

ERKEN KLASİK ARAP DİLBİLGİSEL DÜŞÜNCESİNDE (EKADD) KIYÂS VE TEMELLERİ

Sadık Türker*

Arap dilbilgisinin efsânevî kurucusu ‘Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/658) ile düşünce tarihinde Aristoteles’in *Organon*’u ve Batlamyus’un *Almagest*’inden sonra “üçüncü en mükemmel” sayılan kitabın müellifi ‘Amr b. Osmân Sîbeveyhi’ye (ö. 177/793) ithâf olunmuştur.**

ABSTRACT

In this paper, the question of syllogism in the *Arabic linguistic thinking* (ALT) will be treated. The question has a history extending one century in the contemporary literature even though it has been discussed during the centuries in the Islamic wisdom. The significations of the sample expressions that are given in order to explain the question of syllogism have no merit in our research conspectus. Those sample expressions only demonstrate the conception and application of the syllogism. Indeed, this formalistic approach is necessary to the nature of our subject of investigation. As will be

* Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü. Bu çalışma, “The Arabico-Islamic Background of al-Fârâbî’s Logic” (*History and Philosophy of Logic*, Londra) ve “The Development of the Intellectual Globalism in the Medieval Euro-Asia” (*Proceedings of the First Asian Philosophical Association*) adlı incelemelerim ile *The Development of Arabic Linguistics as Methodology until the 13th Century* adlı süregiden çalışmamdan bazı parçalar ve sonuçlar ihtivâ etmektedir.

KISALTMALAR: *AD*: Arap Dilbilgisi, *EKAD*: Erken Klasik Arap Dilbilgisi, *GKAD*: Geç Klasik Arap Dilbilgisi, *ADD*: Arap Dilbilgisel Düşüncesi, *EKADD*: Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesi, *GKADD*: Geç Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesi.

** Bu ithâfda bulunurken, yıllar önce yaptığımız özel çalışmalarda, kendisinden matematik kıvâmında bir Arapça fikrini kazandığım sayın Prof. Dr. Abdülkerim Ünalın beğefendiye minnettâr olduğumu şükranla hatırlıyorum.

seen throughout the paper, the *early classical Arabic linguistic thinking* (ECALT) is a system that has a high merit of formalism and that is independent of the essential content even when compared with Aristotle's logic. My primary concern in the present study is to exhibit the different understandings that are related to the concept of ALT. The next is making an extensive definition of syllogism that has never been attempted in both classical and contemporary sources, a comparative examination of this definition with logical thought, and underlining the hallmarks of the Arabic linguistic syllogism that distinguish it from logical syllogism. Finally, the four concepts that the syllogism of the ECALT depends on will be examined; those are equality, similarity, proportion, and place.

Keywords: Space, place, time, governor, nuclear judgment, cause-effect, syllogism, equality, similarity, proportion.

ÖZET

Bu çalışmada, İslâm bilgeliğinde uzun yüzyıllar tartışma konusu olmakla birlikte, çağdaş literatürde yaklaşık bir asırlık geçmişi bulunan, *Arap dilbilgisel düşüncesinde* (ADD) kıyâs sorunu ele alınmaktadır. ADDde kıyâs sorununu açıklamak üzere araştırmamızda yer verilen Arapça cümle ve ibârelerin ifâde ettikleri anlamların, çalışmamız açısından değer taşımadıklarını belirtmeliyiz. Bu örnek cümleler, yalnızca kıyâs anlayışını yansıtmakta ve onun uygulanış şeklini göstermektedir. Ayrıca bu biçimselci yaklaşım, inceleme konumuzun doğası bakımından gereklidir de; çünkü çalışma boyunca görülebileceği gibi, *erken klasik Arap dilbilgisel düşüncesi* (EKADD), Aristoteles mantığıyla mukâyese edildiğinde bile, anlam içeriğinden önemli ölçüde bağımsız, biçimsel değeri çok yüksek olan bir sistemdir. Çalışmada, öncelikle ADD kavramına yönelik, klasik ve çağdaş literatürdeki anlayış farklılıkları sergilenecektir. EKADD çerçevesinde, gerek klasik gerekse çağdaş literatürde teşebbüs edilmemiş etraflı bir kıyâs târifi yapılacak, mantıksal düşünceyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilecek ve onun mantıksal kıyâstan ayrılan belli başlı özellikleri belirtilecektir. Bunun ardından, EKADDde kıyâsın kendisine dayandığı *eşitlik*, *benzerlik*, *orantı* ve *yer* olmak üzere dört temel kavram incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Uzay, yer, zaman, âmil, çekirdek yargı, sebep-etki, kıyâs, eşitlik, benzerlik, orantı.

1. Çağdaş Literatürde Arap Dilbilgisel Düşüncesi

Avrupa’da Arap dilbilgisi (AD) kaynakları, XV. yüzyıldan beri Arapça öğretimi sorunu çerçevesinde oluşmuştur. Arap lehçelerinin de ayrıntılı olarak incelenmesini öngören bu çerçeve, siyâsî ve iktisâdî sebeplerin güdümünde hâlen sürdürülmektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren AD, Arnaldez’de en iyi örneklerinden birisini gördüğümüz klasik kaynakların okunmasını sağlayan bir yöntem olarak ele alınmıştır. Bu tarihten itibaren Avrupa’daki AD çalışmaları, Arapça öğretimi sorunundan klasik kaynakları okuma sorununa doğru gelişmiştir. XX. yüzyıldaysa, sâdece klasik metinleri okuyup çözümlmek için değil, Cornelius Versteegh, Michael Carter ve Richard Frank’da görüldüğü üzere bütün olarak İslâm felsefesini doğru anlamının yöntemi olarak görülmeye başlanmıştır.

Geçtiğimiz iki asırdır Merx ve Renan’dan Fleish ve Danecki’ye kadar Avrupa’da yaygın bir gelenek, ADnin yöntemsel müktesebâtının Aristoteles mantığından, bilhassa *Peri Hermeneias*’tan kaynaklandığı varsayımı etrafında çeşitli araştırmalar ve yayımlar ortaya koymuştur. Avrupa’lı ve Anglo-Sakson araştırmacıların çoğunluğunun içerisinde yetişip benimsediği bu geleneğe göre, İslâm felsefesinde düşünce adına ne varsa, bunlar *Yunan-merkezcil* (İ Graeco-centric) bir çerçevede ele alınmalıdır.¹ Bu nedenle ADnin biçimsel yapısı ve yöntemsel müktesebâtı, Yunan felsefesinin etkisiyle aydınlatılabilir.² XX. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, aynı Batı’lı gelenek içerisinde yetişen, onun savunduğu tezleri aşırı bulan ama yine de temel bir varsayım olarak sürdürmek arzusunda olan eleştirel bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım Ulrike Mosel, Gerard Troupeau, Cornelius Versteegh, Richard Frank, Michael Carter ve Joroslav Stetkevych gibi isimlerce temsil edilmiştir.³

Çağdaş literatürde ADD deyimi, Versteegh’in doktora çalışması olan ve yayımlandığı yıllarda büyük heyecan yaratan *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking* adlı eseriyle 1970lerde ilk kez ortaya atılmıştır. Ancak, deyimin Kıta Avrupa’sı Şarkiyatçılığındaki geçmişi oldukça eskidir. Versteegh’den önce Avrupa’da ADD kavramının temellerini atan, Massignon ile Arnaldez’in daha özgün tezler ihtivâ eden çalışmalarıdır. Ancak klasik Arapça literatürün ruhuna daha yakın duran bu tezler, 1980lerden önce Avrupa üniversitelerinde yeterince ilgi uyandırmayacaktır. Her ne kadar sonraki çalışmalarında bu ısrârını sürdürmese de Versteegh, Alman Şarkiyatçısı Adalbert Merx’in (1838-1909) ortaya attığı, arka-

¹ Jacques Waardenburg, *Islam et Occident Face à Face: Regards de l’Histoire des Religions*, Geneve, Labor et Fides, 1998, s. 73-74.

² T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward R. Jones, Londra, Luzac & Co, 1961, s. 31-41; Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy*, New York, Londra, Columbia University Press, 1970; Franz Rosenthal, “Literature”, *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht, C.E. Bosworth, 2. bsk, Oxford, The Clarendon Press, 1974, ss. 318-349, s. 324-326.

³ C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qor’anic Exegesis in Early Islam*, Studies in Semitic Languages and Linguistics XIX, ed. J.H. Hospers, C.H.M. Versteegh, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1993.

sından Ignaz Goldziher (1850-1921) ve Henri Fleish gibi pek çok otoritenin paylaştığı ADnin Yunan mantığından neşet ettiği tezi üzerinde, AD literatürünün biçimsel düşünme sorunu açısından değer taşıdığını ve bu değerın Yunan mantığı çerçevesinde ele alınabileceği gibi Yunan-merkezcil bir tez ileri sürmüştür. Çünkü Merx'e göre, ADnde ele alınan söz bölükleri, harekeler, ifâdeyi oluşturan parkalar gibi hususların hepsinin altında felsefî bir zemin yatmaktadır.⁴ Massignon, Frank ve Carter gibi özgün bakışa sâhip bir kaç Batı'lı düşünürü hariç tutarsak, Fleish ve Goldziher'le aynı yoğunlukla olmasa da, bu tezi paylaşan Owens ve Talmon gibi yazarların çağdaş literatürde önemli bir ağırlığı bulunmaktadır. Greko-Romen merkezli bu akademik tutumun altında, belki de haklılık payı bulunan şöyle bir tarihsel gelenek yatmaktadır: Toomer, XVI.ve XVII. Yüzyılların Avrupa'sında AD üzerine yazılan eserlerin, mantığın önerme teorisiyle de son derece uyumlu olan Latince ve Yunanca dilbilgisi özelliklerine uygun oldukları ölçüde başarılı sayıldıklarını belirtir.⁵ Zirâ mantık ve dilbilgisi, Ortaçağdan beri Batı'daki eğitimli insanın temel formasyonunu oluşturmakta olup, mantığın, teolojideki rolünden ötürü *trivium* ve *quadrivium* programı içerisinde ayrı bir yeri bulunmaktadır.⁶ Söz konusu eserlerin, özellikle ADnin mantıksallaşarak evrim geçirdiği X. yüzyıl sonrası kaynaklarına mürâaat etmesi, onların başarılı sayılmasındaki diğer önemli nedeni oluşturmaktadır. Günümüz Batı'lı araştırmacıların da temel eğitimini, başarılı sayılan bu kaynaklardan sağladığı dikkate alınırca, Arapça literatürdeki malzemenin, mantıksal çerçeveye uygun olanların değer-

⁴ Ignaz Goldziher, *On the History of Grammar Among the Arabs: An Essay in Literary History*, çev. Kinga Dévényi, Tamás Iványi, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science vol. 73, ed. E.F. Konrad Koerner, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Co, 1994, s. 9; A. Elamrani-Jamal, *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe: Étude et Documents*, Études Musulmanes 26, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, s. 23; Henri Fleisch, *Traité de Philologie Arabe*, 2 c, l'Institute de Lettres Orientales de Beyrouth cilt XVI, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1961, s. 24. Versteegh'in, adı geçen çalışmasında ve ondan sonra yazdığı eserlerde, Avrupa'lı eski otoritelerin görüşlerini, öteki çağdaşları kadar büyük bir kuvvetle savunmadığı belirtilmeli, hattâ eski tezlere bazı sınırlamalar getirdiği kabul edilmelidir. Bkz. C.H.M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, E.J. Brill, 1977, s. 7.

⁵ Örneğin Thomas Erpenius'un (1584-1624) 1613de yayımlanan *Grammatica Arabica'sı* ve ardından seçilmiş metinlerle genişletilmiş olarak 1620de *Rudimentae linguae Arabicae* adıyla yayımlanan çalışmaları gibi. Toomer'e göre, Erpenius'un başarısı, Latince ve Yunanca bilen öğrencilerin âşinâ oldukları biçimde çalışmasını şekillendirmesinden dolayıdır. Sonuçta Erpenius, Avrupa'da önceden yazılmış bütün AD çalışmalarıyla mukâyese bile edilemeyecek kadar büyük bir başarı kazanmış ve eserleri iki yüzyıl boyunca Avrupa'da temel AD metni olarak okutulmuştur. Bu başarının izleri XIX. yüzyıla kadar sürmüştür, zirâ Erpenius'un eserinin son baskısı 1829da yapılmıştır. Bkz. G.J. Toomer, *Eastern Wisdom and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1996, s. 45-46.

⁶ Geç Ortaçağ üniversitelerinde eğitimin temelinde yedi hür sanat yatmaktaydı: *trivium* (dilbilgisi, hitâbet ve dialektik) ile ileri düzeydeki *quadrivium* (müzik, aritmetik, geometri ve astronomi). Bkz. William Chester Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, 1st ed, Londra, The Penguin Press, 2001, s. 119. Yedi hür sanat, tarihsel olarak Boethius'un *De Consolatione Philosophiae* ile Martianus Capella'nın *De nuptiis philologiae et Mercurii* eserlerine kadar geri götürülse de, mantığın incelenme düzeyi bir hayli gerilerdeydi. Ayrıca, aritmetik için aynı şey söylenemese de, 11inci yüzyılda geometrinin inceleniş düzeyi, diyor Daniel, Yunanların Pythagoras'tan önceki bilgisi kadardı. Bkz. John LaMonte, *The World of the Middle Ages: A Reorientation of Medieval History*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1949, s. 80-82; Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, 2nd ed, Londra-New York, Longman – Librairie de Liban, 1979, s. 267.

lendirilip, uygun olmayanların bir kenara bırakılması, Batı'lı akademik geleneğin yapısıyla son derece tutarlı bir eğilim olarak görünmektedir.⁷ Bu nedenlerden dolayı, Talmon gibi pek çok çağdaşımızın, erken klasik İslâm düşüncesinin Ferrâ' (ö. 207/822) gibi bir dilbilgininde görülen *sürekli fiil* (el-fi'lu d-dâ'im) kavramını, onun bir nesil selefi Sîbeveyhi'de aramak yerine, okuyucularına Aristoteles'i (ö. MÖ 322) adres göstermesi gibi yöntemsel hatâlar belki mâzur görülebilir.⁸ Üstelik Sîbeveyhi'deki süreklilik kavramı, değişim fikrine dayandığı hâlde, Aristoteles'teki süreklilik, değişmezlik ilkesine dayanır. Bu gerçek, Talmon gibi çağdaşlarımızın ne EKADne ne de Aristoteles mantığına vâkıf olmadıkları izlenimini doğurmaktadır. Ancak burada açık bir yanıtma yapıldığını da söylemeden edemeyiz; ayrıca, kültürel ve entellektüel eğilimlerin yol açtığı bu tür yöntemsel hatâların, sadece AD literatürüyle sınırlı olmayıp İslâm düşüncesinin bütün dallarında gözlenebildiğini söylemek gerekir.⁹ Böylece, Yunan mantığındaki biçimsel düşünme sorunu ile terminolojisinin, AD kaynaklarında inşâ edilip uygulandığı iddiâsı üzerinde teşekkül eden Batı'lı bir ADD kavramı ortaya çıkmıştır. Ancak sorunun ortaya konuluş şekline de anlaşılabilirliği gibi bu kavram, AD değil Yunan mantığı bakımından bir değer ifâde etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Batı'daki ADD çalışmalarının, İslâm felsefesinden ziyâde Avrupa felsefe tarihini aydınlatmaya yönelik çabalar olduğunu söylemek daha doğru olur.¹⁰ Mamâfih, XIX. yüzyıl için söylenemese de, gerek İslâm gerekse Batı felsefelerinin oluşum süreci XX. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren daha iyi aydınlatılmıştır. Bunun bir sonucu olarak Batı'lı eski otoritelerin kıvrak zekâlarının elinde geliştirilmiş olan Yunan-merkezcil tarihcilik anlayışı, yenilenemediği için çökmüştür. Bu hususu iyi tahlil edebilen çağdaş araştırmacıların, söz konusu tarihcilik anlayışının temel varsayımlarına fazla güvenmeyip eleştirel bakmasının nedeni de budur.

⁷ Örneğin Versteegh tarafından belirtilen klasik AD terminolojisi, bir kaç istisnâ dışında bugünküyle aynı listedir. Bkz. Versteegh, *Arabic Grammar and Qor'anic Exegesis*, s. 1-20. Gerçekten ister Batı'lı isterse Doğu'lu olsun çağdaş kaynakların, bulanık anlamlı, terim değeri olmayan kelime yahut çokanlamlı kelime gibi gerekçelerle görmezden geldiği yüzlerce deyim bulunmaktadır.

⁸ Rafael Talmon, "The Philosophizing Farrâ': An Interpretation of an Obscure Saying Attributed to the Grammarian Ta'lab", *Studies in the History of Arabic Grammar*, (Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar) ed. Kees Versteegh, Michael G. Carter, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science vol. 56, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Pub. Co, 1990, s. 265-279, s. 271.

⁹ Bu hatâlardan birisi de, kavramı bir varlık olarak kabul etmesi, lafızların mantığın inceleme alanına girdiğini söylemesi ve hipotetik mantık tasavvuru gibi pek çok aykırılığına rağmen Fârâbi mantığının, ısrarla Aristoteles mantığı olduğunun Walzer, Rescher, Mehdî ve Lameer gibi pek çok isim tarafından iddiâ edilmesidir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Sadık Türker, "The Arabico-Islamic Background of al-Fârâbi's Logic", *History and Philosophy of Logic*, (yayımlanacak). Bir başka örnekte, İslâm'da tercüme hareketinin nedenleriyle ilgilidir. XX. yüzyılın sonuna kadar büyük bir dirençle savunulan, tercüme hareketinin, hiçbir teorik birikimi bulunmayan İslâm'da, Hellenizmin baskın etkisiyle meydana geldiği iddiâsı, yerini, ancak geçtiğimiz on yıl içerisinde İslâm düşüncesinin özgün bir fikir hareketi olduğu, tercüme hareketinin bu hareketin ihtiyaçları doğrultusunda yapıldığı görüşüne bırakmıştır. Bkz. Balty-Guesdon, M.G.: "Le Bayt al-Hikma de Baghdad", *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies*, 1992, 39/ 2, s. 131-150.

¹⁰ Sadık Türker, "Tarihî Araştırmalarda Tarih ve Akılyürütme Sorunu", *Kutadgubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları*, 2004, 6, s. 85-117.

ADD üzerine araştırma yapan Doğu’lu müelliflerin tezlerini, onların etnik ve kültürel özelliklerini dikkate alarak üç boyutta değerlendirmek mümkündür. Birinci boyut, XVIII. yüzyıldan itibaren gelişen Arap milliyetçiliği mihverinde şekillenen ADD kavramıdır. Muhammed Câbirî gibi Müslüman olsun Jurji Zeydân (1861-1914)¹¹ gibi Hıristiyan olsun Arap müelliflerinin savunduğu bu kavram, dinî ve dindışı her iki dalıyla Arap milliyetçiliğini besleyen bir muhtevâyâ sâhiptir. İkinci boyut, Batı’lıların *Pan-Islamizm* adını verdiği gelenekselci akımın ana ideolojisi çerçevesinde şekillenen ADD kavramıdır. Bu boyutuyla ADD, hemen hiçbir kavramsal yenilik getirmeksizin klasik müfredâtın ve terminolojinin tekrârından yahut Arapça ve Türkçe gibi lisânlarda yapılmış özetiinden ibârettir. Üçüncü tez, *Şark Modernizmi* adını verebileceğimiz sahte bir rasyonalizmin mahsûlü olan ADD kavramıdır. Bu tezin savunucuları, genellikle kökenini ve sistem analizini yapmaksızın (ne amaçla oluşturulup kullanıldığını anlamaksızın) Batı’lı müellifler tarafından geliştirilen kavramları ve iddiâları iktibâs ederek ADDni açıklarlar. Psikolojik bakımdan değerlendirmek gerekirse, özgün bir rasyonalizm ve modernizm anlayışından ekseriyetle yoksun olan ve bu nedenle klasik kaynaklardaki malzemeyi kavramlaştırma güçlüğü çeken Doğu’lu araştırmacılar, Batı’lı tezler karşısında ya muhâfazakâr ve inkârcı ya da itaâtkâr ve taklitçi bir metodolojiye sâhiptirler. “Üçüncü dünya” ülkelerinde iki asırdan fazla zamandır sürdürülen modernist ideolojilerin mahsûlleri olan itaâtkâr ve taklitçi müellifler, muhâfazakârlardan daha dramatik ve daha kompleksli bir rasyonalizme sâhiptirler. Muhâfazakârların aksine, itaâtkârların tezlerinin kendisine dayandığı ana kaynaklar, klasik İslâm eserleri değil Batı’lı eserlerdir. Yâni onlar, klasik eserleri, sözgelisi Sibeveyhi’yi, Fleish, Owens, Versteegh ve Talmon’unki gibi Batı’lı eserler çerçevesinde anlayıp yorumlarlar. Dolayısıyla onların eserlerinde genellikle inceleme konusu yapıp anlaşılmaya çalışılan şey, klasik kaynaklar değil, onlar üzerine tezler geliştiren Batı’lı kaynaklardır. Muhâfazakâr tezlerin içerisinde bulunduğu durumsa, ciddî bir tutarsızlık ve verimsizlik içerisinde görünmektedir. Çünkü onlar, IX. yüzyıldan itibaren AD içerisine sızıp yerleşen Hellenistik kavramları klasik İslâm zannettiklerinden, araştırma malzemelerinde görülen tutarsızlıklarla bir türlü başa çıkamayıp, bu tutarsızlıkların erken klasik İslâm düşüncesinin aslî doğası olduğu sonucuna giderler. Daha ilginç, onların klasik İslâm tasavvuru içerisinde yer alan kaynaklarda bâriz şekilde görülen Yunan felsefesinin etkisini açıkca reddetmeleridir. Bu nedenle onlar, sözgelisi Aristoteles’in *Fizika*’sındaki zaman teorisinin mükemmel bir özetini yapan Zeccâcî’nin görüşlerini, özgün İslâm düşüncesi zannetmektedirler. Ancak burada bir sınırlama getirmek gerekir: Doğu’lu müelliflerin genel görünümünü yansıtan bu dramatik tabloyu dereceli olarak düşünmeliyiz. Yâni bazı müellifler had safhada bu tabloyu doğrularken, bazıları kısmen doğrular. Nihâyet, klasik ve

¹¹ Zeydân, bir dindışı (İ secular) Arap modernistidir; bu manâda Osmanlı’daki Genç Türk hareketine ilgi duymuştur. O, Arap milliyeti kavramını oluşturmak amacıyla AD üzerine hacimli eserler kaleme almıştır. Bkz. Thomas Philipp, *Ğurġi Zaidân: His Life and Thought*, Beirut Texts and Studies 3, Beirut-Weisbaden, Orient-Institute der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Franz Steiner, 1979.

çağdaş literatürü eleştirici bir gözle değerlendirip özgün tezler geliştirebilen Remzi Baalbekî ve A. Elamrani gibi nâdir görülen müellifleri bu tablonun dışında düşünmek gerekir.

Mantıktan etkilenmiş olsa dahî, *dilbilgisel düşünce* kavramının ne gibi bir biçimsel düşünme sistemi anlamına geldiği, Batı'lı olsun Doğu'lu olsun çağdaş literatürde hesabı verilmemiş bir iddiâdır. Yâni bu sistemde düşünceyi oluşturan unsurlar nelerdir, bunlar ne şekillerde birleştirilir, dilbilgisel çıkarım ne demektir ve nasıl yapılır gibi cevaplanmamış ve hattâ bazıları sorulmamış pek çok soru, *ADD* kavramını savunan müelliflerin önünde beklemektedir. Arapça'da *bağlacın* (L Copula) bulunmayışı ve Arapça *kelimeyapısının* (İ morphology) mantıksal kelimeyapısına uygun olmaması gibi İslâm mantıkcıları tarafından ciddiyle tartışılan sorunlar, *ADD* kavramının savunucuları tarafından dikkate bile alınmamıştır. Yunan mantığının etkisi dışında değerlendirildiğinde, ADnin biçimsel düşünme sorunu bakımından kendisine özgü bir yanı bulunup bulunmadığı, genellikle olumsuz cevaplanan bir soruyken, Yunan mantığının ADnde nasıl inşâ edilebileceği sorunu, klasik İslâm mantığı kaynaklarında ciddiyet ve hassasiyetten uzak, kabataslak şekilde ele alınmıştır. Öyle görünüyor ki, Batı literatüründe *ADD* kavramı, mantığın İslâm düşüncesine AD vasıtasıyla nüfûz ettiğini acemice gösterme gayreti dışında dikkate değer bir anlam taşımamaktadır. Halbuki *dilbilgisel düşünce* kavramı, İslâm bilgeliğinde tarihsel temellere dayanmaktadır. İslâm düşüncesinin hemen her dalında, kurulduğu VII. başlarından beri ADnin bir yöntembilimi olarak kullanıldığı pek çok kaynak tarafından vurgulanmış bir gerçektir. Üstelik, mantığın IX. yüzyıldan itibaren ADne çeşitli şekillerde nüfûz etmesi, bu gerçeği ortadan kaldırmamış, aksine farklı bir boyuta taşımıştır. X. yüzyıl dilbilgini Sîrâfî'nin (ö. 368/978), mantığın evrensel bir düşünce disiplini olduğu iddiasına karşı ileri sürdüğü, her dile özgü bir düşünce ve ifâde sistemi bulunduğu, dolayısıyla ADnin bir *Arap mantığı* olduğu iddiâsı, sadece mantığa karşı çıkan dilbilginlerini cesaretlendirmekle kalmamış, Fârâbî (ö. 339/950) ve Sicistânî (ö. 391/1000) gibi mantıkcılara dahî ilhâm kaynağı olmuştur. Zirâ, Aristoteles mantığından oldukça farklı bir şekilde, mantığın hem anlamları hem de kültürlere göre değişen lafızları araştırdığını ileri süren Fârâbî, mantığın evrensel bir *anlam yapısı* (İ semantics) ve notasyona sâhip olmamasından kaynaklanan evrensel geçerliliği sorununu ilk kez ele alarak mantığa yeni bir kavramsal çerçeve vermiştir. Öte taraftan, IX. yüzyıldan itibaren mantıktaki tümeller ve kategorilerin ADne tatbik edilmesi, Aristoteles'in târif ve zaman gibi teorilerinin İbn Fâris (ö. 395/1004) ile Zeccâcî (ö. 337/950) tarafından ADnde inşâ edilmesi, *Metaphysica*'da uzun uzadıya tartışılan fiziksel gerçekliğin aklı postülası olan çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi ilkeleri İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) ADne uygulaması, ne ADnde daha önce varolmayan bir biçimsel düşünme sorunu icâd etmiş ne de varolan böyle bir sorunu ortadan kaldırmış, aksine ADDne yeni bir boyut kazandırmıştır.

Gerçek şu ki, Yunan mantığının İslâm düşüncesine uyarlanmasıyla ilgili olarak düşünüldüğünde Cirmî, Zeccâcî, Rummânî, İbn Cinnî ve Cürçânî gibi *man-*

tıkıcı-dilbilginleri, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan daha özgün, başarılı ve etkili olmuşlardır. Burada kullandığımız *mantıkçı-dilbilginleri* deyimini, IX. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar AD içerisinde mantığın etkisiyle, ama sorunları, terminolojisi ve literatürüyle mantık dışında teşekkül etmiş tarihî bir geleneği ifade etmektedir.¹² Bu geleneğin oluşumuna İslâm düşüncesinin orta klasik döneminden¹³ itibaren katkıda bulunan Ebu ‘Amr el-Cirmî (ö. 225/841), ‘Amr b. Osmân el-Câhız (ö. 255/869), Ebû l-Hasen er-Rummânî, İbn Fâris ve Ebû l-Kâsım ez-Zeccâcî gibi düşünürlerin yanı sıra, İbnu l-Semîne el-Mu‘tezilî (ö. 315/927), Ebû ‘Abdillâh el-Isticî (ö. 328/939), Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Hakîm (ö. 331/942), İbn ‘Abdusselâm (ö. 353/964), Ebû Bekr el-Hayyât (ö. 447/1055), Ebû ‘Abdillâh es-Suklî (ö. 450/1058), Ebû l-Velîd Hişâm b. Ahmed el-Vakkaşî (ö. 489/1096), Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Ahmed b. el-Hassâb (ö. 492/1104), Ebû Madar el-İsbahânî (ö. 507/1113), Muvaffikuddîn el-Erbilî (ö. 585/1189), Abû Nasr b. Katarmaş b. Türkân Şâh (ö. 620/1123), Muhammed b. ‘Alî Şu‘ayb Ebû Şucâ‘ b. ed-Dahhân (ö. 592/1196), Şerafuddîn el-Mursâ (ö. 655/1257), Ebû Yahyâ Nemerî Muhammed b. Rıdvân (ö. 657/1259), Muhammed b. en-Nâzım (ö. 686/1287) gibi ADnin yanısıra mantık, matematik, astronomi gibi alanlarda eserler yazan düşünürler, gerçekten ayrı bir kaç inceleme konusu olabilecek değeri hâizdirler. Söz konusu özelliklerinden dolayı onlar, hem EKADD hem de mantıktan farklı bir teoriye dayanan, *mantıkçı-dilbilginleri* adını verebileceğimiz kendisine özgü eklektik bir gelenek oluşturmuşlardır.

2. Klasik Literatürde Arap Dilbilgisel Düşüncesi

7inci yüzyılın ikinci çeyreği içerisinde kurulan AD, 8inci yüzyıl ortalarında terminolojisiyle, okullarıyla, yöntemiyle zirvesine ulaşmıştır.¹⁴ Bu hızlı gelişime şüpheyle bakılarak, onun çevre kültürlerden yararlanmış olabileceğini ileri sürmek haksızlık olmaz. Ancak, 7inci yüzyıl gibi erken bir dönemde söz konusu olan bu yararlanma, zannedildiği gibi, en erken 8inci yüzyıl ortalarında ilk üç kitabı Arapça’ya tercüme edilen ve 9uncu yüzyıldan itibaren etkili olan *Organon*’dan kaynaklanmamıştır. EKADnin teorik çatısının, Hint matematiğinden esinlendiği, kendisi mantığın ilk savunucularından olmakla birlikte, Câhız tarafından samimiyetle belirtilmektedir.¹⁵ Nitekim ADnin büyük ustalarından Halîl b. Ahmed’in

¹² Dilbilginleri, mantıkçılar, hukukçular, doğabilimciler ve kelamcılar da kapsayan bu literatüre ve sorunlarına daha önceki bir çalışmamda kısaca değinmiştim. Bkz. Mütercimim sunuşu. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2002, 2: 93-178, s. 100-102.

¹³ İslâm bilgeliliği tarihinin tasnifi için bu çalışmanın 6. bölümüne bakınız.

¹⁴ Örneğin Zübeydî’ye göre, sadece 8inci yüzyılın ilk çeyreğinde, münhasıran Basra bölgesinde üçbin (3.000) civarında dilbilgini bulunmaktaydı. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtu n-nahviyyîn ve l-luğaviyyîn*, ed. Muhammed Ebû l-Fadl İbrâhîm, Hazâ’înu l-‘Arab 50, Kahire, Dâru l-Ma‘ârif, 1973, s. 55.

¹⁵ ‘Amr b. Osmân el-Câhız, “fi Tabakâti l-muğannîn”, *Rasâ’ilu l-Câhız*, ed. ‘Ubeydullâh b. Hassân, M. Bâsil ‘Uyûn el-Sûd, 4 c, 1. bsk, Beyrut, Dâru l-Kutubi l-‘Ilmiyye, 1420/2000, III, s. 97-101.

(ö. 175/786) *kelimebilgisi*ni (Ar es-sarf, Ī morphology), geometriyle karışık bir permütasyon fikriyle açıklaması tesâdüf değildir.¹⁶ 8inci yüzyıl kaynaklarında Arapça ifâde teorisinin, kesintili ve kesintisiz niceliklere uygun gelen iki türe ayrılarak incelenmesi, ancak IX. yüzyılda mantıksallaşmaya başlaması sebebiyle bu özelliğin ortadan kalkarak, orta ve geç klasik dönemin kaynaklarında bu durumun müşâhede edilememesi şaşırtıcı değildir. EKADnin teorik yapısının Yunan mantığıyla temelden çatışan *değişim* gibi özellikleri de dikkate alındığında, Yunan mantığı gibi nitel tabanlı değil nicel tabanlı bir biçimsel sistemi incelerken mantıksal kavramları kullanmak, araştırmacıları her zaman yanıltmıştır. Elbette çağdaş literatürde ADDni ve onun tarihini etraflıca ele alan hiçbir çalışmanın bulunmaması, mevcut durumu daha da güçleştirmektedir.

AD literatürü, biri *doğru konuşma* sorununa dayanan dilbilgisi, öbürü *oluş* düşüncesine dayanan yöntembilgisi olmak üzere birbirinden ayrı olmayan iki temel disiplini kendi içerisinde barındırmıştır. Yöntembilgisi olarak AD, ADDnin temelini oluşturur. O, öncelikle sözü ve sözün parçalarını birer nesne kabûl etmesi bakımından, kelimeleri anlamların sembolleri olarak gören doğru konuşma sorunundan ayrılır. Sözcükler ve onların parçaları, insan dimağında sürekli olarak değişen terkipler ortaya çıkarır. Bu terkipler, birer oluş ve ADD esâsen bu oluş sorunuyla ilgilenir: Harflerin dizisi nasıl değişip farklı bir kelime oluşturur, bu kelime yeni bir anlamı nasıl ifâde eder, kelimelerin söz içerisindeki yerleri nasıl değişir ve yeni söz dizisi bir anlamı nasıl bildirir, bir söz öbüründen nasıl geçerli şekilde çıkarımlanır, sözcükler arasında çeşitli sınıf ilişkileri nasıl kurulur. Burada sıralanan sorunlarla ilgili olarak ADnin geliştirdiği *kelimebilgisi* (es-sarf), *dilbilgisi* (en-nahv), *anlambilgisi* (el-ma'ânî), *vezinbilgisi* (eş-şî'r) gibi özel disiplinler bulunmaktadır. Bu disiplinlerin hepsinde kullanılan biçimsel disiplineyse, ADD diyoruz. ADDnin temel işleyiş tarzı kıyâstır. Ancak mantıksal kıyâstan farklı olan bu kavram, bazı tecrübi ve aklı kategorilere, bağıntı sınıflarına ve *cedel* (dialektik) ile *ihtimâliyet çözümlemesi*¹⁷ (Ar el-vech, Ī probabilistic analysis) gibi özel aklyürütme şekillerine dayanır. Kökleri erken klasik İslâm düşüncesine uzanan ADD ile onun özünü ifâde eden *kıyâs*, tarihi boyunca ADnin (en-nahv) yöntemsal çekirdeğini oluşturmuştur. ADnde ileri sürülen görüşler, dâimâ belirli aklı süreçlerden geçerek ortaya konulmak zorundaydı. Yöntemsal cephesinin son derece gelişmiş olmasından dolayı AD, diğer aklı bilimlerde, erken dönemde daha ziyâde *birleştirici* (Ī synthetic), geç dönemdeyse bilhâssa *çözümleyici* (Ī analytic) nitelikli bir yöntem olarak kullanılmıştır. Zeccâcî, ADDni ve onun yöntemsal rolünü şöyle tasvîr eder: “Bildiginiz üzere [Arap] dilbilgisi, kıyâsî bir bilim (‘ilmun kıyâsiyyun) olup delil-

¹⁶ Şevkî Dayf, *el-Medârisu n-nahviyye*, Kahire, Dâru l-Ma'ârif, 1968, s. 30-32; Vivien Law, “Indian Influence on Early Arab Phonetics –or Coincidence?”, *Studies in the History of Arabic Grammar*, (Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar) ed. Kees Versteegh, Michael G. Carter, *Studies in the Theory and History of Linguistic Science* vol. 56, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Pub. Co, 1990, s. 215-227, s. 216.

¹⁷ İfâdelerin ihtimâliyet çözümlemesi, uzun bir bahis olduğu için çalışmamızda ayrıntılı olarak ele alınmayacak, fakat 4.A.8de kısaca açıklanacaktır.

siz ve mesnedsiz hiçbir şeyi kabûl etmeyen pek çok bilim için de [cerrâhî] son-
dadır”.¹⁸

Yöntembilgisi olarak AD, daha VIII. yüzyıl sonlarından itibaren Halefu l-Ahmer’in (ö. 180/795) eserinde kullandığı *dilbilgisinin temelleri* –yahut *dilbilgisel yöntem*– (usûlu n-nahv) adıyla AD müfredâtı içerisinde ayrı bir ilgi konusu olmuştur. Özellikle X. yüzyıldan sonra, mantığın etkisiyle mutasyona uğrayan ADD, *dilbilgisinin temelleri bilimi* –yahut *dilbilgisel yöntembilimi*– (‘ilmu usûli n-nahv) adı altında bağımsız bir disiplin hâline gelmiş ve Zeccâcî’nin tâbiriyle, bu konuda büyük bir literatür oluşmuştur.¹⁹ Hattâ ADDnin mantığın etkisi altında geçirdiği mutasyon, *dilbilgisinin temelleri bilimi* kavramının yanısıra, İbnu l-Anbârî’nin *Luma’sında* görülebileceği gibi *dilbilgisel dialektik bilimi* (‘ilmu l-cedel fi n-nahv) gibi orta dönemin ikinci yarısı ile GKADD içerisindeki ikinci bir düşünce disiplini doğurmuştur.²⁰

Mantıktan etkilenmiş şekliyle dilbilgisel dialektiğin gerçek kurucusu, iddiâ ettiği gibi İbnu l-Anbârî’nin kendisi değil, adını koymamış olsa da onu etraflıca tasvîr edip uygulayan Ebû ‘Alî el-Fârisî’dir (ö. 377/987). *Dilbilgisel dialektik*, araştırma konusu hakkındaki bir sorundan hareket ederek, bu sorun hakkında kiplik²¹ olarak ileri sürülen dialektik bir hipotezin isbatlanması yahut çürütülmesidir. *Sorun* (el-mes’ele) hakkındaki hipotez, “ya... ya da ... olması zorunludur” örneğindeki gibi kiplik özelliği taşıyan iki çelişik yüklem ihtivâ eder; bu yüklemelerden her birisi, sırayla dilbilgisel kurallardan çıkarılmış delillerle sınanır. Çelişik yüklemeler hakkındaki deliller, tutarlılık yahut tutarsızlığı ifâde eden, ADDnin değer kavramları çerçevesinde doğru yahut yanlış, geçerli yahut geçersiz olarak değerlendirilir. Delillerle sınama işlemi, çelişik yüklemelerden birisini geçersiz kılıncaya değin devâm eder. Bu durumda, öbür yüklem geçerli olduğu sonucu çıkarılır. Dialektik hipotezin delillerle sınanmasıyla ortaya çıkarılan geçerlilik durumu, zincirleme bir mantıksal gereklilik doğurur. Böylece bu zincire bağlı olarak, muhtemel başka hipotezler de geçerli şekilde sonuçlandırılır. Ebû ‘Alî “a‘lamtu hâzâ Zeyden kâ’imen el-‘ılme l-yakîne i‘lâmen” (Bu [kişinin], ayakta duran Zeyd olduğunu kesin bir bilgiyle bildirdim)²² ifâdesindeki

¹⁸ Ebû l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi ‘ileli n-nahv*, ed. Mâzin el-Mubârek, 2. bsk, Beyrut, Dâru n-Nefâ’is, 1393/1983, s. 37-38.

¹⁹ ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 41.

²⁰ Ebû l-Berekât Kemâluddîn İbnu l-Anbârî, *Nuzhetu l-elibbâ’ fi tabakâti l-udabâ’*, ed. İbrâhîm es-Sâmerrâ’î, 2. bsk, Bağdad, Mektebetu l-Endelus, 1970, s. 76.

²¹ EKADDnde *doğru* ve *yalan* gibi aklî değerlerin yanısıra, üç kip bulunmaktadır; bunlar *zorunlu*, *mümkün* ve *muhâldir*. Bu kipler, ifâdelerin ontolojik değerini belirtmek için kullanılır. Bkz. ‘Amr b. Osmân Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhin*, ed. Hartwig Derenbourg, 2 c, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1970, I, s. 7. Ebû ‘Alî gibi mantıksallaştırma sürecini destekleyen dilbilginleri, bu kavramları elbette EKADD değil mantıksal anlamda kullanmış ve Aristoteles’in *Analytica Posteriora*’sındaki isbâtı ADDne uygulamaya çalışmışlardır.

²² Cümlelerin kelime kelime Türkçe çevirisi “Bu [kişinin], ayakta duran Zeyd olduğunu kesin bir bilgiyle bildirmekle bildirdim” şeklinde olacaktır; ancak Arapça’da fiil (bildirdim) ile onun mastarının (bildirmek) birlikte kullanıldığı bu durumu anlaşılır olarak Türkçeye çevirme imkânı yoktur. Mamâfih, bizi burada asıl ilgilendiren, zaten cümlelerin anlamı değil, onun biçimsel özelliğidir.

kâ'imen kelimesinin *hâl* mi yoksa *üçüncü tümleç*²³ mi olduğu sorunu, dilbilgisel dialektik yoluyla şöyle irdeler:

Bu sorunda *kâ'imen* [kelimesinin] ya *hâl* ya da *üçüncü tümleç* olması zorunludur. Fakat onun *hâl* olması mümkün değildir. Çünkü onu *hâl* olarak kabûl ettiğinde bu, ya *el-'ilme l-yakîne* ya da *i'lâmen* kelimesini *üçüncü tümleç* olarak kabûl etmeni gerektirir. Fakat onlardan herhangi birisinin *üçüncü tümleç* olması mümkün değildir, çünkü *üçüncü tümleç*, ikinci tümlece yüklenilebilir olmayı icâb eder. Bu nedendir ki *el-'ilm*, *Zeyd* olamaz. Şu hâlde, *kâ'imen* [kelimesinin] *hâl* olması geçersizse, buradan onun *üçüncü tümleç* olduğu sonucu çıkar. İmdi, onun *üçüncü tümleç* olduğu isbatlandığına göre, *el-'ilme l-yakîne* [ibâresinin] mastar olmaktan dolayı –e halinde (nasb) bulunduğu ve *i'lâmen* [kelimesinin] de mastarın tekrarı olduğu isbâtlanmış olur.²⁴

ADDnin biçimsel düşünme bakımından arz ettiği değer, çağdaş literatürde üç sebepten dolayı doğru anlaşılamamıştır. Birincisi ADD tarihinde kırılma noktaları bulunduğu gerçeğinin görmezden gelinerek, onun tarihsel olarak mütecanis bir teori olduğuna inanılmasıdır. İkincisi AD literatüründe düzgün ifâde sorununun yanısıra varolan doğru düşünme sorununa dikkat çekilememesidir. Üçüncüsü bulanık anlamlı deyimler oldukları gerekçesiyle ADDnin biçimsel düşünme sorununu tebârüz ettiren terminolojinin ortaya çıkarılamamasıdır. Zirâ yukarıda Ebû 'Alî'den verilen örnekte tartışma konusu olan, hiçbir bilimsel değeri olmayan *Zeyd*'in ayakta olduğuna ilişkin ifâde değil, bu ifâdede kelimelerin nasıl birleştirildiğine ilişkin biçimsel bir sorundur. Bu kelimelerin nasıl birleştirildiğini ADnin fâil, fiil, haber, *hâl* gibi kavramları açıklamaktadır. Ancak buraya kadar herhangi bir biçimsel düşünme sorunu göze çarpmamaktadır. Bu gibi dilbilgisel kavramlara biçimsel düşünme özelliği kazandıran *eylem*, *zaman*, *uzay*, *değişme*, *sâbitlik*, *seçenek*, *kesinti* ve *süreklilik* gibi *üst-kavramlar* (İ meta-terms) ile *fiil-eylem-değişme-zaman* ve *ad-birey-sâbitlik-uzay* gibi dizilerde mütekâbil olduğu ifâde edilen temel ilkelerdir. Bu nedenle, söz konusu üst-kavramların ve temel ilkelerin aydınlığında değerlendirilmediği sürece, ADDnde tartışma konusu olan örneklerin bu kadar değersiz görünen ifâdelerden seçilmiş olması, bir felsefeciyeye oldukça ürkütücü görünebilir ve söz konusu olan şeyin bir biçimsel düşünme değil, dilbilgisel sorun olduğu kanâatine götürebilir.

²³ Bilindiği gibi fiiller, geçişli ve geçişsiz olmak üzere ikiye ayrılırlar. ADnde bazı geçişli fiiller, ikiden fazla tümleç alabilirler ki, bu tümleçlere fiile yakınlıkları sırasıyla *birinci tümleç*, *ikinci tümleç* ve *üçüncü tümleç* adları verilir. Tümleçler arasındaki sıradüzeni, aynı zamanda onların birbirleri arasındaki –mantıksal anlamda– yüklenme özelliğini açıklar; *üçüncü tümleç* ikinciye, ikinci de birinciye yüklenir. Geçişli fiili tamamlayan iki tümleç, ad ile sıfat gibi birbirini tamamlayan tek bir şey gibiyse, bu durumda fiil ortadan kaldırıldığında geriye konu ve yüklemden oluşan bir isim cümlesi kalır. Sıbeveyhi'nin örneğiyle açıklamamıza devâm edersek, '*alimtu Zeyden sâlihan* (*Zeyd*'in iyi olduğunu bildim) cümlesindeki fiili kaldırırsak geriye *Zeydun sâlihun* (*Zeyd* iyidir) ifâdesi kalır. Bkz. Sıbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 17.

²⁴ Ebû 'Alî el-Fârisî, *et-Ta'lika 'alâ Kitâbi Sıbeveyhin*, ed. Avd b. Hamd el-Kûzî, 1. bsk, Kahire, Matba'atu l-Emâne, 1410/1990, I, s. 73.

3. Arap Dilbilgisel Düşüncesinin Değer Kavramları

Her biçimsel düşünme sisteminin, zihinsel etkinliği değerlendirmeye yarayan doğruluk-yanlışlık ve geçerlilik-geçersizlik gibi bazı değer kavramları bulunur. Mantıkta doğruluk ve yanlışlık ile geçerlilik ve geçersizlik değerleri kullanılır. Daha az biçimsel sistemler olan estetikte güzellik ve çirkinlik, bakımsızlık ve bakımsızlık, ahlâktaysa iyilik ve kötülük gibi değerler bulunur. 8inci yüzyılın ilk çeyreğinden beri EKADDnde ontoloji, estetik, akıl ve dilbilgisi gibi farklı ama bağlantılı alanlarda gerçekleşen zihinsel etkinliği değerlendiren dört temel değer kümesi bulunmaktadır. Zihinsel etkinliğin gerçekleştiği bu alanların, aynı zamanda birbirlerine dönüştürülebildiği dikkate alınca EKADDnde oldukça karmaşık bir değer sisteminin bulunduğu anlaşılacaktır. Bu değerlerin ilgili olduğu alanların farklılığı hatırlanırsa, ADnin basitçe düzgün konuşma sorununa indirgenemeyeceği, zirâ düzgün konuşma sorununa dayanan bir dilbilgisinin estetik, ontolojik ve aklî değerlere ihtiyâç duymayacağı ortadadır. Nitekim Ferrâ der ki "...çünkü doğruluk ile geçersizlik adlar hakkında değildir, çünkü [bu değerler] önermeyle ortaya çıkarlar".²⁵ Yine, bu değer alanlarının karmaşıklığı dikkate alınca, ADDnin Yunan mantığından oldukça farklı bir değer sistemine sâhip olduğu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla ADD kavramı üzerine yapılan bir incelemede değer sistemi, aslâ ihmâl edilmemesi gereken bir husustur. Mantıksallaşmanın etkisi altındaki orta klasik dönemin kimi bilginleriyle, bu etkiye doğrudan doğruya mâruz kalan geç klasik dönemin pek çok simâsı tarafından reddedilen bu değerler, çağdaş literatürde ne Doğu'lu ne de Batı'lı müelliflere doğrudan bir ilgi konusu olmayı başarabilmiştir. İbrâhîm es-Sâmerrâî gibi Arap müelliflere göre aşağıda ele alacağımız kavramların çoğu ya mantığın etkisiyle ADne girmiş deyimlerdir ya da terminolojik değeri olmayan kelimelerdir.²⁶

Bu gibi müelliflere karşı Sîbeveyhi'den getireceğimiz deliller, hem ADnin basitçe düzgün ifâde sorununa dayanmadığını ve hem de farklı değer alanlarının nasıl birbiriyle ilişkili olarak kullanıldığını gösterecektir. Sîbeveyhi, aşağıda ayrıntılı olarak incelenecek değer kavramları bakımından ADnde beş ifâde türü belirler. a) *Düzdün – güzel ifâdeler* (mustakîm hasen): İfâdenin parçaları, "eteytuke emsi" (Dün sana geldim) örneğindeki gibi dilbilgisinin kurallarına, tecrübenin ilkelerine uygun ve semantik ilkelerle tutarlı olarak inşâ edilmişlerdir. b) *İmkânsız ifâdeler* (muhâl): Cümle dilbilgisi kurallarına uygun olarak inşâ edildiği hâlde, "eteytuke ğaden" (Yarın sana geldim) örneğindeki gibi, onun parçaları arasında tecrübenin ve aklın ilkeleri bakımından bir tutarsızlık vardır. Yukarıdaki örnekte imkânsızlık, geçmişteki bir eylemin gelecek zaman içerisinde

²⁵ Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Ma'ânî l-Kur'ân*, ed. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed 'Alî en-Naccâr, 3 c, Kahire, Dâru l-Kutubi l-Mısriyye, 1374/1955, I, s. 154.

²⁶ Muhakkikin notu. Bkz. İsâ İbn 'Alî er-Rummânî, *el-Hudûd fî n-nahv, Rasâ'il fî n-nahv ve l-luġa*, ed. İbrâhîm el-Sâmerrâî, Amman, Dâru l-Fikr, 1984, s. 71-73.

bulduğunu tasavvur etmekten kaynaklanır. c) *Düzgün – yalan ifâdeler* (mustakîm kezib): Cümle dilbilgisi kurallarına uygun olarak inşâ edildiği hâlde, “şeribtu mâ’e l-bahr” (Denizin [bütün] suyunu içtim) örneğindeki gibi onun anlamı, gerçeğe aykırıdır, yâni yalandır. d) *Düzgün – çirkin ifâdeler* (mustakîm kabîh): Amel sürecinden doğan yargılara muhâlif olarak, “kad Zeyden ra’eytu” (Gördüm Zeyd’i) örneğinde görüldüğü gibi sözün düzeni içerisinde bir kelimeyi, olması gereken yerden başka yere koymaktan kaynaklanır.²⁷ e) *İmkânsız – yalan ifâdeler* (muhâl kezib): Bu tür cümleler, “sevfe eşrabu mâ’e l-bahri emsi” (Dün denizin [bütün] suyunu içeceğim) örneğindeki gibi (b) ve (c) sınıf ifâdelerin şartlarını birlikte sağlamıştır.²⁸ İmkânsızlık, “-ecek” (sevfe) ile “dün” gibi iki zıt kelimenin bir araya gelmesinden kaynaklanmaktadır. “Dün” kelimesi cümleden kaldırılırsa, geriye yalan bir söz kalır.²⁹

3.1. Ontolojik Değerler

EKADD tecrübî ve aklî iki ontolojik temele sâhiptir. Tecrübî olanlar, ileride ele alınacak belirli kategoriler tarafından oluşturulan ve doğrudan doğruya tecrübeden kaynaklanan, eyleyen-eylem ilişkisi gibi apaçık postülalardır. Aklî postülalar, dördüncü bölümde açıklanacağı üzere, uzay ve zaman olmak üzere iki ana kavramdan türetilmişlerdir. Sözelgeşi geçmişte meydana gelen bir şeyin, gelecek zaman zarfıyla nitelenmesinin imkânsızlığının, zamanla ilgili olması gibi. EKADD’de üç temel ontolojik değer kavramı bulunur: Bunlar *zorunluluk* (el-vucûb), *imkân* (el-ımkân, el-ıhtimâl) ve *imkânsızlıktır* (el-ihâle, el-ıstihâle, el-ımtinâ‘). Bunların benzerleri olan *vâcib*, *câiz* ve *haram* kavramları İslâm hukû-kunda kullanılır.³⁰ Ontolojik değerler, Arapça ifâde gücünün sınırlarını tayîn ederler ve ifâdelerin kiplik değerini ortaya koyarlar. Başka bir deyişle onlar, nesne olarak sözün ontolojik değerini belirlerler. İbn Fâris’e göre ifâdenin bildirdiği “önerme zorunlu, mümkün yahut imkânsızdır. Zorunlu olan ‘Ateş yakar’ ifâdesi gibidir, mümkün olan ‘Zeyd Amr’a uğradı’ gibidir, imkânsız olansa ‘Dağı taşıdım’ gibidir”.³¹

Ontolojik değerlerin tecrübeyle olan ilişkisi nedeniyle, bir eylemi işleyen birden fazla özne bulunuyorsa, bu eylemi bildiren ifâdenin birden fazla öznesi olması zorunludur. Aynı şekilde eylemden etkilenen birden fazla nesne bulunuyorsa, eylemin ifâdesinde birden fazla tümleç bulunmak zorundadır. Bu kuralı çiğnemek, ifâdede imkânsızlığa ve dolayısıyla geçersizliğe yol açar.³² Bir sözün

²⁷ Ebû Sa‘îd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhin*, ed. Ramazân ‘Abdüttevâb, Mahmûd Fehmî Hicâzî, Muhammed Hâşim ‘Abdülkerîm, 2 c, Kahire, el-Hey’etu l-Mısriyyatu l-‘Âmme li l-Kitâbe, 1986, II, s. 91.

²⁸ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 7.

²⁹ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, II, s. 92-93.

³⁰ İshâk b. İbrâhîm ez-Zeccâc, *Ma‘ânî l-Kur‘ân ve i‘râbuhu*, ed. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şublî, 2 c, Meşrû‘ İhyâ‘ t-Turâsi l-İslâmî, Kahire, el-Hey’etu l-‘Âmme li-Su‘ûni l-Matâbi‘ l-Emîriyye, 1394/1974, I, s. 295.

³¹ Ebû l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibeyy fî fikhi l-luğâ ve suneni l-‘Arab fî kelâmihâ*, ed. Mustafâ Şuveymî, Beyrut, el-Mektebetu l-Luğaviyyeti l-‘Arabiyye, 1382/1963, s. 179.

³² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 165-166.

tam olması için gereken özne ve yüklem gibi temel unsûrların eksikliği, doğrudan doğruya bir imkânsızlık nedenidir.³³ Diğer ifâdeyle söz içerisinde yer alan kelimelerin tek bir anlam ifâde edecek şekilde sentezlenmesini sağlayan *amel* sürecini kesintiye uğratarak ifâdenin anlamsızlaşmasına yol açan her şey, bir imkânsızlık nedenidir.³⁴ Örneğin isim cümlesinin konusu olan mübtedâyı, fiil cümlesinin öznesi yerine koymak, bir imkânsızlıktır. Rummâni'ye göre *zorunluluk* (ez-zarûre), "imkânsızlığın mümkün olmadığı şeye katılandır", *imkân* ise "her bakımdan sürdürülebilir olan şeydir".³⁵ İmkân EKADDndeki en etkili kiptir, çünkü *ihtimâliyet çözümlemesi* adını verdiğimiz akilyürütme çeşidi, bir ifâdedeki çeşitli önerme imkânlarını ortaya çıkarmaya çalışır.

Mantıktan etkilenen bir dilbilgini olan Sîrâfi'ye göre imkânsızlık, iki zıddın birlikte bulunmasının düşünülemediği durumda olduğu gibi, düzgün ifâdeden meydana gelen bir sapmadır; dolayısıyla ifâde bozukluğu bir imkânsızlıktır. İki zıddın aynı zamanda birlikte bulunması durumunda her ikisi birden mevcut olamayacağına göre imkânsız bir ifâde, hem geçersiz hem de yalandır.³⁶ Ahfeş'e göre ise imkânsız olan, yalan demek değildir; çünkü yalan doğrunun karşıtıdır, dolayısıyla imkânsız olanın yalan olduğu söylenemez. Bu hususu dikkate alan Sîrâfi iki türlü imkânsız ve iki türlü de yalan kabul eder: *yalan-imkânsız* (muhâl kezip), *yalan olmayan-imkânsız* (muhâl ğayru kezip), *imkânsız-yalan* (el-kezipu l-muhâl) ve *imkânsız olmayan-yalan* (el-kezipu ğayru l-muhâl). Buna göre "âtîka amsî" (Dün sana geliyorum) ifâdesi imkânsızken, "sevfe eşrabu mâ'e l-bahri emsi" (Dün denizin bütün suyunu içeceğim) imkânsız-yalan bir ifâdedir.³⁷ Ontolojik değerlerin ADDne kazandırdığı müktesebât herhangi bir ifâdenin nasıl mümkün, zorunlu yahut imkânsız olabileceğiyle ilgilidir. Ayrıca onlar, akilyürütmenin zorunlu mu yoksa mümkün bir sonuç mu çıkaracağını belirleyen etkenlerdir. Ontolojik değerler, her ne kadar akli değerlere çevrilebilirse de onlardan farklıdır; çünkü bir ifâde yalan olmakla birlikte mümkün olabilir. Fakat imkânsız bir ifâde, aynı zamanda yalan anlamına gelebilir.

3.2. Estetik Değerler

Çağdaş kaynakların çoğunluğu, özellikle de ADDni ele alanlar, ADnin estetik temellerini görmezden gelirler. Bazıları estetik değerlerin ADndeki rolünün 11inci yüzyılda başladığına inanırlar,³⁸ bazılarıyla bu değerlerin ADnin alanının dışında bulunduğunu kabul ederler. Halbuki 8inci yüzyılın başlarından beri deyim anlamlarıyla kullanılan estetik değerler, AD ve ADDnin oluşumunda hayâtî rol oynamışlardır. Başka bir deyişle, sâdece estetik değerlerin aksiyoma-

³³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 167.

³⁴ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 184.

³⁵ er-Rummâni, *Al-Hudûd*, s. 73.

³⁶ es-Sîrâfi, *a.g.e.*, II, s. 90.

³⁷ es-Sîrâfi, *a.g.e.*, II, s. 93-94.

³⁸ Muhammad Khalafallah, "Abdalqahir's Theory in his 'Secrets of Eloquence': A Psychological Approach", *Journal of Near Eastern Studies*, 1955, 14/3: 164-167, s. 167.

tiğinden kalkarak ADni yenibaştan inşâ etmek mümkündür. Cürcânî bütün bir dilbilgisini aklı ve estetik iki boyutu olan *düzen* (en-nazm) fikri üzerine kurar. Herhangi bir ifâdeyle ilgili en önemli sorun, onun zihin üzerindeki etkisinin ne olduğudur. Karmaşık zihinsel etkinliklerle farklı şeylerin belirli bir düzenlenişi insanı memnûn eder. İfâde, bir düzen sorunudur. Dolayısıyla dilbilgisi, estetik ve sanatın temellerine derinden bağlıdır.³⁹ Cürcânî'ye göre estetik değerler, eğitim ve bilgilenme gerektirmeksizin her insan tarafından sezgisel olarak kazanılır. O *Delâ'il*'inde şöyle der: "Bilmelisin ki, insanların doğrudan tecrübe ettiği düzen [fikrinden] daha ilgi çekici bir şey göremezsin; çünkü en az bilgiye sâhip olan birisi dahî şurada öbüründen daha güzel bir düzen bulunduğunu anlar".⁴⁰

Estetik değerler bir dizi kavram tarafından ifâde edilirler: *Güzel* (el-hasen, el-muhassen, el-cemîl), *çirkin* (el-kabîh, er-radî', el-habîs), *çekici* (el-mu'cib) ve *itici* (el-mustekreh). Bu değerler, konuşma etkinliğinin vezinsel, morfolojik, semantik çeşitli özellikleriyle Arap dimağı arasındaki ilişkiyle ilgilidirler.⁴¹ Aynı zamanda onlar, ahlâktaki iyi ve kötü değerleriyle de ilişkilidirler.⁴²

Rummânî'ye göre güzel olan "filozofun akli tarafından kabul edilebilen şeydir", çirkinse bunun aksidir.⁴³ Bu târif, elbette EKADndeki estetik değerleri ifâde etmez; aksine bunlar Rummânî'nin ADni hellenleştirme yöntemini ortaya koymaktadır. Ahfeş'e göre güzellik hiçbir parçası dışta bırakılmamış mükemmel bir şey anlamına gelir.⁴⁴ Bu nedendir ki bir ifâdenin bütünlüğü ve mükemmelliği onun güzelliği, eksikliğiye onun çirkinliği demektir.⁴⁵ Bütünlük ve eksiklik, düzenlilik ve düzensizlik kavramlarına matûftur; bu nedenle düzensiz olan çirkin, düzenli olansa güzel sayılır.⁴⁶ Bu kavramlar arasındaki bağıntı, *düzensiz-çirkin* (kalîl habîs) gibi özel bazı deyimlerin bile gelişmesine yol açmıştır.⁴⁷ Örneğin "emmâ ebâke fe-lâ eben leke" (Babana gelince, senin baban yoktur) cümlesinde geçen ikinci 'eb' kelimesinin –e hâlinde zikredilmesi düzensiz ve çirkindir, çünkü 'eb' kelimesinin gösterdiği şey muhâtabca bilinen ve tanınan bir şeydir. Bir şeyle ilgili bilgi ve mârifetse, onu cümle içerisinde yalın hâlde kullanmayı gerektirir. Üstelik, Sîbeveyhi'ye göre burada söz konusu olan, sâdece çirkinlik değil, aynı zamanda imkânsızlık durumudur.⁴⁸ Güzelliğin imkânla, çirkinliğin imkânsızlıkla örtüştüğüne ilişkin *el-Kitâb*'da pek çok delil bulmak mümkündür.⁴⁹

³⁹ Khalafallah, a.g.m., s. 166.

⁴⁰ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü l-i'câz*, ed. Muhammed Altuncî, I. bsk, Beyrut, Dâru l-Kitâbi l-'Arabî, 1995, s. 394.

⁴¹ Sîbeveyhi, a.g.e., I, s. 83, 164; Ebû l-Hasen Sa'id İbn Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Ma'ânî l-Kur'ân*, ed. Fâ'iz Fâris, 3. bsk, 2 c, Kuveyt, Dâru l-Emel, Dâru l-Beşîr, 1981, II, s. 293.

⁴² Mukâtil İbn Süleymân el-Belhî, *el-Eşbâh ve n-nazâ'ir fî l-Kur'âni l-kerîm*, ed. 'Abdullâh Mahmûd Şahhâta, 2 c, Vizâratu s-Sakâfe, Kahire, el-Mektebetu l-'Arabiyye, 1395/1975, I, s. 110.

⁴³ er-Rummânî, a.g.e., s. 73.

⁴⁴ el-Ahfeş, a.g.e., II, s. 392.

⁴⁵ el-Ferrâ', *Ma'ânî l-Kur'ân*, I, s. 449.

⁴⁶ Sîbeveyhi, a.g.e., I, s. 82; el-Ahfeş, a.g.e., I, s. 26, 50, 71.

⁴⁷ Sîbeveyhi, a.g.e., I, s. 164.

⁴⁸ Sîbeveyhi, a.g.e., I, s. 164.

⁴⁹ Sîbeveyhi, a.g.e., I, s. 186.

Sîbeveyhi'ye göre bir ifâde zayıf olmasından ötürü çirkin, kuvvetli olmasından dolayı da güzel sayılır.⁵⁰ İfâdede zayıflık, dilbilgisinin temel ilkelerine uyumsuzluktan kaynaklanır. Şu hâlde düzgünlük ve güzellik özdeş olmadığı hâlde, bir ifâdenin güzelliği onun düzgünlüğünün göstergesidir. Örneğin “etânî l-yevme kaviyyun” (Bugün bana güçlü geldi) ifâdesi zayıftır ve “etânî l-yevme raculun kaviyyun” (Bugün bana güçlü bir adam geldi) ifâdesinin güzelliğine sâhip değildir, çünkü bir ismi nitelemediği sürece sıfat onun yerine kullanılmaz.⁵¹ Belirli bir ad yerine belirsiz olanı fiil cümlesinde kullanmak karşılığa, dolayısıyla zayıflığa ve çirkinliğe yol açar.⁵² Çünkü belirsiz, başkalarıyla karışık olup seçik olarak bilinmeyen şey olduğuna göre söze belirsiz bir adla başlamak ifâde edici olmaktan uzaktır.⁵³ Adların, fiillerin ve sıfatların tekil-çoğul ve eril-dişil durumlarında göstermesi gereken uyum, bir başka güzellik nedenidir. Örneğin “huve ahsenu l-fityâni ve ecmeluh” (O, gençlerin en iyisi ve en güzeldir) ifâdesi çirkindir, çünkü “ecmeluh” (en güzeli) kelimesindeki “huve” (o) zamiri tekil olduğu hâlde onun işâret ettiği ad “el-fityân” (gençler) çoğuldur.⁵⁴ Güzellik ile çirkinlik, aynı zamanda ağırlık ve hafiflik kavramlarıyla da ilişkilidir. Çünkü telaffuz etmesi dile ağır gelen bir ses çirkin, kolay olansa güzeldir. Ebû İshâk Zeccâc’a (ö. 311/923) göre *kesreden* (“ı”, “i” sesi) sonra gelen *zamme* (“u”, “ü”) ses dizisi (yâni *ı-u*), ağır olmasından dolayı Arapça’da kullanılmaz, dolayısıyla çirkindir. Bu nedendir ki Arapça’da “fi’ul” yahut “if’ul” vezinde hiçbir kelime bulunmaz.⁵⁵

ADndeki lafız-anlam ayrılığı üzerinden estetik değerlerin tahliline giren Müberred güzelliği, lafız ile anlam arasındaki bir denge olarak anlar. Ona göre anlamın çirkinliği, onun bulanıklığından kaynaklanır. Anlamın bulanık olmasının nedeniyse, kelimenin gösterdiği anlamlar arasındaki semiotik uyumsuzluktur. Söz konusu dengenin bulanık anlamlı ve itici lafızlı olduğu bir ifâde, *çirkin sözdür* (el-*kelâmu l-kabîh*). Bunun tersi nitelikte olansa çekicidir. Çirkin sözün yarattığı etki zihne uzaklık, güzel olanınsa yakınlıktır. Lafız ile anlamın sâhip olduğu dört niteliğin (güzel-çirkin, bulanık-açık) bileşiminden Müberred, sözün dört çeşit estetik değerini belirler: *Güzel lafız – bulanık anlam, çirkin lafız – bulanık anlam, güzel lafız – açık anlam, çirkin lafız – açık anlam*.⁵⁶ Hem lafzın hem de anlamın çirkin olduğu bir durumda söz imkânsız olacağı için böyle bir seçenekten söz etmiyoruz. Ayrıca, lafız yahut anlamın ikisinden birinin olumlu değere sâhip olduğu bir durumda, diyor Müberred, “güzel ve yakın olan uğruna çirkin ve uzak olana tahammül edilir”.⁵⁷ Bu, aynı zamanda Sîbeveyhi’nin görüşüdür. Ancak o,

⁵⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 184.

⁵¹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 5.

⁵² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 18.

⁵³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 17.

⁵⁴ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 31.

⁵⁵ *ez-Zeccâc, a.g.e.*, I, s. 81. Burada sözü edilen, Türkçe’de “gelen” ve “veren” kelimelerinin aynı vezinde olması gibi kelimebilgisel bir durumdur.

⁵⁶ Ebû l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred, *el-Kâmil*, I, bsk, 4 c, Beyrut, Mu’essesetu r-Risâle, 1406/1986, I, s. 46, 61, 63.

⁵⁷ el-Muberred, *a.g.e.*, I, s. 40-41.

sözün güzelliğinin, yalnızca kelimenin kendisiyle değil, aynı zamanda söz içerisindeki diğer kelimeler arasındaki ahenkle ilgili olduğunu ilâve eder.⁵⁸

Kendisinden öncekilerin estetik değerler hakkındaki görüşlerini bir bakıma özetleyen Cürcânî'ye göre güzelliğin nihâî ölçüsü, *zihnin sükûneti*dir (sukûnu l-nefs). Zihnin sükûnetine yol açarsa, ifâdenin *zihne etkisi*dir (et-te'sîr fi n-nefs). Çünkü bazı ifâdeler akla etkide bulunurken bazıları bulunmaz. Sözcüğü "huve tavîlu n-necâd" (O uzun endâmlıdır) ifâdesinin böyle bir etkisi varken, "huve tavîlu l-kâme" (Onun boyu uzundur) ifâdesinin yoktur. Bu etkinin göstergesi, duygunun uyanmasıdır; etkisizliğin göstergesiye *duygudan yoksunluk* ('adîmu l-hiss) yahut *zihnin cansızlığı* (meyyitu n-nefs).⁵⁹ Zirâ ifâde etmesi çirkin ve itici olan söz, zihnin tasavvur gücüne çirkin gelen şeydir.⁶⁰ Gerek harflerin kelime içerisindeki güzelliği, gerekse kelimelerin cümle içerisinde güzelliği, onların kapladığı yerlerin diğer yerlerle olan orantısına bağlıdır. Yerine göre kelime yahut cümle güzel olabilirken, aynı cümle içerisinde bir kelimenin yeri değiştirildiğinde cümle çirkinleşebilir.⁶¹

3.3. Aklî Değerler

Aklî değerler doğru/gerçek (es-sıdk) ve yanlış/yalan (el-kizb, el-kezib) ile tutarlı ve tutarsız gibi kavramları içerir. Rummânî'ye göre "Önerme (el-haber), doğru yahut yanlış olarak nitelendirilebilen bir sözdür".⁶² Yanlış ile yalan bazen anlamdaş deyimler olarak kullanılır, ancak yalan gerçeğe aykırı olan ontolojik bir durumu ifâde eder. Sîrâfî *yalam* şöyle târif eder: "O, gerçekte olduğu duruma aykırı olarak bir şey hakkındaki önermedir".⁶³ Felsefeden etkilenen bir dilbilgini olan Cürcânî doğruluk ile yanlışlığı, bir eylem yahut niteliğin bir şeyde *varolması* (el-vucûd) ile *varolmaması* (el-'adem) fikrine dayandırır.⁶⁴ Ona göre "yanlış, varolmayanın varlığı ile yok olmayanın yokluğunu ifâde eder".⁶⁵ Önerme, adlar tarafından gösterilen şeyler üzerine kurulur ve her önerme, unsûrları arasındaki bağıntıdan oluşur. Bağıntıysa doğruluk ile yanlışlığın ortaya çıktığı yerdir. Yanlışlık, bir şey hakkında konuşurken, onun olduğu şeye aykırı bir niteleme yapıldığında ortaya çıkar: "Çünkü bir kimse belirli bir şeyi kastedip, kastettiği şeye aykırı söz söylediğinde buna yanlış denir".⁶⁶

Sîbeveyhi'ye göre *tutarsızlık* (en-nakz, et-tehâfut), imkânsızlık demektir.⁶⁷ Dilbilgisel kurallar, sözcüğü erilin erile, tekilin tekile, belirlinin belirliye

⁵⁸ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 9.

⁵⁹ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 315-316.

⁶⁰ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 93.

⁶¹ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 54-55.

⁶² er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 73.

⁶³ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, II, s. 93.

⁶⁴ "Sözün ifâde ettiği şey, anlamın varolması yahut varolmaması değil, anlamın varolması yahut varolmaması yargısıdır". Bkz. el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 384.

⁶⁵ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 386.

⁶⁶ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 386.

⁶⁷ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 255.

mutâbakat etmesi gibi, sözler ve anlamlar arasında kurulan belirli bir tutarlılık düşüncesinden, yâni kıyâstan ortaya çıkar.⁶⁸ Bir bakıma tutarlılık, bir sınıf-üye uyumudur; belirli bir sınıfa âit olan şeyler o sınıfta yer almazsa tutarsızlık ortaya çıkar. İbnu l-Anbârî'ye göre ifâdenin gerçeklikle olan ilişkisi de, tutarlılık kavramının târifi içerisinde yer alır. Çünkü gerçeğe uygun olmayan söz tutarsızdır. Sözün kendi parçaları içerisindeki tutarsızlık durumuna *çelişiklik* (et-tenâkuz) de denir.⁶⁹ Mantıksal kavramlara mürâcaat eden Rummânî'ye göre *tutarsız olamın* (en-nakîz) târifi şöyledir: “Tutarsız, geçerli olarak bir arada bulunmamaları bakımından bir şeyin *çelişigî*dir (el-munâfî)”.⁷⁰ İbn Fâris'e göre kelimelerin anlam bağlamı, aynı zamanda onlarla kurulacak ifâdelerin tutarlılık şartıdır.⁷¹

3.4. Dilbilgisel Değerler

ADDnde kullanılan dilbilgisel değer kavramları üç sınıftan oluşur: *Geçerlilik* (es-sıhhat) – *geçersizlik* (el-butlân), *düzgünlük* (el-istikâmet) – *bozukluk* (el-fesâd, el-ihtilâl), *uygunluk* (es-savâb) – *hatâ* (el-hata', el-lahn, el-ğalat). Bu değerlerden bozukluğun geçersizlik yerine, uygunluğunsa doğruluk yerine kullanıldığını belirtmeliyiz.

Mukâtil'e göre Kur'ân deyimleri olan geçerlilik ile geçersizlik, *sâbit kökene* (aslun sâbitun) sâhip olanla böyle olmayana işâret eder. Ayrıca onlar, doğruluk ile yalanı yahut *iptâl olmayı* (el-ihbâs) ifade ederler.⁷² Şu hâlde geçerliliği, asıl ile türev arasındaki uyum ve bakışım olarak târif etmek mümkündür. Sibeveyhi'ye göre ontolojik ve dilbilgisel değerler arasında yakın bir ilişki vardır; çünkü ifâdenin geçerliliği, onun kiplik değerinden çıkar. Bu yüzdendir ki o, mümkün olmayı geçersiz sayar.⁷³ Ahfeş de geçerliliği, kıyâsın değer kavramı anlamında kullanır.⁷⁴ İfâdeyi oluşturmanın temel şartları, aynı zamanda onun geçerlilik şartlarıdır. Özellikle tutarlılıkla ilgili olan bu şartların çiğnenmesi hâlinde geçersizlik ortaya çıkar.⁷⁵

Cürcânî, ifâdenin düzgünlüğü ile geçerliliğini ortak bir sorun olarak görür. İfâdenin görevi, anlamı yahut niyeti bildirmektir. Bu görevi yerine getiremeyen ifade *geçersiz* (el-bâtıl) yahut *bozuktur* (el-fâsid). İfâdenin bu görevini yerine getirmesini sağlayan, *dilbilgisel yargılann* (ahkâmu n-nahv) tayîn ettiği belirli bir düzendir.⁷⁶ Demekki geçersizlik, bu yargılarda meydana gelen bir hatânın

⁶⁸ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 276.

⁶⁹ Ebû l-Berakât İbnu l-Anbârî, *el-İnsâf fî mesâ'ili l-hulâf beyne n-nahviyyîne l-Basriyyîn ve l-Kûfiyyîn*, ed. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 4. bsk, 2 c, Kahire, Matba'atu s-Sa'âde, 1380/1961, I, s. 92-93.

⁷⁰ er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 72.

⁷¹ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 264.

⁷² Mukâtil, *a.g.e.*, II, s. 274.

⁷³ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 165.

⁷⁴ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 263.

⁷⁵ Ebû l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 3 c, ed. Muhammed 'Alî en-Neccâr, Beyrut, Dâru l-Kutubi l-Misriyye, 1952, I, s. 153.

⁷⁶ 'Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrârü l-belâğa*, ed. Hellmut Ritter, İstanbul, İstanbul Government Press, 1954,

düzende yol açtığı bir bozulmadır. Cürcânî'ye göre geçerlilik ile geçersizlik arasında bir *ara değer* (vâsita beyne l-menzileteyn) bulunmaz.⁷⁷

Bir Kur'an deyimini olan *el-fesâd*, çalışır hâldeki bir şeyin işgörmez hâle gelmesi anlamında *yokolma* (el-helâk) ve *bozulma* (el-harâb) anlamlarına gelir.⁷⁸ Sibeveyhi'ye göre düzgünlük, ifâdeyi oluşturan kelimeler arasında doğru bağıntılar kurmaktır; bozukluksa bunun aksidir. Bağıntıların doğruluğunun ölçüsüye, kelimelerin işgâl ettiği yerlerin uygun yargılar tarafından tâyin edilmiş olmasıdır. Zirâ yerler, belirli bir sınıra kadar esnektir; *seçenek* (el-vech) yahut ihtimâl anlamına gelen bu esneklik, bir kelime yerine başka birini koymayı sağlar. Ancak söz konusu sınır aşıldığında, geçersizlik ve bozukluk ortaya çıkar. Bozukluk, ifâde edilmek istenen düşüncenin, dile getirme süreci içerisinde başarısızlığa uğraması ve ifâdenin görevini yerine getirememesi demektir. Sibeveyhi ve Ferrâ'ya göre, düzgünlük doğru seçenektir.⁷⁹ Rummânî'ye göre *düzgün olan* (el-mustakîm) “uygun olması bakımından sürekli olarak [bulunandır]”.⁸⁰ Cürcânî, diğer pek çok şeyin açıklamasında olduğu üzere, dilbilgisel değerleri izâh ederken de *düzen* kavramına başvurur. Kelimelerin, belirli dilbilgisel kurallara doğal olarak yatkınlığı yahut mukâvemeti vardır. Bu doğa, bir kelimenin başka herhangi bir kelimeyle hangi düzen içerisinde birleştirilebileceğini de belirler.⁸¹ Sîrâfî'ye göre düzgünlük, sözün düzgünlüğü anlamındadır. Düzgün söz, dilbilgisi ve kelimebilgisi bakımından kusursuz ifâdedir.⁸²

Hatâ, amel sürecinde meydana gelen *sapma*dır (ed-dalâl), sapmalardan kurtarılmış bir ifâde düzeltilerek (el-islâh) uygun bir söz hâline gelir.⁸³ Hatâ, *kendisine dayanılmayan şey* (mâ lam yu'tamad 'aleyh) demektir.⁸⁴ Sîrâfî'ye göre hatâ, ifâde sürecinde kastedilen anlamdan saparak başka bir anlamı dile getirmektir.⁸⁵ Ahfeş'e göre, niyet yahut düşünceyle olan bağıntısı kopmuş ifâde hatâlıdır.⁸⁶ Kesintisiz bir amel sürecinde meydana gelen kesinti yahut kopma, hatânın başlıca sebebidir. Muberrred'e göre hatâ, tek bir kelime gibi yekpâre olma özelliği taşıyan ifâdelerde ortaya çıkar. Çünkü ifâdenin düzeni gereği kelimeler, çokluk içerisinde birlik doğasını kazanırlar. Böyle bir düzen içerisinde meydana gelen hatâ, kelimenin son hecesi başa alındığında (meselâ

s. 65.

⁷⁷ el-Cürcânî, *Esrâr*, s. 66.

⁷⁸ Mukâtil, *a.g.e.*, I, s. 103.

⁷⁹ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 30-31, 164; el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 87.

⁸⁰ er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 73.

⁸¹ el-Cürcânî, *Dalâ'il al-jâz*, s. 79.

⁸² es-Sîrâfî, *a.g.e.*, II, s. 89.

⁸³ 'Abdurrahmân es-Seyyid, *el-Medresetu l-Basratî n-nahviyye*, I. bsk, Kahire, Dâru l-Ma'ârif, 1388/1968, s. 7.

⁸⁴ Mukâtil, *a.g.e.*, II, s. 278; Remzi Baalbekî, “Tawahhum: An Ambiguous Concept in Early Arabic Grammar”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1982, 45/2: 233-244, s. 239.

⁸⁵ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, II, s. 92.

⁸⁶ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, II, s. 94.

“otur” yerine “turo” gibi) ortaya çıkan duruma benzer.⁸⁷ Arapça ifâde, dâimâ kıyâsın ürettiği sentetik bir birliktir. Hatâ, kelimeleri birbirine bağlayan yüklemlemedeki bozukluktur. Kısaca hatâ, yanlış akılyürütmekten kaynaklanan bir durumdur. Çünkü tek bir anlam ifâde edecek şekilde kelimeleri birbirine bağlayarak düzenleyen kıyâstır, bozukluğun kaynağı da yine odur.

4. Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyâs ve Sebep Kategorileri

ADDnin konusu değişme ve oluş olduğuna göre kıyâs, her şeyden önce bir sebep-etki ilişkisidir. Sebep ile etki arasında bulunduğu kabûl edilen ve ADDnin ontolojik değer kavramlarından çıkarılan iki kip bulunmaktadır; bunlar *zorunlu* ve *mümkündür*. Ayrıca, sebep ile etkinin sayısal değerleri ile sonucun sebepten çıkıp çıkmama durumu olan tasdik ve inkâr dikkate alındığında, kıyâsta rol oynayan onaltı çeşit sebep-etki ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bir sonucu mümkün kılan sebebe *mümkün sebep* (el-‘illetu l-cevâz, el-‘illetu l-mucevvice); bir sonucu zorunlu kılan sebebe *zorunlu sebep* (el-‘illetu l-mûcibe) adı verilir. Erken klasik dönemde esas sayılan mümkün sebeplerin aksine, GKADDnde asıl sebepler, zorunlu olanlardır.⁸⁸ Bu farklılık, ADDnin *ihimâliyet çözümlemesinden* mantığın etkisi altında gelişen *ispât* kavramına doğru evrimleşmesinden kaynaklanmaktadır.

Zorunludur / Zorunlu değildir Mümkündür / Mümkün değildir	
Tek Sebep	Tek Sonuç
Tek Sebep	Çok Sonuç
Çok Sebep	Tek Sonuç
Çok Sebep	Çok Sonuç

İbn Cinnî’ye göre ADD, tecrübî bilim niteliğini hâiz bir yöntemdir; zirâ ADD varsayımlara değil doğal sebeplere eşdeğer, tecrübe konusu olan sebeplerin keşfedilmesine dayanır. Ona göre, ADDnde söz konusu edilen sebepler, hukukcularınkinden (el-mutefakkihûn) ziyâde filozofların (el-mutekellimûn)⁸⁹ sebep anlayışına benzer; çünkü dilbilgisel sebepler tecrübîdir, zirâ dilbilgini,

⁸⁷ el-Muberred, *a.g.e.*, I, s. 51, 56.

⁸⁸ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, s. 158, 164.

⁸⁹ *el-Mutekellimûn* deyimini, çağdaş felsefe tarihî metinlerinde, kutsal metni rasyonel yöntemlerle savunan okul anlamına geliyorsa da, İbn Cinnî’nin *el-mutekellimûn* kelimesiyle burada kastettiği, metafizikçi filozoflar değil, tecrübeyi ve gözlemi kullanan doğa filozoflarıdır. Bilindiği gibi, özellikle bu yöntemi kullanan filozoflara İslâm düşüncesi literatüründe verilen özgün ad *el-feylesôf* ve *el-mutekellimden* ziyâde *el-hakîmdir*.

seslerin zihin üzerindeki etkisinin *ağır* (es-sakîl) mı *hafif* (el-hafif) mi, *az* (el-kille) mı *çok* (el-kesre) mu, *yakın* (el-karîb) mı *uzak* (el-ba'îd) mı, *istek* (eş-şevk) mi *nefret* (en-nefre) mi olduğunu tecrübe eder. Böylece o, doğru ifâdenin nasıl olması gerektiğini belirleyen sebebi kesin olarak bulur. Hukuktaysa, sözler bir yargının çıkarılmasını sağlayan işaretlerdir, fakat yargının sebebi, sözün kendisinde içerilmiş değildir. Bu yüzden hukukcu, bir ilkeden çıkarımda bulunmakla birlikte ondaki hikmeti ve maslahatı bilemez; böylece “zihin, yargının kendisi uğruna olduğu sebebin bilgisini elde edemez”; dilbilginiyse, inceleme konusunun ilkelerini, *doğal tecrübeler* (el-hissiyyâtu t-tabî'ıyye) yoluyla doğrudan doğruya çıkarımlar. Bu bakımdan ADDnde çıkarımda bulunmak, zihnin, yukarıda zikredilen tecrübî kategorilerin keşfedilmesiyle kendiliğinden ortaya çıkan yargıya ulaşmasıdır.⁹⁰ ADDnde ifâdenin ve onun parçalarının, tecrübe konusu olan nesnelere benzetilmesi, dilsel birimlerin bizzat kendilerinin nesne sayılmasından dolayıdır. Çünkü aşağıda ele alınacağı gibi, doğal nesnelere dilsel nesnelere, kendilerini gerçek kılan aynı temel zemine dayanmaktadır ki bunlar zaman ile uzaydır. Mantıksallaştırma sürecini olgunlaştıran düşünürlerden birisi olmakla birlikte, EKADDnin bazı temel özelliklerini de yansıtan Cürcânî, söz ile şey arasındaki sıkı ilişkiyi şöyle açıklar: “Özel bir şekilde düzenlenen şeylerin bütününde tek bir özel biçimden başka bir şey olmayan *seri bağıntı* (en-nesk) gibi, ifâdenin parçaları arasında böyle bir bağıntının bulunması zorunludur.”⁹¹ Nitekim Sîbeveyhi'den İbnu l-Anbârî ye kadar uzun bir dilbilgini silsilesi, *algılanabilir sebepler* (el-ilelu l-hissiyye) olarak gördüğü dilbilgisel sebeplerin, fiziksel sebeplere benzediği inancını savunmuştur.⁹²

İbn Cinnî, her ne kadar EKADDnin kategorileri hakkında doğruyu söylemişse de, eksik söylemiştir. Çünkü bu kategoriler, yukarıda belirtilen sınıflardan ibâret değildir; ayrıca, önemli ölçüde tecrübî oldukları doğruysa da onlar, tamamıyla tecrübî değildirler. EKAD kaynaklarına bakılırsa, ADDnde sebebi ortaya çıkaran kategoriler, tecrübî ve aklî olmak üzere iki küme içerisinde değerlendirilebilecek, karşıt çiftler hâlinde ondört sınıftan oluşmaktadır. [A] Tecrübî kategoriler 1) birey – eylem, 2) asıl – türev, 3) az – çok, 4) genel – özel, 5) eril – dişil, 6) güçlü – zayıf, 7) hafif – ağır, 8) yakın –uzak olarak sıralanabilirken; [B] aklî kategoriler 1) birinci – ikinci, 2) bütün – parça, 3) belirli – belirsiz, 4) eşitlik – eşitsizlik, 5) kesinlik – şüphe şeklinde sıralanabilir. Hem tecrübî hem de aklî kategoriler, *zaman* ile *uzaya* dayanırlar; yâni bu ilkelere mürâcaat edilerek anlam kazanırlar. ADDnde iki şey arasında yapılan kıyâs, aşağıda ele alınan kategorilere mürâcaat edilerek yapılır.

⁹⁰ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, s. 48-55. *el-His* deyimini, kendisi vâsıtasıyla algılanan duyu yetisini ifâde etmektedir. Bkz. Ebü 'Alî el-Kâlî, *Kitâbu l-Emâlî*, 2 c, Beyrut, Dâru l-Âfâki l-Cedide, (tarihsiz) I, s. 91. Deyimin diğer anlamları için Bkz. el-Kâlî, *a.g.e.*, I, s. 175-180.

⁹¹ el-Cürcânî, *Esrâr*, s. 97.

⁹² İbnu l-Anbârî, *el-İnsâf*, I, s. 247.

Zaman – Uzay

A- Tecrübi kategoriler	B- Aklî kategoriler
1. eylem – birey	1. değişme – sabitlik
2. asıl – türev	2. birinci – ikinci
3. az – çok	3. belirli – belirsiz
4. genel – özel	4. eşitlik – eşitsizlik
5. eril – dişil	5. kesinlik – şüphe
6. güçlü – zayıf	
7. hafif – ağır	
8. yakın – uzak	

Bütün sebep kategorileri uzay ile zamana dayanırlar. Çünkü ADDnde ifade, uzay ile zamanın bir sentezidir. Mantıksal terminolojiyle düşünülürse bütün yüklem, özünü zamanın oluşturduğu yapılardır; bütün konuların temeliye uzaydır. Çünkü her ad, yer kaplayan ve bu nedenle değişken olmayan nesnelere; her fiilse zamanı ve değişmeyi ifade eder. Zaman ve değişme, fillerin yanısıra bazı adları ve edatları da kapsayan âmilin temel bir özelliğidir. Âmil, yâni zaman unsuru olmaksızın cümleden söz edilemez. Demekki ifade, birbirine çeşitli şekillerde mutâbakat eden zaman ile uzay süreçlerinin bileşimidir. Çünkü EKADDnde her ifade bir oluşur. Oluş, bir süreçtir ve *zaman* ile *uzaydan* ibâret iki ontolojik temele dayanır. Süreç, ya kesintilidir ya da kesintisizdir. Bir düşünceyi oluşturan parçalarsa, ya kesintili ya da kesintisiz olarak birbirlerine eklenmişlerdir. Sebep-etki ilişkisinden kaynaklanıp ona uygun olan ifade doğru ve geçerlidir, böyle olmayansa yanlış ve geçersizdir.

4.A.1. Eylem – Birey

Bilindiği gibi çevremizdeki doğa sâdece nesnelere ibâret değildir, bir de bu nesnelere işlediği yahut iştirâk ettiği olaylar ve eylemler vardır. Bütün fiiller, eylem bildirirler; eylemlerse, onları işleyen bireysiz düşünülemezler. Doğal olarak ADDnde bütün eylem bildiren ifadeler, eylem – birey aksiomatığına uygun olarak fiil ile fâilden (özne) oluşurlar. Eylem, nihâî olarak zamana; bireyse uzaya dayandığı için birey olmaksızın eylem düşünülemez; bu yüzden ad olmaksızın gerek fiil gerekse isim cümlesi kurulamaz. Çünkü hem isim hem de fiil cümlesi, zaman ile uzay kategorilerinin bileşimi dışında meydana gelemez. Eylem – birey ilişkisi, mantıksallaştırma süreci içerisinde, Aristoteles’in kategorilerinin tatbik edileceği uygun bir zemin olmuştur. Hatırlanacağı üzere, mantıktaki on kategoriden cevher, diğer dokuz kategorinin taşıyıcısıdır. EKADDnde birey, eylemin kendisinden meydana geldiği kaynaktır. Ancak eylem ile nitelik, zaman ve değişme sorunu bakımından aynı ontolojik değeri hâiz değildir. Bu yüzden, GKADDnde eylem ile niteliğin özdeşleşmesinin aksine, EKADDnde eylem ile

nitelik arasında belirli istisnâlar dışında bakışım yoktur, dolayısıyla ne onlar birbirine dönüştürülebilir, ne de isim ile fiil cümleleri kolayca birbirine çevrilebilir.

4.A.2. Asıl – Türev

Lügatte *asıl* (el-asl), *temel* (el-‘umde), *esâs* (el-esâs) ve kaynak demektir.⁹³ Bu kavramlara somut misâller vermek gerekirse, bir ağacın kökü onun aslı, dallarıysa türevidir. Asıl, türevlerin kaynağı olması bakımından *yasadır* (el-kâ’ide), türevin nasıl çıkarılacağını göstermesi bakımından da *yöntemdir* (el-menhec).⁹⁴ Asıl, türevden sayıca daha az olan ilkedir; nitekim İbn Cinnî’ye göre “bir, asıldır”.⁹⁵ Konuşma, düşünme ve kıyâs, asıllardan türetme işi olduğu için asıl, sözün ve düşüncenin geçerlilik ilkesidir.⁹⁶ İşbili’ye göre, anlamın dört geçidinden yalın hâl (raf’), hem fiilin hem de *başlangıcın* (el-ibtidâ’) meydana getirdiği bir etki olması bakımından asıldır, diğerleri türevdir, yâni ona dayanırlar.⁹⁷ ADnde asıl ve türev, birinci – ikinci , önce – sonra, genel – özel, bütün – parça, ağır – hafif gibi kategorilere bakışımlıdır; dolayısıyla onlar, bazı durumlarda asıl ve türevin yerine kullanılırlar. Örneğin genel asıldır, özel türevdir; çünkü özel olan genel olandan çıkar. Belirsiz asıldır, belirli türevdir; çünkü belirli, belirsiz olandan çıkar. Eril asıl, dişilse türevdir; bu nedenle dişil *erilleştirilebileceği* (et-tezkîr) gibi, diğer türevler de, gereği hâlinde *asıllarına döndürülür* (er-redd ilâ l-asl).⁹⁸ Genelleştirerek söylersek, türev asıllaştırılabilir.

4.A.3. Az – Çok

Azlık (el-kille) ile *çokluk* (el-kesre), ADDnin daha ziyâde tümevarışlı yönünü yansıtır. Bu deyimlerle kastedilen, ilgi konusu olan şeye ilişkin tecrübenin sayısal değeridir.⁹⁹ Sayısal değerlerin, hem azlık hem de çokluk kavramlarındaki dereceleri de farklı adlar almaktadır. Örneğin çokluk artan sırayla *çok* (el-kesîr), *gâlip* (el-ğâlib) ve *düzenli* (el-muttarid) şeklinde sıralanırken, azlık kategorisi azalan sırayla *az* (el-kalîl), *nâdir* (en-nâdir) ve *düzensiz* (eş-şâzz) olarak derecelendirilir. Bu kategorilerin dilbilgisel kıyâsta kullanılış şekilleri de birbirinden farklıdır. Sicistânî’ye göre şeylerin nitelendirilmesinde *gâlibiyet* (el-ğalebe), yâni yargı gücünde iki nitelikten birisinin ağır basması esastır. Bu nedendir ki, örneğin *yağmur*, bazen zarar vermesine rağmen *rahmet* olarak nitelendirilir; aynı şekilde *su*, bazen öldürmesine

⁹³ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 260-261.

⁹⁴ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 263.

⁹⁵ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, s. 227.

⁹⁶ Mukâtil, *a.g.e.*, II, s. 274.

⁹⁷ İbn Ebî r-Rebî’ el-İşbili, *el-Basît fî şerhi Cumeli z-Zeccâcî*, ed. Ayyâd b. ‘İd es-Sebîti, I, bsk, 2 c, Beyrut, Dâru l-Ğarbi l-İslâm, 1407/1986, I, s. 259-260.

⁹⁸ İbn Cinnî, *a.g.e.*, II, s. 415.

⁹⁹ Muhammed Hasen ‘Abdulazîz, *el-Kıyâs fî l-luğati l-Arabiyye*, I, bsk, Kahire, Dâru l-Fikri l-‘Arabi, 1995, s. 27.

rağmen *hayat* diye vasıflandırılır.¹⁰⁰ Çeşitli dereceleriyle azlık ile çokluk, söz içerisinde meydana gelen *sözden kaldırma* (el-hazf), *hafifletme* (et-tahfif) ve *yer değiştirme* (söz içerisinde önce yahut sonraya alma) gibi pek çok tasarrufun sebebidir.¹⁰¹ Türkçe'ye uyarlayarak örneklendirirsek “neredesin?” sorusu, konusu bulunmadığı hâlde tam bir ifâdedir; çünkü bu soruda “sen” zamiri, Türkçe'de mebzûl miktarda kullanılmaktan dolayı sözden kaldırılmış ve onun orada bulunduğunu belirten “-sin” edatı sâbit bırakılmıştır. Azlık ile çokluğun âzamî derecelerini ifâde eden düzenlilik ile düzensizlik kavramlarının, ADDnin tümevarışlı özelliğinin anlaşılmasında ve kıyâsta ayrı bir önemi bulunmaktadır. Zirâ, bir şeye ilişkin daha çok tecrübe, onun daha iyi bilinmesi anlamına gelirken, daha az tecrübe daha az bilgi demektir.¹⁰² Bu yüzden aslın belirlenmesi için, öncelikle hangi yapıların düzenli hangilerinin düzensiz olduğunun tesbit edilmesi gerekir. Zirâ genellikle asıl olan, düzenli olandır. Asıl olmaksızın, kıyâsın meydana gelmesi söz konusu olmadığına göre kıyâs, düzenli süreçler üzerinde işletilir.¹⁰³ İbn Cinnî'ye göre daha düzenli olan *daha vezinli*dir (evzenu), daha vezinli olansa zihinde *daha sâbit*dir (emkenu).¹⁰⁴ Bu nedenle, Muberrred'in (ö. 285/898) belirttiği gibi, düzenli süreçlere dayanan *düzenli kıyâs* (el-kıyâsu l-muttarid), nâdir ve zayıf delillerle çürütülemez.¹⁰⁵ Başka bir deyişle, düzenli olan eşiti yahut benzeri bulunup kıyâsî olandır; düzensiz olansa eşiti ve benzeri bulunmayıp kıyâsî olmayandır.¹⁰⁶ Örneğin “ıdrib ayyun afdalu” (Hangi üstünse döv) ifâdesi, kıyâsî değildir; çünkü bu ifâdede düzenli olan, tümlecini “ayyan afdalu” (Hangisi üstünse döv) örneğindeki gibi –e/i halinde olmasıdır.¹⁰⁷

4.A.4. Genel – Özel

Genellik (el-'umûm) ile *özellik* (el-husûs), kavramsal olarak *tekil* (el-mufred) ile *çoğula* (el-cem') dayanır; ancak onlardan önemli farklılıkları bulunmaktadır. Özelliğin temel anlamı, başka hiçbir şey tarafından paylaşılmayan tekillik durumudur; genellikle *kaplamak* (eş-şumûl) anlamındadır. Ancak kaplamak diye belirlediğimiz genellik deyiminin anlamını, mantıkdaki *tümellikten* (İ univarsity) açık şekilde ayırdetmek zorundayız. Çünkü kaplamak, EKADDdeki anlamıyla *batmak* (el-istiğrâk) demektir ki bu, bir şeyin öbürlerini kuşatması ve kapsaması değil, bir şeyin nicel olarak belirli bir bütünlüğün içerisine girmesi demektir.¹⁰⁸ Zaten ileri görülebileceği üzere *batma* kavramı, EKADDde öner-

¹⁰⁰ Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, *el-Muzekker ve l-mu'ennes*, ed. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, 1. bsk, Beyrut-Şam, Dâru l-Fikri l-Mu'âsir, Dâru l-Fikr, 1997, s. 40.

¹⁰¹ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 62, 67-68; el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 5.

¹⁰² el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 190.

¹⁰³ 'Abdulazîz, *a.g.e.*, s. 25; ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 15-16.

¹⁰⁴ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, s. 125.

¹⁰⁵ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 156; el-Muberrred, *a.g.e.*, I, s. 77; el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 42.

¹⁰⁶ Goldziher, *a.g.e.*, s. 35.

¹⁰⁷ Ebû 'Alî el-Fârisî, *el-Mesâ'ilü l-mensûra*, ed. Mustafâ el-Hadarî, Şam, Matbû'ât Mecma'ı l-Luğati l-'Arabiyye, 1986, s. 124.

¹⁰⁸ Semîr Ahmed 'Abdulcevâd, *Elfâzu l-husûs ve l-'umûm: Dirâse tafsîliyyetu l-luğaviyye*, el-Matba'atu l-Fenniyye, 1406/1986, s. 5.

medeki konu ile yüklem ilişkisini, “konu yüklem içerisindedir” şeklinde mantıksal olarak yorumlamamızın önündeki bir engeldir. Önerme, iki kavramdan birinin öbüründe bulunması yahut bulunmamasıyla meydana gelmez; aksine kavramlar, âmil tarafından yaratılan bir uzayda soyut mekânların kavramlarca işgâl edilmesi sonucu oluşur. *Bütün* (el-kull) ile *parça* (el-cüz’), tümel ile tikel kavramlarına daha yakın olan deyimlerdir. Sîbeveyhi’ye göre bütünlük *genelleştirmek* (et-ta’mîm), parça olmasa *özelleştirmek* (et-tahsîs) demektir. Deyim olarak bütünlük, belirli bir doğaya sâhip olan hiçbir şeyi dışta bırakmamak, kısaca ilgili herşeyi *kuşatmak* (el-ihâta) demektir.¹⁰⁹ Parça ise bir *topluluğu* (et-tâ’ife) ifâde eder. Ancak burada teknik bir ayrıma işaret edilmelidir ki, genellik ile özellik kavramları, tekil kelimeler için; genelleştirme ile özelleştirmeyse cümlelerin anlamını ifâde etmek için daha uygundur.¹¹⁰ Zeccâci’ye göre izâfî kavramlar olan bütün ile parça, âzamî (ekser) ve asgarî (asğar) sınırları ifâde ederler: “Parça, âzamî [sınırına] izâfî bir kavramken bütün asgarî [sınırına] izâfîdir”.¹¹¹ İbn Sîde’ye göre bütün ile parça, nihâi olarak genellik ile özelliği ifâde eder. Ancak bütünlük, genelliğin en son sınırı demektir. Fakat parça, özelliğin en son sınırını ifâde etmez. İbn Sîde, bütün ve parçanın, genel ve özelle olan ilişkisini şöyle açıklar: “Parça, özelliği göstermede sınır değildir; görmüyor musun ki o, bütünü yarısını gösterebildiği gibi, dörtte üçünü, çoğunu yahut ekseriyetini gösterebilir. Genel olarak [söylenirse] parça, küçük bir parçası hâriç olmak üzere bir varlığın tamamını gösterebilir”.¹¹² EKADDnde bütün ile parça, mantıktaki gibi nitel değil, nicel kavramlar olarak tasavvur edilmiştir. Sîbeveyhi, bütün ile parçayı, birbiriyle bakışımı düşünülebilene kesintili ve kesintisiz değerler olarak düşünmüştür. Bu durumda bütün uzamı, parçaysa sayıyı gösteren kavramlardır. Dilbilgisel olarak bütünlük, âmilin uzamını ifâde eder; parçaysa âmilin anlamının kesintiye uğradığını gösterir. Örneğin “metâ sîra ‘aleyhi?” (ne zaman yolculuk yaptı?) sorusuna “el-leyletu l-hilâlu” (hilal süresince) şeklinde ismin yalın hâliyle cevap verildiğinde, bunun anlamı, yolculuğun, gecenin tamamında değil bir kısmında yapıldığıdır. Cevap “el-leylete ve n-nehâra” şeklinde –e hâlindeyse bu, yolculuğun, ardarda gece ve gündüz boyunca yapıldığını gösterir. İki kullanım arasındaki fark şudur ki, âmilden (yâni *es-seyr* fiilinden) sonra gelen cevap cümlesinde zikredilen ismin, yalın hâli kullanıldığında, âmilin etkisinin cevap cümlesine ulaşmadığı ve onun bildirdiği eylemde kesinti bulunduğu; –e hâliyle kullanıldığında ise âmilin kesintisiz şekilde zarfa bağlandığı, dolayısıyla kesintisiz bir süreç ifâde ettiği anlaşılır. Bazı edatlar da, kesintili ve kesintisiz süreçleri ifâde etmede özelleşmişlerdir; örneğin *metâ* (ne zaman) edatı sayı değil *süre* (el-vakt) bildirirken, *kem* (kaç) edatı süre değil *sayı* (el-‘aded) bildirir. Sîbeveyhi’nin görüşünce, adın fiilden önce gelmesinde olduğu

¹⁰⁹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 157, 159; Ebû l-Kâsım Abdurrahmân İbn İshâk *ez-Zeccâci*, *Kitâbu l-Cumel fî n-nahv*, I. bsk, Beyrut, Mu’assasatu l-Risâle, 1984/1404, I, s. 176.

¹¹⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 104.

¹¹¹ *ez-Zeccâci*, *el-İdâh*, s. 54.

¹¹² Ebû l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl İbn Sîde, *Kitâbu l-‘aded fî l-Juğa*, ed. ‘Abdullâh b. el-Huseyn en-Nasîr, ‘Adnân b. Muhammed *ez-Zâhir*, I. bsk, Ürdün, Mektebetu l-Vataniyye, 1413/1993, s. 76.

gibi, sayı süreden önce gelir; bu öncelik, sayının süreye çevrilebilir olmasını sağlar.¹¹³ Sayı, süre ve ikisi arasındaki ilişki, ileride görüleceği gibi, EKADDnde önermenin yapısı, türleri ve bu türlerin birbirine çevrilebilirliği konularında hayâtî önemi hâzidir. Sayılarda bütün ve parça ilişkisi, iki türlü dilbilgisel izâfete izin verir. Bunlardan birincisi mütecânisler, ikincisi gayrı mütecânisler arasındaki izâfettir. Örneğin parçalar mütecânisise, sözgelişi aynı cinsten olan üç şeyden üçüncüsü ifâde edilecekse bu, “sâlisu selâsetin” (üçün üçüncüsü) diye dile getirilir. Ancak parçalar gayrı mütecânisise, örneğin üç adam ve bir köpekten oluşan bütünlükten üç adam kastediliyorsa bu durum, “selâsetu râbi‘uhum” (onların dördünün üçü) şeklinde ifâde edilir.¹¹⁴

4.A.5. Eril – Dişil

Eril (el-muzekker) ve *dişil* (el-mu’ennes) kavramları adlara, sıfatlara ve fiillere katılan tecrübî anlamlardır. Ahfeş’in (ö. 215/830) belirttiği üzere erillik ve dişillik, yalnızca belirli sembollerle lafzlara katılan anlamlar değildir, bizzat anlamların kendileri eril yahut dişildir. Muberrred’e göre, erillik ve dişillik, nesnelere hakkında doğru ve kesin bilgiler elde edip onları sınıflamayı sağlayan tekil, ikil, çoğul, belirli ve belirsiz gibi kiplerdir.¹¹⁵ Zirâ ad, bireyi gösterdiğine göre, doğal olarak bireyin sâhip olduğu özellikler de adda temsil edilmek durumundadır.¹¹⁶ Bundan dolayı, erillik ve dişillik, memelilerin fiziksel özelliklerinin dilde kategorileştirilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim eriller ve dişiller, *dişi at* ve *kadın* gibi gerçek ve ondan türetilen *güneş* ve *mektup* gibi lafzî olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Rummânî, gerçek ve lafzî dişili şöyle târif eder: “Gerçek dişil, kadınlık organına sâhip olandır; lafzî dişilse gerçeğinin dışında olandır”.¹¹⁷ Eriller de aynı şekilde, erkeklik organına sâhip olanları gerçek ve olmayanları lafzî olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Gerçek eril ve dişiller, dilbilgisel bir belirtece sâhip olsunlar yahut olmasınlar, böyledirler; lafzî olanlarınsa bazı belirteçleri bulunur.¹¹⁸ Erillik ve dişillik, asıl-türev, güçlü-zayıf, birinci-ikinci, sâbit-değişken gibi kategorilerle dönüşümlü olarak yükümlenebilirler; zirâ asıl, güçlü, birinci ve sâbit olan erildir; türev, zayıf, ikinci ve değişken olansa dişildir.¹¹⁹ Diğer pek çok kategoride olduğu gibi, eril-dişil kategorisinde de taraflar, belirli şartlar altında birbirine çevrilebilirler; dolayısıyla eril *dişilleştirilebilir* (et-te’nîs) gibi dişil de *erilleştirilebilir* (et-tezkîr).¹²⁰

¹¹³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 90-91.

¹¹⁴ es-Sicistânî, *a.g.e.*, s. 60-61.

¹¹⁵ el-Muberrred, *a.g.e.*, III, s. 1476.

¹¹⁶ Ebû l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred, *el-Muzekker ve l-mu’ennes*, ed. Ramazân ‘Abduttevvâb, Salâhuddîn el-Hâdî, Republic of United Emirates: Vizâratu s-Sakâfe Merkezu t-Tahkîki t-Turâs, 1970, s. 107.

¹¹⁷ er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 80.

¹¹⁸ el-Muberrred, *el-Muzekker ve l-mu’ennes*, s. 87; İbrâhîm b. Muhammed Nuftaveyh, *el-Muzekker ve l-mu’ennes*, I, bsk, ed. Abdulcelil M. ‘A. et-Temimî, Kahire, Câmî‘at Sabhâ, 1995, s. 58-60.

¹¹⁹ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 312, 315.

¹²⁰ Muhammed Ahmed Kâsım, *Mu‘cemu l-muzekker ve l-mu’ennes*, I, bsk, Beyrut, Dâru l-‘Ilm li l-Malayayn, 1989, s. 10.

4.A.6. Güçlü – Zayıf

Güçlülük (el-kuvve) artan yahut azalan, az yahut çok olabilen nicel üstünlüktür.¹²¹ Dolayısıyla onların *daha güçlü* (akvâ) ve *daha zayıf* (ad'af) gibi dereceleri bulunmaktadır. Diğer kategorilerde görüldüğü gibi, güçlü ve zayıf kavramları da, asıl ve türev kategorisi tarafından yüklenir; yâni güçlü asıl olandır yahut asıl olan güçlüdür, zayıf olan türevdir yahut türev zayıf olandır.¹²² Güçlülük ve zayıflık, hem lafızların kendilerinin, hem onların anlamlarının, hem de sözün ifâde ettiği tecrübelerin zihindeki belirli bir etkisinin kategorisidir. Örneğin, bazı harfler öbürlerinden güçlü olduğu gibi, bazı anlamlar diğerlerinden güçlüdür; aynı şekilde şu nesnedeki kırmızı renk, öbürkisinden daha güçlü ve şiddetli olabilir.¹²³ İfâdeyi oluşturan âmillerdir ve sırasıyla onlar fiil, isim-fiil, sıfat-ı müşebbehe gibi söz sınıflarından oluşur; bu sıradüzeni, onların cümleyi oluşturmadaki yetkinliği ve gücü bakımından yapılmaktadır. Güçlü ve zayıf kategorisinin bu anlamı özellikle, geçerli bir kıyâsın ölçüsü olarak anlaşılmıştır. Zirâ kıyâs, güçlü olandan hareketle yapılır.¹²⁴ Ancak tek başına yetkinliği bakımından ad fiilden daha güçlüdür, çünkü fiil olmaksızın da iki adla cümle kurulabilir.¹²⁵ Zihindeki anlamların kategorisi olarak güçlü ile zayıf, açıklama gerektirmeyen basitlik ve açıklık anlamlarına gelir. Dolayısıyla, açıklama gerektiren bir anlam yahut ifâde zayıfken, gerektirmeyen güçlüdür.¹²⁶

4.A.7. Hafif – Ağır

Hafiflik (el-hıffe) ve *ağırılık* (es-sikle) kavramları da, ADDnde sebepleri açıklayan tecrübi kategorilerden birisidir. Güçlü-zayıf kategorisinde olduğu gibi, hafiflik ile ağırlığın da, *daha hafif* (ehaffu) ve *daha ağır* (eskalu) gibi dereceleri vardır. Cürcânî düşünme ile tecrübe etme arasındaki ilişkiyi, güçlü-zayıf kategorisi bakımından şöyle dile getirir: “Dilde neyin ağır neyin hafif olduğunu ayırdetmenin yolu düşünme (el-fikr) değil tecrübedir (el-hiss)”.¹²⁷ Ahfeş’in belirttiği üzere, hafiflik-ağırlık kategorisi, dilbilgisel kıyâsın ilkelerinden pek çoğunu ortaya çıkarır.¹²⁸ Örneğin, adlar, fiillerden daha hafif olduklarından, çoğu kez yüklemeleri ortadan kaldırılmış cümlelerle konuşulur. Kelimelerdeki bazı harfler ve sesler, ağır oldukları için hafifedilirler.¹²⁹ Ancak, adlar fiillerden daha hafif oldukları hâlde, adın yalın hâli (raf'), fiilin bir etkisi olan –e hâliinden daha ağır bir sestir. Bu yüzden, birbirine eşit sebeplere sâhip yalın ve –e halleri arasında seçim yapmak gerektiğinde, bir fiilin takdîr edilmesini gerektiren ismin –e hâli

¹²¹ Mukâtil, *a.g.e.*, II, s. 257-258.

¹²² İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, s. 310.

¹²³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 10; el-Cürcânî, *Esrâr*, s. 89.

¹²⁴ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 105-106.

¹²⁵ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 10; er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 71; es-Sîrâfî, *a.g.e.*, II, s. 257.

¹²⁶ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 98; İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, s. 107.

¹²⁷ el-Cürcânî, *Delâ'il*, s. 377.

¹²⁸ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 42.

¹²⁹ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 3-5. el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 117-118.

tercîh edilir.¹³⁰ Rummânî'nin târif ettiği üzere, dil, basit olana yönelik bir etkinliktir; hafiflikse basitliktir.¹³¹

4.A.8. Yakın – Uzak

Yakınlık (el-kurb) ve *uzaklık* (el-bu'd), seslerin kaynaklarının birbirlerine olan mesâfesini ifâde eden *sesbilgisel* (İ phonological) kökenli deyimlerdir. Çünkü bazı şartları yerine getirmesi durumunda, yakın kökenden kaynaklanan sesler birbirlerine dönüştürülebilirler.¹³² Ancak bu kategoriyi, daha akli kılan, onun mekân yahut uzay kavramıyla olan bağıntısıdır. Bu bakımdan, yakın-uzak kategorisinin birinci anlamı, harflerin kelimedeki, kelimelerin de cümle içerisinde işgâl ettiği yerler arasındaki mesâfedir.¹³³ Buna bağlı olarak ikinci anlamı, kelimelerin, âmîle olan mesâfesidir; çünkü âmîle yakın olan, onun etkisine daha açıktır. Yine mekân bağlantısıyla yakın-uzak kategorisinin üçüncü anlamı, *ihimâliyet çözümlemesine* (İ probabilistic analysis) ilişkindir. İhtimâliyet çözümlemesi, bir cümle içerisindeki kelimelerin yerlerinin, birbirleriyle olan muhtemel ilişkilerinden yararlanılarak, geçerli önermelerin çıkarılması işlemidir.¹³⁴ Bu işlem yapılırken, kelimeler arasındaki ilişkilerin, yakınlık-uzaklık niteliği incelenir. Zirâ bazı bağıntılar, bazı kelimelere uzaktır. Örneğin, “Zeydun a'taytuhû” (Zeyd kendisine verdim) ifâdesinde *hû* (kendisi, o) zamiriyle *Zeyd* arasındaki yalın (yâni ismin yalın hâli) bağıntı uzaktır; bu cümledeki yakın bağıntı, *vermek* fiili ile *Zeyd* arasındaki “Zeyden a'taytu” (Zeyd'e verdim) şeklindeki tümleç (yâni ismin –e hâli) bağıntısıdır.¹³⁵ Dolayısıyla yakın-uzak kategorisi, anlaşılabilirlik bakımından bir cümlenin yakınlığı ve uzaklığı anlamına gelmektedir.¹³⁶ Bu anlamına bağlı olarak yakın-uzak kategorisi, bir görüşe, düşünceye yahut inanca yakın yahut uzak olan başka bir düşünceyi ifâde edebilmektedir.¹³⁷ Nitekim *mecâz*, anlamda gerçekleşen *genişleme* (el-ittisâ') dolayısıyla ortaya çıkan bir başka anlama yakınlaşma durumu olarak târif edilmektedir.¹³⁸ Dolayısıyla bir ad, gerçekte göstermediği bir nesneyi ifâde edecek şekilde kullanılabilir. Bu bakımdan ele alındığında, uzay ve mekân kavramlarına dayanan yakın-uzak kategorisinin, *Arap anlambilimi* (İ Arabic semantics) içerisinde bir bölüm olarak değerlendirilebilecek *anlam alanlarını* (İ semantic domains) yarattığı görülmektedir. Anlam alanları, daralıp genişleyebilen, bir diğerine yakınlaşıp uzaklaşabilen yapılar olması bakımından, hem cümlenin yapıtaşları arasındaki çeşitli bağıntıları göstermesiyle dilin, hem de çeşitli

¹³⁰ es-Sirâfî, *a.g.e.*, II, s. 167.

¹³¹ er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 71.

¹³² el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 50; İbn Cinnî, *a.g.e.*, II, s. 55.

¹³³ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 43-45.

¹³⁴ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 322.

¹³⁵ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 32.

¹³⁶ el-Ahfeş, *a.g.e.*, II, s. 451.

¹³⁷ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 87.

¹³⁸ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 75; Hoda El Sadda, “Figurative Discourse in Medieval Arabic Criticism: Introduction and Translation”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 1992, 12: 95-109, s. 103.

konu-yüklem seçeneklerini sergilemesiyle düşüncenin işleyişini açıklamada özel bir yere sâhiptir.

4.B.1. Değişme – Sabitlik

Değişme (et-tağayyur, et-tağyîr) ve *sâbitlik* (et-temekku), EKADDni, mantığın ontolojik zemininden ayıran en önemli özelliklerden birisidir. EKADDnde sâbitlik, önemli bir ilke olmakla birlikte, değişme, bu sistemin bütün temel özelliklerini açıklayabilecek güçtedir. Değişmenin ilkesi zamandır, sâbitliğinsé uzaydır. *et-Temekku* kelimesi, *el-mekân* (mekân, uzay, yer; L locus) kelimesinden türetilmiş bir addır. Deyimin temel anlamı, yer kaplayan şeyin sâbit olduğunu ifâde eder. Birey, yer kaplayandır; oaysa zaman içerisinde değişendir. Ad bireyi, fiil olayı gösterdiğine ve âmilsiz hiçbir ifâde oluşamayacağına göre, her ifâdenin sâbit ve değişken iki temel değerden oluşması gerektiği ortaya çıkar. Nitekim Ahfeş, ADnin bir *değişimbilimi* olduğunu, âmiline değişimin kaynağı olduğunu belirtir.¹³⁹ Ebû ‘Alî, ADDni tamamıyla bir *değişim* yahut *oluşum* (es-sayrûre) bilimi olarak anlamaktadır. Kelime, sınırlı sayıdaki soyut mekanların belirli bir dizilişidir. Harfler, bu soyut mekanları işgâl ederek kelimeyi oluştururlar, aynı harflerin yerleri değiştirildiğindeyse başka bir kelime oluşur. Aslında kelimenin teorik zeminini harfler değil, onların işgâl ettiği soyut yerler ile bunların dizilişi oluşturmaktadır. Böylece abecedden seçilmiş üç harften altı, dört harften yirmidört, beş harften yüzyirmi değişik kelime üretilebilir.¹⁴⁰ *Kelimebilgisi* (Ar es-sarf, İ morphology), söz konusu değişimin bilimidir. İfâde de aynı şekilde, belirli sayıdaki soyut mekânlardan oluşur. Bu mekânların uygun kelimelerce, orantılı olarak işgâl edilmesi sonucunda ifâde ortaya çıkar; kelimelerin soyut mekânları geçerli şekillerde değiştirilince ifâde değişerek başka bir cümle oluşur. Dilbilgisi de, kelimelerin sonlarında meydana gelen değişimin bilimidir.¹⁴¹

4.B.2. Birinci – İkinci

Birinci (el-evvel) ve *ikinci* (es-sânî), yine zaman-uzay kategorisiyle deyim anlamı ortaya çıkarılabilen aklî bir kategoridir. Bu kategoriye bağlı olarak kullanılan *önce* (kablû) ve *sonra* (ba‘du), *öne alma* (et-takdîm) ve *sonraya alma* (et-te‘hîr), *geçen* (es-sâbık) ve *geçilen* (el-mesbûk), *tekil*, *ikil* ve *çoğul* gibi başka deyimler de bulunmaktadır. Birinci, bir şeyin uzamdaki yahut bir olayın zamandaki *başlangıcı* (el-ibtidâ‘) ifâde eder.¹⁴² Birinciye izleyen bir ikinci

¹³⁹ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 69.

¹⁴⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu l-‘Ayn*, ed. Mehdi Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ‘î, 8 c, I. bsk, Kum, Dâru l-Hicre, 1405, I, s. 52-59.

¹⁴¹ Ebû ‘Alî el-Fârisî, *et-Tekmile ve hiye l-cüz‘u s-sânî mine l-İdâhi l-‘Adudî*, ed. Hasan Şâzeli Ferhûd, et-Turâsu l-‘Arabî, Cezayir, Divânu l-Matbû‘âti l-Câmi‘iyye, 1984, s. 3-4.

¹⁴² Mukâtil, *a.g.e.*, II, s. 291-292.

olabi-lir fakat ikincinin olması zorunlu değildir.¹⁴³ Daha özel bir anlamı olan *önce* (kablü) deyimini, *zamanca önceliği* (et-takaddum fi z-zamân); *sonra* (ba'du) deyimiyse *zamanca sonralığı* (et-ta'ahhur fi z-zamân) ifâde eder.¹⁴⁴ Zeccâci'ye göre geçen ve geçilen deyimleri, şeylerin, üstünlükce, adâletce yahut doğaca birinci ile ikinci arasındaki düzenini ifâde eder.¹⁴⁵ Halîl'den itibâren deyim anlamlarıyla kullanılan birinci-ikinci kategorisi, uzay-zaman kategorisine bağlı olarak kelimeler ve fikirler arasındaki süreklilik ve kesinti bağıntısını açığa çıkaran yüklemelerdir. Örneğin Halîl'e göre *ikiñ* (el-musennâ) anlamı, ikincisi birincisini *kesintisiz olarak* (bi-ğayri inkîât') takîb eden iki şeydir. Aynı şekilde *ve* bağlacıyla birbirine eklenen kelimeler arasında böyle bir süreklilik söz konusudur. Yine müştereklik bildiren *dolaşmak* gibi fiiller, *aralıksız olarak* (bi-ğayr mufârika) *birbirini izleyen* (el-mutâbî') eylemleri ifâde ederler.¹⁴⁶ Kısaca, dilbilgisel adlarla özne, fiil, tümleş, hâl gibi çeşitli sınıflara ayrılan sözün gerisinde aslında burada ele aldığımız birinci-ikinci gibi kategoriler yatmaktadır.

4.B.3. Kesintili – Sürekli

Yine zaman-uzay kategorisine bağlı olan kesintili – sürekli kategorisi, yalnızca lafızlar değil ayrıca anlamlar ve nesnelere arasındaki zamanca ve mekânca bitişiklik ilişkisini değerlendirmeyi sağlamaktadır. Arapça'da ifâdenin iki uzamsal mürâcaat noktası vardır; bunlar *sözün başı* (ibtidâ'u l-keîâm) ve *sonudur* (âhîru l-keîâm). Âmil, bâhusûs *içiçe girmiş âmillerden* (İ subordinating governors) en etkilisi olan *baş âmil* (İ master governor) sözün başında bulunur; sözün sonuysa düşüncenin tamamlandığı yerdir. Kesintili yahut sürekli olma, âmil ile mamûl arasındaki ilişkinin, sözün sonuyla ilgili olduğu durumlardır. ADDnde ifâde, ya âmilin etkisinin *kesintili* (Ar el-munkatî', el-munfasıl; İ discrete) ya da *sürekli* (Ar el-muttasıl, İ contiguous) olduğu bir süreç olarak anlaşılmıştır. Başka bir deyişle, ifâde içerisindeki bileşenler, yâ âmilin etkisini kesintiye uğratmaksızın kabul eder ya da kesintiye uğratarak yeni bir ifâde süreci başlatır. Birinci durumda, yalnızca bir yükleme sâhip tek bir önerme söz konusuyken; ikinci durumda, ayrı yükleme sâhip ikinci bir önerme bulunduğu anlaşılır. Süreklilik, ifâdede sonra gelen unsurların bir baş âmil tarafından etkilenecek tek bir bütünlük oluşturmasıdır.¹⁴⁷ Kısaca süreklilik, ifâdedeki unsurların tek bir baş âmile, *serî bağıntıyla* (en-nesk) bağlanmasıdır.¹⁴⁸ İfâdede sürekliliği sağlayan istasyonlar, aynı zamanda kesintinin meydana gelebildiği noktalardır.¹⁴⁹ Kesinti, bir ifâdede baş âmilin etkisinin süregitmesinin başka âmillerce engellenmesi, geçersiz

¹⁴³ Cemâlüddîn 'Abdurrahîm el-Hasen el-Esnevî, *el-Kevâkibu d-Durriyy fi tahrîci l-furû'ı l-fikhiyye 'alâ masâ'ili n-nahviyye*, ed. 'Abdurrazzâk es-Sa'dî, 'Abdussettâr Ebû Ğudde, I. bsk, Kuveyt, Vizâratu l-Evkâf li ş-Şu'ûni l-İslâmiyye Matba'atu l-Mevsû'ati l-İslâmiyye, 1404/1984, s. 156-158.

¹⁴⁴ el-Esnevî, *a.g.e.*, s. 181-182.

¹⁴⁵ ez-Zeccâci, *a.g.e.*, s. 67.

¹⁴⁶ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 146-147.

¹⁴⁷ el-Ahfeş, *a.g.e.*, II, s. 305.

¹⁴⁸ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 276.

¹⁴⁹ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 223.

kılınması yahut iptâl edilmesidir. Çünkü Sîbeveyhi'ye göre sürekli bir ifâde, ol-maktayken hiçbir kesintiye uğramaksızın gerçekleşen olaya benzer.¹⁵⁰ Genellikle fiil cümlesi içerisinde oluşan isim cümlesi, fiilin etkisinin kesintiye uğramasına yol açar. Bu duruma özel olarak *kesinti* (el-kat', el-inkitâ') adı verilir.¹⁵¹

4.B.4. Belirli – Belirsiz

Değişmenin hem uzamsal hem de epistemolojik olarak bulunmadığı bilgi niteliği, sâbitliğin diğer anlamı olarak anlaşılmıştır. İnsanın zihninde değişmek-sizin kalan bir bilgi, sâbittir. ADnde belirlilik durumu da bunu ifâde eder. Bir kelimenin belirli olması, onun belirsizlikten kurtulması, bilinir hâle gelmesi demektir. *Belirli* (el-ma'rife) ve *belirsiz* (el-nekra), *bilinir* (el-ma'lûm) ve *bilinmez* (el-mechûl) mürâcaatlı bir epistemolojik kategoridir.¹⁵² Çünkü özneye göre nesnelere, ya bilinir ya da bilinmez. Bilgi, nesneyle ilgili belirli ve kesin bir anlama sâhip olmaktır; bilinmezlikse, o nesneyle ilgili çok sayıda, bulanık ve kesin olmayan anlamlara sâhip olmaktır.¹⁵³ Ayrıca, *zamanlı* (el-muvakkat) ve *zamansız* (ğayru muvakkat) deyimleri de belirli ve belirsiz kavramlarını ifâde etmek için kullanılmıştır ki,¹⁵⁴ bu deyimler, belirliliğin altında yatan süreklilik ve belirsizliğin altında yatan değişme kategorilerini berraklaştırmaktadır. Belirlilik, öbür şeylerden ayrı olarak kendisine özgü olmak demektir; belirsizlikse başkalarıyla müşterek olmaktır.¹⁵⁵ Belirlilik, bir nesneyi, bulunduğu sınıftaki öbür üyelerden ayıran özellikleriyle, *kendisi bakımından* (**Ar** bi-'aynih, **L** per se) tanımak demektir. Çünkü bir şeyi kendisi bakımından tanımak, insana, o şey hakkında kendisi bakımından konuşma imtiyâzını verir. Belirsizlikse, bir şeyi kendisi bakımından değil, sınıfının bir üyesi olarak yahut sınıfı bakımından tanımak demektir.¹⁵⁶ O hâlde, zihinde bir değişime konu olmaksızın kesin ve seçik olarak bilinen şey belirlidir; böyle olmayansa belirsizdir.¹⁵⁷ Belirlilik, genel değil özel bir durumdur; o, bir şey hakkındaki bilincin özelleşmiş olması demektir. *Belirlilik edatı* (**Ar** harfu t-ta'rîf, **İ** definitive article), dinleyen kişinin, ilgili nesne hakkında böyle bir bilinç durumuyla düşünmesini sağlar.¹⁵⁸ Bu konuyu noktalamadan önce, ADDnde *belirliliğin dereceleri* (merâtibu l-ma'ârif) kavramının, AD tarihi boyunca özel bir ilgi konusu olduğunu belirtelim.

4.B.5. Eşitlik – Eşitsizlik

Adâlet (el-'adl) ve *orta* (el-vast) gibi anlamdaşları bulunan *eşitlik* (el-

¹⁵⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 70.

¹⁵¹ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 25; el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 158.

¹⁵² el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 427.

¹⁵³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 226.

¹⁵⁴ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 185.

¹⁵⁵ er-Rummâni, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁵⁶ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 187.

¹⁵⁷ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 268.

¹⁵⁸ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 188-189.

musâvât) kavramı, bir şeyi gerçekleştirmeye muktedir iki eşit güç anlamına gelir. ADDdeki deyim anlamıysa, şüphesiz amel sürecindeki sebep-etki ilişkisiyle ilgilidir. Bir dilbilgisel yargının gerçekleşmesinde birbirine eşit iki farklı sebep birden bulunuyorsa, bu durumda yargı her iki sebebe göre gerçekleşebilir. Bu durum, *aynı yargının iki sebebinin olması* (el-hukmu l-vâhid ma'lûlun bi-'illeteyn) demektir. Fakat bu sebeplerden birisi öbüründen güçlüyse, bu durumda öbür sebep iptâl edilmiş olur. Burada güçle kastedilen, bir sebebin geçerlilik yetkisi yahut bir delilin ispatlama gücüdür.¹⁵⁹

4.B.6. Kesinlik – Şüphe

Sîbeveyhi'ye göre şüphenin karşıtı olan *kesin olan* (el-yakîn), sabitliğe yahut bilginin *sürekliliğine* (el-istikrâr) dayanır; sâbitlikten yoksun olmaya ise *şüphe* (eş-şekk) denir.¹⁶⁰ Kesinliğin ikinci anlamı *tasdik* (İ affirmation), şüpheninse *inkâr*dır (İ negation). Bu demektir ki, şüpheli olan, inkâr ihtivâ eder. Tasdik ile belirlilik, kesinliğe; inkâr ile belirsizlik, şüpheye karşılık gelir.¹⁶¹

5. Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Önerme

Arapça'da cümlelerin nasıl oluştuğu, diğer dilbilgileriyle mukâyese edilebilecek ortak özelliklerle açıklanabilir. Diğer lisânlarda olduğu gibi, Arapça'da da söz bölükleri isim, fiil ve harften oluşur. Dolayısıyla, isim yahut fiil cümlesini oluşturan bu unsûrlardır. Cümlelerin parçalarının da, bazı farklılıkları olmakla birlikte, diğer dilbilgilerine benzer özne, yüklem, tümleç, hâl ve sıfat gibi çeşitli adları vardır. Ancak, biçimsel düşünme sorunu bakımından ifâdeyi oluşturan öğeler, yukarıda sayılanlar değildir. Arapça ifâdenin kaynağı, *âmil*dir. Bu bakımdan, bir ifâde, en az birer *âmil* ve *mamûl* adı verilen parçalardan oluşur. Aynı ifâde içerisindeki aynı mamûlu iki âmil birden etkileyemez; bu âmillerden birisi hem âmil hem mamûldür. Dolayısıyla özne, yüklem, tümleç, hâl ve sıfat gibi dilbilgisel kavramların tamamı, mantıkta ifâdelerin *konu* ve *yükleme* indirgenmesi gibi, *âmil* ve *mamûl* adı verilen üst-kavramlara indirgenirler. Bir ifâdede âmilin yahut baş âmilin sayısı birdir, mâmülün sayıysa birden fazla olabilir. Bu yüzden âmil asıl, mâmüllerse türevdir. Dolayısıyla ifâde, *amel* (el-'âmel) adı verilen süreçle özdeşleştirilebilecek bir anlam üretir.¹⁶² Amel, çoğu bire indirgeme yahut dönüştürme işidir.¹⁶³ Dolayısıyla ADDnde ifâde teorisi, pek çok ve çeşitli lafız ve anlamların nasıl bir anlam üreteceği sorunuyla ilgilidir. ADD, değişim kavramına dayalı bir bilimdir; âmilse bu değişimin kaynağıdır.¹⁶⁴ Âmilin özü zamandır; daha çok adlardan oluşan yahut ada indirgenebilen

¹⁵⁹ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, s. 100-101.

¹⁶⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 13-14.

¹⁶¹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 187; el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 171.

¹⁶² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 193.

¹⁶³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 180.

¹⁶⁴ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 69.

mânullerin özüyse uzaydır. Dolayısıyla ifâde, zaman ile uzayın, başka bir deyişle değişken ve sâbit değerlerin bir bileşimidir. Yâni ifâde, zaman tarafından belirlenen anlam konularının, birbiriyle olan belirli bir orantısıdır. Zaman ve uzay kategorilerinin kesintili ve kesintisiz olma dışındaki daha önemli özelliği ise, onların birbirine çevrilebilir olmasıdır.¹⁶⁵ Sîbeveyhi'nin deyişiyle iki türlü zamandan söz edilebilir. Birincisi *mekândaki vakîr* (el-vakt fî l-emâkin): Mekânda bir olay meydana gelirken başlangıcından sonucuna kadar belirsiz bir miktar zamana orantılı olarak mutâbakat eder. Ebû 'Alî bu kavramı *zamanlı mekân* (el-mekânu l-muvvakat) yahut *uzamsal zaman* (vaktun mine l-mekân) diye de adlandırır.¹⁶⁶ İkincisi *zamandaki vakîr* (el-vakt fî l-izmîne): Bir olayın zaman içindeki yeridir; bu yere geçmiş, şimdiki zaman yahut gelecektir.¹⁶⁷ Mantıksal terminolojiyle mukâyeseli olarak düşünmek gerekirse yüklem özünü zaman ile konunun özü olan uzayın birbirine dönüştürülebilir olması, Yunan mantığındaki gibi konu ile yüklem ontolojik olarak birbirinden ayırıldığının önündeki engeldir. Buysa, konunun sınırsız şekilde yükleme bağımlılığı ve aynı zamanda yüklem nihâyetsiz şekilde konuya dayanması, kısacası konu ile yüklem arasında sınırsız yükleme bağıntıları anlamına gelir. Nitekim bu husus, tastamam Aristoteles mantığı olduğu zannedilen İslâm mantığında, özellikle Fârâbî mantığında *sonsuz yükleme paradoksu* şeklinde karşımıza çıkacaktır.

Yukarıda ifâde, zaman tarafından belirlenen anlam konularının, birbiriyle olan belirli bir orantısıdır demiştik. Bu orantıyı sağlayan, yine âmilden kaynaklanan ve birbiriyle tutarlı olmak zorunda olan dilbilgisel yargılardır (el-hukm, *çoğ.* el-ahkâm). Âmilden kaynaklanan etkinin, mamûle *geçmesi* (**Ar** el-îsâl, **Î** transcendence) bu yargılar sâyesinde olur.¹⁶⁸ Âmilden kaynaklanmaksızın mamûlün etkiye uğraması mümkün olmadığı gibi, âmilin mamûlu etkilememesi de mümkün değildir.¹⁶⁹ Mamûlün âmilin etkisine marûz kalmasına, *yargının gerçekleşmesi* (el-vukû') denir.¹⁷⁰ İbnu l-Anbârî'nin vurguladığı üzere, âmîl ile mamûl arasındaki ilişki, fiziksel olaylardaki sebep-etki ilişkisi gibidir. Âmiller, fiziksel etkilere benzer şekilde *duyulur etkiye* (mu'essira hıssiyye) sâhiptirler; fakat bu etki, kılıcın kesmesi yahut ateşin yakması gibi değildir.¹⁷¹ Farklı anlamları bulunan kelimelerin tek bir anlam ifâde edecek şekilde sentezlenmesi, ancak belirli sebep-etki ilişkisi içerisinde onları âmîl ve mamûl gibi üst-kavramlara dönüştürmekten geçer.

Dilbilgisel yargı (el-hukm), mantıksallaştırma sürecini yürüten Rummânî gibi dilbilginleri tarafından tamamıyla çarpıtılmışsa da, EKADDnde önermenin en önemli ilkelerinden birisidir. Dilbilgisel yargı, tek tek anlamlı kelimelerin bir

¹⁶⁵ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 12.

¹⁶⁶ el-Fârisî, *el-Mesâ'ilü l-mensûra*, s. 19.

¹⁶⁷ el-Fârisî, *a.g.e.*, s. 19.

¹⁶⁸ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 233; II, s. 276.

¹⁶⁹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 27.

¹⁷⁰ el-Ahfeş, *a.g.e.*, II, s. 451, 488.

¹⁷¹ İbnu l-Anbârî, *el-İnsâf*, I, s. 19-20.

araya geldiğinde nasıl tek ve bütün bir anlam ifade edebildiği sorusunu cevaplandırmanın bir ilkedir. Genel dilbilgisi mûlumatlarımıza göre bir ifade, en az bir ad ile fiil (ad+fiil) yahut ikinci ad ile eklem (ad+eklem+ad) oluşan anlamlı bütünlüktür. Semantik ilkeler bir kenara bırakılırsa, ifadenin bütünlüğünü sağlayan, yukarıda belirtilen biçimsel yapıdır. ADDnde bir ifadenin biçimsel olarak oluşabilmesi için, yukarıda sayılanlar yetmez; çünkü her şeyden önce ifade, soyut bir uzayda teşekkül eder. Aslında cümleyi oluşturan, bu uzaydaki belirli yerlerin anlamlı kelimelerce doldurulmasıdır. Ayrıca, kelimelerin ifade içerisindeki yerlerini belirleyen ve bizzât âmilden sudûr etmiş yargılar bulunmalıdır. Âmilin özünün zaman olduğu hatırlanırsa, bu yargıların bizzât zamandan kaynaklandığı görülür. Demek ki zaman, izâfisi olduğu uzay gibi, birbirinden farklı anlamları birbirine tutarlı ve geçerli şekilde bağlayarak bir düşüncenin oluşumunu sağlayan ilkedir. Öyleyse dilbilgisel yargı, bir ifadede, anlamların birbirlerine akıp ötekisine bağlandığı, kelimelerin son harflerinde temsil edilen dört *geçit* yahut *yolu* (el-mecrâ) tayin eder.¹⁷² Dolayısıyla bir ifadenin oluşabilmesi için en az iki dilbilgisel yargı gereklidir.

EKADDnde *yüklemlemeyi* (el-haml) mantıktaki gibi düşünmenin çıkmazlarından birisi, iddiâ bildirmediği hâlde sıfat-ad bileşiminde yüklemlemenin söz konusu olmasıdır.¹⁷³ Örneğin *el-kitâbu l-ebiyadu* (beyaz kitap) ifadesinde *beyaz* sıfatı, *kitap* adına yüklenmiştir; dolayısıyla adın sâhip olduğu belirlilik, erillik, teklik ve yalın hâl gibi özelliklere de sâhip olmuştur. EKADDnde önerme, mantıkta olduğu gibi konunun yüklem içinde yahut dışında bulunmasıyla meydana gelmez. Aslında yüklemleme konusunda EKADD, mantığın karşısında yer almaktadır. İfade, dâimâ birinci ve ikinci parçalardan oluşur; birinci parça çoğunlukla âmili ihtivâ ettiği için, mantık terminolojisiyle düşünülürse yüklem konuya değil, konu yüklem yüklenir. Dolayısıyla yüklemleme, bir âmile mürâcaat ederek ifadeyi oluşturan parçaların yerlerinin tayin edilmesidir.¹⁷⁴ Hatırlanacağı üzere, bir ifadenin yerini tayin etmek, dâimâ dilbilgisel yargılarla olur. Dolayısıyla EKADDnde yüklemleme, sâdece önermelerin değil iddiâ bildirmeyen ifadelerin dahî sâhip olduğu bir özelliktir; ayrıca her yüklemleme, dilbilgisel yargıları içermek durumunda olduğundan, ADD, Fârâbî'nin sözünü ettiği *sonsuz yüklemleme paradoksu* gibi temel bir özelliğe sâhiptir. EKADDdeki *yüklemleme* anlayışının doğurduğu sonuçlardan birisi, her önermenin, birden fazla *çekirdek yargıdan* oluşması gerçeğidir. Yâni önerme, yapısal olarak kavramdan sonraki ilk bileşik düşünce değildir. Önerme ile kavram arasında, bir de *çekirdek yargılar* yahut *dilbilgisel yargılar* yer alır. Bu yargıların görevi, yeni bir bilgi aktarmak değil, bilgi aktarmayı sağlayan önermenin yahut ifadenin tutarlı ve geçerli şekilde oluşmasını sağlamaktır.

¹⁷² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 2, 241. Bu geçitler ismin *yalın hâh* (raf'), *-e hâh* (nasb), *-in hâh* (cerr, hafid) ve *sessiz hâh*dir (cezmi). Genellikle birinci hâl özne yahut fâile, ikinci hâl tümlece, üçüncü hâl izâfete işaret eder. Fakat bu işaretler değişkendir; yâni *-e hâh*indeki bir ad, özne de olabilir.

¹⁷³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 152-153.

¹⁷⁴ el-Ahfeş, *a.g.e.*, II, s. 482.

EKADDnde kesin bir bilginin, sürekli bir durumun ifâdesi ile bu niteliği hâiz olmayan şeylerin ifâdesi, birbirinden kesinlikle ayrı iki zihinsel durumdur. Bu iki farklı zihinsel durumun, iki farklı doğal süreci ifâde ettiğinden hareketle EKADDnde kesin ve değişmez şeyleri ifâde eden isim cümlesi ile böyle olmayan olayları ifâde eden fiil cümlesi açık olarak birbirinden ayırdedilmişlerdir. Erken klasik dilbilginlerinin çoğu, isim cümlesinin sâbitliğe, fiil cümlesininse değişime dayandığı yahut değişimi ifâde ettiği konusunda müttefikler. İsim cümlesi iki ana unsurdan oluşur; konuya *mübtedâ*, yükleme *haber* denir. Mübtedâ birinci, haberse ikinci unsurdur. İsim cümlesinde birinci olma, haberin kendisine dayanacağı anlamın önceliğini ifâde eder.¹⁷⁵ Mübtedâya dayanan her kelimeye haber denir; çünkü mübtedâ habere yüklenir. Sîbeveyhi'ye göre, ya bireysel bir şeyi ya da zaman ve uzay içerisinde gerçekleşen olayı gösteren bir kelime mübtedâya dayanır.¹⁷⁶ Sîbeveyhi'ye göre mübtedâ, konuşanın zihninde sâbit olan şeyi ifâde eder. Bu nedenle mübtedâyı bir fiille etkileyip onu fâil yapmak mümkün değildir.¹⁷⁷ İsim cümlesi, kararlı ve devamlı bir durumu imâ eder. Zirâ *es-sâbit* (sâbit) kelimesi, *ed-dâ'im* (sürekli yahut devamlı) demektir.¹⁷⁸ Ferrâ'ya göre isim cümlesi, dile getirdiği şeyle ilgili olarak *zamansızlık* (ğayru muvakkat) ifâde eder. Bu durum, cümlelerin birinci ve ikinci parçalarının yalnız hâlde bulunmalarıyla belirtilir.¹⁷⁹ İsim cümlesi gibi *zamansız* yapıları fiil cümlesi gibi *zamanlı* süreçlere *çevirmek* (et-tevkît), dilbilginlerinin özel bir ilgi konusu olmuştur. Örneğin Ferrâ'ya göre şart edatı olan *iz* (ise, -diğında) zamansızlık bildirir, fakat o *zamanlı* (el-muvakkat) bir sürece çevrilebilir. Ona göre zamanlılık, bir eylemin bir yüklem tarafından bildirilmesiyle ilgiliyken; zamansızlık, pek çok eylemin tek bir yüklem tarafından bildirilmesiyle ilgilidir.¹⁸⁰ Ayrıca isim cümlesi, konuşan tarafından bilinip dinleyenlerin bilmediği bir şey ifâde eder. Böylece onun aslî ödevi, dinleyenlerce bilinmeyen bir şeyi yahut niyeti bildirmektir.¹⁸¹ Sîbeveyhi isim cümlesi, yalnız hâl ve bilgi arasındaki ilişkiyi şöyle örneklendirir: “ve emmâ ebûke fe-lâ eben leke' [cümlesin]deki [ilk 'eb' kelimesi] yalnız hâlden başka türlü olamaz; çünkü o bilinen ve tanınan bir addır, muhâtaba [bu adla ilgili olarak] senin bildiğin şeyin bir benzerini zaten bilmektedir”.¹⁸² Ebû 'Alî de delâleti bilinen bir adı izleyen ifâdenin isim cümlesi yapısıyla dile getirilmesi gerektiğinin altını çizer.¹⁸³ Ferrâ'ya göre isim cümlesi, yalnız hâl, süreklilik, genellik ve zorunluluk arasında bulunan ilişkinin bir benzeri fiil cümlesi, ismin -e hâli, süresizlik, özellik ve

¹⁷⁵ İbnu l-Anbârî, *Al-Inşâf*, I, s. 86.

¹⁷⁶ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 239.

¹⁷⁷ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 138-139.

¹⁷⁸ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 139.

¹⁷⁹ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 242, 244.

¹⁸⁰ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 243-244.

¹⁸¹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 144, 164; el-Fârisî, *el-Mesâ'ilü l-mensûra*, s. 12.

¹⁸² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 164.

¹⁸³ el-Fârisî, *el-Mesâ'ilü l-mensûra*, s. 12.

imkân kavramları arasında bulunmaktadır.¹⁸⁴ Bu nedenle süreksizlik bildiren bir ifâde, isim cümlesiyle kurulamaz.¹⁸⁵

Her fiil bir fâili gerektirir, fâilsiz fiil olmaz.¹⁸⁶ Bu görüşün dayandığı postüla, eyleyen ilke olmaksızın bir eylemin olamayacağını apaçıklığıdır. *Fâilin fiili* (f'ilu l-fâ'il), *etkileyici hareket* (hareke mu'essira) ve bu etki yalnızca fâil ile tümlece değil, eylemin içerisinde gerçekleştiği zaman ile mekânı ifâde eden kelimelere de ulaşır.¹⁸⁷ Bir cümleyi fiil cümlesi yapan, farklı anlamları olan kelimeleri tek bir anlama dönüştüren ontolojik ilke budur. Sîbeveyhi'ye göre fiil cümlesi isim cümlesinden daha berraktır; çünkü o, olan şeyin zaman ve mekâna ilişkin ayrıntılarını açıklar.¹⁸⁸ Fiil cümlesi, dâimâ zaman ve mekân şartları içerisinde gerçekleşen bir değişimi yahut değişimler zincirini ifâde eder. Onun ödevi, bilinmeyen bir nesneyi değil, bilinen bir şey hakkındaki değişimi bildirmektir.¹⁸⁹ İsmi –e hâli, *kendinde bilinen şeyi* (şey'un ma'rûfun bi-'aynih) ifâde etmediğine göre, değişim imâ eden her anlamı fiil cümlesiyle dile getirmek gerekir.¹⁹⁰ Bu gibi durumlarda isim cümlesinin kullanılması, mecâzî bir anlam bildirir.¹⁹¹ Her ne kadar İslâm mantıkçıların çoğu –özellikle de Arap olmayanlar– görmezlikten gelmişlerse de, bu epistemolojik arka plana göre, yüklemi fiil olsa dahi Arapça isim cümlesinin konusu olan mübtedâ, fiil cümlesinin fâili değildir.¹⁹² Böyle bir epistemolojik farklılığın, klasik Arapça metinleri anlamaya yahut tercüme etmeye çalışan çağdaş araştırmacıları ne kadar yoracağı apaçık ortada olduğu gibi, böyle zahmetli işlere girişmeden bu ayrıntıyı yok saymanın sağlayacağı kolaylık izâhtan vârestedir. Nitekim, söz konusu farklılığı görmezden gelen klasik İslâm mantıkçıları için de aynı şeyi söylemek yanlış değildir. ADDnin ifâde teorisinin arkasında yatan bu epistemolojik zemîni ihmâl eden bir araştırmada meydana gelecek küçük küçük anlam sapmalarının sonunda tutacağı yekûnü tahmîn etmek zor olmasa gerekir.

6. Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyâs ve Mukâyese Bağlılıkları

Klasik kaynaklara göre İslâm düşüncesi, yönetsel gelişimi bakımından Gazzâlî'nin (ö. 555/1111) sınır olarak düşünüldüğü yüzyıla istinâden iki döneme ayrılmıştır: *Mütekaddimûn* (öncekiler) ve *müteahhirûn* (sonrakiler). Farklı adlarla yapılsa da, çağdaş kaynaklara göre İslâm düşüncesi iki evreye ayrılmaktadır.

¹⁸⁴ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 109.

¹⁸⁵ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 142.

¹⁸⁶ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 30.

¹⁸⁷ Al-Fârisî, *a.g.e.*, I, s. 74.

¹⁸⁸ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 23.

¹⁸⁹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 144.

¹⁹⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 145, 164.

¹⁹¹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 164.

¹⁹² Örneğin "Zeydun kâme" (Türkçeye uygun olmasa da ifâdenin tam çevirisi "Zeyd kalkan olmuştur") ifâdesinin haberi (yüklemi) fiil olduğu hâlde o isim cümlesidir; aynı kelimelerin farklı dizilişleriyle oluşturulan "kâme Zeydun" (Zeyd kalktı) ise fiil cümlesidir. Bkz. Ibn Jinnî, *a.g.e.*, I, s. 196; ez-Zeccâcî, *Kitâbu l-Cumel*, s. 36-37.

Örneğin Arnaldez'e göre İslâm düşüncesi tarihsel olarak iki ayrı kutuptan oluşmaktadır; birincisi Kur'ân ve hadîse dayanan *Kur'ân Arabizmi*, ikincisiyse *Hellenizmdir*.¹⁹³ İslâm düşüncesinin entellektüel ve yöntemsel bir evrim geçirdiği şüphe götürmez şekilde ortadadır. Ancak bu evrim, olduğu şeyden oluşmakta olduğu şeye doğru gelişimi bakımından değerlendirildiğinde, üç aşamada incelenebilir. Birincisi VII. yüzyıldan başlayıp IX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan *erken klasik dönem*, ikincisi IX. yüzyılın ikinci çeyreğinden başlayıp XI. yüzyılın ortasına uzanan *orta klasik dönem*, üçüncüsü de XI. yüzyılın üçüncü çeyreğinden başlayıp XVIII. yüzyıla değin uzanan *geç klasik dönemdir*.¹⁹⁴ Bu sınıflamanın geleneksel tasniften farkı, İslâm düşüncesinin yapısal değişimini aşama aşama yansıtmasıdır. Geleneksel tasnif, İslâm düşüncesinin kırılma noktası sayılan ve *icthâd kapısının* kapandığı, yâni hür düşünmenin sona erdiği kabul edilen X., bazılarına göreyse XI. yüzyıl dikkate alınarak yapılmıştır. Dolayısıyla bizim yaptığımız sınıflamaya göre Gazzâlî, ne erken ne de orta klasik dönemin değil, geç klasik dönemin başlangıcında yer alan bir düşünürdür. Orta klasik dönemin en önemli özelliği, birbiriyle içiçe girmiş ve dolayısıyla aynı amacı paylaşan iki ayrı programın hem akademik hem de siyâsî düzlemde yürütülmüş olmasıdır. Orta klasik dönem, İslâm düşüncesinin geçirdiği entellektüel evrimi aşama aşama şekillendiren kavramların teşekkül ettiği bir dönem olması bakımından, öteki iki dönemden ayrılmaktadır. Orta klasik dönemde yürütülen programlardan daha genel olanı ve daha derinlere uzananı *hellenleştirme*, öbürüyse *mantıksallaştırma*dır. Mantıksallaştırma programıyla ilgili olarak bizi burada ilgilendiren husus, bu programın, entellektüel evrim geçirme gibi temel bir amaca yönelmekle birlikte, hem mantıkcı-dilbilginleri hem de filozoflar tarafından ayrı teorik çerçeveler içerisinde yürütülmüş olması ve bu programın başladığı IX. yüzyıl öncesi AD literatürü ile sonraki dönem arasında bariz bir yöntemsel ayrılık bulunmasıdır. Bu evrimin çalışmamızı ilgilendiren tarafı, konumuzun EKADnde kıyâs konusuna hasredilmiş olması ile bu kıyâs anlayışının, sonraki dönemde teşekkül eden kıyâs anlayışıyla karşılaştırma gereksinimidir.

Başlangıçta belirttiğimiz gibi, birtakım hamâsî temennilerin ürünü olarak ileri sürülen ADnin Yunan mantığından neşet ettiği şeklindeki mübâlağalı iddiaları bir kenara bırakırsak, mantığın AD üzerindeki gerçek etkisi, Massignon'a göre X. yüzyılda, daha gerçekçi olan De Boer ve Elamrani gibi araştırmacılara göreyse 9uncu yüzyılda, *Tercümeler Devrinin* (830) başlamasından sonra ortaya

¹⁹³ Roger Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hâzım de Cordoue: Essai sur la Structure et les Conditions de la Pensée Musulmane*, Études Musulmanes III, ed. Étienne Gilson, Louis Gardet, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1956, s. 14-15.

¹⁹⁴ Sadık Türker, "Fârâbî'nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı", *Proceedings of the International Al-Fârâbî Symposium* (Ankara, October 7-8, 2004), ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 77-100, s. 78. İslâm düşüncesinin dördüncü evresi, XVIII. yüzyılda başlayıp bugüne değin süren *batıllaşma* dönemidir. Gelişimi bakımından incelendiğinde IX. yüzyılda başlayıp XI. yüzyılda tamamlanan *hellenleşme* süreci ile XVIII. yüzyılda başlayan *batıllaşma* süreci arasında, başlı başına inceleme konusu değerini hâiz pek çok yapısal ve kavramsal benzerlik göze çarpmaktadır.

çıkmiştir.¹⁹⁵ Çağdaşlarımızın “mantığın etkisi” diye niteleyerek örtbas ettiği, ancak gerçekte *mantıksallaştırma* adı verilmesi gereken entellektüel evrim sürecinin başlangıcı için daha kesin bir tarih vermek gerekirse bu, 9uncu yüzyılın ilk çeyreğidir; zirâ mantıksal kavramların, ADDni net bir şekilde değiştirmeye başladığına ilişkin açık delillere bu dönemden itibaren rastlanır.

ADDni, araştırmamızın birinci bölümünde sözü edilen yaklaşımla ele alan araştırmacılar, Arap dilbilginlerinin VIII. yüzyıldan beri kullandığını bildiğimiz *kıyâs* yahut *dilbilgisel kıyâs* (kıyâsu n-nahv) deyimini,¹⁹⁶ yine mantıksal bir kavramla yorumlayarak, Türkçe’de *temsîl* yahut *temsîlî kıyâs* da denen *analojik kıyâs* (İ analogical syllogism), *analojik tümdengeliş* (İ analogical deduction), *tümdengelişsel analoji* (İ deductive analogy) yahut sadece *analoji* olarak anlamışlardır.¹⁹⁷ Onlar, bu fikri elbette İbnu l-Anbârî (ö. 577/1181) gibi geç klasik kaynaklara dayanarak elde etmişlerdir. Aslında mantıksallaşmış dilbilgisel kıyâsı görmek için o kadar yakınlarla bile bakmaya gerek yoktur, zirâ dilbilgisinde tarif ve tümeler teorilerini ustalıklı inşa edip uygulayan dilbilginlerinden birisi olan Zeccâcî’den alınan aşağıdaki parça, Aristoteles’in kıyâs teorisinin başarıyla sergilendiği bir metindir. Zeccâcî, Basra ve Kûfeli dilbilginleri arasında uzun süre tartışma konusu olan mastarın mı fiilden önce geldiği yoksa fiilin mi mastardan önce geldiği tartışmasıyla ilgili şunları söyler:

Basralıların delili, mastarın fiilden önce geldiği [tezi] lehinedir. Onlar derler ki ‘fiilin mastardan türemiş olduğunun bir delili de, mastarın, fiilin adı olmasıdır’. Bizler, adın fiilden önce geldiği konusunda müttetikiz. Öyleyse, zorunlu olarak mastarlar, fiillerden önce gelirler.¹⁹⁸

Yukarıdaki parçayı öncülleri ile sonucuna ayırırsak görürüz ki, üç önerme, Aristoteles’in kıyâs teorisinin birinci şeklinin birinci türüne göre düzenlenmiştir. Zeccâcî, bu kıyâsı gerçekleştirmek için (A) “mestar”ı küçük kavram (KK), (B) “ad”ı orta kavram (OK), (C) “önce gelme”yi de büyük kavram (BK) olarak almıştır. Zeccâcî’nin uyguladığı kıyâsın Aristoteles’inkinden tek farkı, niceleyicilerin bulunmamasıdır ki bu, Arapça’da tanım edatının üstlendiği bir görev olmasından ötürü kolaylıkla ihmâl edilebilecek bir ayrıntıdır; önermelerin birbirine bağlanış biçimiye, tamamıyla Aristoteles’in kıyâs öğretisine

¹⁹⁵ De Boer, *a.g.e.*, s. 34; Elamrani-Jamal, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁹⁶ el-Ferrâ’, *a.g.e.*, I, s. 161; el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 261.

¹⁹⁷ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, trans. Herbert Mason, 4 c., Bollingen Series XCVIII, Princeton, Princeton University Press, 1982, III, s. 87; T.J. De Boer, *a.g.e.*, s. 33; Rom Landau, *Islam and the Arabs*, Londra, George Allen & Unwin, 1958, s. 134, 141; Michael G. Carter, “The Struggle for Authority: A Re-Examination of Başran and Kûfan Debate”, *Tradition and Innovation: Norm and Deviation in Arabic and Semitic Linguistics*, ed. Lutz Edzard, Mohammad Nekroumi, Weisbaden, Harrasowitz Verlag, 1999, s. 55-70, s. 65. Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 2. bsk, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 8.

¹⁹⁸ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 56.

uygundur.¹⁹⁹ Metnin önermelerini saflaştırırsak, şöyle bir kıyâs ortaya çıkar:

Ad fiilden önce gelir.	Her B C'dir	OK + BK
Mastar fiilin adıdır.	Her A B'dir	KK + OK
Öyleyse, mastar fiilden önce gelir.	Her A C'dir	KK + BK

Kıyâs denilince, şüphesiz bununla kastedilen, bir fikirden diğerine nasıl geçildiğini belirleyen genel ilkelerdir.²⁰⁰ Massignon ve McCarty'nin pek haklı olarak tespit ettikleri üzere, EKAD ile Eş'arî kelâmında kıyâs, mantıktaki gibi üç kavrama (küçük, orta, büyük kavramlar) dayanmaz. Aksine o, baştan sona dualist bir sistem olup, Massignon'un tâbiriyle *dialektisizm* olarak adlandırılabilir.²⁰¹ EKADnde kıyâs dâimâ, lafız ve anlam, mübtedâ ve haber, niteleyen ve nitelenen, eril ve dişil, belirli ve belirsiz gibi ikili dizilerle oluşur ki bunlar, her türlü kıyâsın temelinde yatan *asıl* ve *türev* gibi iki ana kavrama indirgenirler. Lügat anlamıyla aslın, *temel* (el-esâs) ve *kaynak* demek olduğu hatırlanırsa, bu bakımdan ona *birinci olan* (el-evvel) ve belirleyici *kural* denebilir.²⁰² Rummânî'nin târifıyla "Asıl, ikincinin kendisi üzerine inşâ edildiği birincidir".²⁰³ Dilbilgisel kıyâsta asılla kastedilen, türevden daha kesin ve daha anlaşılabilir olup zihinde daha seçik bulunandır.²⁰⁴ Şu halde kıyâs, türevin asıldan nasıl çıkarılacağı sorununa odaklanmıştır. Dolayısıyla kıyâs üç değil, birbiriyle şartlı şekilde ilişkilendirilmiş iki unsurdan meydana gelir. Bu özelliği bakımından ADDde kıyâs, şartlı çıkarım demektir.²⁰⁵ ADDnde kıyâs bir sebep-etki ilişkisidir; sebepse, âmilden kaynaklanır. Dolayısıyla sebebi bulmak, sonuca varmak demektir. Sebebi bulmak için gereken işlemse, asıl ile türev arasında, çalışmamızın altıncı bölümünde ele alacağımız *eşitlik*, *benzerlik*, *orantı* yahut *yer* bağıntılarının bulunup bulunmadığını anlamaktır. Çünkü Ebû Ali'ye (ö. 377/987) göre, eşiti, benzeri yahut orantılısı bulunmayan bir şey, kıyâsılanamaz.²⁰⁶ Mantıksallaştırma sürecinin öncülerinden birisi olmakla birlikte, erken klasik kıyâs anlayışını nisbeten doğru şekilde yansıtan Rummânî (ö. 384/994) kıyâsı şöyle tarif eder:

Kıyâs, birincinin geçerliliği (es-sihhat) halinde ikincinin geçerliliğini, ikincinin

¹⁹⁹ Aristoteles, *Analytica Priora*, çev. A.J. Jenkinson, *The Works of Aristotle*, ed. W.D. Ross, Hon. LL. D., 1. bsk, 3 c, Oxford, Londra, Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege, 1950, I, 25b 30 – 28b 30.

²⁰⁰ Massignon, *The Passion of al-Hallâj*, III, s. 92.

²⁰¹ Louis Massignon, "Reflexions sur la Structure Primitive de l'Analyse Grammaticale en Arabe", *Opera Minora*, 3 c, Beyrut, Dâru l-Ma'ârif, 1963, II, ss. 613-625, s. 620; Louis Massignon, "Les Formes de Pensée Déterminées par la Structure de la Langue Arabe", *Opera Minora*, 3 c, Beyrut, Dâru l-Ma'ârif, 1963, II, s. 542; Ebû l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Kitâbu l-Luma'*, çev. Richard J. McCarthy, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1953, s. 23.

²⁰² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 6, 263.

²⁰³ er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 42.

²⁰⁴ Munâ İlyâs, *el-Kıyâs fî n-nahv ma'a tahkîki bâbi ş-şâzz mine l-Mesâ'ili l-Askeriyyât li-Ebî 'Alî el-Fârisî*, Şam, Dâru l-Fikr, 1985, s. 35.

²⁰⁵ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 6.

²⁰⁶ Ebû 'Alî el-Fârisî, *el-Mesâ'ilu l-Basriyyât*, ed. Muhammed Şâtır Ahmed M. Ahmed, 1. bsk, 2 c, Kahire, Matba'atu l-Medenî, 1405/1985, I, s. 430-431.

geçersizliği (el-fesâd) durumundaysa birincinin geçersizliğini gerektirecek şekilde, birinci ile ikinciye birbirine bağlamaktır.²⁰⁷

Şüphesiz, Rummânî'nin *birinci* (el-evvel) adını verdiği kıyâsın aslı, *ikinci* (el-sânî) dediğiyse türevidir ki bu, zaten kıyâsın sonucudur. Bu demektir ki, asılla kıyâslanan türev ve kıyâsın sonucu aynıdır. Yâni dilbilgisel kıyâsta söz konusu olan üç değil, iki kavram ve önermedir. Her ne zaman üç kavramlı ve önermeli bir kıyâsla karşılaşılsa, bu mantıksallaşmış kıyâs demektir.

Dilbilgisel kıyâs, *örnek* (el-misâl), *bakışım* (el-hızâ', İ symmetry) yahut *asıl* (el-asl) olarak kabul edilen *düzenli* (el-muttarid) bir düşünceye dayanır.²⁰⁸ Bu düşünce, çıkarımlanacak düşüncenin örneği, bakışımılığı yahut aslıdır. Bu nedenle kıyâs, kuvvetli şekilde *üretme* yahut *yaratma* (el-halk) anlamına gelip, *yoktan varetme* (el-ibdâ') demek değildir; çünkü kıyâsın sonucu, daimâ düzenli doğası bulunan bir şeyden çıkar.²⁰⁹ Öyleyse, üreyen ile kendisinden üretilen şey arasındaki üre/tme ilişkisi, kıyâstır. EKADDdeki kıyâs kavramının anlamdaşlarını vermek gerekirse, bunlar irâdî bir üretme sürecini ifâde eden *el-icrâ'* deyimini ile doğal bir oluşumu bildiren *el-cereyân* ve *es-sayrûre* deyimleridir. Kıyâs, öncelikle bu deyimlerden ikincisini ifâde eder; yâni o, doğal oluşuma mutâbakat eden bir düşünme sürecidir.²¹⁰ Bu mutâbakattan dolayı, irâdî olarak gerçekleştirilen düşünme süreci ile doğal oluş arasında hiçbir fark yoktur. Kıyâs olarak adlandırılan üreyen ile kendisinden üretilen şey arasındaki üre/tme ilişkisinin, yukarıda ifâde edildiği üzere, *eşitlik*, *benzerlik*, *orantı* yahut *yer* olmak üzere dört türü bulunmaktadır. Buradan hareketle kıyâsın târifini biraz daha netleştirirsek, onun, üreyen ile kendisinden üretilen şey arasındaki *eşitlik*, *benzerlik*, *orantı* yahut *yer* ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu dört ilişki türünü, Yunan mantığındaki *orta kavram* (İ middle term) olarak değerlendirmek mümkün değildir, çünkü onlar herhangi bir kavram olmayıp birer ilişki sınıfı, vezin ve biçimdir. Bu vezin, iki kavramın kendisinde kesiştiği bir ara sınıf değil, onların kendisinde eriyip kaybolduğu bir bağındır. Erken klasik dilbilgisel kıyâsın mantıksal kıyâsa benzetilmesinde kendisine mürâcaat edilen orta kavramla ilgili bir soruna değinen Massignon şöyle der: "Üstelik, iki uç kavram arasındaki orta kavram rolünü oynayabilecek bir değil, bir çok sebep vardır".²¹¹

Kıyâs, farklı ifâdelerde kullanılan bir biçim ve vezin demektir. Başka bir deyişle o, aslı bir ifâdenin veznine göre başka bir ifâdeyi aynı şekilde üretmektir ki, bu üretme işlemi sonucunda aslı ifâde geçerliyse türev de geçerlidir, aslı ifâde güzelse türev de güzeldir. Sîbeveyhi şöyle devâm eder: "Kim 'merartu bi-raculin

²⁰⁷ er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 66.

²⁰⁸ ADDde *düzenlilik* (el-ittirâd) belirli etkilere aynı karşılığı vermek mânâsına gelmektedir.

²⁰⁹ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 177. Çünkü yoktan varetme, bir şeyi örneği, bakışımılığı ve aslı olmaksızın meydana getirmektir; bu yüzden *yoktan yaratıcı* (el-mubdi'), gelenekte (es-sünne) ve üzerinde ittifak edilen konularda (el-icmâ') daha önce görülmemiş bir şeyi icâd edendir. Bkz. a.y.

²¹⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 194.

²¹¹ Massignon, *a.g.e.*, III, s. 85-86.

esedin ebûhu' (Babası arslan [gibi] olan bir adama uğradım) derse, [o kimse aynı zamanda] 'merartu bi-raculin mi'etin ibiluhû' (Devesi yüz [adet] olan bir adama uğradım) demiş olur";²¹² çünkü, her iki ifâdenin de vezni aynıdır. Bundan dolayıdır ki, "merartu bi-raculin hasenun ebûhu" (Babası güzel olan bir adama uğradım) ifâdesi, "merartu bi-raculin raculun ebûhu" (Babası adam olan bir adama uğradım) ifâdesine yapılmış uzak yahut sağlıklı sayılmayan bir kıyâs demektir; çünkü *hasen* (güzel) kelimesi ile *racul* (adam) kelimesi aynı türden olmayıp, birincisi sıfat ikincisiyse addır.²¹³ Şu hâlde kıyâsın ortaya çıkması ve geçerli olması, üretilen ifâdenin, aslî ifâdenin veznine, vezin ve kelime özelliklerine uygun olmasına bağlıdır.²¹⁴ Bu uygunluk, aşağıda ele alacağımız dört türe göre gerçekleşir. Örneğin, "merartu bi-raculin esedin abûhu" (Babası arslan [gibi] olan bir adama uğradım) ifâdesi "merartu bi-raculin mi'etin ibiluhû" (Devesi yüz [adet] olan bir adama uğradım) ifâdesine eşittir, halbuki "merartu bi-raculin haseni l-vechi ebûhu" (Babasının yüzü güzel olan bir adama uğradım) ifâdesi "merartu bi-raculin dâribin ebûhu" (Babası döven bir adama uğradım) cümlesine eşit değil, *hasen* kelimesindeki tenvinden dolayı benzer olduğu hâlde aynı ifâde, "merartu bi-raculin hasenini l-veche" (Yüzü güzel olan bir adama uğradım) cümlesine eşittir.²¹⁵ Ferrâ', vezin ve kelime özelliklerinin, yalnızca kıyâsın türünü belirlemekle kalmayıp, onun geçerliliği yahut geçersizliğini de tayîn ettiğini söyler. Örneğin, ona göre, "âmil olmayan bir şey, âmil olanla kıyâsı yapılamaz".²¹⁶ Yukarıdaki örneklerden de anlaşılabilir gibi, erken ADDde kıyâs, büyük ölçüde içerikten bağımsız, salt biçimsel ve vezinsel bir işlemdir.

Kıyâsın aslı ile türevi arasındaki ilişkinin, aynılık ile benzerlik arasında sıralanan çeşitli dereceleri yansıttığı bir gerçekse de, ADDde bu ilişkinin, ancak bir zorlamayla özdeşlik mânâsına geldiğinin altını çizmeliyiz. Mantıksallaştırma sürecinin öncülerinden İbn Vehb (ö. 281/895) kıyâsın, eşitlik ve benzerlik anlamlarına geldiğini belirttikten sonra, ADDde özdeşliğin durumunu şöyle ifâde eder: "Lügatte kıyâs, eşitlik ve benzerlik demektir; bunlarsa, şeyler arasında mutlak olarak değil, ancak belirli bir anlam bakımından söz konusudur. Çünkü bir şeyin, her özelliği bakımından ötekisine benzeyip, o şey hâline gelmesi mümkün değildir".²¹⁷ Kudâme b. Ca'fer'e göre bunun nedeni, özdeşliğin mantıksal değil ontolojik bir kategori olmasıdır. Ona göre mukâyese, iki aynı şey değil, iki farklı şey arasında yapılabilir.²¹⁸ Özdeşlik, ADDde tasavvur edilmesi güç bir bağıntıdır;

²¹² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 198.

²¹³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 198.

²¹⁴ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 31.

²¹⁵ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 198.

²¹⁶ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 281. *Âmil* deyimi, sözdizisinde kelimelerin özne, tümleç, hâl gibi konumlarını tayîn eden fiil, isim-fiil, bazı sıfatlar ile edatları ifâde eder. Bu bakımdan AD, konum tayîn eden (âmil) ve etmeyen (ğayru âmil) olmak üzere iki sınıfa ayrılan söz varlığına sâhiptir.

²¹⁷ Ebû l-Huseyn İshâk İbn İbrâhîm İbn Süleymân İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi l-beyân*, ed. Ahmed Matlûb, Hatice el-Hadisî, I, bsk, Bağdad, Matba'atu l-Âni, 1387/1967, s. 76.

²¹⁸ Kudâme şöyle devâm eder: "Herkesce bilinir ki, bir nesneyi ne kendisiyle ne de kendisine özdeş bir başkasıyla mukâyese edebiliriz. Eğer iki nesne, her bakımdan birbirine benziyor ve en ufak bir farklılık arzetseniyorsa, onlar özdeş yahut aynıdır. Öyleyse biz, ancak belirli nitelikleri paylaşan, öbürlerinde

bu nedenledir ki, çoğu erken klasik dilbilginlerinin yanısıra Ebû Hilâl el-Askerî gibi geç klasikleri de kapsayan önemli bir gurup, anlamdaş kelimelerin imkânı konusuna şüphesiz bakmışlardır. Dolayısıyla EKADDde mantıksal anlamda güçlü bir özdeşlik kavramının tasavvur edilmesi neredeyse imkansızdır denebilir; bunun yerine *şartlı özdeşlik* adını verebileceğimiz bir kavramın aşağıda ele alınan *eşitlik*, *benzerlik*, *orantı* ve *yer* kavramlarını daha doğru şekilde yansıttığını görüyoruz. Bu kavramların hepsi, farklı şeyler arasındaki *birlik* fikrini ifade etme noktasında uzlaşmaktadırlar. Ancak bunlar arasında, özdeşliği en güçlü şekilde yansıtan kavramları sıralamak gerekirse şüphesiz bu listenin başında, sırasıyla *eşitlik* ve *yer* deyimleri gelecektir.

6.1. Eşitlik

ADD hakkında konuşan pek çok çağdaş kaynak, bu düşünme çeşidini *analojik kıyâs* diye nitelemektedir; ancak *eşitlik* (el-misl) kavramının ne ifade ettiği konusunda dikkate değer pek az şey söylenmiştir. Her ne kadar anlamdaş olmasalar da, bizim burada *eşitlik* olarak çevirdiğimiz *misl* kelimesinin anlamlarından birisi *benzerlik* (eş-şibh). Bununla birlikte, teknik olarak *el-misl* deyimini, *eş-şibh*'e indirgenemez; çünkü tarifleri ve görevleri farklıdır. Erken klasik kaynaklardan Mukâtil, *el-misl* kelimesini, iki yahut daha fazla sayıda şeyler yahut olaylar arasında nitelikce yahut nicelikce *benzerlik* olarak anlamlandırır.²¹⁹ Kanazi, dilbilgisinin mantıksallaştırılmasını en ciddî şekilde savunan Rummânî'nin *en-Nüket* adlı çalışmasındaki görüşlerini özetleyerek *analoji* kavramına karşılık geldiğini düşündüğü *et-teşbih* kelimesinin anlamlarını altı sınıfa ayırmıştır: a) belağat analojisi, b) gerçek analoji, c) algılanamaz şeyin algılananla mukayesesi, d) düzensiz şeyin düzenli olanla mukayesesi, e) sezgiyle kavranamaz şeyin kavranabilir olanla mukayesesi, f) iyi bilinmeyen bir şeyin iyi bilinen başka şeyin bir niteliğiyle mukayesesi.²²⁰

Küfe ve Basralı dilbilginleri, deyimden kuvvetle nicelik bildirdiğini düşündüklerinden, *el-misl*'in daha uygun anlamdaşları olarak *el-'adl* (adalet, eşitlik), *es-sevâ*' (eşitlik), ve *en-nidd* (denklik) kelimelerini vermişlerdir. *es-Sevâ*' kelimesi, *adalet* ve hattâ *yarım* (en-nısf) kelimeleriyle anlamdaş olarak kullanılmıştır; "adalet, bilinebilir bir miktar" demektir.²²¹ *el-Misl* ve *el-'adl* kelimelerinin anlamdaş olduğunu belirten Ferrâ' adaleti şöyle tarif eder: "O, mütecânisi olmadığı bir şeye eşit olan şeydir".²²² Adalet kelimesinin zıddı olan *ez-zulm* (adaletsizlik) ise bir şeyden bir şeyi *eksiltmek* (en-naks) demektir.²²³ Her iki deyim, şeydeki nicel durumu ifade etmektedir.

birbirlerinden ayrılan iki nesneyi mukâyese edebiliriz". Bkz. El Sadda, a.g.m., s. 101.

²¹⁹ Mukâtil, a.g.e., I, s. 207.

²²⁰ George J. Kanazi, *Studies in the Kitâb as-Sinâ'atayn of Abû Hilâl al-'Askarî* (revised PhD dissertation in 1971 at the University of California), Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1989, s. 52.

²²¹ el-Ferrâ', a.g.e., I, s. 220, 226.

²²² el-Ferrâ', a.g.e., I, s. 320.

²²³ el-Ferrâ', a.g.e., I, s. 397.

el-Misl deyimini, ADDni en iyi özetleyen kavramlardan birisi olduğu için, bu deyim hakkında Kufe ve Basralı ilk bilginlerin görüşleri de, *dilbilgisel kıyâs* konusunda son derece aydınlatıcı olacaktır. Deyimle ilgili en eski tartışmalardan birisi, onun bir şeye eşit mi olduğu yoksa ondan iki kat mı büyük olduğu sorusuyla ilgilidir. Ferrâ'ya göre, bir kölesi olan kimse "ahtâcu ilâ misli" (Onun dengine ihtiyâcım var) dediğinde, halihazırda bir köleye sâhip olduğunu ve ona eşdeğer ikincisine, demekki iki köleye ihtiyacı olduğunu ifâde eder. Aynı şekilde bir kimse "ma'î elfun ve ahtâcu ilâ mislayhi" (Bin liram var ve iki katına ihtiyacım var) dediğinde üç bin liraya ihtiyaç duyduğunu söyler. Çünkü, bin sayısı zaten *misl* kelimesinde içerilmiş bulunduğundan, *iki kat* (misleyn) üç bin eder. Ferrâ'ya göre bunun nedeni, Arapça'daki *çoğulun çoğulu* (cem'u l-cem') kavramıyla ilgilidir.²²⁴ Zirâ çoğul, üç sayısına işaret eder; çoğulun çoğulu üç kere üç demektir ki bu, Arapça'daki ikinci çoğul derecesini ifâde eden dokuz sayısına karşılık gelmektedir.²²⁵ Ferrâ'nın, kıyâsın temeli olan *el-misl* kavramını, matematikteki çarpma kavramının görevi gibi düşünmesi son derece dikkat çekicidir.

Sibeveyhi'ye göre *misl* deyimini *eşitlik* (es-sevâ') ve *denklik* (en-nidd) demektir. Ona göre deyim, bir kavramın yahut yargının nitelikleri değiştirilmeksizin başka şeylere uygulanması anlamına gelir. Başka bir deyişle *misl* deyimini, iki farklı şey arasındaki eşitlik ilişkisi yahut durumunu ifâde eder. Bu eşitlik, şeylerden birisinin özelliklerinin, aynı zamanda öbürünün özellikleri olması manasındadır. Dolayısıyla, bu özelliklerde herhangi bir *artma* (ez-ziyâde) yahut *eksilme* (en-naks), eşitliğin bozulması demektir. Sibeveyhi "marartu biraculin sevâ'in" cümlesini incelerken şöyle der: "[Bu sözü konuşan], iki adamdan birinin ne herhangi bir niteliğini artırmış ne de eksiltmiştir".²²⁶ Ahfeş ve Zeccâc da Sibeveyhi'nin görüşünü onaylayarak, *el-misl* ve onun anlamdaşı *en-nidd* kelimelerinin, temel özellikleriyle birlikte iki şey arasındaki eşitliği gösterdiğini söylerler. Zeccâc deyimini anlamını bir Kur'ân âyetiyle örneklendirir; "ve mine n-nâs men yettehizu min dünü llâh endâden yuhubbühunhum ke-hubbi llâh" ("İnsanlar arasında Allâh'ı bırakıp [putları/ilâhları] ona eş tutanlar vardır; onları Allâh'ı severcesine severler", Kur'ân 2:165) ifâdesinde putlar/ilâhlar ile Allâh sevgi bakımından *eşitlenmiştir* (et-tesviye), zirâ söz konusu insanların putlara/ilâhlara olan sevgisi, Allâh'a duyulan sevgiye eşdeğerdir.²²⁷ Bu demektir ki, benzer iki şeyden birinin özellikleri öbürüne yüklenmiştir. *el-Misl* deyiminin iki katı gösterdiğini savunan Ferrâ'ya karşı Zeccâc, bu kavramın kıyâsın çekirdeğinde yer aldığını ve deyimini gerçek anlamını bilmemenin dilbilgisel kıyâsı da ortadan kaldıracığı görüşündedir. Zeccâc şöyle devam eder: "...çünkü biz bir şeyin

²²⁴ Arapça'da iki türlü çoğul bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 3 ile 9 arasında sayısal çokluğu ifâde eden adlardır; ikincisiyle 9un üzerindeki çoklukları ifâde eden adlardır ki bunlara *çoğulun çoğulu* denir.

²²⁵ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 194-195.

²²⁶ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 182. Ahfeş'e göre *sevâ'* and *misl* deyimlerinin her ikisi de 'adl' anlamına gelir. Bkz. el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 206, 265.

²²⁷ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 51; ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 221.

dengini (mislu ş-şey') ona eşit olan bir şey olarak anlarız; onun iki denginiyse ona iki kere eşit olan şeyler olarak anlarız".²²⁸ Görüldüğü gibi *el-misl* deyimini, ADnin birbirinden farklı okullarında dahî mâhiyet (İ essence) anlamına gelmemektedir. Tam aksine o, temel özellikleri çerçevesinde iki şey arasındaki nicel eşitlik demektir. Bununla birlikte eşitlik kavramını doğru anlamalıyız. Her yönüyle iki şeyin birbirine eşit, demekki özdeş olması, EKADDde tasavvur edilmesi güç bir durumdur. Eşitlik, her iki şeyin sâhip olduğu ortak bir özellik yahut özellikler bakımından olabilir. Örneğin, "bâliğa l-ka'beh" ("Ka'be'ye varmak üzere", Kur'ân 5:95) ifâdesi "hâzâ 'âridun mumtirunâ" ("Bu bize yağmur getiren bir buluttur", Kur'ân 46:24) ifâdesine, her iki ifâdenin kendileri bakımından eşit değildir; fakat eşitlik, onlardaki adların her ikisinin belirli görünmesine rağmen belirsiz olmaları bakımındandır.²²⁹ Sîbeveyhi "merartu bi-raculin mislike" (Tıpkı sen olan bir adama uğradım) ifâdesi hakkında şunları söyler:

'Mislike' (tıpkı sen olan) ifâdesi, 'huve raculun kemâ enneke raculun' (O senin adam olduğun gibi bir adamdır) [ifâdesindeki 'kemâ enneke raculun' (Senin adam olduğun gibi) ibâresinin] sıfat olması gibi sıfattır; her ikisinde de 'adam'ın niteliklerini ne artırmakta ne de eksiltmektesin. Ona eşit olan 'merartu bi-raculin mislike' ifâdesinde [bahsedilen] iki adamdan birinin şekli öbürününkisine benzemektedir. (...) [Bir niteleme türü de] 'merartu bi-raculin şerrin minke' (Senden daha kötü olan bir adama uğradım) ifâdesi olup [şerrin minka (senden daha kötü)] ibâresi, [iki adamdan birisinin özelliğini] azaltarak öbürüne eşitlenmesi şartıyla [racul (adam)]'ın sıfatıdır.²³⁰

Epistemolojik olarak eşitlik, bir kimsenin iki şey arasındaki farklılıkları yitirmesine ve söz konusu şeylerin belirsiz, teşhis edilemez ve tanınmaz hale gelmesine yol açar. Bir şey öbürünün eşitiyse, bu demektir ki o, ne tanınabilir ve öbüründen ayırdedilebilir ne de dilbilgisel olarak belirlidir; öyleyse o, ne zihin tarafından teşhis edilebilir ne de cümle içerisinde belirlilik özelliğiyle kullanılabilir.²³¹

Sîbeveyhi *el-misl* deyiminin dilbilgisel olarak belirsiz olmasının, tenvînli²³² kelimelerdeki belirsizlik durumuna benzediğini düşünür; dolayısıyla, "ona gereken tek şey, izâfettir".²³³ Bu epistemolojik zemin, sözdizisindeki birliğin tesis edilmesi bakımından son derece önemlidir, çünkü kelimeler arasında bu

²²⁸ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 382-383.

²²⁹ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 264.

²³⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 179. "...onun şekli senin şekline benzer... (sûratuhû şebîhetun bi-sûretike)". Bkz. a.y.

²³¹ "... çünkü *ğayr, misl* ve benzerleri belirsiz olmazlar". Bkz. Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 191; el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 17.

²³² Arapça'da tenvîn, adların son harflerinin "a/e", "ı/i" gibi "u/ü" seslerinin çift olduğunu, böylece adın belirsizliğini ifâde eder.

²³³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 181.

özelliklere sâhip bir eşitlik bulunmuyorsa, onların *el-misl*, *kâf* (gibi)²³⁴ ve *nahv* (şeklinde) gibi eşitlik bildiren kelimelerle birleştirilmesi mümkün değildir,²³⁵ aksi halde cümle eşitlik değil başka bir şey ifade eder.²³⁶ Sîbeveyhi *el-misl* kavramının birlik anlamını daha seçik hale getirmek üzere *ğayr* (başka) yahut *âhar* (öbür) deyimlerinin açıklamasına girişir. İki şey *doğaca* (el-hısâl), *faâliyetce* (el-umûr)²³⁷ ve *biçimce* (el-hey'et)²³⁸ aynı özelliklere sâhip değillerse, onlar başkadır, yâni herbiri öbürüdür. “merartu bi-raculin ğayrike” (Senden başka bir adama uğradım) cümlesinde *ğayr* kelimesi, mukâyese edilen kişiye eşit olmayan birini ifade eden *racul* kelimesinin sıfatıdır. Dolayısıyla cümle, konuşan kişinin, bir kişiye değil iki kişiye uğradığını dile getirmektedir.²³⁹ Ahfeş de aynı şeyin niteliklerindeki artış yahut eksilmenin onu başka yapacağını belirtir.²⁴⁰ Öyleyse eşitlik, iki yahut daha fazla sayıda şey arasında doğaca, faâliyetce ve biçimce mutâbakat varsa söz konusudur.²⁴¹ Sîbeveyhi ayrıca *sevâ*' kelimesinin *misl*, *sivâ*' kelimesinin de *ğayr* ile *âhar* anlamlarını ifade ettiğini belirtir.²⁴² Eşitliğin dilbilgisel sonucu, sözdizisinde eşit iki kelimedenden birinin öbürünün yerine kullanılmasıdır. Örneğin, *an* ile *lâm* edatları birbirlerine eşit olduklarından “yurîdûna an yutfî'û” (“söndürmek istiyorlar”, Kur'ân 61:8) ifâdesindeki *an* yerine *lâm* kullanılarak “yurîdûna li-yutfî'û” (“söndürmek istiyorlar”, Kur'ân 9:32) denilebilir.²⁴³ Eşitliğin bu görevi, aynı zamanda *lügatce* ve *cümlece anlamdaşlığın* da epistemolojik temeli olarak görünmektedir.²⁴⁴

Ahfeş, *el-ûlâ* kelimesinin *el-kübrâ*'ya anlamdaş oldukları için değil, morfolojik yapıları ve sentaktik özellikleri bakımından eşit olduğunu söyler. Her iki kelime *fâ*-*'l-â* veznindedir, her ikisi tanım edatıyla cümlede kullanılır ve her ikisi de izâfet halinde bu edatı yitirir.²⁴⁵ *en-Nazîr* kelimesi de aynı bakımlardan *en-nekîr* kelimesine eşittir.²⁴⁶ Kısaca morfoloji araştırmalarında, farklı kelimeler arasındaki vezinsel ve dilbilgisel eşitlikten yararlanır. Eşitliğin EKADndeki diğer anlamı, benzerlik yahut orantıdır; ancak benzerlik ile orantı, eşitlikten farklı tarifleri ve görevleri bulunan ayrı deyimlerdir.

²³⁴ Sîbeveyhi bazen *kâf* edatını *şibh* anlamında kullanır. Bkz. Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 178.

²³⁵ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 179-181.

²³⁶ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 179-181.

²³⁷ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 182.

²³⁸ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 199.

²³⁹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 179. *Başka* (ğayr) kelimesi, *istisnâ* ve *inkân* da ifade eder. Bkz. ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 16-17.

²⁴⁰ el-Ahfeş, *a.g.e.*, II, s. 304.

²⁴¹ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 230.

²⁴² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 182.

²⁴³ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 221.

²⁴⁴ Yaygın olarak bilinmese de EKADnde iki türlü anlamdaşıktan söz edilir; bunlardan birincisi morfolojik olarak birbirinden farklı kelimelerin aynı anlama gelmesi, ikincisiyse aynı kelimelerden oluşmayan cümlelerin aynı anlamı ifade etmesi. Bunlardan ilkinin *kelimece anlamdaşlık*, ikincisini de *cümlece anlamdaşlık* diye adlandırılır.

²⁴⁵ el-Ahfeş, *a.g.e.*, II, s. 387.

²⁴⁶ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 68.

6.2. Benzerlik

Benzerlik (eş-şibh), dilbilgisel kıyâsın temellerinden birisidir. Görev olarak, eşitlik kavramından sonra gelen bir etkisi vardır. Bu anlamda onun, şartlı eşitlik ifâde ettiği söylenebilir. Benzerlik, aynı sınıftan şeylerin belirli bir özelliği *paylaşmaları* demektir. Zeccâc benzerlik kavramını, *birbirine benzeyen* (el-müteşâbih) meyvelerin *şekilce* (es-sûret) aynı olmakla birlikte, örneğin tatlarının farklı olması örneğiyle açıklar.²⁴⁷ Benzerlikle ilgili olarak birlik yahut paylaşım kavramlarını doğru anlamak son derece önemlidir. Burada sözü edilen mutlak birlik yahut mutlak paylaşım değil, şartlı olandır. İki şey arasında pek çok farklılık söz konusudur; fakat benzerliğe yol açan birlik yahut paylaşım, iyi formüleleştirilmiş bir şarta göre teşekkül eder. Ahfeş'e göre benzerlik, iki şey arasında söz konusudur; fakat bu benzerlik şeylerin kendileri bakımından değil, üçüncü bir unsur olarak, onların sâhip olduğu bir nitelik bakımındandır. Bu yüzden, iki şey kendileri bakımından değil, örneğin erdemce benzer olabilir; yani her iki şeyin, diğerine eşit olan bir erdeme sâhip olduğu söylenebilir.²⁴⁸ Sîbeveyhi "kad merartu bi-raculin ev imra'atin" (Bir adama yahut bir kadına uğradım) cümlesinin "mâ merartu bi-Zeydin ve lâkin 'Amrin" (Zeyd'e değil fakat Amr'a uğradım) ifâdesine benzediğini şöyle açıklar:

Cümleye kesinlik (el-yakîn) [ifâdesiyle] başladım, sonra onun yerine şüphe (eş-şekk) getirdin; [dolayısıyla cümledeki] birinci ve ikinci iddiâlar eşitlendi. Bu [durum] şu cümledeki [duruma] benzer: 'mâ marartu bi-Zeydin ve lâkin 'Amrin', burada [konuşan, cümleye] inkârla (en-nefy) başladı, sonra onun yerine tasdîki koydu.²⁴⁹

Görülebileceği gibi burada benzerlik, kesinliğin tasdîke, şüphenin inkâra ve *ev* (yahut) edatının *lâkin* (ancak) edatına mutabakat etmesinden kaynaklanmaktadır.

Sîbeveyhi şart cümlesinin *şart* ve *cevap* adı verilen parçaları arasındaki benzerlik ilişkisini, *eşitlik* (el-misl) ve *yakınlık* (el-kurbet) kavramlarını mukâyese ederek şöyle açıklar:

Araplar, aslında ikisi birbirine her bakımdan aykırı olmasına rağmen [şart cümlesinin cevabını] isim cümlesinin yüklemine benzetirler; bu [benzetiş], biri diğerine eşit yahut yakın olmadığı halde bir şeyin öbürüne benzetilmesi gibidir.²⁵⁰

Buradan anlaşılmaktadır ki benzerlik, eşitlik ve yakınlık kavramlarıyla özdeş değildir. Benzerliğin doğasını açıklayabilecek en genel tarif, birbirine benzeyen

²⁴⁷ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 68.

²⁴⁸ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 52.

²⁴⁹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 187.

²⁵⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 110.

iki şeyin sadece farklı olup karşıt olmaması şeklinde ifade edilebilir. Yukarıdaki parçada geçen önemli bir kavram da, 9uncu yüzyıl sonrası dilbilginlerin, yüklemlemenin doğasını açıklamak için kullandığı *bir şeyin bir şeye benzemesidir* (şibhu ş-şey' bi ş-şey'). Bu kavram, konuşma ile düşünmenin akışını belirlemesi bakımından son derece önemlidir; zirâ bir kimse bir şey hakkında konuşurken, onu başka bir şeye benzetir, sonra bu benzer olanın tasvirine girer; hattâ buradan, birinciye benzeyen bir üçüncü unsura geçer.²⁵¹ Sibeveyhi kelimeler ile cümleler arasındaki *benzerlik* ile *benzemezlik* (ğayr) ilişkisini lafız ve anlam olmak üzere iki ayrı boyutta değerlendirir.²⁵² Yani bir kelime öbürüne lafızca benzeyip anlamca benzemeyebilir, yahut bunun tersi olabilir; yahut da hem lafızca hem de anlamca benzerlik olabilir.

Kudâme b. Ca'fer (ö. 10uncu yüzyılın başları) *benzerliğin* en üst düzeyi olarak anladığı *benzetmeyi* (el-teşbîh) şöyle tarif eder: "...en iyi benzerlik türü, iki nesne arasında farklılıktan çok benzerlik kuranıdır; böylece nesnelere, azamî özdeşliğe yakın bir duruma ulaşmış olurlar".²⁵³ *et-Teşbîh* deyimini, eşitlik ile benzerlik arasındaki bir dereceyi ifade eder. O, eşit iki şeyden birinin öbürünün *yerine konulması* (el-ikâme) yahut ona *nüfûz etmesidir* (ed-duhûl). Örneğin "lahû savtun savtu himârin" (Onun sesi, eşek sesidir) ifâdesinde ikinci parça sıfatken, "lahû savtun savta himârin" (Onun sesi, eşek sesi olarak [çıkartır]) ifâdesindeki ikinci parça haldir.²⁵⁴ Benzetme, bir şeyin, öbüründe olduğu gibi, belirli bir özelliğe sâhip olduğunu yahut belirli şekilde meydana geldiğini ifade eder. Benzetme "*nasıl?*" (keyfe), "olay nasıl meydana geldi?" (keyfe vaka'a l-emru), "hangi örneğe göre?" ('alâ eyyi misâlin) sorularının bir cevabıdır.²⁵⁵ Benzetme kavramının bir izâfisi, *benzeşmedir* (et-teşâbuh). Ferrâ'ya göre benzeşme farklı şeylerin bir şeyde yahut nitelikte uzlaşmasıdır. Ona göre "teşâbehet kulûbuhum" cümlesi, insanların inkârda ittifak etmelerinden (fi tiffâkihîm 'alâ l-kufri) birbirlerine benzediğini ifade eder.²⁵⁶

Erken klasik metinler, *eş-şibh* deyiminin *el-mis'le* göre ikinci derecede eşitlik ifade ettiğini söylemesine rağmen, 10uncu yüzyıl sonrası orta klasik metinler aksini savunur. *et-Teşbîh* deyiminin *et-temsîl* den daha genel olduğunu savunan Cürçânî (ö. 470/1078) şöyle der: "*et-teşbîh* geneldir (el-'âmm), *et-temsîl* ise özeldir (el-ahass), her *et-temsîl et-teşbîh*'dir fakat her *et-teşbîh et-temsîl*

²⁵¹ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 269.

²⁵² Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 175-176.

²⁵³ El Sadda, *a.g.m.*, s. 101.

²⁵⁴ Burada sözü edilen Arapça'ya özgü farklılık, elbette Türkçe'ye uygun şekilde aktarılamaz. İki ifade arasındaki farklılık, Arapça'da kesintisiz süreç bildiren isim cümlesi ile kesintili süreç ifade eden fiil cümlesi arasındaki ayrılıktan kaynaklanmaktadır. İsim cümlesi, "birim zamanda kat edilen yol" örneğindeki birim zaman ile mesâfenin birbiriyle örtüşmesinde olduğu gibi kesintisiz bir süreç bildirir; yâni birim zaman birim mesâfe demektir. İsim cümlesinde özne (mübtedâ') ile yüklem, cümleyi oluşturan birinci ve ikinci parçalar olarak kabul edilir. Örtüşme, bu iki parça arasında söz konusudur. Halbuki fiil cümlesinde bu örtüşme bulunmaz.

²⁵⁵ Sibeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 151.

²⁵⁶ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 75.

değildir”.²⁵⁷ Larkin Cürcânî’de *et-temsîl*’in, *et-teşbîh*’in bir türü olduğunu belirtir; böylece ilki türev (el-fer’), ikincisi *asıldır* (el-asl). *et-Teşbîh* bir *niteliği paylaşmaktır* (el-iştirâk fî s-sıfah); halbuki *et-temsîl* belirli bir yorum ve açıklama vasıtasıyla bu türlü bir paylaşımı ifâde eder. Her iki deyim de zihni bir şeyin kökenini aramaya sevkeder.²⁵⁸ Cürcânî ile erken klasik kaynakların uzlaştığı noktaysa, *et-teşbîh*’in bir paylaşım (el-iştirâk) olduğudur.²⁵⁹

Benzerlik ile *yer* kavramları arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü özdeşlik, üç sebepten dolayı ortaya çıkar: kelimelerin yahut cümlelerin anlamlarının benzer olmasından, cümlelerdeki *iddiâ*ların (el-iddi‘â’) birbirine eşit olmasından²⁶⁰ yahut kelimelerin cümle içerisindeki yerlerinin aynı olmasından.

6.3. Orantı

Orantı (en-nazîr) deyimini, erken klasik kaynaklarda yaygın olarak kullanılmışsa da, berrak bir şekilde tarif edilmesi güç bir kavramdır. Sîbeveyhi’ye göre orantı, birbirinden farklı sınıflara ve özelliklere mensup olan şeyler arasında değişmeden aynı kalan ilişkilerdir. Bu ilişki, bir niteliği paylaşma anlamında olumlu olabileceği gibi, çoğu kez de olumsuzdur. Örneğin iki şeyden birisi belirli bir niteliğe sâhipken diğeri değildir, fakat yine de ikisi arasında sabit bir ilişki vardır. İşte bu, eşitlik ve benzerlikten farklı olarak orantı diye adlandırılır. Benzerlik ile orantı arasındaki fark, benzer olanlar belirli bir niteliği yahut niceliği paylaşırken, orantılıların böyle olmamasıdır. Ayrıca orantılılar arasında çoğu kez bir niteliğin paylaşımı söz konusu değildir. Aksine orantılılar, yoksun oldukları yahut birisi sâhipken öbürünün mahrûm olduğu niteliklerden dolayı birbirleriyle ilişkilidir. Sîbeveyhi der ki:

...[Araplar] ismin yalın hali (raf‘) söz konusu olduğunda ‘kultu’ (ben dedim) ve ‘kâlet’ (o kadın dedi) [kelimelerindeki] ‘elif’ harfini sabit bırakırlarken, tekil kelimedeki sesi kaldırmalarında olduğu gibi, cezm durumunda kelimedeki *elif* harfini kaldırır. Böylece, adlarda ismin -e halinin (nasb) izafete (cerr) karşılık gelmesi gibi, ismin -e hali, hazf durumunda cezme mutâbakat eder. Çünkü, adların cezm durumuyla ve fiillerin izafet durumuyla hiçbir ortak noktası olmamasına rağmen, fiillerde cezm durumu adlardaki izafet durumuyla orantılıdır.²⁶¹

Aşağıdaki örnekler arasında hiçbir eşitlik yahut benzerlik bulunmamaktadır, zirâ birinci cümlede söz konusu olan kelime bir addır, ikincisindekiyse fiilin

²⁵⁷ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 84.

²⁵⁸ Margaret Larkin, *The Theology of Meaning: ‘Abd al-Qâhir al-Jurjânî’s Theory of Discourse*, American Oriental Series 79, New Haven, American Oriental Society, 1995, s. 83-84; el-Cürcânî, *Esrâr*, s. 88, 220-221.

²⁵⁹ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 89.

²⁶⁰ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 187.

²⁶¹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 4, 88. Ayrıca Bkz. es-Sirâfi, *a.g.e.*, II, s. 21.

yerini tutan bir addır; fakat bu ikisi ismin -e hali bakımından birbiriyle orantılıdır. Sîbeveyhi “mâ anta illâ darba l-nâsi” (Sen ancak ve ancak insanları dövüyorsun) cümlesinde “nâs” (insanlar) kelimesini -e *halme* getirmeyen “darb” kelimesinin, hazfedilmiş bir fiil tarafından -e *halme* getirilen “mennan” ve “fidâ’en” kelimelerinin yer aldığı “fe-immâ mennen ba’dü ve immâ fidâ’en” (“Artık bundan sonra [esirleri] ya karşılıksız ya da fidye karşılığı azâd edin”, Kur’ân 47:4) ayetiyle orantılı olduğunu söyler.²⁶² Yine Sîbeveyhi, aralarında hiçbir benzerlik bulunmadığı halde “dehaltu l-beyte” (Eve girdim) cümlesi ile “nubbi’tu Zeyden” (Zeyd’den haber aldım) ifâdesinin orantılı olduğunu belirtir, çünkü birincisinde tümleçten önceki *fi* edatı, ikincisindeyse ‘an edatı hazfedilmiştir. Zirâ cümlelerin aslı “dehaltu fi l-beyti” ve “nubbi’tu ‘an Zeydin” şeklindedir.²⁶³ Ahfeş orantının sınıflar arasında söz konusu olup sınıfların üyeleriyle ilgili olmadığı görülmüştür. Ona göre “dehaltu l-beyte” ifâdesi, aslında “duriba ‘Abdullâh ‘alâ z-zahr ve l-batn” (Zeyd içten ve dıştan darbe aldı) şeklinde olması gereken “duriba ‘Abdullâh z-zahra ve l-batna” cümlesiyle orantılıdır. Her iki cümle, birbirinden farklı olan izafet edatlarından yoksun olmaları bakımından birbirlerine benzemektedir; bu durumsa, her iki cümlelerin orantılı olmasını sağlamaktadır.²⁶⁴

Mantıksal kavramlara mürâcaat eden Rummânî *en-nazîr* deyiminin, birbirinden farklı cinslere mensup olmakla birlikte belirli nitelikleri paylaşan şeyleri gösterdiğini düşünür. Dolayısıyla orantı, eşitliğin bir türüdür:

Orantılı olan, farklı cinsten olanlara atfedilmeyen eşitliğin anlamca benzeridir; örneğin geçişli fiil, özne gerektirmesi, mastardan türetilmiş olması, zamiri gizlemesi, zarf, mastar ve hâl gibi yapıları etkilemesi gibi bakımlardan geçişsiz fiilin benzeridir.²⁶⁵

Bu târif, şüphesiz Sîbeveyhi’nin orantı anlayışından tamamen farklı bir şeydir. İbn Fâris de, orantı kavramını, örneğin *anlama yüklemleme*²⁶⁶ gibi belirli bir niteliği paylaşan ve bunun dışında ortak noktaları bulunmayan ifâdeler için kullanır. Sözgelisi, “innâ rasûlu rabbi l-âlemîn” (“Şüphesiz bizler, âlemlerin efendisinin elçisiyiz”, Kur’ân 26:16) ifâdesiyle “salâsu şuhûs” (üç kadın) ibaresi arasında *anlama yüklemleme* (el-haml ‘alâ l-ma’nâ) niteliği dışında hiçbir ortak nokta bulunmamaktadır; İbn Fâris, yukarıdaki ifâdeleri, bu nitelikte orantılı cümleler olarak değerlendirir.²⁶⁷ Ebû ‘Alî orantı deyimini, Sîbeveyhi’nin anladığı şekilde kullanarak, karşıtlık ilişkisini orantı olarak kabûl ettiğini şöyle belirtir:

²⁶² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 141.

²⁶³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 68.

²⁶⁴ el-Ahfeş, *a.g.e.*, I, s. 148.

²⁶⁵ er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 82.

²⁶⁶ Arapça’da *lafzî söz* ve *anlamsal söz* olmak üzere iki türlü sözdizisi bulunur. Lafzî sözdeki kelimelerle yahut bağıntılarla ilgili bazı tutarsızlıkların açıklaması, anlamsal söze mürâcaat edilerek yapılır. İşte buna *anlama yüklemleme* (el-haml ‘alâ l-ma’nâ) denir.

²⁶⁷ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 253-254. Yukarıdaki örneklerden birincisinde birbiriyle tekil-çoğul uyumunda mutâbakat etmesi gereken *innâ* (bizler) ile *rasûl* (elçi) kelimelerinden ilki çoğulken *rusul* (elçiler) şeklinde olması gereken ikincisi tekildir; ikinci örnekteyse eril-dişil uyumsuzluğu söz konusudur.

[Sîbeveyhi] der ki ‘ve len adrube’ (ve dövmeceğim), ‘se-adribu’ (döveceğim) ifâdesinin inkârıdır. [Ebû ‘Alî] der ki ‘Sîbeveyhi tasdikte mümkün olan durumları, inkârda mümkün olan kelimenin yerini öne yahut sonraya alma gibi durumlara delil olarak göstermiştir. Örneğin, ‘Zeyden se-adribu’ (Döveceğim Zeyd’i) ifâdesi ‘Zeyden len adruba’ (Dövmeceğim Zeyd’i) ifâdesiyle orantılıdır.²⁶⁸

AD ile Yunan mantığını sentezleme girişimlerinin ilginç bir örneği olarak dilbilgini Zeccâcî’nin mantık ile ADDndeki tarif anlayışları arasında yaptığı karşılaştırmayı zikredebiliriz. Ona göre, felsefe ile AD söz bölüklerinin farklı tarifleri bulunmakla birlikte, bu tarifler orantılıdır.²⁶⁹ Yine o, adların değişken, fiiller ile edatların sabit hareketler almasını mukayese ederek, bazı fiillerin değişken bazı adlarınsa sabit hareketler aldığını, ancak bu iki durumun birbiriyle orantılı olduğunu söyler.²⁷⁰

Sonuç olarak orantı deyiminin, birbirinden farklı üç anlamda kullanıldığını söylenebilir. Birincisi aynı sınıftan olmayan iki şeyin belirli bir niteliği paylaşması, ikincisi aynı sınıftan iki şeyin belirli bir nitelikten yoksun olması, üçüncüsü aynı sınıftan iki şeyden birisinin bir niteliğe sâhipken öbürünün olmaması. Deyimin her üç anlamında da ortak olan husus, sınıf ile üyenin, birbiriyle karşılaştırılabilir şartlarda, belirli bir özelliğe sâhip olup olmaması durumudur. Böylece orantı, *gayrı mütecânislik* (İ heterogeneity) yahut *bakışimsızlıktan* (İ asymmetry) kaynaklanan bir benzerlik olarak nitelendirilebilir.

6.4. Yer

Uzay, yer, mekân yahut *konum*, ADnde *el-menzile, el-mevkı’, el-mahall, el-mevdi’, el-mekân, el-mecrâ, el-makâm* gibi pek çok deyimle ifâde edilmiş bir kavramdır. Carter, çağdaşlarımızdan pek çoğunun ilgisini çekmeyi başaramayan bu kavramın, dilbilgisel düşüncede “bir doğru boyunca hareket etmek” gibi bir rolü bulunduğunu söyler²⁷¹ ki bu rol, zaten EKADDde kıyâsın temel bir özelliği olarak, mantıktaki gibi dâiresel değil doğrusal bir düşünme niteliği bulunduğunu yansıtmada yeterlidir. Ancak, *yer* kavramının dilbilgisel kıyâstaki rolüyle ilgili olarak Carter’ın bir türlü ifâde edemediği gerçek, ADnde kelimelerin, mantıktaki konu ile yüklem ilişkisinde olduğu gibi içerme yahut dışlama ilişkisi içerisinde olmayıp, soyut doğrusal bir düzlem olarak tasavvur edilen sözdizisi içerisinde belirli bir yer kaplamasıdır. Bu bakımdan *yer* kavramı, kıyâsın yanısıra EKADDde önermenin de metafizik açıklamasını yapabilecek yeterliliktedir. Bu metafizik zemin, ADDnin neden mantıksallaştırıldığının da bir nedenidir; çünkü

²⁶⁸ el-Fârisî, *et-Ta’lîka*, I, s. 132.

²⁶⁹ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 46.

²⁷⁰ ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 52.

²⁷¹ Michael G. Carter, “An Arab grammarian of the Eighth Century A.D.: Contribution to the History of Linguistics”, *Journal of American Oriental Society*, 1973, 93/2, s. 146-157, s. 147.

o, önemli ölçüde pozitivist²⁷² ama Tanrı fikrini dışlamak zorunda olmayan, kendisine özgü materyalist bir anlayışı yansıtmaktadır.

Yer kavramının ontolojisi, aynı fikir üzerinde uzlaşan iki temele dayanmaktadır: Birincisi, bir Kur'ân deyimi olan ve Kur'ânın üzerine yazılmış olduğu ifade edilen *levh mahfûz* dur (korunmuş levha); ikincisiyse EKADDnin epistemolojisini teşkil eden *uzay* yahut *mekân* kavramıdır. Erken klasik dönemin ikinci bölümünden itibaren bütün orta ve geç klasik dönemlerde tartışılan *Kur'ân'ın yaratılmışlığı* (halku l-Kur'ân) sorununa²⁷³ yol açan bu iki ontolojik temel, EKADDni mantıksal düşünceden bâriz şekilde ayırdetmektedir. EKADde adlar ile fiiller, epistemolojik özellikleri bakımından birbirinden ayrılırlar; çünkü adlar sâbit şeyleri gösterirlerken, fiiller zaman sebebiyle değişen ve yer değiştiren olayları ifade ederler. Adların *sâbit olan* (el-emken) ifade etmesinin nedeni, *adlandırılan* (el-müsemma, L nominatum) nesnenin yer kaplamasıdır.²⁷⁴ Burada sözü edilen yer, menşei bakımından somut *mekâna* dayanmakla birlikte soyut *uzaya* değin açılımları bulunan bir kavramdır. Sîbeveyhi, sâbit olanın gelip geçici olmadığını ve sâbitliğin kaynağının mekân olduğunu şöyle belirtir: "...çünkü mıntıklar ve dağlar, gelip geçici şeyler değildir". Mıntika ve dağ adlarının, cümle içerisinde dâimâ belirli kipte kullanılmasının sebebi de budur.²⁷⁵ Bu yüzden, sâbit olan, bireysel olanı gösterir; zirâ her birey yer kaplar. Nitekim, Ferrâ' *yerin biri* (el-vâhid) ifade ettiğini söyler.²⁷⁶ Öyleyse, yer kaplamak, bireyliğin yahut bir

²⁷² *Pozitivizm* deyimini kullanırken, onun çağdaş anlamını değil, bu kavramın vatanı olan Eskiçağ Asya pozitivizmini kastediyorum. Bu pozitivizm, karşıtların dışlanmadığı evrensel bir uyum, Northrop'un tâbiriyle *ayrılmamış estetik süreklilik* (I undifferentiated esthetic continuum) ifade eder. Bkz. F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*, New York, The Macmillan Co., 1949, s. 347-350; J.S. McKinney, "Can East Meet West?", *Philosophy East and West*, 1953, 3/3: 257-267, s. 259-260, 263; Peter Munz, "Basic Institutions of East and West", *Philosophy East and West*, 1955, 5/1: 43-56, s. 54-56.

²⁷³ Kur'ân'ın yaratılmışlığı, en geç 8inci yüzyılın ilk çeyreğinde ADDnin doğasından kaynaklanmış bir sorundur. ADDnde harfler, kelimeler ve sözler maddî varlıklar olarak kabul edilir. Nitekim söz de, basitçe anlamın yahut düşüncenin ifadesi demek değildir. Zirâ sözün maddî olması kadar düşünce ve anlam da maddîdir; maddî olan herşeyse yaratılmıştır. Kur'ân âyetleri sözlerden ibâret olduğuna göre, demek ki, o da yaratılmış ve maddî bir varlıktır. Bu özgün sav, çok geçmeden Ahmed İbn Hanbel'in öncülüğünde tanınan, bir bakıma mânevîyâtçı bir bakıma Hellenistik bir karşı savla çürütülmek istenmiştir. ADDnin özgün temellerine aykırı olarak, hadisci İbn Hanbel'e göre Kur'ân ezeli olan Allâh'ın yine ezeli olan sözdür, dolayısıyla yaratılmış değildir. Ancak bu karşısavın ortaya çıkardığı *taaddüd-i kudemâ* (birden fazla ezeli varlık) meselesi, ilk savdan daha büyük bir güçlük yaratmıştır. Ne var ki, gelişen siyâsî şartlar içerisinde bu ikinci sav, aslında bunun aksini bir ideoloji hâline getirdiği hâlde Abbâsî devleti tarafından makbûl sayılarak 830daki sistemli çeviri faaliyetleri başlatılmış ve İslâm düşüncesi tarihi, garip bir olaya şahit olmuştur: Felsefeyle hiçbir ilgisi bulunmadığı hâlde hadisciler, dolaylı da olsa İslâm'ın hellenleşmesine imkân oluşturmuşlardır. Dolayısıyla, zannedildiğinin aksine İslâm'da felsefenin yasal bir zeminde başlangıcı, filozoflar değil, hadisciler ile zamanla onların izinden giden dilbilginlerinin eliyle olmuştur. Bkz. 'Amr İbn Osmân el-Câhız, "Fî halki l-Kur'ân", *Rasâ'ilu l-Câhız*, ed. 'Ubeydullâh İbn Hassân, M. Bâsil 'Uyûn el-Süd, 4 c. 1.bsk, Beyrut, Dâru l-Kutubi l-'Ilmiyyah, 1420/2000, III, s. 217-228; Sadık Türker, "The Arabico-Islamic Background of al-Fârâbî's Logic", "Fârâbî'nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı", s. 77-100; J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the speculative theology of the Mu'tazilî Qādî l-Qudât Abū l-Hasan 'Abd al-Jabbār Ibn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden, E.J. Brill, 1976.

²⁷⁴ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 5-6.

²⁷⁵ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 229.

²⁷⁶ el-Ferrâ', *a.g.e.*, I, s. 76.

olmanın en önemli ölçüsüdür.²⁷⁷ Her ne kadar geç klasik İslâm düşüncesinin hellenleşmiş doğasına aykırı görünse de, erken klasik İslâm düşüncesinde, olayların ve düşüncelerin açıklanmasında, somut ve maddî olana mürâcaat etmeye yönelik temel bir eğilim bulunduğu sır değildir. Örneğin Fârâbî, Araplarca en güvenilir varlığın, en yüksek *sertlik* (el-sulb) derecesindeki *cisim* (el-musamma) olduğunu; bu yüzden onların, *cevher* kavramının, taş gibi somut ve sert bir cismi gösterdiğini düşündüklerini, yine aynı nedenden dolayı, maddî varlıktan yoksun olan bir şeyi, hava yahut rüzgâr –yâni boş yahut yok– olarak kabûl ettiklerini söyler.²⁷⁸ Nitekim, ilk kelâmcılardan olup aynı zamanda Kur’ân’ın yaratılmış olduğu tezini ilk ileri süren Cehm b. Safvân (ö. 133/746), Kur’ân’da geçen *korunmuş levha* kavramını açıklarken mistik yahut fizik-ötesi kavramlara başvurmak yerine, onun *fezâ* demek olduğu iddiâ ederken, elbette yine somut ve maddî mürâcaat noktalarına dayanan EKADDnin temellerine pek uygun düşen, hattâ bizzat oradan kaynaklanan bir görüş bildirmiştir.²⁷⁹ İslâm düşüncesindeki bu temel felsefî eğilimin, özellikle 9uncu yüzyıldan itibaren mânevîyâtçılığa dönüşerek silikleşip, 12inci yüzyıldan sonra âdeta ortadan kalkması, çalışmamızda değindiğimiz hellenleştirme sürecine derin bağlılık duyan düşünürlerin eseridir.

Sâdece yer kavramı bakımından bile ele alındığında Arapça ifâde teorisi, adâlet yahut eşitliğe indirgenebilir; çünkü *adâlet* (el-‘adl) bir şeyi âit olduğu yere koymak, *zulümse* (ez-zulm) şeyi ait olduğu yerden başka bir yere koymak demektir.²⁸⁰ Söz ile aklı özdeş sayan Muhâsibî, bu konuda hiç de haksız sayılmaz. Çünkü klasik filozoflara göre akıl, bir şeyi âit olduğu yere koymaktır. Arapça’da ifâdenin, âmilin mâmûlû etkilemesiyle yaratılan soyut bir uzay ile zamanın bileşimi olduğunu belirtmiştik. Bu soyut uzay, yine âmilden sudûr eden çeşitli yargılarla tayîn edilen pek çok yer yahut konumdan oluşur. Bu yerler arasındaki ilişki kesintili olduğunda kesintili uzayda teşekkül eden bir ifâde, kesintisiz olduğundaysa kesintisiz bir ifâde ortaya çıkar. Bir kelimeyi, ifâde içerisinde bir yere koymak, ancak uygun yargılarla mümkündür; aksi hâlde kelime yahut onun anlamı, uygun bir yere konulmamış olur ki buna teknik olarak *geçersizlik* (el-butlân) yahut daha genel anlamıyla yukarıda belirtildiği gibi *zulüm* denir.

Kıyâsın temellerinde birisi olarak yer kavramını tasvîr edebilmek için, lafız ve anlam ikilemine bağlı olarak ADnde lafzî ve mânevî söz olmak üzere ikili bir ifâde teorisi bulunduğunu belirtmeliyiz. Lafzî söz, söylenildiği şekilde kelimelerin sözdizisini ifâde eder. Bu dizide kelimeler, âmilin kendilerine tayîn ettiği belirli yerlere sâhiptirler; işte bunlara *lafzî yer* adını verelim. Manevî söz, söylenen sözün biçimsel gereklerinin tersine, belirli bir anlamı ifâde etmesi gereken sözün, konuşanın niyetinin etkisiyle başka bir anlam ifâde etmesidir. Dolayısıyla

²⁷⁷ ez-Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 58.

²⁷⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu l-hurûf*, ed. Muhsin Mehdî, 2. bsk, Beyrut, Dâru l-Meşrik, 1990, s. 178-179.

²⁷⁹ Ebû l-Mu’în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratu l-edille fî usûli d-dîn*, ed. Claude Salamé, 1st ed, 2 c, Şam, Institute Français de Damas, 1990, I, s. 260.

²⁸⁰ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 304, 332.

sözden anlaşılması gereken ifâdenin ardında başka bir söz yatar. İşte kelimelerin, lafzî söz içerisinde sâhip olduğu yerlere muhâlif olarak sâhip oldukları ikinci yerlere *mânevî yer* adını verelim. Bir ifâdede olması gereken, lafzî yerlerle mânevî yerlerin birbiriyle örtüşmesidir; ancak bu iki yerin, birbiriyle tastamam örtüşmesi imkânsızdır. Çünkü iki cümle arasında ister istemez kelime ve sözdizisi farkları olacaktır; lafzî ve mânevî yerler arasındaki tam örtüşme, ancak bir ifâdenin kendisi demektir. İşte bir ifâdeden onun kıyâsını üretirken dikkate alınan en önemli şey, anlamların ifâde içerisindeki lafzî yahut mânevî yerleridir. EKADDnin bu özelliği, mantıkla karşılaştırılamayacak bir kavram ve önerme anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Örneğin mantıkta *gitti*, *gidiyor* ve *gidiş* gibi kelimeler kavramca birdirler, çünkü hepsi *girmek* köküne indirgenebilirler yahut aynı temel anlamı gösterirler. Hâlbuki ADDnde “merartu bi-raculin haseni l-vechi” (Güzel yüzlü bir adama uğradım) ifâdesindeki “haseni l-vechi” ibâresi ile “merartu bi-raculin hasenun vechuh” (Yüzü güzel olan bir adama uğradım) ifâdesindeki “hasenun vechuh” ibâresi aynı mânevî yeri işgâl ettiği hâlde, aynı lafzî yere sâhip değildirler; dolayısıyla aynı kelimelerden oluştukları hâlde bu iki ifâde tam anlamıyla özdeş değildir.²⁸¹ Öte taraftan, “ente halfi” ile “ente min halfi” (Arkamdasın) ifâdeleri aynı mânevî yerlerden dolayı anlamdaş olsalar da, onlardaki kelimelerin işgâl ettiği lafzî yerler farklıdır.²⁸² Demek ki, aynı kelimelerden oluşmasalar da, hem lafzî hem de mânevî yerleri birbiriyle örtüşen ifâdeler özdeş olup biri diğerinden mükemmel bir kıyâsla üretilebilirler; lafzî yerleri örtüşen fakat mânevî yerleri örtüşmeyen yahut mânevî yerleri örtüşüp lafzî yerleri örtüşmeyen ifâdeler arasında da kıyâs yapılabilir, ancak bu kıyâs, şartlı olarak özdeş sayılan bir bağıntının ürünü olacaktır. Örneğin ifâdedeki bir kelimenin yerini farklı bir kelime, dilbilgisel özellikleri bakımından değil de, sâdece anlam ve delâlet özellikleri bakımından alabilir.

Yer kavramının anlamı, dilbilgisel kıyâsta daha berrâk şekilde ortaya çıkar. Çünkü dilbilgisel yargı kelimenin kendisinden ziyâde, onun işgâl ettiği soyut yerle ilgilidir. Dolayısıyla dilbilgisel yargının bu yere yüklediği bütün özellikler, o yeri işgâl eden kelimenin yanısıra, bu kelimenin yerine geçen başka kelimelere de yüklenirler. Dilbilgisel kıyâsın asıl ve türeve dayandığı hatırlanırsa, dilbilgisel yeri asıl, bu yeri işgâl edeniyse türev olarak görmek mümkündür. “innemâ l-hamru ve l-meysiru...” (“Şüphesiz şarap ve kumar”, Kur’ân 5: 90-91) âyetini inceleyen Zeccâc, yer kavramına dayanan dilbilgisel kıyâsın nasıl uygulandığını şöyle ifâde eder: “Şarap, üzerinde icmâ²⁸³ edilmiş bir [maddedir] ve onun görevini gören herşeyin kıyâsı şarap diye sonuçlandırılır ve şarabın hükmünün yerini alır”.²⁸⁴ Burada kıyâsın işleyişini daha yavaş ve ayrıntılı olarak göstermek gerekirse, şarap maddesi hakkındaki yasal hüküm, aslında bu kelimenin âyette işgâl ettiği yer hakkındadır. Bu yerle ilgili özellikleri ihtivâ eden

²⁸¹ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 179.

²⁸² Sîbeveyhi, *a.g.e.*, I, s. 176.

²⁸³ İslâm hukûkunda *icmâ*, üzerinde uzmanların görüş birliği bulunan bir durumu ifâde eder.

²⁸⁴ ez-Zeccâc, *a.g.e.*, I, s. 283-285.

başka bir nesnenin adı bu yere geçebileceğine göre, bu yerle ilgili hükmü yahut hükümleri de yüklenmiş olur. Kolayca görülebileceği gibi buradaki sorun, neyin şarap kelimesinin işgâl ettiği yere geçebileceğine ilişkin hipotezin onaylanmasıyla ilgilidir.

7. Sonuç

Düşünce tarihinde birden fazla akılcılık anlayışı bulunmaktadır; ne var ki, bu akılcılık türlerinin her birini, bir başkasının çerçevesi içerisinde kavramak imkânsızdır. Bu cümleden olmak üzere, EKADDnin biçimsel yapısını, mantıksal akılcılıkla kavramak bir hayli zor iştir. Bunun için yapılması gereken, EKADD ile mantıksal rasyonalist sistemlerin kavramları arasında köprüler kurmaktır. Çalışmamız boyunca, mantıktaki düşünme süreciyle ADDnin biçimsel yapısını zaman zaman karşılaştırma gereği buradan doğmuştur. Başka bir deyişle, bin yıldan uzun süredir mantıksal düşünme alışkanlığını kazanmış Türk kültürünün mensuplarına, farklı bir rasyonalizm çeşidinin ürününü anlatabilmek, başka türlü mümkün olmazdı.

Mantiğa dayanan Batı'lı akademik formasyon, Avrupa insanının entellektüel yapısının tarihsel bir özelliğe bürünmesine yol açmıştır. Bu özellik Avrupa'da, özellikle beşerî bilimler çerçevesinde *mantıksallaştırma* gibi bir akademik eğilimin oluşmasına yol açmıştır. Buradaki anlamıyla mantıksallaştırma eğilimi, mantıksal olanın anlaşılabilir olduğu ilkesinin, bilimsel araştırmalarda tecessüm etmesidir. Dolayısıyla mantıksallaştırma, bir başka rasyonalist sistemi, mantıksal rasyonalizmin temel değerleri içerisinde anlaşılır kılma çabasıdır; çünkü mantıksal rasyonalizmin sınırları içerisinde anlaşılabilir olan, mantıksallaştırılabilir. XIX. yüzyıldan beri Avrupa'da etkili olan ve matematiği mantığa indirgeme teşebbüsü olarak tanınan *mantıksalcılık* (İ logicism) akımının da altında böyle bir tarihsel zemin bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

AD literatüründeki biçimsel düşünme sisteminin, mantık açısından değerlendirilmesinin altında iki neden yatmaktadır. Bunlardan birincisi, yukarıda sözü edilen Batı'lı akademik geleneğin mantıksallaştırma eğilimi; ikincisiyse, bu gelenek içerisinde yetişen araştırmacıların, 9uncu yüzyıldan itibaren mantıksallaşan AD literatürünün özellikle geç klasik kaynaklarından yararlanarak, buradan elde ettikleri ADD ve İslâm bilgeliği tablosunu, erken ve orta klasik dönemlere anakronistik şekilde yansıtmalarıdır. Ne yazık ki, Doğu'lu araştırmacıların pek çoğunun da, EKADD ile GKADD kavramlarını ayırdedebildiklerini söylemek güçtür. Bunun altında yatan neden de, Ritter'in belirttiği gibi, onların, AD formasyonunu özellikle Cürcânî gibi mantıksallaştırma sürecini zirveye ulaştıran geç klasik kaynaklardan kazanmış olmalarıdır. XIV. ve XV. yüzyıldan bugüne değin, Anadolu'da geleneksel medreselerin AD programlarını da şekillendiren geç klasik eserlerdir. Dolayısıyla, günümüzde bu formasyonu kazanmış araştırmacıların pek çoğunun, EKADDnin zorunlu, mümkün ve muhâl gibi ontolojik değerlerini, fiil-eylem ilişkisini, âmilin temelinde yatan ontolojik

zaman gibi pek çok temel kavramı reddettiğini görmek şaşırtıcı değildir. Demek istiyorum ki, felsefe tarihinde iki büyük mantıksallaştırma hareketi olmuştur: Birincisi orta klasik İslâm düşüncesinde, ikincisiyse XIX. yüzyıl Avrupa felsefesinde. Aynı adla andığımız bu akımların, ortaya çıkış nedenleri farklı olmakla birlikte, onlar, *entellektüel küreselleşme* (İ intellectual globalism) adını verebileceğimiz derin ve genel bir tarihsel sürecin parçaları olmaları bakımından ayrı bir inceleme konusu yapılabilirler.

ADnin bir biçimsel düşünme sistemi olarak anlaşılması, dilin fikirleri ifade etmeyi sağlayan bir araç olarak algılanmasından dolayı şaşırtıcı görünmektedir. Kelimelerin ve cümlelerin kendilerinde, kâfiye gibi şiir özellikleri dışında biçimsel özelliklerin bulunmadığı, ayrıca onların birer nesne olarak kabul edilmediği düşünüldüğünde, böyle bir kanaate varmak son derece doğaldır. Ancak EKADnde harfler ve kelimeler, sâdece sembol değil, gösterdikleri nesnelere fiziksel özelliklerle yüklü birer nesnedir. Dolayısıyla kelimeler, yalnızca bir şeyi göstermek sûretiyle anlam bildirmekle kalmayıp, bizzat kendilerinin anlamları vardır; demek ki onlar sâdece gösteren değil, aynı zamanda gösterilen şeylerdir. Bu noktadan itibâren düzgün konuşma gibi bir sorunun sınırları içerisinde kalınmayacağı kendiliğinden ortadadır. Ayrıca çalışmamızın başlangıcında belirtildiği üzere kelime, harflerin bir araya gelmesiyle meydana gelen bir ifade birimi değil, soyut mekânların orantılı bir permütasyonudur. Yine cümle, kelimelerin işgal ettiği soyut mekânların orantılı bir bileşimidir. Dolayısıyla, kelimelerin birliği olan cümlenin gösterdiği anlam dışında, söz konusu kelimelerin kapladığı soyut mekânların orantılı dizisinin bizzat kendisinin anlamı bulunur. ADD kavramı, her şeyden önce kelime ve dilbilgisinin temelinde yatan bu soyut mekânlar ile onları kaplayan nesnelere kuşatır. Yoksa o, bir fikri ifade eden sembollerle, yani bildiğimiz konuşma dilinin ifade ettiği mânevî bir anlam yahut düşünceyle ilgili değildir.

ADDnde kıyâsın ve temellerinin ne olduğu konusunda yaptığımız inceleme boyunca, kıyâsın nasıl târif edildiğini, 9uncu yüzyıldan itibaren mantıksal kavramlara mürâcaat edilerek nasıl değişime uğradığını gördük. Dolayısıyla, net olarak birbirinden ayırdetmemiz gereken iki ADD kavramı bulunmaktadır: Bunlardan birincisi özgün, matematikten esinlenen, nicel tabanlı, tecrübî ve biçimsel değeri çok yüksek EKADD, ikincisiyse mantıksallaşmış, nitelleştirilmiş, mânevîleştirilmiş ve biçimsel değerini büyük ölçüde yitirmiş GKADD. Birinci evredeki anlamıyla kıyâs, çağdaşlarımızın nitelediği üzere analoji değildir; ikinci evre için bu niteleme, burada ayrıntılarına girmeyeceğimiz bazı husûsiyetler dışında genel olarak doğrudur. EKAD kaynaklarında kıyâsın temelinde yatan dört kavram bulunmaktadır ve bu kavramlar, hem istilâh anlamları, hem metafizik temelleri, hem de dilbilgisel düşüncedeki rolü bakımından mantıktakinden farklıdır. Söz konusu deyimlerin çalışmamızda tartışılmasının bir başka teknik önemi, İslâm mantığı kaynaklarında genel olarak *kıyâs*, özel olarak *temsîl* yahut *temsîlî kıyâs* adıyla ele alınan *analojik kıyâs* konusunda erken ve orta klasik Arapça kaynaklardaki kavramsal değişimi görebilme imkanı vermesi olacaktır.

Bu çalışma ve muhtemelen bunu izleyecek bir kaç inceleme, ADDni mantıksal yahut matematiksel anlamda biçimsel bir sistem olarak ortaya koymaya yetmeyecektir. Ancak yine de, burada ortaya konulan düşünme sistemi, klasik İslâm kaynaklarını yüzeysel olarak okumayı, onlardaki fikirler üzerine kabataslak genellemeler yapmayı engellemeye yetecek kadar deliller ihtivâ etmektedir. Hattâ klasik İslâm eserlerini, onlar üzerine yazılan çağdaş eserlerle karşılaştırmalı olarak, bir de burada sunulan sistem doğrultusunda yeniden okuma gibi bir gerekliliğin doğmuş olduğunu söylersek abartmış olmayız. Batı felsefesinden ayrı bir özellik olarak Asya ve İslâm rasyonalizmlerinin ruhu olan *ayrılanmamış estetik süreklilik* tasavvurunun, araştırma malzemesinde mevcut bulunan önemli kavramları ve kavramsal ayrımları gizleme eğilimi dikkate alındığında, ADDdeki malzemelerin doğru teşhîs edilmesi, apayrı bir teknik sorundur. Klasik kaynaklardaki ADDni, Batı rasyonalizmi anlamında biçimsel olarak ortaya koyabilmek için uzun soluklu araştırmalara, tarihsel olarak devraldığı zihniyetin tahlilini iyi yapabilmiş, —çoğu kez aynı kişide bir arada bulunmayan nitelikler olarak— mukâyese, eleştiri ve sistemleştirme gücü yüksek, malumât ve dilce iyi donanımlı araştırmacılara ihtiyâç vardır. Demek istiyorum ki, EKADD ve bu yöntemin etkisinin nisbeten sürdüğü uzun yüzyıllar boyunca kaleme alınmış bilimsel ve felsefî eserleri okumak için iki ayrı yöntem ve bu okumaların iki farklı sonucu vardır. Birincisi hepimizin az çok alışkın olduğu mantıksal yöntem, öbürü ise bu çalışmada sunulan EKADDdir. Bu iki farklı yöntemin uygulandığı tarihsel araştırmalardan, iki ayrı düşünce tarihinin çıkması kuvvetle muhtemeldir.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulazîz, Muhammed Hasen: *el-Kiyâs fî l-luğati l-Arabiyye*, 1. bsk, Kahire, Dâru l-Fikri l-‘Arabî, 1995.
- ‘Abdulcevâd, Semîr Ahmed: *Elfâzu l-husûs ve l-‘umûm: Dirâse tafsîliyyetu l-luğaviyye*, el-Matba‘atu l-Fenniyye, 1406/1986.
- Aristoteles, *Analytica Priora*, çev. A.J. Jenkinson, *The Works of Aristotle*, ed. W.D. Ross, Hon. LL. D, 1. bsk, 3 c, Oxford, Londra, Oxford University Press, Goeffrey Cumberlege, 1950.
- Arnaldez, Roger : *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: Essai sur la Structure et les Conditions de la Pensée Musulmane*, Études Musulmanes III, ed. Étienne Gilson, Louis Gardet, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1956.
- Baalbekî, Remzi: “Tawahhum: An Ambiguous Concept in Early Arabic Grammar”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1982, 45/2, ss. 233-244.
- Balty-Guesdon, M.G.: “Le Bayt al-Hikma de Baghdad”, *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies*, 1992, 39/ 2, ss. 131-150.

- Carter, Michael G.: “An Arab grammarian of the Eighth Century A.D.: Contribution to the History of Linguistics”, *Journal of American Oriental Society*, 1973, 93/2, ss. 146-157.
- * “The Struggle for Authority: A Re-Examination of Başran and Kûfan Debate”, *Tradition and Innovation: Norm and Deviation in Arabic and Semitic Linguistics*, ed. Lutz Edzard, Mohammad Nekroumi, Weisbaden, Harrasowitz Verlag, 1999, ss. 55-70.
- Daniel, Norman: *The Arabs and Medieval Europe*, 2nd ed, Londra-New York, Longman – Librarire de Liban, 1979.
- Dayf, Şevkî: *el-Medârisu n-nahviyye*, Kahire, Dâru l-Ma‘ârif, 1968.
- De Boer, T.J.: *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward R. Jones, Londra, Luzac & Co, 1961.
- El Sadda, Hoda: “Figurative Discourse in Medieval Arabic Criticism: Introduction and Translation”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 1992, 12, ss. 95-109.
- el-Ahfeş el-Evsat, Ebû l-Hasen Sa‘îd İbn Mes‘ade: *Ma‘ânî l-Kur‘ân*, ed. Fâ‘iz Fâris, 3. bsk, 2 c, Kuveyt, Dâru l-Emel, Dâru l-Beşîr, 1981.
- Elamrani-Jamal, A.: *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe: Étude et Documents*, Études Musulmanes 26, Paris, Librarire Philosophique J. Vrin, 1983.
- el-Câhız, ‘Amr b. Osmân: “fî Tabakâti l-muğannîn”, *Rasâ‘ilu l-Câhız*, ed. ‘Ubeydullâh b. Hassân, M. Bâsil ‘Uyûn el-Sûd, 4 c, 1. bsk, Beyrut, Dâru l-Kutubi l-‘Ilmiyye, 1420/2000, III, ss. 97-101.
- * “fî halki l-Kur‘ân”, *Rasâ‘ilu l-Câhız*, ed. ‘Ubeydullâh b. Hassân, M. Bâsil ‘Uyûn el-Sûd, 4 c, 1. bsk, Beyrut, Dâru l-Kutubi l-‘Ilmiyye, 1420/2000, III, ss. 217-228.
- el-Cürcânî, ‘Abdulkâhir: *Esrâru l-belâğâ*, ed. Hellmut Ritter, İstanbul, İstanbul Government Press, 1954.
- * *Delâ‘ilu l-i‘câz*, ed. Muhammed Altuncî, 1. bsk, Beyrut, Dâru l-Kitâbi l-‘Arabî, 1995.
- el-Eş‘arî, Ebû l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl: *Kitâbu l-luma‘*, çev. Richard J. McCarthy, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1953.
- el-Esnevî, Cemâluddîn ‘Abdurrahîm el-Hasen: *el-Kevâkibu d-Durriyy fî tahrîci l-furû‘i l-fikhiyye ‘alâ masâ‘ili n-nahviyye*, ed. ‘Abdurrazzâk es-Sa‘dî, ‘Abdussettâr Ebû Ğudde, 1. bsk, Kuveyt, Vizâratu l-Evkâf li ş-Şu‘ûni l-İslâmiyye Matba‘atu l-Mevsû‘ati l-İslâmiyye, 1404/1984.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr: *Kitâbu l-hurûf*, ed. Muhsin Mehdî, 2. bsk, Beyrut, Dâru l-Meşrik, 1990.
- * *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2002, 2, ss. 93-178.

- el-Fârisî, Ebû 'Alî: *el-Mesâ'ilu l-Basriyyât*, ed. Muhammed Şâtır Ahmed M. Ahmed, 1. bsk, 2 c, Kahire, Matba'atu l-Medenî, 1405/1985.
- * *el-Mesâ'ilu l-mensûra*, ed. Mustafâ el-Hadarî, Şam, Matbû'ât Mecma'ı l-Luğati l-'Arabiyye, 1986.
- * *et-Ta'lîka 'alâ Kitâbi Sibeveyhin*, ed. Avd b. Hamd el-Kûzî, 1. bsk, Kahire, Matba'atu l-Emâne, 1410/1990.
- * *et-Tekmile ve hiye l-cüz'u s-sânî mine l-Îdâhi l-'Adudî*, ed. Hasan Şâzelî Ferhûd, et-Turâsu l-'Arabî, Cezayir, Dîvânu l-Matbû'âti l-Câmi'iyye, 1984.
- el-Ferrâ', Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd: *Ma'ânî l-Kur'ân*, ed. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed 'Alî en-Naccâr, 3 c, Kahire, Dâru l-Kutubi l-Misriyye, 1374/1955.
- el-İşbilî, İbn Ebî r-Rebî': *el-Basît fî şerhi Cumeli z-Zeccâcî*, ed. Ayyâd b. 'Îd es-Sebîti, 1. bsk, 2 c, Beyrut, Dâru l-Ġarbi l-İslâm, 1407/1986.
- el-Kâlî, Ebû 'Alî: *Kitâbu l-Emâlî*, 2 c, Beyrut, Dâru l-Âfâki l-Cedîde, (tarihsiz).
- el-Muberrred, Ebû l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd: *el-Kâmil*, 1. bsk, 4 c, Beyrut, Mu'essesetu r-Risâle, 1406/1986.
- * *el-Muzekker ve l-mu'ennes*, ed. Ramazân 'Abduttevvâb, Salâhuddîn el-Hâdî, Republic of United Emirates: Vizâratu s-Sakâfe Merkezu t-Tahkîki t-Turâs, 1970.
- en-Nesefî, Ebû l-Mu'in Meymûn b. Muhammed: *Tabsîratu l-edille fî usûli d-dîn*, ed. Claude Salamé, 1st ed, 2 c, Şam, Institute Français de Damas, 1990.
- er-Rummânî, İsa İbn 'Alî: *el-Hudûd fî n-nahw, Rasâ'il fî n-nahv ve l-luğa*, ed. İbrâhîm el-Sâmarrâi, Amman, Dâru l-Fikr, 1984.
- es-Seyyid, 'Abdurrahmân: *el-Medresetu l-Basrati n-nahviyye*, 1. bsk, Kahire, Dâru l-Ma'ârif, 1388/1968.
- es-Sicistânî, Ebû Hâtîm Sehl b. Muhammed: *el-Muzekker ve l-mu'ennes*, ed. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, 1. bsk, Beyrut-Şam, Dâru l-Fikri l-Mu'âsır, Dâru l-Fikr, 1997.
- es-Sîrâfî, Ebû Sa'id: *Şerhu Kitâbi Sibeveyhin*, ed. Ramazân 'Abduttevvâb, Mahmûd Fehmî Hicâzî, Muhammed Hâşim 'Abdülkerîm, 2 c, Kahire, el-Hey'etu l-Misriyyatu l-'Âmme li l-Kitâbe, 1986.
- ez-Zeccâc, İshâk b. İbrâhîm: *Ma'ânî l-Kur'ân ve i'râbuh*, ed. 'Abdulcelîl 'Abduh Şublî, 2 c, Meşrû' İhyâ' t-Turâsi l-İslâmî, Kahire, el-Hey'etu l-'Âmme li-Şu'ûni l-Matâbi' l-Emîriyye, 1394/1974.
- ez-Zeccâcî, Ebû l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk: *el-Îdâh fî 'ileli n-nahv*, ed. Mâzin el-Mubârek, 2. bsk, Beyrut, Dâru n-Nefâ'is, 1393/1983.
- * *Kitâbu l-Cumel fî n-nahv*, 1. bsk, Beyrut, Mu'assasatu l-Risâle, 1984/1404.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen: *Tabakâtu n-nahviyyîn ve l-luğa-*

- vîyyîn*, ed. Muhammed Ebû l-Fadl İbrâhîm, Hazâ'înu l-'Arab 50, Kahire, Dâru l-Ma'ârif, 1973.
- Fahri, Macid: *A History of Islamic Philosophy*, New York, Londra, Columbia University Press, 1970.
- Fleisch, Henri: *Traité de Philologie Arabe*, 2 c, l'Institute de Lettres Orientales de Beyrouth cilt XVI, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1961.
- Goldziher, Ignaz: *On the History of Grammar Among the Arabs: An Essay in Literary History*, çev. Kinga Dévényi, Tamás Iványi, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science vol. 73, ed. E.F. Konrad Koerner, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Co, 1994.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbu l-'Ayn*, ed. Mehdî Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, 8 c, 1. bsk, Kum, Dâru l-Hicre, 1405.
- İbn Cinnî, Ebû l-Feth Osmân: *el-Hasâ'is*, 3 c, ed. Muhammed 'Alî en-Neccâr, Beyrut, Dâru l-Kutubi l-Misriyye, 1952.
- İbn Fâris, Ebû l-Huseyn Ahmed: *es-Sâhibeyy fî fikhi l-luğa ve suneni l-'Arab fî kelâmihâ*, ed. Mustafâ Şuveymî, Beyrut, el-Mektebetu l-Luğaviyyeti l-'Arabiyye, 1382/1963.
- İbn Sîde, Ebû l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl: *Kitâbu l-'aded fî l-luğa*, ed. 'Abdullâh b. el-Huseyn en-Nasîr, 'Adnân b. Muhammed ez-Zâhir, 1. bsk, Ürdün, Mektebetu l-Vataniyye, 1413/1993.
- İbn Vehb el-Kâtib, Ebû l-Huseyn İshâk İbn İbrâhîm İbn Süleymân: *el-Burhân fî vucûhi l-beyân*, ed. Ahmed Matlûb, Hatîce el-Hadîsî, 1. bsk, Bağdad, Matba'atu l-'Ânî, 1387/1967.
- İbnu l-Anbârî, Ebû l-Berakât: *el-İnsâf fî mesâ'ili l-hılâf beyne n-nahviyyîne l-Basriyyîn ve l-Kûfiyyîn*, ed. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, 4. bsk, 2 c, Kahire, Matba'atu s-Sa'âde, 1380/1961.
- * *Nuzhetu l-elibbâ' fî tabakâti l-udabâ'*, ed. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î, 2. bsk, Bağdad, Mektebetu l-Endelus, 1970.
- İlyâs, Munâ: *el-Kiyâs fî n-nahv ma'a tahkiki bâbi ş-şâzz mine l-Mesâ'ili l-Askeriyyât li-Ebî 'Alî el-Fârisî*, Şam, Dâru l-Fikr, 1985.
- Jordan, William Chester: *Europe in the High Middle Ages*, 1st ed, Londra, The Penguin Press, 2001.
- Kanazi, George J.: *Studies in the Kitâb as-Sinâ'atayn of Abû Hilâl al-'Askarî* (revised PhD dissertation in 1971 at the University of California), Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1989.
- Khalafallah, Muhammad: "Abdalqahir's Theory in his 'Secrets of Eloquence': A Psychological Approach", *Journal of Near Eastern Studies*, 1955, 14/3, ss. 164-167.
- LaMonte, John: *The World of the Middle Ages: A Reorientation of Medieval History*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1949.

- Landau, Rom: *Islam and the Arabs*, Londra, George Allen & Unwin, 1958.
- Larkin, Margaret: *The Theology of Meaning: 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî's Theory of Discourse*, American Oriental Series 79, New Haven, American Oriental Society, 1995.
- Law, Vivien: "Indian Influence on Early Arab Phonetics –or Coincidence?", *Studies in the History of Arabic Grammar*, (Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar) ed. Kees Versteegh, Michael G. Carter, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science vol. 56, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Pub. Co, 1990, ss. 215-227.
- Leaman, Oliver: *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 2. bsk, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Massignon, Louis: *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, trans. Herbert Mason, 4 c, Bollingen Series XCVIII, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- * "Les Formes de Pensée Déterminées par la Structure de la Langue Arabe", *Opera Minora*, 3 c, Beyrut, Dâru l-Ma'ârif, 1963, II, s. 542.
- * "Reflexions sur la Structure Primitive de l'Analyse Grammaticale en Arabe ", *Opera Minora*, 3 c, Beyrut, Dâru l-Ma'ârif, 1963, II, ss. 613-625.
- McKinney, J.S.: "Can East Meet West?", *Philosophy East and West*, 1953, 3/3, ss. 257-267.
- Mukâtil İbn Süleymân el-Belhî, *el-Eşbâh ve n-nazâ'ir fî l-Kur'âni l-kerîm*, ed. 'Abdullâh Mahmûd Şahhâta, 2 c, Vizâratu s-Sakâfe, Kahire, el-Mektebetu l-'Arabiyye, 1395/1975.
- Munz, Peter: "Basic Institutions of East and West", *Philosophy East and West*, 1955, 5/1, ss. 43-56.
- Northrop, F.S.C.: *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*, New York, The Macmillan Co., 1949.
- Nuftaveyh, İbrâhîm b. Muhammed: *el-Muzekker ve l-mu'ennes*, 1. bsk, ed. Abdulcelîl M. 'A. et-Temîmî, Kahire, Câmî'at Sabhâ, 1995.
- Peters, J.R.T.M.: *God's Created Speech: A Study in the speculative theology of the Mu'tazilî Qādî l-Qudât Abū l-Hasan 'Abd al-Jabbār Ibn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden, E.J. Brill, 1976.
- Philipp, Thomas: *Ĝurĝî Zaidân: His Life and Thought*, Beirut Texte und Studien 3, Beyrut-Weisbaden, Orient-Institute der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Franz Steiner, 1979.
- Rosenthal, Franz: "Literature", *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht, C.E. Bosworth, 2. bsk, Oxford, The Clarendon Press, 1974.
- Sîbeveyhi, 'Amr b. Osmân: *Kitâbu Sîbeveyhin*, ed. Hartwig Derenbourg, 2 c, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1970.

- Talmon, Rafael: “The Philosophizing Farrâ’: An Interpretation of an Obscure Saying Attributed to the Grammarian ʿAlā’ib”, *Studies in the History of Arabic Grammar*, (Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar) ed. Kees Versteegh, Michael G. Carter, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science vol. 56, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Pub. Co, 1990, ss. 265-279.
- Toomer, G.J.: *Eastern Wisdom and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Türker, Sadık: “Fârâbî’nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı”, *Proceedings of the International Al-Fârâbî Symposium* (Ankara, October 7-8, 2004), ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara, Elis Yayınları, 2005, ss. 77-100.
- * “Tarihî Araştırmalarda Tarih ve Akılyürütme Sorunu”, *Kutadgubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları*, 2004, 6, ss: 85-117.
- * “The Arabico-Islamic Background of al-Fârâbî’s Logic”, *History and Philosophy of Logic*, (yayımlanacak).
- Versteegh, C.H.M.: *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, E.J. Brill, 1977.
- * *Arabic Grammar and Qor’anic Exegesis in Early Islam*, Studies in Semitic Languages and Linguistics XIX, ed. J.H. Hospers, C.H.M. Versteegh, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1993.
- Waardenburg, Jacques : *Islam et Occident Face à Face: Regards de l’Histoire des Religions*, Geneve, Labor et Fides, 1998.