhi - dirâsetün fî târihi'l-mustalâhi'n-nahvî'l-Arabî-", *el-Kermil*, sy. 5, Hayfa 1984, s. 37-53.
- "Mezhebü'l-müerrihine'l-Arab fî vasfi neşeti ilmi'n-nahvî'l-Arabî", *el-Kermil* (Studies in Arabic Language and Literature Publish by the Gustav Heinemann Institute of Middle Eastern Studies, Universty of Haifa), sy. 12, Hayfa 1991.
- "Nazratün cedide fî kâdiyyeti aksâmi'l-kelâm: Dirâsetün havle Kitâbi İbnü'l-Mukaffâ' fî'l-mantık", *el-Kermil*, sy. 12, Hayfa 1991, s. 43-68.
- "Appositival 'Atf- An Inquiry into the History of Syntactic Category", *Arabica*, XXVIII, Leiden 1981, s. 278-292.
- Tantâvî, Muhammed, *Neşetü'n-nahv ve târihu eşheri'n-nühât*, Kahire: Dârü'l-menâr, 1991.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmtâ' ve'l-muânese* (nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn), Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- *el-Mukâbesât* (nşr. Ali Şelak), Beyrut: Dârü'l-medâ, 1986.
- *Ahlâku'l-vezîreyn* (nşr. Muhammed Tâvî et-Tancî), Dimaşk: Matbûâtü'l-mecmai'l-ilmiyyî'l-Arabî, 1965.
- Toprak, Faruk, "Reformist Bir Arap Gramercisi", *DTCFD*, XXXVII/1-2, Ankara 1995, s. 205-212.
- Tritton, A. S., *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London: Luzac & Co. Ltd., 1957.
- Troupeau, Gerard, "La Logique d'Ibn al-Muqaffâ' et les Origines de la Grammaire Arabe", *Arabica*, XXVIII, Leiden 1981, s. 242-250.
- "Neşetü'n-nahvî'l-Arabî fî dav'i Kitâbi Sibeveyhi", *Mecelletü Mecmai'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdünî*, sy. 1, Amman 1978, s. 125-138.
- Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
- Tüccar, Zülfikar, *el-Ferrâ: Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Edebiyatındaki Mevkii*, (doktora tezi, 1987), İÜ Edebiyat Fakültesi.
- Türker, Sadık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi* (yüksek lisans tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ubeydî, Şa'bân Avd Muhammed, *en-Nahvü'l-Arabî ve menâhicü't-te'lîf ve tahlîl*, Bingazi: Câmîatü Karyûnus, 1989.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ, *Mesâilü hilâfiyye fi'n-nahv* (nşr. Muhammed Hayr el-Halvânî), Beyrut: Dâru şarki'l-Arabî, 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Vâfi, Ali Abdülvâhid, *Fıkhü'l-luga*, Kahire: Lecnetü'l-beyânî'l-Arabî, 1962.
- Versteegh, C. H. M., *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1993.
- *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden: E. J. Brill, 1977.
- "The Arabic Terminology of Syntactic Position", *Arabica*, XXV, Leiden 1978, s. 261-281.
- Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford, London 1962.
- Watt, W. Montgomery, *İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı* (trc. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Weiss, Bernard G., "A Theory of the Parts of Speech in Arabic (Noun, Verb and Particle): A Study in Ilmu'l-Wad'", *Arabica*, XXIII, Leiden 1976, s. 23-36.
- "İlmü'l-Wad': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science", *Arabica*, XXXIV, Leiden 1987, s. 339-356.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (trc. Oruç Aruoba), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1985.
- Yavuz, Mehmet, *İbnü'l-Cinnî: Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri* (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yefût, Sâlim, *Heferiyâtü'l-ma'rifeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye: et-Ta'lîlü'l-fıkhî*, Beyrut: Dârü't-talîa li't-tibaati ve'n-neşr, 1990.
- *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1986.
- Ze'bî, Enver Hâlid, *Zâhiriyyetü İbn Hazm el-Endelüsî -nazariyyetü'l-ma'rifet ve menâhicü'l-bahs-*, Amman: Menşûrâtü vizâreti's-sekâfe, 1995.
- Zeccâc, Ebû İshak, *Mâ Yensarifü ve mâ lâ yensarifü* (nşr. Hudâ Mahmûd Kerâe), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak, *Kitâbü Hurûfi'l-meânî ve's-sıfât* (nşr. Hasan Şazeli Ferhûd), Riyad: Dârü'l-ulûm, 1982.
- *Kitâbü'l-Lâmât* (nşr. Mâzin el-Mübârek), Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1985.

- *Mecâlisü'l-ulemâ* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire-Riyad: Mektebetü'l-Hancî, 1983.
- *el-İzâh fî ileli'n-nahv* (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1363.
- *el-Cümel fi'n-nahv* (nşr. Ali Tevfik el-Hamed), Beyrut: Müessesetü'r-risâle- Dârü'l-emel, 1984.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1990.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Mufasssal fî ilmi'l-luga* (nşr. Muhammed İzzeddin es-Saîdî), Beyrut: Dârü'l-ihyâi'l-ulûm, 1990.
- Zekerîyyâ Micheal, *Buhûsü elsuniyyeti'l-Arabiyye*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', 1992.
- Zeydân, Corcî, *Târîhu edebi'l-lugati'l-Arabiyye*, Kahire: Dârü'l-hilâl, ts.
- Zeyn, Âtîf, *el-İ'râb fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: eş-Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, 1990.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1992.
- Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Endelüsî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire: Dârü'l-maârif, 1984.

İNDEKS

A

Abbâsî 63, 77
acem 43
Ahmed Emîn 17, 20, 29, 35, 41, 54, 61,
118, 140, 160, 163, 164, 165, 184, 185,
187, 193, 194
Ahmed b. Tayyib es-Serahsî 67, 76
âmil 36, 49, 74, 147, 148, 149, 151, 177,
178, 184
Âmirî 6, 18, 131, 132, 194
Amrânî 19
Analitikler 65
Antik 23, 24
Aristo 20, 21, 24, 25, 55, 56, 62, 64, 65, 69,
70, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 116, 131,
138, 152, 156, 157, 158, 162, 168, 169,
170, 171, 172, 176, 182, 186, 190, 192
aruz 27, 37, 94, 110, 121
asl 55, 60
atfû'l-beyân 39

B

Bağdat 38, 42, 50, 62, 64, 65, 66, 69, 86,
93, 96, 124, 131, 133, 162, 181, 186,
188, 189, 190
Basra 39, 40
Batalyevsî 7, 19, 20, 151, 152, 153, 154,
155, 180
belâgat 33, 43, 48, 91, 92, 111, 135
beliğ 28
beyit 83
Bişr b. Mettâ 16, 17, 64, 65, 116, 117, 125

Bizans 29, 33, 161, 162
Buhtürî 83, 160
Büveyhiler 92

C

Câhiliye 28, 33, 50, 58, 156
Carter 21, 39, 43, 183
cedel 47, 66, 74, 140, 141, 151, 188
cezm 28, 37, 119, 148, 172, 177, 178
Cins 144
Cündişâpûr 62, 63

E

Ebû Ali el-Fârisî 41, 42, 89, 142, 143, 148
Ebû Amr b. Alâ el-Mâzinî 36
Ebû Bekir b. Sâiğ 152
Ebû Ca'fer en-Nehhâs 42
Ebû Ca'fer er-Ruâsî 37
Ebû Hanîfe 54
Ebû İshak el-Hadremî 30, 36
Ebû İshak ez-Zeccâc 41
Ebû Mûsâ el-Hâmid 41
Ebû Osman el-Mâzinî 82
Ebû Said es-Sirâfî 10, 17, 18, 27, 41, 68,
95, 96, 131
Ebû Süleyman es-Sicistânî 18, 133
Ebû Zeyd b. Evs el-Ensârî 37
Ebû'l-Berekât el-Enbârî 47
Ebû'l-Esved ed-Düelî 27, 32, 34, 43, 53
Ebû'l-Hattâb el-Ahfeş 37, 40
edat 26, 122, 123, 171
emâlî 84
Emevîler 31

Endress 17, 18, 27, 75, 77, 78, 124, 125,
156, 185
Endülüs 42
Es'ad 19, 30, 39, 41, 45, 46, 47, 48, 62, 72,
74, 81, 90, 139, 141, 147, 148, 161, 173,
175, 176, 177, 178, 185, 186
Esed 59

F

Fârâbî 6, 15, 17, 19, 61, 64, 65, 67, 68, 69,
70, 74, 76, 85, 89, 102, 107, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
129, 138, 139, 147, 180, 181, 185, 189,
193, 194
Fars 29, 77, 97, 164, 166
Farsça 31, 66, 68, 161
Ferezdak 30, 31, 37
Ferrâ 40, 80, 81, 83, 170
fetha 35, 36, 126, 127, 163
Fleisch 21, 22, 186

G

Gazzâlî 65, 69, 70, 139, 140, 183, 186
Guidi 20, 156

H

Haber 144
Habeşliler 29
Halef el-Ahmer 41, 186
Halîl b. Ahmed 36, 37, 38, 39, 40, 42, 52,
54, 55, 56, 57, 58, 59, 66, 71, 73, 80, 81,
85, 110, 159, 164, 165, 168, 173, 174,
175, 176, 178, 185, 190
Hârûn b. Mûsâ 40
Hârûnürreşîd 62
Hicaz 29
Hint 7, 23, 25, 26, 33, 68, 97, 158, 164,
165
Hintçe 32
Hişâm b. Muâviye 86
hudud 86
Huneyn b. İshak 26, 63, 64, 66, 124, 164
hutbe 51

I - İ

Irak 29, 46, 77, 183
istilahî 23, 79, 98, 99, 147
İbn Adî 17, 129, 187
İbn Bâcce 19, 69
İbn Cinnî 41, 49, 55, 73, 102, 141, 148,
176, 195
İbn Ebû İshak el-Hadramî 30
İbn Hazm 69, 138, 139, 182, 185, 188, 195
İbn Keysân 88
İbn Madâ 7, 42, 47, 51, 149, 150, 151, 177,
178, 188, 193
İbn Rüşd 69
İbn Şâkir 41
İbn Sînâ 62, 65, 69, 138, 188
İbn Teymiyye 140, 188
İbn Yaîş 92, 93, 94
İbn Zür'a 137
İbnü'l-Furât 96
İbnü'l-Hammâr 137
İbnü'l-Hayyât 42
İbnü'l-Kadîm 41
İbnü's-Salâh 140
İbnü's-Serrâc 6, 41, 68, 83, 84, 85, 89, 116,
117, 141, 144, 148, 171, 172, 174, 176,
188
İbrânîler 33
îcâz 48
icmâ 6, 59, 60, 146
ictihad 47, 70, 139, 151
İhsâü'l-ulûm 17, 61, 116, 117, 118, 120,
147, 185
illet 47, 55, 56, 57, 147, 149, 150, 176, 177
îrab 28, 29, 30, 34, 35, 44, 45, 57, 97, 107,
119, 128, 129, 145, 148, 173, 174, 175,
177
İsâ b. Ömer es-Sekafî 36, 54, 72
İsâgücî 66
ispat 49, 70, 75, 139, 162
istihsan 60
istikrâ 53, 54, 73, 150
istishâb 60
istishâd 49, 50, 51, 52, 181

K

kabile 51
Kategoriler 65, 66, 67, 68, 76, 91, 124
 Kays 59
 kelâm 18, 40, 43, 51, 52, 54, 55, 77, 80, 88,
 89, 90, 91, 92, 97, 102, 114, 141, 144,
 146, 160, 174, 180, 187, 193, 194
 kesre 36, 126, 127, 163
 kıyas 36, 37, 41, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
 81, 82, 141, 143, 145, 146, 147, 159,
 161, 175, 176
 kıyasî 38, 178
 Kindî 6, 62, 64, 67, 75, 76, 77, 95, 113, 189
el-Kitâb 27
 kızb 83, 129
 Kûfe 39, 40, 47, 80, 167
 Kureyş 59
 kurrâ 32, 34, 36, 39, 43, 49, 168
 Kutrub 73, 176
 kutsal 15, 23, 25, 33, 35, 165, 167, 179

L

lahn 29

M

Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî 148
 makûlât 98
 Margoliouth 19, 95, 96, 111, 112, 190
 Me'mûn 40
 mebnî 26, 120, 177
 Mecâlis 84
 Medkûr 20, 21, 22, 190
 Mehdi 17, 19, 33, 38, 39, 40, 42, 44, 68,
 80, 81, 83, 85, 93, 94, 96, 97, 98, 99,
 100, 101, 102, 104, 107, 114, 116, 117,
 164, 176, 185, 190
 menkul 32, 52, 145
 Merx 19, 20, 21, 22, 156, 157, 158, 159,
 161, 162, 171, 173, 174, 190
 mesel 51
 mesmûat 58
 mevâlî 31
 Meymûn el-Akrân 36
 Mihri 19, 40, 158, 159, 166, 191
 muhadramûn 50

muhtasar 31, 37, 41, 42
 mukallid 39
 mu'reb 26, 127, 177
 Mu'tezilî 40, 73, 74, 76, 80, 89, 95, 102
 Mübârek 16, 21, 22, 27, 28, 34, 36, 37, 38,
 41, 47, 48, 56, 57, 58, 73, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
 150, 151, 160, 165, 177, 191, 195, 196
 Müberred 6, 40, 41, 57, 73, 81, 82, 83, 84,
 85, 88, 141, 144, 154, 173, 176, 186, 191
 müceddid 39
 müfred 79, 118
 mürekkeb 118, 119
 müvelledûn 50
 müzik 84, 85, 116

N

Nabatî 33
 Nasr b. Âsım el-Leys 36
 nefîy 70, 139
 Nestûrîler 62
 nev' 144
 nomos 24

Ö

öğüt 51
 öz 24, 87, 92

P

Panini 25
 Peri-Hermenias 65, 66, 67, 68, 91
 phisis 23
 Priscian 25

Q

Quintilianus 25

R

Râcihi 22, 25, 26, 35, 42, 44, 45, 48, 49,
 163, 169, 170, 192
 râviler 45, 48
 Râzi 16, 67, 77, 78, 79, 80, 115, 192
 Ridde 32
 rivayet 29, 35, 36, 37, 44, 45, 48, 50, 51,

59, 62, 68, 81, 84, 90, 107, 108, 122,
142, 146, 158
Rumca 32
Rummânî 7, 17, 41, 55, 73, 84, 89, 95,
104, 112, 113, 132, 140, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 148, 158, 173, 184, 191,
192

S - Ş

Sa'leb 6, 81, 82, 83, 84, 88
Sâlih 21, 83, 86, 113, 156, 159, 169, 170,
171, 173, 174, 188, 192
selika 28, 38, 94
semâ 6, 58, 59
sıdk 130, 160
Sıbeveyhi 27, 34, 36, 37, 38, 40, 46, 50, 56,
57, 59, 80, 83, 84, 85, 88, 90, 129, 140,
141, 142, 143, 151, 157, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176
Sicistânî 7, 18, 19, 20, 68, 69, 133, 134,
135, 137
Süryânî 7, 26, 33, 62, 77, 163, 164, 169
Süryânice 26, 32, 63, 64, 66, 67, 68, 91, 99,
124, 161, 162, 163, 164
Süryâniler 26, 68
Süyûtî 18, 36, 37, 39, 40, 41, 47, 51, 52, 53,
55, 58, 59, 60, 61, 80, 82, 83, 84, 85, 95,
139, 141, 145, 148, 149, 152, 160, 193
Şâfiî 45, 47
şâz 49, 51, 54, 81, 136, 146
şevâhid 50

T

ta'lîl 41, 57
tabîi 9, 23, 28, 29, 33, 42, 48, 53, 54, 57,
72, 79, 81, 98, 102, 134, 136, 147, 156,
162, 166, 175
taksim 7, 168, 172
Talmon 22, 34, 39, 41, 59, 157, 158, 170,
174, 194
te'vil 108, 149, 151
Techne 25, 162
tefsir 33, 43, 44, 48, 68
Temîm 59
Tevhidî 17, 18, 19, 41, 61, 69, 76, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,

103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 115, 117, 124, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 141, 142, 194
tevkîfî 30
Thrax 25, 26, 162, 163
et-Tibbû'r-rûhânî 16
Troupeau 21, 26, 164, 167, 168, 169, 173,
174, 194
Türkçe 68, 194

U

usulcû 46, 47, 56

V

vahiy 76
vâv 104, 105
veciz 28
Vedalar 25
Versteegh 21, 44, 45, 74, 157, 161, 162,
163, 165, 172, 195
Vezir 96

Y

Ya'kûb er-Rehâvî 26
Ya'kûbîler 67
Yahyâ b. Adî 6, 17, 19, 20, 64, 65, 68, 69,
77, 102, 115, 116, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 133, 137, 161,
187
Yahyâ b. Mübârek el-Yezidî 41
Yahyâ b. Ya'mer 36, 163
Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ 40
Yâkût el-Hamevî 18
Yunanlılar 26
Yûnus b. Habib ed-Dabbî 37
Yûsuf el-Ahvâzî 26, 163

Z

Zâhirî 47, 149
Zâhiriyye 149, 150
zamme 35, 36, 126
Zeccâcî 6, 16, 17, 30, 37, 39, 41, 42, 46, 57,
72, 73, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
146, 147, 154, 169, 170, 171, 172, 174,
175, 176, 189, 191, 195