



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**BELÂGAT İLMİNİN TEŞEKKÜLÜNDE
MANTIĞIN ETKİSİ**

DOKTORA TEZİ

HALİL İBRAHİM YILMAZ

İSTANBUL, 2022



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**BELÂGAT İLMİNİN TEŞEKKÜLÜNDE
MANTIĞIN ETKİSİ**

DOKTORA TEZİ

**HALİL İBRAHİM YILMAZ
(181111002)**

**Danışman
(Prof. Dr. Ali Bulut)**

İSTANBUL, 2022

30/12/2023

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslam Bilimleri Doktora programı öğrencisi 181111002 numaralı Halil İbrahim YILMAZ'ın hazırladığı “Mantık İlminin İslamî İlimlerin Gelişimine Etkisi Belâgat İlmi Örneği” konulu Doktora tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 30/12/2023 Cuma günü saat 10:00’da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Birliği** ile karar verilmiştir.

Tez adı değişikliği yapılması halinde: Tez adının BELÂGAT İLMİNİN TEŞEKKÜLÜNDE MANTIĞIN ETKİSİ şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Karar
1. (Danışman) Prof. Dr. Ali BULUT	KABUL
2. Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN	KABUL
3. Prof. Dr. Ali DURUSOY	KABUL
4. Doç. Dr. Ali BENLİ	KABUL
5. Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇELİK	KABUL
6. (İkinci Danışman)*.....

*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

ETİK BİLDİRİM

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Halil İbrahim Yılmaz

BELÂGAT İLMİNİN TEŞEKKÜLÜNDE MANTIĞIN ETKİSİ

Halil İbrahim Yılmaz

ÖZET

"Doğru ve tutarlı düşünerek akıl yürütme kurallarının ilmi" diye tarif edilen mantık ilmi, hatasız düşünebilmeyi, doğru sonuca varmayı amaç edinen bir ilimdir.

Kurucusunun Aristoteles (m.ö.384–m.ö.322) olduğu kabul edilen klasik mantık ilminin, önce genel İslâmî ilimlerin, daha sonra da özelde belâgat ilminin gelişimine etkisi ve katkısı çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir.

Bu çalışmamızda, klasik mantık ilminin ilk etapta İslâmî ilimlere etkisi, karşılıklı etkileşimleri, İslâm dünyasında mantığın konumu ve bu konuda çıkan tartışmalar ele alınmıştır. Daha sonra belâgat ilminin oluşturulmasında Yunan felsefe ve mantığının etkisi ve bunun ne kadar etkinlikte ve ne düzeyde olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Edebî düşünce ve dil zevki açısından, varsa sorunlar belirlenmeye ve elde edilen bulgular doğrultusunda çözüme katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Ayrıca bu ilişkinin mahiyeti bağlamında, dinî ilimlerin bugün gelmiş olduğu noktada mantığın konumu da anlaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler; Mantık, Belâgat, İslâmî İlimlere Etki.

THE EFFECT OF LOGIC IN THE FORMATION OF SCIENCE OF RHETORIC

Halil İbrahim Yılmaz

ABSTRACT

The science of logic, which is described as “the science of reasoning rules by thinking correctly and consistently” is a science aiming to think accurately and reaching to right conclusion.

Classical logic, The effect of classical science of logic, whose founder is considered to be Aristotle (384-322 BC), to the development of Islamic sciences in general and rhetoric in particular, constitutes the subject of our study.

In this study, the effect and mutual interactions of classical logic on Islamic sciences, the position of logic in the Islamic world and the debates on this subject will be discussed in the first place. Later, the effect of Greek philosophy and logic in the creation of the science of rhetoric and how effective and at what level it is will be tried to be determined. In terms of literary thought and language taste, it will be tried to determine the problems, if any, and to contribute to the solution in line with the findings.

Also, in the context of the nature of this relationship, the position of logic at the point where religious sciences have reached today will be tried to be understood.

Keywords; Logic, Rhetoric, Effect on Islamic Sciences.

ÖNSÖZ

Klasik mantık ilmi, hatasız düşünebilmeyi ve doğru sonuca varmayı amaç edinen bir ilimdir ve kurucusunun Aristoteles (m.ö.384–m.ö.322) olduğu kabul edilmektedir. Ondan önce Hint, Yunan ve İran’daki filozoflar, mantık üzerinde çeşitli düşünceler ortaya koymuşlarsa da bu ilmi ilk sistemli olarak ele alan, geliştiren ve bir disiplin haline getiren Aristoteles’tir.

Sonrasında Fârâbî (v. 339/950) mantık ilmini yeniden düzenlemiş, İbn Sînâ (v. 428/1037) da bu ilmi kemale erdirip bugünkü sistematik haline getirmiştir.

Ancak mantığın İslâm dünyasında meşruiyet kazanması ve İslâmî ilimlere yansiyip geniş çaplı etki edebilmesi Gazzâlî (v. 505/1111) eliyle olmuştur. Gazzâlî, mantık ilminin dinde ve dinî ilimlerde meşrulaşmasını sağlamış ve onu ilk olarak usûl ilimlerinde uygulamıştır.

İşte kurucusunun Aristoteles olduğu kabul edilen bu klasik mantık ilminin, önce genel bir bakışla İslâmî ilimlerin, daha sonra da özelde belâgat ilminin gelişimine etkisi ve katkısı bizim çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir.

“Belâgat İlminin Teşekkülünde Mantığın Etkisi” konulu bu çalışmamızda, klasik mantık ilminin ilk etapta İslâmî ilimlere genel olarak etkisi, İslâm dünyasında mantığın konumu, bu konuda çıkan tartışmalar ve konuyla alakalı genel izahatlar, konu başlığımızın sınırlarını aşmayacak şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

Sonrasında ise belâgat ilminin oluşturulmasında Yunan felsefe ve mantığının etkisi, bunun ne kadar etkinlikte ve ne düzeyde olduğu tespit edilecek, edebî düşünce ve dil zevki açısından sorunlar varsa belirlenmeye ve elde edilen bulgular doğrultusunda çözüme katkı sunulmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızın başından beri her türlü desteğini bizden esirgemeyen, bizlere kıymetli vakitlerini ayıran başta danışman hocam Prof. Dr. Ali BULUT hocama, değerli yardım ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN ve Doç. Dr.

Ali BENLİ hocalarıma ve yetişmemde emeği geçen tüm hocalarıma teŖekkr bir borç bilirim.

Gayret ve alıŖma kuldandan, muvaffakiyet Allah'tandır.

Aralık, 2022

Halil İbrahim Yılmaz

İÇİNDEKİLER

ETİK BİLDİRİM	iv
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
1. MANTIK İLMİ, TARİHÇESİ, GELİŞİMİ VE İSLÂMÎ İLİMLERDEKİ YERİ.....	5
1.1. MANTIK İLMİ	5
1.1.1. Tanımı	5
1.1.2. Klasik Mantık İlminin Tarihçesi ve Gelişimi	6
1.1.3. Klasik Mantık İlminin Muhtevası	15
1.1.3.1. Lafızların Manaya Delaleti:	15
1.1.3.2. Mantıkta Beş Tümel (Külliyât-ı Hamse/Îsâgûcî):	16
1.1.3.3. Tarif/Tanım/Kavl-i Şarih/Açıklayıcı Söz (Had):.....	17
1.1.3.4. Önergeler ve Onlardan Çıkarılan Hükümleri:	18
1.1.3.4.1. Tenâkuz/Çelişki:	19
1.1.3.4.2. Aks/ Döndürme:	20
1.1.3.5. Mantıkî Kıyas:	21
1.1.3.6. Mantıkî Kıyasın Çeşitleri:	23
1.1.3.7. Analoji/Temsîl:	25
1.1.3.8. Tümevarım/İstikrâ	25
1.1.3.9. Sınâatı Hamse/Beş Sanat	26
1.1.4. Mantığın İslâmî İlimlerdeki Yeri ve Bu Konuda Çıkan Tartışmalar27	
1.1.4.1. Mantık İlmi ile Etkileşim Öncesi İslâmî İlimlerdeki Yeri ve Mantık ile Çakışmaları	27
1.1.4.1.1. Bilinmeyi Bilinene Benzetme Metodu. (Kıyâsü'l-Gâib ale's-Şâhid): 30	

1.1.4.1.2.	Delilin. Geçersiz Olduğu Yerde Medlûlün de Geçersizliği Metodu .(İn'ikâs-ı Edille):.....	31
1.1.4.1.3.	İlzâmât. Metodu:.....	32
1.1.4.1.4.	Tecrübe ve Bölme Metodu (Sebr ve Taksim):.....	32
1.1.4.1.5.	İhtilaf Edilen Konuya Hakkında İttifak Edilen Bir Mesele ile Delil Getirme Metodu:.....	33
1.1.4.1.6.	Tek Öncülden. Sonuç Çıkarma Metodu:.....	33
1.1.4.2.	Yunan Felsefesinin İslâm Düşüncesi ile İrtibatı.....	34
1.1.4.3.	Mantık İlmine Yöneltilen Eleştiriler	36
1.1.4.4.	Mantığı Reddedenlere Karşı Görüşler.....	43
1.1.4.5.	Mantık İlminin Gerekliliği	56
1.1.4.6.	Yeniçağda Mantık Düşüncesi.....	66
1.1.4.7.	Mantık İlkelerinin Mantığı ve Dindeki Yeri.....	71
İKİNCİ BÖLÜM		86
2. MANTIK İLMİNİN ARAP BELÂGATİNİN GELİŞİMİNE ETKİSİ		86
2.1. MANTIK VE BELÂGAT ETKİLEŞİMİ.....		86
2.1.1.	Belâgatin Tanımı, Tarihçesi ve Gelişimi	86
2.1.2.	Dil ve Belâgatin Kaynağı	98
2.1.3.	Nahiv İlminin Oluşumunda ve Gelişiminde Dış Faktörlerin Etkisi	99
2.1.4.	Nahiv ve Belâgatin Kaynakları.....	112
2.1.4.1.	Nahvin ve Belâgatin Bilgi Kaynakları.....	112
2.1.4.2.	Nahvin ve Belâgatin Metodoloji Kaynakları.....	113
2.1.5.	Arap Belâgatinin Tarihsel Süreçte Yabancı Kültürlerle Olan İrtibatının Takibi	115
2.1.5.1.	Cahiliye Dönemi Öncesindeki Gelişmeler.....	116
2.1.5.2.	Belâgat İlmi İlk Oluşum Aşamasındaki Bazı Veriler	118
2.1.5.3.	Belâgat İlminin Oluşum, Gelişim ve Tekâmül Evreleri	123
2.1.5.4.	Arap Belâgat İlminin Oluşumunda Yunan Retoriği, Mantık ve Felsefenin Etkisi ve Bu Konudaki İddialar	128
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM		138
3. MANTIK İLMİNİN; MEÂNÎ, BEYÂN VE BEDÎ' İLİMLERİNİN GELİŞİMLERİNE ETKİSİ		138
3.1. MEÂNÎ, BEYÂN VE BEDÎ' İLİMLERİ VE GELİŞİMLERİ		138
3.1.1.	Meânî İlmi ve Gelişim Süreci	139

3.1.1.1. Meânî İlmi.....	139
3.1.1.2. Me'ânî İlminin Kısaca Muhtevası	139
3.1.1.3. el-Câhız, Belâgatteki Yeri ve Eserlerindeki Belâgat Meseleleri ..	143
3.1.1.3.1. el-Câhız ve Belâgatteki Yeri.....	143
3.1.1.3.2. el-Beyân ve't-Tebyîn Eseri.....	144
3.1.1.4. Meânî İlminin Geçirmiş Olduğu Süreçte Mantık İlmi ile Olan Etkileşimi	150
3.1.2. Beyân İlmi ve Gelişim Süreci	159
3.1.2.1. Beyân İlmi.....	159
3.1.2.2. Beyân İlminin Kısaca Muhtevası.....	159
3.1.2.3. Beyân İlminin Geçirmiş Olduğu Süreçte Mantık İlmi ile Olan Etkileşimi	161
3.1.3. Bedî' İlmi ve Gelişim Süreci.....	166
3.1.3.1. Bedî' İlmi	166
3.1.3.2. Bedî' İlminin Kısaca Muhtevası	167
3.1.3.3. Bedî' İlminin Geçirmiş Olduğu Süreçte Mantık İlmi ile Olan Etkileşimi	167
3.1.4. Genel Değerlendirme ve Öneriler.....	180
3.1.4.1. Genel Değerlendirme	180
3.1.4.2. Öneriler	198
SONUÇ.....	202
KAYNAKÇA	207

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

"Kurallarına riayet edildiği takdirde fikri ve zihni, düşünme faaliyetinde ve akıl yürütmeye hata yapmaktan koruyan, doğru ve düzgün düşünmenin kurallarını ve yöntemlerini gösteren bir alet" diye tarif edilen mantık ilmi, hatasız düşünebilmeyi ve doğru sonuca varmayı amaç edinen bir ilimdir.

Klasik mantık ilminin kurucusunun Aristoteles (m.ö.384–m.ö.322) olduğu kabul edilmektedir. Ondan önce Hint, Yunan ve İran'daki filozoflar, mantık üzerinde bazı düşünceler ortaya koymuşlarsa da bu ilmi ilk kez sistemli hale getiren, geliştiren ve bir disipline dönüştüren Aristoteles'tir.

Mantık çalışmalarının İslâm düşünce tarihine girişinin, Abbasî Halifesi Me'mûn'un, Bağdat'ı bir bilim merkezi konumuna getirip tercüme faaliyetlerini sağlam bir zemine oturttuğu dönemde (830-833) Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle başladığı kabul edilir.

Daha sonra mantık ilmini yeniden düzenleyen ve Müslüman mantıkçılar tarafından da kabul görmüş olan *Tasavvurât* ve *Tasdikât* şeklinde iki ana bölüm olarak ele alan filozof Fârâbî'dir (v. 339/950). Ardından mantık ilmini kemale erdiren, öğrenilmesini ve öğretilmesini kolay ve sistematik hale getiren, ortaya koyduğu özgün eserleriyle de kendisinden sonra bu alanda yapılan çalışmalara kaynaklık eden filozof, İbn Sînâ (v. 428/1037) olmuştur.

Ancak mantığın İslâm dünyasında meşruiyet kazanması ve İslâmî ilimlere yansiyip etki edebilmesi Gazzâlî eliyle olmuştur. Gazzâlî (v. 505/1111) mantık ilminin dinde ve dinî ilimlerde meşrulaşmasını sağlamış, onu ilk olarak usûl ilimlerinde uygulamış ve nihayetinde mantık ilmini bilmeyenlerin ilmine güvenilmeyeceğini söylemiştir. Bu sayede mantık ilmi de, asırlardır medreselerde okutulan dersler arasında yerini almıştır. Sonuç itibariyle Gazzâlî'nin öncülüğünde mantık ilmi İslâmî ilimlere girebilmiş ve orada etkisini göstermiştir.

İşte kurucusunun Aristoteles olduğu kabul edilen bu klasik mantık ilminin, genel olarak İslâmî ilimlerin, özel olarak da belâgat ilminin gelişimine etkisi ve katkısı bizim çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir.

Ayrıca bu ilişkinin mahiyeti bağlamında, dinî ilimlerin bugün gelmiş olduğu noktada mantığın konumu da anlaşılmalı çalışılacaktır.

Mantık ilminin İslâmî ilimlere etkisinin merkeze alındığı bu çalışmamızın konu başlığı “Belâgat İlminin Teşekkülünde Mantığın Etkisi” olarak belirlenmiştir.

2. Amacı ve Önemi

Allah Teâlâ insanoğlunu belli bir gaye için yaratmıştır. Onu hayatında başıboş bırakmayacağını ve ona sorumluluklar yükleyeceğini bildirmiştir. Bu sorumluluklarını öğrenebilmesi için de gerekli olan başta yalın akıl, mantık, bilgiye ulaşma yolları ve elçiler vasıtasıyla din imkânını ona sunmuştur. İşte insan; bu akıl, din ve ilim üçgeni yardımıyla hakikati bulabilmeye ve yaratıldığı amacına göre hareket edebilme kabiliyetine sahip kılınmıştır.

“Belâgat İlminin Teşekkülünde Mantığın Etkisi” konulu çalışmamızda amaç; aklın yalın ilmi olan mantık ilmi ile dinin ve dinî ilimlerin; ilimler bazında etkileşimlerinin ve katkılarının incelenmesidir. Sonrasında, daha özeldede mantık ilminin belâgat ilmine girmesi ve belâgat ilminde meydana getirdiği etkilerinin belirlenmesi çalışmamızın amacı olmuştur.

Başta Taha Hüseyin olmak üzere bazı müsteşrikler, Arap belâgat ilminin başta Yunan mantığı ve retoriği olmak üzere dış faktörlerin etkisiyle geliştiğini iddia etmiş ve bazı argümanlarla bunu delillendirmeye çalışmışlardır. Oysa Aristo'nun eserlerinin tercüme edilmesinden önce Arap belâgatinin dil zevklerine göre aşama aşama gelişimi ve özgünlüğü, tarihi gerçeklerle ve özgün kaynaklarıyla ortadadır. Belâgatın hemen bütün konuları biliniyor ve kullanılıyordu, hatta daha da geliştirilip somut olarak eserler kaleme alınmıştı. Dolayısıyla Arap belâgatinin veya diğer dinî ilimlerin köklerini bütünüyle mantık, felsefe ve retorik gibi eski Yunan ilimlerinde aramak doğru bir iddia değildir. Bu iddia sahipleri genellikle Batı edebiyatıyla yakın ilişkiler içerisinde olup onların gelişmelerinin etkisinde kalmış kimselerdir. Bunlara yer yer cevaplar verilmişse de bu tezde bu iddialar ve belâgatın genel tüm konuları,

temelinden ele alınarak somut delillerle değerlendirilip cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Yapılan bu çalışmada belâgat ilminin doğuş aşamasındaki örnekleri mantık ilmi ışığı altında incelenecek, belâgat ilminin oluşmasında Yunan felsefe ve mantığının etkisi ve bunun ne etkinlikte ve ne düzeyde olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Edebî düşünce ve dil zevki açısından, varsa sorunlar belirlenmeye ve elde edilen bulgular doğrultusunda da çözüme katkılar sunulmaya çalışılacaktır.

3. Alanı

Kur'an'ın i'câzı yani sahip olduğu edebî ve zevkî üstünlüğü, yerinde ve etkili üslûbu ve içerdiği zenginliği sebebiyle bir benzerini meydana getiremeyecek olan muhataplarını susturması gibi önemli bir mucizesini barındıran belâgat ilminin, asırlar boyu üzerinde durulan bu edebî inceliklerin ve açıklığa kavuşturulması gereken birçok meselenin kısmen nereden ve nasıl sistemleştirilip kurallar haline getirildiği konusu büyük önem arz etmektedir.

4. Yöntemi

Çalışmamız giriş ve sonuçtan başka üç bölümden oluşacaktır. Giriş bölümü, çalışmamızın konusu, muhtevası, amaç ve önemi, yöntemi ve kaynaklarından oluşacaktır. Çalışmamızın hangi amaca yönelik kaleme alındığı, araştırmanın muhtevası, nasıl bir metot takip edileceği ve hangi kaynakların kullanılacağı, ilgili başlıklar altında ele alınacaktır.

Araştırmamızın birinci bölümünde; öncelikle mantık ilminin tanımı, tarihçesi, doğuşu ve gelişim süreci, sonrasında ise mantıktan önce İslâm dünyasında kullanılan çıkarım yöntemleri, İslâm dünyasında mantığın konumu, mantığa yöneltilen eleştiriler, mantığı reddedenlere karşı görüşler ve bu konuda çıkan tartışmalar ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde; önce belâgat ilminin tanımına ve kısa tarihçesine değinilecek, daha sonra Arap belâgatının tarihsel süreçte yabancı kültürlerle ve mantık ilmi ile olan irtibatının takibi yapılacaktır.

Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden üçüncü bölümde ise, *Mantık ilminin; meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin gelişimlerine etkisi* başlıkları ile tek tek ele alacağımız belâgat ilminin oluşumu ve gelişimi aşama aşama takip edilerek, dış faktörlerle veya mantık ilmiyle karşılaşması, münasebetleri, mantığın belâgate ne derecede, ne düzeyde ve nasıl etki edip etmediği anlaşılmaya ve mantık ilmiyle aralarındaki konumu ele alınmaya çalışılacaktır.

Son olarak genel bir değerlendirme yapılmasının yanı sıra, edebî düşünce ve dil zevki açısından belâgati etkileyen olumlu ya da olumsuz yönler ele alınıp incelenmeye, elde edilen bulgular doğrultusunda da çözüme katkı öneriler sunulmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MANTIK İLMİ, TARİHÇESİ, GELİŞİMİ VE İSLÂMÎ İLİMLERDEKİ YERİ

1.1. MANTIK İLMİ

Mantık, sözlükte “konuşmak” anlamına gelen Arapça “nutk” kökünden türetilmiştir. İbn Manzûr da, “nutk”un “kelâm” kelimesi ile eş anlamlı olduğunu belirtmiştir.¹ Eski Yunancada ise *nutk* kelimesi, hem “akıl” hem de “konuşma, söz” anlamlarına gelen “logos” kelimesinin karşılığı olup genellikle *bilinenden bilinmeyen* elde edilmesine vasıta olan bir ilim diye tarif edilmiştir.²

1.1.1. Tanımı

Doğru ve tutarlı düşünerek akıl yürütme kurallarının ilmi veya Kurallarına riayet edildiği takdirde fikri, düşüncede hata yapmaktan koruyan bir alet ya da hepsini içerecek şekilde Kurallarına riayet edildiği takdirde fikri ve zihni, düşünme faaliyetinde ve akıl yürütmede hata yapmaktan koruyan, doğru düşünmenin kurallarını, ölçülerini ve yöntemlerini gösteren bir alet diye tarif edilen mantık ilmi, hatasız düşünebilmeyi, doğru sonuca varmayı amaç edinen bir ilimdir.³

Mantık, hem bir ilim hem de bir yöntem (alet, sanat, kanun) olarak ele alınmıştır.⁴ Yani mantığın bir teorik, bir de pratik olmak üzere iki yönü ve özelliği vardır. Teorik yönü, mantıklı düşünme denilen düşünme biçimini ortaya koyar ki bu yönüyle bir ilimdir. Pratik yönüyle de; bu ilmi gerçek hayatta uygulamak, akıl yürütmenin doğruluğunu gösteren kuralları ve onların metotlarını gösterir ki bu yönüyle de bir alettir/sanattır.⁵ Bu demektir ki; mantık ilmi, gerçeklerle örtüşen bir

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ntk” md.

² İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *DİA*, Ankara, 2003, C: XXVIII, s. 18-28.

³ Emiroğlu, “Mantık”, *DİA*, Ankara, 2003, C: XXVIII, s. 18-28.

⁴ Mantık, kanun olması açısından, tikellere dair hükümlerin kendisinden çıkartıldığı tümel kurallar bütünüdür. Sanat olması açısından ise, pratik hayatta kendisinden istifade edilen bir değerdir.

⁵ Emiroğlu, “Mantık”, *DİA*, Ankara, 2003, C: XXVIII, s. 18-28.

varlık ve değer öğretisini kurmakla birlikte, aynı zamanda bu öğretileri toplumun tatbik etmesi hususunda da yol göstericidir.

1.1.2. Klasik Mantık İlminin Tarihçesi ve Gelişimi

Bilindiği üzere klasik mantık ilminin kurucusunun Aristoteles (m.ö.384–m.ö.322) olduğu kabul edilmektedir. Ondan önce Hint, Yunan ve İran'daki filozoflarca mantık konusunda bazı düşünceler ortaya konmuş, Aristo öncesi mantığın sistematik bir yapı kazanması yolunda bir birikim meydana getirilmiş olsa da bu ilmi ilk sistemli olarak ele alan, geliştiren, kavram ve ilkelerini düzenleyerek mantıklı düşünmenin kuralları belirleyen ve bir disiplin haline getiren Aristoteles'tir.⁶

İnsanoğlu için mantıklı düşünce elbette bir disiplin olarak mantık ilminin ortaya çıkması ile başlamamıştır. Tıpkı insanın, gramer bilmeden önce konuşmayı bilmesi gibi mantık ilmi ortaya çıkmadan önce de mantıklı ve doğru düşünebiliyordu. Ancak ilmî bir disiplin olarak klasik formel mantığın tarih sahnesine çıkışının Aristo ile birlikte olduğunu görmekteyiz. Aristoteles'ten önce, doğru düşünmenin herkes tarafından kabul edilen genel kuralları yoktu. Bu sebeple Eski Yunan'da Sokrat ve Sofistler⁷ ispat yerine münakaşa ve ikna sanatını kullanırlardı.⁸

Aristoteles, bir insan zihninin hata yapma ihtimalini ortadan kaldırarak doğru düşünebilmeyi gerçekleştirecek ilkeler üzerinde durmuş ve ilk defa buna ait kurallar ortaya koymuştur. Bu kurallara da 'hakikati bulmaya yarayan araç' anlamına gelen "organon" adı verilmiştir.

Organon altı bölümden oluşmaktadır: 1-Kategoriler. 2-Önermeler. 3-I.Analitikler (Kıyas). 4- II.Analitikler (Burhan). 5-Topika/Topikler (Cedel). 6-Sofistik Deliller (Safsata). Daha sonraları yine Aristo'ya ait olan "*Retorika* (Hitabet) ve *De Poetika* (Şiir)" adlı eserlerinin de eklenmesiyle toplam sekiz kitap,

⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Mantık Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1942, s. 82.

⁷ Sokrat'tan evvelki filozoflar.

⁸ Nurettin Topçu, **Mantık**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001, s. 11.

Porphyrios'in (Furfûriyûs) yazdığı *Eisagogo* (İsagoji) adlı kitab ile de klasik mantık külliyatı dokuz kitap olmuştur.⁹

Mantığın bu dokuz bölümünden ilk ikisine tasavvurât, diğer yedisine tasdikât denilmiştir. Batı literatüründe ise ilk dört bölümüne “formel” (biçimsel/sûrî), diğer beşine “informel” (içeriksel/maddî) mantık denilmiştir. Mantık ilminde, kavramlar önermelere, önermeler de kıyasa bir ön hazırlıktır. Kıyastan sonra gelen son beş sanat ise kıyasın uygulama alanıdır. Kıyasın uygulama alanı olan bu beş konu, ilmî ve pratik hayatta daha önemlidir.

I. Analitikler denilen, yeni hükümler ve sonuçların ortaya konduğu ‘kıyas’ nazariyesi ile II. Analitikler denilen ilmî deliller, Aristo'nun en çok üzerinde durduğu bölümlerdir. Ona göre, gerçek ve ispat edilir ilme ancak nesnelere özüne inerek yapılan tanımlarla ulaşılabileceğinden, cüz'î-küllî (tikel-tümel) kavramlar arasında bağlantılar kurmuş, sınıflara ayırıp tanımlamıştır. Bu nedenle Aristo hem mantıkta hem de felsefede ‘şey’leri sınıflama ve tanımlamalarla başlar. Bu tanımlamalardan da mantığın temel taşı olan kavramları oluşturur. Kavramları oluşturmak da Aristo mantığı için çok önemlidir. Aristo, ilmin konusunu değişmez öze dayanan, doğru ve iyi tanımlanmış ve prensip vazifesi gören kavramların oluşturduğunu söyler.¹⁰

Mantık ilmi genel anlamda düşünceyle ilgilenmektedir. Aklı doğru kullanarak doğru yargılara ve yeni bilgilere ulaşmak için önce kavramlar oluşturulur, daha sonra önermeler kurulur ve bu önermeler belirlenen şekil ve kalıplarla formüle edilip çıkarımlarda bulunulur. Mantık ilminin doğruyu yanlıştan ayırt etme yönü; tüm ilimlere doğru bilgiye ulaşırken izlenmesi gereken yol ve yöntemleri göstermedeki etkisi ve çıkarımlarda bulunurken zihni hatadan koruma teknikleri aşikârdır. Bu özellikleri ve öneminden dolayı da İslâm dünyasında yüzyıllarca bu ilme ayrı bir önem verilmiş ve günümüze değin mantık ilminin değeri korunmaya çalışılmıştır.

Aristoteles'ten sonra Roma imparatorluğunun geniş sınırları içerisinde, felsefe mekteplerinde, özellikle de İskenderiye'de ve bugünkü Suriye ve Anadolu

⁹ Aristo'dan sonra Stoacılar, mantığı metafizikten ayırarak şekil ve dille ilgili bir bilim haline getirmeye çalışmışlarsa da Stoacılar'ın bu düşünceleri zamanla erimiş, Aristo tek otorite olarak devam etmiş, asırlarca bu şekilde anılıp okutulmuştur; Hamdi Ragıp Atademir, **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Köprü Kitapları Yayınevi, 2020, s.81.

¹⁰ Atademir, **a.g.e.**, s.81.

şehirlerinde Aristo'nun mantık üzerine yazmış olduğu eserleri okutulmuş ve incelenmiş, üzerinde asırlar boyunca birçok şerh ve tercüme yapılmış, adeta süzgeçten geçirilerek arındırılıp geliştirilmiştir. Müslümanlar da, miladi VII. yüzyılda fethettikleri Suriye'de Aristoteles'in diğer fikirleri yanında, üzerinde çalışılmış mütekamil bir disiplin olarak mantık ilmi ile tanışmışlardır.¹¹

Emevî devletinin son dönemlerinden itibaren Müslüman din adamları, zaman zaman dini meseleler üzerindeki tartışmalarında, İslâm dışı dinlere mensup olan ilim adamlarının farklı delillendirme ve tartışma yöntemleri ile karşılaşmışlardır. Bu konuda başta Mu'tezilî Müslüman âlimler, hasımları karşısında, onların benimsedikleri düşünce ve delillendirme yöntemleri üzerinden İslam ile ilgili meseleleri tartışmanın daha uygun olacağını değerlendirerek mantık ilmine yönelmişlerdir. Ayrıca kelamcıların İslâmî inanç ilkelerini açıklarken mantığa ihtiyaç duymaları ve Kur'an ayetlerinde yol gösterilen ve teşvik edilen akla dayanıyor olması gibi nedenlerden dolayı İslâm dünyasında mantık çalışmaları yaygınlık kazanmaya başlamıştır.¹²

Mantık çalışmalarının İslâm düşünce tarihine sistemli olarak girişi ise, 9. yy'da, Abbasi Devleti Halifesi Me'mun'un, Bağdat'ı bir bilim merkezi konumuna getirip tercüme faaliyetlerini sağlam bir zemine oturttuğu dönemde Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle başladığı kabul edilir.

Yunan mantığının Arapçaya ilk tercümesi, Organon'un ilk kitabının tercümesiyle, 195/810-205/820 yılları arasında başlamıştır. İlk çalışmayı da Abdullah b. Mukaffa'nın (v. 142/759) oğlu Muhammed b. Abdullah b. Mukaffa'nın yaptığı kabul edilir.¹³

Bu tercüme faaliyetleri zamanla Müslümanlar arasında mantık alanında uzman birçok âlimin yetişmesine ortam hazırlamıştır. Tercüme faaliyetlerini takip

¹¹ Abdulkuddüs Bingöl, **Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri**, Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, EÜ. Yay. Ayrı Basım, Kayseri, 1992, s. 11.

¹² Muhammed el-Behiy, **İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü**, (Çev. S. Hizmetli), Fecr Yayınevi, Ankara, 1992, s. 183.

¹³ Abdurrahman Bedevî, **et-Turasu'l-Yunanî fi'l-Hadarati'l-İslamiyye**, Vekâletu'l-Matbuat, Daru'l-Kalem, Kuveyt-Lübnan 4. Baskı, 1980, s. 101 vd.

eden İslâm dünyasındaki ilk felsefî hareket, Kindi'nin (v. 252/866) başlattığı¹⁴ felsefe ve kelamı mezcetme çalışmalarındaki İslâm Meşşâî okulunun kurulmasını sağlayan harekettir.

İslâm dünyasının en büyük mütercimlerinden olan Huneyn b. İshak'ın (v. 260/873) oğlu İshak b. Huneyn (v. 298/910), İsbâgocî dâhil bütün mantık külliyatını Arapçaya tercüme etmiştir.¹⁵ Bu konuda iyi bir hekim de olan Sabit b. Kurre Harranî (v. 288/901) de önemli bir şahsiyettir. Zira mantık ve felsefe alanında 150'ye yakın tercüme ve telif faaliyetleri yaptığı rivayet edilmektedir.¹⁶

Bağdat'ta, Aristo mantığı üzerine yapılmış olan şerhlere dayanan "Medresetu'l-Mantıkıyyîn" isimli okulda da Ebu Bişr b. Mettâ, Fârâbî ve Yahya b. Adî gibi mantıkçılar yetişmeye başlamıştır. Fârâbî gibi bazı âlimler hariç bu ekolün mensuplarının çoğu Hristiyan olup tıp gibi başka ilimler de okuyor ve kiliselerde de okutuyorlardı.¹⁷

Daha sonra bu mantık ilmini, titiz çalışmalarıyla yeniden düzenleyen ve Müslüman mantıkçıları tarafından da kabul görmüş olan "Tasavvurât ve Tasdikât" şeklinde iki ana bölüm halinde ele alan filozof, kendisine "Muallim-i Sâni" ünvanı verilen Fârâbî'dir (v. 339-950).¹⁸ Ayrıca Fârâbî, İslâm mantık tarihinde mantığı

¹⁴ Mantık sahasında ilk telif çalışması yapan Müslüman mütefekkirin, Ya'küb b. İshak el-Kindî olduğunu söylenebilir.

¹⁵ Bazı kaynaklarda Aristo'nun kitaplarını tercümede Abdullah İbnu'l-Mukaffa', Yuhanna (Yahya) b. Mitrîk ve Ebû Osman Saîd b. Yakub ed-Dimeşkî de zikredilmektedir.

¹⁶ Nihat Keklik, **İslâm Mantık Tarihi**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969, s. 44; Ahmed Abdulkakî, **Meâlimu'l-Hadarati'l-Arabiyye fi'l-Karni's-Salis el-Hicrî**, Merkezu Dirâseti'l-Verdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1991, s. 513.

¹⁷ Nicholas Rescher, **Tatavvuru'l-Mantuki'l-Arabî**, (Terc. Muhammed Mihran), Daru'l-Meârif, Kahire, 1985, s. 159.

¹⁸ İslâm dünyasında mantığı dokuz bölüm olarak inceleyen ilk filozof olup mantık tasnifi şu şekildedir:

- 1- Kitabu-l Medhal (İsagoji)
- 2- Kitabu-l Ma'kulat (Kategoriler)
- 3- Kitabu-l İbare (Perihermeneias)
- 4- Kitabu-l Kıyas (Analutikal Ula)
- 5- Kitabu-l Burhan (Analutika-s Saniye)
- 6- Kitabu-l Cedel (Diyalektik = Topikler)
- 7- Kitabu-l Hikmet (El- Sufistai = Sofistik Deliller)
- 8- Kitabu-l Hitabe (Rhetorika)
- 9- Kitabu-l Şiir (Poetika)

dokuz bölüm halinde inceleyen ilk filozof kabul edilir.¹⁹ Aynı şekilde “Beş Sanat” denilen; Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Mugalata da mantık ilmine Fârâbî ile girmiştir.²⁰

Mantık ilmi, Fârâbî'nin elinde yeni bir şekil almıştır. O bu ilmi, bütün kısımlarıyla ve yönleriyle müstakil olarak incelemiş, İbnu'l-Mukaffa', el-Kindî ve diğer mantıkçıların çözemedikleri veya kapalı bıraktıkları meseleleri, hiçbir noktası muğlak kalmayacak bir şekilde açığa çıkarmıştır. Bazı araştırmacıların da söylediği gibi; mantık ilmi, İslâm filozoflarının elinde, Aristoteles'ten tamamen müstakil ve özgün olarak sağlam bir şekilde anlaşılır hale gelmiştir.²¹

Ardından mantık ilmini kemale erdiren, öğrenilmesini, öğretilmesini kolay ve sistematik hale getiren ve ortaya koyduğu özgün eserleriyle de kendisinden sonra bu alanda yapılan tüm çalışmalara kaynaklık eden filozof, İbn Sînâ (v. 428/1037) olmuştur.

Fârâbî ve İbn-i Sina mantık çalışmalarına, kategorileri işleyerek değil de, doğrudan mantık teriminin tanımını, mantığın önemini, dil, gramer ve felsefeyle olan ilişkisini ve beş tümel kavramını ele alarak başlamışlardır. Ayrıca imkânsızlık ve zorunluluk gibi kavramlara da önem vermişlerdir.²²

Ancak bu çalışmalara, bazı İslâmî çevrelerde, yabancı kültürlerle ait çalışmalar diye bakılmıştır. Hatta bu durum Fârâbî'yi, mantığın dinî konularda kullanılmasının caiz olduğunu gösteren, hadislerle destekli bir kitap yazmaya sevketmiştir.²³

Müslüman filozoflar, mantık ilmi konusunda Aristoteles'in *Organon* ve Porphyry'nin *İsâgocî* eserlerine başvurmuşlardır. Müslümanlar aynı zamanda mantık hakkında hem orijinal ve yoruma dayalı eserler hem de içeriğinde önemli bir katkı ve uzlaşım denemeleri de ortaya koymuşlardır. Bu sebeple mantık ilmi, başta felsefe,

¹⁹ Ancak mantığın bu şekilde dokuz bölümden oluşması, daha öncesinde Süryanilerden gelen bir gelenek olduğu söylenir. Detaylı bilgi için bkz. Nihat Keklik, **Farabî Mantığının Kökleri**, Şarkiyat Mecmuası, IV. 1961, s. 152.

²⁰ Hülya Altunya, **Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 30, 2013, 57- 72, s. 65.

²¹ Nihat Keklik, **İslâm Mantık Tarihi**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969, s. 69.

²² İbrahim Emiroğlu, **Ana Konularıyla Klasik Mantık**, Asa Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 49.

²³ Tahir Yaren, **İslâm kültüründe Mantık çalışmalarına Karşı Fikirler** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1982, s. 102.

dil, gramer, fıkıh, retorik ve diyalektik olmak üzere ilahiyata da sirayet etmiştir. Örneğin Endülüs'te ve diğer bölgelerde filozof, fizikçi, matematikçi ve astronom gibi pek çok bilim adamı mantık ilmi üzerinde çalışma yapmıştır.

Tartışmalar her ne kadar mantık ilminin meşruiyetini geciktirmiş olsa da, zamanla bu ilmin zararlı olmadığı hatta faydalı bir ilim olduğu kanıksanmıştır. Mantık ilminin dinî ilimler için ihtiyaç olduğuna dair birçok kanıt ortaya konmuştur. Örneğin İbn Hazm (v. 456/1064), *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık* isimli eserinde, mantık ilmini fikhî örneklerle ve sade bir dille açıklayarak kullanmıştır. Ayrıca bu eserinde ilk defa aklî ve şer'î yöntemlerin benzerliğini saptamış ve bazı şer'î delilleri *Organon*'un örneklerine uygun şekilde tespit ederek getirmiştir.²⁴

Mantık ilminin, doğruyla yanlışın ayırt edilmesinde hem dinî hem de aklî ilimlerde bir ölçü olarak belirlenmesine de ilk defa İbn Hazm işaret etmiştir. Mesela, dinî metinlerin anlaşılmasında; varlık, söz ve mananın konumları ve aralarında ilişkilerin kurulmasında, inanç ve ibadetlerle alakalı yargıların belirlenmesinde ve burhanî yöntem olan tümdengelim metodunun kullanılmasında mantık ilminin gerekliliği kendini hissettirmektedir.²⁵ Yani İbn Hazm'a göre mantık ilmi, dinî ilimlerin akli bir zeminde anlaşılmasını sağlayan kurallar bütünü ve bunları nesnel bir tarzda sergileyen bir sistemdir. Bilgiye ulaşmada çıkarım yöntemlerinin bulunması, doğru araçların kullanılması ve mantık ilminin nesnellik ve kesinlik iddiası oldukça dikkat çekici bulunmuştur.

Mantık ilminin dinî ilimlerde kabul edilen bir metot olarak kullanılması, eserlerin Arapçaya çevrilmesi ve yaygınlık kazanmasından yaklaşık iki buçuk asır sonra başlamıştır.²⁶ O zamana kadar özellikle Mu'tezilî kelamcılar ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/935), daha sonrasında Bâkılânî (v. 403/1013) ve Cüveynî (v. 478/1085) gibi bazı kelamcılar, iman meselelerinde mantıksal yapılarla delillendirme yaptıkları görülmektedir. Örneğin Eş'arî'nin, *el-İbane* adlı eserinde kelâmî meselelerin delillendirilmesinde Aristoteles kıyasını uyguladığı açıkça

²⁴ Adil Fahuî, **Mantku'l-Arabî: min Vicheti Nazari'l-Mantki'l-Hadis**, Daru't-Talieti li't-Tıbaeti ve'n-Neşri, Beyrut, 1980, s. 29.

²⁵ İbn Hazm, **et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık** (çeviren. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, s. 13-23.

²⁶ Şems İnati, "**Mantık**", **İslam Felelesi Tarihi III**, editörler: Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, Açılım Kitap (Çeviri: Şamil Öcal, Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, c.3, 31-32.

görülmektedir. Özellikle Mu'tezilî görüşlere karşı, tüm açılardan meselelerin tahlilini yapmakta, karşıt delilleri getirmekte, yer yer tercihi gösteren çelişik durumlar oluşturmakta, analogik delillendirmeyi ve taksimlerle sınıflandırmaya dayanarak kıyas formlarını kullanmaktadır.²⁷

Bu durumda mantık ilminin meşruiyet kazanmasından önce dinî ilimleri delillendirmede, bir şekilde mantıklı düşünmeye başlandığını, mantık ilmi görevi görüldüğünü söylememiz mümkündür. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, zaten İbn Hazm bu ilmi açıkça savunmaktaydı.

Mantığın İslâm dünyasında meşruiyet kazanması ve İslâmî ilimlere yansiyip etki edebilmesi Gazzâlî eliyle olmuştur. İmam Gazzâlî (v. 505/1111) mantık ilminin dinde ve dinî ilimlerde kullanılmasının meşrulaşmasını sağlamış, onu ilk olarak usûl ilimlerinde uygulamış, hatta *el-Mustasfâ* isimli fıkıh usûlü eserinin mukaddimesinde söylemiş olduğu “Mantık ilmini bilmeyenin bilgisine güvenilemeyeceği”²⁸ meşhur sözü, bu konuda dinî ilimler için bir dönüm noktası olmuştur. Aynı zamanda içtihat için mantık ilminin bilinmesini şart koşmuş ve bu ilmin Müslümanlar için farz-ı kifaye olduğunu söylemiştir.²⁹ Bu sayede mantık ilmi, asırlardır medreselerde okutulan dersler arasında yerini almıştır. Sonuç itibariyle Gazzâlî'nin öncülüğünde mantık ilmi İslâmî ilimlere girebilmiş ve orada etkisini göstermiştir.³⁰

İslâm dünyasında ilk zamanlar mantık ilmine mesafeli hatta olumsuz yaklaşılmıştı. İmam Gazzâlî, *Miyaru-l 'ilm*, *Mihakku-n Nazar* ve *el-Munkız* isimli eserleri ile mantık ilmini İslâm dünyasına ve kelâm ilmine sokmaya muvaffak olmuştur. Hatta bazı kalamî ispat metotları iptal edilerek onların yerine “Nazar” ve “Kıyas” ile tertip edilen deliller getirilmiştir. Artık imanî akideler de bu delillerle ispat edilmeye başlanmıştır.³¹

²⁷ İbrahim Medkur, **Müslüman Kelamcılara Göre Aristo Mantığı**, Çeviri: Galip Türcan, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 27, Isparta, 2011/2, 199.

²⁸ Gazzâlî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, tahkik: Hamza b. Züheyr el-Hafız, Medine, 1992, c. 1, s. 30.

²⁹ Muhammed Câlûb Ferhan, **Dirâsâtün fi İlmi'l-Mantık 'inde'l-Arab**, Matbaatu Camiati'l-Musul, Musul, 1987, s. 19.

³⁰ Ülken, **a.g.e.**, s. 112.

³¹ Mantıkî metodun fıkıh ilmine de, Gazzâlî'nin “mantık bilmeyenin ilmüne itibar edilmez” sözü ile sokulduğu kanaatindeyiz.

Gazzâlî, mantık ilmini, Eflatun'a dayandırmaktadır. Eflatun'un öğrencisi Aristoteles, bu ilmi daha geliştirmiş ve delillendirme sanatları ve hiyerarşisini tertip etmiştir. Astronomi ve geometri (hendese) ilimleri de bu şekildedir.³² Gazzâlî, Aristoteles'in mantık ilmini bize hakkıyla aktaranın Fârâbî ve İbn Sînâ olduğunu belirterek, bu iki filozofun dışında Aristoteles'in ilmini bize aktaranların, hatalı ve karışık olarak aktardıklarını söyler.³³

Mantık ilminin ilimler için bir araç olduğu kabul edildikten sonra, artık yazılan kelimelerde mantık ilmi, doğru bilginin ölçütü olarak yerini almaya başlamıştır. Örneğin Eş'arî kelamının da felsefileşmesinde etkin rol oynayan Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) *Muhassal* adlı eserine girişinde, yine kelimeler kitapları olarak Adudiddin el-Îcî (v. 756/1355), *el-Mevâkıf* isimli eserine girişinde, Teftâzânî (v. 792/1390) *Tehzibu'l-Mantık ve'l-Kelâm* isimli eserinde ve Seyyid Şerif Cürcânî (v. 816/1413) de *Şerhu'l-Mevâfık* eserinde mantığa yer ayırmışlar, ayrıca hem mantıksal delillendirmeleri bizzat kelâmî meselelerin ispatlanmasında kullanmışlar hem de mantık ilmine dair müstakil eserler kaleme alarak mantığın yerinin sağlamlaştırmasında pay sahibi olmuşlardır.³⁴ Ayrıca belâgat ilimlerinde de mantık ilmine dair konulara yer verilmiştir. Örneğin Sekkâkî (v. 626/1229), Arapça söz söylemede hataya düşmeyi engellemek için ilimlerin sorunlarını incelediği meşhur *Miftâhu'l-Ulûm* eserinin "İlmü'l-Edeb" isimli bölümünde mantık ilmini kaleme almıştır.³⁵

Ayrıca Sa'edaddin et-Teftâzânî (v. 792/1390) de *Cilâ'ü'l-Mantık* isimli eseriyle mantığa yeni bir ivme kazandırmıştır. Bu sebeple kendisinden önce gelmiş olan mantıkçılar "mütekaddimûn", sonrakiler de "müteahhirûn" ismi ile zikredilmişlerdir.³⁶

Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ilimlerinin mantık ilmi ile olan irtibatı da Aristo'nun özellikle Topiklerinin Arapçaya tercümesinden sonra başladığı, IV./X. yüzyılın ilk

³² Gazzâlî, **Miracu's-Salikin**, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz, s. 112.

³³ Gazzâlî, **el-Munkız**, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz, s. 31.

³⁴ Durusoy, **Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkaki'nin Yeri ve Önemi**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 27, İstanbul, 2004, s. 26.

³⁵ Durusoy, **a.g.m.**, s. 34-35.

³⁶ Yukarıda belirttiğimiz *Tezhîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm* eseri de bu konuda çok önemlidir. Ayrıca Osmanlı medrese müfredatında en çok rağbet görülen ve okutulan Ebherî'nin İshâgocî'sine şerh, Kazvî'nin Şemsiyye'sine de şerh ve hâşiye yazmıştır.

yarısından itibaren de cedel yani diyalektik yöntemin³⁷ kullanılmaya başlandığı gözükmektedir. Usûlcülerin çalışmaları neticesinde Aristo'nun cedel yöntemi hukukî cedel haline gelmiştir. Mesela Kaffal eş-Şâşi'nin (v. 365/976) *Cedel* risalesi, fakihlerce meşru kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Aynı şekilde Şafii fakih Ebû Ali et-Taberî'nin (v. 350/961) *el-Muharrer fi'n-Nazar ve'l-Cedel* isimli eseri münazara, *el-Cedel* adlı eseri de diyalektik yöntem hakkında yazılmıştır.³⁸ Aslında mantık ilminin ve mantıktaki cedelin kelimeler ilminde olduğu kadar fıkıh usûlünde ve fikhî içtihatlarda da etkin ve önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Sonraki dönemlerde de fıkıh usûlcülerin kimi cedel hakkında müstakil risaleler yazmış, kimi de usûlü fıkıh eserlerinde cedele yer ayırmıştır.³⁹

Dinî meselelerin tartışma metodunun cedelden belli bazı noktalarda ayrılması için “delillendirme teorisi”, “formel olmayan Mantık” ve “tenkitçi delillendirme” gibi adlarla birtakım risaleler kaleme alınmıştır.⁴⁰ Tenkitçi düşüncenin anlatılıp örneklerinin de verildiği bu eserlerde, “Âdabu'l-bahs” başlıkları altında, münazaranın ve tarafların uyması gereken kurallar zikredilmiş ve taraflara karşılıklı “edeb”in muhafazası hatırlatılmıştır. Bu eserlerin en meşhuru, Şemsuddin Muhammed es-Semerkindî'nin (v. 702/1303) *Risale fi Âdâbi'l-Bahs* isimli eseri olup, bu eser “Âdabu'l-bahs ve'l-münazara” geleneğinin sistemli hale gelmesini de sağlamıştır.⁴¹

İslâm dünyasında, XV. ve XVI. yüzyıldan sonra mantık çalışmaları, şerh ve haşiye şeklinde devam etmiştir. Muteahhirün döneminde mantık çalışmalarına yeni bir yön veren Gelenbevî'yi (v. 1205/1791) de burada anmamız gerekir. Mantıkta

³⁷ Aristoteles diyalektiği, İslam düşüncesinde “cedel” diye şöhret bulmuş ancak bu cedel, Kur'an'daki tartışma üslubundan biraz farklılıklar arz etmektedir. Daha sonra İslâm âlimleri tarafından geliştirilerek “münazara” tekniği ortaya çıkartılmıştır. Fakat cedel metodunun tam olarak bırakıldığı da söylenemez. İbrahim Emiroğlu, **Cedel Nedir?**, D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XII, İzmir, 1999, s. 23.

³⁸ George Makdisi, **Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı**, tercüme ve inceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, 175; Gazzâlî, **el-Müntehal fi'l-Cedel**, tahkik: Ali B. Abdülaziz b. Ali el-Amirini, Daru'l-Varak, Beyrut, 2004, Mukaddime, 5-7.

³⁹ Hülya Altunya, **Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 30, 2013, 57- 72, s. 65.

⁴⁰ Süleyman Hayri Bolay, **Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 150-151 .

⁴¹ Necmettin Pehlivan, **Saçaklızade'de Mu'allil**, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 57, Ankara, 2013/1, s. 185.

müteahhirûn dönemin en önemli isimlerindedir. *el-Burhan* isimli kitabı yanında başka birçok eser de kaleme almıştır.

Son olarak, Ahmed Cevdet Paşa'nın (v. 1851-1900) *Mi'yâr-ı Sedâd* adlı eseri ile oğlu Ali Sedad'ın (v. 1857-1906) Avrupaî tarzda kaleme aldığı *Mizanu-l Ukûl (fi-l Mantık ve-l Usûl)* isimli eseri de çok önemlidir. Bu *Mizanu-l Ukûl* eseri, mantığı hem kuramsal hem de uygulamalı olarak ele alan, o dönemde yazılan Avrupa'daki yeni mantık gelişmelerini ve akımlarını da içine alan ilk Türkçe telif mantık kitabı olarak önemli bir eserdir.

İşte Aristo'nun kurmuş olduğu bu klasik mantık ilminin İslâmî ilimlerin gelişimine etkisi ve katkısı bizim çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Araştırmamızda klasik mantık ilminin önce genel İslâmî ilimlere etkisi ve karşılıklı etkileşimleri, daha sonra da özelde Belâgat ilmine etkisi ele alınıp değerlendirilmesi çerçevesinde bir çalışmanın ortaya konulması hedeflenmektedir. Ayrıca bu ilişkinin mahiyeti bağlamında, dinî ilimlerin bugün gelmiş olduğu noktada mantığın konumu da anlaşılmasına çalışılacaktır.

1.1.3. Klasik Mantık İlminin Muhtevası⁴²

Üzerinde konuşacağımız mantık meselelerinin ve izahlarının daha iyi anlaşılabilmesi için, bu ilmin içeriğini kısaca ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Öncelikle klasik mantık ilminin muhtevasına baktığımızda mantık ilmi, son şekliyle dokuz bölüm olarak işlenmektedir.⁴³

1.1.3.1. Lafızların Manaya Delaleti:

Bir manaya konulmuş olan bir lafız, konulduğu manasının tamamına bi'l-mutâbaka (örtüşme/kaplam), konulduğu mananın -şayet varsa- parçasına bi't-tazammun (içlem), o lafız ile zihinde oluşan ayrılmaz özelliğine de bi'l-iltizâm (gerekliklik) yoluyla delalet eder. Örneğin "insan" lafzı "düşünen canlı"yı bi'l-

⁴² Osman Muhammed İdris, *Usûlu'l-Fıkh ve'l-Mantıku'l-Aristoteles I*, Britanya, 1995, s. 37-155. Ferruh Özpilavcı, *Ebherî İsâgücî ve Şerhi*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 80-170.

⁴³ Molla Halil Ömerî es-Siirdî, *Metn-i İsâgocî*, Asitane Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, s. 8.

mutâbaka, “düşünen” veya “canlı”dan birini bi’t-tazammun, bilme veya yazma sanatına olan yatkınlığını de bi’l-iltizâm yoluyla gösterir.⁴⁴

Lafızların kısımları:

Bir lafız ya müfreddir (yalın). Mesela “insan” kelimesi gibi ki bu kelimenin parçaları (harfleri), anlamının bir parçasına delalet etmediği bir terimdir. Ya da müfred olmayandır. Mesela “taş atan” lafzı gibi ki bu da mürekkebdir (birleşik). Müfred lafız da, ya “insan” sözünde olduğu gibi küllîdir (tümeldir), yani anlamı düşünüldüğünde başka ortakları da olabileme ihtimali bulunanlardır. Veya “Zeyd” sözünde olduğu gibi cüz’îdir (tekildir), yani anlamı düşünüldüğünde başka bir ortağının/aynısının olabileceği düşünülemezdir.⁴⁵

1.1.3.2. Mantıkta Beş Tümel (Külliyât-ı Hamse/Îsâgücî):

Küllî/Tümel kavramı da, ya zâtîdir (özel: bir şeyin olduğu öz hakikatinde olan) ve kendi tikellerinin hakikatinde (özünde) olur. Ya da bunun aksinedir yani arazîdir (ilineksel: özünde olmayıp dışardan kendisine ilişendir).⁴⁶

Mantıkta beş tümel vardır.⁴⁷

İlk üçü zâtîdir:

1- Ya insan ve at gibi, iki nesnenin sadece öz hakikatlerinde, ortak oldukları noktalarını ifade eden “cins” kavramıdır. Örneğin, insan ve at kavramlarında “canlı” terimi bunların cinsidir. Aynı zamanda bu kavramlar, kendilerinin hakikatleri/özleri farklı birer cinsdaş olduklarını gösterir.

2- Veya iki kavramın öz hakikatlerinde, hem ortak oldukları noktaları (ki cins idi yani hakikatleri aynı olup) hem de diğer cinsdaşlarından ayrıldıkları özelliklerini ifade eden “Nevi/Tür” kavramıdır. Örneğin, Ali ve Veli kavramlarında “İnsan” terimidir. Aynı zamanda bu kavramların cinsleri yani hakikatleri aynı fakat aynı tür olan farklı fertler olduklarını bize gösterir.

⁴⁴ Molla Halil Ömerî es-Siirdî, **Metn-i Îsâgücî**, Asitane, İstanbul, Tarihsiz, s. 8.

⁴⁵ Osman Muhammed İdris, **a.g.e.**, s. 41; Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 83; Molla Halil, **a.g.e.**, s. 9.

⁴⁶ Molla Halil, **a.g.e.**, s. 9.

⁴⁷ Molla Halil, **a.g.e.**, s. 9-13.

3- Ya da bir şeyi kendi cinsinde ortak olan şeylerden (cinsdaşlarından) ayıran özsel özelliğini gösteren “fasl (ayrım)” terimidir. İnsan kavramı için, “düşünen” terimi gibi. Aynı zamanda o şeyin kendi özünde hangi şey olduğunu ve en özel ayrımını bize göstermektedir.

Diğer iki küllî ise arazîdir:

Bu arazlar da aynı zamanda bağlı oldukları mahiyetinden ayrılması imkânsız olan veya ayrılması mümkün olan yani ayrılabilen ve ayrılamayan diye de kısımlandırılmıştır. Bu her iki kısmın her biri, yine şu iki kısma ayrılmaktadır;

4- Ya insanın güç ve fiil halinde “gülen” oluşu gibi, sadece bir tek türe/kişiyeye ait olan bir ilinti ise ona “hâssa (özellik)” denir. İnsana ait olan gülme arazı bu şekildedir.

5- Ya da birden fazla şeyde bulunan arazlardır ki bunlara da “araz-ı âmm (genel ilinek)” denir. İnsanda ve diğer canlılarda bulunan yürüme ilintisi böyledir.⁴⁸

1.1.3.3. Tarif/Tanım/Kavl-i Şarih/Açıklayıcı Söz (Had):

Tarif, bir şeyin hakikatinin ne olduğunu (mahiyetini) açıklayan sözdür. Mantık ilmindeki tanımlamada farklı yaklaşımlarla dört tanım vardır.

1. Hadd-i Tam (Tam Tanım): Bir şeyin cins-i karîbi/yakın cinsi ile fasl-ı karîbi/yakın faslından birleştirilerek yapılan tariflerdir. İnsan kavramının tarifinde “düşünen canlı” böyledir.⁴⁹

2. Hadd-i Nâkıs (Eksik tanım): Bir şeyin uzak cinsi ile yakın faslından birleştirilerek yapılan tanımlardır. İnsan kavramının tarifinde “düşünen cisim” böyledir.

3. Resm-i Tam (Tam Tasvir): Bir şeyin yakın cinsi ile ayrılmaz hâssesi/özelliği’nden birleştirilerek yapılan tanımlardır. İnsan kavramının tarifinde “gülen canlı” bu şekildedir.

⁴⁸ Osman Muhammed İdris, **a.g.e.**, s. 53; Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 88.

⁴⁹ Mantıkçılar, düşünme yetisini oluşturan kuvvete “nutk” adını verirler. İnsanı tanımlarken de bunu kastederek “İnsan hayvan-ı nâtıktır: yani insan, düşünen, bir canlıdır” derler. Dolayısıyla mantıkçılara göre nutk, “sayesinde konuşmanın gerçekleştiği insanî yeti ile sesle ortaya çıkan konuşma arasında ortak olan bir terimdir.” (Gazzâlî, **el-Meârifü'l-Akliyye**, (Çev. Ahmet K. Cihan), İstanbul, 2002, s. 26).

4. Resm-i Nâkıs (Eksik Tasvir): Vasıfların toplamının bir tek şeye ait olduğu arazlardan meydana getirilen tanımlardır. İnsan kavramının “iki ayağı üzerinde yürüyen, yassı tırnaklı, bedeni kılsız, dik duran ve gülme potansiyeli bulunan” diye tanımlanması böyledir.⁵⁰

1.1.3.4. Önermeler ve Onlardan Çıkarılan Hükümleri:

Klasik mantık ilminde önermeler (kitâbü'l-kazâyâ) bölümünde önermenin unsurları, çeşitleri ve önermeler arası ilişkiler ele alınır. Önerme bir hükümdür, bir yargıyı dil ile ifade etmektir. Hüküm ise bir yargıyı bir şeye doğrulamak veya kaldırmaktır. Önerme, Söyleyen hakkında “o, bu sözünde ‘doğrudur’ yahut ‘yanlıştır’” denilmeye elverişli bir sözdür, şeklinde de tanımlanmıştır. Bir önerme; konu (mevzû), yüklem (mahmûl) ve bağ (râbita) denilen üç unsurdan oluşur.⁵¹

Önermeler: örneğin ya “Zeyd ayaktadır” cümlesindeki gibi hamliyye/yüklemlidir veya “eğer güneş doğarsa gündüz var olur” cümlesindeki gibi şartıyye-i muttasıla (bitişik şartlı) ya da “sayı ya tektir yahut çifttir” önermesindeki gibi şartıyye-i munfasıla (ayrık şartlı) olur. Hamliyye önermesinin ilk parçasına konu, ikincisine de yüklem denilir. Şartıyye olan önermelerin birinci bölümüne mukaddem (ön bileşen), ikinci bölümüne ise tâlî (ard bileşen) ismi verilir. Aynı zamanda bu önermeler ya mûcebe/olumlu veya sâlîbe/olumsuzdur. Ayrıca bu kısımların herbiri ya mahsûse/özel veya külliyye-i müsevvere/tümel belirtili veya da cüz’iyye-i müsevvere/tikel belirtili yahut da mühmele/belirtisiz olur.⁵²

Önerme, şartıyye-i muttasılalarda ya gereklilik/ayrılmazlık veya tevâfuk/rastlantı olarak bitişiktirler. Aynı şekilde şartıyye-i munfasıla da ya gerçek veya rastlantı olarak ayrık olur. Gerçek ayrık olanlar da (a) ya hem iki şıkkı bir araya getirmeyi de engeller hem de ikisini birden boşa çıkarmayı da engeller (b) veya yalnızca bir araya getirmeyi engeller (c) ya da sadece iki şıkkı da boşa çıkarmayı engeller.⁵³

⁵⁰ Osman Muhammed İdris, **a.g.e.**, s. 65; Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 90; Molla Halil, **a.g.e.**, s. 13-14.

⁵¹ Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 90; Molla Halil, **a.g.e.**, s. 14-23.; Mahmut Kaya, “Önerme”, **DİA**, İstanbul, 2007, C: XXXIV, s. 84, 85.

⁵² Özpilavcı, **Ferruh**, Age., 97

⁵³ Özpilavcı, **Ferruh**, Age., 100

İstidlâl/Akıl Yürütme:

İstidlâl: Bilinen önermelerden yola çıkarak bilinmeyen önermeler elde etme faaliyetidir. Başka bir ifadeyle, hükümlerden (yargılardan) yeni hüküm elde etmeye istidlal (akıl yürütme) denilir.

Eğer tek bir hükümden/önermeden doğrudan doğruya yeni bir hüküm/önerme çıkarılıyorsa buna “istidlâli mübaşir (vasitasız/dolaysız akıl yürütme)” denilir.

Bu konu, mantık ilminin üçüncü babına yani “önermeler ve önermelerden çıkarılan hükümler” babına dâhil olur.

Eğer birden fazla önermeden, bir sonuç/hüküm çıkarılıyorsa, buna da “istidlâl-i gayr-i mübaşir (vasıtalı/dolaylı akıl yürütme)” denilir.

Bunlar ise, mantık ilminin dördüncü babına yani “kıyas” babına konu olur. Dolayısıyla bunlar bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

İstidlâl-i Mübaşir’in üç türü vardır:

Tekâbül/Karşılaştırma: Tenâkuz, Tezat, ed-Dâhil tahte’t-tezât ve Tedâhul diye dört kısmı vardır.

Aks/Döndürme: Düz döndürme ve Ters döndürme diye iki kısmı bulunmaktadır.

Telâzüm-i Şartıyyât: İstidlâl-i gayri mübaşir bölümünde ele alınmaktadır.

Bu kısımların devamlı (bütün içeriklerinde) doğru sonuç verme durumu sadece “aks/döndürme ve tenâkuz/çelişki” istidlallerinde olduğu için kısa metin kitaplarında sadece bu kısımlar ele alınmaktadır. Diğer kısımlar ise önermenin içeriğindeki eşyaya göre doğru sonuçlar vermekteler ve detayları mufassal kitaplarda anlatılmaktadır.

1.1.3.4.1. Tenâkuz/Çelişki:

Çelişki: Gerçekte biri doğru diğeri yanlış olması gerekecek şekilde iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olmasıdır. “Zeyd yazıcıdır” ve “Zeyd yazıcı değildir” örneği böyledir. Ancak burada en önemli husus, çelişki ancak bu her iki önermenin aynı konu, aynı yüklem, aynı zaman, aynı mekân, aynı

görelilik, aynı güç, fiil, parça, bütün ve şart bakımından birbiriyle uyuşmaları durumunda yani her yönden aynı şeyden bahsediliyor olduğunda gerçekleşir.

Tümel olumlunun çelişigi, tikel olumsuz, tümel olumsuzun çelişigi de, tikel olumludur. Örneğin “Hiçbir insan canlı değildir” önermesinin çelişigi “Bir kısım insan canlıdır” önermesidir. Yani biri doğru olursa diğer mecbur yanlış olacaktır.

Mahsûrât (Belirtili) önermeler arasında çelişki ise ancak bunların nicelik yani tümellik ve tikellik bakımından farklı olmaları ile oluşabilir. Yoksa bazen iki tümel de yanlış olabilir, “Her insan yazıcıdır” ile “Hiçbir insan yazıcı değildir” gibi. Bazan iki tikel de doğru olabilir, “Bir kısım insan yazıcıdır” ile “Bir kısım insan yazıcı değildir” önermeleri böyledir.⁵⁴

1.1.3.4.2. Aks/ Döndürme:

Döndürme: Bir önermede nitelik (olumluluk ve olumsuzluk) ile doğruluk ve yanlışlık aynı şekilde bırakılıp sadece konunun (öznenin) yüklem yerine geçmesi, yüklem de konunun yerine geçip dönüştürülmeleridir.

Tümel olumlu, tümel olarak döndürülmez, bilakis tikel olarak döndürülür. Çünkü “her insan canlıdır” cümlesi doğru olursa, aksi olan “bir kısım canlı insandır” ifadesi de doğru olacaktır.

Aynı şekilde tikel olumlu da tikel olarak döndürülür.

Tümel olumsuz, tümel olumsuz olarak döndürülür. Çünkü bunun sebebi gayet açıktır. Örneğin “hiçbir insan taş değildir” önermesi doğru olursa “Hiçbir taş insan değildir” önermesi de zorunlu olarak doğru olacaktır.

Ancak tikel olumsuzun devamlı doğru çıkabilecek döndürülüşü yoktur. Çünkü görüldüğü gibi; “Bir kısım canlı insan değildir” önermesi doğru olduğu halde, aksi olan “Bir kısım insan canlı değildir” ifadesi doğru olmamaktadır.⁵⁵

⁵⁴ Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 111; Molla Halil, **a.g.e.**, s. 24-25.

⁵⁵ Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 119.

1.1.3.5. Mantıkî Kıyas:

İstidlâl-i Gayr-i Mübaşir/Vasıtalı/Dolaylı Akıl Yürütme:

Birden fazla önermeden, bir sonuç (hüküm) çıkartılan akıl yürütmelerdir. Bunun da üç türü vardır:

Tümünden Gelim/ Kıyas/ Dedüksiyon: Mantığın En Önemli Konularından Olup Kesin Doğru Sonuç Vermektedir.

Temsil/Analoji: Fıkhî Kıyaslardır.

Tüme Varım/İstikrâ: Tam Ve Nâkıs Diye İki Kısmı Vardır.

Bu istidlâl-i gayr-i mübaşirlerden kesin sonuç verecek olan Kıyas ve İstikrâ-i Tâ'm'dır. Ancak diğer İstikrâ-i nâkıs ve Temsil, her ne kadar kesin sonuç vermezse de hayatımızda en çok kullandığımız, en ihtiyaç duyduğumuz ve en çok işimize yarayan akıl yürütmeleridir.

Kıyas:⁵⁶

Kıyas (akıl yürütme/çıkarım): Önergelerden yapılan bir delildir ki o önermelerin doğru oldukları kabul edildiğinde, kendi özleri gereği zorunlu ve kesin olarak başka bir önermeyi gerektiren bir akıl yürütmedir.⁵⁷ Örneğin “Her cisim bileşiktir”, “Her bileşik sonradan meydana gelmiştir”, “O halde her cisim sonradan meydana gelmiştir” akıl yürütmesi gibi.

Kıyaslar da ya iktirânî/bağlantılı olur, az önce geçen örnek böyledir. Ya da istisnâî/seçmeli olur. Örneğin “Şayet Güneş doğarsa gündüz var olur”, “Ancak gündüz var olmuş veya olmamıştır”, “O halde Güneş de doğmuş/doğmamıştır” akıl yürütmesi gibi.

Kullanılan önermelerin her birine “mukaddime (öncül)” denir. Kıyasın iki öncülünde/önermesinde tekrarlanan kelimeye “hadd-i evsât (orta terim)”, neticenin/sonucun konusuna/öznesine “küçük terim”, yüklemine de “büyük terim” denilir. Küçük terimin bulunduğu önermeye “küçük öncül (suğrâ)”, büyük terimin

⁵⁶ Özpilavcı, a.g.e., s. 120-135.

⁵⁷ Gazzâlî, **Mihakku'n-Nazar**, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz, s. 90.

yer aldığı önermeye de “büyük öncül (kübrâ)” denilir. Büyük ve küçük öncülden oluşan bütüne de “şekil (figür)” denilir.

Kıyas yaparak onlardan zorunlu olarak çıkacak yeni yargıya da “netice, matlup (sonuç)” denir. İşte bu sonuç denilen yeni yargı, bilinmeyen yeni bir şeyi elde etmek yani yeni bilgiye ulaşmak demektir. Tam ve düzenli kıyaslarda orta, büyük ve küçük diye en az üç terim ve üç önerme vardır. Büyük terim neticede yüklem olarak, küçük terim de neticede konu olarak yer alır, orta terim ise büyükle küçük arasında bağlantı kurmayı, karşılaştırma yapmayı ve illet birliğini bulmayı sağlar.

Mukaddimeler kabul edilirse şartlarına uygun olan kıyaslardan çıkacak olan sonuç da zorunlu olarak kabul edilecektir. Zaten akıl yürütmek demek, doğruluğunu kabul ettiğimiz bir veya birkaç öncülün bizi nasıl bir başka sonucu kabul etmeye zorlayacağını araştırmak demektir.

Aslında kıyas, sebebini içinde taşıyan bir hükme varmaktır ki o sebep de “hadd-i evsat/orta terim”dir. Bu sebeple mantıkî kıyasta en önemli unsur “hadd-i evsat”tır. Sonuca ulaşmadaki asıl sebeptir. Çünkü orta terim, öncülleri birbirine bağlayan asıl unsurdur. Aslî görevi, bir yargıdan diğer yargıya geçerken iki yargı arasında aracı olarak aradaki ilişkiyi sağlamak ve büyük öncüldeki hükmün küçük öncüle de iletilmesini temin etmektir.

Hadd-i evsat (orta terim), fikhî kıyastaki “illet”in mukabilidir. Kıyasın şekline göre hem mevzu (konu), hem mahmul (yüklem) olabilmektedir. Aristo’ya göre de orta terim, sonucun sebebidir. Eğer birçok mesele aynı orta terime sahip ise, onlar birbirinin aynısı ve özdeşi demektir. Bu özdeşlik, cins bakımından olabileceği gibi, orta terimlerin birbirlerine tabiiyeti yönünden da olabilir.⁵⁸ Orta terim, bütün dedüktif (tümdengelim) akıl yürütmelerin mihverî ve bütün ilim imkânının da şartıdır. “Niçin” sorusunun cevabı her zaman orta terimdir.⁵⁹

⁵⁸ Aristoteles. **Organon IV, II. Analitikler**, s. 91.

⁵⁹ Aristoteles, **a.g.e.**, s. 85; Özpilavcı, **a.g.e.**, 135.

Kıyasın Şekilleri Dörttür:

Hadd-i evsat (orta terim), küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu/özne olursa birinci şekil, tam tersi olursa dördüncü şekil, her iki öncülde de konu olursa üçüncü şekil, her iki öncülde yüklem olursa dördüncü şekil olur.

Birinci şeklin sonuç vermesinin şartı, küçük öncülün olumlu, büyük öncülün tümel olmasıdır. Bu şartlar dikkate alındığında birinci şeklin sonuç veren kalıpları (durûb) dört çıkmaktadır.⁶⁰

1.1.3.6. Mantıkî Kıyasın Çeşitleri:

Hamliyye/Yüklemli Kıyas

Şartıyye-İ Muttasıla/Bitişik Şartlı

Şartıyye-İ Munfasıla/Ayrık Şartlı.

Aristoteles, Organon'da şartlı kıyasları ele almamış, sadece yüklemli kıyaslardan bahsetmiştir. Batı dünyasındaki klasik mantıkçılar da, kıyas çeşitlerinden sadece yüklemli kesin kıyaslar üzerinde dururlar. Şartlı kıyasları ilk ele alanlar, Stoacılar ve İbn Sînâ'dır. Daha sonra gelen mantıkçılar da şartlı önermeleri ve bunların kıyaslarını klasik Aristo mantığına eklemişlerdir.⁶¹

Gazzâlî de bitişik şartlı kıyasları, "Mizan-ı telâzum" adıyla ele almış ve İslâmî usûllerde kullanmıştır.

Bu üç çeşit kıyas üzerinden, iktirânî/bağlantılı kıyas, 6 farklı terkiplerle oluşabilir:⁶² Ya iki yüklemli olur: "Her cisim bileşiktir", "Her bileşik sonradan meydana gelmiştir", "O halde her cisim sonradan meydana gelmiştir" akıl yürütmesi gibi.

Veya iki bitişik önermeden oluşur: "Eğer Güneş doğarsa gündüz vardır", "Eğer gündüz varsa yeryüzü aydınlanır", "O halde eğer Güneş doğarsa yeryüzü aydınlanır" akıl yürütmesi böyledir.

⁶⁰ Özpilavcı, a.g.e., s. 137; Molla Halil, a.g.e., s. 32-35.

⁶¹ Ernst Von Aster, **Bilgi Teorisi ve Mantık** (Çev. Macit Gökberk), İstanbul, Fol Kitap, 1972, s. 126.

⁶² Özpilavcı, Ferruh, Age., 140

Veya iki ayrıktan oluşur: “Her sayı ya tektir veya çifttir”, “Her çift ya çiftin çiftidir veya tekin çiftidir”, “O halde her sayı ya tektir veya çiftin çiftidir veya da tekin çiftidir” gibi.

Veya da bir yüklemli ile bir bitişikten yahut bir yüklemli ile bir ayrıktan oluşur, yahut da bir bitişik ve bir ayrıktan oluşur.⁶³

İstisnâî (Seçmeli Kıyas): Bu kıyasta bulunan şartlı önerme bitişik olursa mukaddemin/önbileşenin seçilmesi, sonuçta tâlînin/ardbileşen kendisini netice verir: “Şayet o insan ise canlıdır”, “Fakat o insandır”, “O halde o canlıdır” gibi.

Tâlînin çelişğinin seçilmesi de sonucunda mukaddemin çelişğini netice verir: “Şayet o insan ise canlıdır”, “Fakat o canlı değildir”, “O halde o insan değildir” gibi.

Gerçek ayrık şartlı olması durumunda ise, ayrıktaki iki şıktan birinin kendisinin seçilmesi, sonucunda diğlerinin çelişğini netice verir: “Şu sayı ya tektir ya da çifttir”, “Fakat o tektir”, “O halde o sayı çift değildir” gibi.

Ancak iki şıktan birinin çelişğinin seçilmesi durumunda da bu defa diğlerinin kendisini sonuç verecektir.⁶⁴

İspat:

Bir kıyastan kesin sonuç elde etmek için kıyastaki öncüllerin kesinlik taşıyan öncüllerden olması gerekir. Böyle olan kıyaslara da “burhan” denir.

Burhan yani kesinlik taşıyan öncüller altı kısımdır: 1- Evveliyyât (önsel[bilgi]ler, aksiyomlar): “Bütün, parçadan daha büyüktür” ve “Bir, ikinin yarısıdır” öncülleri gibi. 2- Fıtriyât/Kazâyâ kıyâsâtüha meaha: Kıyası kendinden olan önermeler: Zihinde bulunan “iki eşit parçaya bölünme” ilişki bilgisi gereğince “dört çifttir” sözü gibi. 3- Müşâhedât (gözlemler): “Ateş yakıcıdır” ve “Güneş aydınlaticıdır” gibi. 4- Mücerrebât (deneyimler): “Sinameki otu ishal yapar” önermesi gibi. 5- Hadsiyât (sezgiler): “Ay ışığını, Güneşten almaktadır” örneği gibi.

⁶³ Özpilavcı, a.g.e., s. 140; Molla Halil, a.g.e., s. 35-37.

⁶⁴ Özpilavcı, a.g.e., s. 144.

6- Mütevâtirât (doğru haberler): “Hz. Muhammed (sav) peygamberlik iddiasında bulundu ve mûcize gösterdi” önermesi gibi.⁶⁵

1.1.3.7. Analoji/Temsîl:

Mantık ilmi, İslâm dünyasına girdikten sonra, önceden mantık ilminde bulunmayan analogi ve tümevarım istidlalleri gibi bazı konuları Gazzâlî mantığa dâhil etmiştir.

Analoji (Temsîl): Usûl ilimlerinde kullanılan fikhî kıyasın karşılığı olarak, fikhî kıyasla aynı yapıda olup, iki şey arasındaki benzerliğe dayanarak, bunlardan asıl hakkında verilen hükmü diğeri hakkında da vermektir. Analoji, usûl ilimlerinde “temsil” kavramıyla kullanılmaya başlanmıştır. Temsilde ortak özelliklerin sayısı ne kadar fazla olursa verilen hükmün doğru olma ihtimali de o kadar fazla olur.⁶⁶

1.1.3.8. Tümevarım/İstikrâ

İstikra, İslâm mantığının konusu olan istikrâ (tümevarım) “zihnin özellerden genellere yani tikellerden tümellere, belki bazen de misallerden kaidelere ya da olaylardan kanunlara doğru yukarı çıkış şeklindeki bir düşünce tarzıdır”. Daha basit bir ifadeyle “bir bütünün görülen bazı parçalarına dayanarak bütünü hakkında hüküm vermektir”⁶⁷ Aklî bir işlemdir. Tümevarımda tikelin, bir sebebi (illiyet) içermesi gerekir ki bu metodun başlıca işlemi, bu sebebi (ileti) araştırmaktır.

İstikrânın, tam (formel) ve nâkıs (eksik) iki şekli vardır. Parçaların, fertlerin veya bireylerin tamamını inceleyerek o bütün hakkında genel hüküm verilirse buna İstikrâ-i tam denir. (sûrî istikrâ, bi-nefsihî istikrâ, kıyâs-ı mukassim, de denilmiştir).⁶⁸ Fertlerin tamamına değil de, bir kısmına dayanılarak geneli hakkında hüküm verilmişse buna da İstikrâ-i nâkıs/eksik tümevarım denir.

Tümevarım tümel değildir ve istisnası bulunabilir. Yani zorunlu ve kesin bir yasa değildir. Bu sebeple –her ne kadar çok kullanılan ve çok yararı olan pratik bir çözüm ise de- yüzde yüz aklî kesinlik arayan mantık ilminde şaşmaz mantık ilkesi

⁶⁵ Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 152; Molla Halil, **a.g.e.**, s. 43-44.

⁶⁶ Özpilavcı, **a.g.e.**, s. 160.

⁶⁷ Gazzâlî, **Mihakkü'n-Nazar**, s. 112.

⁶⁸ Ali Sedad, **Mîzânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl**, Karabet ve Kasbar Matbaası, H. 1303, İstanbul, s. 99.

olarak kabul görmemiştir. İslâm âlimleri temsil ve tümevarımı, İslâmî usûl ilimlerinde çokça kullanmışlardır.

1.1.3.9. Sınâatı Hamse/Beş Sanat

Klasik mantığın en önemli bölümü kıyastır, kavramlar ve önermeler ise kıyasa hazırlık için incelenirler. Daha sonra kıyasın uygulama alanı olarak beş sanat ele alınır ve kurulan delillerin içerik veya doğrulukları incelenip derecelendirilir. İşte klasik mantığın bu son bölümü delillerin içerikleriyle ilgilenir. Sınâatı hamse (beş sanat), kıyasın öncüllerinin içerik değerine, (sağlam/doğru bilgi verme sırasına göre) burhan, cedel, hatabe/hitabet, şiir ve safsata olarak beş kısımdır. Beş sanat içerisindeki burhan, içerik değerleri açısından en kuvvetli olan yakîniyyât türü önermeler ile kurularak en kuvvetli delil olur.

Sırasıyla,

1. Burhan: Yakîniyyât türü önermelerle kurulan kıyaslardır.⁶⁹
2. Cedel (Diyalektik): Meşhûrât ve müsellemlât denilen, yaygın olarak bilinen ve muhatap tarafından kabul edilen öncüllerden kurulan kıyaslardır.
3. Hatâbe (Retorik): Makbûlât ve zanniyyât denilen, kendisine güvenilen kişilerin sözlerinden alınıp kabullenilmiş veya tahmine dayalı öncüllerden kurulan kıyaslardır.
4. Şiir (Poetik): Muhayyelât denilen, ruhun rahatlamasına veya daralmasına yol açan öncüllerden kurulan kıyaslardır.
5. Muğâlata (Sofistik/Safsata/Demogoji): Vehmiyyât denilen, kesin doğru/gerçek olana veya yaygın olarak bilinene benzeyen öncüllerden yahut önyargıya/kuruntuya dayalı yalan/yanlış öncüllerden kurulan kıyaslardır.

Bunlar İçerisinde, Mantık İlminde Güvenilir Olan Kıyas Türü, Sadece Burhandır.

⁶⁹ Biraz önce konusu geçmişti, s. 26.

1.1.4. Mantığın İslâmî İlimlerdeki Yeri ve Bu Konuda Çıkan Tartışmalar

1.1.4.1. Mantık İlimi ile Etkileşim Öncesi İslâmî İlimlerdeki Yeri ve Mantık ile Çakışmaları

Eski Yunan Düşüncesindeki Aklî Çıkarım Yöntemlerine Bakıldığında, Varlıkların Görünen Özelliklerini Bilimsel Ve Felsefî Bir Yoruma Tabi Tutarak, Birtakım Yöntemlere Başvurdıkları Görülüyor. Bu Yöntemler İncelendiğinde, Doğru Bilgiye Ulaşma Yolunda Karşımıza, Genel Olarak Bir Kaç Başlık Altında Toplayabileceğimiz Şu Yöntemler Çıkmaktadır:

a-Kendiliğinden (Tilkâi/La Methode Spontanee) Metodu:

Belli Bir Plan Ve Programa İhtiyaç Duymadan, İçinde Bulunulan Şartlara Göre Kendiliğinden Elde Edilen Fikirlerdir. Yani Önceden Düşünülmeyen, Zihinde Tasarlanmayan, Fiilin Öncesinde "Aklî Tecrübe" Diye Bir Şeye De Sahip Değilken (Genelde Günlük İşlerde Çok Defa) Bir Anda Fark Edilen Bulgulardır.⁷⁰

b-Anlama Ve Düşünme (La Methede Reflechie) Metodu:

Kendiliğinden Olan Tecrübe Metodundan Sonra Anlama Ve Düşünme Metoduna Geçilir. İki Arasındaki İzlenilecek Yolu Düşünmek İçin Belli Bir Süre Geçer. Bu Geçen Süre İçerisinde İnsan, Düşündüğü Şeyleri İyice Analiz Eder, Ayırıştırır, Parçalara Ayırır Ve Sonuca Ulaşır.

İnsan, Düşünerek Birtakım Çıkarımlar Ve Kurallar Elde Edebilir. Daha Sonra Düşünme Esnasında Bunları Kullanabilir. Bunlarla Düşebileceği Bazı Hatalardan Korunabilir Ve Böyle Böyle Hakikate Ulaşabilir. Dolayısıyla Bu Yöntemler, Bütün İnsanlarda Ve Tüm İlim Dallarında Gerçeği Araştırıp Hakikate Ulaşma Yolları Olabilecektir.⁷¹

c-Tümevarım Metodu (İstikra).⁷²

d-Uslamlama Metodu (İstintacî):

⁷⁰ Port Royal mantıkçılarının "sağlam bir akıl, uslamlama (istidlal) kurallarına başvurmadan da hakikate ulaşabilir" sözleri de buna işaret etmektedir.

⁷¹ Ali Sami Neşşar, **Menahicu'l-Bahs 'inde Müfekkiri'l-İslâm**, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1984, s. 33-34.

⁷² Açıklaması önceki bölümde geçmişti, s. 27.

Bir Takım Öncüllerle, Sonuca Ulaşmak İçin Yapılan Akıl Yürütme İşlemidir. Bu Metot, Usûl İlimlerindeki Birçok Çıkarım Metoduna Verilen Genel Bir Addır.

e-Tekvinî Metodu (İstirdadî/İlk Kaynağına Kadar Götürme):

Bu Metot, Tarih Araştırmalarında Biyograficiler Tarafından Kullanılan İnceleme Yöntemidir. Aynı Zamanda, Müslüman Âlimler Tarafından Da, Hadislerin Rivayeti Ve İncelenmesi Hususunda “Müstalahu'l-Hadis” Denilen Çok İnce Bir İnceleme Metodu Olarak Kullanılmıştır.

f-Diyalektik Metodu (Cedelî Metot):

Bu Metot, Araştırma, Münazara Ve Cedel Kitaplarında Bulunan, Kuralları Belirlenmiş, Oldukça Gelişmiş Bir Yöntemdir.⁷³

Bu Metotlardan Anlaşıldığı Kadarıyla İnsanlar, Önce İstintacî Yöntemle Kendilerine Ait İki Şey Arasındaki Bazı Unsurlardan Hareketle Birleştirme Ve Ayıklamaya Başlamışlar, Sonrasında İstikraî Metot İle Benzerliklerden Hareketle İlliyet Unsurunu Dikkate Alarak Bazı Sonuçlara Ulaşmışlardır. Daha Sonra Da İstirdadî Metotla Rivayetler Hususunda Bir Değerlendirme Çeşidine Giderek Zamanla Metotlarını Geliştirmişlerdir.

Eski Yunan Düşüncesinde Bu Şekilde Kullanılan Yöntemler Olduğu Gibi; Her Milletin, Kültür, İnanç Ve Adetlerine Göre Geliştirip Kullandığı Çıkarım Yöntemleri De Vardır. Dolayısıyla Mantık İlmi İslâm Dünyasına Girmeden Önce İslâm Kültüründe De Kendine Ait Belli Bazı Çıkarım Yöntemleri Bulunmaktaydı.

Müslümanlar Araştırmacıların İzledikleri Yol Ve Kullandıkları Yöntemler İçin De Şunlar Söylenbilir:

Hz. Peygamber (Sav) Döneminde Ortaya Çıkan Yeni Problemler, Vahiy Yoluyla Gelen Değerler Doğrultusunda Çözümlemekteydi.

Hz. Peygamberden Sonra Sahabiler, Naslarla Alakalı Gerekli Bilgiye Sahip Olduklarından Ve Kelimelerin Anlamlarını Bilme Konusunda Yeterli Yetkinlikte Olduklarından Dolayı, Dinî Hükümlerin Ortaya Çıkarılması Hususunda Yazılı

⁷³ Çaldak, a.g.e., s. 30-31.

Kurallara Ve Yeni İlim Dallarına O An İçin İhtiyaç Duyulmamış Ve Meydana Getirilmemiştir.

Müslümanlar Problemlerini Çözmede, Temel Kaynakları Olan Kutsal Kitapları “Kur’an”ı Ve Hz. Peygamberin (Sav) “Sünneti”ni (Söz, Davranış Ve Yaşantısını) Kullanmakta İdiler. Bir De “Âlimlerin Dinî Bir Mesele Hakkında Fikir/Görüş Birliği Yapmaları Yani Ortak Kanaatleri” Diye Tarif Edilen “İcmâ” Metotları Vardı.

Bu Üçünde Bulunmayan Meselelerde İse “Re’y”E, Yani Yetkin Âlimlerin İyice Araştırdıkları Sağlam Görüşlerine Başvururlardı. Aslında “İctihâdü’r-Re’y” Dedikleri Bu Metot, Uygulamada Ferdî Akıl Yürütme (Kıyas) İle Aynıdır. Kısaca “İctihat Ve Kıyas” Denilen Bu Metot, Kur’an, Sünnet Ve İcmâ Bilgilerine Sahip Olan Kimselerin, Bilinen Şeylerden Hareketle Bilinmeyenlerin Hükümünü Tespit Etme Gayretini İfade Eder.⁷⁴ Bu, Bir Nevi Mantık Usûlünü Gösteriyor İse De Ancak Akıl Yürütmenin Sadece Belli Çeşitlerini Barındırıyordu Ve Mantık İlmi Hasebiyle Bunlardan Bazıları Kabule Şayandı. Bu Usûl, İslâm’da Geniş Ölçüde Kabul Görmüş Ve Bunlar Üzerinden Fıkıh Usûlünün Nazariyesi Ve Metodolojisi Oluşmuştur.

Daha Sonra Bu Akıl Yürütme İşlemine İtiraz Edip Naslardan (Kur’an Ve Sünnetten) Ayrılmamayı Savunan Bir Grup Da Hz. Peygamber’in Başka Yöntem Ve İcraatının Olduğunu Savunarak Hadislerin Rivayeti Ve İncelenmesi Yoluyla “Müstalahu’l-Hadis” Denilen Çok Hassas Bir İnceleme Metodunu Ortaya Koymuşlardır.

Daha Sonra Bu Akıl Yürütme Usûlünün Temsilcileri, “Ashabu’r-Rey (Ehlü’r-Rey)”, Diğer Grup İse “Ashabu’l-Hadis (Ehlü’l-Hadis/Ehlü’s-Sünne” Olarak Tanınmaya Başlanmıştır.⁷⁵

Yunan Bilim Ve Felsefesinin Çeviri Yoluyla Arapçaya İntikalinden Önce, Yani Mantık İlminden Önce, Düşüncesini Dinden (İslâm) Alarak Dinî, İctimaî Ve Siyasî Gibi Nedenlerle Müslümanların Elinde Nahiv, Lügat, Fıkıh Ve Kelam Gibi İlimler Meydana Gelmiştir. Nahiv Ve Lügat İlimleri, Dinin Kaynaklarının Dilini,

⁷⁴ Tahsin Görgün, **İnşa-Haber Ayırımı ve Kur’an’ın Anlaşılması**, Kur’an ve Dil; Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Mayıs 2001, s. 451.

⁷⁵ Çaldak, **a.g.e.**, s. 30-34.

Kelam İlmi, Dinin Nazarî Yönünü, Fıkıh İlmi De Dinin Amelî Yönünü Ortaya Çıkaran Meselelerle İlgilenmeye Başlamışlardır.

Toparlayacak Olursak, Mantık İlmi İslâm Dünyasına Girmeden Önce, Âlimlerin İzledikleri Yol Ve Kullandıkları Yöntemlerin İlk Olarak Şunlarla Başladığı Görülmektedir:

Kur'an

Sünnet/Hadis

İcmâ

İçtihat Ve Kıyas

Müstalahu'l-Hadîs

Ve Bunların Yanında Diğer Dinî İlimlerin Kendi İçerik Metotları Da Bulunmaktaydı.

Bu Gelişmeler Göz Önünde Bulundurularak, Mantık İlminin İslâm Dünyasına Girmesinden Önce, Sadece Çıkarım Yöntemlerine Değinecek Olursak -Bazı Kaynaklarda Bu Metotlar Farklı Olarak Ele Alınmış Olsa Da, Onları Da Göz Önüne Aldığımızda- Çıkarım Metotlarının Genel Olarak Şu Altı Başlık Altında Toplanabileceği Görülüyor:⁷⁶

1.1.4.1.1. Bilinmeyeni Bilinene Benzetme Metodu (Kıyâsü'l-Gâib ale's-Şâhid)⁷⁷:

“Görünenden (bilinen öncül/ şâhid), görülmeyeni (matlup/gâib) çıkarmak ve ikisini eşit tutmak” anlamına gelen bu metot, bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeyi çıkarmak demektir.⁷⁸ Bazen fizik âlemindeki gerçekliklerden yola çıkarak metafizik âlemi hakkında kanaat oluşturmakta da kullanılmıştır.

Bu metot, mantık öncesi İslâm dünyasında, fıkıh, kelam ve nahiv gibi farklı ilimlerde, farklı bakış açılarıyla ve farklı isimlerle kullanılırken, mahiyetleri ve

⁷⁶ Çaldak, **a.g.e.**, s. 33.

⁷⁷ Bu metod bazı kaynaklarda “Reddu'l-Gaib ale's-Şahid” şeklinde geçmektedir.

⁷⁸ Çaldak, **a.g.e.**, s. 33, 34.

kullanılma şekilleri birbirine yakındır. Gelecek olan diğer metotlarda da aynı farklılıklar görülmektedir.⁷⁹

Mantık ilmi geldikten sonra bu “kıyas” terimine göz attığımızda, İslâm dünyasında “kıyas” denilen bu yöntem, mantikî kıyastan daha genel bir ifade olup mantıktaki “Temsil/analoji”yi de içinde barındırmaktadır. Ancak mantık ilmi, kendi “kıyas”ını, gerekli şartlarıyla beraber kesin yargı olarak görürken analoji’yi kesin yargı olarak kabul etmemektedir.

1.1.4.1.2. Delilin Geçersiz Olduğu Yerde Medlûlün de Geçersizliği Metodu (İn’ikâs-ı Edille):

Genelde kelamda kullanılan bu metot, getirilen delilin fasit/yanlış olması veya delilin hiç olmaması durumunda, medlûlün (hakkında delil getirilenin) de olmayışıdır / geçersiz kabul edilmesidir.

İlk olarak Bâkillânî tarafından kullanıldığı söylenen bu metot, inançların delillere bağlı bulunması gerektiğinin savunması olarak ifade edilmektedir.⁸⁰

Mantık ilmi İslâm dünyasına girdikten sonra bu “İn’ikâs-ı Edille” delili, mantık ilmi ve özellikle de münazara ilmi açısından kabul edilmemektedir. Zira yanlış ispat edilen veya ispat edilemeyen bir şeyin mutlaka olmayışı veya geçersiz olduğu anlamı çıkmaz. Kişi bir hususu ispat edemediğinde o şey “yoktur veya yanlıştır” demek olmaz. Sadece meskûtü’n anh (ne varlığından ne de yokluğundan bahsedemeyeceğimiz, hakkında henüz bir karara varılmamış olan) anlamında olur.

Mantık ile birlikte İslâm dünyasına giren aklî çıkarımlar ve kıyaslar, metotlar ve tartışma şekilleri, bu in’ikâs-ı edille’de olduğu gibi, dinin bazı metotlarını etkileyeceğinden ve dine zarar vereceğinden korkulduğu için, birçok İslâm âlimi mantık ilminin benimsenmesine karşı tavır takınmış, hatta kimisi mantığı bütünüyle reddetmeye kadar ileri gitmiştir.⁸¹

⁷⁹ Çaldak, a.g.e., s. 35.

⁸⁰ Çaldak, a.g.e., s. 35.

⁸¹ Çaldak, a.g.e., s. 36.

1.1.4.1.3. İlzâmât Metodu:

Bu metot hakkında farklı şeyler söylenmiştir:

Fahreddin Razi *Nihayetü'l-Ukûl* eserinde ilzâmât, melzûmun var olmasıyla lâzımın var olacağı kabulüne dayanan bir kıyasî istidlal (kıyasî çıkarım) olup, bazen 'kıyasu't-tard' yani; hükmün var olup asl'ın hükmünün fer'e teşmil edilmesi (et-tard fi'l-ispat) şeklinde de görülür. Aynı zamanda fikhî kıyas çeşitlerinden birisidir.⁸²

Bazen de "kıyasu'l-aks" şeklinde yani lazımın yok olması durumunda, melzumun da yok olacağı kabulüne dayalı bir kıyasî istidlal olarak da karşımıza çıkar.

Ancak *el-Mevakıf* yazarı İcî ise ilzâmât, ayırt edici illeti içermeyen fer'i, ayırt edici illetten dolayı hasmın kabul ettiği asl'a kıyas etmektir yani bilinmeyen biline kıyasında ortak illeti (sebe) belirlemek için takip edilen en meşhur yöntemlerden biridir diye tarif eder.⁸³

Mantık ilmi geldikten sonra bu şekil bir metoda bakış açısı ise, lazım-melzum ilişkisindeki durumuna göredir. Yani melzumun varlığı lazımın varlığını ve lazımın yokluğu melzumun yokluğunu her daim gerektirir. Bazı (lazımın tek olduğu) durumlarda ise lazımın da melzumun da varlığı ve yokluğu sonuç vermektedir.

1.1.4.1.4. Tecrübe ve Bölme Metodu (Sebr ve Taksim):

Bir müçtehidin, hüküm çıkarırken nasslarda illeti belirtilmeyen bir hükmün illetini "tecrübe ve bölme/ sebr ve taksim" yani meseleleri deneyerek ve bölümlere ayırarak tahlil edip neticeye ulaşması metodudur.

Müçtehit öncelikle asl'ın bütün niteliklerini iyice inceler. Onlardan sebep (illet) olamayacakları eler ve kendi kanaatine göre sebep (illet) olabilecek olanı alıkoyar. Bu metotta çıkarım yapan müçtehidin zekâsı, birikimi, düşünce yapısı ve usûlü, çıkacak sonuç üzerinde etkilidir. Bu metot, daha çok usûlü fıkıh ilminde kullanılmakta olup aynı zamanda illeti tespit etmenin de yollarından birisidir.⁸⁴

⁸² Çaldak, a.g.e., s. 36.

⁸³ Neşşar, a.g.e., s. 130.

⁸⁴ Abdulvehhab Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (Çev. Hüseyin Atay), A.Ü.İ.F. Yayınevi, Ankara, 1973, s. 222.

Mantık ilmi, yeterli kesinlikte olmadığından dolayı, konularında bu metoda değinmemiştir.

1.1.4.1.5. İhtilaf Edilen Konuya Hakkında İttifak Edilen Bir Mesele ile Delil Getirme Metodu:

Hakkında fikir birliğine varılan bir konuyu, hakkında fikir ayrılığı bulunan bir konuyu çözüme kavuşturmada kullanmaktır. Bu da İslâm dünyasında mantık öncesi dönemde başvurulan bir metottur. Bu çıkarım metodu da sonuç itibarıyla, “gaibin şâhide kıyası” şeklindeki metodun bir çeşididir. Çünkü hakkında fikir birliği yapılan bir şey ancak şâhid yani ortada olan bir şeydir. Ancak müteahhirûn âlimler, bu fikir birliğine varılacak konunun kesin ilim olması gerektiğini, akıl ile algılanan (ma`kûlât) konusunda ise kesinlik olamayacağından bunlarda bu metodun uygulanamayacağını söylemektedirler.⁸⁵

Mantık ilmi, bu metodu da kesin doğru sonuç veren bir çıkarım olarak görmemektedir.

1.1.4.1.6. Tek Öncülden Sonuç Çıkarma Metodu:

Öncülün zorunlu ve sonucun teorik olması bakımından öncülden sonucun çıkarılmasıdır. Bazen de öncül teorik, sonucu zorunlu olabilir. Bu metot aslında, zihnin arka planında yapılan gizli bir çıkarım yoluyla diğer bir öncül oluşturularak sonuca varılan gizli bir kıyastır. Yani zihin, diğer öncülü arka planda tasarlayıp üretiyor ve oradan akıl yürütmeye geçiyor.⁸⁶

Bu çıkarım şekli ise mantık ilmindeki “matvî kıyas”a benzer. Zira matvî kıyasta da, öncüllerden biri eksik olduğu halde, zihinde tam olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu metot, normal mantıkî kıyas gibi kabul edilip şartlarına riayet edildiğinde kesin yargı ifade edebilir.

Konuyu toparlayacak olursak, bütün medeniyetlerde olduğu gibi, İslâm dünyasında da akli çıkarımlar başlangıçtan bu yana bulunmaktaydı. Bu yöntemlerin çoğunluğu doğal olarak ilk başlarda teknik düzeye çıkamamış ancak bunlar,

⁸⁵ Çaldak, a.g.e., s. 38.

⁸⁶ Neşşar, a.g.e., s. 132.

insanların tecrübelerini kullanarak kendiliğinden ortaya koydukları çıkarımlar, çeşitli analiz ve tahlile dayalı sonuçlardır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi insanlar, önce istintacî yöntemle birleştirme ve ayıklamaya başlamışlar, sonra istikraî metotla benzerlik üzerinden bazı sonuçlara ulaşmışlar, daha sonra da istirdadî metotla rivayetleri de değerlendirerek zamanla metotlarını geliştirmişlerdir.

İşte bu ve benzeri akli çıkarım yöntemlerine genel olarak icthadü'r-re'y denilmiştir. Yine ilimler içerisinde “görünenden (bilinen öncül /şâhid), görünmeyeni (matlup/gâib) çıkarmak ve ikisini eşit tutmak” anlamına gelen “kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid” metodu ön plana çıkmıştır. Ve en sonunda Mantık ilminin İslâm dünyasına girişi ve etkisiyle de tüm bu yaklaşımlar ve akli çıkarımlar yeni bir yapıya, çehreye ve literatüre ulaşmıştır.⁸⁷

Mantık öncesi İslâm dünyasında kullanılan çıkarım metotları sadece bunlarla da sınırlı değildir. Daha önce de belirtildiği üzere, icmâ, kıyas, içtihat, rey vb. metotlar da kullanılmaktaydı. Yine zamanla, farklı ilimlerin de doğmasıyla hem metot sayıları çoğalmış hem de değişip farklılaşmıştır. Devamlı da değişip gelişecektir. Biz burada sadece, İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul gören belli başlı metotları ele almaya çalıştık.

Burada mantık öncesi İslâm dünyasında kullanılan çıkarım yöntemlerine bakıldığında, Eski Yunan düşüncesindeki akli çıkarım yöntemleriyle veya Aristo'nun mantık ilmiyle tam örtüştüğü görülüyor. Yani bu demektir ki İslâm dünyasının yöntemleri ilk etapta kendine özgü olarak, kendi içerisinde gelişmiştir. Ancak daha sonraları mantık ilminin İslâm dünyasına girmesiyle İslâmî ilimlerin bazı akli çıkarımlarına etki ettiği ve kelâm ve fıkıh gibi bazı alanlarına düzenleme yapıldığı görülüyor.

1.1.4.2. Yunan Felsefesinin İslâm Düşüncesi ile İrtibatı

Gazzâlî öncesinde daha çok filozofların alanında olan mantık, dinî ilimlerde ise kelamcılarının ve fıkıhçıların dinî meseleleri izahlarında bir tür akıl yürütme aracı olarak kullanılmıştır. Gazzâlî ile birlikte mantık ilmi, dinî ilimlerde doğru akıl

⁸⁷ Neşşar, **a.g.e.**, s. 111-133.

yürütmenin bir aracısı durumuna gelmiş hatta dinî ilimlerin öğretiminde temel eğitimden itibaren dil ilimleriyle birlikte ders müfredatlarına dâhil edilmiştir. Dinî ilimlerin düşünme biçimini sahiplenen mantık ilmi, gerek dinî meselelerin izah edilmesinde, gerekse de dinî meselelerle ilgili tartışmalarda önemli bir yer tutarak günümüze kadar temel bir ilim olarak devam edegelmiştir.⁸⁸

Gazzâlî, filozofların mantık ilmi ile ilgili bulgu ve yargılarının doğru olduğunu, fakat mantığın sadece onlara ait bir ilim olmadığını, bunun kelamcıların “Nazar” adını verdikleri ilmin ta kendisi olduğunu ifade eder. Bazen de “Cedel” veya “Medarikü’l-ukûl” ismini kullandıklarını söyler. Öyle ki bazı akıllı görünmek isteyen kimseler, mantık ilmini kelamcıların bilmediğini, yabancı bir ilim olup bundan da sadece filozofların haberdar olduğunu düşündüklerini söyler.⁸⁹ Oysa müçtehitlerin bu ilmi bilmedikleri hususunda insaflı olmak gerekir. Fakihlerin tasavvur etme (kavram tahlili) meselelerinin gereksiz olduğunu düşünmeleri ya da delillerin eksik veya tutarsız olup olmasını önemsememeleri kabul edilebilir mi?

Aşağıda da geleceği gibi; Gazzâlî bu ilmi en başta Kur’an’a dayandırmaktadır.

Gazzâlî, felsefenin bazı kısımlarını -özelikle de metafiziği- eleştirdiği halde mantık ilmini ve açık analitik düşünceyi kabul eder ve bunlara büyük önem verir. Mantık ilmini; doğru tarif ve kıyası, yanlış tarif ve kıyastan; kesinlik ifade eden bilgileri, kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir ilim olarak açıklar. Yine mantık ilminin, diğer bütün ilimlerin ölçüsü konumunda olduğunu, hatta yeni bilgilere ulaşmanın tek yolu olduğunu söyler.⁹⁰ Şöyle ki mantık ilmi, tüm ilim ve bilimler için bir ölçü aleti, bir miyar gibidir ki ilimler mantık ayarlarıyla ölçülmedikçe hangi bilgilerin tam ve hangilerinin eksik olduğunun bilinemeyeceğini söyler. Ayrıca şiirlerde vezin, nahiv ilminde i’râb ne ise, aklî ilimlerde ve delillerde de mantık ilminin o önemde olduğunu ifade eder.⁹¹

⁸⁸ Hülya Altunya, **Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 30, 2013, 57- 72, s. 58-59.

⁸⁹ Gazzâlî, **Tehafutu’l-Felasife**, (tahk. Maurice Bauyges), Beyrut, Lübnan, 1927, s. 45.

⁹⁰ Gazzâlî, **Makasıdu’l-Felasife**, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961, s. 36-37.

⁹¹ Gazzâlî, **Mi’yâru’l-ilm: İlmin Ölçütü**, çeviren. Ali Durusoy, Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 90-100.

Âlimler, bir ilmin hakikatine vakıf olmak isteyen kimsenin ilk önce mantık ilminin kurallarını bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Yine mantık ilminin, ilimlerin ölçüsü olduğunu, bir âlimin mantıkta mahir olması gerektiğini ve bu ilmin kaidelerini öğrenen kimsenin maksadının güzellikle hâsıl olacağını söylemişlerdir. Örneğin sözün anlama uygun olması mantık ilminin dilbilgisidir ki öncelikle bu durum bile bu ilmin üstünlüğünü bize göstermektedir.⁹²

Başta kelim ve nahiv ilimleri olmak üzere diğer dinî ilimlerde yani fıkıh, fıkıh usûlü ve diğer usûl ilimlerinde mantığın kullanılmasının başlıca nedeni; gerek felsefecilerin ve gerek kelamcılarının, düşünmenin evrensel olduğu iddialarının ve onun, tüm dil, din, ırk ve kültürlerde uygulanabilecek objektif, formel bir çıkarım yöntemi olduğunun öne sürülmesi gözükmektedir. Kavramlar, önermeler ve akıl yürütmeleri, her düşünce biçimine uyarlanabilen objektif formlar gibidir.

Tokatlı İshâk Efendi'nin (v. 1100/1689) ifadesiyle; İslâm açısından caiz görülmeyen, karışık olup saf olmayan ilim, felsefe bilimidir. Burada bahsedilen ise temiz ve seçilmiş olan mantık ilmi olup helaldir. Haram olandan ayrılmıştır ve caizdir. Evet, felsefe ile karışık olan mantığı da caiz görenler vardır ancak mahluttan yani karışık olandan arındırılmış olan kısmı daha hayırlı ve zararsızdır. Ayrıca mantık ilminde aşırıya kaçmamak ta çok önemlidir. Yoksa başlangıç eserlerine, yani âlet ilimlerine çok yoğunlaşp kalmak doğru olmaz zira bu durumda asıl maksat olan ilimlere sıra gelmez ve maksat hâsıl olmaz. Örneğin ayetin asıl önemli olan tarafı anlamı ve tefsiridir ki salt felsefeye yoğunlaştığında asıl maksat olan tefsiri terk edilmiş olur.⁹³

1.1.4.3. Mantık İlimine Yöneltilen Eleştiriler

Klasik mantık ilmi kimilerince baş tacı edilirken kimilerince de ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Bazıları tüm ilimlerin mukaddimesi hatta farz-ı kifâye kabul ederken bazıları da birtakım gerekçelerle haram hükmünü vermiştir.

⁹² Özfırat, **a.g.e.**, s. 37.

⁹³ Özfırat, **a.g.e.**, s. 38.

Başta hadis ve kelamcılardan olmak üzere birçok din âlimi mantık ilmine karşı çıkmıştır. Hatta Mutezile ve Şia gibi sünnî olmayan mezheplerden birçok âlim mantığı reddetmiştir.⁹⁴

İbn Salah (v. 643/1245), Nevevî (v. 676/1277), İbn Teymiyye (v. 728/1326), İbn Kayyim Cevziyye (v. 751/1350) ve Celaleddin es-Süyûtî (v. 911/1505) gibi âlimler, mantığın Peygamber ve ashabı tarafından kullanılmadığını, Müslümanın işine yaramayacağını, ilimleri buna dayandırmanın gerekli olmadığını, fikri yanlışa düşmekten koruduğu söylemini pratiğe dökemediği gibi iddiaların asılsız olduğunu söyleyerek mantık ilmine karşı çıkmışlardır. Hatta onunla uğraşmayı haram bile saymışlardır. Öyle ki “kim mantıkla uğraşırsa zındık olur” sözü darbı mesel olmuş, daha da ileri gidilerek mantık ilminin küfre götürdüğü veya zındıklığa sebebiyet verdiği iddia edilmiştir.⁹⁵

Bu düşüncedeki İslâm âlimleri, ihtiyaç duydukları yöntemi, kendi alanlarına uygun olarak kendileri belirlediklerinden mantığa ihtiyaç duymadıklarını söylüyorlardı. Daha sonraları in’ikas-ı edille (batıl delillere dayandırılan görüşün de batıl olması) gibi veya İbn Hazm’ın *el-Fisal* eserinin giriş kısmında belirttiği esaslar gibi birtakım mantık ilmi metodu kuralları ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu maksatla fıkıh, hadis ve tefsir usûllerine dair eserler yazılmıştır. Bu tür çalışmalarla, hem mantığı kullanmamış oluyorlar hem bu konuda meydana gelen boşluğu dolduruyorlar, hem de kendi ihtiyaç duydukları metotları kendilerine göre belirlemeye çalışıyorlardı. Ancak bunlara rağmen mantığın ve felsefenin az çok tesirinde kalmaktan da kurtulamamaktaydılar.⁹⁶

Detaylı inceleyecek olursak, mantığa karşı en sert tepkiyi ortaya koyan âlimlerden biri İbn Teymiyye’dir (v. 728/1328). Bu alanda, *er-Reddiyye ale’l-Mantıkiyyin* ve *Nakzu’l-Mantik* adında müstakil iki eser kaleme almıştır. Mantık ilmine karşı o derece tepkilidir ki Aristoteles için: “Mantık ilmini oluşturan kişi Yunanlı biridir ki o dönemde onlar ateşe ve yıldızlara tapan, Allah’ı tanımayan,

⁹⁴ Süleyman Uludağ, **İbn-i Teymiyye’de Mantık Meselesi**, İslâmî Araştırmalar, Ankara, S. 4, 1987, s. 40-41.

⁹⁵ İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, **et-Takrib li-haddi’l-Mantik**, (Trs), Thk. Mezidi, Ahmed Ferid, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2016, s. 32.

⁹⁶ Uludağ, **a.g.e.**, s. 41.

putları ilah kabul edinen kafir bir topluluk idi. Dolayısıyla, böylesi bir toplumda yetişen kimsenin ortaya koyduğu mantığı da mahzurludur ve haramdır”⁹⁷ ifadesini, Halife Me’mun için de: “Zannetmiyorum ki, Me’mun’un İslâm âlemine soktuğu mantıktan Allah haberdar olmasın ve onu cezalandırmasın”⁹⁸ ifadesini kullanmıştır.

İbn Teymiyye mantıkla ilgili genel olarak şunları söyler:

“Mantığı Aristoteles kurmuştur. Mantık kurulmadan önce yetişmiş olan bunca âlim, mantığa ihtiyaç duymamışlar ve bu, kendileri için bir eksiklik de olmamış, dahası birçok âlim mantık ilmine itiraz etmiş ve bunu kabul etmemiştir. Mantık ilmi, iddia edildiği gibi gerçeğe ulaşmanın yegâne yolu olsaydı, bunca âlim mantık ilmine karşı çıkmazdı. Bu âlimler aklın yolunu mu inkâr etmiş oluyorlar, yoksa akılsızlık mı yapmış oluyorlar?”

Ayrıca bu İslâm âlimleri, mantık ilmini hiç tanımadan, bilmeden, bütün dinî ve edebî ilimleri oluşturlarken bu ilimlerde herhangi bir eksiklik de ortaya çıkmamıştır. Yine Mantık ilmi, ölçü ve kriter sahibi bir ilim olduğundan, bu kurallara göre yapılan münazaralarda ihtilaf kalmaz deniliyor ancak mantık ilmi, İslâm dünyasına girdikten sonra ihtilaf ve anlaşmazlıklar daha da çoğalmıştır.⁹⁹

Yine İbni Teymiyye, insanların en faziletli olan sahabe ve tabiin, mantık ilmini bilmedikleri halde, bunun kendileri için bir eksiklik olmadığını bilakis mantıkla uğraşan filozofların ilahiyat konusunda pek çok hata yaptıklarını, dolayısıyla mantığın zihni koruyan bir alet olmadığına delil olduğunu söyler.¹⁰⁰ O halde bu ilimle meşgul olmak, dinî konularda insanı çelişkiye düşürür ve hakikatle inatlaşıp onu inkâr etmeye götürür. Bu konularda mantığa dayalı açıklamalar yapmak da kişiyi küfre ve zındıklığa sürükler. Ayrıca mantık ilmini din alanına girdirmek, dinî ilimlerde kullanmak ve onunla meşgul olmak dinde sonradan çıkartılmış bir bidattir. İlk dönem âlimler bununla meşgul olmamıştır. Ta ki hicri ikinci asırda

⁹⁷ Celaleddin es-Süyûtî, **Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an fenni'l-Mantık ve'l-Kelam**, (Tahkik: Ali Sami en-Neşşar), Kahire, 1947, s. 5.

⁹⁸ Katip çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1941., s. 1863.

⁹⁹ Bir sonraki başlıkta İbn Teymiyye'nin bu gerekçelerine cevaplar verilecektir.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, **Kitabu'r-Redd ala'l-Mantıkıyyîn**, el-Mektebetü'l-Vakfiyye, Pakistan, 1986, s. 15, 26.

tercüme hareketleri ile ortaya çıkmış olan bir ilmin İslâm dünyasında gerekli olduğunu iddia etmek mümkün değildir.¹⁰¹

İbn Teymiyye mantık ilmine teknik ve ayrıntıyla ilgili eleştiriler de yapar. Öncelikle “tanım” hakkındaki itirazlarını sıralar ve peşinden de kendi delillerini ve formüllerini ortaya koyar;

İlk önce tanımın tasavvura ulaştırdığına itiraz eder. Şöyle ki “hakikatlerin tasavvuruna ancak tanımla ulaşmak mümkündür” iddiasını reddeder ve der ki: Tasavvur, düşünmekle kazanılan bir şey değildir; çünkü açık, net, bilinen ve basit (cüzsüz) şeylerin tanıma zaten ihtiyacı yoktur. Teorik (nazari) ve basit olmayan (cüzlü/mürekkap) şeyler de tanımsız tasavvur edilebilir. Mesela sanatkarlar, mantıkçıların söylediği gibi bir tanıma muhtaç olmadan sanatı öğrenmişlerdir.¹⁰²

Devamında yine, “mantıkçılarda ‘hadd’ diye bilinen özsel tanımın pek bir önemi olmayıp sözü uzatmaktan başka bir işe yaramadığını, bir şeyi bu şekilde tanımlamanın onu daha kapalı hale getirdiğini, oysa öncesinde daha bilinir olduğunu, zaten ‘cins ve ayırım’ ile tanımlamanın daha önce hiçbir ilimde bulunmadığını, hatta ‘resm’ diye adlandırılan ve mantıkçılarda yüzeysel kabul edilen tanım türünün aslında daha faydalı ve bilgi verici olduğunu” savunur.¹⁰³

Tanımdan sonra ‘kıyas’a eleştiriler getirir; “Mantığın, münazara ve teoride geçersiz ve çok yetersiz olduğunu, mantıkçıların çoğunun mantık araştırmalarında çıkmaza ve çelişkiye düştüklerini, doğruya isabet edenlerin de bu mantık ilminin kurallarının (mantikî kıyas) doğruluğundan kaynaklanmadığını” söyler.¹⁰⁴

İbn Teymiyye’nin, mantıkçılarla olan anlaşmazlığının temelinde, kıyas olarak, mantıkçıların tümevarım metotlarına karşın temsilî kıyası (analoji) savunması yatmaktadır.¹⁰⁵

¹⁰¹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 76.

¹⁰² Uludağ, **a.g.e.**, s. 45.

¹⁰³ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 32 vd.

¹⁰⁴ Ebü’l-Berekât Bağdadi, **el-Muteberu fi’l-Hikmeti’l-Mantık ve’t-Tabiiyyeti ve’l-İlahiyye**, Haydarabat, 1911, s. 253.

¹⁰⁵ Tahir Yaren, **İslâm kültüründe Mantık çalışmalarına Karşı Fikirler** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1982, s. 88.

İbn Teymiyye hakkında şunu da belirtmek gerekir ki; İbn Teymiyye “Gazzâlî’nin, mantığın hata ve yanlışlıklardan korumadığını ve fikri bozduğunu itiraf ettiğini, mantık ilminden vazgeçtiğini, son kitaplarında mantıkçıların yolunun geçersiz olduğunu, yakîne ulaştırmadığını, kelamcılarının metodundan daha çok mantığı eleştirdiğini, mantıkçıları yerdiğini, Mutezilenin yolundan daha büyük bir bozgunculuğa sebep olduğunu ve küfür ve cehli içerdiğini açıkladığını” iddia eder.¹⁰⁶ Ancak İbn Teymiyye’nin bu iddiasının aksine, Gazzâlî’nin hiçbir zaman, hiçbir eserde mantığı reddettiği bilinmemekte, bilakis İslâmî ilimlerin usûlünde mantığı kullanacak kadar içine girdiği ve ısrarla mantık ilmini tavsiye ettiği görülmektedir.¹⁰⁷

İleride geleceği üzere, İbn Teymiyye’nin mantık ilmine yapmış olduğu eleştirilerin aynılarını, Süyûtî de “*Savnu’l-Mantık ve’l-Kelam an fenni’l-Mantık ve’l-Kelam*” eserinde yapmaktadır.¹⁰⁸

İslâm âlimlerinden İbn Salah (v. 643/1245) da, İbn Teymiyye’nin görüşlerini yorumlayarak mantık ilmini eleştirir ve sebebini şöyle açıklar: Çünkü mantık, felsefeye giriştir ki şerre giriş de şerdir. Dolayısıyla mantığı öğrenmek ve öğretmek, onunla uğraşmak Allah’ın helal kılacağı bir şey olamaz. Sahabe, tabiîn, müçtehitler, ilk dönem Müslümanlar, ümmetin ileri gelenleri ve diğer âlimler de mantık ilmiyle uğraşmayı uygun görmemişlerdir. Çok şükür ki dinî ilimler asla mantık ilmine muhtaç değildir. Allah, herkese vermiş olduğu doğru zihinle -başta dinî ilimlerin teoriğinde-, mantık ilminden ihtiyaçsız bırakmıştır. Âyeti kerimede buyrulduğu gibi,¹⁰⁹ Allah Teâlâ din ve din ilimlerini mükemmel olarak tamama erdirmiştir. Din âlimleri de mantığa, felsefeye ve felsefecilerin fikirlerine muhtaç olmadan hakikatler denizinde derin araştırmalar yapmışlardır.¹¹⁰

Ebü’l-Berekât Bağdâdî (v. 547/1152) *el-Mu’teber fi’l-Hikmeti’l-Mantık ve’t-Tabiiyye ve’l-İlahiyye* isimli eserinde, mantık ilmine olan eleştirileri özetlerken, İmam Şafîî (v. 204/820) için “İnsanlar apaçık Arap dilini doğru dürüst kullanmadıkları için hatalara düşmektedirler. Oysa Arap dilini doğru kullanır,

¹⁰⁶ Bağdadi, **a.g.e.**, s. 253.

¹⁰⁷ Çaldak, **a.g.e.**, s. 70-110.

¹⁰⁸ Süyûtî, **a.g.e.**, s. 5.

¹⁰⁹ Mâide 5/3.

¹¹⁰ Osman Muhammed İdris, **Usûlu’l-Fıkh ve’l-Mantıku’l-Aristoteles I**, Britanya, 1995, s. 9.

manalara delalet eden lafızların delalet yollarını iyi bilir ve bu dilin inceliklerini idrak ederse, işte o zaman hatalara düşmez ve mantığa ihtiyaçları kalmaz” sözünü aktarır. Yine İbn Kuteybe’nin (v. 276/889) “Eğer mantık ilminin kurucusu, din, fıkıh, ferâiz ve nahiv ilimlerinin inceliklerini duymuş olsaydı, dili tutulurdu; Peygamberin ve sahabenin sözlerini işitseydi Arap düşüncesi ve retorîği hakkında kesinlikle bilgi edinirdi” sözlerini özetler. Ve İmam Şâtîbî’nin (v. 790/1388) de “Delili üzerine bina ettikleri iki öncülde birisi sebebi/bağlantıyı doğrulama (tahkîku’l-menât), diğeri de kendisi üzerine hükmolunandır (mahkûmu’n-aleyh). Bu kavram ve yollarla akıl yürütmek insanı kesin sonuca götürmez. Anca sonuca ulaştıran yolların, bulunduğu hal ve şartlardaki en yakın şeklini gösterir.” sözlerine yer verir.¹¹¹

Önde gelen İslâm âlimlerinden Celâleddîn es-Süyûtî de (v. 911/1505), Mantığın herhangi dinî bir faydasının olmadığını iddia ederek, mantık ilmini gereksiz görür ve İslâm inancına aykırı olmakla da itham eder. Der ki: Tevhide dayalı olan inanç, kelamcılarının ve mantıkçıların iddia ettikleri gibi mantıkî delillere dayanan bir inanç değildir. Bilakis bu tevhit inancı; kişiyi, eşyanın hakikatine götüren bilgiye dayanmaktadır.¹¹²

Oysa Süyûtî’nin bu mantık karşıtlığı, o dönemdeki İslâm âleminin düşüncesi değildi. Hatta henüz hayattayken bile, mantık eleştirilerine Mağripli âlim Muhammed b. Abdülkerim el-Meğîlî (v. 909/1503-4) tarafından karşı çıkmıştı. Yine o dönemde nüfuz sahibi kelâmcılardan ve ileri gelen mantıkçılardan Mağripli Muhammed b. Yusuf es-Senûsî (v. 895/1490) de mantığı savunmuş ve geriye birçok mantık eseri bırakmıştır. Bu isimler istisna değildir. Mısırlı akranlarından, Şâfîî fikhına dair çok kıymetli eserler vermiş Zekerîya el-Ensârî (v. 926/1520) de mantığın caiz olduğunu savunanlardan olup Ebherî’nin (v. 663/1264) *Îsâgocî* eserine de meşhur şerhini yazmıştır.¹¹³

Yine önde gelen İslâm âlimlerinden Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî (v. 1205/1791), Gazzâlî’nin *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn* eserine yazmış olduğu şerhinde, mantık

¹¹¹ Bağdadi, **a.g.e.**, s. 251-254.

¹¹² Celâleddîn es-Süyûtî, **el-Hâvî li’l-Fetâvâ**, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, t.y. Kahire, 2. Baskı, 1352/1933-34, C: 1, s. 255-7.

¹¹³ Khaled el-Rouayheb, **Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavrı (1500-1800)**, (Çev. Sacide Ataş), Mantık Araştırmaları Dergisi, 2019, Cilt 1, Sayı 1, s. 121.

ilmi hakkında kendisinden önceki Müslüman âlimlerin dillendirdikleri birçok görüşü ve cevapları aktarırken, her ne kadar sonucu mantığın haram olduğuna çıkarmamış gibi görünse de temelde mantığın mekruh bir ilim olduğunu savunmaktadır. Zebîdî'nin iddiasına göre; temel mantık bilgileri, her ne kadar ilk etapta diğer ilimlerde derinleşmek için yardımcı olabiliyorsa da, ancak başta Mağripli âlimler olmak üzere birçok âlimi mantık ilmine aşırı heveslendirmiş, diğer âlimleri de etkilemiş ve onların hadis ilmini ihmal etmelerine sebebiyet vermiştir. Yine Mantık ilmi; gurur, münakaşa ve herhangi dinî bir gerekçe olmaksızın diğer insanları küçümseme gibi kötü hasletlere teşvik etmeye de yatkındır. Yine der ki: Mukaddimleri hariç mantıkçıların kitaplarında ne Allah'tan ne de resulünden bahsettiğini göremezsiniz. Yine onların sınıflarında münakaşadan, gayrı meşru tartışmalardan, birbirlerini yalanlamaktan, kınamalardan, çekişmelerden ve hakaretlerden başka bir şeye de rastlayamazsınız der.¹¹⁴

İslâm usûlcüleri, özellikle de kelamcılar ve dilciler/nahivciler ile mantıkçılar arasında birçok münazaralar yapılmıştır. Bazen bu münazaralar devlet büyükleri huzurunda olmuştur. Ebu Bişr Mettâ (v. 328/940) ile Ebu Said es-Sîrâfî (v. 368/979) arasındaki tartışma, buna örnek de gösterilebilir.¹¹⁵

İslâm dünyasında mantık ilmine karşı çıkılmasının diğer bazı nedenleri arasında da; başta İslâm düşüncesini ve yapısını yabancı etkilerden koruma, onlara önyargılı bakma ve mantığın kuru olduğu, düşünceyi kısırlaştırdığı ve zevk yolunu tıkadığı gibi düşünceler gelmektedir.

İşte tüm bu kaygılar İmam Gazzâlî'ye (v. 505/1111) kadar devam etmiştir.¹¹⁶ İslâm âleminde ilk dönemlerde sergilenen bu olumsuz tavır, özellikle 12. yüzyıldan itibaren; Gazzâlî'nin elinde yerini artık olmazsa olmaz denebilecek bir konuma çıkarmış ve yaygın olarak kabul görmeye başlamış olan mantık ilmi, bilimler için bir giriş ve onların doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik gibi açılardan denetlemede deyim

¹¹⁴ Zebîdî, **İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn**, I-X, Kahire, 1311, C: 1, 179-180.

¹¹⁵ Oliver Leaman, **Ortaçağ Felsefesine Giriş**, (çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 31-32.

¹¹⁶ Her ne kadar İbn Teymiyye ve onun yolundan gidenlerin eleştirileri Gazzâlî'den sonra olmuş ise de, hem bu eleştiriler Gazzâlî'nin oturtmuş olduğu düşünceyi yıkamamıştır, hem de bizim burada bahsettiğimiz (Gazzâlî'nin zaten gidermiş olduğu) kaygılar, Gazzâlî öncesinden de olan durumlardır.

yerindeyse mi'yar görevini üstlenmiştir. Hatta öyle bir dereceye gelmiştir ki artık mantıktan nasibini almayan ilmine itibar edilmez olmuştur. Böyle bir durumda da mantık ilmi artık İslâmî ilimlerdeki aklî ilimlerin tamamına, kelâmdan tefsire, usûlden dil bilimlerine kadar hepsine belli etkileri olmuştur. Artık ilimlere o derece yedirilmiştir ki mantık olmadan kitaplar ve konular anlaşılmaz hâle gelmiştir.

1.1.4.4. Mantığı Reddedenlere Karşı Görüşler

İslâm dünyasında mantık ilmi, eleştirenlere ve karşı çıkanlara rağmen yine de hak ettiği ilgiyi görmüştür. Özellikle Gazzâlî ile beraber, gerek bilim alanında, gerek dini ilimler yönteminde, gerek de eğitimlerde vazgeçilmez olmuştur. Zamanla felsefeciler, kalamcılar ve fıkıhçılar Aristoteles mantığının kabulü ve kullanılmasında görüş birliği içerisinde olmuşlardır.¹¹⁷

Aristo mantığı, Gazzâlî'den önce de İslâm dünyasında yetkin iken, Gazzâlî bunu daha da ileriye götürüp mantığı İslâmî ilimlerle uzlaştırmaya gitmiş ve *Makâsıdu'l-Felâsife*, *Mi'yarü'l-'ilm*, *Mihakku'n-Nazar*, *el-Kıtasu'l-Mustakîm* gibi eserler kaleme almıştır. Ayrıca diğer dini ilimlerde de yöntem olarak mantığı ilk kullanan Gazzâlî olmuştur denilebilir.¹¹⁸

Gazzâlî'den önce ise kalamcılar, bazı kıyas metotları geliştirmişlerdi. Ancak bu metotlar, Aristoteles mantığına tam olarak uymamaktaydı. Örneğin Eşâ'ri kelamını geliştiren Ebu Bekir el-Bâkillânî (v. 403/1013) ve Ebu İshak İsferâyînî (ö. 418/1027), kullandıkları “in'ikas-ı edille” delili yani “delilin fasit olduğu durumda medlülün de fasid ve geçersiz olması” şeklindeki ilkeleri yetersiz ve kullanımı riskliydi. Dolayısıyla kalamcılar, dinî inançlarını savundukları delillerinin, mantıkçılarca çürütülmesi ihtimali üzerine inançlarının zarar görmesi göz önünde bulundurularak mantık ilmini bidat ve küfür saymışlardır. Ancak daha sonra Gazzâlî imdada yetişmiş, “delilin iptaliyle medlülün de iptalinin lazım gelmemesi” gerektiği, dolayısıyla mantıkçılar, bazı delilleri çürütse bile asıl dinî inançların çürümeyeceği tezini savunarak mantık ilminin arkasında durmuştur. Böylelikle mantık ilmi caiz

¹¹⁷ Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİF yay., Ankara, 1958, S.5, s. 108.

¹¹⁸ Neşşar, *a.g.e.*, s. 166.

görülmüş ve Gazzâlî, Aristoteles mantığı ilkelerine uymayan bu ve benzeri akıl yürütmelerini de reddetmiştir.¹¹⁹

Mantık ilminin tepkiyle karşılanması en önemli gerekçesi; onun Yunan metafiziğine ve ontolojisine dayanmış olması ve oradan doğması ile ilgilidir. Bu sebeple İslam âlimleri, öncelikle felsefeciler ve mantıkçılar, sonrasında Gazzâlî gibi kelamcılar, asıl muhtevastan uzaklaşmaksızın İslâm üzerinden mantığı yeniden gözden geçirip tesis etmeye çalışmışlardır. İslâm düşüncesiyle koordineli olarak, epistemolojik ve Arap dilbilimsel yapısıyla da uyumlu olarak geliştirilen bu mantık, yeni bir formla dinî ilimlerin akıl yürütme ve delillendirme aracı olmaya başlamıştır.¹²⁰ Böylelikle mantık ilminin Yunan metafiziğine ve ontolojisi üzerinden kurgulanan bir yapıya sahip olmasına dair eleştirilerin, mantık ilminin bu yeni formuyla ortadan kaldırılması düşünülmüştür. Hatta bu husus, mantık ilminin ontolojik ve metafizik yönünden uzaklaşmasına ve Arap dilbilimine uygun bir biçimde gelişmesini sağlamıştır. Filozoflar, mantık ilmini İslam düşüncesi içerisinde biçimsel bir forma dönüştürmeye çalışırken, diğer taraftan ilim adamları da onu, dinî düşünce yapısına uygun ve dil üzerinden yeniden yapılandırmaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda da mantık ilmi, İslam'ın bünyesinde yeni bir şekil almaya başlamıştır.¹²¹

Klasik mantık ilmi İmam Gazzâlî vesilesiyle genel kabule mazhar olmuşsa da tüm İslâm âlimlerini etkisi altına alabilmiş değildi. Bu ilme karşı çıkanlar yine de olmuştur ve biz bunları iki grupta toplayabiliriz; Birincisi ilmî bir temele dayanmadan, görüşlerini bilimsel bir zemine oturtmayı sadece eleştirenler, diğeri ise tenkitlerini ilmî bir dayanakla desteklemeye çalışan ve bilimsel bir zemin üzerinde konuyu ele alıp değerlendirenlerdir. Bu ikinci grubun sayıları oldukça az olup başta İbn gelmektedir. İbn Teymiyye, yaşadığı dönemin İslâm dünyasının en sancılı dönemlerinden biri olması hasebiyle bir arayış içine girmiş ve kurtuluşu da

¹¹⁹ Necip Taylan, **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Bilgi-Mantık-İman**, İstanbul, 1994, s. 118.

¹²⁰ Sadık Türker, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, Sunuş, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2, İstanbul, 2002, 96-97.

¹²¹ Hülya Altunya, **Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 30, 2013, 57- 72, s. 60.

İslâm'ın ilk zamanlarına dönmekte bulunduğundan dolayı o dönemlerde kullanılmayan ilimleri dışlamaya meylettiğini söyleyerek kendi tespitlerini dile getirmiştir.¹²²

İbn Teymiyye'nin, mantık ilminin iki ana konusu olan tanım ve kıyas üzerindeki eleştirilerini geride aktarmıştı. Ancak bunların da öncesinde bunların dayanağı olan “kavram” konusuna eleştirilerde bulunur ve mantıkçıların postulatı dediği; “tasavvur ancak tanımla elde edilir, tasdik ancak kıyasla elde edilir, tanım tasavvurâtın bilgisine götürür ve kıyas tasdikâtın bilgisine götürür” şeklindeki kabulleri olan bu dört hususa yoğunlaşır.

Sonrasında bunlara alternatif olarak analogi (temsîl) kıyasını sunarak; bunun mantıkçıların kıyasından pek bir farkı olmadığını, hatta tümdengelim/talil kıyasından daha önemli olduğunu ve bunun sonucunda da tümdengelim kıyasını reddettiğini açıklar.¹²³

Öncelikle İbn Teymiyye, burada Aristoteles mantığını eleştiriyor olsa da kendisinin de akli kullanmaya çalıştığı görülmektedir.

İbn Teymiyye'nin mantık ilmini eleştirmesinin asıl sebebi, filozofların metafizik hakkındaki hükümlerinin, mantık kurallarına dayandığı düşüncesinden olduğu görülmektedir. Bu dayanaklarını hem dinî hem de ilmî gerekçelerle çürüttüğünde ona dayanan metafizik yargılarını da çökertmiş olacağı düşüncesindedir.¹²⁴

İbn Teymiyye'nin yine “filozofların ilahiyat konularında çok hataya düşmelerinden yola çıkarak mantığın zihni koruyan bir alet olmadığı, bu ilimle meşgul olmak dinî konularda insanı çelişkiye düşürdüğü ve hakikatle inatlaşıp onu inkâr etmeye sürüklediği” iddialarına gelince bu iddiaların felsefe ile alakalı olduğunu ve Yunan filozoflarının mantık ilminde kendi koydukları kurallara kendilerinin riayet etmeyerek metafizik ötesi gayb âlemi hakkında ve ilah hakkında yargılarda bulunmaları neticesinde oluşan hatalardan kaynaklandığını, oysa tam tersi bu duruma düşmemek için mantık ilminin hakkıyla uygulaması gerektiğini, Gazzâlî

¹²² Nazım Hasırcı, **İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi**, Araştırma Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2016, s. 287.

¹²³ Hasırcı, **a.g.e.**, s. 287-291.

¹²⁴ Hasırcı, **a.g.e.**, s. 290-298.

izah etmiştir. Gazzâlî şunu da ilave eder; mantıkçılar, mantık ilminin kurallarında değil ancak uygulamalarında bazı yanlışlıklara sebep olmuşlardır. Örneğin yakın ifade etsin diye “burhan” için ortaya koydukları bir takım şartlara, dini meseleleri incelerken kendileri tam anlamıyla riayet etmemişlerdir.¹²⁵

Aynı şekilde İbn Teymiyye'nin yukarıdaki “Mantık ilmi, ölçü ve kriter sahibi bir ilim olduğundan, bu kurallara göre yapılan münazaralarda ihtilaf kalmaz deniliyor ancak mantık ilmi, İslâm dünyasına girdikten sonra ihtilaf ve anlaşmazlıklar daha da çoğalmıştır” tarzında eleştirileri de mesnetsiz gözükmektedir. Çünkü mantık ilminin doğru öncülleri ve dizilimi ile doğru neticeye ulaşılır. Gazzâlî'nin de ifadesiyle, mantık ilmi ve kuralları çerçevesinde doğru hareket edildiği takdirde ortada ihtilaf kalmayacaktır.

Yine aynı şekilde İbn Teymiyye'nin alternatif olarak analoji (temsîl) kıyasını sunması ve bunun tümdengelim kıyasından daha önemli olduğunu, bunun sonucunda da tümdengelim kıyasını reddettiğini söylemişti. Evet, temsil kıyasının daha önemli, daha iş görür, sık kullanılır, pratik ve çok kıymetli bir yöntem olması kabul edilebilir ve bu düşüncesi günümüz bilim dünyasına da ışık tutabilecek bir mahiyette olup takdire şayandır. Ancak mantıkçıların bu tutumu, kesin yargılar üzerindeki akli çıkarımları tespit etmek ve gerek tümevarım, gerek tümdengelim çıkarımlarına belli bazı şartlar ekleyerek aklen kesin sonuca varmayı ve hatasız düşünmeyi hedefledikleri içindir.

Son olarak da İbn Teymiyye, mantık ilmini farz-ı kifâye görmenin de tam bir cahillik olduğunu ve mantık ilminin zihni hatadan koruyabilecek bir alet olamayacağını ve bilgi elde etme aracı da olamayacağını iddia etmektedir.¹²⁶ Ancak İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri de hem sağlaması yapılarak tespit edilmiş bir hakikati inkâr, hem de derin âlimleri küçümseyen sert bir ifade olduğu kabul edilmelidir.

Gazzâlî'nin ameliyesinin detaylarına gelirse, öncelikle Gazzâlî de mantık ilmindeki gibi, delillerini çelişmezlik ilkesine dayandırır ve Allah'ın fiillerinin de bu ilkeyle uyum halinde olduğunu söyler. Netice itibariyle Gazzâlî'nin mantığa bu

¹²⁵ İbrahim Çapak, **Ebu Hamid el-Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı** (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003, s. 128; Gazzâlî, **Munkız**, s. 40-41.

¹²⁶ Hasırcı, **a.g.e.**, s. 300-310.

şekilde yaklaşımlarından dolayı sonraki kelimciler de bu yolu takip etmiş ve mantıkla ilgili eserler kaleme almışlardır.¹²⁷

İmam Gazzâlî'ye göre mantık, Kur'an'daki "el-Kıstasu'l-Mustakim" tabirinin ta kendisidir. Kur'an'da mantık yöntemlerinin ve kıyasın bütün çeşitlerinin kullanıldığını iddia ederek bunlara ayetlerden ve dinî delillerden misaller getirir.¹²⁸ Dolayısıyla Aristotelesçi kıyas şekillerinin, Kur'an'ın "mizan"larından ibaret olduğunu ve bu mizana kimsenin itiraz etmemesi gerektiğini, bunun, kelimcılara da mantıkçılara da uygun olduğunu, bu yöntemin İslâm dininin dışında bir şey olmadığını, hatta dini (vahyi) anlamak için de bu mantığı kullanmanın zorunlu olduğunu ifade eder.¹²⁹

Gazzâlî ayrıca, Aristo mantığında olmayan fikhî kıyas gibi bazı konuları da mantığa ekler ve der ki: Mantık ilmi ile İslâmî ilimler metodolojisi, özellikle de fıkıh usûlü aynı işlevi görür. Zira fikhî meselelerde akıl yürütmek ile aklî problemlerde akıl yürütmek arasında fark yoktur. İkisi de zihnin birer faaliyeti olup fıkıh meselelerinin çözümünde mantığa da ihtiyaç vardır. Nitekim bu görüşü İbn Rüşd de savunmaktadır.¹³⁰

Gazzâlî, mantığın ilkeleri, mizan ve kıstasları iyice anlaşılıp uygulandıktan sonra, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların ve kargaşanın biteceğini ifade eder. Bitmeyen kargaşa olursa onları, insanların o ilkelere sadık kalmadığına bağlar. Bunları kabul edenin, izan ve insaf sahibi olup en zor meseleleri bile halledeceğini söyler.¹³¹

Gazzâlî *el-Munkız* eserinde şunu da ifade eder:

"Mantık ilminde dinen kabul veya reddedilecek hiçbir şey yoktur. Mantığın ele aldığı konular din ile ilgili olmadığından, onun din açısından reddedilmesini gerektirecek bir durum da söz konusu değildir. Mantık, doğru tanımın nasıl yapılacağını ve bu tanımların nasıl bir araya geleceğini, yine delillerin ve kıyasların

¹²⁷ T. J. De Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 191.

¹²⁸ Gazzâlî, **Kıstasu'l-Mustakim**, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Dımeşk, 1993, s. 43 vd.

¹²⁹ Mehmet Vural, **Gazzâlî Mantığının Özgünlüğü Meselesi, İslâm Felsefesinin Sorunları**, Elis Yay. Ankara, 2003, s. 218.

¹³⁰ Gazzâlî, **Mi'yâru'l-ilm: İlimin Ölçütü**, s. 28.

¹³¹ Gazzâlî, **el-Munkız**, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz, s. 66.

metotlarını, burhânın öncüllerinin dizilişini ve şartlarını vs. araştıran bir ilimdir. Bilgi, ya tanım yoluyla öğrenilen tasavvurdan ya da burhan yoluyla öğrenilen tasdikten ibarettir. Bunlarda inkâr edilmesi gereken veya dinin esaslarıyla alakalı nasıl bir bağlantıları olabilir ki dinen kabul veya reddedilebilecek durumları olsun! Hatta bunlar kelamcı âlimlerin ve diğer ilim erbabının delile ait zikrettikleri şeylerdendir. Aralarındaki fark sadece ifade şekillerinde görülür.”¹³²

Ancak Gazzâlî şu uyarıya da dikkat çeker:

“Mantığın din ile bir ilgisi olmadığı halde onu din ile bağdaştırmaya çalışan iki taraf da aşırıya kaçarak dine zarar verebilmektedir. Şöyle ki bir tarafta cahil insanlar, dini savunmak için yanlış fikirleri reddederken sınırı belirleyemeyip filozoflar tarafından kabul gören ve önemsenen –ve bir kısmı doğru olan- ilimlerin tamamına saldırırlar. Oysa bu ilimlerin dinin esaslarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu durumda mantıkçılar da, bu doğruları inkâr eden kimselerin taasubundan, aklından ve hatta dininden şüphe edebilir. Diğer taraftan mantık ilmiyle çok ilgilenen kimseler de onu beğenir ve ondaki kesinliği ve netliği görünce de mantıkçı filozoflardan rivayet edilen ve küfrü gerektiren diğer bazı konuların da delillerle ispat edilmiş kesin yargılar olduğunu zanneder. Böylelikle de dindeki bu konular hakkındaki açıklamalara iyice vakıf olmadan yanlış fikirleri kabul ederek küfre düşebilirler.”¹³³

Mantık ilmini savunan, deliller getiren ve bu konudaki itirazlara da cevaplar veren -İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi- birkaç önde gelen âlimin sözlerini de buraya aktararak konuyu izah etmeye devam edelim;

İbn Rüşd, felsefe ve mantığın, İslâmî ilimlerle aynı olduğunu savunur. Hakikatin iki aslî ve yanılmaz kaynağı olarak felsefe ile dinin, akıl ile vahyin aynı olduğunu zımnen kabul eder.¹³⁴

İbn Rüşd, dinî kıyas gibi mantıkî kıyasa da uymanın zorunlu olduğunu söyler. Şöyle ki “Din, var olan şeylere akıl vasıtasıyla bakıp değerlendirmeyi vacip kılar. Bu değerlendirme de bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan başka bir şey değildir.

¹³² Gazzâlî, **Munkız**, s. 40.

¹³³ Gazzâlî, **Munkız**, s. 41.

¹³⁴ Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2004, s. 317.

Öyleyse bu, ya bir kıyastır veya bir kıyasla yapılır ki o halde var olan şeylere bu kıyas yoluyla bakmamız gerektiğini de bize gösterir.”¹³⁵

Yine İbn Rüşd, dinin felsefeyi emrettiğini veya teşvik ettiğini iddia eder. Zira felsefe, Allah’ı bilmeye götürecek şekilde varlıklar üzerinde düşünmektir. Buna götüren düşünme tarzı da, kesin sonuca götüren mantık yoludur.¹³⁶ Çeşitli gerekçelerle insanları bu ilimlerden uzaklaştırmaya çalışanların çok yanlış bir tutum içerisinde olduklarını da söyler. Hele hiç kimse, bu ilimlerin Asr-ı saadette olmadığı veya daha sonra ortaya çıkmış (bidat) şeyler olduğu gerekçeleriyle, dinin felsefeyi veya aklî kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşımla, diğer dinî ilimlerin de aynı gerekçelerle dine aykırı olması gerekir. Oysa hiç kimse fıkıh, hadis gibi dini ilimlerde bunu söylememiştir, söyleyemez de. O halde aklî kıyas türlerini ve mantık ilmini de herkesin kabul etmesi gerekir.¹³⁷

İbn Rüşd, bu açıklamalarıyla aynı zamanda İbn Teymiyye’nin mantık ve felsefe konusundaki eleştirilerine de cevap vermiş olmaktadır.

İslâm kültüründe meşhur tarihçi, sosyolog ve filozof İbn Haldun'un (v. 808/1406) mantık hakkındaki düşüncelerine de bakarsak, İbn Haldun kendi zamanına kadar ulaşmış olan birikimi şöyle özetlemektedir: “Mantık ilmi, mahiyete ilişkin bilgilerin tanımında ve tasdikâtı (yargıları) ortaya koyan delillerin tanımında, doğrunun yanlıştan ayırt edilmesini sağlayan kanunlar bütünüdür. Yine der ki: Bütün hayvanların idraklerindeki temel ortak nokta, yalnızca beş duyu organına dayalı bir bilgiyle oluşan duyumlardır. Fakat sadece insan, duyumlardan soyutlama yoluyla elde edilen küllileri anlamada diğer canlılardan ayrılır. Üzerlerinde başka bir tümel bulunmayınca kadar, tümelerde yukarıya doğru ilerler ve en yüksek cinsi elde eder ki buna cevher denilir ve artık bunun üzerinde bir soyutlama kalmaz.”¹³⁸

İbn Haldun'a göre burada ilim, tasavvur ve tasdik formlarında ele alınır. Tasavvur, bir hüküm barındırmayan basit bir idraktır. Tasdik ise bir konunun başka

¹³⁵ İbn Rüşd, **Faslu'l-Mekâl; Felsefe-Din İlişkisi**, (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, s.115.

¹³⁶ Mian Muhammed Şerif, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, C: 2, s. 168.

¹³⁷ Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 208.

¹³⁸ İbn Haldun. **el-İber ve Divanu'l-Mübtedei ve'l-Haber**, Tarihu İbn Haldun. Neşr. Ebu Süheyb el-Keremi, Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, Riyad, (Trs), s. 256.

bir konu hakkında sabit olması/gerçekleşmesidir. Tasdikât, yargı bağlamında bir düşünce olup amaçlar doğrultusunda eyleme dönüşür ve tekileri veya tikelleri birbirine yönlendirerek tümeller ortaya çıkar. Sonrasında da dış dünyada bireylerine uygunluk arz eden tümellerin zihindeki biçimleri ortaya çıkar. Bu zihinsel biçimler/suretler de söz konusu fertlerin mahiyetlerinin bilinmesini sağlar. Başka bir açıdan tasdikât, bir durumun başka bir durumla ilişkili olduğu bir bağlamda yargıda bulunur ki bu yargı bu manada gerçekleşmiş olur ve söz konusu yargı doğrulanır. Bu doğrulam bazen doğru bazen de yanlış yollarla sürdürülen bir çabadır. İşte tam bu noktada bilgisel amaçlara ulaşmada doğru yolun yanlış olandan ayrıştırılması gerekir ki bunu da ancak mantık disiplininin gerçekleştirebileceğini söyler.¹³⁹

İbn Hacer el-Heysemî (v. 973/1566) de itirazları şöyle izah eder:

“İbn Salâh gibi bazı erken dönem fakihlerinin mantığı haram olarak saymaları, onu filozofların mantığı (mantıku’l-felâsife) olarak görmelerinden dolayıdır. Oysa Ehlisünnet âlimlerinin önlerindeki mantık için artık şu bilinmektedir ki mantığın içerisinde küfür sayılabilecek herhangi bir şey veya filozoflara ait felsefelerden bir şey yoktur. Bilakis mantık, düşünürken fikirde hata yapmaktan olabildiğince koruyan, fazlasıyla imal-i fikir gerektiren nazârî bir ilimdir.”

Mağripli Hasan el-Yûsî (v. 1102/1692) de, Senûsî’nin (v. 895/1490) *Akîdetu Ehli’t-Tevhîd, el-Kübrâ es-Senûsîyye* olarak da bilinen temel kelam eserinin önemli bir kısmını mantık ve kelâmı, mekruh veya haram görenlerin görüşlerini çürütmeye ayırmıştır. Yûsî, mantık ve kelâm ilimlerini mekruh görmenin iki sebebi olabileceğini söyleyerek tartışmaya girer; Birincisi mantık ve kelâm ilimlerinin bidat olması, ikincisi de mantıkçı ve kelâmcıların, İslâm dışı görüş ve delilleri zikretmeleri ve bunlar üzerinde konuşmalarıdır. Yûsî burada her iki sebebi de reddeder.

Kelâm ve mantık ilimlerinin bidat olduğu iddialarına, bütün ilimlerin İslâm’ın ilk döneminden sonra ortaya çıktığını söyleyerek cevap vermiştir. Bu kaniya göre tefsir, hadis, fıkıh ve nahiv gibi muteber dini ilimlerin ve hatta diğer bilimlerin de bidat sayılması gerekeceğini söyler.

¹³⁹ İbn Haldun, a.g.e., s. 256–257.

Evet, tefsir, hadis, fıkıh vb. ilimlerin sistematik bir şekilde ortaya çıkışı her ne kadar sonraki dönemlerde gelişmiş olsa bile, ilk dönemde de en azından Kur'an-ı Kerim yorumlanmış, hadisle iştiğal edilmiş ve fikhî kurallar açıklanmıştır, diye böyle bir savunma yapılırsa da, neticede diğer ilimlerin de teşekkül etmesinde önce onlara ihtiyaç duyulması sonra âlimlerin istidlâllerinin meşru olup olmadığına dair ihtilaflar meydana gelmesi gibi süreçler nasıl olduysa, bilgiye ulaşmanın yollarını ve doğru ile yanlış tefekkürü birbirinden ayırıştıran şeyin ne olduğunu tespit etmek için de mantık ilmine ihtiyaç hasıl olmuştur. Çünkü mantık, aklın ölçüsü ve diğer tüm ilimlerin de öncüsüdür.¹⁴⁰

Yûsî, üçüncü olarak da İslâm dışındaki diğer görüşleri görmezden gelip sadece önceki selef Müslümanların görüşlerini kabul etmeye dayalı bir bakış açısını şu şekilde reddeder: görüşün yanlışlığı (neden yanlış olduğu) bilinecek ki doğrusu bilinebilsin. Yoksa doğru nasıl bilinecek ki? Doğruya nasıl dikkat çekilecek ve bu doğru görüşün yanlış görüşlerle farkı nasıl tespit edilebilecek ki? Selef âlimlerin bu ilimlerden bahsetmemesi ise onların döneminde yanıltıcı görüşlerin olmaması ve bu ilimlere de ihtiyaç hasıl olmamasından dolayıdır. Bu sebeple bu görüşlere girmemişlerdir. Eminiz ki onlar da bu görüşlerle karşılaşmış olsalardı mutlaka bu görüşlere cevap verir ve çürütürlerdi. Kaldı ki bu meselelerin çoğu zaten Kur'an'da yer almaktadır ve o selef âlimler de Kur'an'ı anlayabilecek Araplardı. Kur'an'da kâfirlere karşı birçok delil ve cevaplar yer almaktadır. Örneğin Allah Teâlâ, öldükten sonra yeniden dirilme hususunda müşriklere, teslis vb. düşünceler hususunda Hıristiyanlara reddiyeler zikrederek bunları çürütmüştür. Kelâmın caiz olduğunun gösteren en kuvvetli delili de budur.¹⁴¹

Yûsî, Süyûtî'nin, mantık ilmini ne dinî ne de dünyevi herhangi bir faydasının olmaması ile temellendirmesi iddialarına da cevap vermiştir. Süyûtî der ki: mantık ilmi, tümelleri de içeren bir istidlâl ile ilgilenmektedir. Hâlbuki tümellerin zihnin dışında varlıkları yoktur, sadece var olan tikellere delâlet etmemektedir. Yûsî buna cevap verir: Onun tümellerin zihnin dışında var olmadığı vb. görüşlerine gelince, açıkçası akıllı bir kimse tarafından herhangi bir âlime atıfta bulunmaksızın bu

¹⁴⁰ Hasan el-Yûsî, **Havâşî'l-Kübrâ**, Yazma: Berlin Staatsbibliothek: Or. Quart., 1440, vr. 32b.

¹⁴¹ Yûsî, **a.g.e.**, s. 31a-31b.

bağlamda böyle bir iddia nasıl dillendirilebilir hayret ediyorum. Ben Süyûtî'nin ilmî mertebesi yüksek âlimlerden olduğunu düşünürdüm ve her ne kadar mütehassis olmasa da bu ilme dair bir fikre sahip olduğunu zanneder. Oysa bu düşünceleri kendisinin aklı ilimler hakkında en ufak bir fikre bile sahip olmadığını gösteriyor.

Süyûtî, bilgilerin tamamının dış dünyadaki cüz'îlerin bilgisi olduğunu düşünmektedir. Oysa eski Sofistlere nispet edilen bu düşüncenin anlamsızlığı açıktır. Kaldı ki dış dünyada var olmaması mantığı ile karşı çıkılırsa, en önemli ilimlerden olan matematiğin de ne dinî ne de dünyevi herhangi bir faydasının olmaması gerekirdi. Özne ve yüklemden oluşan cümleler sadece dış dünyada bulunan iki tikel arasında nispet kurmaz. Bilakis bu cümleler, -dış dünyada var olan bir tikele tekabül etsin veya etmesin- anlamlar arasında nispet kurar.¹⁴²

Kanaatimizce bu konuya şu açılardan da bakmak isabetli olacaktır: “Kadim fakîhlerimizin kitaplarında mantığın haram olduğuna dair bir fetvaya rastlanmamaktadır. Eğer böyle bir hüküm olsaydı muhakkak âlimlerimiz bunu naklederlerdi. Sonraki dönem muhaddislerde ve son dönem Şafî fakihlerin eserlerinde ancak bu ifadelere rastlanmaktadır. Muhtemeldir ki bu düşüncenin sebebi, genelde mantıkla ilgilenen insanların felsefeye meyletmeleri ve diğer aslî ilimleri göz ardı etme ihtimalidir. Yani mantık, sedd-i zerâî' sebebi ile haram sayılmış olabilir. Aksi takdirde mantık içerisinde şeriata ters düşen herhangi bir husus bulunmamaktadır.”

Bir diğer değerlendirme de; mantığa karşı çıkan âlimlerin kastettikleri filozofların mantığıdır. Müslüman âlimlerin elden geçirdikleri mantığa gelince bunun haram olduğunu söyleyebilecek hiçbir veri yoktur. Çünkü mantık ilmi, İslâmî ilkelerle çatışan herhangi bir şey içermemektedir. İlk dönemden son döneme kadar birçok âlim mantık eserleri telif etmiştir.

Kişi bilmediği şeyin düşmanıdır, sözünün işaret ettiği üzere, hakikatinin tam olarak bilinmemesinden ötürü mantığı hedef almaktadırlar. Oysa münazaralarda ortaya atılan tüm şüphelere cevap vermenin, mantık kaidelerine uymaktan başka yolu yoktur. Dinî ilimlerde mantık ilminin sayılabilecek faydaları için bile bu bilgi

¹⁴² Yûsî, a.g.e., s. 33a-33b.

yeterlidir. Aksi takdirde filozoflar veya farklı akımlar türlü türlü deliller ileri sürerlerken mantık bilmeyen bir kimse –ne kadar âlim olursa olsun- onların karşısında söyleyecek tek bir sözlere dahi olamayacak, sessiz kalacak ve neye-nasıl cevap vereceğini bilemeyecektir.

Klasik mantık ilmine ve içeriğine dair yapılan veya yapılabilecek olan diğer bazı itirazlar ve bunlara kısaca verilebilecek cevaplar şöyle sıralanabilir;

1) “Şayet mantık ilmi hak ve hakikati doğru bir şekilde ortaya koyuyor olsa, ileri gelen mantıkçı ve filozofların yanlış yapmaları ve birbirleriyle anlaşmazlığa düşmemeleri gerekir. Ancak onların çoğu birçok konuda yanlışlar yapıyor ve birbirlerinden farklı ve çelişik görüşlere çıkıyor?” diye yapılan itirazlar vardır. Bu itirazlara şöyle deriz: Mantık ilmi, asıl olarak düşüncenin düzgün olmasına bakmaktadır. Âlim veya filozof olsun, şayet formel ölçülere uymazlarsa veya ilgili alanların dışına çıkarlarsa ya da öncülleri yanlış içerikli alırlarsa, yanlış ve farklı sonuçlara çıkmaları gayet normaldir. Orada mantık ilmi veya kıyasın sorgulanması yerine, o kimselerin iradesi, (aldatmaya yönelik) niyeti, (kurallara karşı) dikkati ve (doğrulara karşı) duyarlılığıdır.

2) “Aristo mantığının, ilimler için iyi bir araç olamayacağı ve insanın bilgilerini çoğaltmayacağı” şeklinde yapılan itirazlara da şu şekilde cevap verilebilir: Mantık ilmi, sadece bir ölçme aletidir, yani doğru ve yanlış ölçer ve gösterir. Düşüncelerin, içeriklerini değil, şekil ve yapılarının ölçer. Aristo mantığı, deneyimi (tecrübeyi) hiçbir şekilde inkâr etmez. Bilakis tüm mantıkçılar; deneyimin, burhanın (delilin) altı kaynağından biri olduğunu kabul eder.

3) “Mantık ilmi, kıyas ve diğer aklî çıkarımları ile yeni bir şey öğretmeyip, bilakis bilinen şeyleri açıklamak veya bilinmeyen şeylerde muhâkemesiz yargı belirtmekten başka bir katkısı yoktur” diye öne sürülen itirazlara gelince, buna da denir ki: Kıyas bir savı kanıtlayıcı değildir. Kıyasın kısır olduğunu düşünmek, dedüksiyonun kısır olduğunu düşünmek olur. Zira dedüksiyonun asıl şekli kıyastır. Deneysel bilimler de geliştikçe dedüksiyona başvurmaktadır. Sadece iki öncülün bilinen şeyler olması, sonucun bilinmesi için yeterli değildir. Sonuç, iki önerme birbiri ile yaklaştığında (iktiran ile) ancak bilinir. Bu sebeple bir kıyasın sonucu,

sadece ondaki iki öncülün bir parçası değil, bilakis o iki öncül arasındaki mantıkî ilişkinin bir ürünüdür.

4) “Kıyasın iki önermesi doğruysa, sonucu da doğru; iki öncülü yanlışsa, doğal olarak sonucu da yanlış olacağına göre, bu mantık ilmi yanlışları düzeltici olamaz” diye düşünülürse şunu bilmek gerekir ki, iki öncül tamamen doğru olsa bile, şekil ve yaklaşımın yanlış olması hasebiyle sonucun yanlış olması mümkündür. İşte Mantık ilmi, bu tür yanlışların da önünü geçmektedir.

5) Burada belki sorulabilecek temel soru şudur; salt zihinsel ve tümel yargılar olan mantığın nesnelere ile dünyadaki salt zihin dışı içerikleri ve nedensel ilişkileri olan bilimin nesnelere arasında nasıl bir ilişki vardır? Başka bir ifadeyle sadece zihinde bulunan nesnelere, zihin dışında bulunan nesnelere etkisi olabilecek olan şey nedir? İşte bu meyanda İbn Sînâ der ki; Mantık, gerçeğe ulaşmada köprü görevini üstlenmekte olup bilimsel keşifler için temel bir araçtır. Özellikle mantıksal çıkarımlar bilimsel anlayış coğrafyasının yetkin bir haritasıdır. Bilimin de mantığın da amacı, bir şey hakikatte her ne ise o olduğu şey hakkında nihai kesin bir karara varmaktır.

Örneğin İbn Hazm, söz konusu bilimlere savunduğu gibi dinî ve diğer bilimlerin de uzlaştırılması düşüncesinin savunucu ve uygulayıcısıdır. Mantık ilminin dinî ve diğer bilimler için söz konusu olan önemini bütün yönleriyle ortaya koymuştur.¹⁴³

6) Burada asıl bilinmesi gereken önemli bir husus da şudur ki; klasik metinler tariflerinde mantık ilminin bir alet olduğunu belirtirler. Aleti bir el kullanır ve el de aklın komutları ile iş görür. Eskilerin deyimiyle “kem âlat ile kemâlât olmaz” yani işinde yetkin olmayan kimsenin elinde en iyi alet bile olsa hiçbir işe yaramaz. Mantık da insan için bir alet konumunda olduğuna göre mantığın faydası da ancak onu

¹⁴³ İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, **et-Takrib li-haddi'l-Mantık**, (çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner) İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, s. 190-230.

İbn Hazm bu eserinde mantık ilmini savunmasının yanında, gündelik deneyimi ve dinî hukuktan alınmış örnekleri de kullanarak mantığı yeni bir düzlemde ortaya koymuş, onu zamanı için kolay ve anlaşılır yapıya kavuşturmaya da gayret etmiştir. Yeni denemelerinden verilebilecek birkaç örneğe göre İbn Hazm, karşıt/zıt ve çelişik/nakiz konusunda ortaya çıkabilecek olası bir belirsizliği engelleme amacıyla tümel olumsuzlama için nefy-i âm veya nakiz-i âm; tikel olumsuzlama için de nefy-i hâs veya nakiz-i hâs, küll/tümel lafzı yerine âm; cüz/tikel yerine de hâs kavramlarını kullanmıştır.

kullananın yetkinliğiyle ve becerisiyle doğru orantılıdır. Hatta günlük hayatta bile pratiğe dökülebilmelidir. Netice olarak şunu diyebiliriz ki mantık ilminin ve mantıksal yapının doğru kullanımı için hem mantığı pratiğe dönüştürebilecek olmak hem kullanılacak olan alanla ilgili bilginin hazır olması hem de o akıl sahibinin içinde bulunduğu zihniyet çok önemlidir.¹⁴⁴

7) Şunu da hatırlatmakta yarar vardır; 10. yüzyılda dilbilimciler, mantığa engel olmuş ve dilbilim ile mantığı özdeş kabul etmişlerdir. Aynı şekilde çağımızda da mantığı dilbilim gibi görenler veya bir üst dil gibi ya da dilin metafiziği gibi düşünenler vardır. 19 ve 20. yüzyılda Platon'un izinde gidip mantığı matematiğin bir bölümü gibi görüp ona dâhil etmeye çalışanlar da oldu. Hatta mantığın ontoloji veya metafizik olduğunu iddia edenler bile olmuştur. Oysa mantık ilmi ne matematik, ne metafizik, ne dilbilim, ne de bir üstdildir. Bunların hiçbiri değildir. Gerçekte mantığın müstakil bir bilim olduğu veya en kötü ihtimalle felsefenin parçası bir ilim olduğu kabul edilmiştir.¹⁴⁵

Netice olarak en başından konuyu toparlayacak olursak mesele hakkında üç temel yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz; İbn Salâh ve Nevevî gibi haramlığını savunanlar, Gazzâlî'nin savunduğu, istidlâl yaparken hataya düşmemek için mantık öğrenmenin zorunlu olup mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceği görüşü ve son olarak da Kur'an ve sünnete bağlı akli başında kişilere helal veya mübah olduğu görüşü.

Bununla beraber, bu tereddütlerin yalnızca mantığın felsefe ile iç içe olmasından kaynaklandığını da söylemiştik. Diğer bir ifade ile; haram olduğu iddia edilen mantık, medreselerde okutulan mantık ilmi değil, İbn Hacer'in "felsefecilerin mantığı" dediği, felsefe ile iç içe görülen mantıktır. Zira Ali Sedad, dinî ilimlerde ve kelam konularında, mütekaddimîn yani ilk dönem Ehlisünnet âlimlerinin itirazlarının aslında mantık ilmi ve içeriğine yönelik olmadığını, Organon ve ona dayanak olarak Arap filozoflar tarafından yazılan kitaplara yönelik olduğunu ifade eder. Çünkü o

¹⁴⁴ Ali Çetin, **Mantık Disiplini Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Öneriler**, Dini Araştırmalar, 2018, C: 21, Sayı 53.

¹⁴⁵ Durusoy, **a.g.m.**, s. 26.

eserler Meşşai felsefesine temel olmak için yazıldıklarından dolayı mantığı ilgilendirmeyen bazı şeyleri de içermektedir. Yoksa müttekaddimîn âlimlerin ilimleri de mantık kaidelerine muhalif değildi. İslâmî ilimlerin çoğu, kalam ilmi ve usûl kaideleri aslında mantık kurallarına dayanmaktadır.¹⁴⁶

Bir başka ifadeyle, mantığa yapılan eleştiriler, ‘kategoriler’ ve ‘tümeller’ gibi mantık ilminin konularına dair değildir. Metafiziği ilgilendiren konularda itirazlar yapılmıştır. Zaten mantık ilmini metafiziğe karıştırmak da doğru değildir. Ehlisünnet âlimlerinin reddettikleri, mantık kaideleri değil belki metafiziğe giden yolu ve bir mesleğe bağlı kalınarak yazılan mantık eserleridir.¹⁴⁷

1.1.4.5. Mantık İlminin Gerekliliği

Aristoteles mantık ilmini; ilmi elde etmenin imkânsız olduğunu, elde edilse de bir başkasına aktarmanın mümkün olmadığını öne süren Sofistlere karşı kurmuştur. Sofistlere göre her delil karşı bir delille çürütülebilir. Kendi fikirlerini haklı çıkarmak için özellikle hitabet (etkileyici konuşma) sanatını kullanmışlar, kavramlara farklı anlamlar yüklemişler, çelişkili akıl yürütmeleri ortaya koymuşlar, hem dil hem de mantık hileleri yapmışlardır. Sofistlerin münakaşaları mantık yanlışları ile ilgili bol malzeme oluşturmuş hatta Aristoteles’in “Sofistik Çürütmeler”i yazmasına neden olmuştur. Sofistlerin arasında yetişen Sokrates, mantıkî tefekkürü ispatlamaya çalışmış ve Aristoteles’e bir bakıma zemin hazırlamıştır.¹⁴⁸

Dolayısıyla mantık, bilginin elde edilme ve aktarılma yoludur. Böylelikle Aristoteles, sofistleri susturmayı başarmış; onların insanları, bilgi adına zihinlerini, akıllarını ve düşüncelerini karıştırmasını, yanıltmasını ve kuşkuya düşürmesini engellemiştir.

Mantığın altyapısı, Aristoteles’ten (m.ö.384–m.ö.322) bu yana Sofistlerin geliştirdiği “eristik” ile Aristoteles’in kurduğu “apodeiktik” arasında; yani mantık ilmi tabiriyle “mugalata ile burhan”, “vehim ile akıl”, “hak ile batıl” arasında devam

¹⁴⁶ Ali Sedad, **Mizânu’l-Ukûl fi’l-Mantık ve’l-Usûl**, Karabet ve Kasbar Matbaası, H. 1303, İstanbul, s. 5.

¹⁴⁷ Necati Öner, **Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı**, AÜİF yay., Ankara, 1958, S.5, s. 107.

¹⁴⁸ Nurettin Topçu, **Mantık**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001, s. 11.

edegelmiştir. Yani gerçekmiş gibi gösterilen bilgi usûlü ile gerçekte olan bilgi usûlü arasında süregelmiştir. Kısaca mantık, varlık ve bilgi ile gerçek bir temas kurmanın yol ve yöntemlerini öğreterek Sofistlerin türlü hilelerle insanların aklını yanıltmasını engellemektedir.¹⁴⁹

Mantık, kurallarına uyulduğunda kişiyi, düşüncelerinde yanlışla düşmekten korumayı ve geçerli düşünce ile geçersiz düşünceleri birbirinden ayırt edebilmeyi öğretir. Yani mantıklı düşünmenin kural ve yasalarını göstermektedir. Doğru ve tutarlı düşünmek, bütün ilimler için gereklidir ve bu nedenle mantık, en önemli ilim hatta ilimlerin ilmi görülmüştür.¹⁵⁰

Fârâbî mantık ilmini, fikir binasının sağlam tuğlalardan (kavramlar) nasıl kurulması gerektiğinin (tanımlar), bu tuğlaları uygun şekilde yerleştirerek nasıl sağlam bir şekilde harçlanacağına (önergeler) ve duvarın sağlam ve düzgün biçimde nasıl yükseltileceğinin (çıkarım) ölçülerini gösteren bir fikir binası inşaatına benzetmektedir. Aynı zamanda fikir binasının bu usûllere uygun olarak inşa edilmediğini de ölçmektedir. Yani Fârâbî, mantık ilmini bir yapı ustasını yanlış ölçmesinden ve yapmasından koruyan cetvel, pergel, şakuli, su terazisi ve çırpı kullanımına benzetmiştir.¹⁵¹

İbn Sînâ, *el-Medhal* eserinde mantık ilminin, insan zihninin işlevi ve bilgiyi elde edişi sürecinin ana unsuru olduğunu ve bu süreçlerde hatalardan ancak mantık disipliniyle korunulabileceğini söylemiştir. Yine mantığın, bilimsel çıkarımlardaki sonuçların kesinliğini veya doğruluğunu güvence altına alan, bu süreçte de hataların ve anlaşılamayacak gizli varsayımların bilime dâhil olmasını da engelleyen bir alet/araç olduğunu söylemiş ve mantık ilminin bir sanat olduğunu da ifade etmiştir.¹⁵²

İbn Hazm (v. 456/1064), *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye* isimli mantık eserinde, mantığın bütün ilimler için bir mi'yâr

¹⁴⁹ Topçu, a.g.e., s. 12, 13.

¹⁵⁰ Fârâbî. **İlimlerin Sayımı** (trc. Ahmet Ateş), İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı, 1990, s. 68-69.

¹⁵¹ Fârâbî. a.g.e., s. 69.

¹⁵² İbn Sînâ, **eş-Şifa: el-Medhal**, Thk Kanavati, Mahmud Hudayri, Fuad el-Ehvani, el-Matbaatu'l-Amiriyye, Kahire, 1952, s. 16.

(ölçü) olmasının yanında, Kur’ân ve Sünnetin doğru anlaşılması için de gerekli olduğunu söylemiştir.¹⁵³

Gazzâlî de *Mi’yâru’l-’ilm* isimli mantık eserinin girişinde, İbn Sînâ’nın “insan doğasında bulunan vehmin, akıl ve duyuları yanıltabileceği” sözünü aktarır ve bundan dolayı da hava ve su kadar mantığa ihtiyaç olduğunu ifade eder.¹⁵⁴

Gazzâlî, mantığın asıl kaynağını vahye dayandırarak, ilk öğreticinin Allah(’ın ilminden), ikinci öğreticinin Cebrail(’in vahyi ile), üçüncü öğreticinin de yüce Peygamberler olduğunu ifade eder. Mantığın sadece filozoflara ait bir ilim olmadığını, kelimcilerin “Nazar” adını verdiği sanatın kendisi olduğunu ama akıllı görünmek isteyen bazı zayıf kimselerin, filozoflardan başka bu mantık ilmi sanatından hiç kimsenin haberdar olmadığını ve kelimcilerin bilmediği yabancı bir sanat olduğunu zannettiklerini söyler.¹⁵⁵ Yani mantık ilminin, hem nesnel bilgi aracı olduğuna hem de dini savunmada başvurulan bir araç olduğuna işaret eder ve aynı zamanda bu akıl yürütme biçimini zaten kendilerinin de bildiğini, kendi nazar ve istidlal metotlarının söz konusu ettikleri yöntem olduğunu, ancak sadece terimlerin farklı olduğunu ifade eder.

Gazzâlî yine *el-Kıstasu’l-Mustakim* isimli eserinde, mantığın ana meselelerinden olan kıyas çeşitlerini “ölçü/mizan” olarak isimlendirerek, Kur’an-ı Kerim, “Rahman suresi 1-9” ve “Hadid suresi 25.” ayetlerini buna delil getirmektedir.¹⁵⁶ Yani terazide tartılamayan şeyin değeri anlaşılammamaktadır. Mantık ilmi de bilgiyi tartarak onun değerini göstermekte ve nefsin yetkinleşmesini sağlayan bir metot olarak faydalı bir iş sunmaktadır. Mantık ilmi, hem teorik hem de pratik boyutuyla hakikatin keşfini sağlayarak da ebedi saadetin kapısını açmaktadır. Yani kazandırdığı zihinsel form ile, hem dünya işlerinde hem dinî meselelerde daha doğru ve daha sağlam düşünme gücünü kazandırmaktadır.

Yine Gazzâlî: bazı akıllı görünmek isteyen kimseler, mantık ilmini kelimcilerin bilmediğini, yabancı bir ilim olup bundan da sadece filozofların

¹⁵³ İbn Hazm, **et-Takrîb li-Haddi’l-Mantık**, (çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner) İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, s. 479, 51, 39.

¹⁵⁴ Gazzâlî, **Mi’yâru’l-ilm: İlmî Ölçütü**, s. 29-47.

¹⁵⁵ Gazzâlî, **Tehafut el-Felasife**, (tahk. Maurice Bauyges), Beyrut, Lübnan, 1927, s. 45.

¹⁵⁶ Gazzâlî, **Kıstasu’l-Mustakim**, el-Matbaatü’l-İlmiyye, Dımeşk, 1993, 14-15.

haberdar olduğunu düşündüklerini söyler.¹⁵⁷ Oysa müçtehitlerin tasavvur etme (kavram tahlili) meselelerinin gereksiz olduğunu düşünmeleri veya delillerin eksik veya tutarsız olup olmamasını önemsememeleri kabul edilebilecek bir durum değildir.

Gazzâlî'ye göre mantık ilminin en önemli nedeni ve faydası, doğru bilgiyi yanlış bilgiden ayırabilmesi, kesin olan bilgiyi, kesin olmayandan ayırt eden kanunları içermesi ve bütün bilgiler için bir ölçüt olmasıdır.¹⁵⁸ Mesela bizi teorik bilgiye götüren tarifte (tanımda) veya kıyasta; bazen şeklinde, bazen maddesinde, bazen formüle edilmişinde, bazen de tamamında hatalar olabilir ve böylece doğru ile yanlış birbirine karıştırılabilir ki işte bu şüphelerden kurtulmanın en güvenilir ve doğru yolu mantık ilmidir. Sonuç olarak mantık, doğru bilgiyi elde etmek isteyen kişinin hem tasavvur hem de tasdik konusunda doğru sonuca varmasını sağlar.¹⁵⁹

Gazzâlî *el-Munkız* eserinde şunu da ifade eder:

“Mantık ilmi, doğru tanımın nasıl yapılacağını ve bu tanımların nasıl bir araya geleceğini, yine delillerin ve kıyasların metotlarını, burhânın öncüllerinin dizilişini ve şartlarını vs. araştıran bir ilimdir. Bilgi, ya tanım yoluyla öğrenilen tasavvurdan ya da burhan yoluyla öğrenilen tasdikten ibarettir. Bunların inkâr edilmesi gerektirecek veya dinin esaslarıyla alakalı dinen kabul veya reddedilebilecek bir durumları da yoktur.”¹⁶⁰

Gazzâlî Mantık ilmini, diğer bütün ilimlerin ölçüsü konumunda görür, hatta yeni bilgilere ulaşmanın da tek yolunun mantık ilmi olduğunu söyler.¹⁶¹ Mantık, bütün ilim ve bilgiler için bir miyar, bir mizan, bir mihakk (ölçüt) gibidir. Yani mantık ölçüsüne vurulmadıkça hangi bilginin tam ve sağlıklı, hangi bilginin eksik olduğu bilinemez.

Yine Gazzâlî'ye göre mantık ilmi, duyuların kişiyi yanıltma durumlarına karşı da aklın güvenilirliği yolunu gösterir ve tüm ilimlerde doğru olan yargılarla

¹⁵⁷ Gazzâlî, *Tehafutu'l-Felasife*, (tahk. Maurice Bauyges), Beyrut, Lübnan, 1927, s. 45.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Makasidu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961, s. 36.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 60.

¹⁶⁰ Gazzâlî, *Munkız*, s. 40.

¹⁶¹ Gazzâlî, *Makasid*, s. 36.

yanlış olan yargıları ayırır.¹⁶² Yani mantık, gerçek bilgiyi yanlışından ayırdığı gibi, duyuların yanıltmalarına karşı da insana aklın güvenilir yolunu gösterir. Ayrıca doğru tarif ve kıyasları yanlışlarından ayırt eder, burhanları şüphelerden ayırt eder. Zihnin, doğrulara varmada nasıl hareket edeceğini öğretir.¹⁶³

Gazzâlî, mantığın sadece bir alet değil, aynı zamanda önemli bir ilim dalı da olduğunu söyler. Bu ilmin aynı zamanda bütün ilimlere bir giriş, bir ön bilgi mesabesinde olduğunu, mantık ilmi öğrenilmeden diğer ilimleri tam manasıyla bilmenin mümkün olamayacağını, bu bakımdan da mantığın salt bir ilim olmayıp bütün ilimlerle iç içe olduğunu, söyler. Aslında Gazzâlî mantık ilmini evrensel bir ilim olarak görmektedir, diyebiliriz.

Aslında hem kişinin kendisindeki düşüncenin doğruluğu hem de başkasının sözle somutlaşan düşüncesinin doğruluğu ancak mantık ilkeleriyle tahkik edilebilir. Bu sebeple mantık ilmi, sadece kavramları, tanımları, önermeleri ve akıl yürütmeleri konu edinen bir ilim değil, aynı zamanda düşünceyle birlikte sözü de kontrol eden ve sistemli bir şekilde düşünmeyi sağlayan bir ilim olarak önümüzde durur.¹⁶⁴

Mantık ilminin, aynı zamanda bir kanun da olduğunu söylemiştik. Kanun demek, tikellere dair hükümlerin kendisinden çıkartıldığı tümel kurallardır. Yani mantık ilmi, tümel kurallar sistemiyle tüm ilimleri beslemekte ve aydınlatmaktadır. Bu sebeple de dinî ve din dışı ilimler için mantığın öğretilmesi gerekli görülmüştür.

Devrin uleması ya da bilim adamları olarak da ifade edebileceğimiz birçok önde gelen âlim, felsefenin metafizik gibi bazı kısımlarını eleştirdikleri halde mantık ilmini benimsemiş, üstünlüğünü vurgulamış, bu ilme başvurmanın gerekçelerini açıkça ortaya koymuş ve bu hususta birçok çalışmalar da yapmışlardır.¹⁶⁵ Büyük hadis âlimi İbn Hacer, eserlerinde bu ilme yönelmeyi ve bu ilmin meşruluğunu bildirmiş, Gazzâlî, İbn Hâcib, Fahrüddîn Razi ve daha başkaları da bu ilmi övmüş ve

¹⁶² Gazzâlî, **Munkız**, s. 26.

¹⁶³ Gazzâlî, **Makasid**, s. 35; **Mi'yâr**, s. 60.

¹⁶⁴ İbrahim Çapak, **Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007, 91-92.

¹⁶⁵ "Mantığın Tarihçesi ve Gelişimi" bölümünde bu çalışmalar kısmen anlatılmıştı.

bu ilim ile uğraşarak bu ilmin sırlarını keşfetmişlerdir. Hanefî fakihî ve kelâm âlimi Sadruşşerîa ve Hanefî fakihî Bezzâzî de mantık ilmini savunan âlimlerdendir.¹⁶⁶

Mantık ilmi, Gazzâlî'den sonra kelim ilminin de ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu ilim; Râzî, Tûsî, Âmidî, Beyzâvî ve Teftâzânî gibi kelimcilerin ellerinde daha da parlamıştır. Çünkü kelimciler, “sûfistâiyye” denilen mugalatacılara karşı ancak mantık ile karşı durabileceklerini anlamışlardı ve ancak bu şekilde kelâmın toplumsal işlevini yerine getirebileceklerini düşünüyordular.

Fahrüddin Râzî *el-Mantıku'l-Kebîr ve Risâle fî Zemmi Lezzâti'd-Dünyâ* adlı eserinde ve yine Seyfüddin Âmidî *Dekâikü'l-Hakâik* eserinde; ilimleri, kendisi ve başkası için “matlûb” ve “maksûd” olan diye tasnif ettikten sonra, “başkası için matlûb olan” ilmin mantık, “kendisi için maksûd ve matlûb olan” ilmin ise nazarî ilimler ve özelde kelim ilmi olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶⁷

Mâlikî âlimlerinden Şihâbuddîn Ahmed Kârâfî'nin (v. 684/1285), mantığı içtihadın şartlarından saydığı şu sözleri de son derece önemlidir: Tarif ve istidlâl şartlarının bilinmesi içtihadın ön şartıdır. Müçtehit olan herkesin her durumda bunları bilmesi gereklidir. Hatta içtihat ettiği konu basît bir hakikat olsa bile tanımlar olmaksızın bunların da bilinmesi mümkün değildir. Şayet fikhî bir konu hakkında hüküm veriyorsa bu defa da her hüküm/yargı en asgari tespit edilmiş iki şeyi (özne ve yüklemi) bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla her iki durumda da tariflere ihtiyacı vardır ve tariflerin şartları mantık ilminde belirtilmiştir. Müçtehit içtihadında şart olarak bunlara ihtiyaç duyar. Çünkü içtihat eden herkesin, verdiği hükümde kesin veya zannî bir delile ihtiyacı vardır. Her bir delilin de mantık ilmi içerisinde belirlenmiş şekilleri ve şartları vardır ve müçtehit bu şekilleri ve şartları bilmediği

¹⁶⁶ Bayram Özfırat, **Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri** (İnceleme-Metin), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, s. 90 vd.

¹⁶⁷ Fahrüddin Râzî, **Risâle fî Zemmi Lezzâti'd-Dünyâ**, çeviren. Selime Çınar, Kübra Şenel, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, s. 263; Şerefettin Adsoy, **Seyfüddin Âmidî'nin Dekâikü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi** (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi, 2014, s. 144-145.

takdirde belki yanlış olan delilini veya kıyasını doğru zannedebilir. İşte bu gibi sebeplerle mantık ilmini bilmek içtihat etmenin ön şartıdır.¹⁶⁸

Başka bir değerlendirme de, mantık, zekâyı geliştirir ki nitekim bu da dinî bir vecibedir. Gazzâlî'nin de belirttiği üzere akıl, dinin âletidir ve ahmak insanlar dine zarar verirler. Bu sebeple bir kimsenin, dinî ilimlerde veya âlet ilimlerinde zekâsını geliştirecek incelikli çalışmalar yapması müstehap yahut farz-ı kifâyedir.

Bir diğer değerlendirme ise; kişi bilmediği şeyin düşmanıdır, sözünün işaret ettiği üzere, birtakım insanlar cehaletlerinden ötürü mantığı hedef almaktadırlar. Oysa münazaralarda ortaya atılan tüm şüphelere cevap vermenin, mantık kaidelerine uymaktan başka yolu yoktur. Dinî ilimlerde mantık ilminin sayılabilecek faydaları için bile bu bilgi yeterlidir. Aksi takdirde filozoflar veya farklı akımlar türlü türlü deliller ileri sürerlerken mantık bilmeyen bir kimse –ne kadar âlim olursa olsun- onların karşısında söyleyecek tek bir sözlere dahi olamayacak, sessiz kalacak ve neye-nasıl cevap vereceğini bilemeyecektir.

Osmanlıdaki ilmî hayata bakıldığında da mantık ilminin medrese eğitiminde alet ilmi olarak önemli derecede temsil edildiği görülür. Örneğin Anadolu kazaskeri Kara Halil b. Hasan (v. 1123/1711) ve şeyhülislâmdan daha üst mertebede görülen Muhammed Sâdık eş-Şirvânî (v. 1120/1708) mantık hakkında eserler vermişlerdir. Yine Osmanlı âlimleri içerisinde temsil gücü yüksek bir isim olan Muhammed Saçaklızâde (v. 1145/1732-3) de mantık ilmi ile ilgilenmiş ve delilleri öğrenmenin ve fıkıh kaidelerini bilmenin şartı olmasından ötürü de mantık ilminin hem müstehap hem de farz-ı kifaye olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹

Son dönem mantıkçılarından İsmail Gelenbevî mantık ilmini, bütün ilimleri ışığıyla aydınlatan bir yanardağa benzetmiş ve onu, hem bütün ilimlerin hizmetinde hem de onlara hâkim olan müstakil bir ilim olarak kabul etmiştir. Mantık ilminin

¹⁶⁸ İbn Hacer el-Heysemî, *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fıkhîyye*, el-Matbaatü'l-Müeyemmeniyye, Kahire, 1308/1891, C: 1, s. 50-51.

¹⁶⁹ Saçaklızâde, *Tertîbu'l-Ulûm*, ed. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Dâru'l-Besairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988.

yerini, insanlık içerisinde Hz. Âdem'in bütün insanların babası olması gibi görmüştür.¹⁷⁰

Osmanlı'nın son döneminde yetişen ve yeni ilm-i kelâm hareketini temsil eden İzmirli İsmail Hakkı (v. 1869-1946) da, mantık ilminin yararını ve değerini şu kısa cümlelerle izah etmektedir;

Mantık ilmi; hem bir akıl yürütmeyi tahlil etmekte ve tekrar terkip etmekte, hem zihnî egzersiz ve alıştırmalar yapmakta, hem yeni bir şeyler keşfetmek, onu açıklamak ve temellendirmekte, hem belirsizliği kaldırmakta, hem de kıyas ve delilleri net, kısa ve doğru bir şekilde ortaya koymakta etkin ve önemli bir araç olarak kullanılabilir. Ayrıca kıyasın açığa çıkarma, delil edinme ve açıklama gibi üç önemli işlevinin de olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁷¹

Osmanlıda mantık ilmi ile bu derece ilgilenilmesi ve önem verilmesinin nedenleri araştırıldığında, ilmî ve dinî düşünceye ve toplumsal hayata katkı sağladığı gerekçesiyle şu üç nedene bağlanmıştır: 1. Mantık ilmi ilkeleri üzerinden, hakikate uygun bir varlık ve değer öğretisi kurulması. 2. Bu öğretinin, toplumda bir yaşam tarzına dönüştürülmesi. 3. Doğru düşünme ve doğru çıkarımlarla elde edilen bilgiye dayalı bir yaşam tarzının elde edilmesi, korunması ve devam ettirilmesidir.¹⁷² Bu durumda mantık ilmi, teorik düzeyde ilgilenilen bir disiplin olması yanı sıra, pratik hayata yönelik olarak da kendisinden istifade edilen bir sanat olarak kabul edilmiştir. Yani mantık ilmi gerçeklerle örtüşen bir varlık ve değer öğretisini kurmakla birlikte, aynı zamanda bu öğretileri toplumun tatbik etmesi hususunda da yol göstericidir. İşte mantık ilminin sahip olduğu bu vizyon ve değerler onun, medrese eğitim sisteminde aynı oranda temsil edilmesine sebep olmuştur.¹⁷³

Aslında mantık ilmini kabul etmeyenler arasında, genel olarak aklî ilimlerden çok, dini ilimlerle ilgilenen âlimler öne çıkmaktadır. Oysa birçok âlim mantık ilminin farz-ı kifâye olduğunu söylemiştir. Çünkü kelâm ilminde İslâm dışı akımlara cevap

¹⁷⁰ Abdülkuddüs Bingöl, **Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı**, MEBY, İstanbul, 1993, 17.

¹⁷¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Fenn-i Menahic, Methodologie*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1329 h., s. 37.

¹⁷² Süleyman Hayri Bolay, **Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 121.

¹⁷³ Hülya Altunya, **Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 2013, s. 67.

verebilmek ancak bu mantık ilminde derinleşmekle mümkün olmakta, kelam ilmi de dini bir vecibe olması hasebiyle farz-ı kifâye kabul edilmekte, o halde dinî bir vecibeyi yerine getirmek için gerekli olan şeyin kendisi de vacip olmaktadır.

Ayrıca İslâm dışı düşüncelerle başa çıkabilme yöntemlerinin mantık ilminden öğrenilmesi ve o düşüncelerle de mücadele etme sorumluluğunun bulunması bile, mantık çalışmanın ve öğrenip öğretmenin farz-ı kifâye olması gerektiğini bize göstermektedir.

İbn Hazm (v. 456/1064) yaklaşık bin yıl önce, *Takrîb* eserinde mantığa dair yapmış olduğu tespitlerin bugün de aynen geçerli olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷⁴ İbn Hazm bu eserinde, o çağda mantığa karşı dört duruşun varlığından söz eder; Şöyle ki bazıları mantığın ne olduğunu bilmeden doğrudan karşı çıkar. Diğer bazıları –ki bunlar çoğunluktur- mantığın ve çalışmasının boş, anlamsız ve din dışı olduğunu iddia eden ön yargılı kimselerdir. Bir kısmı da mantığı tam öğrenemez, kavrayamaz, dolayısıyla eksik ve yanlış anladıklarıyla mantığa zarar verir. Bir de mantık ilmini doğru anlayıp hakkını verenler vardır ki bunlar ise çok azdır. Böylelikle İbn Hazm’a göre hakkı en çok çiğnenen ilim mantık ilmidir. Yani mantığın mazlum bir ilim olup mazluma da yardım etmek gerektiğini söyler.¹⁷⁵

Mantık ilminin gerekliliği hakkında şöyle toparlayıcı birkaç cümle daha serdedecek olursak;

Mantık ilmi, göstermiş olduğu ölçülere uyulduğunda, yanlış düşüncelere düşmekten korunmayı gaye edinir, yani fikrin sahih olanıyla fasit olanını ayırabilmeyi hedefler.

Zihinde önceden var olan bilgiler, ancak kendi içerisinde özel bir şekilde formüle edildiğinde ve özel bir şekil ile düzen verildiğinde yeni bilgilere ulaştırır ve sonuçlar verir. İşte mantık ilmi, bu formüle edişin ve şekillerin kurallarını ve usûllerini ortaya koyar.

¹⁷⁴ İbn Hazm, **et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık**, (çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner) İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, s. 45-49, 281.

¹⁷⁵ Ali Durusoy, **Niçin Mantık?**, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020, C: 6, sayı 1.

Mantık ilmi, bizim nasıl düşündüğümüzü değil de, düşünmemizin doğru, geçerli ve tutarlı olması için, nasıl düşünmemiz gerektiğinin kurallarını bize gösterir.

Mantık ilmi, her açıdan kişiyi güçlü yapar diyebiliriz. Kavram açısından, hüküm açısından, delil getirme açısından, düşünce açısından ve konuşma açısından güçlü yapar. Mantık ilminin kuralları ve bu kuralların nasıl uygulanacağı bilindiğinde, bunları bilmeyenlere karşı zihnen ve psikolojik olarak daha güçlü olma ve fikir olarak üstünlük sağlama imkânı oluşturur. Mantık kavramları, işlem ve kapsam; cins, tür ve çeşidine göre tanımına uygun açık ve net bir şekilde kullanma yollarını gösterir.

Ayrıca mantıklı olan kişinin, önce şu iki kurala sınıksız bağlı kalması öngörülür: Birincisi; tutarlı olmak; yani birbiriyle çelişen veya bağdaşmayan düşünce, inanç veya iddialara yer vermemek, ikincisi de; tam olarak ve güvenilir yoldan belgelenmemiş hiçbir teori veya iddiayı doğru kabul etmemek ve bunlar karşısında farklı nedenlerle inat da etmemek.

Din, insanları kendi iradeleriyle doğruya, iyiye ve hayra yöneltiyorsa bu da ahlak ve mantık ile sağlanır. Zira ahlak, genelde ameli; mantık da zihni terbiye eder. Mantık bilginin ilmidir. Bilgi de aklın var olanla gerçek bağlantı kurmasıdır. Ahlak ilmi, duygu sağlığını kazandırdığı gibi mantık öğrenmek ve uygulamak da akıl sağlığını kazandırmaktadır. Yani mantık, akıl sağlığı ve zihin için önemli bir ilimdir. İbn Sînâ'nın dediği gibi, mantığı öğrenmek kadar kullanmak da önemlidir. Aklını doğru kullanmasını bilen bir zihin ancak; doğruyu yanlıştan, iyiyi, kötüden, yararlıyı zararlıdan ayırabilir.¹⁷⁶ Bu sebeple Gazzâlî, "mantık ilminden nasibi olmayan kimsenin ilmine güvenilmez" diyerek, mantığın dinî ilimlerde ve diğer ilimlerde oynadığı önemli rolünü göstermiş olur.

Mantık ilminin aynı zamanda, günlük olaylarda yaşanan acı tecrübelerden sonuçlar ve dersler çıkarma imkânı sağladığı ve yanlışla karşı da tedbirli olmayı öğütleyerek öğrettiği de sayılan gayeleri arasındadır.

¹⁷⁶ Ali Durusoy, **Niçin Mantık?**, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020, C: 6, sayı 1.

Burada asıl bilinmesi gereken önemli bir husus şudur ki; klasik metinler tariflerinde mantık ilminin bir alet olduğunu belirtirler. Aleti bir el kullanır ve el de aklın komutları ile iş görür. Eskilerin deyimleriyle “kem âlat ile kemâlât olmaz” yani işinde yetkin olmayan kimsenin elinde en iyi alet bile olsa hiçbir işe yaramaz. Mantık da insan için bir alet konumunda olduğuna göre mantığın faydası da ancak onu kullananın yetkinliğiyle ve becerisiyle doğru orantılıdır. Hatta günlük hayatta bile pratiğe dökülebilmelidir. Netice olarak şunu diyebiliriz ki mantık ilminin ve mantıksal yapının doğru kullanımı için hem mantığı pratiğe dönüştürebilecek olmak hem kullanılacak olan alanla ilgili bilginin hazır olması hem de o akıl sahibinin içinde bulunduğu zihniyet çok önemlidir.¹⁷⁷

1.1.4.6. Yeniçağda Mantık Düşüncesi

Mantık ilminin önemini ve gerekliliğini konuşurken, klasik mantık ilminin tartışıldığı Yeniçağdaki düşüncelere ve yeni mantık arayışlarına da kısa bir bahis açmamız isabetli olacaktır;

17.yy’a kadar klasik mantık ilmi anlattığımız şekliyle devam etmiştir. Ancak Yeniçağa gelindiğinde, Batı’da Rönesans’la başlayan doğa bilimlerindeki ilerlemeler karşısında Aristo mantığı yetersiz görülmeye başlanmış, 17. yüzyılda başta René Descartes (v.1650) ve Francis Bacon (v. 1626) tarafından¹⁷⁸ “bu mantık çok yetersiz, yeni bilgi üretmiyor, sadece mevcutları (çok temel aklî verileri) açığa çıkarıyor” gibi

¹⁷⁷ Örneğin bir rivayette Hz. Peygamber (sav), Benî Kurayza kabilesine sefere çıkma kararı verdiğinde sahabilere "ikinci namazını Benî Kurayza'da kılacaksınız" emrini vermişti. (Buharî 1992: 50). Bu emri alan sahabenin bir kısmı, lafzın asıl anlamının “olabildiğince hızlı yol almak” olduğunu düşünerek o yere namazın vakti geçmeden varamayacaklarını da bildiklerinden oraya varmadan namazı eda etmişlerdir. Diğer bir grup ise sözün zahirine bakarak hüküm vermiş ve namazı eda etmeyip yola devam ederek namazın vaktini geçirmişlerdir. İşte burada Kur'an'ın açıkça namaz ibadetini vakitlice emretmesine ve Hz. Peygamber'in de namazı dinin direği olarak ifade edip de her şartta bu ibadeti eda etmesine rağmen, ikinci grup söz konusu emrin zahirine bakarak çelişkili bir durumun ortaya çıkacağını ve yine lafzın delaletini belirlemeyi o an düşünmemişlerdi. Bu kanaate varmalarının sebebi, belki Peygamberin de bir şâri/kanun koyucu olduğunu kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu durumda hesaba katmadıkları aklî yanlışlık, iki şârinin aynı konuda ihtilaf etmiş olmalarıdır. Belki bu durumda da şârilerden birinin nesh yetkisini kullandığı düşünülebilir ancak bu yorum da genel nesh mantığına aykırı düşmektedir ki çelişkiden kurtulmak zor görünmektedir. Kaldı ki buradaki emir, hem neshi hem de nesh bulunmama ihtimallerini gerektirirken nesh olmayan tarafını seçmek daha mantıklı bulunmaktadır. Ali Çetin, **Mantık Disiplini Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Öneriler**, Dini Araştırmalar, 2018, C: 21, Sayı 53.

¹⁷⁸ Daha öncesinde modern mantığa ilk hamle yapanın Raymond Lulle (v. 1315) olduğu görülür. Lulle, mantığı mekanik bir sanat diye kabul ederek tamamen biçime ait görüyordu. Ayrıca Lulle’in etkisinde kalan Leibniz de, hem Aristo mantığı üzerinde çalışıp hem de yeni bir mantık kurmayı hedefleyenlerdendi.

sözlerle mantık ilmine (özellikle kıyas bölümüne) ağır tenkitler yapılmış,¹⁷⁹ yeni metotlar aranmış, örneğin Bacon tümdengelimine karşı tümevarımı esas almış ve netice olarak mantıkta Auguste Comte'a (v. 1857) bağlı pozitif ilimler ön plana çıkartılmıştır. Rönesans'dan sonra Avrupa'da beliren bu mantık bilimi klasik mantık anlayışına göre çeşitlilik barındırmaktadır.

Biraz daha açık ifade edecek olursak, Modern mantıkta, Rönesans ile başlayan doğa bilimlerindeki gelişmeler karşısında Aristo mantığının metot olarak yetersiz olduğu iddia edilmiştir. Aristo'nun doğru bilgiye ulaşmak için şart koştuğu çıkarımları ve kıyası, boş tekrarlardan ibaret görülmüştür. İnsanın gelenekselleşmiş boş tabularını ve ön yargılarını yok etmek suretiyle ve bulunacak yeni bir bilimsel yöntem ile ilerleme olabileceği savunulmuş ve yaşadığımız şu dünyaya göre pratik metodoloji (bilim felsefesi, yani mantık ile bilimler arasında bir köprü olan ara mantık) geliştirilmiştir. Yani soyut mantığı, pratik ilme bizzat laboratuvarlarda icra etmekle geliştirilen kurallar tespit edilmiştir.¹⁸⁰ Daha sonra bu da yetersiz görülüp özellikle matematik alanında daha hassas, gerçekçi, detaya uygulanan sembolik mantık geliştirilmiştir.¹⁸¹

Yine son dönem Batılı bilim adamlarından Kant (v. 1804) mantık hakkında:

“Mantık bir düşünce bilimidir. Gerek biçim gerek içerik bakımından ele alınır. Mantık, temelde düşüncenin zorunlu yasalarının a priori bir (bedîhî/deney yapmadan kanıtlanabilen önermeler) bilimdir. Ve yalnızca belirli konularla değil genel konularla da ilgilidir Nihayetinde Mantık, düşünmenin ilkelerini, nasıl ve doğru düşünmeyi ele alan bir bilimdir” der.¹⁸²

¹⁷⁹ Klasik mantık ilmine yöneltilen bu eleştirilerde haklılık payları vardır. Zira bu mantık ilmi tüm ilimlerin bir giriş aleti olduğu için işlevi sınırlıdır ve bu işlevler, kişiyi belli bir ilme has özel inceliklere ulaştıramaz. Dolayısıyla farklı yerlerde farklı iş görecektir/netice verecek özel bilgileri izah etmez ve kişiyi o alanda daha fazla ileri götürmez.

¹⁸⁰ İzmirli İsmail Hakkı'nın (1869-1946) Osmanlıca olan felsefe dersleri de, bu tür konuları ele almaktadır.

¹⁸¹ Sembolik mantık; sembollerle, örneğin cd yazmanın sembolleri ve yazılımları gibi tamamen matematiğin biranışı olan bir mantıktır. Ancak bu husus, şu an bu çalışmamızda üzerinde konuştuğumuz klasik mantık ilminden ayrı bir konudur. Yine de bu konuyla alakalı cevapları kısmen ele alacağız.

¹⁸² Immanuel Kant, **Lectures on Logic**. Trc. J. M. Young, Cambridge University Press, New York, 1992, s. 531.

Yeniçağa gelirken açıkçası Müslüman ilim adamları tarafından, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi mantık ilmi alanında orijinal telifler ortaya çıkarılmamış, klasik metinlere şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır. Ta ki son dönemde, Batı bilim dünyasında mantık ilminde, metodoloji ve formel mantıkta büyük bir ilerleme görülmeye başlanmış ve bu sayede İsmail Gelenbevî de eserleri ile imdada yetişmiştir.¹⁸³ Eldeki bilgiyi, bilginin geliştirilmesinde kullanmayıp, sadece bilgiyi korumaya ve savunmaya dayalı görmek, o bilgiyi kelam ve fıkıh gibi dinî ilimlerin veya diğer ilimlerin zamanın şartlarına göre geliştirilip yeniden değerlendirilerek rasyonelleştirilen bir bilgi olmaktan uzaklaştırarak ve mezheplerin oluşturduğu eserlerin devamlı aynı şekilde okutularak tekrarlanmasından ve kuramsallaşmasından ibaret kalacaktır. İşte bu olumsuz sonuca varmaktan kurtulmak için mantık ve onun devamı olan âdâbü'l-münazara ilimlerini hem sorun çözmede hem de yeni alanlar geliştirmede kullanmak yerinde olacaktır.

Öncelikle şunu ifade edelim ki; Batılı yeni mantıkçıların klasik mantığa ve kıyasa dair yapmış oldukları bu itirazları ve onlara verilen cevapların aynısı hatta çok daha açık ve ikna edici bir üslûp ile, asırlar öncesinde yaşamış olan Gazzâlî tarafından zaten yapılmış olduğunu görülmektedir. Gazzâlî, bir kimsenin farazi olarak kıyasa yaptığı itirazları bu şekilde belirtip sonra onlara örnekler üzerinden açıklama yaparak cevaplarını vermektedir.¹⁸⁴

Gazzâlî'nin buradaki itirazları, Descartes, Bacon ve S. Mill'in itirazlarıyla aynıdır. Aynı şekilde kıyası savunurken öne sürdüğü fikirleri ve gerekçeleri de kıyası savunan, batılı mantıkçıların görüşleriyle aynıdır. Tüm bunlar, batılı modern mantıkçıların asıl kaynaklarından birisinin Gazzâlî olduğunu işaret etmektedir.¹⁸⁵

İleri sürülen “sonucun zaten biliniyor olması” şeklindeki itiraza şöyle bir cevap verilebilir: dikkatlice düşünersek, büyük terimin kapsamından küçük ve orta terimin; küçük terimin içleminden de büyük ve orta terimin bulunduğu hususunda bilgimizin olmadığını fark ederiz. Büyük terim ile küçük terim arasında bulunup

¹⁸³ İsmail Köz, **Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları**, AÜİFD, C: XVIII, Sayı 1, Ankara, 2002, s. 140.

¹⁸⁴ M.Naci Bolay, **Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazzâlî**, (Kıyasa Yapılan İtirazlara Dair), Atatürk ü. İlahiyat F. Dergisi, S. 6, (Ayrı Basım), s. 110.

¹⁸⁵ Bolay, **a.g.m.**, s.111.

sonucunda meydana çıkacak olan o bağı sağlayabilmek için mutlaka, küçük ve büyük terimin orta terimle ilgili olduğunu bilmiş olmamız gerekmektedir. Oysa bu işlemleri yapmadan önce küçük ile büyük terimler arasındaki o alaka bizce gizli kalabilmekteydi.¹⁸⁶

Ayrıca modern mantıkta klasik mantığın bu şekilde eleştirilmesi kanaatimizce doğru değildir. Klasik mantığa itirazlar etmek yerine, “o mantığı ve kurallarını, zihinde meleke olarak hazır tutup sahadaki somut eşyaya ve o eşyadaki fizik ve matematiğe yönelmenin gerekli olduğunu” söylemek yeterli ve daha isabetli olacaktır.

Kaldı ki kıyas, tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinin her birinde yapılan çıkarımlarda kabul edilmiş doğruların üst üste kurulmalarıyla ilerlenmesi her an, her bilimin kabul edilen bir gerçeğidir.

Ayrıca Yeniçağ Batı dünyasında Aristoteles mantığının büyük ölçüde bütünlüğünü yitirdiğini, bazı bölümlerinin de başka ilimler arasında parçalandığını söylememiz ve şu tespitleri yapmamız mümkündür:

1- Mantığın ilk bölümü olan kavramların doğruluğu hatta önermelerin de doğruluğu konuları mantık ilminden çıkartılıp felsefenin bilgi sorunları bölümüne aktarılmış ve orada incelenmeye çalışılmaktadır.

2- Bilginin ne olduğunu ve nasıl kazanılacağını inceleyen burhan sanatının konuları da “metodoloji ve bilim felsefesi” adı altında ayrı bir alana çekilmiştir.

3- Geriye sadece önermelerin ve kıyasın sûrî/formel yapıları kalmıştır. Bu nedenle artık mantığın adı da mantık değil “sûrî mantık/formel mantık” olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Hatta 19. yüzyılda, önerme ve kıyastan oluşan bu sûrî mantığın önermeler kısmı da riyâziyeciler tarafından sahiplenilmiştir. Bu riyâziyeciler bir mantık cebri inşa etmişlerdir. Hatta Leibniz öncülüğünde daha da ileri gidilerek mantığın “tümel bir matematik” olduğu da söylenmiştir.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Çaldak, a.g.e., s. 69.

¹⁸⁷ Philip E. B. Jourdain, **The Logical Work of Leibniz**, The Monist 26, no 4, 1916, s. 506.

Kanaatimize göre artık bu durumdaki bir mantık ilmi, içeriği ve bütünlüğü parçalanmış olarak bize ne verebilir?

Bu anlayışa karşıt olarak İslâm âlimlerinden Ebherî (v. 663/1265) *Beyânu'l-Esrâr* eserinde de söylediği gibi; mantık, saymak ve ölçmek değildir, bilginin ve bilmenin bilimidir. Azlık-çokluk, büyüklük-küçüklüğün sayısının ve ölçüsünün bilimi değil, bilginin (ilim) yani gerçeklik (hakikat) ve doğruluğun (hakk) ölçüsüdür (mi'yâridir).¹⁸⁸

Yukarıda da değinildiği gibi Sofistlerin demogoji ağırlıklı tartışma yöntemleri karşısında Aristo yapmış olduğu mantık çalışmalarıyla doğru düşünmenin ilkelerini ortaya koymuştur. Günümüzde de gerek siyasi gerek ticari hedefler bağlamında gerçekler bir kenara itilerek propagandist ve popülist söylemler ağırlık kazanmaktadır. Hemen hemen her tartışma çatışmaya dönüşmekte, karşıt görüşlerin diyalogu gün geçtikçe imkânsız bir hal almaktadır. Sosyal paylaşım sitelerinin sağlamış olduğu iletişim imkânları uzlaşmanın zemini olmaktan çok, modern harp meydanları olarak işlev görür bir hal alarak toplumsal kutuplaşmanın derinleşmesini hızlandırmaktadır. Böyle bir zamanda sağlıklı, doğru düşünce ve tartışmanın ilkeleri üzerinde düşünüp bu ilkelerin yaygınlaşmasını sağlamak geçmiş dönemlerde olduğundan çok daha önem arz etmektedir.

Aristo zamanında Sûfestâiyye ve mugalatacılar Atina'nın sokaklarında idiler. Ancak çağımızda bizim tanık olduğumuz Sofistler, dünyanın her yerinde ve sosyal ağlarda cirit atmaktadırlar. Zamanımızda bilgi denilen şey, geçmiş dönemlerde olduğu gibi kapalı kapılar arkasında, hoca ve öğrenciler arasında, sınıflarda dolaşmıyor. Bilakis gelişmiş iletişim araçları sayesinde, zaman ve mekân gibi sınırları aşarak, doğru veya yanlış olanı neredeyse ayırt edilemeyecek derecede iç içe girmiş bilgi kirlilikleri ve fikirler; görsel, işitsel, yazılı, her alanda dolaşıp durmaktadır. Önü alınamayacak seviyeye gelmiştir. Denetlenmesi ve ayıklanması neredeyse imkânsız haldedir. İşte tüm bunlar, doğru ve tutarlı düşüncelerin ve

¹⁸⁸ Nur Belek, **Esirüddin el-Ebherî'nin Beyânu'l-Esrâr Adlı Eseri** (Tahkik ve İnceleme), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, s. 74.

tartışmaların ilklerinden bahseden mantık ilmine ne kadar ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Denetlenemeyen ve engellenemeyen bir bilgi akışı ve bilgi kirliliği karşısında bulunan kimseler ve özellikle de öğrenim çağındaki gençler çaresiz bırakılmamalıdır. Onlara meselelerin enikonu düşünülmesinin, doğru ve yanlış ayırma ölçütünün ve insanların nasıl yanıltıldığının öğretilmesi gerekmektedir.

Bu da ancak mantık ilminin bir bütün olarak öğretilmesi ve pratiğe dökülmesiyle büyük ölçüde mümkün olabilir. Oysa bugün ülkemizdeki eğitim ve öğretime baktığımızda mantık açısından durum hiç de iç açıcı değildir. Maalesef eğitim-öğretim ve araştırma müfredatımız içinde mantık ilminin bir katre kadar bile yeri, önemi, ağırlığı ve etkisi kalmamıştır.

Ancak günümüzde mantık ilmi, daha ziyade tarihsel bir bilgi konumuna gerilemiştir. Ders müfredatlarında mantık ilmi hem cüzi olarak temsil edilmekte, hem ilgisiz bırakılmakta, hem mantığın mantığı anlaşılmadan âdetâ sadece kavramları ezberletilmekte, hem de “Düşünce tarihi” gibi ders isimleriyle tarihsel bir bilgi aktarımı konumuna gerilemektedir. Oysa mantık ilminin, geçmişte olduğu gibi hem ilimlerin sağlamasında âlet olarak kullanılması, hem ilkeleri üzerinden, hakikate uygun bir varlık ve değer öğretisi kurulması, hem de bu öğretinin, toplumda doğru düşünme ve doğru çıkarımlarla elde edilen bilgiye dayalı bir yaşam tarzının elde edilmesi haline getirilmesi gerekmektedir.

İlk, orta ve yükseköğrenim okullarının tüm kademelerinde, mantığın bütün bölümleri, belli bir program ve düzen içerisinde kademeli olarak öğretilbilirse, yukarıda sözünü ettiğimiz tehlikelere karşı dirençli, hazırlıklı ve aklını doğru kullanan, zihin ve ruh sağlığı yerinde olan bir gelecek inşa edilebilir kanaatindeyiz.

1.1.4.7. Mantık İlkelerinin Mantığı ve Dindeki Yeri

Bu bölümde önce, mantık ilminin hangi akıl mantık ilkelerine göre ve nasıl bir hususta kesin yargı verebiliyor olduğunun mantığı yani mantık ilminin mantığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Daha sonrasında ise bu şekilde bir akıl yürütmenin dinen (İslâm) mahzurlu olup olmaması tespit edilecektir.

Klasik mantık ilminin son hâliyle dokuz bölüm olarak işlenmekte olduğu geride geçmişti. Burada önce birkaç ön bilgi (dört ön bilgi) verilecek daha sonra mantık ilminin bölümleri ele alınacak, bu bölümlerdeki yargıların arka planındaki sebebi görülmeye çalışılacaktır. Hemen sonrasında dinin bu husustaki bakışı öğrenilip bu yargılarda dinen sakıncalı bir durumun olup olmaması anlaşılmış olacaktır.

Öncesinde konuya hazırlık olarak bilinmesi gereken birkaç ön bilgi, mantık ilminin yolunu açmakta yardımcı olacaktır:

1. Mantık ilminin üzerinde kurulmuş olduğu temel yasalar, mantığın en önemli konularındandır. Bunlara “kavânîn-i mantık/ düşünmenin prensipleri” veya “Aklî İlkeler” denir. Mantık ilmi ve mantık ilmindeki tüm kurallar (yani mantık ilmi yasalarının mantığı) “Tenâkuz (Çelişki) yasası” üzerine kurulmuştur. Sağlam bir aklın (belki de tek) reddettiği şey tenâkuz/çelişkidir. Zira İslâm âlimleri de, delillerin hiçbir zaman ne kendileriyle ne de birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği yarasını benimsemişlerdir.¹⁸⁹ Şöyle ki çelişik olan iki şeyin aynı anda olamaması demektir. Yani tenâkuz yasası demek “Bir şey ya vardır, ya yoktur”. Bu ana yasadandan da üç yasa daha ortaya çıkmaktadır. İşte bu üç yasa, çelişmezlik ilkesine (akıl için uyulması zorunlu ilkeye) dayanmaktadır. Bunlar da;

Kavânîn-i Mantık / Aklî İlkeler:

a- Var olan, var olandır (var olmayan da, var olmayandır). A, A’dır. Yani bir şeyin, kendisi olmasıdır. (Özdeşlik/Ayniyet/İttihad yasası).

b- Var olan, var olmayan değildir. A, A olmayan değildir. (Tenakuz/Çelişmezlik yasası).

c- Bir şey, ya var olandır ya da var olmayandır (3. şıkkın imkânsız olma yasası).¹⁹⁰ Örneğin “Ali buradadır veya değildir”, “Olmak ya da olmamak”. İşte bunların üçüncü şıkları olmaz.

¹⁸⁹ Şükrü Özen, “Teârüz”, **DİA**, İstanbul, 2011, C: XL, s. 208-211.

¹⁹⁰ Bazıları bunu 4 açılı yapmaktadır: 1- Var olan, var olandır. (Özdeşlik yasası/ayniyet/İttihad) 2- Var olmayan, var olmayandır. 3-Var olan, var olmayan değildir. 4-Var olmayan, var olan değildir. İlk ikisi mûcibe/olumlu yasaların mîzânı, diğer ikisi de sâlîbe/olumsuz yasaların mîzânıdır. (Bunlara, Leibniz tarafından dördüncü bir yasa daha eklenmektedir; Yeter-Sebeplilik ilkesi)

Bütün bedîhî (kesin, açık ve net aklî) yasalar, “bedîhiyyât-ı âmme” denilen bu yasalara dayanmaktadır. (Ancak tenâkuz kavramı, zıt kavramı ile karıştırılmamalıdır. Zira zıttın, başka üçüncü bir şıkkı da olabilmektedir. Siyah-Beyaz örneğinde olduğu gibi).¹⁹¹

2. Bilinmesi gereken ikinci önbilgi; mantığın hükümleri (ahkâmı) ve yargılarıdır: Mantık ilminin (İbn Sînâ geleneğine uyarak) ilk etapta üç yargısı bulunur; 1- Zorunluluk (Vücûb): Bir şeyin vacip olması (Ali, Ali'dir). 2- İmkânsızlık (Mümteni'): Bir şeyin imkânsız olması (Ali, Veli olamaz) 3- İmkân (Mümkün): Bir şeyin mümkün olması. (Ali'nin, kendisi olması dışında özne olarak herhangi bir şey, nesne veya özelliğinin olması ki bunlar olabilir de olmayabilir de).¹⁹²

Aslında mantık ilmi, sonucun kesin olmasıyla ilgilendiğinden, bu kipliklerden sadece vacip ve mümteni'i konu edinmelidir. Diğer üçüncü kısım, bu iki kısma gir(e)meyen hususların (yargıların), mümkün diye kenara ayıklanan üçüncü bir kısım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple mantık ilmi mümkün olan şeyleri doğrulamaz da, yanlışlamaz da.

Görüldüğü üzere bu yargılar da yine, aklın reddettiği tenâkuz yasası üzere kurulmuştur. Dolayısıyla bunlarda da itiraz edilecek veya dinen sıkıntılı olabilecek bir durum söz konusu değildir. Mantık ilmi, dinî yargıları ve kabulleri de kişinin kendi tercihinin bırakmış olup mantık ilminin ilgi alanı içerisine girmemektedir.

3. Bilinmesi gereken üçüncü önbilgi; şumûl/kaplam (bir kavramın kapsadığı fertlerin tümü) hususunda bilgi sahibi olmaktır. Daha sonra bu kavramlar arası ilişkilerle aklî çıkarımlar yapılarak yeni yargılar elde edilecektir.

Kaplam, içinde fertler barındıran bir terimdir. Bir terimi daha iyi tanıyabilmek için kaplamına bakmak gerekir. Çünkü daha sonra hayatımız boyunca kurabileceğimiz bütün cümleler (önergeler) ve nispetleri (ilişkileri) hep bu kavramlar arası ilişkilerden oluşacaktır. Çünkü herhangi iki kavram arasında

¹⁹¹ Mesela, siyah-beyaz arasında tenâkuz/çelişki yoktur, zıtlık vardır. Çünkü başka bir şık yani renk olabilmektedir. Ama siyah ile siyah olmayan arasında tenâkuz vardır.

¹⁹² Ali Sedad, **Mizanu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl**, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, ts, s. 77-98.

kurulacak olan bir cümlede, şu gelecek olan dört nispetten başka bir ihtimal olasılığı mantıken bulunmayacaktır.

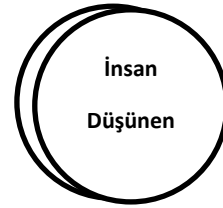
Yani bir kavram diğer bir kavramın ya aynısıdır (veya aynı fertleri içerendir), ya tamamen farklıdır, ya ondan daha genel veya daha özeldir, ya da bazı içerikleri onunla ortaktır. Mantıken beşinci bir ihtimal bulunmamaktadır. Dolayısıyla tüm yargılar bu dört ihtimal üzerinden ele alınıp değerlendirilmiş olacağından, başka ihtimalleri olmayan kesin sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

Kavramlar arası ilişkiler:

Kavramlar arasında dört tür ilişkiden söz etmek mümkündür.¹⁹³

a) **Müsâvât/ Eşitlik:** Kavramlardan her birisi, bir diğerinin bütün bireylerini içine alıyorsa yani kapsıyorsa bu kavramlar aralarında “eşitlik ilişkisi” vardır. Örneğin “insan” ve “düşünebilen” kavramları veya “kanatlı” ve “uçan” kavramları böyledir. A ve B’nin birbirine eşitliği de eşitlik ilkesini gösterir. Bu ilişki şu şekilde ifade edilebilir: “Her insan düşünen ve Her düşünen insandır.” Pratik olarak şu şekilde de formüle edilir: Aralarında eşitlik ilişkisi olan kavramlardan oluşan önermelerden her ikisi için de “her, bütün, tamamı” gibi tümelli ifadelerle başlayabilenlerdir:

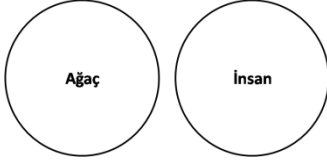
- Her insan düşünebilendir:
- Her düşünebilen de insandır:



b) **Mübâenet/ Ayrıklık:** Kavramlardan hiçbirisi, bir diğer kavramın hiçbir bireyini içermiyorsa aralarında “ayrıklık ilişkisi” vardır. Örneğin “insan” ve “ağaç” kavramları veya “su-telefon”, “taş-cetvel” kavramları böyledir. Bu ilişki şu şekilde ifade edilebilir: “Hiç bir insan ağaç değildir ve hiç bir ağaç da insan değildir.” Pratik olarak şu şekilde de formüle edilir: Aralarında ayrıklık ilişkisi olan kavramlardan oluşan önermelerden her ikisinin yüklemine de “hiç bir” ifadesiyle başlanılabilenlerdir:

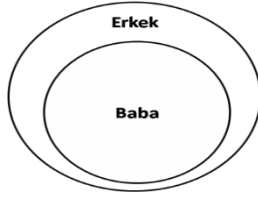
¹⁹³ Ahmed Cevdet Paşa, **Mi'yâr-ı Sedâd**, Asitane Kitabevi, İstanbul, s. 6-8.

- Hiç bir insan ağaç değildir - Hiç bir ağaç da insan değildir:



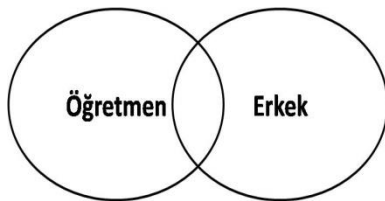
c) **Umum-Husus Mutlak/ Tam Girişimlilik:** Kavramlardan birisi, diğer kavramın bütün üyelerini kapsıyor ve başkalarını da kapsıyorsa bu iki kavram arasında tam girişimlilik ilişkisi vardır. Örneğin “Baba” ve “Erkek” kavramları böyledir. Bu ilişki şu şekilde ifade edilebilir: “Tüm babalar erkektir, Bazı erkekler babadır.” Pratik olarak şu şekilde de formüle edilir: Aralarında tam girişimlilik ilişkisi olan kavramlardan oluşan önermelerden birisi “tüm, bütün” gibi ifadelerle başlayabilen tümel önerme, diğeri ise “bazı, kimi, bir kısım” ifadeleriyle başlayabilen tikel önermedir.

- Her baba erkektir - Bazı erkekler babadır.



d) **Umum-Husus min-Vech/ Eksik Girişimlilik:** Kavramlardan her biri, diğerinin bireylerinin bir kısmını kapsıyorsa bu kavramlar arasında eksik girişimlilik vardır. Örneğin “Erkek” ve “Öğretmen” kavramları böyledir. Bu ilişki şu şekilde ifade edilebilir: “Bazı erkekler öğretmendir. Bazı öğretmenler erkektir.” Pratik olarak şu şekilde de formüle edilebilir: Aralarında eksik girişimlilik ilişkisi olan kavramlardan oluşan önermelerden ikisi de “bazı, kimi, bir kısmı” gibi ifadelerle başlayabilen tikel önermelerdir.

- Bazı erkekler öğretmendir - Bazı öğretmenler erkektir.



İşte bu kavramlar arası ilişkiler de, en nihayetinde çelişmezlik ilkesine dayanmaktadır. Böylelikle bunlarda da itiraz edilecek veya dinen benimsenmeyecek bir durum söz konusu değildir.¹⁹⁴

4. Bilinmesi gereken son önemli husus da, formel ve informel mantık. Öncelikle mantık ilmi, her tür düşünme ile değil, belli bir usûlde düşünme ile ilgilenir.

Biraz daha konuyu açacak olursak; hakkında doğru bilgi edinmek istediğimiz bir şeyin mantık ilmi açısından iki yolu vardır:

1- Tüm ilimler için geçerli olan genel/formel mantık kuralları. İşte klasik mantık ilmi tam olarak bunlarla ilgilidir. Bunlara Mantıkı Sûrî / Mantıkı Umûmî denir. İlk önce bunların bilinmesi gereklidir ve mantık ilmi de bunları göstermektedir.¹⁹⁵

2- Her fennin/ilmin (örneğin İslâmî ilimlerin) kendine has, avârızı zâtîyyesi (konusu) olduğundan dolayı, o konuların elde edilebileceği usûlü (metodolojisi) yani özel kuralları vardır. Bunlara da Mantıkı Husûsî / Fenni Menâhic denir. Yani araştırma yapılan fennin içeriği ve madde boyutu (ki o fendeki gerçekliği ile örtüşmesinin tespiti yapılan) yasalardır.

İşte bu her iki yolun kuralları, (ön yargı gibi bir takım zaafılara kapılmadan) yerine getirilirse bunlar ile yeni ve doğru bilgilere ulaşılabilecektir. Birinci yolda, kıyasın suretinin (şekil ve şartlarının) doğruluğuna bakılırken, ikinci yolda, içerisinde

¹⁹⁴ Bu dört kısmın örneklerinde görüldüğü gibi, genelde küllî kavramlar arasında ilişkiler örnek verilmiştir. Aynı şekilde iki (hakiki/kaplımsız) cüzî kavramlar arasında da ilişki olabilir. Ancak onların arasında daima mübâyenet ilişkisi vardır. (Ahmet ve Mehmet gibi).

Biri küllî diğeri cüzî olan iki kavram arasında da ilişki düşünülebilir. Bunlar arasındaki ilişkide ise, eğer o küllî kendi küllîsi ise umum-husus mutlak olur (Ahmet ve Hayvan gibi), başka bir küllî ise mübâyenet olacaktır (Ahmet ve Taş gibi).

Hatta bazen (fertleri olmayıp) mefhumları olanlar arasında (Hamd ve Şükür gibi müfred kelimelerde olduğu gibi) ve yine bazen de şartiyye önermelerinin gerçekleştiği zamanları, şartları vb. halleri arasında da (Güneşin doğmasının gerçekleşmesi ile gündüzün varlığının gerçekleşmesi arasında müsâvât ilişkisi veya güneşli havada rüzgarın olmasındaki umum-husus min-vechin ilişkileri olduğu gibi) bu ilişkiler kurulur; Cevdet Paşa, **a.g.e.**, s. 26-32.

¹⁹⁵ Yani bilgi ve düşüncenin sureti (soyut/form/kalıp boyutu), şu an konumuz olan klasik mantık ilmidir. Bu mantığın yetersiz görüldüğü iddiaları geride “Yeniçağda mantık düşüncesi” bölümünde geçmişti.

kullanılan cümlelerin kendi ilmindeki içerik doğruluğuna bakılır. Örneğin, bilimsel kriterlerle tüm dinî meseleler çözümlenemeyecektir.¹⁹⁶

Kısaca klasik mantık ilmi, düşüncenin oluşumundan veya düşüncenin içeriğinden bağımsız, düşünceler arasındaki formel akıl yürütme ilişkilerini konu alır. Dolayısıyla önermelerin sadece formel şartlarıyla ilgilendiğinden, onların içeriklerini; içeriklerinin doğru veya yanlış olmalarını bilemez ve bildiremez.

Biz kıyaslardaki önermelerin doğruluğu başka yollar ve yöntemlerle tespit edilir. Örneğin:

- a. Gözlemlenebilir: “Dünya yuvarlaktır” örneğindeki gibi.
- b. Deneyle olabilir: “Su yüz derecede kaynar” örneğindeki gibi.
- c. Tecrübeyle olabilir: “Sinameki otu ishal yapar” gibi.
- d. Matematiksel işlemlerle olur: “Beş kere beş yirmi beştir” gibi.
- e. Rivayet, vesika ve belgelerle olabilir: “Mekke 630 yılında fethedilmiştir” gibi.
- f. Nass ile olabilir: “Müslümanlıkta namaz kılmak farzdır” gibi.

Yani zihinde önceden var olan malzeme veya bilgiler (önermeler), ancak klasik mantık ilmi ile kendilerine özel bir kalıp ve düzen verilerek yeni ve doğru sonuçlar elde edilebilir. İşte mantık ilmi, bu düzeni, şekillerini ve kurallarını ortaya koymaktadır.

Bu ön bilgiler bilindikten sonra, klasik mantık ilminin, yani içeriğindeki kuralların mantığı anlaşılmalı çalışılacaktır;

¹⁹⁶ İkinci yolda, doğru olmayıp mantıklı olan yanlışlar da olabilir. Yani mantıksal tutarlılığı var ancak iç bilgileri yanlıştır. Mantık o iç bilgilere bakmaz, doğru diziliş formlarına bakar. Örneğin “duyan da bana mantıklı geliyor der” sözü bu şekildedir. Evet, bu ifade, kendi içinde tutarlı ve çelişik değil demektir ancak içerik olarak demogoji/yanlış bilgilendirme olabilmektedir. Örneğin, dinî bilgilerin doğruluğuna ulaşmak ve onun sağlamasını yapabilmek için, dinî malûmatı, kavramlarını ve özellikle de usûlü fıkıh kurallarını bilmek gerekecektir.

Klasik mantık ilminin içeriğindeki mantığı:

Klasik mantık ilminin son haliyle dokuz bölüm olduğu geride geçmişti. Bu dokuz bölümün birinci bölümü, “Külliyât-ı Hamse” denilen “Beş Tümel”, ikinci bölümü de “Tanım”dır.

Bu bölümlerde yapılan işlem, nesnelere önce hakikatini/özünü yani üst ve alt cinslerini, sonra ayırt edici ayrımını tespit etmek, sonrasında da diğer dışsal arazlarını/ilintilerini tespit etmektir. İkinci bölümde de tanımını yapmaktır. Yani bir şeyin önce parçalarını ve gerekli bilgilerini tanıyıp kavramlarla bir yere oturtmak, sonrasında da onu tanımlayabilmek. Kısaca tanıyabilmek ve tanımlayabilmektir.¹⁹⁷

Bu işlemlere bakıldığında, bir şeyi araştırıp tanıyabilmeye çalışmak ve o şeyin tanımını bulmaya çalışmak gayet doğal hatta elzem bir çabadır. Dolayısıyla nesnelere cinsleri, ayrımları, türleri ve arazları (ilintileri) tespit edilmeye çalışılabilir. Ancak küllîler/tümeller ve tanımlar konusunda bir takım itirazlar yapılmıştır ve yapılabilir. Örneğin tümellerin dış dünyada var olup olmadığına dair itirazlar yapılabilir ancak bunlar, mantığın ontolojik yanını gösterir.

Aynı şekilde tanımlara da, tanımların tanımlanan varlığın mahiyetini yansıtmadığına dair itirazlar yapılmıştır. Bu da, ontolojik bir problemdir. Örneğin Aristo'nun benimsediği tanımların en kâmil olarak “Hadd-i Tâmi” şeklinde tarifine haklı itirazlar yapılmaktadır. Bu itirazlardan birisi, nesnelere zatî (özel) olanlarını tespit etmek (özellikle hakiki tariflerde) oldukça zor hatta belki imkânsızdır. Diğer itiraz, cins ile araz-ı âm ve fasıl ile hâssa arasında gerçek bir farkın olmayışı veya bunda kesin bir yargıya varılamayacağıdır. Üçüncü ve en önemli itiraz, neden Aristo'nun zannettiği gibi cins-i karîb ve fasıl-ı karîb olunca bir şeyin hakikati tam bilinebilmiş olsun ki? Oysa bu şekil tanım, sadece iki hususunu öğretmiş olur. Aslında tanımlamada maksat bir şeyi daha iyi ve daha mükemmel tanımak ise o zaman tam tersi, Aristo'nun en zayıf tarif olarak gördüğü “Resm-i Nâkıs” tanımı, bir şeyin sıfatları ve özellikleri ne kadar çok olursa o şey daha tam ve mükemmel tanınmış olacaktır. Nitekim insan kavramı, “Düşünen Canlı” diye tanımlamakla mı

¹⁹⁷ Ebû Mustafa el-Bağdâdî, <http://www.abualmostafa@yahoo.com>, erişim tarihi 09.04.2022, s. 102-112.

el-Vâzih fi'l-Mantık, baskısı yok, <https://baixardoc.com/preview/5c802dca56276>,

daha iyi tanınır, yoksa birçok niteliğini anlatmakla mı daha iyi tanınmış olur? Ne kadar tanıtıcı özellikler artırılırsa o kadar daha iyi tanınacaktır. Bu yüzden ki Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd* eserinde: Hadd-i Tâ'm'lara arazların da eklenmesiyle resmi tam olsa da, bu şekilde bir tanımın, hadd-i tâ'm'dan daha mükemmel ve daha yararlı olan bir Resm-i Tâ'm olacağını söylemiştir.¹⁹⁸

Netice olarak bu itirazlar yerinde olmuş olsa da bunlar hem zorunlu, uyulması gereken, değişmez mantık kanunları değildirler, hem de dinen mahzurlu görülebilecek bir yönleri yoktur. Yani Gazzâlî'nin dediği gibi dinin esaslarıyla alakalı bir yönü yoktur ki dinen kabul veya reddedilmek durumları olsun!¹⁹⁹

Klasik mantık ilminin üçüncü bölümü, “Kazâyâ ve Ahkâmüha” yani “Önergeler ve Yargıları” idi.

Önergeler bir hükümdür, yani bir yargıyı dil ile ifade etmektir. Hüküm ise bir yargıyı bir şeye doğrulamak veya kaldırmaktır. Bizim bildiğimiz anlamda cümledir. Yani nahiv ilminde “kelam” dediğimiz, “faydalı ve anlamlı bir söz” demektir. Mantık diliyle tam açıklaması, “söyleyen hakkında “o, bu sözünde ‘doğrudur’ yahut ‘yanlıştır’ denilmeye elverişli bir sözdür. Bir önermenin, konu (mevzû), yüklem (mahmûl) ve bağ (rabita) denilen üç unsurdan oluştuğu geride geçmişti.²⁰⁰

Dolayısıyla önermelerin, bu anlamda mantık ilmine dair özel bir durumları yoktur. Her bilim, bu önermelerin doğruluğunu tespit etmeye çalışır. Mantık ilmi bunların doğru ve yanlışlık tespitini vermez, sadece dış dünyadaki gerçekliğine bakılmasına yönlendirir. Bu husus ve geniş izahı geride, önbilgiler bölümünde geçmişti. Oradan da anlaşılacağı üzere sonuç olarak bu konuda da akıl ve dine dair herhangi bir problem bulunmamaktadır.

Önergelerin hükümlerine gelince, yani “tek bir önermeden/ hükümden, doğrudan doğruya yeni bir hüküm/önerme çıkarılması” diye tanımladığımız “istidlâl-i mübâşire (vasıtasız-dolaysız akıl yürütmeye)” gelince, mantıkçılar burada, her defasında kesin doğru sonuç veren “Aks ve Tenâkuz” konularına girmektedir.

¹⁹⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Asitane Kitabevi, İstanbul, H. 1303, s. 78; Molla Halil, *a.g.e.*, s. 13-14.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *el-Munkız*, Beyrut, Lübnan, Tarihsiz, s. 66.

²⁰⁰ Molla Halil, *a.g.e.*, s. 13-14; Molla Fenârî, *Tam Kayıtlı Fenari ve Kavli Ahmed*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, (ts.), s. 32-35.

Burada aks ve tenâkuzdan artı olarak tüm istidlâl-i mübâşirin mantığını ele alalım. Öncelikle geride, üçüncü ön bilgide anlatılmış olan dört kaplam türü notu zihinde hazır tutulur. Daha sonra mantıkçılar, herhangi bir önermeden “olumlu-olumsuz, özel-tümel, külliyye-i müsevvere (tümel belirtili) ve cüz’iyye-i müsevvere (tikel belirtili), yahut da mühmele (belirtisiz) olarak” matematiksel ortaya çıkabilecek tüm sonuçları, “Tekâbül” başlığı altında dört seçenek olarak belirtilmiştir; Tenâkuz, Tezat, ed-Dâhil tahte’t-tezât ve Tedâhul.²⁰¹

İşte bu Tekâbül’deki dört kısmın her biri, dört kaplamdaki nispetler bütün ihtimalleriyle ele alınıp değerlendirildiğinde, form/formel olarak her defasında ve her maddede kesin doğru sonuç verenin tenâkuz seçeneği olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü başka beşinci bir kaplam kısmı bulunmamaktadır. Dolayısıyla Tenâkuz çıkarımının doğruluk mantığı da zaten tenâkuz/çelişki yarasının kendisidir. Birinci ön bilgide de anlatıldığı gibi bu yasa hem akıl hem de din olarak benimsenmiş olup herhangi bir problemi bulunmamaktadır.²⁰²

Aks konusuna bakıldığında; bir önerme, unsurlarının yer değişimi açısından değerlendirildiğinde buna aks denir ve aks çıkarımı da mantıkçılar tarafından kabul edilmiştir.

Aks çıkarımının mantığı da, üçüncü ön bilgide anlatılmış olan kaplam gereği zorunlu olarak doğru çıkmaktadır. Çünkü bir önermenin aksi, kendisinin kapsamına girmesi hasebiyle mecbur doğru sonuç verecektir.

Örneğin “Tüm insanlar canlıdır” önermesinde bir şey (örneğin Zeyd) hem canlı hem de insan niteliğiyle tanındığı için bir kısım canlı da (örnekteki Zeyd) zorunlu olarak insan olmuş olacaktır.

Yine tümel olumsuz, tümel olumsuz olarak döndürülür ki bu da aynı şekilde kendiliğinden açıktır; onun kaplamında olmamasıyla ortaya çıkmaktadır. Çünkü “hiçbir insan taş değildir” önermesi doğru olunca yani hiçbir insan kavramı hiç bir

²⁰¹ Molla Fenârî, **a.g.e.**, s. 42-45.

²⁰² Molla Fenârî, **a.g.e.**, s. 42-45.

taş ile bir nesnede beraber bulunamayınca, zorunlu olarak “hiçbir taş insan değildir” önermesi de doğru olmaktadır.²⁰³

Dolayısıyla aks çıkarımının da akıl, mantık ve din olarak herhangi bir problem teşkil etmediği görülmektedir.

Klasik mantık ilmindeki dokuz bölümün dördüncü bölümü de, “Kıyas (Akıl Yürütme)” idi.

Kıyasın doğruluk mantığına bakıldığında; kıyasın şekillerinin ve darblarının oluşması ve her şekle kendine ait belli şartların konulması, zaten sonucu zorunlu olarak kesin doğru vermesi için tespit edilmiş hususlardır. Bunun mantığı da yine üçüncü ön bilgide anlatılan kaplamalar ve içlemler üzerinden geçmektedir. Şöyle ki bu husus, bir kavramın orta terim bağlamı sebebiyle başka bir kavram ile beraber olduklarının tespit edilmesi çıkarımıdır.

Yani kıyas, ancak terimlerinin birbirine kaplam olmasına dayanarak mümkün olmaktadır. Bu sebeple kıyasın prensibi; genelden özele, tümelden tikele geçiş yapılmasıyla gerçekleşir. Örneğin, “Sokrates insandır. Her insan ölümlüdür. Öyleyse Sokrates de ölümlüdür.” Bu kıyasta büyük terim olan, “ölümlü”, küçük terim olan “Sokrates” önermelerinde tümel tikeli (“Sokrates”i) açıklamaktadır. Çünkü Sokrates orta terimin içlemi, orta terim de büyük terimin içlemi olmaktadır. Böylelikle içlemler iç içe girmektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki, bu kıyas formlarında da ne aklen ne de dinen mahzurlu görülebilecek herhangi bir yön bulunmamaktadır.

Şu da bilinmelidir ki; bazı mantık eserlerinde “Temsîl”, “İstikrâ” ve “Telâzüm-i şartıyyât” çıkarımları da vardır. Ancak asıl klasik mantık ilminde bu çıkarımlara yer verilmemektedir. Zira bunlar her durumda kesin doğru sonuç verememektedirler. Bu sebeple bu delillerin mantıklarının burada açıklanmasına gerek duyulmamıştır.²⁰⁴

Yine de şu kadarını belirtelim ki; Temsîl'de, illetin kesinliği ispat edilirse kesinlik ifade eder, yoksa zan ifade eder. İstikrâ'nın ise tam olan kısmı ile, nâkıs

²⁰³ Molla Halil, a.g.e., s. 25-26.

²⁰⁴ Bağdâdî, a.g.e., s. 245-257.

kısımının muaaalel olanı yine kesinlik ifade ederken gayri muallel nâkıs istikra, zan ifade eder. Telâzüm-i şartıyyât'ta da lâzım-melzûm durumlarına göre iki veya dört kesin doğru netice verebilmektedir. Detayları mantık kitaplarındadır.

Şimdi de, klasik mantık ilminin son beş bölümü olan “Sınâatı Hamse / Beş sanat” konusuna bakacağız.

Klasik mantık ilminin muhtevası bölümünde söylediğimiz gibi, Sınâatı hamse, kıyasın uygulama alanı olarak ele alındığı, kurulan delillerin içerik veya doğruluklarının incelenip derecelendirildiği bir bölümdür. Yani delillerin içerikleriyle ilgilenmektedir.

Sınâatı Hamse'deki (Beş Sanat) kıyasın öncüllerinin, içerik değerine, (sağlam/doğru bilgi verme sırasına) göre burhan, cedel, hatabet, şiir ve safsata olarak beş kısım idi.

Ancak mantıkçılar, bu beş kısmın sadece burhan bölümünü, en sağlam delil olarak görüyor olsalar da, sonuç itibariyle önermelerin içerikleriyle alakalı bir durum söz konusu olduğundan dolayı, burhan sanatına dahi aklın kesin ve şaşmaz bir yargısı olarak bakmamaktadırlar.²⁰⁵ Çünkü içerikler tamamen dış gerçeklik ile alakalıdır. Oysa mantık ilmi, aklî kavramlar üzerinden soyut çıkarımlar yapmaktadır. Geride anlatılan dördüncü önbilgide, bu formel ve informel mantığın farkı ve durumları anlatılmıştı.

İşte bu sanatların, içeriğe dayalı olmaları hasebiyle formel anlamda aklen şaşmaz kesin yargılar içermemesi, bunlara tam olarak itiraz edilmesine zemin bırakmamaktadır. Yani “aklen ve dinen mahzurlu olma” yönleri bulunmamakta ve şu an incelediğimiz konuya girmemektedir. Hatta mantık ilmi, gerekirse kişiye (cedel-diyalektik sanatıyla) kendi kabulü olan inançları üzerinden kıyas yapma olasılığı da sağlamaktadır. Netice olarak mantık ilminin son beş bölümü olan beş sanatı da, mantık ilminin aklî düşünceyi zora sokmadığını ve dinî bir problem de teşkil etmediğini göstermektedir.

Ancak yine de mantıkçılar “beş sanat”ı çok önemsemişlerdir. Çünkü Aristoteles mantık ilmini, ilmi elde etmenin imkânsız olduğunu, elde edilse de bir

²⁰⁵ Sadece Evveliyat önermesi ve yine Fitriyyat önermeleri aklî kesinlikte kabul edilebilir.

başkasına aktarmanın mümkün olmadığını öne süren sofistlere karşı kurmuş ve onlara bu sînâat-ı hamse ile cevaplar verip susturmuştur. Sofistler, kendi fikirlerini haklı çıkarmak için özellikle hitabet (etkileyici konuşma) sanatını kullanmışlar, kavramlara farklı anlamlar yüklemişler, çelişkili akıl yürütmeleri ortaya koymuşlar, hem dil hem de mantık hileleri yapmışlardır. Sofistlerin münakaşaları mantık yanlışları ile ilgili bol malzeme oluşturmuş hatta Aristoteles'in "*Sofistik Çürütmeler*"i yazmasına neden olmuştur. Böylelikle Aristoteles, bu sanatları geliştirmekle sofistleri susturmayı başarmış; onların insanları, bilgi adına zihinlerini, akıllarını ve düşüncelerini karıştırmalarını, yanıltmalarını ve kuşkuya düşürmelerini engellemiştir.

Mantığın altyapısı, Aristoteles'ten bu yana Sofistlerin geliştirdiği "eristik" ile Aristoteles'in kurduğu "apodeiktik" arasında; yani mantık ilmi tabiriyle "mugalata ile burhan", "vehim ile akıl", "hak ile batıl" arasında devam edegelmiştir. Yani gerçekmiş gibi gösterilen bilgi usûlü ile gerçekte olan bilgi usûlü arasında süregelmiştir. Kısaca mantık, varlık ve bilgi ile gerçek bir temas kurmanın yol ve yöntemlerini öğreterek Sofistlerin türlü hilelerle insanların aklını yanıltmasını engellemektedir.²⁰⁶

Son olarak bu sînâat-ı hamse'nin içeriğiyle ilgili bazı önemli hususları belirtmek yararlı olacaktır;

Burhan delili, her ne kadar içerik değerleri açısından en kuvvetli olan yakîniyyât türü önermeler ile kuruluyor olsa da (ki bu sebeple en kuvvetli delil kabul ediliyor), bu altı yakîniyyatın sadece birincisi olan evveliyyât, bedîhîdir (doğruluğu çok açık ve nettir). (İkincisi olan fitriyyât da buna dâhil edilebilir). Ancak diğer yakîniyyâtlar ise zarûrî olup, gerçekte kesin yakînî olabilmeleri için belli bazı şartları bulundurmaları gerekmektedir. Örneğin hadsiyyât'ın "bizzat bakan kimsenin müşahede etmesi, müşahedenin defaatle devam etmesi, bunun da başka bir zahîrî sebebinin olması" gibi bazı detay şartları da bulundurması gerekmektedir.²⁰⁷

Zanniyyât öncüllerinden oluşan hatâbe'nin, zannî olduğu açıktır ancak makbûlat öncüllerinden oluşan hatâbe'ler bazen yakîniyyâtın içerisine dâhil olup

²⁰⁶ Topçu, a.g.e., s. 12, 13.

²⁰⁷ Bağdâdî, a.g.e., s. 267-282.

yakîn olabilmektedirler. Aynı şekilde bu yakîn olabilme durumu, cedel'deki meşhûrât ve müsellelât öncülleri için de söz konusudur. Örneğin makbûlatlar, - kişinin inancına göre- Allah'ın elçisi Peygamber (sav) gibi ma'sûm (hatasız) kabul edilen bir kimse tarafından olunca, ona inananlara göre yakîn ifade edebilmektedir.²⁰⁸

Sonuç ve değerlendirme:

Bu çalışmada öncelikle mantık ilminin anlaşılması ve İslâm dünyasındaki konumunun görülmesi hedeflenmiş ve bu husustaki tartışmalar değerlendirilip bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Kurucusunun Aristoteles olduğu kabul edilen klasik mantık ilmi, İslâmî ilimlerin gelişiminde önemli bir konuma sahip olmuştur. Mantık ilmi, kurallarına uyulduğunda kişiyi, düşüncelerinde yanlışla düşmekten korumayı ve geçerli düşünce ile geçersiz düşünceleri birbirinden ayırt edebilmeyi öğretmekte yani mantıklı düşünmenin kural ve yasalarını göstermektedir. İşte bu mantık ilminin hangi mantık ilkeleri doğrultusunda ve nasıl bir hususta kesin yargı verebiliyor olduğunun mantığı yani mantık ilminin mantığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Mantık ilminin üzerinde kurulmuş olduğu temel yasalar, mantığın en önemli konularındandır. Bu mantık ilminin doğruluğunun, ilkelerinin ve kesin sonuçlar verebilmesinin, öncelikle “Tenâkuz yasası” üzerine kurulduğu görülüyor. Tenâkuz yasası demek, delillerin hiçbir zaman ne kendileriyle ne de birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği, başka bir ifadeyle çelişik olan iki şeyin aynı anda olamaması demektir. Tenâkuz yasası, akıl için uyulması zorunlu bir ilkedir. Zira bu yasa, “Bir şey ya vardır, ya da yoktur” ilkesine dayanmaktadır. İslâm âlimleri dâhil tüm bilim insanları, delillerin hiçbir zaman ne kendileriyle ne de birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği yasasını benimsemişlerdir.

Bu tenâkuz ana yasasından üç yasa daha ortaya çıkmaktadır. Bunlara “kavânîn-i mantık (düşünmenin prensipleri)” veya “Aklî İlkeler” denir. Bunlar da; 1- Var olan, var olandır. (özdeşlik yasası/ayniyyet/İttihad) 2-Var olmayan, var olmayandır. 3-Var olan, var olmayan değildir. 4-Var olmayan, var olan değildir.

²⁰⁸ Bağdâdî, a.g.e., s. 284-292.

İşte mantık ilmi, tüm bilginler tarafından kabul görmüş olan bu yasalar üzerine bina edilmiştir. Bu sebeple vermiş olduğu sonuçlar da itiraz edilemeyecek kesinliktedir. Her ne kadar bazı İslâm âlimlerinin mantık ilmine karşı geldikleri görülmüşse de, bu onların mantığı yabancı menşeli bulmaları ve mantığın avamın aklını karıştırmaya sebebiyet vermesine yöneliktir ya da felsefe ile iç içe geçmiş, metafiziğe karışmış ve bir felsefî mesleğe bağlı kalınarak yazılmış olan mantık eserlerine yöneliktir.

O halde mantık ilminin, tenâkuz yasası ve aklî ilkeler üzerine kurulmasına bağlı olarak net ilkeler ortaya koyduğu ve kesin doğru sonuçlar verdiği görülmüştür. Daha sonrasında, akletmeyi emreden bir din (İslâm) tarafından da, bu şekilde akıl yürütmelerde yani mantık ilmi ve ilkeleri doğrultusunda herhangi bir mahzurun görülmediği anlaşılmıştır.

Sonuç olarak; klasik mantık ilmi, hem aklen hem de dinen benimsenmiş olup kendisinde itiraz edilecek veya dinen problem teşkil edecek herhangi bir durumun söz konusu olmadığı kanaati hâsıl olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MANTIK İLMİNİN ARAP BELÂGATİNİN GELİŞİMİNE ETKİSİ

2.1. MANTIK VE BELÂGAT ETKİLEŞİMİ

İlimler teorik olarak bilinmeden ve ele alınmadan önce, pratik bilgi şeklinde bilinirler. Dolayısıyla Araplar da, dillerinin kurallarını ve edebiyatlarını teorik olarak ve belli araştırmalara dayalı olarak bilmeden önce kurallarına uygun bir şekilde dillerini konuşuyorlardı. Örneğin İslâmiyet öncesi, Cahiliye döneminde şairler aruz ilmini ve kurallarını teorik olarak bilmemelerine rağmen ölçülerine uygun şekilde şiir söylüyor, yazıyor, güzel ve doğru şekilde kullanabiliyor ve bunu teoriye ve yazıya dökme ihtiyacı hissetmiyorlardı. Nahiv ve sarf ilimlerini bilmeden de dilin inceliklerini fasih bir şekilde kullanabiliyorlardı. Hatta Arap dilcilerinin hocaları ve ölçütleri konumunda olan bedevî Araplar, bu ilimlerin kuralları belirlendikten sonra dahi bunları bilmiyorlardı.²⁰⁹ Konuşma kuralı olarak kullandıkları selikalarını yetiştikleri çevrelerinden kavıyorlardı.²¹⁰

İslâm dini geldiğinde Arap dili, ifade araçlarını tamamlamış ve birçok edebî duyguları ifade eden bir yapıya sahip konuma gelmişti. Araplar fesahata, edebiyata, güzel beyan ve veciz sözlere çok önem veren bir toplum idi. Bunun en bariz kanıtı da, Cahiliye döneminde cerayan eden edebî faaliyetler ve panayırlardır.²¹¹

2.1.1. Belâgatın Tanımı, Tarihçesi ve Gelişimi

“Belâgat” kelimesi, Arapça “بَلْغَ” “filinden türemiş bir mastardır. Sözlükte, “sözdeki açıklık ve güzellik, maksadı -sözlü ve yazılı- tam olarak açıkça ve fesahatle ifade edebilmek” anlamına gelir. Aynı zamanda ulaşmak, ulaştırmak, varmak,

²⁰⁹ Mâzin el-Mübarek, **en-Nahvu l-Arabi el-'illetü'n-Nahviyye: Neş'etüha ve Tatavvuruha**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981, s. 8-9.

²¹⁰ Muhammed Tantavi, **Neş'etu'n-Nahv ve Tarîh-i Eşheri'n-Nuhât**, Dâru'l-me'ârif, Kâhire, (ts.), s. 9.

²¹¹ Said el-Afğani, **Min Tarihi 'n-Nahv**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1978, s. 7.

olgunlaşmak, ergenlik çağına gelmek, sona ermek” vb. manalara da gelmektedir.²¹² Belâgat’ın Batı dillerindeki karşılığı ise Retorik’tir.²¹³

Terim olarak Belâgat ise; “sözün fasih olmasıyla beraber²¹⁴ zamana, zemine ve ortama (muktezâyı hâle) uygun olmasıdır”. Yani bir fikri, yerinde ve zamanında, manası açık bir şekilde ve akıcı olarak ifade etmektir.²¹⁵

Genel olarak retoriğin, gerçekte insanlığın akli ve dili kadar eskilere dayanmasıyla birlikte, belâgatın somut olarak kendini göstermesi yani Arapların edebiyat ile ilgilenmesi, Cahiliye döneminde, şiir ve edebî tenkit şeklinde başlamıştır. Araplar, Cahiliye devrinde; şiire ve edebiyata dair oldukça zengin ve çeşitli birikime sahiptiler. Tahminen her asırda belki yüzün üzerinde şairin yetiştiği de göz önüne alınırsa, Arapların, edebiyata ne derece önem verip onunla içli dışlı olduklarını bize göstermektedir. Şairler kabilelerin övünç kaynağı sayılır ve “nakdu’ş- şî’r” yani edebî tenkit büyük önem arzederdi.²¹⁶ Aynı şekilde o dönemde vezin ve kafiyeye bağlı olmayan nesir çalışmalar da yapılmaktaydı. İnsanların, maksatlarını daha kolay ve açık bir şekilde ifade etmeleri bakımından kelimada asıl olan da nesirdir. Nesrin kullanıldığı alanlar ise, iletişim (muhâdese), hitabet, kitabet, emsâl (atasözleri), hikmetli sözler, vasiyetler ve hutbeler olarak gösterilebilir. Yapısı bakımından nesir de, serbest (mürsel) ve müsecca‘ diye iki kısma ayrılır.²¹⁷

O dönemlerde genelde meleke olarak ve zevke dayalı gelişen bir belâgat anlayışından bahsedilebilir. Araplar, belâgat ve beyan açısından yüksek bir mertebeye ulaşmışlardı. Cahiliye literatürü de genellikle sonraki dönemlerde kaleme alınmıştır. Cahiliye dönemindeki yazılı metinlerden bahsetsek de, o dönemde yazı

²¹² Hulusi Kılıç, “Belâgat”, **DİA**, İstanbul, 1992, C: V, s. 380-383; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, **el-Belâgatü’l-Vâdiha**, Darül-Maarif, 2019, s. 8-10; Şevkî Dayf, **el-Belâğa**, Dâru’l-Me’ârif, Kâhire, 1965, s. 17-32.

²¹³ M. Nuri Uygun-Mustafa Uzun, **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları**, I-VII, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, s. III/276.

²¹⁴ Fasih: Talaffuzu açık, manası anlaşılır, dili sade ve akıcı, ses ve mana kusurlarından arınmış, kulağa hoş gelen ve dizimi mükemmel olan.

²¹⁵ Ali Bulut, **Belâgat Meânî, Beyân, Bedî**, İFAV Yayınları, 10. Baskı, İstanbul, 2020, s. 53-54.

²¹⁶ İsa Güceyüz, **Belâgat Literatürünün Târihi Seyri** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015, s. 29.

²¹⁷ Güceyüz, **a.g.e.**, s. 40-41.

çok fazla gelişmiş olmadığı için malzemeler genel olarak sözlü kültür yoluyla aktarılmış, sonraki dönemlerde yazıya geçirilmiştir.²¹⁸

Bilindiği üzere Arapların belâgat ilmi ile somut olarak ilgilenmesi, Cahiliye dönemindeki şiiirlerle, edebî tenkit faaliyetleriyle ve panayırlarla kendini göstermiştir. Genellikle edebî tenkit; panayırlarda ve meliklerin huzurunda gerçekleşirdi. Hîre ve Gassan melikleri de huzurlarında şiiir okunan ve tartışma yapılan krallardandı. İslâmiyetten önce, Mekke civarındaki Ukaz panayırlarında yapılan şiiir yarışmaları ve orada birinci seçilerek Kâbe duvarına asılan şiiirler vardı. Bunlara Muallaka denirdi. Bu şiiirlerin –isimlerinde farklılıklar olsa da- sayıları yedi olarak belirlenmekteydi. Ancak bunların haricinde de onlarca Cahiliye dönemi şiiiri vardı.²¹⁹ Şiiir ve edebî konuda üstünlük, edebiyat otoritesi ve hakemlik Kureyş kabilesinin önde gelenlerine bırakılırdı. Örneğin şiiir hakemlerinden birisi de Nâbiğa ez-Zübyânî (m.604) idi. Şiiirleri teşbih ve mecâzın yanında dil ve üslûp açısından da incelerler, lafız ve mana bakımından diğerlerinden daha üstün gördükleri şiiirleri Kâbe'nin duvarına asarlardı. Bu panayırlarda yapılan münazara, yarışma ve ilim meclislerinin, belâgat ilminin gelişmesine çok önemli katkıları olmuştu. Bu şekilde panayırların ilmî, edebî ve kültürel bir merkez olma özelliği İslâm'ın ilk dönemlerine kadar devam etmiştir.²²⁰

Bütün ilimler ortaya çıkmadan önce; kendinden önceki bazı ön bilgilere ve malzemelere ihtiyaç duymuş, belli bir süre onlardan istifade etmiş ve sonunda müstakil bir hüviyete sahip olmuştur. İlimler birdenbire, ortada hiçbir şey yokken müstakil bir yapıya kavuşmaz, bilakis belli bir gelişme ve olgunluk süreciyle ortaya çıkarlar. Belâgat ilmi de özellikle malzeme olarak; Cahiliye şiiirlerine, onların karşılaştırılması ve tenkitlerine dair çalışmalara ve içerisindeki dağınık halde işlenmiş olan meselelere ihtiyaç duymuş ve onlardan beslenmiştir. Cahiliye devrindeki edebî verilere bakıldığında; teşbih, mecaz, istiâre, takdim-tehir, cinas, tıbak, îcaz, itnâb, müsâvât ve ihtisâr gibi temel edebî unsurlar yani belâgatin konu

²¹⁸ Güceyüz, **a.g.e.**, s. 111.; Kenan Demirayak - M. Sadi Çögenli, **Arap Edebiyatında Kaynaklar**, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1995, s. 65.

²¹⁹ İbn Sellâm el-Cumâhî, **Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ**, I, s. 153-189.

²²⁰ Bulut, **a.g.e.**, 23; Güceyüz, **a.g.e.**, s. 115.; Hâlid Yûsuf, **fi'n- Nakdi'l-Edebî**, el-Müessesetü'l-Câmi'a, Beyrût, 1987, s. 42; İbrahim Yılmaz, **Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol** (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1997, s. 1.

edindiği hitap ve sanatların neredeyse tamamı Şiirlerde, hutbelerde ve eleştiriler içerisinde bulabilir. Ancak ıstılahî anlamda belâgatın terminolojilerinin, isimlendirme ve sınırlarının belirlenmesinin daha sonraları olduğunu söylenebilir.²²¹ Yani Cahiliyede pratik kullanımda var olan doğal belâgat anlayıŐları, daha sonraki dönemlerde kurallarla kayıt altına alınmış ve sınırları çizilmiŐtir.

İslamiyet geldiğinde ise, Arap dilinde en etkili kitap olarak Kur'an gelmiş; Şiir, edebiyat ve hitabetin zirvesinde bulunan Araplara meydan okumuŐ ve inkârcıların bir sũresinin dahi benzerini getirmekten aciz kalacaklarını ifade etmiştir. Kur'ân'ın geliŐi ile beraber onu daha iyi anlamaya yönelik çabalar da hız kazanmıŐ ve bu çabalar neticesinde belâgat iyice gelişmiş ve müstakil bir ilim olmasına zemin hazırlanmıŐtır. Belâgat böylelikle Kur'an'dan ve Kur'ân ile ilişkili diğer disiplinlerden yani Me'âni'l-Kur'ân, İ'câzu'l-Kur'ân, İcâzu'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân gibi disiplinlerden beslenerek gelişmiştir.²²²

Aslında amaç; Kur'ân'ın mucizeliğinin gösterilmesi dâhil, bũtũn yönleriyle anlaşılması olunca, gerek belâgatçıların gerek de mũfessirlerin ve usũlcũlerin haber, inşâ, hakikat ve mecaz gibi belâgat konularını detaylı bir Şekilde iŐledikleri ve hũkũmlere varmaya çalıŐtıkları grũlmektedir. Kur'ân'ı daha gũzel ve doğru anlamak ve ona hizmet etmek amacıyla dil ve belâgat çalışmaları hız kazanmıŐ ve Arapların hitabetlerinde zaten var olan İcâz ve ihtisâr vb. konular, Kur'an'ın geliŐiyle birlikte diğer Kur'an ilimlerini de içine alacak Şekilde daha geniş bir zemine yayılmıŐtır. Ayrıca belâgat ilminin ortaya çıkışında siyasal, sosyal ve kũltũrel bazı faktörlerin de rol aldığı grũlũr. Örneğin İslâm'ın fetihlerle geniş coğrafyalara yayılması sonucunda Arap olmayanların, kâtiplik gibi çok önemli bir görev gereği Arapçayı ve belâgati iyice öğrenip devletin belli kademelerine gelmek istemeleri de bu hususta önemli bir etkendir. Aynı Şekilde kelimcilerin, felsefecilerin ve ravilerin de belâgatın gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Özellikle de kelimciler belâgat terminolojisinin ilk kurucularından sayılmıŐlardır. Yine, Cahiliye dönemindeki Ukâz panayırı gibi, Basra'da Mirbed, Kũfe'de Kunâse adlı bazı panayırlar dũzenlenerek,

²²¹ Mustafa Kırkız, **Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim AŞamaları**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 18; Gũceyũz, **a.g.e.**, s. 112.

²²² Gũceyũz, **a.g.e.**, s. 27.

buralarda Ferezdak (v. 110/728) ve Cerîr (v. 110/728) gibi ünlü şairler ve edebiyatçılar maharetlerini sergilemişlerdir.²²³

Belâgate dair literatüre bakıldığında ise ilk çalışma ve malzemelerde, Sibeveyh'in (v. 180/796) *el-Kitâb* adlı eseri görülmektedir. Bu eserde teşbih ve mübâlaga konularının ilk defa kaleme alındığı kabul edilir. Bunların yanında, mecaz, istiâre, kinâye, te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem, takdim-te'hir, ta'rîf-tenkîr, müsned, müsnedün ileyh, hazf, emir-nehîy gibi belâgat konuları dağınık halde yer almıştır. Kendisinden sonra gelen âlimler de, bu kitaptan istifade etmişlerdir. Aynı şekilde Müberrid'in (v. 285/898) *el-Muktadab* eserinde de nahiv bilgileri yanında belâgate dair bilgiler zikredilmiştir. Bunların yanında, şiir ve edebiyat alanındaki ilk çalışmalarda da hem şiirler, hem edebî tenkit kitapları hem de âyetlerdeki belâgat bilgileri yer almış ve belâgatin önü açılmaya başlamıştır.²²⁴

Her ilim gibi belâgat ilminin de oluşum, gelişim ve tekâmül evreleri vardır ve zamanla müstakil bir ilim hüviyetine sahip olmuştur. Ayrıca her evresi, dilbilimdeki uzmanlıklarıyla öne çıkan âlimler tarafından da temsil edilmiştir;

a- Belâgat ilminin oluşum evresi:

Cahiliye döneminde, şiir ve edebî tenkitlerden kaynaklanan belâgatin şifâhî ve Araplara özgü olarak devam etmesi yanı sıra, bir ilim olarak Arap belâgat ilminin oluşum aşaması hicrî III. yüzyıl olarak görülmektedir. Bu dönemde Ebû Ubeyde (v. 209/824), Câhız (v. 255/869) ve İbnü'l-Mu'tez (v. 296/908) gibi öne çıkan âlimler, eserlerinde bazen retorik analizler de yapmış ve belâgatin oluşumuna katkı sağlamışlardır. Belâgat ile ilgili meselelerin genel anlamda dilbilimsel ve edebî çalışmalar içerisinde ele alınmış olması ve yine Kur'ân'a bağlı olarak ortaya çıkmış olması, belâgat ilminin oluşum aşamasını bariz olarak göstermektedir. Örneğin Ebû Ubeyde'nin, *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde nahiv ile ilgili gramer tespitlerin yanında bazen mecaz, teşbih, kinâye gibi retorik analizler yaptığı görülmektedir. Yine belâgat ilminin oluşum aşamasında, bu ilme önemli katkılar sunan hatta bu ilimle özdeşleşen Câhız görülmektedir. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde belâğ hitap üslûbunun

²²³ Mehmet Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997, s. 40-41; Güceyüz, *a.g.e.*, s. 29.

²²⁴ Güceyüz, *a.g.e.*, s. 112; Bulut, *a.g.e.*, 25.

ve konuşmadaki güzelliğin, kullanılan kelimelerin manayla uyumluluğu sonucunda oluştuğuna dikkat çekmiş olması ve bu eserin lafız ile mana ilişkisine vurgu yapan ilk kitap olması, belâgat ilminin ortaya çıkışında çok önemli bir adım oluşturmuştur.²²⁵ Bu eserde teşbîh, îcâz, itnâb, i'câz, vb. birçok kavram örnekleriyle beraber ele alınmıştır. Bu nedenle bazı âlimler tarafından Câhız, beyân ilminin kurucusu sayılmıştır.²²⁶

Belâgat ilminin oluşum evresi önemli âlimlerinden bir diğeri de İbnü'l-Mu'tez'dir. İbnü'l-Mu'tez de *Kitâbu'l-Bedi'* isimli eserinde bedi' ilminin on üç sanatını şiir örnekleriyle ele almıştır.²²⁷ Yine burada tecnîs ve mutâbaka gibi sanatların sonrakilerin icadı olmadığını ifade ederek bu ilmin özgünlüğünü göstermiştir. Bu itibarla bazı âlimler tarafından da bedi' ilminin kurucusu İbnü'l-Mu'tez kabul edilmiştir.²²⁸

Belâgat ilminin oluşum aşaması kabul edilen hicri III. yüzyıla kadar Arap dilinde belâgat ilmi, yani belâgat ilminin üç temel disiplini olan me'ânî, beyân, ve bedi' ilimleri henüz müstakil birer ilim haline gelmemiştir. Belki me'ânî ilminin tam müstakil ilim formunu elde etmesi daha sonraki süreçte olsa da, belâgatin diğer ana unsurları olan bedi' ve beyân disiplinlerinin temâyüz etmesi ilk olarak bu evrede gerçekleşmiştir. Ancak beyân ilminin mecâz ve kinâye konuları, o dönemde bedi' ilmi arasında değerlendirilmekte olup tam ayrışma henüz gerçekleşmemiştir.

Arap belâgatının bu oluşum aşamasındaki literatürüne kısaca bir göz atıldığında; öncelikle Asmaî'nin (v. 216/831) *Fuhûletu's-Şuarâ* isimli küçük ebatlı eseri, şairler ve şiirleri hakkında görüş ve hükümlere yer veren en eski eser sayılmıştır. Câhız'ın ö. *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eseri ise, belâgat ilmine ait izleri belirgin olarak taşıyan ilk eser kabul edilir. Sonrasında Müberrid'in (v. 285/898) *el-Kâmil fi'l-Edeb* isimli eseri ile Sa'leb'in ö. (v. 291/903) şiir tenkidi hususundaki

²²⁵ Câhız, **el-Beyân ve't Tebyîn**, tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1998, II, 328 ve I, 153-199.

²²⁶ Cemil Cibr, **el-Câhız fî hâyetihî ve edebîhî ve fikrihî**, Dâru'l-Kitâb, 1974, s. 51; Hussein Abdu'l-Raof, **a.g.e.**, s. 35; Semira Karuko, **el-Câhız ve Belâgattaki Yeri** (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2013, s. 73; Semira Karuko, **Bir Belâgat Şaheseri Olarak Câhız'ın el-Beyân ve't-Tebyîn Adlı Eseri**, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Güz 2016 (179-192), s. 179-189.

²²⁷ İbnü'l-Mu'tez, **Kitâbu'l-bedi'**, Dâru'l-Mesire, Beyrut, 1982, s. 172.

²²⁸ Cemil Cibr, **a.g.e.**, s. 51; Hussein Abdu'l-Raof, **a.g.e.**, s. 35; Karuko, **a.g.e.**, s. 73; Karuko, **a.g.m.**, s. 179-189; İbnü'l-Mu'tez, **a.g.e.**, s.2.

Kavâidü's-Şi'r eseri de belâgat konularını içermektedir. Ayrıca Halife ve şair İbnu'l-Mu'tez'in *Kitâbu'l-Bedî'* adlı eseri, belâgat konularını derli toplu kaleme alan ilk müstakil eser kabul edilir. Belâgat ilminin, müstakil olarak ilk İbnu'l-Mu'tez'in *Bedî'* adlı eseri ile başladığını söyleyenler de vardır. Ayrıca ilk tedvin edenin, *Nakdu's-Şi'r* eseri ile Kudâme b. Ca'fer (v. 337/948) olduğu da söylenmiştir. Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr el-‘Âmidî'nin (v. 371/981) *Kitabu Islâhı mâ fi 'iyâri's-Şi'r* eseri de Arapça belâgatının oluşum ve gelişimine büyük katkılar sağlamıştır.

Ancak buraya kadar zikredilen eserlerin asıl yazılış amaçları, belâgat ilmini oluşturmak veya konularını derlemek değildi. Yeri gelen belâgat konularını izah etmek amacıyla bazı belâgat meselelerine değinmişlerdi. Bunlar müstakil bir belâgat eseri olarak görülemez ancak bu eserler belâgatla alakalı büyük bir birikimi meydana getirmiş ve belâgat terimlerini de oluşturmaya başlamışlardı. Ayrıca terimler de tam olarak netleşmiş veya üzerinde görüş birliği yapılmış değildi. Yani özetle hicri IV., milâdî X. yüzyıl sonlarından itibaren ancak belâgat konularını ihtiva eden eserler kaleme alınmaya başlanmış, belâgat terimleri belirmeye başlamış ve belâgat terminolojisi oluşmuştur.²²⁹

b- Belâgat ilminin gelişim evresi:

Gelişim evresine gelince, bu dönem edebî ve i'câz çalışmalarının yoğun olarak yapıldığı evredir. Arap dili belâgati, bu evrede kendine özgü bilimsel bir form elde etmiştir. Bu dönemde Ebû Hilâl Askerî'nin (v. 395/1005) kaleme aldığı *Kitâbu's-Sinâ'ateyn en-Nazm ve'n-Nesr* isimli eseri, belâgat meselelerinin bir kitapta toplanmasına yönelik ilk çalışma olarak görülmesi açısından önemli bir yere sahiptir.²³⁰ Kur'ân'ın i'câz yönünün dikkate alındığı çalışmalarda; Rummânî'nin (v. 386/996) *en-Nuket fi I'câzi'l-Kur'ân* eseri, Hattâbî'nin (v. 388/999) *Beyânü I'câzi'l-Kur'ân* eseri ve Bâkılânî'nin (v. 403/1013) *I'câzu'l-Kur'ân* adlı eseri Arapça belâgatının gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.²³¹

²²⁹ Bulut, **a.g.e.**, 25-29; Güceyüz, **a.g.e.**, s. 113.

²³⁰ Mesela Ebû Hilâl Askerî, bu eserde; hazf, zikr gibi me'ânî konularını; mecâz, kinâye gibi beyân konularını ve bedî' ilminin otuz beş sanatını anlatmıştır.

²³¹ Şevki Dayf, **Medârisu'n-Nahviyye**, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 2005, s. 102-139; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askerî, **Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r**, (thk.: Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire, Dâru İhyâi'l-Kûtûbi'l-'Arabiyye, 1952, s. 110-170.

Daha sonrasında Şerîf er-Radî'nin (v. 406/1015) *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân* adlı eseri ve Doğu'daki tüm bu çalışmaların yanında Endülüs'te de devam eden belâgat çalışmalarında İbn Reşîk Kayravânî'nin (v. 456/1063) *el-Umde fî Mehâsini'ş-Şi'r ve Âdâbihî* adlı eseri ile İbn Sinân el-Hafâcî'nin (v. 466/1073) *Sırru'l-Fesâha* isimli eseri belâgat hususunda kaleme alınmıştır. Bu iki eser, felsefî lafız ve cümlelerden kaçınıp kolay anlaşılır ifadeler kullanmaları açısından da dikkat çekicidirler.²³²

Arap belâgatının gelişimine önemli katkılar sağlayan, i'câz olgusunu nazım teorisiyle temellendiren, retorik ilkelerin dayanaklarını tespit eden, yeni belâgat terimleri ve kuralları belirlemeye çalışan, belâgatın felsefesini yapan, belâgat tarihinin en önemli nazariyatçılarından biri olan ve “Belâgatın pîri (Şeyhu'l-Belâga)” diye anılan Abdulkâhîr Cürcânî (v. 471/1078), bir taraftan *Delâilu'l-İ'câz* isimli eseriyle me'âni ilmini, diğer taraftan *Esrâru'l Belâga* adlı eseriyle de beyân ilmini sistemleştirerek belâgati asıl şekline ulaştırdığı kabul edilir.²³³ Bu alanda sonrakilere de yön veren bu iki büyük eserinde, belâgatın şimdiki anlamda hemen bütün ana konularını ele almış olmasa da genel hatlarıyla belâgat ilmini kaleme almıştır.

Şöyle bir yaklaşımda bulunulabilir; Arap belâgatının temelini Câhîz atmışsa, Cürcânî de bu temeli yükseltmiş ve binayı kurmuştur ya da kurallarını ortaya koyarak yapısını sağlamlaştırmıştır.

Cürcânî'ye kadar gelen süreçte; belâgate dair malzemeler, Sîbeveyh, Müberred ve İbn Cinnî gibi dilcilerin, Câhîz, İbnü'l-Mu'tez, Ebû Hilâl el-'Askerî, İbn Sinân el-Hafâcî, İbn Reşîk Kayravânî ve Hattâbî gibi edebiyatçıların, Kudâme b. Ca'fer, 'Âmidî, Kadı Abdulcebbar el-Curcânî ve Hatemî gibi eleştirmenlerin eserlerinde, dağınık veya bölümler halinde kısmen yer almıştı.²³⁴

Bu dönemde Ebû Tâhîr Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî'nin (v. 517/1123) *Kânûnu'l-Belâga* eseri, yine belâgat ilminin gelişimine önemli katkısı olan; meânî

²³² Bulut, a.g.e., 29-31.

²³³ Emrullah Ülgen, **Arap Belâgatının Özgünlüğü ile İlgili İddialar ve Bunların Değerlendirilmesi**, Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2015, s.3.

²³⁴ Güceyüz, a.g.e., s. 113. Bu arada İbn Haldun'a göre, Zamaşeri'ye (v. 538/1144) gelene kadar, kelimelerin tefsirlerinin çoğunda belâgat yeteri kadar işlenememiştir: İbn Haldûn, **Mukaddime**, tah. Abdulvahid Vâfi, I-III, 3.baskı Kahire, C: III, s. 1276

ilmini tafsilatlarıyla ve incelikleriyle kaleme alan, beyân ve bedî' ilimlerine de Arapçanın zevk-i selimine göre yorum ve analizler katarak yeni açılımlar kazandıran, Zamahşerî'nin (v. 538/1123) *el-Keşşâf* isimli tefsiri ve bir de, belâgat ilminin konularını mantık kurallarına göre taksim ve tarife tabi tutarak ve yeni terimler ve felsefî yaklaşımlarıyla bu ilmi mantıkî ve felsefî bir zemine oturtmaya çalışan, Cürçânî'nin iki eserinin de özeti mahiyetindeki Fahrüddîn er-Râzî'nin (v. 606/1209) *Nihâtetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-'Î'câz min Esrâri'l-Belâğa ve Delâili'l-'Î'câz* isimli eseri, belâgatın bu gelişim dönemine çok önemli katkılar sağlamıştır.²³⁵

c- Belâgat ilminin tekâmül evresi:

Tekâmül evresinde ise, artık Arap dili belâgat ilminin konuları, yöntem ve yolları kendine özgü bir nitelikte tamamlanmış ve bağımsız bir ilim hüviyetine kavuşmuştu. Belâgat ilmi, bu evrede Sekkâkî'nin (v. 626/1229)²³⁶ *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümü²³⁷ ile beraber; me'ânî, beyân ve bedî' gibi ana başlıklar altında kategorize edilmiş ve ıstılahî anlamlarıyla terimlerin kavramlaştırıldığı daha sistematik bir hale getirilmiştir. Sekkâkî, belâgat konularını ilmî bir metotla ve mantık ilmi ışığında düzenlemiş ve belâgati daha sistematik bir hâle yani tekâmül evresine ve yaklaşık bu günkü son şekline getirmiştir.²³⁸ Aynı zamanda belâgat ilmini, sadece tadılıp yaşanan fakat anlatılamayan bir durumdan çıkartıp özellikle de Arap olmayanlara kolaylıkla anlatılabilecek ilmî bir disipline dönüştürmüştür. Bu eser, yazıldıktan sonra büyük ve haklı bir şöhrete kavuşmuş ve Abdulkâhir Cürçânî'den sonraki diğer bir dönüm noktası kabul edilmiştir.²³⁹

Sekkâkî'den sonra, ifadeleri açık ve kolay olup felsefî cümlelerden de uzak duran, İbnu'l-'Esîr el-Cezerî'nin (v. 637/ 1239) *el-Câmi'u'l-Kebîr* ve *el-Meselu's-*

²³⁵ Bulut, a.g.e., 32-33; Mehmet Yalar, **el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri** (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997, s. 42.

²³⁶ Tam adı Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî.

²³⁷ *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseri üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Sarf ilmini, ikinci bölümde Nahiv ilmini, üçüncü bölümde de Belâgat ilmini ele almıştır. Eserin sonunda da, istidlal (mantık), şiir (aruz ve kâfiye) ve def'u'l-metâin (Kur'ân'a yöneltilen eleştirileri def eden) ilimlerinden bassetmiştir.

²³⁸ Örneğin daha öncesinde bedî' ilmi içerisinde değerlendirilen teşbih, mecâz ve kinâye konularını Sekkâkî, bu eserinde beyân ilminin konularına dâhil etmiş ve belâgatın sistematize edilmesinde önemli bir görev üstlenmiştir.

Şevkî Dayf, **el-Belâğa**, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1965, s. 288.

²³⁹ Bulut, a.g.e., s. 34.

Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve 'ş-Şâ'ir eserleri ve meşhur İbn Malik'in oğlu olan Bedreddin b. Mâlik'in (v. 686/1287) *el-Misbâh* eseri bu hususta önemli çalışmalar olsa da, hicrî 8. asra asıl damgasını vuran eser, Hatib el-Kazvîni'nin (v. 739/1338) *Miftâhu'l-'ulûm*'un üçüncü bölümünü özetlediği, düzenlediği ve belâgatın hemen tüm konularını güzel bir tertiple ele alıp bugünkü son şeklini verdiği *Telhîsu'l-Miftâh* eseri kabul edilir.²⁴⁰

Kazvîni'nin *Telhîs*'i ile yeni bir dönem başlamıştır. Üslûbunun kolaylığı, metot ve planının düzgünlüğü ve ifadesinin de açıklığı sebebiyle, telifinden itibaren hem yıllarca medreselerde ve çeşitli İslâm ülkelerinde müfredat kitabı olarak okutulmuş, hem de üzerinde yüzlerce şerh vb. çalışmalar yapılmıştır. Sekkâkî'nin yaptığı gibi belâgat ilmini, sadece tadılıp yaşanan fakat anlatılamayan bir durumdan çıkartıp özellikle de Arap olmayanlara kolaylıkla anlatılabilecek ilmî bir disipline dönüştüren Kazvîni, *Telhîs* eserine ilk şerhi *el-Îzâh* ismiyle bizzat kendisi yazarak kendisinden sonra gelecek diğer şerh edicilere de öncülük yapmıştır. Öyle ki belâgat çalışmaları yedi asırdır neredeyse onun bu iki eseri etrafında dönmektedir.²⁴¹

Kazvîni'den sonraki çalışmalara göz atıldığında, Kazvîni gibi Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümüne özet olarak Adudüddîn el-Îcî'nin (v. 755/1355) *el-Fevâ'idu'l-Kiyâsiyye* eseri; Kazvîni'nin *Telhîs*'i üzerine, talebesi Bahâuddîn es-Sübkî'nin (v. 773/1372) çok teveccüh gören *Arûsu'l-Efrâh* şerhi, Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (v. 792/1390) önce el-Mutavvel şerhi, sonrasında da bu şerhin özeti olarak ve medreselerde yıllardır ders kitabı olarak okutulan *Muhtasaru'l-Me'ânî* eseri, yine medreselerde yıllarca okutulan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (v. 816/1413) *el-Misbâh fî Şerhi'l-Kısmi's-Sâlis mine'l-Miftâh* eseri ile *Havâşî's-Seyyid 'ale'l-Mutavvel* eseri, bir de Celâluddîn es-Süyûtî'nin (v. 911/1505) *el-Cumân* ve *'Ukûdu'l-Cumân* eserleri ile İsmüddîn el-İsferâyînî'nin (v. 945/1538) Kazvîni'nin *Telhîs*'i üzerine yazdığı ve Teftâzânî'ye sıkça eleştiriler yönelttiği *el-Atvel* isimli geniş hacimli eseri bu alanda yazılmış en önemli eserlerdendir.²⁴²

²⁴⁰ Bulut, a.g.e., s. 35-36.

²⁴¹ Bulut, a.g.e., s. 37-38.

²⁴² Bulut, a.g.e., s. 39-40.

Hicrî 7. Asırda, meânî ve beyân ilimlerinde olanlar dâhil yaklaşık 125 edebî sanat tespit edilmiş olup daha sonraki dönemlerde bu sayının 150'e kadar ulaştığı görülmektedir.²⁴³

Ancak her ne kadar belâgat ilminin ıstılahî anlamda zirveye çıktığından bahsedilse de, literatürünün sonlandığı veya üzerinde yeni eser ve çalışmaların yapılmadığı söylenemez. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz Adudüddîn el-Îcî, Sübkî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Süyûtî ve İsferyânî'nin çalışmaları, ayrıca sayamadığımız Hasan Çelebi (v. 891/1486), Ebü'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkindî (v. 888/1483), Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (v. 1067/1657), Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî (v. 1230/1815), Hüseyin b. Ahmed el-Mersafî (v. 1307/1890), Ahmed el-Hâşimî (v. 1943) ve Ahmed Mustafa el-Merâgî (v. 1952) gibi nice âlimler de bu alanda çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar genelde şerh ve haşiye şeklinde yapılmış, birçok edebî ve ilmî anlayışın ince tahlil ve tenkitleriyle bezenmiş ve yer yer orijinal fikirler, bilgiler ve açıklamalar da getirilmiştir.

Ayrıca 13. (19.) yüzyıldan sonra İslâm dünyasının Avrupa ile temasa geçmesiyle birtakım yenilik arayışları da kendini göstermeye başlamıştır. Dolayısıyla bu dönemde yetişen belâgatçiler, belâgat çalışmalarına modern bir şekil vermek istedikleri görülmektedir. 20. yüzyıl belâgatçılarının özelliği, geçmiş çalışmalardan yararlanarak konuyu kendi düşüncelerine göre ifade etmeye çalışmalarıdır. Bu alanda modern çalışma yapanların genellikle Batı edebiyatıyla içli dışlı olup onların gelişmelerinin etkisinde kalmış kimseler olduğu görülmektedir. Bu kimseler belâgatin, Batı'daki gibi edebî tenkitle iç içe olmasını ve estetik çalışmalardan faydalanılması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu ekolün en önemli temsilcileri Tâhâ Hüseyin, Abbas Mahmud el-Akkâd ve İbrâhim el-Mâzinî'dir. Modern belâgat çalışmaları olarak; Emîn el-Hûlî'nin *Fennü'l-ıkvâl* ile *el-Belâğa ve 'ilmü'n-nefs* eserleri, Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın, *Difâ' 'ani'l-belâğa* eseri ve Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn'in *el-Belâgatü'l-vâziha* eseri karşımıza çıkmaktadır.²⁴⁴

Kısaca özetleyecek olursak; Belâgat ilmi, dil ve edebiyat ilimleri içerisinde müstakillliğini en yavaş elde eden ilimlerdenidir. Şöyle ki belâgat, kökleri Cahiliye

²⁴³ Bulut, a.g.e., s. 41.

²⁴⁴ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, İstanbul, 1992, C: V, s. 384-387.

öncesine dayanan, edip ve şairlerin dillerinde uzun bir süre meleke olarak devam eden, edebî tenkitçilerle de ivme kazanan ve belâgatçilerin önceki eksiklikleri gidermesiyle yavaş yavaş son formuna kavuşan müstakil bir ilimdir. Belâgat, bir ilim olarak hicrî II. asırda Abdullah b. Mukaffâ', Bişr b. Mu'temir (v. 210/825), Ebû Ubeyde (v. 209/824) ve Câhız (v. 255/869) gibi âlimlerin çalışmalarıyla başlamıştır. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinde; belâgat ve hitabet ile alakalı pek çok görüşler belirtmiş ve bolca şiir örnekleri aktarmıştır. Ebu Hilal Askerî de, *Kitabu's-Sinâ'ateyn* eserinde; zamanına kadar olan belâgat (Ma'âni, Beyân ve Bedi') malzemelerini –ayrı ayrı da olsa- bir kitapta toplamaya yönelik ilk çalışmayı başlatmış ve bu açıdan bu eseri de önemli bir yere sahip olmuştur.

Dört, beş asırlık bir gelişme süreci içerisinde, birçok dil âliminin de çalışmalarıyla meseleler iyice netleşmiş ve nihayetinde Abdulkâhir Cürçânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* isimli eseriyle me'âni ilmi, diğer taraftan *Esrâru'l Belâğa* adlı eseriyle de beyân ilmi sistemleştirilerek belâgat ilminin sınırları çizilmiş ve asıl şekline ulaştırılmıştır. Abdulkahir Cürçânî, hem *Delâilu'l-İ'câz* adlı eseriyle dilbilgisinde yepyeni ve kuşatıcı bir sistemin geliştirilmesine ön ayak olmuş, hem de *Esrâru'l-Belâğa* adlı eseriyle, ortaya koymuş olduğu kurallar ve görüşlerle edebî tenkit birikimini düzene sokmuş, Beyan ilmini teorik temellere oturtmuş ve ileri seviye bir analiz sistemi entegre etmiştir.²⁴⁵

Sekkâkî ve Kazvînî ile de yaklaşık bu günkü son şekline tekâmül etmiştir. Sekkaki, *Miftâhu'l-'Ulûm* kitabının üçüncü bölümünde, belâgat konularını ilmî bir metotla ve mantık ilmi ışığında düzenlemiş ve belâgati daha sistematik bir hâle, yani tekâmül evresine ve yaklaşık bu günkü son şekline getirmiştir. Ayrıca Beyan ve Bedi' ilimlerini iki ayrı kısım yapmış ve bu ilimleri mantığa uygun ve bilimsel şekilde ele almıştır.²⁴⁶

²⁴⁵ Ülgen, **a.g.m.**, s.3; Yalar, **a.g.e.**, s. 40-41. (Belâgat ilminin ilk oluşma aşamasını Cahiliye dönemine dayandırdığımız zamanda ise, doğuşundan bugünkü tekâmül sürecine kadar yaklaşık 700-800 yıl gibi uzun bir sürecin geçtiğini de söyleyebiliriz).

²⁴⁶ Örneğin daha öncesinde bedi' ilmi içerisinde değerlendirilen teşbih, mecâz ve kinâye konularını Sekkâkî, bu eserinde beyân ilminin konularına dâhil etmiş ve belâgatin sistematize edilmesinde önemli bir görev üstlenmiştir. Şevkî Dayf, **el-Belâğa**, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1965, s. 288; Mustafa Almavas, **Araplarda Belâgat İlminin Gelişme Aşamaları**, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KÜSBD), Cilt 9, Sayı Özel, Aralık 2019, 195-218, s. 196.

Sonuç itibariyle Arap belâgati, teorileri konulmadan önce pratik olarak tatbik edilmiş; Câhız, İbnü'l-Mu'tez gibi edipler tarafından teorileri konulmuş, Cürcânî ile de belâgat bilgi yönüyle son halini almıştır. Gelişme ve tekâmül evrelerinde retorik pratikleri birtakım ilkelere bağlanarak daha sistematik bir yapıya kavuşmuş, zamanla kolektif fikir ve çabalar sonucunda kuralları, terminolojisi ve metodolojisi yerleşmiş ve nihayetinde de haklı olarak müstakil bir ilim olma hüviyetine sahip olmuştur.

Asıl konuya geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlayacağı düşüncesiyle, önce dilin kaynağına inilmeye sonra belâgat prensiplerine kaynaklık etmesi hasebiyle de nahiv kurallarının gelişiminde mantığın söz konusu etkisi kısaca gözlemlenmeye çalışılacaktır. Sonrasında da belâgat ilminin oluşumu ve gelişimi aşama aşama takip edilerek, dış faktörlerle veya mantık ilmiyle karşılaşması, münasebetleri, mantığın belâgate ne derecede, ne düzeyde ve nasıl etki edip etmediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1.2. Dil ve Belâgatin Kaynağı

Öncelikle dil olgusu; insanın düşüncelerini, duygularını ve maksadını ifade etmek üzere seslerin, kelimelerin ve cümlelerin anlamlı ve ahenkli bir şekilde bir araya getirilip oluşturulan semboller bütünü diye tanımlanan ve insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliştir.²⁴⁷ İnsan ile özdeş hale gelmiş bir kavram olan dil, yani konuşma yetisi; Allah'ın insanlara bahşettiği en önemli nimetlerdendir. Dilin tarihi de insanlık tarihi kadar eskidir.²⁴⁸ Genel olarak diller, insanların birbirleriyle anlaşmalarını sağlayan ve birtakım kuralları olan bir sistemdir. Bu kurallara, gramer denir. Bilgi edinmenin kendine özgü kuralları olduğu gibi, konuşmanın ve konuşma üslûplarının da kendine özgü kuralları vardır. Her dilin kendine has dil kuralları olur. Diller; adeta canlı bir olgu gibi, zamanla kelimelerinde ve kurallarında bazı değişiklikler meydana gelebilmektedir. Böylelikle diller, sürekli kendini yenileyen bir yapıya ve aynı zamanda fertleri aşan ve konuşan milletlere mâl olan toplumsal bir özelliğe sahiptir.²⁴⁹

²⁴⁷ Ramazan Demir, **Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi Hz. Âdem'in Dili**, Hâcegan Akademi Kitaplığı (Sistem Matbaacılık), İstanbul, 2009, s. 9.

²⁴⁸ Mahmud Fehmi Hicâzî. **Medhal ila 'ilmi'l-Luğa**, Dâr-u Kuba, Kahire, ts., s. 9.

²⁴⁹ Hüseyin Küçükcalay, **Kur'ân Dili Arapça**, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1969, s. 10-16.

Konuşmak ve anlaşmak insanların en temel özelliğidir ve şahıslar arasında gerçekleşir. İnsanlar dilleri ve sözleriyle toplum olurlar. Dil aynı zamanda bir iletişim aracı olarak da tanımlanabilir. Dil ile; bilgi, haber veya istek iletilir. Yani konuşmak bir bilgi veya istek alışveriştir. Hatta insan, bilmediği bir şeyi istekte bulunamayacağı için, dilsel iletişimde asıl olan sadece bilgidir. Dilin yerli yerinde ve güzel kullanımıyla daha sağlıklı bilgi akışı gerçekleşir. Başka bir açıdan dil, içinde toplumun eğitim-öğretim gördüğü bir okul yani toplum okulu gibidir. Hatta her konuşma bir öğrenme ve öğretme faaliyetidir.²⁵⁰

Bilgi; düşünme ve fikir ile kazanıldığından, düşünmenin yasalarını mantık ilmi incelediği gibi, konuşmanın yasalarını gramer, konuşma üslûplarının yasalarını da belâgat inceler. Mantık, bilmenin; dilbilimi ise anlamanın kurallarını göstermektedir. Bilgi, öğrenme ve öğretme dil ile gerçekleştiği için mantıkçının, kullandığı dilin mantığını yani kurallarını bilmesi ve onu göz önüne alarak konuşması zorunludur. Anlamaların belirlenmesinde mantık ilminin mi yoksa dilbilimin mi bu konuda söz hakkına sahip olduğu tartışmasını, düşünmenin kalıplarının dilbilimi tarafından mı yoksa mantık ilmi tarafından mı öncelikli olarak tespit edildiği hususu aydınlatacaktır. Ayrıca mantığın beş sanatından (sınâatı hamse) olan hatâbe (retorik) ve şiir hasebiyle de belâgat ile ilişkisi bulunmaktadır.

Bir üslûp aracı olarak tanımladığımız belâgat; sözlerden, hâl ve davranışlardan oluşan karmaşık bir yapının adıdır. Dil ile iletilen bu anlamlar, dil ile bir başkasına iletilmeden önce insanın kendi zihninde bulunmaktadır. Zira insan, bir anlamı bir başkasına iletmeden önce kendi zihninde tasarlar. Böylece insan, kendi zihnindeki anlamları bir başkasına iletme için onları anımsatan ve onların yerine geçen sözler üreterek bu sözlerden bir kelam veya cümle kurar ve başkalarına iletir ve aynı yolla da başkalarının iletmediği anlamları anlar.²⁵¹

2.1.3. Nahiv İlminin Oluşumunda ve Gelişiminde Dış Faktörlerin Etkisi

Belâgat ilminin prensiplerine kaynaklık etmesi hasebiyle, öncelikle mantığın nahiv kurallarının gelişiminde söz konusu etkisine kısaca bakmaya çalışalım.

²⁵⁰ Ali Durusoy, **Mantık ve Dil**, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 6, Cilt 6, Sayı 1, 2020, (253-270), s. 253.

²⁵¹ Durusoy, **Mantık ve Dil**, s. 253.

Nahiv ilminin tarihine bakıldığında, kısacası nahvin, İslâm dini ile beraber oluşan bir ihtiyaç gereği olarak Araplar tarafından özgün olarak ortaya çıkartıldığı görülür. Şöyle ki İslâm'a giren acem toplumların Arap dili üzerinde olumsuz etkileri fark edilmiş ve dilde bozulmalar görülmeye başlanmıştır. İlk belirtilerin i'râbı hatalı dillendirme üzerinden olduğu söylenebilir. Arap dilinde lahnın (hataların) çoğalması, Kur'an'ı yanlış okuyup anlam bozulmalarına kadar varırmış ve bunun üzerine hem Arap dilinin hem de dinin korunması gündeme gelmiştir. Artmaya başlayan dil hatalarını düzeltmek amacıyla gramer kurallarının tespitine ve belirlenmesine yönelik nahiv ve sarf alanlarında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Arap dili grameri ile ilgili ilk çalışmalar, başta Ebu'l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) ile Basra'da başladığı, daha sonraları Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs'e kadar uzandığı ve bu bölgelerde dil ekollerinin ortaya çıktığı görülür. Ancak asıl gramer çalışmalarının, daha çok Basra ve Kûfe dil ekolleri denilen iki ana ekol ve bilginleri tarafından geliştirildiği ve temsil edildiği görülmektedir. Bağdat dil ekolü, daha çok Basra ve Kûfe dil ekollerinin görüşleri arasında tercihlerde bulunmuş, Mısır ve Endülüs dil ekolleri ise telif edilmiş olan eserlere şerh ve haşiye yazarak Arap dilinin gelişip genişlemesine katkı sağlamışlardır. Başka bir ifadeyle, Bağdat, Mısır ve Endülüs dil ekollerinin çalışmaları, daha çok Basra ve Kûfe dil ekollerinin oluşturdukları kuralları geliştirmek ve yorumlamak üzerinde olmuştur.²⁵²

Bazı müsteşrikler, Arap nahvinin başta eski Yunan ilimleri olmak üzere dış faktörlerin etkisiyle oluştuğunu iddia etmektedir. Arap dili gramerinin başlangıcı olarak nahiv ilminin, Yunan mantığından etkilendiği görüşünü ilk olarak I. Guidi ortaya atmıştır.²⁵³ Hatta Braunlich, bu etkinin erken dönemlerde, Sîbeveyh'le (v. 180/796) başladığını iddia eder.²⁵⁴ Ortaçağ dilbilimcisi tarihçi A. Merx ise, eski Yunan ilimlerinin Arapça üzerindeki etkisinin Mutezile tarafından mantık ilmi vasıtasıyla oluştuğunu savunur.²⁵⁵ Merx, nahiv ilminin konularını ve kurallarını

²⁵² Mahfuz Geylani, **Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri**, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 1, Bahar-2020, s.231-232.

²⁵³ Abdurrahman Salih el-Hac, **en-Nahvu'l-Arabî ve Mantıku Aristo**, Mecelletu Külliyyeti'l-Adab, Câmiatü'l-Cezayir, Sayı 1, Yıl 1, 1960, s. 68. (I. Guidi, **Bolletino Italiano Degli Studia Orientali**, No, 6, Yıl 1877, s. 104-108'de yazmış olduğu makalesinde bu görüşlerini söylemiştir.)

²⁵⁴ Brockelmann Carl, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabî**, çev. Abdu'l-Hamîd Neccâr, Dâru'l-me'ârif, II, Kâhire, (ts.), s. 123.

²⁵⁵ Versteegh, **Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking**, E.J. Brill, Leiden, 1977, s. 16.

Aristo mantığıyla ilişkilendirmeye çalışır; kelimelerin üçe ayrılması, fiillerin zamansal olarak üçe taksimi vb. konularla da bu iddiasına deliller getirir.²⁵⁶ Daha sonra Merx bu iddiayı bazı delillerle desteklemeye çalışarak sürdürmüştür. Bu iddialar o dereceye varmıştır ki bizzat nahiv kelimesinin bile Yunancadaki “analogia” kavramından alındığını bile söylemişlerdir.²⁵⁷ Ancak ne var ki daha sonra gelenlerin çoğu, eserlerinde Merx’in bu iddialarını, kanıtlanmış bir yargı gibi gösterip “Arap diltçiler, gramer ıstılahlarını ve dil çalışmalarını Aristo mantığından almıştır” şeklinde kesin bilgi gibi aktarmışlardır.²⁵⁸

Yabancı unsurlardan etkilenme tartışmaları çerçevesinde, özellikle modern dönemin öne sürdüğü en önemli argümanların başında da bu taksim benzerliğinin geldiği görülmektedir. Oysa taksimler herhangi bir yabancı kültüre ait değil, bilakis insanlığın doğal aklı melekesi gereği ihtiyaç duyduğu doğal bir yönelimdir. Ayrıca taksimler amacına göre farklı açılardan ele alınarak farklı kısımlara varılabilir. Nitekim Sîbeveyh’in taksimi dilsel açıdan olup Aristo taksiminden çok uzaktır. En önemlisi Arap dili alanında elimizdeki ilk yazılı eser olan Sîbeveyh’in *el-Kitab*’ındaki taksimatın, Aristo taksimine uymadığı da gözler önüne serilmiştir. Şöyle ki Aristo’nun kitabında kelimenin (kelamın) herhangi bir üçlü taksimi görülmemektedir. Aristo, *Kitabu’l-İbare (Bari Hermenias)* eserinde kelamı (kavl), “onoma ve rhema” diye ikiye ayırmıştır. Nitekim İshak b. Huneyn de bunları “isim ve kelime” diye tercüme etmiştir.²⁵⁹ Bir de bunların dışında kalan diğer kelimeler için de şiir sanatı kitabına yönlendirmektedir ki orada da sekizli bir taksimi görülmektedir.²⁶⁰

Açıkcası müsteşrikleri, Aristo’nun üçlü taksim yaptığına dair yanlışa yönlendiren, Yunan Deny d’Halicarnasse ve Latin Quintilien’dir. Nitekim bu

²⁵⁶ Versteegh, **a.g.e.**, s. 8.

²⁵⁷ C. H. M. Versteegh, **Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early İslam**, E. J. Brill, Leiden, 1993, s. 24.

²⁵⁸ İlse Linhtenstadter, **Nahiv Maddesi**, İA, IX, s. 35.

²⁵⁹ Aristoteles, **Mantıku Aristo** (Tah. Abdurrahman Bedevi), Vekaletü’l-Matbuat - Daru’l-Kalem, Kuveyt-Lübnan, 1980, I, s. 100-101.

²⁶⁰ Aristoteles, **Poetika**, (Cev. İsmail Tunalı) Remzi Kitabevi, 5. Basım, İstanbul, 1993, s. 56; Ayrıca bkz. **Gerard Troupeau**, *Neş’etü’n-Nahvi’l-Arabi fi Dav’i Kitabı Sîbeveyh*, Mecelletu Mecmeil-Luğati’l-Arabiyyeti el-Urdunî, Sayı 1, Cilt 1, Kanunu’s-Sani, 1978, (125-138), s. 126; **Abdurrahman Salih el-Hac**, *en-Nahvu’l-Arabi ve Mantıku Aristo*, Mecelletu Külliyyeti’l-Adab, Câmiatü’l-Cezayir, Sayı 1, Yıl 1, 1960, s. 77.

kimseler Aristo taksiminde kelamın üç kısım olduğunu söylemektedirler. İngiliz gramerci J. Harris bu durumun yanlışlığına dikkat çekmiş ve Aristo'da böyle bir üçlü taksimin olmadığını belirtmiştir.²⁶¹ Ayrıca Süryani gramerine bile hiçbir etkileri olmayan bu kimselerin Arap taksiminin kaynağı olmaları tarihsel olarak mümkün de değildir, doğru da değildir.²⁶²

Ayrıca Sîbeveyh, Aristo'dan²⁶³ farklı olarak fiilin mastardan alındığına işaret etmiş ve de üç zamandan birine delalet ettiğini söylemiştir.²⁶⁴ Özellikle de harf konusunda, Aristo harfi anlamlı saymayıp anlamsız bir ses bütünü olarak tanımlarken²⁶⁵ Sîbeveyh harfi, isim ve fiil olmayıp bir mana için gelen kelime diye tarif etmiştir.²⁶⁶

Modern dönemin öne sürdüğü etkilenme argümanlarından bir diğeri de dilcilerin kullanmış olduğu kıyastır. Oysa dilcilerin kıyası ile mantıkçıların kıyası arasında bariz farkların bulunduğu bir sonraki bölümde değinilecektir. Örneğin mantıkçıların kıyası, bütünden parçaya geçiş (tumdengelim) şeklinde iken; dilcilerin kıyası, cüzden kül'e yani parçadan bütüne geçiş (tümevarım) şeklindedir.²⁶⁷

Aynı şekilde akıl ve kıyas ile ilişkili olan "illet ve ta'lil"i de mantıktan etkilenme argümanı olarak ileri sürmüşlerdir. Oysa dil çalışmalarından sonra irabın manaya uygun olmasını sağlamak için kullanılan illetler ve ta'liller de, Arap-İslâm çalışmalarının sonuçlarıdır.²⁶⁸

Ayrıca çeşitli siyasî ve dinî fırkalar arasında çıkan tartışmalarda, karşı tarafı alt etmek için kullanılan aklî delillerde, aklî bir eylem olan illetin kullanılması da gayet olağandır. Dolayısıyla dilsel alanda kullanılan illetleri, başka kültürlerle

²⁶¹ el-Hac, **a.g.m.**, s. 78.

²⁶² el-Hac, **a.g.m.**, s. 78.; Ayrıca bkz. Mehmet Şirin Çıkar, **Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar** (Basılmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s. 166.

²⁶³ Aristoteles, **Mantıku Aristo**, s. 101.

²⁶⁴ Sîbeveyh, **el-Kitab**, (tah. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1977, I, s. 12; ez-Zeccacî, **el-İdah fi İleli'n-Nahv**, Tah. Mâzin el-Mübarek, Daru'n-Nefais, 1363, 2.baskı, s. 56.

²⁶⁵ Aristo, **Poetika**, s. 57.

²⁶⁶ Sîbeveyh, **a.g.e.**, I, s. 12.

²⁶⁷ Mehdi el-Mahzumî, **el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî ve A'mâluhu ve Menhecuhu**, Daru'r-Ra'idi'l-Arabî, Beyrut, 1986, s. 63.

²⁶⁸ Ali Ebu'l-Mekârim, **Usûlü't-Tefkiri'n-Nahvî**, Menşuratu'l-Camiati'l-Libiyeye, Libya, 1973, s. 162; Mâzin el-Mübarek, **a.g.e.**, s. 58.

dayandırmaktan ziyade, gerek diğer İslâmî ilimlerde kullanılan illetlere dayandırılması gerek de insanlığın doğal aklî melekesine dayandırılması daha isabetli olacaktır. Nitekim mantıktaki illet, bizzat hüküm için mucip (zorunlu) iken, dildeki illetler genelde müstenbete (delil yoluyla ulaşılan) konumundadır. Zira dildeki illetler zorunlu olsaydı tek bir hükümde birkaç illetin olması mümkün olmaması gerekecekti.²⁶⁹

Modern dönemin öne sürdüğü etkilenme argümanlarından bir diğeri de dilcilerin kullanmış olduğu dil terimleridir. İlk Arap dil gramercisi olarak zikredilen ed-Düelî'nin (v. 69/688) fiil, fail, mefûlü bih ve ref, nasb, cezm gibi bazı terimleri kullandığını görmekteyiz.²⁷⁰ Düelî'nin bu terimleri herhangi bir yabancı gramer fikirlerinden yola çıkarak üretmediği, bilakis o gün kullanılan Arapçayı dikkate alarak söylediği ve kelimelerin ilk anlamına dayanarak isimlendirme yaptığı bilinmektedir.²⁷¹ Daha sonraları Halil b. Ahmed (v. 175/791) ve Sîbeveyh'in (v. 180/796) de, Arapların günlük konuşmalarında kullandıkları kelimeler üzerinden nahiv ilminde yeni terimler oluşturup metinlere dökerek bu süreci daha da hızlandırdıkları bilinmektedir.²⁷²

Ayrıca Sîbeveyh, bazen bir konu için birden fazla terim kullanmış ancak daha sonraları bunların birisi yaygınlaşmıştır. Örneğin “İsm-i taşğîr” ve “ism-i tahkir” örnekleri böyledir. İşte bu durum, Sîbeveyh döneminde bile terimlerde henüz istikrarın oluşmadığını göstermektedir.

Bir diğer terim de âmildir. Nahivde kullanılan âmîl fikrinin, mantıktaki her eserin bir müessiri olduğu fikrinden yola çıkılarak üretildiği iddiası doğru durmamaktadır. Zira nahivdeki âmîl, sadece kelimenin sonunda meydana getirdiği

²⁶⁹ A. Muhammed Es'ed, **Beyne'n-Nahv ve'l-Mantık ve 'ulûmî's-Şerî'a**, Daru'l-Ulûm, Riyad, 1983, s. 140.

²⁷⁰ Ebu Said el-Hasan b. Abdullah Sîrâfî, **Ahbaru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn**, (tah. Muhammed İbrahim el-Benna), Daru'l-İ'tisâm, Mısır, 1985, s. 35.

²⁷¹ Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 35; Cemalüddin Ebu'l-Hasen b. Yusuf Kitfî, **İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbai'n-Nuhât**, (tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire, 1955, I, 5.

²⁷² Çıkar, *a.g.e.*, s. 170.

seslendirme ile alakalı bir durumdur ve bu teori başka dillerde bulunmayan bir teoridir.²⁷³

Yabancı kültürlerden etkilenme hususunda ileri sürülen bir diğer argümanın da, kategorilerin benzerliği olduğu söylenmiştir. Ancak mantıktaki kategoriler ile nahivdeki kategorilerin sadece birkaçı benzeşmektedir. Bu da olabilecek bir durumdur. Bunun haricinde mantık ile nahiv, birinde olup da diğerinde olmayan farklı kategorileri barındırmaktadırlar.²⁷⁴

Batıda nahiv ilminin özgün olmadığını iddia eden müsteşriklere karşın nahvin özgünlüğünü savunan müsteşrik ve oryantalistler de vardır.²⁷⁵ Brockelmann, Sîbeveyh'in de hocası olan ve Arap nahvinin asıl kurucularından kabul edilen Halil b. Ahmed'in Arap kimliğine bağlı olduğuna vurgu yapar ve bu ilk dönem dilbilimcilerin yabancılardan etkilendiği iddiasının kanıtlanabilir olmadığını ve nahiv ilminin oluşum evresinin açık ve net olmayıp mevcut kaynakların da bunu aydınlatmaya yeterli olmadığını ifade eder. Dolayısıyla da Arap grameri oluşum evresinin kapanıklığını giderecek yeni kaynakların keşfedilmesi ve araştırmaların yapılması gerektiğini söyler.²⁷⁶

Arap dilinin bir ilim olma sürecinin ana faktörleri olan Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'te herhangi bir dil-mantık tartışması görülmemektedir. O dönemde, genelde nahiv ile ilgili tartışmalar veya gündemdeki bazı dilsel konular gündemi işgal etmiştir. Yine o dönemin önemli dilcilerinden olan Kisâî, Halil b. Ahmed'den dersler almış ve Kûfe'de nahiv ekolünü kurmuştur. Kisâî'nin kurmuş olduğu bu ekol, felsefe ve mantıktan tamamen ayrı bir nahiv ekolü olmuştur.²⁷⁷ Ayrıca İngiliz müsteşrik Carter de, Arap nahvinin ilk eseri olarak bilinen Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını

²⁷³ A. Muhammed Es'ed, **Makâlâtü'n Müntehabetu'n fi-'ulûmi'l-Luğa**, Daru'l-Miracu'd-Devliyyeti, Riyad, 1994, s. 264-265.

²⁷⁴ Muhammed Abid Câbirî, **Bünyetü'l-'akli'l-Arabî, Merkezu's-Sekafeti'l-Arabî**, Daru'l-Beyda, 1993, s. 50-52.

²⁷⁵ Rafael Talmon, **et-Tefkiru'n-Nahvi Kable Kitabi Sîbeveyh, Dirasetün fi Tarihi'l-Mustalahi'n-Nahvi'l-Arabî**, Karmil, Sayı 5, 1984, s. 45.

²⁷⁶ Brockelmann, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabîc**, II, (ts.), s. 122-123.

²⁷⁷ Mehdi el-Mahzumî, **Medresetu'l-Kûfe ve Menahicuha fi'l-Luğa ve'n-Nahv**, Daru'r-Ra'idi'l-Arabî, Beyrut, 1986, s. 113.

inceleyip onda kullanılan terminolojinin eski Yunan ilimlerinden esinlendiği iddiasını doğru bulmamaktadır.²⁷⁸

Etkilenmeyi iddia edenlere karşı en büyük delillerden biri, Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'in başka kültürlere ait olan ıstılahları zikretmemeleridir. Bu sebeptendir ki o iddia sahipleri kendi görüşlerini delillendirmeyi, metinleri karşılaştırarak yapmaktansa, varsayım ve benzerlik gibi iddialarla yapmaya çalışmışlardır.²⁷⁹

İslâm medeniyeti, bir dil medeniyeti olarak anılmaktadır. Bu dil medeniyetinin temel dinamiklerinden olan dil ilminin, yabancı kültürlerden oluştuğu veya etkilendiği söylemlerinin altında, Müslümanların bu konuda hiçbir şey yapmadığı veya yapamayacağı fikri yatmaktadır.

Ayrıca Arap gramerinin yabancı kültürlerden etkilendiği hususundaki iddialar birbirlerinden farklılık arz etmektedir ki bu durum kendilerinin de iddialarından emin olmadıklarını göstermektedir. Genelde bu iddiaları; Arap gramerinin, en önemli verilerini Yunanlılardan almış olduğu ve felsefenin yoğun olduğu bölgede neşet ettiğinden dolayı taksim ve usûllerini onlardan yararlanarak elde ettiği şeklindedir.

Oysa Araplar, cahiliye döneminde çok basit bir hayat yaşıyorlardı. Konu hakkındaki bilgileri de, çöl ortamında sürdürdükleri hayatlarında karşılaşmış oldukları şeylerle sınırlı ve fitrî bilgilerdi. Ne yazılı bir ilimleri ne eserleri ve ne de mantık ve felsefe ile alakalı malumatları vardı.

Ancak İslâmiyetin gelmesiyle beraber Araplar, dini metinleri anlamaya yönelik ilmî bir çaba göstermek ve ilmî girişimlerin içinde bulunmak zorunda kalmışlardı. Gerek bu metinleri anlamak için gerek yeni Müslüman olan kimselere bu dili öğretmek için bir sistem öğrenmek zorunluluğu hissetmişlerdi. İlk zamanlardaki çalışmanın, sadece ihtiyaçlara yönelik tabii bir uğraşı olduğu hususunda herhangi bir tartışma görülmemektedir. Ancak daha sonraları değişik milletlerin İslâm'a girmesi ve yabancı kültürlerle karşılaşılması sonucu, bu çalışmaların felsefî bir yöne kaydığı ve işte tam bu esnada yabancılardan etkilenildiği

²⁷⁸ Hasan Abbas, *el-Luğatü ve'n-Nahv Beyne'l-Hadis ve'l-Kadim*, Dâru'l Me'ârif, Kâhire, 1971, s. 22.

²⁷⁹ Rafael Talmon, *Nazratun Cedide fi Kadıyyeti Aksami'l-Kelam: Dirasetun Havle Kitabı İbnu'l-Mukaffaa fi'l-Mantik*, Karmil, Sayı 12, 1991, s. 44.

yönünde iddialar öne sürülmeye başlamıştır. Bu etkilenmelerin de hangi ilimde, hangi dönemden itibaren, ne yönde ve ne kadar olduğu hususlarında tartışmalar olmuştur.

Tüm bunlara rağmen ve İslâm-Bilim tartışmalarındaki menfi yaklaşımlarına rağmen Ernest Renan, nahiv ilmini özgün bir ilim olarak kabul etmektedir.²⁸⁰ Goldziher ise, bu ilmin oluşmasına bir dış etkinin yol açtığı kanaatinde dir.²⁸¹

Modern dönemde Batılılar, Arap dil bilgisinin yabancı kültürlerden etkilendiği ile alakalı yeni iddialar ortaya atarak işi daha da ileri safhaya taşımışlardır: Örneğin ilk Arap nahivcilerinin dahi Yunan felsefesinden, gramer prensiplerinden ve temel eserlerinden haberdar oldukları halde, sırf özgün bir İslâmî ilim inşa etme adına, hiç bilmiyorlarmış gibi davrandıklarını ve tüm Arap kaynaklarının da bilerek buna sessiz kaldıklarını söylemişlerdir.²⁸² Oysa İslâm tarihine, özellikle de nahiv tarihine bakıldığında böyle bir sessizliğin söz konusu olmadığı görülecektir. Nitekim böylesi bir şeyin söz konusu olması durumunda, Rummânî'yi "mantık ilmini nahve karıştıran kişi" diye zikrettikleri gibi, aynı şekilde bunu da hiç çekinmeden aktarabilirlerdi.

Ayrıca nahiv ilminin meydana gelmeye başladığı Basra çevresinde, Arap olmayan; İranlı, Yunan ve Hint kültürlerinden milletler olsa bile, hicri I. ve II. asırlarda, Yunanca eserlerden Arapça eserlere herhangi bir verinin aktarılması bilgisi bir yana, o dönemlerde bunu sağlayacak düzeyde tedrisin varlığı da tespit edilmemiştir. Ayrıca Aristo'dan tercüme lerin ancak II. asrın ortalarında yapılmaya başlandığı da bugün kesin bir şekilde ortaya çıkmıştır. İlk mütercim in de, İbnu'l-Mukaffa'nın oğlu olduğu yönünde ciddi iddialar vardır.²⁸³ Yine o dönemde hiçbir âlimin, tarihçinin, özellikle de nahivcinin, Arap grameri çalışmalarında Yunan

²⁸⁰ Ignaz Goldziher, **On the History of Grammar Among the Arabs**, (İngilizceye çeviren, Kinga Devenyi, Tamas Ivanyi), Jahn Benjamins Publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia, 1994, s. 4.

²⁸¹ Goldziher, **a.g.e.**, s. 5.

²⁸² Talmon, **a.g.e.**, s. 46.

²⁸³ Abdulkadir Mihirî, **Havatru Havle Alakati'n-Nahvi'l-Arabi bi'l-Mantik ve'l-Luğa**, Havliyâtu'l-Câmi'ati't-Tunusiyye, Sayı 10, 1973, s. 26.

kaynaklarında bulmuş oldukları şeylerden istifade ettikleri yönünde hiçbir rivayet bulunmamaktadır.²⁸⁴

Ayrıca A. Merx, hem genel mantık düşüncesi ile Yunan mantığını birbirinden ayırmayarak, hem ilk dönemlerdeki İslâmî ilimlerden habersiz kalarak, hem de Arapların hiçbir şeyi meydana getirebilecek güçlerinin olmadığı düşüncesinde olarak²⁸⁵ bariz hatalara düştüğü görülmektedir. O halde Arap gramerinin teşekkül süreci; gerek nahiv, gerek belâgat ilimlerinin ortaya çıkmasına neden olan etkenler incelendiğinde, ulaşılan bilgiler ışığında, özellikle de ilk oluşum aşamasında Arap dili grameri için herhangi bir yabancı etkiden söz etmek doğru gözükmemektedir.

Arap dilbilimcilerine bakıldığında ise, müsteşriklerin aksine çoğunluğu, ilk dönem gramer çalışmalarında yabancı etkiyi bütünüyle reddeder. Nahiv ilminin ve ıstılahlarının, Arap düşünce tarzlarıyla oluştuğunu, dolayısıyla özgün olduğunu ve başta Yunan mantığı ve retoriği olmak üzere Latin ve Hint dilbilimlerinden esinlenmediğini söylerler.²⁸⁶ Muhammed Tantavî Arap gramer ilminin dış etkilerden bağımsız bir şekilde Irak'ta ortaya çıktığını, tarihi süreçte gelişerek sistematik yapısına kavuştuğunu belirtirken²⁸⁷ Şevkî Dayf de nahiv ilminin sadece Arapçaya özgü olan âmil teorisine dayandığını hatta gelişim sürecinde de diğer dillerden hiçbir dilsel materyallerle alıntı yapmadan oluştuğunu iddia eder.²⁸⁸

Arap gramerine yabancı dillerin etkisini reddedenlerin en büyük delilleri, o dönemden günümüze ulaşan tek yazılı metin niteliğindeki Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ında, Yunancadan, onun kaynaklarından veya başka eserlerden herhangi bir alıntı yapmaması, dolayısıyla da söylenenlerin çoğunun zan ve iddialardan ibaret kalması²⁸⁹ ve en önemlisi de tercüme hareketi henüz başlamadan Arap gramerinin yazılmış olmasıdır. Arapların da Yunanca bilmemeleri hasebiyle, ilk Arap

²⁸⁴ Mihirî, **a.g.m.**, s. 28.

²⁸⁵ Adalbert Merx, **L'origine de la Grammaire Arabe**, Bulletin De L'Institut Egyptien, Cilt 3, No 2, Kahire, 1891, s. 14; el-Hac, **a.g.e.**, 68; I. Guidi, **Bolletino Italiano Degli Studia Orientali**, No 6, 1877, s. 104-108.

²⁸⁶ Brockelmann, **Tarihu'l-edebi'l-Arabîc**, II, (ts.), s. 124.

²⁸⁷ Tantavî, **a.g.e.**, s. 21.

²⁸⁸ Şevkî Dayf, **Medârisü'n-Nahviyye**, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 2005, s. 20.

²⁸⁹ Mihirî, **a.g.m.**, s. 28.

dilcilerinin doğal olarak Yunan mantığını ve gramerini bilmeleri ve ondan etkilenmiş olmaları pek mümkün olmayacaktır.²⁹⁰

Ayrıca nahvin kurucularından kabul edilen Sîbeveyh'in, bu ilmi oluştururken başka dillerin gramerlerine veya ıstılahlarına ihtiyaç da duymadığı görülmektedir. Zira Sîbeveyh'in kullanmış olduğu kelimeler üzerinde bir araştırma yapan Gerard Troupeau, o kelimelerin çok çeşitli olduğu ve Sîbeveyh'in zaten amacını rahatlıkla dile getirebilecek oranda bir terminoloji kapasitesine de sahip olduğu kanaatine varmıştır. Gerard, Sîbeveyh'in en çok kullanmış olduğu ıstılahların metodoloji ile alakalı olması da o dönem dilcilerinin başkalarının mantığına ve gramerine ihtiyaç duymadan yararlanabilecekleri yeterli derecede terim ve terminolojilerinin olduğunu gösterdiğini söyler.²⁹¹

Ayrıca başka dillerden bazı kelimelerin alınmış olmasının da, bu denli fazla olan kelimelere orantılandığında herhangi bir değeri olmayacağını belirten Gerard, bu hususta müsteşriklerin birkaç Yunanca kelimeye dayandırarak Yunanca ile Arapça arasında bazı benzerlikler bulmaya ve ispatlamaya çalışmalarının boşa bir çaba olduğunu söylemektedir.²⁹²

Peki, ilk dönem Arap dilcilerinin Yunan gramerinden bazı ıstılahlar aktarmalarına bakılacak olursa, açıkçası bu durum gerek dil, gerek tarih gerekse de metodolojik yönden pek mümkün görülmemektedir. Bu durumda Sîbeveyh'in kitabında kullanmış olduğu terimleri nasıl oluşturduğu ile alakalı sorular akla gelecektir. Öncelikle *el-Kitab*'a bakıldığında, Sîbeveyh'in burada kullandığı kavramları tanımlamadığı görülür. Bu durum, Sîbeveyh'in bu ıstılahları sıfırdan icat etmediği, onları kendisinden önceki dilcilerin kullanımları üzerinden kullandığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda çağdaşlarının bu ıstılahları zorlanmadan ve açıklanmasına ihtiyaç duymadan kolaylıkla anlamaları da bunu göstermektedir.

Sîbeveyh'in hadis, fıkıh, kıraat ve tefsir gibi diğer İslâmî ilimlerin ortak ıstılahlarını kullanmış olması da muhtemeldir. Çünkü dinî metinleri anlamak ve korumak gibi dilsel amaçları aynı olduğu için hadisçiler, fakihler, kurrular,

²⁹⁰ Troupeau, **a.g.e.**, s. 125-138, s. 135.

²⁹¹ Troupeau, **a.g.e.**, s. 135-136.

²⁹² Troupeau, **a.g.e.**, s. 136-137.

müfessirler ve nahivciler yaklaşık aynı dönemde, yani hicri II. asrın ortalarında Basra ve Kûfe’de aynı metotları ve aynı ıstılahları kullanıyorlardı. Bazı dilcilerin dini ilimlerle çok yakından ilgilenmeleri, mesela bazı âlimlerin nahivci sıfatları yanında kelimci, fakih ve kurra gibi sıfatlarla anılmaları da bunu göstermektedir.²⁹³

Arapçanın özgünlüğünü ispat sadedinde dinî etken de çok önemlidir. Şöyle ki İslâm’ın dinî metinleri olan Kur’an’ı ve hadisleri, zamanla oluşması kaçınılmaz olan anlam kaymalarından ve değişime uğramaktan, aynı şekilde Arapçayı, hem lehçe hem de kendisini çevreleyen Süryanice, Farsça, Hintçe ve Rumca gibi dillerden korumak için Müslümanlar lügat ve dil çalışmalarını başlatmıştır. Fasih Arap dilinin, toplumda hızlı bir şekilde yayılan günlük avam dili karşısında dejenere olması, aradaki uçurumun büyümesi, zamanla öncekinden çok farklı bir dilin oluşarak fasih dilin yok olma tehlikesi kaçınılmazdı.²⁹⁴ Ayrıca Kur’an’ın kendisi de gerek dilsel terkipleri ve gerek edebî kullanımları ve kastettiği anlamları açısından başlı başına güvenilir ve dilsel bir metindi.

Arap nahiv ilminin yabancı faktörlerin etkisiyle oluştuğu iddiaları, bu ilmin teşekkülünü haber veren rivayetlerde de görülememektedir. Şöyle ki kaynakların nahiv ilminin kurucusu olarak zikrettiği Ebu’l-Esved ed-Düelî ile ilgili haberlerde, Düelî’nin gramer kaidelerini oluşturmadaki ana gayesinin, Kur’an’ın metnini lahtan yani hatalardan korumak olduğu görülmektedir.²⁹⁵ Örneğin, anlam olarak büyük problemlere sebebiyet veren hatalı i’râb okuyuşlarını engellemek için, Düelî’nin Mushaf’a birtakım hareketler koyması nahiv ilminin oluşumunda -hedefini ve çıkış noktasını göstermesi açısından- bir dönüm noktası niteliğindedir.²⁹⁶ Fail, mef’ûl, ve muzâf gibi cümle kurulumunu kategorize ederek nahiv ilminde kurallaştırmanın da ilk adımını atmıştır. İşte bu gibi faaliyetlere dayanması, Arap Nahiv ilminin oluşumundaki özgünlüğü göstermektedir. Nitekim şu rivayet de bu tespiti teyit eder niteliktedir:

²⁹³ Çıkar, **a.g.e.**, s. 165.

²⁹⁴ Şa’ban ‘Avd el-‘Ubeydî, **Nahvu’l-Arabi ve Menâhicü’t-Te’lif ve’t-Tahlil**, Camiatü Karyunus, Libya, 1989, s. 138; Muhammed Helvânî, **el-Mufassal fî Tarihi’n-Nahvi’l-Arabî**, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1979, s. 31-33.

²⁹⁵ Hasan Avn, **el-Luğat ve’n-Nahv**, Matbaatu Ruyâl, İskenderiyye, 1952, s. 173.

²⁹⁶ Ahmed Yâkût Süleyman, **Zâhîretü’l-İ’râb fî Nahvi’l-Arabî**, Dâru’l-Marifeti’l-Camiyye, İskenderiyye, 1994, s. 18; Ğânim Kaddûrî Hamed, **Resmu’l-Mushaf**, Lecnetu’l-Vataniyye, Bağdad, 1982, s. 505.

Düelî, bir gün Hz. Ali'nin (ra) huzuruna girer ve Hz. Ali'nin elinde gördüğü kâğıt parçasını sorar. Hz. Ali cevaben: “İnsanların acemlerle karışmaları nedeniyle dilleri bozuldu (lahn). Ben de onların bu problemlerini giderecek bir takım sağlam temel kurallar ortaya koymak istedim” der ve elindeki kağıdı Düelî'ye uzatır. Kağıtta “Kelam; isim, fiil, harf olmak üzere üç kısımdır. İsim, müsemmayı bildirir. Fiil, haber verendir. Harf ise manayı tamamlamak içindir” yazılıydı.²⁹⁷ Yani nahiv ilminin ilk kurucularından Ebu'l-Esved Düelî, Halîl b. Ahmed ve talebesi Sîbeveyh tarafından gerçekleştirilen gramer faaliyetleriyle alakalı rivayetlere bakıldığında yabancı faktörlerin etkisiyle oluştuğu veya Yunan menşei gibi ilimlere dayandığı iddialarının kabul edilebilirliği oldukça zordur. Zira bunlarla alakalı deliller söz konusu iddiaları kanıtlayacak nitelikte ve yeterlilikte de değildir, tarihsel verilerle de örtüşmemektedir.²⁹⁸

Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ı incelendiğinde, bu hususta kendisinden önce yazılı bir metnin elimizde bulunmaması ve nahiv tarihinde ve literatüründe üstün bir sistemi temsil etmesi açısından önemli bir konuma sahiptir. Bu durumda da, şu soru akla gelmektedir:

Sîbeveyh ve hocaları bu nahiv düşüncesinde ve sisteminde, öncelerden beri var olan bir ilmî düşünceye mi dayanmaktaydılar yoksa kendileri yeni içtihatlarıyla mı bu büyük sistemi kurup düzenlemişlerdir?²⁹⁹

Bir de ilk dönemde Arap dili gramerinin tamamen Araplara ait ihtiyaçlardan doğduğunu ve yine kendi metotlarından üretilen bir ilim olduğunu söyleyerek konuya daha mu'tedil bir şekilde yaklaşan bir kesim daha vardır ki, daha sonraları Arapların yabancı milletlerle kaynaşmasına, farklı kültürlere ait eserlerin tercüme edilmesine ve bu ilimlerde gözle görülür bir değişim olmasına dayanarak sonraki dönemlerde yabancı kültürlerden etkilenmenin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Eğer ilk dönemde bir etkilenmenin olduğu kabul edilse bile onlara göre bu, nahvin kendi gelişimini etkilemeyecek derecede zayıf ve dolaylı bir etkide kalmıştır.³⁰⁰

²⁹⁷ Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed Enbârî, *Nüzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1985, s.18.

²⁹⁸ Ülgen, **a.g.m.**, s.2.

²⁹⁹ Talmon, **Tefkiru'n-Nahv**, s. 38.

³⁰⁰ el-Hac, **a.g.m.**, s. 75.

Ancak nahiv ilminin, Mâzinî (v. 249/863) ve Müberrid (v. 286/900) ile olgunluk dönemi tamamlandıktan sonra,³⁰¹ yani hicrî 3. (milâdî 9.) asrın sonlarına doğru ve tercüme faaliyetlerinin de başlamasının ardından, mantık ilmine karşı yükselen tepkilerden anlaşıldığı üzere, yavaş yavaş mantık ilminin etkisi alanına girmeye başladığını görülüyor. Nitekim Buhtürî'nin (v. 284/897) şu beyti de bunu göstermektedir.³⁰²

كَلَّمْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ وَالشَّعْرُ يُغْنِي عَنْ صِدْقِهِ وَكَذِبِهِ

“Mantığının tanımlarından bizi sorumlu tuttunuz. Oysa şiirin, onun sıdkına ve kizbine (doğruluk ve yanlışlığına) ihtiyacı yoktur”

Yani hicrî 3. (milâdî 9.) asrın sonlarına doğru vefat etmiş olan bir şair, mantığın; özelde şiire, genelde ise belâgat ve dil ilimlerine olan baskısından ve metodunun dayatılmasından rahatsızlık duyuyor ve şikayet ediyorsa, bu durum mantığın dil ilimlerinin etkisi alanına girmeye başladığını göstermektedir. Ayrıca bu dönemde mantık-nahiv tartışmaları ile ve mantığı nahve karıştırma ithamları ile de karşılaşmaktadır.³⁰³

Burada mantık ilminin, tamamen yerleşmiş olan nahiv ilmini, ilkelerini, konularını ve tanımlarını daha sistemli, özenli ve kolay hale getirmeye yönelik dilsel ve yapısal açıdan daha sistematize etme çabası ile etki etmesi görülmektedir. Yoksa Arapların ve Arapçanın, geçmişten gelen ve Kur'an ile de pekiştirilen kendilerine has dil formlarını, kültürel duygu, düşünce ve edebi anlayışlarını deforme etmeye yönelik olmamıştır. Ya da dilin yapısına etki edecek bir değişim söz konusu değildir.

Ayrıca nahiv-mantık tartışmalarında, nahivcilerin mantığa itiraz etmeleri ve onu kabul etmemeleri ise bir yönden bu etkilenmenin de olmadığını gösterir. Gerek nahvin ve gerek belâgatin mantık ilminden ayrı olması, her birinin kendine has amaçları, konuları ve metodlarının olması ve bunun bizzat mantıkçılar tarafından da ısrarla dillendirilmesi³⁰⁴ aynı şekilde mantık ilminden -içerik olarak- herhangi bir

³⁰¹ İsmail Durmuş, “Nahiv”, **DİA**, İstanbul, 2006, C: XXXII, s. 300-306.

³⁰² Mâzin el-Mübarek, **a.g.e.**, s. 73.

³⁰³ A. Muhammed Es'ed, **Beyne'n-Nahv ve'l-Mantık ve 'ulûmi's-Şerî'a**, Daru'l-Ulûm, Riyad, 1983, s. 20.

³⁰⁴ Bkz. Yahya b. Adi, **et-Tebyin**, s. 423-424.

etkilenmenin olmadığını göstermektedir. Yine nahivcilerin ve belâgatçilerin; konularını, delillerini ve metotlarını bizzat Arap dilinden almaları, sema‘ ve rivayete önem vermeleri ve bunları kendilerine bir kaynak olarak belirlemeleri de aynı şekilde mantıktan etkilenmelerine karşı delil teşkil etmektedir.

2.1.4. Nahiv ve Belâgatin Kaynakları

Nahvin ve belâgatin bilgi kaynakları yani bunları oluşturan lafızların alındığı yerleri tespit edildiğinde, nahiv ve belâgat kurallarının nereden beslendiği ile alakalı husus da daha iyi ve doğru anlaşılacaktır.

2.1.4.1. Nahvin ve Belâgatin Bilgi Kaynakları

Kur’ân: Arap dilinde Kur’ân’ın, fesahat ve belâgatte en yüksek derecede olduğu dilcilerin hepsi tarafından kabul edilmiştir. Hatta bu konuda Kur’ân’ın herhangi bir eksikliğinin olduğunu hiçbir dilci söylememiştir.³⁰⁵ Dolayısıyla Kur’ân’da var olan bütün dilsel malzemeler gerek nahiv gerek belâgat ilmi için birinci derecede kaynaktır. Hatta bu konuda Kur’an, bu çalışmalarını başlatan bir lokomotif mesabesinde.³⁰⁶

Şiir: Nahiv ve belâgatçılar tarafından ilk zamanlardan beri şiire büyük önem verilmiş ve özellikle de ilk zamanlarda asıl istişhad kaynağı olarak görülmüştür. Şevâhid adıyla, sadece şiirleri içeren kitaplar tasnif edilmiştir. Söyleyeni bilinmese de, güven duyulan anonim şiirlerle de istişhad edilmiştir. Örneğin Sibeveyh’in kitabındaki istişhad şiirleri, sonrası için de en sağlam kaynak ve delil olmuştur.³⁰⁷ Hatta dilciler, istişhad için şairleri tabakalandırmaya gitmiş ve onları dört tabakaya ayırmıştır: 1.Cahiliye, 2.Muhadramûn, 3.İslam ve 4.Muvelledûn dönemleri. İlk iki tabakadaki şiirlerin istişhadı, (Sarf, Nahiv, Meânî vb) tüm dil ilimlerinde kabul edilmiştir. Üçüncü tabakadaki şiirler de caiz görülmüş ancak dördüncü dönem şiirlerin istişhadına mesafeli yaklaşmıştır.³⁰⁸

³⁰⁵ Ahmet Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Luğavî 'inde'l-Arab*, Alemü'l-Kütüb, Kahire, 1988, s. 61.

³⁰⁶ Salim Mukrim, *el-Kur’âni'l-Kerîm ve Eseruhu fi'd-Diraseti'n-Nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1965, s.43.

³⁰⁷ Ahmet Muhtar, *a.g.e.*, s. 25.

³⁰⁸ Ahmet Muhtar, *a.g.e.*, s. 43-48. Bu konuda farklı tabakalandırma ve farklı değerlendirmeler de yapılmıştır.

Nesir: Gerek hitabet, öğüt, darb-ı mesel, deyim ve hikmetli sözler türünde nesirler, gerek de bedevilerden nakledilegelen sözler olsun, dilciler, belirli zaman ve mekân şartları dâhilinde nesirlerden de istifade etmiştir. Dilcilerin öne sürdüğü bu şartlarda; şehirlerde ikamet eden Araplarda (medenî) hicrî ikinci asrın sonuna kadar, bedevîlerde ise dördüncü asrın sonuna kadar olmasına bakılmış ve şehirlere uzaklıkları dikkate alınmıştır.³⁰⁹

Kıraat: Müslümanların önem vererek kendisine ilk defa bir metot oluşturdukları kıraat ilmi, naklî bir ilimdir.³¹⁰ Daha ziyade lehçe farklılıklarından kaynaklanan kıraatlerin, Arapçasına güvenilir olan bir kimse tarafından nakledilegemesi nahve kaynaklık etmesi açısından yeterli görülmüştür.³¹¹

Hadis: Yani Hz. Peygamberin (sav) sözleri ve geneli Arap sahabenin sözlü aktardığı fiilleri, davranışları ve durumlarıdır. Dilciler, Hz. Peygamberin Arap dilinin fasihliği hususunda hemfikir idiler ancak hadislerin bizzat Hz. Peygamberin birebir lafızları ve sözleri olmasından emin olmadıkları için hadis ile istişhadda pek istekli olmamışlardır.³¹² İlk dönem dilcilerinin hadis ile istişhadı reddettikleri söylene de, gerekçeleriyle bunun aksini savunanlar da vardır ve Ebû Amr b. 'Ala, Halil b. Ahmed ve Kisâî gibi ilk dönem dilcilerinin hadis ile istişhad yaptıkları da görülmüştür.³¹³

2.1.4.2. Nahvin ve Belâgatın Metodoloji Kaynakları

Nahiv ve belâgat ilimlerinin gramatik usûlünü oluşturmada tabi olunan yolları ve bu husustaki delillerde başvurulmuş yöntemleri inceleyip araştırmak, hem bu ilimlerin oluşumunun hem de tarihî süreçte geçirmiş oldukları evrelerin anlaşılmasına daha çok katkı sağlayacaktır. Bunlar da şöyledir:

Kıyas: Yani yukarıda saydığımız kaynaklardan nakledilen kelime ve sözlere, (aynı anlamda olmaları şartıyla) nakledilmeyenleri benzeterek hamletmek

³⁰⁹ Ahmet Muhtar, **a.g.e.**, s. 50.

³¹⁰ Abduh er-Racihî, **en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadis**, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1986, s. 12-13.

³¹¹ Kıraat ilminin bu konuda nahve kaynaklık yapmasının geniş izahı için bkz. Ahmet Muhtar, **a.g.e.**, s. 12-25.

³¹² Çıkar, **a.g.e.**, s. 39.

³¹³ Ahmet Muhtar, **a.g.e.**, s. 37.

demektir.³¹⁴ Arap kelamında genel kaynak istikra (tümevarım), en çok kullanılan delil de kıyastır. Bu sebeptendir ki nahiv ilmi için “İstikra ile elde edilmiş ölçüler ilmi” denilmiştir.³¹⁵ Arap dilinde kıyası ilk kullanan kişinin de Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî (v. 117/735) olduğu bildirilmektedir.³¹⁶ Ancak o dönemde kullanılan bu kıyasın nasıl olduğu ile alakalı, tarihçilerce herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Bu da önemli bir kavram kargaşasına yol açmıştır. Zira bu kavramın, yani kastedilen anlamın zamanla farklılaştığı düşünülmektedir.³¹⁷ Yani buradaki kıyasın; genel anlamda “dilsel metotlarda Arapların taklit edilmesi, sözlerin, kiplerin ve kalıpların benzer şekillerine uyarlanması ve çoğaltılmaları ve kurallı olguların belirlenip onların ölçü olarak kabul edilmesi” şeklinde fitrî bir kıyas olarak algılandığı düşünülmektedir. Bir nevî fikhî kıyasa yani analojiye benzemektedir. Bu durumda bu fitrî kıyasın mantıktaki tümdengelim (tümelden tikele) kıyasıyla veya herhangi başka bir felsefedeki kıyasla ya da onlardan etkilenme yoluyla meydana gelmiş olmadığı ve bunu iddia etmenin de doğru olmadığı görülmektedir.³¹⁸

Burada iki husus anlaşılmaktadır: Birincisi; çoğu ilim gibi buradaki nahiv ve belâgat ilimleri de tabîî bir gelişim geçirerek oluşmuş ve gelişmişlerdir. İkincisi de; Arapçanın tamamı istikra ve Arap kelamı kıyasından oluşturulup elde edilmiştir. Bu konunun delilleri de zikredilmektedir.³¹⁹

Ancak daha sonraları bu kıyas da, önceki anlamından farklı bir mecraya kaymış; yani dil malzemelerinin elde edilmesi, olguların yaygınlığı ve dilsel metinlerin toplanması gibi gereklilikler üzerinde durmaktan ziyade, “bazı metinlerin ve olguların bir diğerine ilhak edilmesi” ameliyesinde kullanılmaya başlanmış ve bu yönüyle de mantıktaki kıyasa yakın bir hâl almıştır.³²⁰ Aristo’nun, doğruluğu kabul edilmiş olan iki önermeden oluşan formel kıyası ise bu ilimlere uygun değildir.

³¹⁴ Said el-Afğani, **Fi usûli ’n-Nahv**, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1987, s. 78.

³¹⁵ Süyûtî, **el-İktirâh fi İlmi Usûli’n-Nahv**, (tah. Ahmet Suphi Fırat), Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978, s. 24-25.

³¹⁶ İlyas Mina, **el-Kıyas fi’n-Nahv**, Daru’l-Fıkr, Suriye, 1985, s. 10.

³¹⁷ Çıkar, **a.g.e.**, s. 41.

³¹⁸ Ebu’l-Mekârim, **Usûl**, s. 13; Said Afğani, **a.g.e.**, s. 78; Said, Abdu’l-Varis Mebruk, **Fi Istılahi’n-Nahvi’l-Arabî: Dirasetu’n-Nakdiyye**, Daru’l-Kalem, Kuveyt, 1985, s. 9.

³¹⁹ Çıkar, **a.g.e.**, s. 42; Ebu’l-Mekârim, **Usûl**, s. 15; İbn Faris, **es-Sahibi fi Fıkhı’l-Luğa ve Süneni’l-Arab fi Kelamiha**, el-Mektebetu’s-Selefiyye, Kahire, 1910, s. 33.

³²⁰ Ebu’l-Mekârim, **Usûl**, s. 73.

Dilciler, Aristo kıyası ile ancak h. 4. asırdan sonra açıkça yararlanmaya başlamışlardır.³²¹

Sema': Belâgat ve fesahatına güvenilen sözleri delil almak demektir. Kur'an, hadis ve -bozulma sürecine girdiği döneme (şiir için h. 2. asra, bedevîler için de h. 4. asra) kadarki- Araplardan direk alınmış sözlerdir.³²² Mekân kriterleri olarak da, genel olarak Arap yarımadasının ortaları kabul edilmekle beraber, asıl olarak şehirlere uzaklıkları dikkate alınmıştır. Özellikle de Kureyş, Temim, Kays ve Esed oğulları kabilelerinin lehçelerinin, yabancı unsurlarla ve yabancı toplumlarla karışmamış oldukları kabul edilir.³²³

Dilciler, dil malzemelerini sağlıklı bir şekilde toplamak ve sonrasında analiz etmek için çöllerde yolculuk yaparlardı. Bunların başında da Halil b. Ahmed, öğrencisi Sibeveyh ve arkadaşları geliyordu.³²⁴

İcma': Belâgatteki icmadan maksat, Basra ve Kûfe ekollerinin bir konu üzerinde birleşmeleridir. Aksine bir delilin olmadığı icmalar, delil olarak kabul edilmişlerdir.³²⁵

İşte nahiv ve belâgatin bilgi ve metodoloji kaynakları, hem bu ilimlerin oluşumunun hem de tarihî süreçte geçirmiş oldukları evrelerin anlaşılmasına daha çok katkı sağlamaktadır.

2.1.5. Arap Belâgatinin Tarihsel Süreçte Yabancı Kültürlerle Olan İrtibatının Takibi

Nahiv ilminde olduğu gibi, belâgat ilminin de kavramlarında, ıstılahlarının oluşumunda, tanımlarının belirlenmesinde, kaidelerinde, meselelerin ta'lilinde ve metodolojisinin oluşumunda, başta Yunan mantık, felsefesi ve retorîği olmak üzere harici unsurlardan istifade edildiği iddia edilmiştir. Bu iddialar, belâgatin özgünlüğüne zarar vermesi ve orijinalite probleminde sebebiyet vermesi nedeniyle dilbilimcilerin çoğunluğu tarafından kesin olarak reddedilmiştir.

³²¹ Cerard Cehami, **el-İşkaliyetu'l-Luğaviyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye**, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1994, s. 122; Muhammed Muhtar, **Tarihu'n-Nahvi'l-Arabi fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib**, Fas, 1996, s. 33.

³²² Süyûtî, **a.g.e.**, s. 20; Muhammed Muhtar, **a.g.e.**, s. 29; Said Afğani, **a.g.e.**, s. 20.

³²³ Said Afğani, **a.g.e.**, s. 21.

³²⁴ Ebu'l-Mekârim, **Usûl**, s. 25.

³²⁵ Süyûtî, **a.g.e.**, s. 50.

Arap belâgat ilminin, tarihsel sürecinde gerek mantık ilminden ve gerek diğer yabancı unsurlardan istifadesi ve özgünlüğü ile ilgili iddiaları ve tartışmaları daha sağlıklı analiz yapabilmek için, bu ilmin tarihçesini ve yabancı kültürlerle olan irtibatını ana hatlarıyla anbean takip ederek yaşanan gelişmeler çerçevesinde konunun daha iyi anlaşılacağını kanaatindeyiz.

2.1.5.1. Cahiliye Dönemi Öncesindeki Gelişmeler

Öncelikle Cahiliye döneminden daha öncesine gidilip, belâgat ile felsefe-mantık ilişkisine bakıldığında; belâgatin en önemli kaynağı, parçası ve sergilenme alanı olan şiirin, felsefe ve mantık ile aralarındaki irtibat görülecektir.³²⁶

Platon, Batı edebiyatçısı Homeros'u "taklit" ile uğraşmakla itham etmiş ve şiiri kendi ideal devletinden çıkarmak istemiştir. Daha o zamanlardan şiir ve felsefe arasındaki gerilim kendini hissettirmiştir. Hatta Platon bu gerilimin kendisinden de önce başladığını söyler.³²⁷ Platon, şiiri başıboş bir sanat olarak görmektedir. Akli ön planda tutup akıl yürütmeyi esas alan felsefe geleneği, Platon'dan beri şiirden hep uzak durmaya çalışmıştır. Filozoflara göre şairler, hakikati taklit yoluyla çarpıtmaktadır; şiir, efsane ve masallar sofistlerin işleri olup hakikatten uzaklaştıran birer taklittir ve şairlerin anlattıkları gerçeğin üç derece uzağında gölgelerdir³²⁸ bu sebeple de anlattıkları masallar yasaklanmalıdır.³²⁹ Aynı şekilde bir sanatkar olan şair de bizi taklidin taklidiyle meşgul eder, akledilir olan gerçeklerden uzaklaştırır ve yanılsamalar alanına bizi çeker. Aslını bilmediği bir şeyi, ritim ve ölçüyle süsleyip biliyormuş izlenimi verir. Örneğin savaş meydanını anlatan bir şair, hiç yaşamadığı bir savaştan sanki oradaymış gibi bahseder, hiç gitmediği yerleri sanki oradaymış gibi bize anlatır.³³⁰

³²⁶ Esat Burak Şaman, **Şiir Mantığının Neresinde Durur?**, Felsefe Arkivi, Sayı 51, 2019,(213-234), s. 215.

³²⁷ Platon'un sanat ve şiir eleştirisi için bkz.: Platon, **Devlet**, X, 601a, 607b, 595b-601c, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cımcöz, İş Bankası Yayınları, 2010, s. 343, 351-352.

³²⁸ Meşhur sedir örneğinde, Platon'a göre bu dünyadaki sedir, sedir ideasının bir kopyası, sanatçı kimse de ürünlerini bu dünyadaki sedire bakarak ortaya çıkardığı için, bize taklidin taklidini sunmuş olur. Sediri bu dünyada var eden marangozun meydana getirdiği sedirin kopyasını veya taklidini yaparak ikinci dereceden kopya üreten ressam konumundadır.

³²⁹ Platon, **Devlet**, X, 599a, 340.

³³⁰ Platon, **Devlet**, X, 214-215.

Belâğatin en etkin ve kullanışlı alanı olan ve edebî yazın olan şiirin, akılsal olan mantık ile nasıl bir ilişkisi olduğu ve klasik mantık geleneği içerisinde nerede ve neresinde durduğu ile alakalı mantık tarihini ilgilendiren araştırmalara bakıldığında ve şiir ile mantıksal akletmenin imkânına dair yapılacak sorgulamalarda dil, mantık ve poetika üçlüsü üzerinden konuyu irdelemek gerekecektir. İşte bu bağlamdaki tartışma alanı, sanat felsefesinin ilk yapıtı olarak görülen Aristoteles'in *Poetika*'sı (*Peri Poiêtikes*) ile bu eserin İslâm felsefesi içerisinde İbn Sînâ tarafından ilk olarak nasıl yorumlandığı olacaktır.³³¹ Yine bu hususta Aristo'nun şiirden ne anladığına da bakmak isabetli olacaktır.³³²

Aristoteles'in *Poetikası*'a bakıldığında da, Aristo için sanat ve özelde şiir, taklit üzerine kurulmuştur. Aristo, *Şiir Sanatı Üzerine (Peri Poiêtikês)* isimli eserinin daha en başında bunu şöyle ifade eder:

“Destan (epopoiia) ve tragedya şiiri, yine komedya ve dithyrambos şiiri ve aulos ile kithara sanatlarının tamamı genel olarak bir şekilde taklittir (mimesis)”.³³³ Aristo da, sanatın taklit olduğunu savunur ancak -Platon'dan farklı olarak- taklit (mimesis) olumsuz bir anlam taşımamaktadır. Aristo'ya göre taklit doğaldır; çocukluktan itibaren ortaya çıkar ve en yatkın canlı olması hasebiyle taklidin insanı diğer canlılardan ayırdığını vurgular.³³⁴

Aristo'ya göre, tarihçi geçmişte olmuş şeyleri, şair ise gelecekteki olabilecek şeyleri yani olanaklı şeyleri olasılık ya da zorunluluk ilkesine göre anlatır.³³⁵ Böylelikle Aristo, aslında şiiri felsefeye yaklaştıran hususu da ifade etmiş olur. Şöyle ki tarihçi tikeli (kath'ekaston) yani örneğin Alkibiades'in başına gelenleri anlatırken, şair ise 'mümkün' üzerinde çalışmakla tûmeli (katholou) yani belli bazı durumlarda tûmel olarak insanların başına gelebilecekleri anlatır.³³⁶ Aristo, şairi şair yapan,

³³¹ Bu hususlarda oldukça detaylı iki önemli çalışma olarak bkz. Salim Kemal, **The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian Reception** Routledge, 2003 ve **The Poetics of Alfarabi and Avicenna**, Brill, 1991.

³³² Şaman, **a.g.e.**, s. 215-216.

³³³ Aristoteles, **Şiir Sanatı Üstüne**, 1447a 14-16, çev. Ari Çokona-Ömer Aygün, İş Bankası Yayınları, 2016, 1.

³³⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, 1448b 5-10, 9.

³³⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, 1451b 5, 23.

³³⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, 1451b 5-12, 23.

kafiyeli veya vezinli mısralar söylenmesinden ziyade, geçmiş veya geleceğe dair eylemleri taklit etmesi olduğunu söyler³³⁷.

Bu durumda Aristo, başta şiir olmak üzere sanatın işlevinin “arınma” olduğunu söyler. Yani Aristoteles’in sanat anlayışında şiirdeki taklit ve ‘mümkün’, Platon’un düşüncesinden farklı olarak olumlu bir işlev elde etmiştir. Platon’a göre şiir, bizi akledilir şeylerden uzaklaştırıp, heyecan ve duygusallık yolunda ilerletirken, Aristo’ya göre şiir, bu duyguları ‘mümkün’ düzeyinde temsil ederek onlardan arınmak olarak görür.³³⁸ Yani şiir, taklit yoluyla arınma sağlayarak araç işlevi kazanmıştır.³³⁹

Netice olarak konumuz açısından meseleye bakılacak olursa, belâğatin en önemli kaynağı ve parçası olan şiirin, felsefe ve mantık ile aralarında daha ilk zamanlardan başlayan bir gerilimin olduğu göze çarpmaktadır. Hâl böyle olunca da şiir ile mantık arasında, ilk zamanlarda herhangi bir etkileşimin söz konusu olmadığı, aksine gerilimin olduğu anlaşılmaktadır. Bu da mantığın belâğatin oluşumuna katkı sağlamayacağı, belâğatin de mantığa mesafeli olacağı anlamına gelmektedir.

2.1.5.2. Belâgat İlmî İlk Oluşum Aşamasındaki Bazı Veriler

Yukarıda da belirtildiği üzere bazı müsteşrikler tarafından, Arap dilinin geçmişine ve gelişimine dair somut kanıtların olmadığı, gelişimini Yunanca gibi başka yabancı kültürlerle borçlu olduğu ve tercüme edilen eserlerle ancak bilimsel bir dile ve ilme dönüştüğü iddia edilmişti. Ancak bu iddialar, geçmişteki tarihî verilerle çelişmektedir. Çünkü yapılan araştırmalarda Arapların, Cahiliye döneminde şiir ve nesirlerine dair sözlü ve mazbut bilgilere sahip oldukları bizzat tespit edilmiştir. Ayrıca herhangi bir kimse veya kurumdan, yabancı unsurlu dil vb. eğitim almamış, derin fesahat ve belâgat bilgisine sahip ilk dönem Müslümanlar etrafında gelişen dil ve edebiyat literatürü de bunun en büyük kanıtlarındandır.³⁴⁰ İşte bu durum, Arap dili ve belâğatinin, geçmişten beri süre gelerek şifâhî ve tamamen Araplara özgü bir şekilde oluştuğu gerçeğinin bize göstermektedir.

³³⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 1451b 28-30, 23.

³³⁸ David Ross, **Aristoteles**, (çev. Ahmet Arslan), Kabcacı Yayınları, 2017, s. 217.

³³⁹ Şaman, **a.g.e.**, s. 233.

³⁴⁰ Özsoy, **a.g.e.**, s. 197.

Bilindiği üzere Ukaz panayırlarında yapılan şiir yarışmaları ve orada birinci seçilerek Kâbe duvarına asılan şiirler vardı. Bunlara Muallaka denirdi. Bu şairlerin – isimlerinde farklılıklar olsa da- sayıları yedi olarak belirlenmekteydi. Ancak bunların haricinde de onlarca Cahiliye dönemi şairi vardı.³⁴¹ Aynı şekilde Cahiliye döneminden sonra, İslâmiyyûn döneminde yani Hz. Peygamber (sav) ve dört halife döneminde yaşamış “Muhadramûn” ve “İslâmiyyûn” diye adlandırılan onlarca daha şair bulunmaktaydı.³⁴²

Hicri ilk üç asır biyografi eserlerine bakıldığında, orada bir tenkit ve tabaka sisteminin geliştirildiği ve rivayetlerin sorgulanma gereği duyulduğu görülmektedir. Aynı şekilde daha ilk asırlardan itibaren Arap dili kaynaklarında şairlerin bir derecelendirme içerisinde sunulması da görülüyor. Ayrıca Arap dili rivayet sistemi ve bu rivayetleri tenkit sistemi -terimlerini de içine alacak şekilde- ilk dönemlerden itibaren kurulmaya başlanmıştır. Nitekim yaklaşık aynı dönemlere denk gelen hadis rivayet sistemi, tabaka ve ravi tenkit sistemi de ilimlerin benzer sorunları yaşadığını, ellerindeki malzemeye olan güven ihtiyacının bir sonucu olarak oluştuğunu³⁴³ göstermesi açısından, bu ilimlerin kendi öz kaynaklarına olan bağımlılıklarına yani özgün olmalarına kuvvetli delil arz etmektedir.

İslâm öncesi döneminin sonlarından itibaren Araplar, söz sanatını ilk defa eleştiriye tabi tutmaya başlamış ve eleştirilerini edebî zevklerine göre yapmışlardı. Edebî zevklerine göre yaptıklarından dolayı, eleştirilerindeki bu değerlendirmeleri genellikle doğrudu. Bu etapta şiirdeki sanat kusurlarını tespit etmişler ve yararlı olacak belli bazı kural ve tavsiyeler belirlemişlerdi. Hatip ve şairlerin kusurları, aşırılıkları, nasıl tenkit edilecekleri ve yerine göre kısa veya uzun konuşmalar yapmaları gerektiği hususunda kurallar belirlemişlerdi. Tüm bunlar, Arapların doğal eleştirideki üslûplarını yansıtmakta ve belâğatin özgün çerçevede geliştiğini

³⁴¹ İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtu Fuhûli'sh-Şuarâ*, I, s. 153-189.

³⁴² Cumâhî, *a.g.e.*, II, 197-769; Ayrıca bkz. Nilüfer Kalkan Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili ve Belâğatı Kaynaklarında Rivayet Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017, s. 10-12.

³⁴³ Kalkan Yorulmaz, *a.g.e.*, s. 520.

göstermektedir. Câhız'ın *el-Beyan ve 't-Tebyîn* eseri de, bu meyanda şiir ve nesir alıntıları ile doludur.³⁴⁴

Arap belâgati incelendiğinde, tarihi süreç içerisinde zamanla geliştiği, kurallarının olgunlaşarak yerleştiği, çerçevesinin belirlendiği ve yöntem açısından da gelişerek bağımsız bir ilmi haline geldiği görülmektedir. İlk dönemlerinde genelde dilbilimsel nitelikte Kur'an'ın i'câz yönünün üzerinde durularak bazı retorik analizler yapılmış, daha sonra Abbasiler devrinde gelişen diğer ilmî faaliyetlere paralel olarak da bu ilmin nazarî ilkeleri büyük bir gelişme kaydetmeye başlamıştır.³⁴⁵

Belâgat ilmi, dini ilimlerde de önemli bir yere sahiptir. Kur'an'ın, Allah'tan geldiğine kanıt olarak meydan okuduğu i'câz (aciz bırakma) sahasının bir yönü de belâgattir. Kur'an'ın bu edebî i'câz yönünü daha iyi anlayabilmek adına Arap belâgatine yönelik çalışmalara teşvik edilmiş, hatta bu ilmin Müslüman âlimler tarafından bilinmesi de kaçınılmaz görülmüştür. Belâgat çalışmalarının dini metinlerin daha doğru okunup anlaşılmasına katkısı tartışmasızdır.³⁴⁶

Arap dili ve belâgatinin oluşum aşamasında Hz. Ali'nin (ra) konumunun bilinmesi de, yabancı unsurlardan etkilenme tartışması bağlamında önem arz etmektedir. Zira belâgatin ilk tarifinin Hz. Ali'ye ait olduğu düşünülmektedir. Hz. Ali, belagati şöyle tarif etmiştir:

الْبَلَاغَةُ إِيْضَاحُ الْمُتَبَسَّاتِ وَكَشْفُ عَوَارِ الْجَهَالَةِ بِأَسْهَلِ مَا يَكُونُ مِنَ الْعِبَارَاتِ

“Belâgat, karışık durumları ve bilinmeyen şeylerin gizliliklerini en kolay ifadelerle açıklamaktır.”

Aynı şekilde Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın da buna yakın bir tanımı şu şekildedir: Belâgat, derin hikmetleri en kolay ifadelerle akla yaklaştırmaktır.³⁴⁷

Yani Hz. Ali siyasal, bilimsel, sosyolojik, psikolojik, ekonomik vs. birçok yönden büyük bir şahsiyet olması yanı sıra Arap dili ve belâgatinde de önemli bir

³⁴⁴ M. Akif Özdoğan, *el-Câhiz'den 'Abdulkâhîr Dönemine Kadar Arap Belağati*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 8 (Aralık 2006), 131-157, s. 134, 135.

³⁴⁵ Ülgen, *a.g.e.*, s.2.

³⁴⁶ Çıkar, *a.g.e.*, s. 30.

³⁴⁷ Ebu Hilal el-Hasan b. Abdullah el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn* (Tah. Ali Muhammed el-Bicâvî Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, 1952, s. 51-52.

konuma sahiptir. Çocukluğu Arapçayı fasih konuşan Cahiliye Araplarının içinde ve Sadrulislâm dönemlerinde geçmiş olması, Arapların en fasihi olan Peygamber'in (sav) yanında yetişmesi, küçük yaşta okuma yazmayı öğrenmesi, vahye en çok kulak verenlerden olması, Peygamberin yazışmalarını takip edip vahiy kâtipliği yapması ve küçüklüğünden itibaren ilme, hitabete, araştırmaya, Arap dili ve edebiyatına olan ilgisi ve kabiliyeti kendisine önemli bir misyon kazandırmıştır.³⁴⁸

Ayrıca Kur'ân'ın her yönüyle ilgilenmesi hasebiyle Kur'ân'daki üslûp güzelliği de onun kabiliyetine etki etmişti.³⁴⁹ Ondaki bu fesahat ve belâgat derinliğinin oluşmasında, yukarıda saydığımız gibi birçok etken bulunmaktaydı. Hiç şüphesiz bunlardan biri de yetiştiği aile ortamıydı. Onun saf Arap bir ailede doğmuş olması, babası Ebû Talib'in, bulunduğu toplumun lideri, hatibi ve meşhur divanı olan bir şair olması³⁵⁰ ve annesi Fâtıma b. Esed'in de Abdümenâf oğullarının Hâşim oğulları soyundan gelmiş olması önemli etkenlerdendir.³⁵¹

Hz. Ali hikmetli sözlerinde, hutbelerinde, mektuplarında ve vasiyetlerinde çokça Kur'ân'dan iktibaslar yapmış, yine edebî üslûbu ve etkili hitabetiyle belâgatın temel unsurlarından olan icaz, teşbih, mecaz, istiâre, mesel, tasvîr, inşa cümleleri, tıbak, mukâbele, sec' vb. sanatlarını bolca ve yerli yerinde ustaca kullanmıştır. Belâgat ve fesahat kurallarına uygun şekilde kelimeleri seçerken birbirine uyumlu olmasına dikkat eder, telaffuzu zor olan sesleri seçmez, kelimeleri ve cümleleri yerli yerinde kullanır, sözün akıcı ve dinleyenlerin kulağına hoş gelmesini önemser ve duygulara da hitap ederdi. İfadelerinde secili üslûba da çok rastlanırdı. Sanki Cahiliye Arap şiirleri alt yapısıyla, Kur'ân'ın secili ifadelerinden ilhamını da alarak ve Peygamber'in tarzı ve üslûbundan aldığı şekliyle kendi cümlelerini mezcederek tatbik ediyordu. Üslûbu da dinleyenleri etkileyiciydi.³⁵²

³⁴⁸ İbn Hişam, **Tehzîbi Sîret**, Beyrut, Darul Risaletul Alemiyye, 2002, I, 325; Buhâri, **Şurut**: 15; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", **DİA**, İstanbul, 1989, C: II, s. 371.

³⁴⁹ İbtisam Merhun Saffâr, **Eseru'l-Kur'ân fi'l-Edebi'l-Arabî fi'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî**, Cuheyne li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005, S. 186.

³⁵⁰ Abdulhadi Ramazan, **Ravâiu'l-Beyân fî Hutebi'l-İmâm**, Dâru'l-ihya-i't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 2002, s. 77.

³⁵¹ Mahmud Halavî, **el-Hayatü'l-Edebiyye fî Asri Sadri'l-İslâm**, Beyrut, 1973, s. 135.

³⁵² Seyhan Özsoy, **Hz Ali'nin Arap Dili ve Belagatine Katkısı** (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s. 161-193; Mahmut Akkad, **Mecmû'a Abkariyyetü'l-İslâmiyye**, II, (el-Mecmû'atü'l-kâmile içinde), Beyrut, 1982. S. 808.

Ayrıca Hz. Ali, Arap dili kurallarına vâkıf iyi bir dilci ve iyi bir edip olmasının yanı sıra iyi de bir şairdir. Şiirleri edebî zenginliğe sahip olduğu halde kendisinin şairler arasında sayılmaması ise, şiiri şairlerle yarışmak, hitabeti ediplerle atışmak için kullanmak istemeyişi ve gayretini dinin yücelmesi için sarf etmesindedir.

Belâgatçiler üzerinde kuvvetli etkisi de olmuş, edebî üslûbu herkesçe kabul edilmiş ve önemli belâgat âlimleri tarafından sözlerine yer verilerek onlara referans olmuştur. Arap dili ve edebiyatının oluşturulmasında önemli bir rol aldığı gibi sonraki dönemlerde de Basra ve Kûfe dilcileri tarafından söylemlerine ve şiirlerine başvurulmuş, gramerdeki kurallar için de kaynak gösterilmiştir. Söz ve şiirleri başta Nehcü'l-Belâga olmak üzere birçok dil ve belâgat eserlerinde yer almıştır.³⁵³

19. asırda vefat eden Hristiyan araştırmacı Roks b. Zâid de, *el-İmâmu'l-Alî Esedü'l-İslâm ve Kuddîsüh* isimli bir eser kaleme almış ve bu eserde Hz. Ali'nin derin duygulu, dürüst, merhametli bir şair olduğunu, şiirlerinin de Cahiliye Araplarının tarzından daha farklı ve en önemlisi orijinal olduğunu söylemiştir.³⁵⁴

Son devrin önemli âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen de, Hz. Ali'nin fevkalâde belâgat ve fesahat sahibi olduğunu, Peygamberden sonra onun kadar belîğ hutbe tertip eden ve îrâd eden birinin bulunmadığını, Kur'ân'ın diline herkesten daha fazla aşina olduğunu, Kur'ân'ın belâgatine ve hakikatlerine herkesten daha çok vâkıf olduğunu ve Arapçanın ilk kurallarını tespit edenin olduğunu belirtmiştir.³⁵⁵

Netice olarak bazı müsteşrikler tarafından Arap dilinin geçmişine ve gelişimine dair somut kanıtların olmadığı, gelişimini Yunanca gibi başka yabancı kültürlerle borçlu olduğu ve tercüme edilen eserlerle ancak bilimsel bir dile ve ilme dönüştüğü iddia edilmişti. Ancak bu iddialar, İslam literatüründen gerçek anlamda habersiz olan araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir. Çünkü yapılan araştırmalarda ilk dönem Müslümanlarının, Cahiliye dönemi şiir ve nesirlerine dair

³⁵³ Yukarıda da belirtildiği gibi, Hz. Ali Arap dilinde olduğu gibi belâgatte de önemli bir yere sahiptir. Şiir ve hikmetli sözleriyle meşhur olmuştur. Hz. Ali hakkındaki rivayetler, Cezeri'nin *el-Esedü'l-Gâlib* ve Nesei'nin *Hasâisu Emiri'l-Müminin* gibi eserlerde bir araya getirilmiştir.

³⁵⁴ Roks b. Zâid, *el-İmâmu'l-Alî Esedü'l-İslâm ve Kuddîsüh* (3. baskı), Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1979, s. 203, 204.

³⁵⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (II), İstanbul, Ravza Yayınları, 2008, C: I, s. 222.

sözlü ve mazbut bilgilere sahip oldukları tespit edilmiştir. Hz. Ali ve fesahat bilgisine sahip diğer Müslümanlar etrafında gelişen dil ve edebiyat literatürü bunun en büyük kanıtlarından görülmüştür.³⁵⁶ Zira bu şahsiyetlerin herhangi bir kimseden veya herhangi bir kurumdan yabancı unsurlu dil vb. özel eğitim aldıklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır. O halde bu durum, Arap dili ve belâgatinin, Arapların geçmiş meşhur şairlerinden beri süre gelen şifâhî ve tamamen kendilerine özgü bir şekilde oluştuğu gerçeğini göstermektedir.

Ayrıca Arap belâgatinin oluşmasında, analiz edilmesinde ve kurallarının tespit edilmesinde emeği geçen âlimlerin en önemli referansları Kur'ân-ı Kerim ve Cahiliye dönemi eserleri olduğu da bilinen tarihî bir hakikattir. Cahiliye döneminde yazılı naklin bulunup bulunmaması yönündeki tartışmalara bakıldığında, gerek Nâsiruddîn el-Esed'in konuyla ilgili araştırmaları ve gerek Hz. Ömer'den nakledilen sözler³⁵⁷ Cahiliye döneminde elde yazılı malzemenin bulunduğunu göstermektedir.

Başta Kur'ân'ın yazıldığı, akabinde hadis ilminin yazılmaya başlandığı hicrî I. asırda artık edebiyat ve şiir malzemeleri de toplanmaya ve tedvin edilmeye başlanmıştır.³⁵⁸ Ayrıca Hz. Muaviye (v. 85/704) döneminde kütüphanelerin oluşmaya başladığı ve buralarda şiir mecmuası ve divanların bulunduğu yönünde bilgiler de rivayet edilmektedir.³⁵⁹ Ömer b. Ebî Rabî'a'ya (v. 101/719) ait şiirlerinin olduğu bir deftere yine bu dönemde ulaşıldığı belirtilmektedir.³⁶⁰ Netice olarak hicri ikinci asrın sonlarında divanların ortaya çıkması ve tabaka türü eserlerin telif edilmeye başlanması, bu alanda bir hazinenin varlığını gösteren önemli delillerdendir.

2.1.5.3. Belâgat İlminin Oluşum, Gelişim ve Tekâmül Evreleri

Belâgat ilminin yabancı unsurlardan etkilenmesi ve özgünlüğü ile ilgili iddiaların ve tartışmaların daha sağlıklı analiz yapılabilmesi için belâgat ilim olarak tarihçesine ve evrelerine ana hatlarıyla göz atmak, ayrıca belâgat ilminin alt

³⁵⁶ Özsoy, **a.g.e.**, s. 197.

³⁵⁷ İfade de Hz. Ömer'in "...onlar şiir rivayetlerine tekrar döndüler ancak bunu şairlerin divanlarına veya yazılmış kitaplara dayandırmadılar." sözü, öncesinde elde yazılı bir malzemenin olduğunu göstermektedir. Bkz. Kalkan Yorulmaz, **a.g.e.**, s. 8.

³⁵⁸ M. Nihad Çetin, **Eski Arab Şiiri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973, s. 24.

³⁵⁹ Çetin, **a.g.e.**, s. 24.

³⁶⁰ İsfahânî, **el-Agâni**, I, 78.

disiplinleri olan me‘ânî, beyân ve bedi‘ ilimlerini de temsilcileriyle beraber ele almak yerinde olacaktır.

Her ilim gibi belâgat ilminin de oluşum, gelişim ve tekâmül evreleri vardır ve zamanla müstakil bir ilim hüviyetine sahip olmuştur. Ve her evresi, dilbilimdeki uzmanlıklarıyla öne çıkan âlimler tarafından temsil edilmiştir. Genel olarak retoriğin, gerçekte insanlığın akli ve dili kadar eskilere dayanmasıyla birlikte, belâgatin somut olarak kendini göstermesi yani Arapların edebiyat ile ilgilenmesi, Cahiliye döneminde, şiir ve edebî tenkit şeklinde başlamıştır. Bu şiir ve edebî tenkitlerden kaynaklanan şifâhî geleneğin devam etmesi yanı sıra, Arap belâgat ilminin bir ilim olarak ilk oluşum aşamasının hicrî III. yüzyıl olduğu görülmektedir. Bu dönemde Ebû Ubeyde (v. 209/824), Câhız (v. 255/869) ve İbnü'l-Mu'tez (v. 296/908) gibi öne çıkan âlimler, eserlerinde bazen retorik analizler de yapmış ve belâgatin oluşumuna katkı sağlamışlardır. Belâgat ile ilgili meselelerin genel anlamda dilbilimsel ve edebî çalışmalar içerisinde ele alınmış olması ve yine Kur'ân'a bağlı olarak ortaya çıkmış olması, belâgat ilminin oluşum aşamasını bariz olarak göstermektedir. Örneğin Ebû Ubeyde'nin, *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde nahiv ile ilgili gramer tespitlerin yanında bazen mecâz, teşbih, kinâye gibi retorik analizler yaptığı görülmektedir. Yine belâgat ilminin oluşum aşamasında, bu ilme önemli katkılar sunan hatta bu ilimle özdeşleşen Câhız görülmektedir. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde belîğ hitap üslûbunun ve konuşmadaki güzelliğin, kullanılan kelimelerin manayla uyumluluğu sonucunda oluştuğuna dikkat çekmiş olması ve bu eserin lafız ile mana ilişkisine vurgu yapan ilk kitap olması, belâgat ilminin ortaya çıkışında çok önemli bir adım oluşturmuştur.³⁶¹ Bu eserde teşbîh, îcâz, itnâb, i'câz, vb. birçok kavram örnekleriyle beraber ele alınmıştır. Bu nedenle bazı âlimler tarafından Câhız, beyân ilminin kurucusu sayılmıştır.³⁶²

Belâgat ilminin oluşum evresi önemli âlimlerinden bir diğeri de İbnü'l-Mu'tez'dir. İbnü'l-Mu'tez de *Kitâbu'l-Bedi'* isimli eserinde bedi' ilminin on üç

³⁶¹ Câhız, *el-Beyân ve't Tebyîn*, tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1998, II, 328 ve I, 153-199.

³⁶² Cemil Cibr, *a.g.e.*, s. 51; Hussein Abdu'l-Raof, *a.g.e.*, s. 35; Karuko, *a.g.e.*, s. 73; Karuko, *a.g.m.*, s. 179-189; İbnü'l-Mu'tez, *a.g.e.*, s.2.

sanatını şiir örnekleriyle ele almıştır.³⁶³ Yine burada tecnîs ve mutâbaka gibi sanatların sonrakilerin icadı olmadığını ifade ederek bu ilmin özgünlüğünü göstermiştir. Bu itibarla bazı âlimler tarafından da bedi' ilminin kurucusu İbnü'l-Mu'tez kabul edilmiştir.³⁶⁴

Belâgat ilminin oluşum aşaması kabul edilen hicri III. yüzyıla kadar Arap dilinde belâgat ilmi, yani belâgat ilminin üç temel disiplini olan me'ânî, beyân, ve bedi' ilimleri henüz müstakil birer ilim haline gelmemişti. Belki me'ânî ilminin tam müstakil ilim formunu elde etmesi daha sonraki süreçte olsa da, belâgatin diğer ana unsurları olan bedi' ve beyân disiplinlerinin temâyüz etmesi ilk olarak bu evrede gerçekleşmiştir. Ancak beyân ilminin mecâz ve kinâye konuları, o dönemde bedi' ilmi arasında değerlendirilmekte olup tam ayrışma henüz gerçekleşmemişti.

Gelişim evresine gelince, bu dönem edebî ve i'câz çalışmalarının yoğun olarak yapıldığı evredir. Arap dili belâgati, bu evrede kendine özgü bilimsel bir form elde etmiştir. Bu dönemde Ebû Hilâl Askerî'nin (v. 395/1005) kaleme aldığı *Kitâbu's-Sinâ'ateyn en-Nazm ve'n-Nesr* isimli eseri, belâgat meselelerinin bir kitapta toplanmasına yönelik ilk çalışma olarak görülmesi açısından önemli bir yere sahiptir.³⁶⁵ Kur'ân'ın i'câz yönünün dikkate alındığı çalışmalarda; Rummânî'nin (v. 386/996) *en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân* eseri, Hattâbî'nin (v. 388/999) *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân* eseri ve Bâkılânî'nin (v. 403/1013) *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eseri Arapça belâgatinin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.³⁶⁶

Arap belâgatinin gelişimine önemli katkılar sağlayan, i'câz olgusunu nazım teorisiyle temellendiren, retorik ilkelerin dayanaklarını tespit eden, yeni belâgat terimleri ve kuralları belirlemeye çalışan, belâgatin felsefesini yapan, belâgat tarihinin en önemli nazariyatçılarından biri olan ve “Belâgatin pîri (Şeyhu'l-Belâga)” diye anılan Abdulkâhir Cürçânî (v. 471/1078), bir taraftan *Delâilu'l-İ'câz* isimli eseriyle me'ânî ilmini, diğer taraftan *Esrâru'l Belâğa* adlı eseriyle de beyân ilmini

³⁶³ İbnü'l-Mu'tez, **Kitâbu'l- bedi'**, Dâru'l-Mesire, Beyrut, 1982, s. 172.

³⁶⁴ Hussein Abdu'l-Raof, **a.g.e.**, s. 35; Karuko, **a.g.m.**, s. 179-189; İbnü'l-Mu'tez, **a.g.e.**, s.2.

³⁶⁵ Mesela Ebû Hilâl Askerî, bu eserde; hazf, zıkr gibi me'ânî konularını; mecâz, kinâye gibi beyân konularını ve bedi' ilminin otuz beş sanatını anlatmıştır.

³⁶⁶ Şevki Dayf, **Medârisu'n-Nahviyye**, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 2005, s. 102-139; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askerî, **Kitâbu's- Sinâ'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r**, (thk.: Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire, Dâru İhyâi'l-Kûtûbi'l-'Arabiyye, 1952, s. 110-170.

sistemleştirerek belâgati asıl şekline ulaştırdığı kabul edilir.³⁶⁷ Belâgati sistematize olarak geliştirmek suretiyle ilk adımı atan Cürçânî, hem *Delâilu'l-İ'câz* adlı kitabıyla dilbilgisinde yepyeni ve kuşatıcı bir sistemin geliştirilmesine ön ayak olmuş hem de *Esrâru'l-Belâğa* isimli eseriyle edebî tenkit birikimini düzene sokarak ileri seviye bir analiz sistemi entegre etmiştir. Bu alanda sonrakilere de yön veren bu iki büyük eserinde, belâgatin şimdiki anlamda hemen bütün ana konularını ele almış olmasa da genel hatlarıyla belâgat ilmini kaleme almıştır.

Tekâmül evresinde ise, artık Arap dili belâgat ilminin konuları, yöntem ve yolları kendine özgü bir nitelikte tamamlanmış ve bağımsız bir ilim hüviyetine kavuşmuştu. Belâgat ilmi, bu evrede Sekkâkî'nin (v. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümü³⁶⁸ ile beraber; me'ânî, beyân ve bedi' gibi ana başlıklar altında kategorize edilmiş ve istilahî anlamlarıyla terimlerin kavramlaştırıldığı daha sistematik bir hale getirilmiştir. Sekkâkî, belâgat konularını ilmî bir metotla ve mantık ilmi ışığında düzenlemiş ve belâgati daha sistematik bir hâle yani tekâmül evresine ve yaklaşık bu günkü son şekline getirmiştir.³⁶⁹

Burada Arap belâgatinin gelişimine en fazla katkı sağlayanlardan, i'câz olgusunu nazım teorisiyle temellendiren, retorik ilkelerin dayanaklarını tespit eden, yeni belâgat terimleri ve kuralları belirlemeye çalışan ve belâgatin -ilkelerini nahvî temellere dayandırarak- felsefesini yapan Abdulkahir Cürçânî'ye ve ortaya koymuş olduğu söz dizimi nazariyesine ayrı bir parantez açmak yerinde olacaktır. Zira Cürçânî hakkında, Yunan retorüğinden etkilendiği ve özgün bir teori ortaya koymadığı şeklindeki bazı genellemeci ve indirgemeci yaklaşımlar yapılmıştır.

Dil felsefesi çalışmaları için devam eden süreçte dönüm noktası, hicrî V. (XI.) yüzyılda Abdülkâhir Cürçânî'nin dili merkeze alarak doğrudan dil üzerinde geliştirmiş olduğu söz dizimi nazariyesini ortaya koymasıyla olmuştur. Böylece bir

³⁶⁷ Emrullah Ülgen, **Arap Belâgat ının Özgünlüğü ile İlgili İddialar ve Bunların Değerlendirilmesi**, Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2015, s.3.

³⁶⁸ *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseri üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Sarf ilmini, ikinci bölümde Nahiv ilmini, üçüncü bölümde de Belâgat ilmini ele almıştır. Eserin sonunda da, istidlal (mantık), şiir (aruz ve kâfiye) ve def'u'l-metâin (Kur'ân'a yöneltilen eleştirileri def eden) ilimlerinden bassetmiştir.

³⁶⁹ Örneğin daha öncesinde bedi' ilmi içerisinde değerlendirilen teşbih, mecâz ve kinâye konularını Sekkâkî, bu eserinde beyân ilminin konularına dâhil etmiş ve belâgatin sistematize edilmesinde önemli bir görev üstlenmiştir. Bu konuyla alakalı örnekler ve değişimler üçüncü bölümde gösterilecektir; Şevkî Dayf, **el-Belâğa**, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, 1965, s. 288.

anlamda İslâm tarihinde dil felsefesi çalışmalarının temelini de atmış sayılmaktadır. Cürcânî'den önce dil üzerinde konuşan âlimler ise bilgi üretirken, dil felsefesi konularına doğrudan değil, dolaylı olarak değinmişlerdi.³⁷⁰

Cürcânî'nin ifadesiyle söz dizimi, gramatik anlamlar (meani'n-nahv) bakımından kelimelerin bir araya getirilmesidir.³⁷¹ Ancak burada dizim ile kastedilen, gelişigüzel lafızların bir araya getirilmesi olmayıp dil, düşünce ve varlık ile alakalı uzanımları da dikkate alarak, çok boyutlu bir söz düzeneği işlemi olduğunu bilmek gerekir. Cürcânî'nin yapmış olduğu bu tahlillerin toplamına da, söz dizimi nazariyesi denmiştir.³⁷²

İşte burada konumuz itibarıyla en önemli nokta, Cürcânî'nin Yunan retoriğinden etkilendiği ve özgün bir teori ortaya koymadığı şeklindeki bazı genellemeci ve indirgemeci yaklaşımların yapılmış olmasıdır. Cürcânî'nin eserine bakıldığında, aslında söz dizimi nazariyesi nahiv, mantık, kelâm, belâgat ve î'caz geleneklerindeki tartışma ve eleştirilerin tamamından genel olarak beslendiği görülecektir.³⁷³

Mesela söz dizimi nazariyesinin beslendiği kaynaklardan biri, edebî eleştiri ve belâgat geleneğidir. Şöyle ki fesahat araştırmalarında, Cürcânî'ye kadar lafız-mâna ikiliği hâkim iken ve fesahat genellikle lafızlarla açıklanırken, Cürcânî'nin bu duruma yönelik sunduğu yeni kavramsal çerçeve ise daha çok mana ile ilişkilidir.

Yine Cürcânî'nin eserindeki î'caz yönü de söz dizimi nazariyesinin beslendiği kaynaklardandır. Söz dizimi nazariyesindeki î'caz yönünün çıkış noktası ve asıl hedefi, Kur'an'ın î'cazının aklî gerekçelerle açıklamasıdır. Şunu belirtmek gerekir ki

³⁷⁰ M. Taha Boyalık, **Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 167.

³⁷¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Delâ'ilü'l-î'câz** (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire, 1404/1984, s. 81, 361; **Delâ'ilü'l-î'câz Sözdizimi ve Anlambilim** (trc. Osman Güman), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul, 2015; Ziyâeddin Fâzıl Hüseyinî, **Urûzu Nazariyyeti'n-Nazm İnde'l-İmâm Abdülkâhir el-Cürcânî ve Mebâhisühâ**, Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Amman, 2015, s. 127-217.

³⁷² Burada önemli bir husus da; "Söz dizimi" kavramında olduğu gibi; ilimlere, düşünce ve bilim tarihine yön veren kavramlar, anlamlarını farklı zeminlerden aldıkları sorunları çözüme kavuşturmakla kazanmışlardır. Bu sebeple (örneğin belâgatteki) kavramların, öncelikle iyice tahlil edilmesi, incelenmesi, tarihsel arka planının tespit edilip haritasının çıkartılmasını gerekmektedir. Ancak zorluklar barındıran bu arka plan çalışmaları, (örneğin Cürcânî'nin söz dizimi teorisi üzerine yapılan çağdaş çalışmaların) arzu edilen yetkinlikte olmadığını söylemek durumundayız. Boyalık, **a.g.e.**, s. 167.

³⁷³ Boyalık, **a.g.e.**, s. 171.

Cürcânî'den önce de î'caz çalışmaları yapılmıştır ancak belirli bir sistem ile kullanılmamış ve aklî gerekçelerle temellendirilmemişti. Nitekim bazı çağdaş araştırmacılar tarafından, söz dizimi nazariyesindeki bu verilerin, muhteva olarak Cürcânî'den önce Kādî Abdülcebâr (v. 415/1025) tarafından ortaya konulduğu tespit edilmiştir.³⁷⁴ Bu demektir ki söz dizimi nazariyesinin beslenmiş olduğu kaynaklardan olan î'caz çalışmaları, Cürcânî'den önce yapılmıştır.

Cürçani bir sözün edebî değerini incelerken lafza veya temaya bakmamış, bilakis konuşanın gramatik tasarruflarının cümlelerin anlamına ikincil olarak kattığı anlamsal incelikleri tespit etmeye çalışmıştır.³⁷⁵

Cürcânî sonrasında söz dizimi nazariyesinin nasıl değişimler geçirdiği ve hangi alanlarda ne gibi tesirler bıraktığı ile alakalı daha detaylı çalışmalara ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Bu arada Fahreddin er-Râzî de, nazariyenin felsefî boyutlarını kısmen göz ardı ederek, nazariyeyi bir belâgat dalı olarak düşünmüş ve ona göre tasarlamıştır.

2.1.5.4. Arap Belâgat İlminin Oluşumunda Yunan Retoriği, Mantık ve Felsefenin Etkisi ve Bu Konudaki İddialar

Bazı dilbilimciler, Arap belâgatının, oluşum aşamasından tekâmülüne kadar bütün evrelerinde Yunan retoriği ve felsefesinden etkilendiğini iddia etmiştir. Bazıları bu iddialarını, belâgatın kurucularından ve belâgatın temel disiplinlerinden olan beyân ilminin de müessislerinden kabul edilen Câhız'ın Aristo'dan etkilendiği iddiasıyla delillendirmeye çalışarak, belâgati Yunan mantığına ve felsefesine dayandırmaya çalışmıştır.³⁷⁶ Bazıları da bu iddialarını, Abdulkahir Cürcânî'nin aynı şekilde Yunan mantığından ve Aristo'dan etkilendiği iddiasıyla delillendirmeye çalışmıştır. Cürcânî, her ne kadar mana tahlilindeki edebî ve zevkî doğallığı öne

³⁷⁴ Boyalık, **a.g.e.**, s. 175-197.

³⁷⁵ Sekkâkî de tam olarak bu teorik tutumu benimsemiştir; Abdullah Yıldırım, **Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul, 2020, s. 167-168.

³⁷⁶ Kudâme b. Ca'fer, **Nakdun'n-Nesr**, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrût, 1980, s. 31. (Tâhâ Hüseyin bu iddialarını, bu esere yazdığı mukaddime kısmında ele almıştır).

çıkarmış olsa da, onun belâgat üslûbundaki aklî yönteminin net bir şekilde göze çarpmasını bu konuda delil olarak getirmeye çalışmışlardır.³⁷⁷

Arap belâgatine Yunan retoriğinin etkisinin olup olmadığı ya da etkinin ne düzeyde olduğu konusunda ilgili tartışmalara geçip onları değerlendirmeden önce, retoriğin tarihçesine kısa bir göz atmak yararlı olacaktır. Genel olarak retoriğin, gerçekte insanlığın aklı ve dili kadar eskilere dayanmasıyla birlikte bir ilim olarak ilk defa Sicilya adalarında ortaya çıktığı bilinmektedir. Burada Corax ve Tisias tarafından uygulamalı bir şekilde eğitimi gerçekleştirilen bu ilim, daha sonraları Gorgias ve Sofistler tarafından Atina'ya götürülmüş ve böylelikle orada daha fazla ve hızlı gelişme imkânı bulmuştur.³⁷⁸ Burada Aristo'nun *Rhetoric* adlı eseriyle retorik sanatı farklı bir ivme yakalayarak daha sistematik bir forma bürünmüş, bu sebeple de Aristo'nun bu eseri, retoriğin temeli kabul edilmiştir. Bu eserin -ve aynı zamanda eski Yunan retoriğinin- Müslüman âlimler tarafından tanınmasının ise ancak Huneyn b. İshâk (v. 298/910) tarafından ilk olarak Arapçaya çevirisi ile başladığı kabul edilmiştir.³⁷⁹

Felsefe, mantık ve kelâm gibi aklî ilimler tarihsel süreçte birbirlerinden istifade ederek geliştiklerinden, yani her biri aklı baz alarak geliştiklerinden dolayı bunları tamamen birbirinden bağımsız olarak düşünmek doğru olmayacaktır. Bu durum zaman zaman aklî tespit ve değerlendirmelerin öne çıktığı belâgat konularında da söz konusudur. Belâgatin aklî ilimlerden tamamen bağımsız olduğunu düşünmek doğru değildir. Çünkü belâgatte de aklî değerlendirmelerin dikkate alındığı pek çok argüman vardır. Örneğin Mu'tezile ve Eş'ârî âlimler arasında câri olan ilmî münazaralarda i'câz konusu, hem kelâm ilminin hem de belâgat ilminin ortak konu başlıklarından birisidir. Aklî ilimlerde sıkça kullanılan cedel konusu da aynı şekilde belâgatçiler tarafından işlenen konulardandır. Aynı şekilde beyân disiplindeki felsefî husünde ve me'ânî disiplinindeki mecâz-ı mürselde konu alınan sebeb-

³⁷⁷ İbrâhim Selâme, *Belâgatu Aristo*, Mektebetu Anclo Mısıriyye, Kâhire, 1950, s. 254.

³⁷⁸ E. M. Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Cambridge, London, 1867, s.1.

³⁷⁹ Ülgen, *a.g.m.*, s.3; Hasan Kâtipoğlu-Mustafa Çağrı, "İshak b. Huneyn", *DİA*, İstanbul, 2000, C: XXII, s. 534.

müsebbeb ilişkisi ve yine hakikî ve mecâzî fâil başta olmak üzere birçok konu belâğatin bu ilimlerle kesiştiğini ve aralarındaki ilişkiyi göstermektedir.³⁸⁰

Şu da önemli faktörlerden biridir ki; belâgatte öne çıkan âlimler, kelim ilminde ve diğer birçok ilimde de yetkin kimseler olmuş ve belâgat meselelerinde felsefî-kelâmî perspektifin daha etkili olmasını sağlamışlardır.³⁸¹ Hatta bu sebeple belâğatin gelişiminin, kelâmcıların gözetimi ve himayesinde olduğu ifade edilmiştir.³⁸² Bunun örneklerinden birisi de, belâgat ilkelerini nahvî temellere dayandırarak felsefesini yapan Abdulkâhir Cürçânî'nin, aklî ilimlerden olan münazara ve cedel ilimlerindeki üstünlüğüdür.³⁸³ Bısr b. Mu'temir'in "kelâm ve münazarada ileri gelen âlimlerin, hatiplerden daha hatip ve belâgatçilerin çoğundan daha beliğ oldukları" şeklindeki kıyaslaması da bu etkileşimi göstermesi bakımından oldukça önemlidir.³⁸⁴

Konumuza dönecek olursak, bazı dilbilimciler ve müsteşrikler, Arap belâğatinin doğuşundan beri bütün evrelerinde Yunan retoriğinin izlerinin görüldüğü iddialarını, belâğatin oluşum evrelerine katkısı olan âlimlere ve onların eserlerine bakarak temellendirmeye çalışır. Şöyle ki Arap belâğatinin alt disiplinlerinden olan beyân, bedi' ve me'ânî ilimlerine dayandırdıkları iddialarını, kurucuları kabul edilen üç isim (Câhız, İbnü'l-Mu'tez ve Cürçânî) üzerindeki gerekçeleriyle açıklamaya çalışırlar. Yaptıkları açıklamaları kısaca üç maddede özetlenebilir;

Birincisi; beyan ilmi ile alakalı, Müslüman beyân âlimleri, Retoriğin çeşitlerini ve onunla alakalı meseleleri ancak Aristo'nun *Rhetoric* adlı eseri vasıtasıyla anlayabildiklerinden dolayı, temkini elden bırakmadan, dikkatli ve şüpheci yaklaşımla bu eserden mecbur istifade ettikleri söylenmiştir.³⁸⁵ Dolayısıyla beyân ilminin kurucusu kabul edilen Câhız (v. 255/869), bu eserden etkilenip ondan istifade eden âlimlerden görülmüştür. Câhız ile ilgili bu iddialar, belâğatin ve beyan

³⁸⁰ Emîn el-Hûlî, *Menâhîcu Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belağa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, Dâru'l-Ma'rife, Kâhire, 1961, s. 147.

³⁸¹ Hûlî, *a.g.e.*, s. 129.

³⁸² Ahmed Matlûb, *Menâhîcu Belâğîye*, Vekâletü Matbuatu'l-Câmiyye, Kuveyt, 1973, s. 255.

³⁸³ Dayf, *el-Belâğa*, s. 162.

³⁸⁴ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1998, I, s. 139.

³⁸⁵ Abdurraûf Hüseyin, *a.g.e.*, s. 37.

ilminin kurucularından olması hasebiyle Arap belâgatinde orjinallik problemine yol açtığı belirtilmiştir.³⁸⁶

İkincisi; belâgatin ana bölümlerinden bir diğeri olan bedi' ilmi ile alakalı olarak, bu ilmi ve bu ilmin ilkelerini tespit eden ve onları sistematize hâle getiren Abdullah İbnü'l Mu'tez (v. 296/908) için de, Aristo'nun retoriğinden etkilendiğine, *el-Bedi'* isimli eserini de onun retorik ilkelerine göre tasarladığına dair verilerin bulunduğu iddia edilmiştir.³⁸⁷

Üçüncüsü; diğeri disiplin olan me'ânî ilmi ile alakalı da, Abdulkâhir Cürçânî'nin (v. 471/1078) me'ânî ilminin esaslarını oluşturduğu *Delâilu'l-İ'câz* eserini ve beyân ilmini ele aldığı *Esrârü'l-Belâğa* eserini aynı şekilde eski Yunan kaynaklarından istifade ederek vücuda getirdiği belirtilmiştir.³⁸⁸

Bu iddialar ana hatlarıyla özet olarak aktardıktan sonra bunların değerlendirilmesine bakalım;

Birinci maddedeki beyan ilmi ve Câhız ile ilgili iddialara bakılacak olursa, bunlara çeşitli açılardan itirazlar yapılmıştır. Günümüzün önemli belâgat araştırmacılarından İbrâhim Selâme "*Belâgatu Aristo*" isimli eserinde, Câhız'ın Aristo retoriğinden ve bazı konularından bilgi sahibi olabileceğini fakat bunun Arap belâgatinin özgünlüğüne problem teşkil edecek düzeyde olmadığını belirtmektedir. Zira Câhız'ın Arap dili ve edebiyatındaki derin bilgi ve becerisi, fikir ve mana inceliklerindeki üstünlüğü, ansiklopedik olma yönü gibi daha birçok özellikleri ile öne çıkmış olması, onun belâgat ve terminolojisini oluşturmasındaki özgün çalışmaları hususunda herhangi bir soru işaretine yer bırakmamaktadır.³⁸⁹ Ayrıca iddia edildiği gibi onun Aristo retoriğinden etkilendiğinin, hatta haberdar olduğunun bile kesinliği bulunmamaktadır. Nitekim Câhız, bir taraftan Aristo'nun mantıkçı yönüne vurgu yaparak "sahibu'l-mantık (mantık sahibi)" ifadesini kullanırken, diğeri

³⁸⁶ Abdul-Raof Hussein, **a.g.e.**, s. 37.

³⁸⁷ Abdurraûf Hüseyin, **a.g.e.**, s. 37.

³⁸⁸ Abdurraûf Hüseyin, **a.g.e.**, s. 38; Kudâme b. Ca'fer. **Nakdu'n-Nesr**, Mukaddime, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, s. 1-32.

³⁸⁹ İbrâhim Selâme, **Belâgatu Aristo**, Mektebetu Anclo Mısriyye, Kâhire, 1950, s. 65.

tarafından da Aristo'nun beyân ilmi yönüyle bilinmediğini söylemesi, onun söz konusu *Rhetoric* isimli eserinden haberdar olmadığı anlamına gelmektedir.³⁹⁰

Diğer taraftan ikinci maddedeki iddiada, Arap belâgatının temel alanlarından olan bedi' ilmini Aristo retoriğine dayandıranlar, belâgatin, özellikle de bedi' ilminin oluşum evresi önemli âlimlerinden olan Abdullah b. el-Mu'tez ve eseri üzerinden bu iddialarını delillendirmeye çalışmışlardı. İbnü'l-Mu'tez'in Bedi' ilminin kurucusu kabul edilmesi itibarıyla onunla ilgili bu iddialar, dilbilimsel tartışmalardan ziyade Arap belâgatının özgünlüğü ile alakalı problemi göstermekteydi. Aristo'nun *Rhetoric* isimli eserinin Arapça'ya tercüme edilmesinden sonra İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedi'* eserini kaleme alması, İbnü'l-Mu'tez'in Aristo'nun eserinden haberdar olduğunu hatta ondan istifade ettiğini gösterdiği iddia edilmişti. Nitekim bu eserin bazı bölümleri, *Rhetoric*'in bölümlerinin tercümesi olduğunun açıkça görüldüğü de söylenmiştir. Ancak İbnü'l-Mu'tez'in eserin mukaddimesindeki söylemleri, bu iddiaların pek de doğru olmadığını göstermektedir. Nitekim İbnü'l-Mu'tez, bedi' ilminin hiç kimse tarafından icat edilmediğini söyleyerek belâgatin öteden beri gelen, gerek şifâhî gerek kaynaklarda kullanılan bedi' sanatlarına işaret etmekteydi. Cahiliye döneminden beri gelen Arap şairlerinde, Kur'ân, hadis ve özlü sahabe sözlerinde bu ilmin ilkeleri zaten vardı ve hep kullanılıyordu.³⁹¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Arap belâgatının yabancı faktörlerin etkisiyle oluştuğu iddiaları ilk birinci ağızdan reddedilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Mu'tez; cinâs, mutâbaka gibi bedi' sanatlarının önceki mutekaddimîn belâgat âlimleri tarafından terimleştirilip daha sonra müteahhirîn tarafından da geliştirildiğini de açıkça beyan etmiştir.³⁹²

İbrâhim Selâme de, Aristo retoriği ile Arap belâgatının derin bir tahlil ve mukayesesini yaparak İbnü'l-Mu'tez üzerindeki bu iddiaları kabul etmez. Ayrıca İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedi'* eseri ile Aristo'nun *Rhetorica* eserinin tercümesinin yakın dönemlere denk geldiğini, yani *el-Bedi'*'in telif edildiği Hicrî 274 tarihi ile *Rhetorica*'yı Arapçaya tercüme eden İshâk b. Huneyn'in Hicrî 260 vefat tarihi dikkate alındığında İbnü'l-Mu'tez'in *Rhetorica* eserinden istifade etmediğinin

³⁹⁰ Câhız, **a.g.e.**, III, s. 27.

³⁹¹ İbnü'l-Mu'tez, **Kitâbu'l-bedi'**, Dâru'l-Mesire, Beyrut, 1982, s. 1; Ayrıca bkz. Selâme, **a.g.e.**, s. 67-71.

³⁹² İbnü'l-Mu'tez, **a.g.e.**, s. 2.

kuvvetle muhtemel olduğunu belirtir.³⁹³ Aynı zamanda İbnu'l-Mu'tez'in, Aristo'nun metodolojisinden daha farklı ve daha basit bir yöntem uyguladığı ve yine yaptığı tanımlamalarda mantıksal yapıdan oldukça uzak bir metot sergilediği görülmektedir. Nitekim İbnu'l-Mu'tez, belâğatin oluşturulmasında Kur'ân, Hadis ve Cahiliye şiiri gibi Arap belâğatinin kendine has ürünlerinden beslenmekte, bunlarla istişhadda bulunmakta ve Arap belâğatinin orjinalitesini nazarı dikkate almakta ve harici unsurlara iltifat etmemektedir.³⁹⁴ İbrâhim Selâme *el-Bedi'* eserini, hem muhteva hem de metodoloji açısından incelemiş ve onda Yunan retoriğinin somut verilerini araştırdıktan sonra bu eserin Arap belâğati açısından özgün olduğu sonucuna varmıştır.³⁹⁵

Kısaca bu evrelerin temsilcileri olan Câhız ve İbnü'l-Mu'tez gibi âlimlerin yapmış oldukları retorik çalışmalarına bakıldığında, merkezlerinde, Kur'ân'ın i'câz yönlerini anlamaya yönelik gayretleri görülmektedir. Tamamen özgün ve dinî bir üslûba sahip olan Kur'ân'ın edebî yönlerini, eski Yunan mantık ve felsefesiyle izah etme düşünce ve amaçları olmadığı gibi o dönemlerde buna herhangi bir ihtiyaç veya rağbet de bulunmamaktaydı.

Üçüncü olarak, belâğatin diğer disiplini olan me'ânî ilmi ve bu ilmin esaslarını oluşturan Abdulkâhir Cürçânî hakkında ortaya atılan iddialara gelince, Cürçânî'nin, hem belâğatin temel dayanaklarını tespit etmeye çalışırken hem de belâğatin sistematüğini oluşturmaya çalışırken, Yunan felsefesi ve Aristo retoriği ile ne derece bir mesafede olduğu ve oradan etkilenip etkilenmediği sorusu dikkat çekmektedir. İddialara göre Cürçânî, Arap belâğatinin en önemli eseri olarak kabul edilen, beyân ilmini ele aldığı *Esrârü'l-Belâğâ* eserini V. yüzyılda kaleme alırken aslında Aristo'ya âdeta şerh yapmış ve me'ânî ilminin esaslarını oluşturduğu *Delâilu'l-İ'câz* eserini de telif ederken, Arap dili kaideleri üzerinden hareket etmesi yanı sıra, Aristo'nun üslûbunu ve cümle ile ilgili görüşlerini de dikkate almış ve onu isabetli ve verimli bulduğunu da itiraf etmiştir.³⁹⁶ Ayrıca diğer bir dilbilimci Emîn el-Hûlî de, Arap belâğatinin oluşumunda felsefî düşüncelerin etkisi olduğunu geniş bir

³⁹³ Selâme, **a.g.e.**, s. 72.

³⁹⁴ Selâme, **a.g.e.**, s. 67-75.

³⁹⁵ Ülgen, **a.g.e.**, s.7.; Selâme, **a.g.e.**, s. 73-88.

³⁹⁶ Kudâme b. Ca'fer, **a.g.e.**, s. 15.

çerçeve de değerlendirmiş ve Aristo retoriği ve felsefesinden etkilenmenin çok eski olduğunu belirtmiştir. Hatta bu sebeptendir ki Câhız gibi mütekaddimûn âlimlerce de felsefî-kelâmî perspektif ile belâgî konulara yaklaşıldığının bilindiğini söylemiştir.³⁹⁷ Bu konuda Şevkî Dayf da, dönemin hocaları ve kültürü vasıtalarıyla Aristo felsefesinin Cürcânî'nin eserlerine girdiğini söylemektedir. Şöyle ki Cürcânî, hocaları Ebû Alî Fârisî ile İbn Cinnî'nin eserlerinden belâgat meselelerini özümsemiş ve Aristo'nun *Rhetorik* ve *Poetica* eserlerindeki retorik meselelerini daha net ve güzel bir hala getirmiştir. Eserlerinde geçen mantıksal ifadelerden, Aristo mantığına, ilkelerine ve terminolojisine oldukça hâkim olduğunu da göstermiştir.³⁹⁸

Aslında daha öncesinde de bazı âlimler, edebî ve retorik nitelikli ilimlerde Aristo mantığını geliştirip kullanmıştı. Örneğin Abbasî saray kâtibî Kudâme b. Ca'fer, (v. 337/948) eski Yunan mantığını Arap belâgatine uyarlamaya çalışmıştı. *Nakdu'n-Nesr* eserinin kıyas bölümünde, beyân, fasl ve had konularından bahsedip yer yer Homeros, Aristo vb. Yunan filozof ve şairlerine de atıfta bulunmuştu.³⁹⁹

Ancak daha öncesinde de belirttiğimiz gibi; burada mantık ilminin, tamamen yerleşmiş olan belâgat ilmini, ilkelerini, konularını ve tanımlarını daha sistemli, özenli ve kolay hale getirmeye yönelik dilsel ve yapısal açıdan daha sistematize etme çabası ile etki etmesi görülmektedir. Yoksa Arapların ve Arapçanın, geçmişten gelen ve Kur'an ile de pekiştirilen kendilerine has dil formlarını, kültürel duygu, düşünce ve edebi anlayışlarını deforme etmeye yönelik olmamıştır. Ya da dilin yapısına etki edecek bir değişim söz konusu değildir.

Örneğin Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r* eserinde, “Şiir, bir anlam ifade eden, vezinli ve kâfiyeli sözdür” şeklinde mantıkî yöntemlere göre şiirin tarifini yapmış ve ardından mantıkî kriterlere göre de tarifi tahlil ve değerlendirmeye geçerek “Kavl kelimesi, tarifi cinsi konumunda olup cümlelerin temelini gösterir. Mevzûn (vezinli) kelimesi de vezinli olanı vezinli olmayandan ayıran fasıl konumundadır. Zira söz ya vezinli ya da vezinsiz olur” demiştir. Kudâme b. Ca'fer burada sadece tanımın mantığa göre yapısal açıdan düzenlemesini yapmıştır. Yoksa yapmış olduğu bu tarifi,

³⁹⁷ Hülî, **a.g.e.**, s. 155-157.

³⁹⁸ Dayf, **el-Belâğa**, s. 167.

³⁹⁹ Kudâme b. Ca'fer, **a.g.e.**, s.19-28, 81; Şevkî Dayf, **Bahsu'l-Edebî**, Dâru'l-Me'arif, Kahire, (ts.), s. 81.

Aristo'nun *Kitâbu's-Şi'r*'deki şiir anlayışından farklıdır. Yani Aristo'nun tarifıyla alakası yoktur. Zira Aristo, bu eserinde yalın manzum olan sözlere şiir denilmesine karşı çıkmakta ve vezinli kafiye'nin şiir için yeterli olmayacağını belirtmektedir. Ayrıca Kudâme bu eserinde, *Kitâbu's-Şi'r*'in özü konumundaki muhâkât (taklit/mimesis) teorisinden de bahsetmemektedir.⁴⁰⁰

Arap belâğatinin gelişimine önemli katkılar sağlayanlardan biri olan Ebû Hilâl Askerî'nin (v. 395/1004) belirtmiş olduğu şu husus da, bu meyanda önemlidir. Belâgat çalışmalarında yöntem olarak iki ekol vardır: Biri edebî diğeri kelâmî. Edebî ekol daha çok retorik çalışmalarda olup, -felsefî kriterler ve mantikî yargılardan ziyade- daha çok sanatsal zevke ve güzel duygu ve düşüncelere önem verilir. Şiirlerin çokça delil olarak kullanıldığı bu ekolde edebi inceliklere, edebî tenkitlere, nüktelere ve söz sanatlarına öncelik verilir; tanım, kaide ve taksimler gibi konulara pek girilmez. İ'câz konuları da daha çok bu ekolde değerlendirilir. Kelâmî ekolde ise daha çok cedel, lafzın tahdîdi, doğru tanım, kaide ve taksim gibi hususlara değinilip -sözün güzellik ve çirkinliği, edebi incelikler, sanatsal zevk, güzel duygu ve düşüncelerden ziyade- felsefî kriterler ve mantikî yargılara önem verilir.⁴⁰¹

Kudâme b. Ca'fer'in, -mantikî yöntemi belirgin bir şekilde kullandığı- *Nakdu's-Şi'r* eseri bu ekolün en güzel örneklerinden sayılır. Örneğin eserde medh ve övgü konusunda Eflatun'un fedâil-i erbaâ esaslarına yani akıl, şecaat, adl ve iffetten oluşan dörtlüğüne itibar eder ve öncelik verilir.⁴⁰² Edebî ekol için de Abdullah b. Mu'tez'in, *el-Bedi'* isimli eseri ve Abdulkâhir Cürcânî'nin, *Esrâru'l-Belâga* adlı eseri örnek verilebilir. Bu eserlerde de görüldüğü üzere; edebî ekolde, beyân üslûplarına ve aralarındaki mukayeseye, edebi inceliklere, edebî tenkitlere, nüktelere, söz sanatlarına ve estetik duygularla yorumlamaya daha fazla önem verilmiştir. Cürcânî'den sonra yazılan eserlerde de genelde felsefî-mantikî üslûptan uzaklaşıp belâğatin ruhuna uygun şekilde edebî, zevkî ve ilmî bir üslûba daha fazla önem

⁴⁰⁰ M. Akif Özdoğan, *el-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belağatı*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 8 (Aralık 2006), 131-157, s. 145, 146.

⁴⁰¹ Hülî, *a.g.e.*, s.126.

⁴⁰² Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, thk.: Muhammed Abdülmünim Hafâcî, *Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye*, Beyrût, (ts), s. 95.

verildiği görülmektedir.⁴⁰³ Bunun yanı sıra Cürcânî, bazen mantıksal ifadeler de kullanmakta olup, bu onun mantık terminolojisine hâkim olduğunu göstermektedir. Ancak Şevkî Dayf bu mantıksal ifadelerin, Arapçanın doğal üslûplarını felsefî yorum biçimine dönüştürdüğünü düşünmekte ve bu mantikî etkinin ve felsefeyle karışık nahvin dile ağır bir yük olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁴

Sekkâkî de, *Miftâhu'l-'Ulûm* eserinde hem belâgati sistematize ederken hem de mantık normlarından çokça yararlanmış ve belâgati, mantık ilkeleri ışığında yeni bir formata sokmuştur.⁴⁰⁵ Mesela konu başlıklarında ve tanımlarda mantık ilmindeki had disiplinini kullanmış ve mantikî istidlâl ile çıkarımlar yapmıştır. Sekkâkî, belâgat-mantık ilişkisini de “belâgat âlimlerinin, terkipli ifade şekillerinin istidlâlî boyutlarını ve özelliklerini mutlaka bilmesi gerekir” ifadesiyle gerekçelendirir.⁴⁰⁶

Sekkâkî, belâgat ile mantık ilmini aynı bölümde ele almıştır ki bu onun retorik ilkeleri, mantık ilminin zemini üzerine oluşturduğunu göstermektedir. Hatîb el-Kazvînî de, Sekkâkî'nin bu sistemini aynı şekilde ele alıp daha da geliştirmiş ve *Telhîsu'l-Miftâh* isimli eserinde aynı şekilde mantıktan da yararlanarak belâgate bugünkü şeklini vermiştir.⁴⁰⁷

Mantık ilminin belâgate etkisine; edebî ve kelâmî ekol diye de bakılabilir. Şöyle ki edebî ekol, belâgat ilminin ana yapısını ve özgünlüğünü ifade ederken, kelâmî ekolün ise tamamen yerleşmiş olan belâgat ilmini, ilkelerini, konularını ve tanımlarını daha sistemli, özenli ve kolay hale getirmeye yönelik dilsel ve yapısal açıdan daha sistematize etme istikametinde bir çalışma olduğu söylenebilir.

Ayrıca bu durum, İslâm âlimlerinin taassupçu olmadıklarını, faydalı bir ilim veya düzenleme gördüklerinde ön yargısız onu alabildiklerini, terminolojiyi ve sistematîği geliştirmek üzere bahsi geçen ilimlerden istifade edebildiklerini göstermesi açısından da önemli bir husustur.

⁴⁰³ Ahmed Mustafa Merâğî, *Tarihu 'ulûmi'l-Belâğa*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, Kâhire, 1950, s. 79.

⁴⁰⁴ Dayf, *el-Belâğa*, s. 37-38.

⁴⁰⁵ Dayf, *el-Belâğa*, s. 287.

⁴⁰⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 543.

⁴⁰⁷ Dayf, *el-Belâğa*, s. 358.

Arap belâgat ilmine ve edebî sanatlar konusuna Yunan felsefe ve mantığının hâkim ve belirleyici bir şekilde etki ettiği iddiasını destekleyenlerin başında Mısırlı araştırmacı Tâhâ Hüseyin gelmektedir. Bu kimselere göre gerek belâgat konuları gerek de ifade şekilleri hatta verilen örneklere kadar Aristo'nun eserlerine dayanmaktadır. Ancak iddia edilen bu görüş, yapılan detaylı araştırmalar neticesinde günümüzde kabul edilirliliğini yitirmiştir. Zira Aristo'nun *Rhetorika* eserinin İshak b. Huneyn (v. 298/910) tarafından Arapçaya tercüme edildiği dönemin yıllar öncesinde, belâgat kendi seyrinde, başta şairler nezdinde yürümekte ve bir hayli yol katetmiş bulunmaktaydı. Örneğin Câhız'ın (v. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn* ile *el-Hayevân* eserlerinde birçok belâgat terimlerinden ve konularından bahsettiği görülmektedir. Kaldı ki Aristo'nun *Rhetorika* ve *Poetika* eserlerinin, Arapların yabancı olduğu edebî bir türden bahsediyor olması, bu eserlerin tam anlamıyla metne sadık kalınmadan ve parça parça tercüme edilmeleri ve yine bu eserlerin eski Yunancanın ses düzenine ve gramer yapısına dayanması gibi hususlar da bu iddiayı çürütmektedir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ M. Ali Yekta Saraç, **Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2013, s. 18; Ali Bulut, **a.g.e.**, s. 42.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MANTIK İLMİNİN; MEÂNÎ, BEYÂN VE BEDÎ' İLİMLERİNİN GELİŞİMLERİNE ETKİSİ

3.1. MEÂNÎ, BEYÂN VE BEDÎ' İLİMLERİ VE GELİŞİMLERİ

“sözün fasih olmasıyla beraber⁴⁰⁹ zamana, zemine ve ortama (muktezâyı hâle) uygun olmasıdır”. Yani bir fikri, yerinde ve zamanında, manası açık bir şekilde ve akıcı olarak ifade etmek⁴¹⁰ anlamına gelen belâgat ilmi, meânî, beyân ve bedî' olarak üç disiplinden oluşmaktadır.

Bu bölümde öncelikle belâgat ilminin kurucusu kabul edilen Câhız'ın, belâgatin oluştuğu ilk dönemde “Meânî, Beyân ve Bedî'” adı verilen ilimlerin meseleleri hakkındaki düşünceleri tespit edilecektir. Daha sonrasında bu meseleler, bu ilimlerin bugünkü gelinmiş olan evredeki meseleleriyle karşılaştırılıp arada mantık ilminin etkisinin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Şayet Câhız'ın zikretmiş olduğu meseleler ile bugünkü gelinen noktada, herhangi bir farklılık varsa, belâgat ilminin önemli yapı taşları olan İbnu'l-Mu'tez, Kudâme b. Cafer, Abdulkâhir Cürcânî gibi sonraki belâgat âlimlerinin de bu alandaki eserlerine müracaat edilerek bu eserlerdeki meseleler de gözden geçirilip hangi aşamada ve nerede mantık ilminin bir dahli olduğu da tespit edilmeye çalışılacaktır.

⁴⁰⁹ Fasih: Talaffuzu açık, manası anlaşılır, dili sade ve akıcı, ses ve mana kusurlarından arınmış, kulağa hoş gelen ve dizimi mükemmel olan.

⁴¹⁰ Ali Bulut, **Belâgat Meânî, Beyân, Bedî**, İFAV Yayınları, 10. Baskı, İstanbul, 2020, s. 53-54.

3.1.1. Meânî İlmi ve Gelişim Süreci

3.1.1.1. Meânî İlmi

Meânî ilmi; yerine ve ortamına göre söz söyleme sanatıdır. Bu ilimde, bir sözün ortama ve duruma uygun olmasının usûlleri, cümlelerin şekilleri, hâlleri, kullanılışları ve nasıl konuşulması gerektiği incelenir.⁴¹¹

Meânî ilminin gayesi de; Arap dilinin cümle yapılarının (daha açık ifadeyle nahiv ilminin) ruhunu, illetini ve hâllerini açıklamaktır. Bu ilimle; cümlenin ne zaman ve hangi durumlarda haberî ve ne zaman inşâî yapılacağı, bunlarda var olan sebepler, müsnedün ileyhin ne zaman zıkr-hazf, ne zaman mârife-nekre, ne zaman takdim-tehir yapılacağı ve tüm bunların niçin yapılacağı gibi durumlar öğrenilmektedir.⁴¹²

3.1.1.2. Me'ânî İlminin Kısaca Muhtevası

Tekâmül evresi olarak, belâgatın hemen bütün konularını güzel bir tertiple ele alıp bugünkü son şeklini veren, yıllarca medreselerde ve çeşitli İslâm ülkelerinde müfredat kitabı olarak okutulan ve üzerinde yüzlerce şerh vb. çalışmalar yapılan, Hatib el-Kazvîni'nin (v. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh* eserine bakıldığında, meânî ilminin son şekliyle sekiz bapta toplandığı görülmektedir.⁴¹³

Eserlerde sekiz babın öncesinde fesahat, belâgat terimleri ve muktezâyı hâl, muktezâyı zâhir ve hılâf-ı zâhir gibi konular hakkında bilgiler verilmekte, daha sonrasında sekiz baba giriş yapılmaktadır:

1. Haberî/İhbârî İsnad ve Halleri:

Bu ilmin temelini, isnâd kısmı oluşturmaktadır. Isnâd, yüklemi özneye yüklemek, yani cümle oluşturmaktır. Zira cümlenin diğer bir adı da isnaddır. Yükleme müsned(ün bih) veya haber, özneye de müsnedün ileyh denilir.⁴¹⁴

⁴¹¹ el-Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî Ulûmî'l-Belâğa*, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2003, s. 4, 23; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Dâru İbn Haldun, İskenderiyye, ts., s. 37.

⁴¹² Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâğatu'l-'Arabîyyetu fî Sevbiha'l-Cedîd: 'İlmu'l-Meânî*, Beyrut, 1990, I/58.

⁴¹³ el-Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 13.

⁴¹⁴ Fatma Serap Karamollaoğlu, *Meânî İlmi*, İşâret yayınları, İstanbul, 2013, s. 27; Kazvîni, *Telhîs*, s. 13.

İsnadda “haber”, doğru ve yalana/yanlışta ihtimalli olarak bir hükmü bildiren sözdür.⁴¹⁵ Bu verilen haber, gerçek dış dünyaya uygun çıkarsa sâdık/doğru, çıkmazsa da kâzib/yanlış hükmüne varılır.

Haber cümlesinin kullanılma amaçlarında; ya fâide-i haber (muhataba salt bir haber/bilgi vermek) ya da lazımı fâidei haber (bilinen bir haberi kendisinin de bildiğini muhataba bildirmek) kastedilir. Ancak bunların dışında, sözün bağlamı ve ortamına göre bazen de; tehassur ve teessüf (üzüntü ve hayıflanma), za’fiyet (çaresizlik/acizlik), medih (övme), fahr (büyüklenme/övünme), isti’taf (acındırma), va’d (ödüllendirme), va’id (tehdit etme), tahzir (sakındırma), tevbih (kınama/azarlama), tenşîd (harekete geçirme), dua-beddua, istirham (merhamet isteme), emir-nehî, vb. anlamlar da kastedilebilir.⁴¹⁶

Cümle kurma şekilleri, muhatabın durumuna göre ibtidâî, talebî ve inkârî olarak üç çeşit olur. Şöyle ki muhatabın zihni o haber ve konu hakkında bir bilgisi, tereddüdü ve kuşkusu yoksa o kimseye tekitsiz cümle kullanılır. Buna ibtidâî haber/kelam denir. Şayet o konu hakkında tereddüt ve kuşkusu var ve bilgi öğrenmek istiyorsa, ona verilecek haberin aklına yatması için biraz tekitlenmesi güzeldir ki buna da talebi haber/kelam denir. Üçüncü olarak da şayet muhatap o bilgi hakkında kuşgu duymasından öte onu inkâr ediyorsa ona –inkâr durumuna göre- tekitli cümle kurmak gerekmektedir ki buna da inkârî haber denilir.⁴¹⁷

Ancak kelam, bazı nedenlerden dolayı muktezâyı zahire aykırı gelebilmekte, yani yukarıda belirtilen durumların dışına çıkılabilmektedir. Buna “Muktezâyı zahirin dışına çıkmak” denir. Bu durumda örneğin muhatabın zihni boş bile olsa, bazı nüktelerden dolayı tereddüt edip kuşku duyan kimse ya da inkâr eden kimse konumuna getirilip ona göre kelam tekitlenir. Ya da tam tersi; inkâr eden kimseye, - bir takım nedenlerden dolayı- inkâr etmemiş muamelesi yapılabilir.⁴¹⁸

2. Müsnedin Halleri:

⁴¹⁵ Nusrettin Bolelli, **Belâgat**, İfav. Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2011, c.1, s. 189.

⁴¹⁶ Kazvîni, **Telhîs**, s. 15.

⁴¹⁷ Kazvîni, **Telhîs**, s. 15-16; Bolelli, **a.g.e.**, s. 205-206; Osman Ertuğrul, **Belâgatta Meânî İlmi**, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı / No: 5, Nisan 2015, (155-180) , s. 159-160.

⁴¹⁸ Kazvîni, **el-İzâh**, s. 29; Kazvîni, **Telhîs**, s. 17; Mehmet Sıddık Şarlat, **Klasik Eserlerde Meânî İlmi**, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı:1, Haziran 2021, (118-149), s. 122-123; Ertuğrul, **a.g.e.**, s. 160.

3. Müsnedün İleyhin Halleri:

Gerek haberî ve gerek İnşâî cümlelerin, müsned ve müsned ileyh denilen iki temel ögesi ve parçası bulunur. İşte bu müsned ve müsned ileyh ögeleri, me'âni ilminin ele aldığı önemli konulardandır.

Bir edip, kuracağı cümledeki zikredeceği her bir bilgide veya seçeceği her bir kelimedede özel bir gaye düşünür ve bu gayesini ifade etmek üzere yerine ve ortamına göre zıkr-hazf, ta'rîf-tenkîr, takdîm-te'hir gibi muktezâyı hâle uygun çeşitli ifade ve sanatlar kullanır. İşte buradaki incelikler ve anlamlar, müsnedin hallerini ve müsnedün ileyhin hallerini göstermektedir.

Bu bapta müsnedün ileyhin ve/veya müsnedin zikredilme, hazfedilme, takdim ve te'hir edilme, -takdim veya tehir edilirken tahsis, illet, fâsılaya riâyet ve mertebe gözetme gibi durumların dikkate alınması-, nekre getirilme, marife getirilme, -marife getirilirken de zamir, özel isim, ismi işaret, ismi mevsûl, elif lam takılı veya izafetli getirilme-, kayıtlı veya mutlak kullanılma; sıfat, tekit, atıf veya bedel getirilme ve yine müsnedin fiil cümlesi, isim cümlesi ve zarf yapıma durumları konu edilmektedir. Ayrıca bu anlatılan durumlara aykırı olarak muktezâyı zâhirin dışına çıkılma durumları da ele alınmaktadır.⁴¹⁹

4. Fiilin Müteallikâtının (Bağlantılı Mamullerinin) Halleri:

Ayrıca müteaddî fiillerde mefulün zikredilme, takdir edilme veya hazfedilme ya da fiilin lâzım kullanılma, yine mamullerin fiilden ya da birbirlerinden öne geçme durumları da konu edilmektedir.⁴²⁰

5. Kasr (Tahsîs/Ait Kılma):

Kasr; belirli yollarla, bir şeyin, başka bir şeye özgeleştirilmesi, ait kılınmasıdır. Şöyle ki bir şeyin başkalarında bulunmadığının, sadece o bir şeyde bulunduğunun ifade edilmesidir.⁴²¹

⁴¹⁹ Kazvîni, **Telhîs**, s. 22-55.

⁴²⁰ Kazvîni, **Telhîs**, s. 55-61.

⁴²¹ Kazvîni, **el-Îzâh**, s. 43.

İlk şeye maksûr, ikincisine de maksûrun aleyh denir. Kasr yapma yolları olarak da; başlıca İnnemâ, nefiy ve istifham, Lâ/Bel/Lâkin edatları ve tehir edilecek ögenin takdim edilmesi gibi yöntemler gelmektedir.

Ayrıca kasrın; kasrı hakiki, kasrı izâfi, kasru'l-mavsuf ale's-sıfat, kasrus-sıfat âle'l-mavsuf kısımları vardır. Kasrus-sıfat âle'l-mavsuf kısmının da; kasrı ifrad, kasrı kalb ve kasrı tayin şıkları bulunmaktadır.⁴²²

6. İnşâ (Haber vermeyip o an dilek oluşturan cümleler/kipler):

Bir haber vermeyen, o an dilek oluşturan cümlelerdir. Bu cümlelerin lafzının, telaffuzundan önce henüz hariçte delalet edeceği bir gerçekliği bulunmadığından dolayı, bu cümleler doğru veya yanlış olma ihtimali taşımamaktadır.⁴²³

İnşâîler, talebî ve ğayri talebî olmak üzere iki kısma ayrılıyor. Talebî olan inşâîlerde; emir, nehiy, temenni, nidâ ve istifham konuları incelenmektedir. Ğayri talebi olan inşâîlerde ise; medh ve zemm kipleri, taaccub, kase, akit kipleri, recâ vb. konular işlenmektedir.

Bazen emir sığası, asıl anlamının dışına çıkılarak sözün gidişatından anlaşılan başka anlamlara da gelebilmektedir. Bunlar da; iltimas, tehdit, ibâhe, teshir, tesviye, taciz, ihâne, te'dîb ve irşâd gibi maksatlardan dolayı yapılır.⁴²⁴

7. Fasl ve Vasl (Nokta ve Virgül):

Vasl, bazı cümleleri bazısına atfetmek; Fasl ise, atf etmemektir.⁴²⁵

Bazen emir sığası, asıl anlamının dışına çıkılarak sözün gidişatından anlaşılan başka anlamlara da gelebilmektedir. Bunlar da; iltimas, tehdit, ibâhe, teshir, tesviye, taciz, ihâne, te'dîb ve irşâd gibi maksatlardan dolayı yapılır.⁴²⁶

8. İcâz, İtnâb ve Müsâvât:

Maksadı; açık, net ve fasih bir şekilde ve az kelimelerle ifade etme sanatına icâz; mana ile eşit ve yeterli lafızlarla ifade etmeye musâvât; yeni bir fayda için veya

⁴²² Kazvîni, **Telhîs**, s. 61-64.

⁴²³ Kazvîni, **el-İzâh**, s. 108.

⁴²⁴ Kazvîni, **Telhîs**, s. 75-76.

⁴²⁵ Kazvîni, **el-İzâh**, s. 118; Kazvîni, **Telhîs**, s. 77-78.

⁴²⁶ Kazvîni, **el-İzâh**, s. 118-128; Kazvîni, **Telhîs**, s. 78-90.

bazı gerekçelerle daha fazla lafızlarla ifade etmeye de itnâb denir. Bunların ortamı ve yerleri konu edilmektedir.⁴²⁷

Örneğin; fasih bir edip, az ve öz bir söz söylemesi gerektiğinde îcâz şeklini, konuyu biraz daha izah etmek istediğinde itnâb şeklini, ayrıca hükmü pekiştirmeyi istediğinde de te'kid ve yerine göre takdim veya te'hir gibi diğer meânî konularını, hatta genel belâgat konularını kullanmayı bilmelidir.

3.1.1.3. el-Câhız, Belâgatteki Yeri ve Eserlerindeki Belâgat Meseleleri

3.1.1.3.1. *el-Câhız ve Belâgatteki Yeri*

Ebu Osman el-Câhız, beyân adını verdiği geniş bir bildirişim projesi tasarlamış ve belâgati de bu projede bir alt kategori olarak düşünmüştür. Bu tasarımda belâgat, sözlü bildirişim vasıtasının konusudur. Câhız, bu beyân projesi teorisini, manayı karşı tarafa iletmeye yarayan bütün vasıtaları dikkate alarak tasarlamıştır. Bu mana iletmeye yarayan vasıtaları; lafız/söz, işaret, sayı, yazı ve hâl/duruş olarak beş kısma ayırmış ve bunlardan lafız/söz vasıtasıyla olan iletililiği belâgat sayarak buna önemli bir yer ayırmıştır. Yani Câhız'a göre "beyân", anlam ileten bütün vasıtaları ifade ederken, "belâgat" ise lafız ile iletilen anlamlara ilişkin meseleleri konu edinen bir ilmi ifade etmektedir. Bu belâgat tasavvurunu da haberleşme teorisi diyebileceğimiz geniş bir alan tasarımı üzerine inşa etmiştir.⁴²⁸

Câhız'dan yaklaşık dört asır sonra ana hatları ve sınırları netleşen sistematik belâgatin konusu da lafız ile iletilen anlamlara ilişkin meselelerle sınırlı tutulmuştur. Yani belâgatin ıstilahî anlamı; Câhız'ın kullanımında da, sistematik belâgat ilminde de, hemen hemen aynıdır. Kavram birliğini sağlaması açısından bu durum, belâgat ilmi ve belâgat tarihi bakımından önemli bir kazançtır. Ancak "beyân" kelimesinin ıstilahî anlamında bir değişim meydana gelmiştir. Zira bugünkü nihaî anlamıyla beyân kelimesi, artık belâgat ilminin alt disiplinlerinden birini ifade etmektedir.

⁴²⁷ Kazvîni, *Telhîs*, s. 91.

⁴²⁸ Ebu Osman el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2018, C: 1 s. 57; el-Ahđar 'Aykûs, *Cemâliyyâtu'l-Bedî'i'l-Ma'nevî ve Vazîfatuhu'l-Fenniyye*, Mecelletu Kulliyeti'l-İnsâniyyât ve'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye, 1998, s. 41.



Sistematik belâgatte, sözün hem kendisinin, hem de onu söyleyenin niteliği olan “belâgat” ile hem kelimenin, hem de onu söyleyenin niteliği olan “fesahati” birbirinden ayırmak önemlidir. Ancak henüz o dönemde bunların ayrıştırılmadı, yani Câhiz’in belâgat ve fesahat kelimelerini birbirinin yerine kullandığı görülmektedir.⁴²⁹

Yine sistematik belâgatte belirleyici bir rol oynayan “muktezâyı hal” faktörüne bakıldığında, Câhiz’in da bunu özellikle dikkate aldığı ancak ne var ki Câhiz’in bu muktezâyı hal faktöründe; sözü genellikle uzunluk ve kısalık yönüyle ve muhatabın durumuna göre değerlendirdiği, cümle dizilişine yansıyan yönlerine ise değinmediği görülmektedir.⁴³⁰

3.1.1.3.2. *el-Beyân ve’t-Tebyîn Eseri*

Câhiz’in, *Kitâbu’l-Hayevân* isimli eserinden sonra, hayatının sonlarında, yani en olgun çağında kaleme aldığı *el-Beyân ve’t-Tebyîn* eseri, Arap dilinin özelliklerini inceleyen, şiir ve hitabetteki sanat ve edebî güzellikleri ortaya koyan; belâgat, hitâbet ve bir şiir sergisi olan önemli bir kaynak eserdir. Üslûbu ve dili bakımından üstün bir fesahat ve belâgat örneği olduğu gibi, içeriği bakımından da Arap edebiyatının antolojisi sayılabilecek ansiklopedik zengin bir eserdir. Arap edebiyatı alanında titiz bir şekilde mülâhaza edilerek ortaya konmuş ilk araştırmaları bizlere sunan, birbirinden farklı kültürlerden olan isimleri ve onların sanat anlayışlarını da ihtiva

⁴²⁹ Nazife Nihal İnce, *Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Aralık 2019, 23 (2), (911-928), s. 921-922.

⁴³⁰ İnce, *a.g.m.*, s. 923-924.

eden bu eser, geniş bir ilmin ürünü olması yanı sıra belâgate dair ölçü ve kriterleri de içerisinde bulundurması bakımından çok önemli bir yere sahiptir.⁴³¹

Bu eser, edebiyatçılığının ön plana çıktığı, ikna edici ve etkileyici hitabetin ele alındığı geniş hacimli bir çalışmadır. İlk dönem şekillenen belâgat ilminin beslendiği erken dönem çalışması olması yönüyle belâgat ilmi tarihinde özel bir yere de sahiptir. Burada konu edinilen meseleler, sonradan gelişen sistematik belâgatın normlarına tam olarak uymasa da teorik belâgatın gelişiminde önemli kaynaklardan biri olmuştur. Eserde ele alınan konulara bakıldığında, musannifin burada belâgatın ikna edici ve güzel söz içerikli verilerini ve konularını, geniş bir anlam iletme alanı olarak ele almak istediği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu durumda musannifin asıl amacının belâgati incelemek olduğu söylenebilir.⁴³²

Ebu'l-Kâsım es-Sirâfî'nin (v. 368/979) de belirttiği gibi, Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* eseri; elden ele dolaşarak şöhret bulmuş, kendisinden çok istifade edilmiş ve Câhız'dan sonra gelen edebiyatçı, belâgat ve fesahat ehli kimselere de önderlik yaparak onun rehberliği sayesinde hem ince bir edebiyat zevkine, hem de yazı ve telifte güçlü bir kaleme sahip olmuşlardır. Câhız'ın, edebî malzemelerle dolu bu eseri, birçok büyük âlim ve müellifin kendisinden istifade ettiği taşkın bir deniz gibidir. İbn Kuteybe'nin *Uyunu'l-Ahbâr* eserinde, İbn Abdürrabbih'in *el-'İkdü'l-Ferîd* eserinde, el-Husrî'nin *Zuhru'l-Âdâb* ve *Cem'u'l-Cevâhir* eserlerinde, Abdulkâhir Cürçânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* ve *Esrâru'l Belâğa* eserlerinde ve daha sayısız birçok eserde *el-Beyân ve't-Tebyîn*'in izleri görülmektedir.⁴³³

İbn Haldûn'un Mukaddime'sindeki deyimleriyle de; “Biz hocalarımızdan bu ilmin esasını, dört temel eserin teşkil ettiğini duyardık. Bunlar da, İbn Kuteybe'nin *Edeb'ul-Kuttâb* eseri, el-Müberrid'in *el-Kâmil* eseri, el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* eseri ve Ebû Ali el-Kâlî'nin *en-Nevâdir* eseridir. Bunların dışındaki eserler ise bunların tâbileri ve dalları gibidir.” Sayılan bu eserlerin en eskisi de *el-Beyân*

⁴³¹ Semira Karuko, **Bir Belâgat Şaheseri Olarak Câhız'ın el-Beyân ve't-Tebyîn Adlı Eseri**, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Güz 2016 (179-192), s. 179.

⁴³² İnce, **a.g.m.**, s. 919.

⁴³³ Karuko, **a.g.m.**, s. 180.

ve 't-Tebyîn olduğu âşikârdır. O halde *el-Beyân ve 't-Tebyîn* eseri, kendisinden sonra gelen belâgat sanatlarındaki tüm eserlerin de ana kaynağı konumunda olacaktır.⁴³⁴

Mu'cemu'l-Udebâ yazarı Yâkut el-Hamevî'nin söylediğine göre; "Câhız, çöl Araplarının geldikleri, şair ve hatiplerin şiir ve hutbelerini okudukları Basra'daki Mirbed panayırına devam eder ve Arap dilinin fesahatini onların ağzından bizzat şifâhî olarak öğrenirdi." Burada Hamevî; Câhız'ın, *el-Beyân ve 't-Tebyîn* eserini belâgatin, uzun pratiksel deneyimlere ve asil bir zevke dayanarak ortaya koyduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.⁴³⁵

Bu eserin en belirgin özelliği, ikna edici ve güzel söz malzemelerini ve bu hususları geniş bir bildirişim anlayışı içinde ele almış olmasıdır. Eserde telaffuz kusurlarına önemli bir yer ayrılmış ancak önemini vurguladığı makamın ne olduğu, o makama uygun sözlerin nasıl kurulacağı ve dolaylı anlatımlar konusu tam olarak açıklanmamıştır.⁴³⁶

Ayrıca sistematik belâgatte, cümlelerin yapısının anlam ifade etmedeki etkisi üzerine yoğunlaşmış iken, Câhız, icra edilen ve seslerden kulaklara ulaşan sözlere yoğunlaşmıştır. Bu sebeple eserinde telaffuz kusurlarına geniş yer ayırmıştır. Câhız'ın düşünmüş olduğu belâgat anlayışının hatip odaklı olması, dil dışı unsurların da belâgat kriterlerine eklemesini gerektirmiştir ki Câhız'ın eserinde de bu açıkça görülmektedir.

Câhız, belâgati güzel söz elde etme aracı olarak görmüş ve bu sebeple de hatibi ve doğal olarak hatibin sesini, görüntüsünü, tavırlarını, hutbe ile ilgili konuları ve muhatap kitlesini; yani tüm bunları göz önünde bulunduran bir belâgat anlayışı geliştirmiştir. Ancak henüz dile getirilmemiş bir konuşmanın belîğ olmasını sağlayacak şartların önceden ele alınması, belâgatin pratik söz kritiği araçları geliştirme imkânını da sınırlı kılacaktır.⁴³⁷

Câhız'ın, eserlerinde çokça şiir örnekleri verip bunları herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutmayarak ve herhangi bir ölçüte da başvurmayarak salt zevk-i

⁴³⁴ Karuko, **a.g.m.**, s. 180; İbn Haldun, **Mukaddime**, Lecnetu Beyân'i-l 'Arabî, 1968, s. 805.

⁴³⁵ Hamevî, **a.g.e.**, XVI/75, 94-95; Ramazan Şeşen, **el-Câhız ve Türklerin Faziletleri**, İstanbul, 2002. s.1-2.

⁴³⁶ İnce, **a.g.m.**, s. 926.

⁴³⁷ İnce, **a.g.m.**, s. 927.

selîm doğrultusunda tenkide tabi tutmuş olması, onun Arapların dil zevkine ve orjinaliteye önem verdiğini göstermektedir.⁴³⁸

Belâgat ilminin teşekkül öncesi ve teşekkül sonrası dönemleri arasındaki fark, teşekkül öncesinde konu çerçevesinin netleşmemiş olması ve birden fazla farklı terim ve kelimenin kullanılmış olmasıdır. Bu ilmin, teşekkül sonrası sistemleştiği dönemde ise, ana hatları ve konu çerçevesi netleşmiş, çalışma alanında kullanılan kelimeler yerleşmiş ve belâgat meselelerinin kavramları belirgin ve istikrarlı duruma gelmiştir.

el-Beyân ve't-Tebyîn eserinin muhtevasına bakıldığında, başlıca şu belâğî tasavvurlar yer almaktadır;

Öncelikle Cahiliye dönemindeki insanların söz, beyân ve edebiyat sanatlarıyla ilgili tasavvurları, bu sanatlarla alakalı kuralları ve bunlar hakkındaki görüşleri açıklanmaktadır.

Cahiliye ehli, çok iyi bildikleri hitabet, şiir, nesir ve diğer belâgat sanatları üzerinde, görüş ve mülahazalarıyla eleştirisel bir şekilde yaklaşmışlardır. Bu eleştiri sanatları (nakd) da, ince edebî bir zevke sahip olunan köklü temele dayanmaktaydı. Cahiliye ehli, incelemelerin ve görüşlerin ardından edebî söz sanatlarının üzerine kurulmuş olduğu birçok kuralı tespit etmeyi başarmış, ayrıca şiir ve nesirlerdeki edebî kusurları keşfetmiş ve bu kusurları gidermenin yollarını da araştırmışlardı. Şair ve hatiplere, bu kusurlarla alakalı sanatlarında işe yarayacak pratik bilgileri sunmuş; icâz, itnâb, müsâvât, teşbih, kinâye, ifsah, zikr-hazf vb. sanatlarda da makâma ve muktezâyı hâle uyulması gibi yol gösterici önerilerde bulunmuşlardı.⁴³⁹

Câhız; Hicrî I. yüzyılda yani İslâm dini geldikten sonra şiir ve hutbelerde Kur'an'ın üslûbunun görülmeye başlandığını anlatır. Arapların, I. yüzyılda İslâm ile tanışmalarından sonra üzerlerinde bu yeni dinin etkileri açıkça görülmeğe başlanmış, belâgat anlayışlarında ve ilmî tasavvurlarında da değişiklikler meydana gelmiş, hatta edebiyata ve edebiyatın amacına olan bakış açıları değişip ona göre de eleştiri kriterleri farklılaşmıştır. Nitekim Câhız da bu eserinde; Arapların, İslâm'ı kabul

⁴³⁸ İnce, **a.g.m.**, s. 918.

⁴³⁹ Semira Karuko, **Bir Belâgat Şaheseri Olarak Câhız'ın el-Beyân ve't-Tebyîn Adlı Eseri**, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Güz 2016 (179-192), s. 181.

etmelerinden sonra Kur'ân'ı iyice incelediklerini, onu taklit etmeye ve ona benzemeye çalıştıklarını, alıntılar yapmaya başvurduklarını ve nihayetinde de artık şiir ve hutbelerde Kur'an'ın üslûbunun görüldüğünü anlatmaktadır.⁴⁴⁰

Eser aynı zamanda Müslümanların ilk dönemlerindeki belâgati ve onun kurallarıyla alakalı tasavvurları açıklamakta, onların duygularını sergileyen birçok farklı örnekleri göstermekte ve Kur'an ile hadislerin rehberliğiyle getirilen yeni ölçüleri, kuralları ve kriterleri de göstermektedir.

Bu durumda İslâm'ın ve Kur'an'ın, Arap belâgatine içerik olarak yeni bir kaynak, yeni bir kültür ve yeni bir bakış açısı oluşturduğu, bunun da bizzat belâgatin kendisinde, edebî dillerinde ve düşüncelerinde bir değişikliğe sebep olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak diğer taraftan az sonra değinilecek olan mantık ilminin Arap belâgatine etkisine bakıldığında ise, burada mantık ilminin, belâgatin yapı taşlarına, ana düşüncesine ve içeriğine bir etkisi değil, bilakis sadece sistematize edilmiş bir etkisi görülecektir.

Daha sonrasında Câhız; Arapların Hicrî II. yüzyıldan itibaren belâgat ilminde yeni buluşlar tespit etmeye çalıştıklarını, bir takım eksiklik ve yanlışlıklardan uzak durmaya gayret ettiklerini belirtmekte, ayrıca belâgatin amacı ve hedefleri hakkındaki düşüncelerini de aktarmaktadır.

Yine eserde, kelamcılarının, özellikle de mutezilenin söz sanatlarındaki gayretlerinden bahsedilmektedir. Zira bâtıl düşüncelerle mücadele eden kimselerin, belâgat ilmini özellikle bilmeleri gerektiğini, insanların etkilenmesini, mananın süslenmesini ve kalplerin kendisine meyletmesini sağlamak için, harflerin kolayca çıkması ve eksiksiz telaffuz edilmesi, sesin net bir şekilde ortaya konması, vezin ve kâfiyelerin dikkate alınması ve konuşmanın tatlı, güzel, açık ve net olması gibi hususlara ihtiyaç olduğunu da vurgulamaktadır. Yani Câhız, belâgati ifsat eden kusurları ve söze kıymet katarak değerini arttıran unsurları da eserinde incelemiştir.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ Karuko, **a.g.m.**, s. 182; el-Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, I/225, (Thk. M. 'Abdusselam Harûn), Matbaatu'l-Hancî, Mısır, 1975, s. I/118.

⁴⁴¹ Câhız, **a.g.e.**, s. I/66-67, IV/ 55; Karuko, **a.g.m.**, s. 184.

Ravilerin ve kâtiplerin beyân ve belâgate verdikleri önemi ve bunun fonksiyonları ile ilgili tasavvurlarını da ele almıştır. Yani bu kimselerin belâgatle ilgili sözleriyle, söz söyleme sanatlarıyla ve bu ilmi en güzel şekilde icra etmeleri hususundaki görüşleriyle ve ortaya koymuş oldukları birçok ölçü ve kurallar ile doldurmuştur.

Aynı zamanda Arap olmayan kimselerin fesahat, belâgat ve söz söyleme sanatlarıyla ilgili tasavvurlarına da bu eserde yer vermiştir. Şöyle ki o dönemde büyük medeniyetlere sahip olan İran (Fars), Yunan ve Rumların, belâgat ve söz sanatlarıyla ilgili kurallara önem verdiklerini ve bu hususta güzel düşünce yapılarının olduğunu göstermektedir.⁴⁴²

Sonuç olarak *el-Beyân vet-Tebyîn* eserinin hem edebî hem de tarihî kıymeti göze çarpmaktadır. Edebî değeri olarak kısaca belâgat ilmi açısından temel niteliğinde başyapıt bir eser olduğu görülüyor. Câhız, tedvin edilmedikleri için, bu ilimle ilgili ciddi oranda kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalan birçok bilgi ve materyali tek bir kitapta toplamıştır. Bu eser, bu alanda çalışma ve araştırma yapan kimselerin bakması gerektiği ve önceki âlimlerin de görüşlerinin öğrenilebileceği temel bir başvuru kaynağıdır.

Ayrıca eserin tarihî olarak değeri de; Fars, Yunan ve Hint kültürlerini bir arada bulundurması ve birçok tarihî belge, kayıt ve vesikaları ihtiva etmesidir. Böylece bu toplumlar ve medeniyetleri hakkındaki malumat, yaşam tarzları, yönetim düzeni vb. birçok bilgi aktarmaktadır.⁴⁴³

Kısaca *el-Beyân vet-Tebyîn* eserinde; Cahiliye dönemi, İslâm'ın ilk dönemi, Emevî ve Abbâsî dönemleri şair ve hatiplerinden ve Arap edebiyatının en seçkin ve en güzel örneklerinden edebî numuneler verilirken, her dönemin önemli fikrî, siyasî, içtimaî, tarihî ve toplumsal olaylarına ve edebî akımlara temas edilerek yorumlanmaya çalışılmıştır.

⁴⁴² Karuko, **a.g.m.**, s. 185.

⁴⁴³ Karuko, **a.g.m.**, s. 190.

3.1.1.4. Meânî İlminin Geçirmiş Olduğu Süreçte Mantık İlmi ile Olan Etkileşimi

Bu bölümde; başta el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* eseri üzerinden, daha sonra farklılık olan meselelerde ise belâgatin yapı taşlarından olan diğer âlimlerin de bu alandaki eserleri üzerinden, meânî ilminin geçirmiş olduğu süreçte mantık ilmi ile olan irtibatı ele alınacaktır.

Müracaat edilen eserlerdeki meseleler, bu ilimlerin bugün gelinmiş olan evredeki meseleleriyle karşılaştırılıp arada mantık ilminin etkisinin olup olmadığı, etkisi varsa hangi aşamada ve nerede mantık ilminin bir dahli olduğu da tespit edilmeye çalışılacaktır.

Böylelikle de mantık ilminin, meânî ilminin meselelerine hususi olarak etkisinin olup olmadığını saptanmış olacaktır.

Henüz belâgat ilminin ortaya çıkışı ve ilk adımlarının atılmaya başlandığı oluşumu aşamasında, Aristo'nun söz konusu beyân ilmi ile alakalı *Rhetoric* isimli eserinden haberi olmayan⁴⁴⁴ el-Câhız; tamamen mantık ve felsefeden bağımsız olarak, Arapların kendi öz dili ve edebî zevklerinden oluşan belâgat meselelerini; Arap edebiyatı alanında titiz bir şekilde mülâhaza ederek toplamış olduğu, Arap dilinin özelliklerini incelediği, şiir ve hitabetteki sanat ve edebî güzellikleri ortaya koyduğu ve belâgate dair ölçü ve kriterleri de açıklamış olduğu *el-Beyân ve't-Tebyîn* eseri; hem belâgatin mantık ve felsefeden bağımsız ilk ürünlerini geniş bir yelpazede bizlere sunması, hem bizi belâgatin kaynağına ve ilk verilerine ulaştırması, hem içerik olarak Arap edebiyatının antolojisi sayılabilecek ansiklopedik zengin bir belâgat, hitabet ve şiir muhtevasına sahip olması, hem de belâğ hitap üslûbuna, konuşmadaki güzelliklere, kullanılan kelimelerin manayla uyumluluğu sonucunda oluştuğuna dikkat çekmesi ve lafız ile mana ilişkisine vurgu yapması gibi edebî konuda birçok ilkleri barındırması bu kitabı Arap edebiyatında çok önemli bir yere sahip olmuştur.

⁴⁴⁴ Câhız, a.g.e., III, s. 27.

Nitekim bu gibi nedenlerle, bazı âlimler tarafından Câhız, beyân ve belâgat ilminin kurucusu sayılmıştır.⁴⁴⁵ İşte mantık ve felsefeden bağımsız oluşturulan böyle bir eserde bulunacak olan belâgat meseleleri, bugüne kadar olan gelişmelere dair önemli katkılar sunacaktır.

Bugünkü gelinmiş olan noktada meânî ilminin, son şekliyle sekiz baptan oluşmakta olduğunu ve eserlerde bu sekiz babın öncesinde de fesahat ve belâgat terimleri, muktezâyı hâl, muktezâyı zâhir ve hılâf-ı zâhir gibi konular hakkında bilgiler verildiğini görmüştük.⁴⁴⁶

Öncelikle Câhız'ın *el-Beyân ve 't-Tebyîn* eserine bakıyoruz;

İlk olarak; sistematik belâgatte, sözün hem kendisinin, hem de onu söyleyenin niteliği olan “belâgat” ile hem kelimenin, hem de onu söyleyenin niteliği olan “fesahati” birbirinden ayırmak önemlidir. Ancak -her ilmin doğal sürecinde olduğu gibi- henüz o dönemde bunların ayrıştırılmadığı, yani Câhız'ın belâgat ve fesahat kelimelerini birbirinin yerine kullandığı görülmektedir.⁴⁴⁷ Ancak daha sonra bu terimler ayrılmış ve her biri şu anki anlamında karar kılmıştır.

İkinci olarak; sistematik belâgatte belirleyici bir rol oynayan “muktezâyı hâl” faktörüne de bakıldığında, aynı şekilde Câhız, “muktezâyı hâl”den de bahsetmiş ve bu hususu özellikle dikkate almıştır.⁴⁴⁸

Câhız, öncelikle “sözü, belli bir surette söylemeye zorlayan durum” diye tarif edilen “Hâl” kavramını; zâhir hâl ve zâhirin hılafları olan hâl diye iki çeşit olarak ele alır. Daha sonrasında belâgatin en önemli kuralı olarak karşımıza çıkan; “iyi bir konuşmacı, verilecek haber karşısında muhatabının üç hâlden (yani ya verilen haberi bilmeyen veya bildiği hâlde tereddüdü olan ya da bildiği hâlde inkâr eden hallerin) birinde olduğunu daima göz önünde bulundurması gerektiğini söyleyerek zâhiri hâli anlatır. Bu üç hâle; ibtidâî, talebî ve inkârî denildiği, geride muhteva bölümünde anlatılmıştı.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Cemil Cibr, **a.g.e.**, s. 51; Hussein Abdu'l-Raof, **a.g.e.**, s. 35; Karuko, **a.g.e.**, s. 73; Karuko, **a.g.m.**, s. 179-189; İbnu'l-Mu'tez, **a.g.e.**, s.2.

⁴⁴⁶ Kazvîni, **el-İzâh**, s. 4, 23; Hâşimî, **a.g.e.**, s. 37.

⁴⁴⁷ İnce, **a.g.m.**, s. 921-922.

⁴⁴⁸ İnce, **a.g.m.**, s. 923-924.

⁴⁴⁹ Karuko, **a.g.e.**, s. 143-145.

Sonra diğler ikinci kısma geçer ve kelamın, bazı nedenlerden dolayı muktezâyı zahire aykırı gelebileceğini söyler. Buna da “Muktezâyı zahirin dışına çıkmak” denir. Bu durumda örneğın muhatabın zihni boş bile olsa, bazı nüktelerden dolayı tereddüt edip kuşku duyan ya da inkâr eden konumuna getirilerek kelam tekitlenebilir. Ya da tam tersi; inkâr eden kimseye, -bazı nedenlerden dolayı- inkâr etmemiş muamelesi yapılabilir.

Son şekliyle belâgat âlimlerinin meânî ilmini sekiz kısma ayırarak sınıflandırdıkları ve bu başlıklar altında ele aldıkları geride geçmişti. Bu sekiz kısma geçmeden önce, belâgat ilminin kurucusu görölen el-Câhız’ın, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* isimli eserinde belâgat âlimlerinin zikrettiğı hemen bütün konulara genel olarak temas ettiğini bilmek gerekir. Ancak -o aşamada henüz bu ilmin sınırları belirlenmediğı için- bu konuları kitabında dağılık bir şekilde ele almıştır. Diğler bir takım konuları da, *el-Hayevân* gibi başka kitaplarında ele almıştır. Bu durum okuyucusuna, onun kitaplarının âdeti tek bir eser gibi olduğı hissini vermektedir.⁴⁵⁰

Câhız, kitaplarında ele aldığı bazı meseleleri özet ve hızlı bir şekilde ifade etmiş olsa da, bunları oldukça net ve anlaşılır bir şekilde işlemiş olduğı görülüyor. Bu da onun bu ilimdeki vukufiyetini göstermektedir.

Câhız’ın, müsned ve müsnedün ileyhın hallerine de dağılık şekillerde temas ettiğı görülüyor; Örneğın *el-Beyân ve’t-Tebyîn* isimli eserinin; “بَابُ مَا قَالُوا فِيهِ مِنَ الْحَدِيثِ - الْحُسْنِ الْمُوجِزِ الْمُخْدُوفِ - Arapların güzel, veciz, öz ve fazlalıkları hazfedilmiş sözlü söylemleri” isimli bölümünde, hazf konusu üzerinde genişçe durmuş ve kendisinden sonra gelenlere önemli bir birikim bırakmıştır. Hazfı iki kısım şeklinde, açık ve net olarak ve üzerinde durarak işlemiştir. “Güzel, Öz ve Hazfedilmiş Sözler Bölümü” ve “Hazfedilmiş Sözlerden Bir Bölüm” diye başlıkladığı bu bölümlere şiirlerden, nesir ve vezinli sözlerden, hatta hadislerden bolca örnekler (şahitler) getirmiş ve sıralamıştır.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Karuko, a.g.e., s. 136.

⁴⁵¹ Câhız, a.g.e., s. I/276-285.

Bu bölümlerde haberin hazfı,⁴⁵² cümlelerin tamamının hazfı⁴⁵³ ve bir cümleden daha fazlasının hazfı⁴⁵⁴ gibi hazf çeşitlerini ele almış, özellikle mübteda ile haberin hazfedilmeleri üzerinde de durmuştur. Nitekim bu öğelerin, cümlelerin ana gövdesi ve en önemli parçaları olduklarını belirterek müsned ile müsnedün ileyhin hazflarını bize göstermiştir.

Son derece titizlikle ortaya koymuş olduğu bu hazif ve hazfın üstünlüğünü açıklayan sözleri ve yine hazfın kısımlarına işaret eden net ifadeleri, kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Daha sonra gelen belâgat âlimleri, Câhız'ın bu hususta söylediklerine pek bir şey ekleme gereği duymamıştır. Yalnızca bu hazf gibi konuları daha geniş alana yayarak; fâil, meful vb. cümlelerin diğer öğelerinde (müte'allikâtü'l-fi'l) de düşünmüş ve uygulamışlardır. Câhız ise, cümlelerin en önemli iki ana unsuru olan müsned ile müsnedün ileyhte bunları konu edinmekle yetinmiştir.

Daha sonrasında da meânînin önemli konuları arasında bulunan “Fasl ve Vasl (Nokta ve Virgül)” konusuna da yer vermiştir. Hatta fasl ve vasl ve bunların konumlarını (kullanım yerlerini) bilmenin, belâgatın en önemli hususlarından olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁵⁵

Câhız'ın, bu fasl ve vasl konusunu genel bir çerçevede ve özet bir şekilde ele aldığı görülüyor. Konuya kısaca temas etmiş, fazla uzatmamış ve örnekleri de vermekle yetinmiştir. Örneğin atıf meselesini anlatmış, her bir atıf harfinin anlamına, durumlarına ve konumlarına temas etmiştir.⁴⁵⁶ Câhız, atıf harflerine bu şekilde temas etmekle; “hem müsnedün ileyhin halleri” isimli baptaki “müsnedün ileyhe harflerle atıf yapma” alt başlığının inceliklerine temas etmiş olmakta, hem de “fasl ve vasl” isimli babın konusuna temas etmiş olmaktadır.

Câhız'ın ifadesinden anlaşıldığı üzere, vaslın durumunu ve mânaya katmış olduğu incelikleri sadece “vav” harfi ile sınırlı tutmamıştır. Yani Câhız'a göre, diğer

⁴⁵² Câhız, **a.g.e.**, s. I/278.

⁴⁵³ Câhız, **a.g.e.**, s. II/279.

⁴⁵⁴ Câhız, **a.g.e.**, s. II/280-281.

⁴⁵⁵ Câhız, **a.g.e.**, s. I/11.

⁴⁵⁶ Karuko, **a.g.e.**, s. 154.

atıf harflerinin o konumda kullanılması mümkün, hatta belâgat ilmi açısından daha da uygun olabilmektedir.⁴⁵⁷

İşte Câhız'ın fasl ve vasl hakkında aktarmış olduğu bu özet bilgiler, kendisinden sonra gelen belâgat âlimlerinin yolunu açmış ve dikkatlerini bu konunun üzerine çekmiştir. Onlar da bütün açıklamalarını ve ilavelerini, Câhız'ın ortaya koymuş olduğu bu temel bilgiler üzerine inşa etmişlerdir. Yani Câhız'ın ortaya koymuş olduğu, daha doğrusu ortaya çıkarmış olduğu bu parıltı mahiyetindeki orjinal bilgiler, kendisinden sonra gelen belâgatçilerin araştırmalarına imkân sağlayan ipuçları olmuştur.⁴⁵⁸

Meânî ilminin son ve en önemli konularından olan îcâz, itnâb ve müsâvât'a gelince; Câhız, -öneminden olsa gerek- bu konuya eserinde geniş yer vermiştir. Örneğin; hem Arapların itnâb'ı, misafire eşlik etmek için ona ikramdan saydıklarını söyler, hem de fayda olmaksızın boş yere sözü uzatmada ise övünme, abartı ve kibir bulunduğundan onu hoş görmediklerini söyler. Yani belli bir fayda hedeflenilerek sözü uzatmanın güzel ve belîğ olduğunu, ancak boş yere uzatmanın ise uygun olmadığını ifade eder.⁴⁵⁹

Yerinde yapılan itnâb ve hazfi över,⁴⁶⁰ burada önemli olan makamın ne gerektirdiğidir der. Şayet itnâb makamı ise orada sözü uzatmak ve ayrıntılara girmek yerinde ve güzel olacağını, Hz. Peygamber'in de Arapların en fasihi ve belîği olarak, gerektiği yerlerde uzun hutbelerinin mevcut olduğunu söyler.⁴⁶¹

Aynı zamanda Allah Rasûlü'nün (sav), sözlerini kısa kestiği, özellikle kendisine "cevâmiu'l-kelim" denildiği, sözü uzatmayı ve dolaştırmayı hoş karşılamadığı, mübalağa yapanları, tekellüfü ve zorlamalı söz söyleyenleri kınadığı da hadislerde aktarılmaktadır.⁴⁶²

⁴⁵⁷ Câhız, **a.g.e.**, s. I/206-208, 260-262.

⁴⁵⁸ Karuko, **a.g.e.**, s. 156.

⁴⁵⁹ Câhız, **a.g.e.**, s. I/190-210, VI/8.

⁴⁶⁰ Câhız, **a.g.e.**, s. I/155.

⁴⁶¹ Câhız, **a.g.e.**, s. IV/28.

⁴⁶² Ahmed b. Hanbel, Müsned, XXIX, 267, 279; Tirmizî, Birr, 71; Câhız, **a.g.e.**, s. II/21.

Câhız'ın şu sözü de manidardır: “Birçok ‘çok’ vardır ki, nice ‘az’ ehli ona bulaşmaz.”⁴⁶³ Bu veciz söze de şu şekilde izah getirir: “Uzun konuşmalar ve zorlama sözler (ishâb ve tekellüf), kişiyi saçmalamaya, abartmaya ve zorlayan bir söz uzunluğuna sevk eder. Bu durum da gitgide artan bir saçmalığa doğru ilerler”⁴⁶⁴

Câhız, itnâbın iki çeşidine özellikle dikkat çekmiş ve konuyu genişçe izah etmiştir. Şöyle ki *Terdâd* ismini verdiği birinci kısmın; tekrar, yani kelime, cümle veya bölümlerin tekrar edilmesi demek olduğunu söylemiştir. Tekrar, belâgat âlimlerince genel olarak bir kusur ve utanç verici bir durum olarak görülmüştür. Câhız de, tekrar ederek uzatmanın problemliliğine de dikkat çeker ve. Tevrat'ta geçen “Söz iki defa tekrarlanmaz.” ibaresini hatırlatır.⁴⁶⁵

İsâbetü'l-Mikdâr dediği diğer kısmın da ölçüyü tutturmak, yani aktarılmak istenilen manalar nispetinde konuşup gereğinden fazla söz sarf etmemek olduğunu söyler.⁴⁶⁶

Kendisinden sonra gelen belâgatçiler, bu itnâb türünü Câhız'dan öğrenmiş, aynı tarif yapmış, hatta aynı örnekleri vermiş, ancak sadece ismini değiştirip ona *İhtiras* ya da *Tekmil* demişlerdir.⁴⁶⁷

Câhız; icâz konusuna da geniş yer ayırmış, icâzı çokça övmüş ve onu “(anlayışlardan) uzak olanı (anlayışlara) yaklaştırarak, fazlalıkları atmaktır” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁶⁸ Câhız'a göre icâz'ın yüksek bir değeri ve büyük bir ihtişamı vardır. Neredeyse icâzi, belâgatın en mükemmel şekliyle gerçekleştirilmesi saymıştır. Bu düşüncelerini de, İbnu'l-Mukaffa'nın belâgati tanımladığı; “İcâz, belâgatın ta kendisidir” sözüyle delillendirmiştir.⁴⁶⁹

İcâz konusunu, icâzul-kısar ve icâzul-hazf diye ilk defa iki kısma ayıran Câhız'dır. Sonradan gelen bütün belâgatçiler bu taksimi benimsemişlerdir. Örneğin

⁴⁶³ Câhız, **a.g.e.**, s. II/7.

⁴⁶⁴ Câhız, **a.g.e.**, s. I/201.

⁴⁶⁵ Câhız, **a.g.e.**, s. I/101-114.

⁴⁶⁶ Câhız, **a.g.e.**, s. I/227.

⁴⁶⁷ Karuko, **a.g.e.**, s. 165.

⁴⁶⁸ Câhız, **a.g.e.**, s. I/97.

⁴⁶⁹ Câhız, **a.g.e.**, s. I/116.

er-Rummânî, Câhız'dan almış olduğu bu bilgileri, aynı şekilde ikili taksime tabi tutmuş, ayırmış, tanımlarını yapmış, hatta aynı misalleri örnek vermiştir.⁴⁷⁰

Ancak Câhız, müsâvât (eşit şekilde ve normal düzeyde anlatım) şeklini, lafzı ve anlamı eşit olan sözleri ayrı bir kısım olarak değerlendirmemiş, onları da icâz kapsamına dâhil etmiştir. Yani Câhız'ın icâz bölümünde zikretmiş olduğu görüşlerinin bir kısmı, sonradan gelen âlimlerce müsâvât olarak adlandırılarak ayrı bir üçüncü kısım oluşturulmuştur.⁴⁷¹

. Bu meânî kısımlarındaki her bir konu, Câhız'a göre muktezâyı hâle ve makama uygunluk şartları etrafında cereyan eder. Sonrasında gelen gelen belâgatçiler de belâgat ilmini bu kavramlar üzerine inşa etmişlerdir.

Görüldüğü üzere Câhız, dağınık da olsa, “kasr”ın dışındaki diğer tüm meânî konularına genel olarak değinmiştir. Eserinde kasr'dan açıkça bahsettiğini göremedik. Bu sebeple daha sonra, Câhız ile aynı asırdaş olan İbnu'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* eserine müracaat ediyoruz. Ve orada İbnu'l-Mu'tez'in kasr konusuna çokça temas ettiğini görüyoruz. İbnu'l-Mu'tez orada kasrın “nefi ve istisna, innema ve takdim-te'hîr” yollarıyla yapıldığını örneklerle göstermekte ve açıklamaktadır.⁴⁷²

Ayrıca kasr konusu, nahiv ilminin de konusu olması hasebiyle, Câhız'dan çok daha önce Sibeveyh'in *el-Kitab'*ında kasrdan bahsedildiğini görüyoruz. Tespit edilebildiği kadarıyla da kasr konusuna ilk Sibeveyh (v. 180/796) değinmiştir. Ancak kasr ifadesini henüz o zaman kullanmamıştır. Sibeveyh, bu eserin muhtelif yerlerinde farklı konuları açıklarken kasr yollarından; nefîy+istisna ve “lâ” atıf harfinden bahsetmiş ve kasrı kalb ve kasrı tayin kısımlarına da değinmiştir.⁴⁷³

Özetleyecek olursak, görüldüğü üzere Câhız, dağınık da olsa, “kasr”ın dışındaki diğer tüm meânî konularına genel olarak değinmiştir. Eserinde kasr konusundan açıkça bahsettiğini göremedik. Ancak kasr konusunu da, Câhız ile aynı

⁴⁷⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, **en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân**, (Nşr. M. Nâlefullah – M.Zağlul Sellâm), Mısır, 1960, s. 70-74.

⁴⁷¹ Câhız, **a.g.e.**, s. II/7; Karuko, **a.g.e.**, s. 170.

⁴⁷² Abdullah b. Mu'tez, **Dîvânu İbnu'l-Mu'tez**, (tahk. Yusuf Şükrü Ferhat), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1995, s. I/250, III/240, 351; Hazem Kajouj, **İbnu'l-Mu'tez'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri** (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2021, s. 430-433.

⁴⁷³ Sibeveyhi, **el-Kitâb**, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. bs., Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1988, 1: 430-434, 2: 315; Hüseyin Arslan, **Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci**, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Cilt: 6 Sayı: 1 Bahar-2020, (16-40), s. 24.

asırdış olan İbnu'l-Mu'tez'in *el-Bedî*' eserinde gördük. Hatta nahiv ilminin de konusu olması hasebiyle, Câhız'dan da çok daha önce Sibeveyh'in *el-Kitab*'ında gördük.

Daha sonra gelen belâgat âlimleri ise kaleme aldıkları bilgileri ve ilaveleri, Câhız'ın ortaya koymuş olduğu bu parıltı mahiyetindeki temel ve orjinal bilgiler üzerine inşa etmişlerdir. Câhız'ın bu konuda söylediklerini ancak daha geniş alanlara yaymış, isimlendirme ve kısımlandırma gibi sistematik düzenlemeler yapmışlardır. Hatta birçok yerde Câhız'ın aynı tarifini, hatta aynı örneklerini zikretmişlerdir. Sonuç olarak bu aşamada henüz mantık ilmiyle herhangi bir etki ve irtibatı da söz konusu değildir.

Buna somut bir örnek verilecek olursa; meânî ilmindeki, örneğin müsned ve müsnedün ileyhin hâlleri konusu, Câhız'dan Teftâzânî'ye kadar gelinen aşamada, belâgat ilminin önemli yapı taşı âlimlerinden Câhız, Abdulkâhir Cürçânî, Sekkâkî, Kazvînî ve Teftâzânî'nin bu alandaki eserlerine müracaat edilerek hangi aşamada ve nerede mantık ilminin bir dahli olduğunu tespit etmeye çalışalım:

Câhız'ın, müsned ve müsnedün ileyhin hallerine de dağınık şekillerde temas ettiği görülüyor; Örneğin *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserinin; “بَابُ مَا قَالُوا فِيهِ مِنَ الْحَدِيثِ - الْحَسَنُ الْمُوجِزُ الْمُحْدُوفُ - Arapların güzel, veciz, öz ve fazlalıkları hafzedilmiş sözlü söylemleri” isimli bölümünde, hazf konusu üzerinde genişçe durmuş ve kendisinden sonra gelenlere önemli bir birikim bırakmıştır. Hazfî iki kısım şeklinde, açık ve net olarak ve üzerinde durarak işlemiştir. “Güzel, Öz ve Hafzedilmiş Sözler Bölümü” ve “Hafzedilmiş Sözlerden Bir Bölüm” diye başlıklandığı bu bölümlere şiirlerden, nesir ve vezinli sözlerden, hatta hadislerden bolca örnekler (şahitler) getirmiş ve sıralamıştır.⁴⁷⁴

Bu bölümlerde haberin hazfî,⁴⁷⁵ cümlelerin tamamının hazfî⁴⁷⁶ ve bir cümleden daha fazlasının hazfî⁴⁷⁷ gibi hazf çeşitlerini ele almış, özellikle mübteda ile haberin hafzedilmeleri üzerinde de durmuştur.

⁴⁷⁴ Câhız, a.g.e., s. I/276-285.

⁴⁷⁵ Câhız, a.g.e., s. I/278.

Son derece titizlikle ortaya koymuş olduğu bu hazif ve hazfin üstünlüğünü açıklayan sözleri ve yine hazfin kısımlarına işaret eden net ifadeleri, kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Daha sonra gelen belâgat âlimleri, Câhız'ın bu hususta söylediklerine pek bir şey ekleme gereği duymamıştır. Yalnızca bu hazf gibi konuları daha geniş alana yayarak; fâil, meful vb. cümlelerin diğer öğelerinde (müte'allikâtü'l-fi'l) de düşünmüş ve uygulamışlardır. Câhız ise, cümlelerin en önemli iki ana unsuru olan müsned ile müsnedün ileyhte bunları konu edinmekle yetinmiştir.

Abdulkâhir Cürçânî'nin *Delâilu'l-Î'câz* isimli eserinde müsned ve müsnedün ileyhin hâlleri konusuna bakıldığında ise; cümlelerin ana parçalarından olan mübteda ile haberin ve cümlelerin ziyade parçalarından olan hâl ve sıfatın hâllerini birleştirerek ele alıyor. Yani önce her birinin hazif durumlarından sonra takdim-tehir ve marife-nekre olma durumlarından ve sonrasında da aralarını ayırma durumlarından bahsettiği görülüyor.⁴⁷⁸

Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* eserinde takip etmiş olduğu metotla meânî ilmine son şeklini vermiş oluyor. Kazvî'nin *Telhîs* eserinde, *Teftâzânî* de *Mutavvel* ve *Muhtasar* eserlerinde aynen bu metodu takip ederek; önce haberî/ihbârî isnad ve halleri, sonra sırasıyla müsnedin halleri, müsnedün ileyhin halleri, fiilin müteallikâtının halleri, kasr, inşâ, fasl ve vasl, îcâz, itnâb ve müsâvât konuları sırasına göre ele almışlardır.

⁴⁷⁶ Câhız, **a.g.e.**, s. II/279.

⁴⁷⁷ Câhız, **a.g.e.**, s. II/280-281.

⁴⁷⁸ Abdülkâhir el-Cürçânî, **Delâ'ilü'l-î'câz** (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire, 1404/1984, s. 106-190.

3.1.2. Beyân İlmi ve Gelişim Süreci

3.1.2.1. Beyân İlmi

Beyân ilmi, belâgat ilminin üç disiplinden biri olan, bir manayı farklı usûl ve sözlerle daha açık bir şekilde anlatmayı gösteren ve kendine özgü usûlleri bulunan bir ilimdir. Kastedilen anlamı ifade ederken teşbih, mecâz, istiâre ve kinaye gibi çeşitli anlatım ve ifade biçimlerinden hangisinin muktezâyı hâle daha elverişli olduğunu inceler.⁴⁷⁹

Bir söz; öncelikle meânî ilmi ile muktezâyı hâle göre tasarlanır, sonrasında da beyân ilmi ile etkili bir yolla muhataba söylenir. Yani muhatabın kültür seviyesine göre üslûp seçilip, anlayış seviyesine göre de teşbih, mecaz ve kinaye yöntemi kullanılır.

Beyân ilminin gayesi de, bu hakikat, mecaz ve teşbih gibi çeşitli anlatım ve ifade biçimlerinin, muktezâyı hâle göre en uygun ve hem etkili hem de daha açık ve anlaşılır şekilde söylenebilmesini öğretmektir.

3.1.2.2. Beyân İlminin Kısaca Muhtevası

Yine sistematik belâgatte bugünkü hâliyle beyân ilmine bakıldığında, beyân ilminin son şekliyle dört başlıkta toplandığı görülüyor; bunlar da Teşbih, Mecâz, İsti'âre ve Kinâye'dir.

Beyân ilminin temel konusu, lafzın kullanıldığı manasına delaletidir. Bu delaletin daha açık, net ve etkili olmasıdır; yani açıklık derecesidir.

Bir lafzın kendi anlamına veya kullanıldığı anlama delâletine vaz'î delâlet (yani konulduğu asıl ilk mana); asıl ilk anlamı dışında kullanılmasına da aklî delalet (yan anlam) denir.

Eğer bir lafız, konulduğu asıl ilk manasında kullanılıyorsa “hakikî” (vaz'î); konulduğu anlamın haricinde bir anlamda kullanılıyor ve bu hususu gösteren bir karine de varsa “mecâz”; bu karine teşbih/benzerlik karinesi ise “isti'âre”; şayet

⁴⁷⁹ Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, **Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-Lugati ve'l-Edeb**, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 2. Baskı, 1984, b-d-a md., s. 76; Nusrettin Bolelli, **Belâgat**, İfav. Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2011, c.1, s. 33.

böyle bir karine yoksa da “kinâye” diye isimlenir. Bu sebeple belâgatçiler beyân ilminin şu dört kısımda toplamıştır:

- 1) Teşbih
- 2) Mecâz
- 3) İsti'âre
- 4) Kinâye

Teşbih: Aralarında ortak bir nitelik olduğundan dolayı, bir şeyi başka bir şeye, bir edat kullanarak benzetmektir. Teşbihin; müşebbeh (benzetilen), müşebbehün bih (kendisine benzenen), vech-i şebeh (benzeme yönü) ve teşbih edatı olmak üzere dört unsuru bulunur. Teşbihin; iki tarafına göre veya vech-i şebehine göre ya da edatına göre ele alınan birçok taksimat şekli vardır ve her taksimatta da farklı birçok kısımları ortaya çıkmaktadır.⁴⁸⁰

Mecâz: Bir kelimenin, konulmuş olduğu asıl anlamının dışında kullanılması ve bunu gösterecek bir *alaka* ve bir de *karinenin* bulunmasıdır. Mecâz'ın; aklî ve lafzî/lügavî, lafzinin de; istiâre ve mecâzı mürsel, bu her iki kısmın da; mürekkeb ve müfred kısımları, mecâzı mürselin de 20 küsur alakası ile oluşan çeşitleri vardır.

İsti'âre: Bir kelimenin, müşâbehet/benzerlik alakası sebebiyle, konulmuş olduğu asıl anlamının dışında kullanılması ve bunu gösterecek de bir *karinenin* bulunmasıdır. Bunun da; asliyye-tebiyye, musarraha-mekniyye, mutlak-mücerred-muraşşah kısımları başta olmak üzere birçok farklı taksimatı ve alt kısmı bulunmaktadır.⁴⁸¹

Kinâye: Bir sözü, asıl anlamına da gelebilecek şekilde, ancak asıl anlamının dışında kullanmaktır. Kinayenin de; sıfattan, mevsuftan ve nispetten kinâye kısımları yanı sıra, ta'rîz, telvîh, remz ve imâ-işaret çeşitleri vardır.⁴⁸²

⁴⁸⁰ Kazvîni, **Telhîs**, s. 103-119.

⁴⁸¹ Kazvîni, **Telhîs**, s. 121-133.

⁴⁸² Kazvîni, **Telhîs**, s. 133-135.

3.1.2.3. Beyân İlminin Geçirmiş Olduğu Süreçte Mantık İlmi ile Olan Etkileşimi

Yine bu bölümde; başta Câhız'ın *el-Beyân ve 't-Tebyîn* eseri üzerinden, daha sonra farklılık olan meselelerde de diğer âlimlerin bu alandaki eserleri üzerinden, beyân ilminin geçirmiş olduğu süreçte mantık ilmi ile olan etkileşimi ele alınacaktır.

Aynı şekilde müracaat edilen bu eserlerdeki meseleler, bu ilimlerin bugün gelinmiş olan evredeki meseleleriyle karşılaştırılıp arada mantık ilminin etkisinin olup olmadığını, etkisi varsa hangi aşamada ve nerede mantık ilminin bir dahli olduğu da tespit edilmeye çalışılacaktır.

Böylelikle de mantık ilminin, meânî ilminin meselelerine hususi olarak etkisinin olup olmadığını saptanmış olacaktır.

Meânî ilminin girişinde de söylediğimiz gibi, henüz belâgat ilminin ortaya çıkışı ve ilk adımlarının atılmaya başlandığı oluşumu aşamasında Câhız'ın, tamamen mantık ve felsefeden bağımsız olarak, Arapların kendi öz dili ve edebî zevklerinden oluşan belâgat meselelerini; Arap edebiyatı alanında titiz bir şekilde mülhaza ederek toplamış olduğu *el-Beyân ve 't-Tebyîn* eseri; hem belâgatin mantık ve felsefeden bağımsız ilk ürünlerini geniş bir yelpazede bizlere sunması, hem de bizi belâgatin kaynağına ve ilk verilerine ulaştırması hasebiyle Arap edebiyatında çok önemli bir yere sahiptir. İşte mantık ve felsefeden bağımsız oluşturulan böyle bir eserde bulunacak olan belâgat meseleleri, bugüne kadar olan gelişmelere dair önemli katkılar sunacaktır.

Bugünkü gelinmiş olan noktada beyân ilminin, son şekliyle dört baptan oluşmakta olduğunu görmüştük.

Şimdi Câhız'ın *el-Beyân ve 't-Tebyîn* eserine bakıldığında, öncelikle bu eserin ana konusu da “Beyân”dır. Bu eserde Câhız, beyân ilminin önemine dikkat çekmiş ve önceki âlimlerin görüşlerine de yer vererek beyânın tanımını yapmıştır. Beyân ilmini; kişinin içindeki hislerini ortaya çıkarma ve açıklama gücü, yani aklında olan düşünceyi dili aracılığıyla ifade edebilme yeteneği olarak, “gizli olan manayı açık bir şekilde ifade etmektir” diye tanımlamıştır.⁴⁸³

⁴⁸³ Câhız, a.g.e., s. I/76; Karuko, a.g.e., s. 81-82.

Câhız, beyân için “lafızları” gösterirken, daha sonra insanların beyân etme yöntemlerinin daha kapsamlı olduğunu belirtir ve bu bakımdan lafızların dışında başka yöntemlerin de olduğunu söyler. Bu yöntemleri “lafız” ve “lafız dışı yöntemler” diye beş kısım altında inceler. Bunlar da; Lafız, İşaret, Akd, Hat ve Hâl’dir.⁴⁸⁴ Ancak beyân, her şeyden önce, bir edebîyat ve bir ifade gücü olduğu için, lafız/söz ve hat (yazı) dışındaki yolların beyân yöntemlerinden sayılması uygun görülmemiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz beyân ilminin tüm konuları, doğal ifade ihtiyaçları gereği insanların dilsel tabiatına dayanmaktadır. Yani insanlar gündelik hayatlarında konuşurlarken bile teşbihe, mecaza, istiâreye ve kinayeye sıkça ihtiyaç duyar, başvururlar. Tüm dillerde bu böyledir. Bu sebeple Cahiliye döneminden beri gerek şifâhî gerek kaynaklarda yazılı olarak gelen şiir, hitabe, hatta günlük konuşmalarda bu ilmin ilkeleri hep görülmektedir. Dolayısıyla Câhız da eserlerinde bunlara bolca yer vermiş ve bu konuları genişçe de izah etmiştir.

Câhız, beyân konularına (Teşbih-Mecaz-Kinâye) ve bu hususlarla alakalı açıklamalarına; *el-Beyân ve’t-Tebyîn* eserinden daha fazla, *el-Hayevân* eserinde yer vermiştir.

Câhız’ın bu ilmin konuları ve kısımları hakkındaki sözleri, onun belâgat ve beyân alanında ne derece yetkin, liyakatli ve ehliyetli olduğunu da göstermektedir. O, beyân ilminin bu konularını önce özet bir şekilde anlatmış, sonrasında da kapalı bir yanı kalmayacak şekilde açık delillerle ve işaretlerle onları ortaya sunmuştur.

Teşbih hakkında Câhız, önce teşbih kavramının ne olduğu ve onunla neyin kastedildiği üzerinde durmuş, daha sonra teşbihin en önemli amacının, zihindeki düşünce ve manaları icâz (az sözle çok anlam ifade etmek) yoluyla kullanmak olduğunu söylemiştir. Câhız’a göre, teşbih ile icâzın arasında sıkı ilişki vardır.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Câhız, **a.g.e.**, s. I/76.

⁴⁸⁵ Câhız, **el-Beyân**, I/150; Câhız, **Kitabu’l-Hayevân**, (Thk. M. Abdusselam Hârûn), Daru’l-Kutub, Mısır, 1975, III/72.

el-Beyân ve 't-Tebyîn kitabında da, “Bir şeyin bir şeye benzetildiği şiirler” adıyla yeni bir müstakil bölüm açmış, burada Hz. Peygamber’in (sav) sözlerindeki ve fesahatindeki teşbihlerinden de bahsetmiştir.⁴⁸⁶

Daha sonra Câhız, mecâz ve istiâre konularına da geniş yer ayırmıştır. Bunlar, beyân ilminin en önemli konularındandır. *el-Beyân ve 't-Tebyîn* eserinde bu konuya geniş bir alan açmış; konu hakkında bolca şiir ve nesir örnekleri ortaya koymuştur.

İstiâre kavramı, en eski kavramlardan biri olmakla birlikte, Câhız’ın döneminde henüz tedavüle girmediği görülmektedir. Ancak Câhız’ın bu sanatı benzerlik ilişkisi üzerinden kullandığını biliyoruz. Nitekim isti’âre örneklerini, bir şeyi başka bir şeyin yerinde kullanmak veya onun adıyla anmak şeklinde ifade etmektedir.⁴⁸⁷ Kusur-ayıp anlamındaki⁴⁸⁸ ‘a-v-r kökünden türetilmiş olan isti’âre kelimesi sözlükte, ödünç alma ve elden ele dolaşma anlamlarına gelmektedir⁴⁸⁹ ki bu anlam da, sistematik belâgatteki ıstılâhî anlamını andırmaktadır.⁴⁹⁰ Hatta İstiâre anlatımı dikkatlice incelendiğinde günümüz belâgat âlimlerinin yapmış olduğu tariflerin ve sınıflandırmaların aslının Câhız’a dayandığı rahatlıkla söylenebilir. İstiârei tebeyye, istiârei tasrihiyye, istiârei tasrihiyyei asliyye, istiârei temsiliyye (mürekkeb istiâre) ve istiârei inâdiyye gibi istiâre kısımlarının üzerinde de durmuş, nice hadisi şerifler, deyim ve atasözlerinden birçok örnek de getirmiştir.⁴⁹¹

Câhız, bu açıklamalarıyla âdetâ okuyucusunu istiarenin zirvelerinde dolaştırmaktadır. Sonradan gelen belâgatçiler, onun yapmış olduğu tanıma neredeyse bir şey eklememiştir. Yapmış olduğu istiarenin tanımını ve de-vamındaki kısımlarıyla, kendisinden sonra gelen belâgat âlimlerine bunlar üzerinde çalışma yapmaları için bir kapı açmıştır. Nitekim kendisi, bu kısımların hepsinin tarifini yapıp sınırlarını da çizmiştir.

⁴⁸⁶ Câhız, *el-Beyân*, II/19, 328.

⁴⁸⁷ Câhız, *el-Beyân*, I/100, 144.

⁴⁸⁸ Cemâluddîn İbn Manzûr, “v-c-z”, *Lisânu'l-'Arab*, (ed. Emin Abdulvehhab-Muhammed el-Abîdî), Beyrut, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1999, 9:466-472.

⁴⁸⁹ İbn Manzûr, “v-c-z”, *a.g.e.*, 9:471.

⁴⁹⁰ İnce, *a.g.m.*, s. 925.

⁴⁹¹ Karuko, *a.g.e.*, s. 116-126.

Son olarak “kinâye” konusuna bakıldığında da, aynı şekilde Câhız’ın bu konuya geniş yer ayırdığı görülmektedir. Câhız, muktezâyı hâle uygun kriterlerde bulunan kinayeyi, fesahat ve ifsahtan daha üstün ve beliğ görmektedir.⁴⁹²

Beyân ilminin muhtevası bölümünde söylemiş olduğumuz; kinayenin üç kısma ayrılmasının da Câhız’ın sınıflandırmasıyla birebir örtüştüğü görülmektedir. Yani sıfattan kinâye, mevsuftan kinaye ve nispetten kinâye sınıflandırması Câhız’dan gelmektedir.

Bu arada bazen mantık ilmi ile belâgat ilminin ters düştüğü yerler; yani belâgatin, mantığa aykırı kullanımları da göze çarpmaktadır. Örneğin mantık ilminde “mutâbakat, tazammun ve iltizam” kavramları “vaziyye” olarak değerlendirildiği halde, Kazvîni’nin *Telhîs*’in de ise; “mutâbakat” kavramı “vaziyye”, diğer “tazammun ve iltizam” kavramları ise “akliyye” diye değerlendirilmektedir.⁴⁹³

Netice olarak Câhız, kinâyeye de geniş yer ayırmış, tüm kısımlarına, üstünlüklerine ve önemine de vurgu yapmıştır. Çeşitli örnekler de sunarak konuyu zenginleştirmiş ve daha anlaşılır bir duruma getirmiştir. Sonradan gelen belâgatçilere de rehberlik yapmış, yapacakları tanımlara, koyacakları kriterlere kapı açmıştır. Sonuç olarak beyân ilminin bu aşamasında da henüz mantık ilmiyle herhangi bir etki ve irtibatı söz konusu değildir.

Buna somut bir örnek verilecek olursa; beyân ilmindeki, örneğin mecâz konusu, tarifi ve taksiminde, Câhız’dan Teftâzânî’ye kadar geline aşamada, belâgat ilminin önemli yapı taşı âlimlerinden Câhız, Abdulkâhir Cürçânî, Sekkâkî, Kazvîni ve Teftâzânî’nin bu alandaki eserlerine müracaat edilerek hangi aşamada ve nerede mantık ilminin bir dahli olduğunu tespit etmeye çalışalım:

Câhız, mecâz ve istiâre konularına da geniş yer ayırmıştır. Bunlar, beyân ilminin en önemli konularındandır. *el-Beyân ve’t-Tebyîn* eserinde bu konuya geniş bir alan açmış; konu hakkında bolca şiir ve nesir örnekleri ortaya koymuştur.

İstiâre kavramı, en eski kavramlardan biri olmakla birlikte, Câhız’ın döneminde henüz tedavüle girmediği görülmektedir. Ancak Câhız’ın bu sanatı

⁴⁹² Câhız, *el-Beyân*, I/7, 88, 117.

⁴⁹³ Kazvîni, *Telhîs*, s. 102. Mantıkta ise farklı anlamda “akliyye ve tabiyye” kısımları vardır.

benzerlik ilişkisi üzerinden kullandığını biliyoruz. Nitekim isti'âre örneklerini, bir şeyi başka bir şeyin yerinde kullanmak veya onun adıyla anmak şeklinde ifade etmektedir.⁴⁹⁴ Kusur-ayıp anlamındaki⁴⁹⁵ 'a-v-r kökünden türetilmiş olan isti'âre kelimesi sözlükte, ödünç alma ve elden ele dolaşma anlamlarına gelmektedir⁴⁹⁶ ki bu anlam da, sistematik belâgatteki istilâhî anlamını andırmaktadır.⁴⁹⁷ Hatta İstiâre anlatımı dikkatlice incelendiğinde günümüz belâgat âlimlerinin yapmış olduğu tariflerin ve sınıflandırmaların aslının Câhız'a dayandığı rahatlıkla söylenebilir. İstiârei tebeyye, istiârei tasrihiyye, istiârei tasrihiyyei asliyye, istiârei temsiliyye (mürekkeb istiâre) ve istiârei inâdiyye gibi istiâre kısımlarının üzerinde de durmuş, nice hadisi şerifler, deyim ve atasözlerinden birçok örnek de getirmiştir.⁴⁹⁸

Câhız, bu açıklamalarıyla âdeta okuyucusunu istiarenin zirvelerinde dolaştırmaktadır. Sonradan gelen belâgatçiler, onun yapmış olduğu tanıma neredeyse bir şey eklememiştir. Yapmış olduğu istiarenin tanımı ve de-vamındaki kısımlarıyla, kendisinden sonra gelen belâgat âlimlerine bunlar üzerinde çalışma yapmaları için bir kapı açmıştır. Nitekim kendisi, bu kısımların hepsinin tarifini yapıp sınırlarını da çizmiştir.

Abdulkâhir Cürcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* isimli eserine bakıldığında önce istiâre konusunu ele alır ve istiâreyi faydalı ve faydasız diye iki kısma, daha sonra da başka kısımlara ayırır.⁴⁹⁹ Mecâz kısmına ise kitabın en sonunda yer verir ve mecâzı "Anlama koyan kimse tarafından, konulduğu anlamın dışında ve iki anlam arasında bir bağlantı mülâhaza edilerek kendisiyle başka bir anlamın kastedildiği her kelimedir" diye tarif eder ve mecâzı aklî ve luğavî diye iki kısma ayırır. Yani Câhız'dan en bariz farkı, istiâreyi mecazdan net olarak ayırması denilebilir. Kısımlandırmaya bakıldığında ise mecâzın diğer birçok kısmı henüz kavramlaşmadığı görülmektedir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁴ Câhız, **el-Beyân**, I/100, 144.

⁴⁹⁵ Cemâluddîn İbn Manzûr, "v-c-z", **Lisânu'l-'Arab**, (ed. Emin Abdulvehhab-Muhammed el-Abîdî), Beyrut, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1999, s. 466-472.

⁴⁹⁶ İbn Manzûr, "v-c-z", **a.g.e.**, 9:471.

⁴⁹⁷ İnce, **a.g.m.**, s. 925.

⁴⁹⁸ Karuko, **a.g.e.**, s. 116-126.

⁴⁹⁹ Abdulkâhir Cürcânî, **Esrâru'l-Belâğa**, Beyrut, Dâru İhyâ'i'l-Ulûm, 1992, s. 44-69.

⁵⁰⁰ Cürcânî, **Esrâru'l-Belâğa**, s. 436-503.

Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* eserine bakıldığında Abdulkâhir Cürçânî'nin aynı tarifini nakleder ve taksimi de yine ilk olarak mecâzî aklî ve luğavî diye iki kısma ayırır. Ancak mecâzî mutlak olarak değil de, mecâzî lüğavîyi faydalı ve faydasız diye iki kısma ayırır. Buradan istiâre konusuna girer ve istiârenin musarraha, kinâye (mekniyye), asliyye ve tebiyye kısımlarını açıkça belirtir ve detaylarını izah eder. Hatta sonrasında tecrîd ve terşih kısımlarına da değinir. Daha sonra mecazın aklî olan kısmına döner ve onları izah eder.⁵⁰¹

Kazvînî *Telhîs* eserine, *Teftâzânî* de *Mutavvel* ve *Muhtasar* eserlerine bakıldığında mecâzî müfred ve mürekkeb diye iki kısma ayırıp müfred olan mecâzî “Bir kelimenin, kullanılmış olduğu ıstilahta konulmuş olduğu anlamının dışında kullanılması ve bunu gösterecek geçerli bir *alaka* ve bir de *karinenin* bulunması” diye tarif edilerek bugünkü son şekli verilmiştir.

Telhîs'de, mantıkî yöntemlere göre mecâzın tarifi yapılmış, *Mutavvel* ve *Muhtasar* eserlerinde de mantıkî kriterlere göre tarifi tahlil ve değerlendirmelerine geçilmiştir. Şöyle ki “Kelime” kelimesi, tarifi cinsi konumunda olup cümlenin temelini göstermektedir. Diğer kelimelerin hepsi birer fasıl konumunda olup her biri bir ihtiraz görevi görmekte yani tarife girmemesi gerekenleri dışa çıkarmaktadır. İşte bu da tam bir mantıkî tarif ölçüsünde olmaktadır. Mecâzın kısımlandırılmalarına bakıldığında da aynı şekilde mantıkî değerlendirmelere göre birbirine karışmayan taksimlere dikkat edilmiştir.

3.1.3. Bedî' İlmi ve Gelişim Süreci

3.1.3.1. Bedî' İlmi

Bedî' ilmi, sözün lafzı ve anlamının süslenmesi ve güzelleştirilmesiyle ilgili kaide ve bilgileri inceleyen bir ilimdir. Zira bu ilmin gayesi; bir taraftan sözün manası kalbin bam teline dokunurken diğer taraftan lafzın da kulağa hoş bir tını bırakmasıdır.⁵⁰²

⁵⁰¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, Beyrut, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1987, s. 362-400.

⁵⁰² Bolelli, *a.g.e.*, s.405.

3.1.3.2. Bedî' İlminin Kısaca Muhtevası

Belâgat ilmini oluşturan üç alt disiplinden biri olan bedî' ilmine bakıldığında, bedî' ilminin iki ana başlık altında toplandığı görülmektedir.

1. Muhassenât-ı Maneviyye
2. Muhassenât-ı Lafziyye

Bedî' ilminin bugünkü gelinen noktadaki söz sanatlarına bakıldığında, -her ne kadar 126'ya kadar çıkartanlar olsa da- 50 civarı "Muhassenât-ı Maneviyye", 30'a yakın da "Muhassenât-ı Lafziyye" söz sanatının yaygın kullanıldığı görülmektedir.⁵⁰³

3.1.3.3. Bedî' İlminin Geçirmiş Olduğu Süreçte Mantık İlmi ile Olan Etkileşimi

Bu ilmin temelini atan kişinin de Câhız olduğu görülmektedir. Sonrasında bu ilmi; edebî bir sanat olarak ele alan, prensiplerini ortaya koyup konularını izah eden ve bunun yanı sıra *el-Bedî'* adıyla bu sahanın ilk müstakil kitabını ortaya koyan, Abbâsî devleti halifesi Abdullah b. el-Mu'tez'dir (v. 296/909). Sözlerinden anlaşıldığı üzere İbnü'l-Mu'tez, bedî' sanatlarını açıklayan ve bu ilmi ortaya koyan ilk kişinin kendisi olduğunu iddia eder. Ancak aynı zamanda bu (bedî' ismiyle) isimlendirmenin hadis rivayetçilerine ait olduğunu da kabul etmektedir.⁵⁰⁴ Bedî' kavramının bugünkü anlamında kullanılmasını ilk öneren kimsenin ise Müslim b. el-Velîd el-Ensârî (v. 208/823) olduğu nakledilir.⁵⁰⁵ Hiç kimse, zaten bu sanatları açık ifadelerle ve müstakil kitapta ilk toplayan kişinin İbnü'l-Mu'tez olduğunu inkâr etmemektedir.

İbnü'l-Mu'tez, bedî' ilminin dönemin şairlerinin icadı olmadığını, bilakis Kur'an'da, hadislerde ve Arap şiirlerinde, hatta bedevîlerin dillerinde bedî' sanatlarının bulunduğunu; henüz ilmî bir kavrama dönüşmeden önce şairlerin; cinas, tıbak, isti'âre, teşbih ve benzeri sanatların güzelliklerini ve tesirlerini idrak ederek onları devamlı kullandıklarını çeşitli örneklerle ve kanıtlarla delillendirmeye çalışır.

⁵⁰³ Ali Bulut, **Bedî İlmi**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.

⁵⁰⁴ Karuko, **a.g.e.**, s. 174-175; Abdullah İbnü'l-Mu'tez, **Kitabu'l-Bedî'**, (Nşr. Ignatius Kratchkovsky), Londra, 1935, s. 3.

⁵⁰⁵ Dayf, **el-Belâğa**, s. 9.

Sonraki dönem şairleri ise, bu sanatların sadece daha fazla üzerinde durup bunları yaygınlaştırmış ve isimlendirmişlerdir.⁵⁰⁶

İbnü'l-Mu'tez'in; bedî' ilminin sanatlarını bir araya toplamış, açıklamış ve delillendirmiş olması bakımından bir önceliği ve üstünlüğü olsa da bedî' ismini kullanma ve bunu edebî bir terim hâline getirme önceliği yine Câhız'a aittir denilebilir. Zira Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* kitabında bedî' sanat türlerinin birçoğunu açıklamış, bunlara izah edici detaylı misaller ve kanıtlar sunmuş ve neticede bu ilmin de ilk temellerini atmıştır. Ancak bedî' diye isimlendirilmesi, daha çok ravilere nispet edilmektedir.

Nitekim Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinde “Bedî'” kelimesinin ilk olarak râviler tarafından, belâğatin kapsamına girip şiire güzellik katan her türlü edebî sanat ve beceriler için kullanıldığını misallerle anlatmaya çalışır. Ayrıca bu kelimenin zamanla belâğatin değişik konularını da içine alacak şekilde kapsamı genişleyen bir terim olduğuna da işaret eder.⁵⁰⁷

Câhız, bu eserinde bedî' ilminin sanatlarını da ele alır ve bunları şahitlerle ve delillerle genişçe izah etmeye çalışır. Nitekim aşağıda Câhız'ın, birçok bedî' sanatlarını açıkça işlediği görülmektedir. Bu sanatlar da, ya Câhız döneminde bilinen ya da edebî olarak güzelleştirme farkındalığı ile Câhız'ın kendi bulmuş olduğu misaller ve önceki şairlerin şiirleri üzerinden ulaştığı sanatlardır. Câhız, bu sanatlara önem vermiş fakat bunlarda aşırıya gitmekten de uzak durmuştur.⁵⁰⁸

Sonuç olarak, İbnü'l-Mu'tez, Câhız'dan ilham alarak bu kitabını telif etmiştir denilebilir. Nitekim İbnü'l-Mu'tez, *el-Beyân ve't-Tebyîn* kitabını okuyup incelemiş, onun üzerine bedî' sanatlarını düzenli bir şekilde bir araya toplamış, kriterlerini açıklamış ve konularını da tanımlayıp bu ilim dalını ilk olarak oluşturmuştur.⁵⁰⁹ Başka bir ifadeyle; İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'* eserinin ilmî yapısını, *el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinden faydalanarak oluşturmuştur da denilebilir.

⁵⁰⁶ İbnü'l-Mu'tez, **a.g.e.**, s. 3-5.

⁵⁰⁷ Câhız, **el-Beyân**, I/51; IV/55-56.

⁵⁰⁸ Karuko, **a.g.e.**, s. 177.

⁵⁰⁹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî,” **DİA**, İstanbul, 1992, C: V, s. 320-321.

Öncelikle Câhız'ın bu eserde işlemiş olduğu bedî' ilminin sanatlarını tek tek görmeye çalışalım;

1. Taksim: Bir şeyin kısımlarını zikretmek anlamındaki “taksîm” kavramı, belâgat âlimlerine göre manevî güzelleştirici sanatlardandır. Câhız, taksîm konusunun “bir şeyin bütün kısımlarını, eksik bırakmadan zikretmek” olan çeşidini ele almıştır. Câhız'ın taksime vermiş olduğu örnekler, belâgatçilerin kitaplarda bu türe vermiş oldukları örneklerle de uygunluk arz etmektedir.⁵¹⁰

Netice olarak belâgat kitaplarındaki bu konuyla alakalı açıklamalara bakıldığında net olarak anlaşılıyor ki belâgatçiler, Câhız'ın vermiş olduğu bu örneklerden istifade ederek bunlar üzerinde fikir teatisinde bulunmuşlar, taksim tarifini yapmışlar ve bunlar üzerinden de onu sınıflandırıp alt başlıkları oluşturmuşlar.⁵¹¹

2. Ciddiyetin Kastedildiği Şaka: Bu bedî' sanatını Câhız ortaya sunmuş ve kendisinden sonra gelen belâgatçiler de bu konu üzerinde herhangi bir ilave yapmamışlardır.⁵¹² Bu bedî' sanatının isimlendirilmesi hususunda da yine Câhız'ın, İbnü'l-Mu'tez ve diğer belâgatçiler üzerine bir üstünlük ve önceliği söz konusudur.

3. Secî': Câhız, nesirde fasılların tek harf üzerinde muvafık olmaları anlamına gelen ve bedî' ilminin güzelleştiricilerinden olan secî' sanatına da genişçe yer vermiştir. *el-Beyân ve't-Tebyîn* kitabında bu konuyu iki bölüme ayırmış ve bu bölümlerinde secî'yi açıklayıcı birçok şevâhidi örnek göstermiştir. Bu sanata bu şekilde detaylıca değinmesine Câhız'ı iten etken ise onun kelimelerin fonetiğine ve muhatabı etkileyen hususlara çok önem vermesidir. Nitekim secî' ile ses (fonetik) arasında; secî'in “sesin kesilmesi” (taktiu's-savt) kapsamında olması hasebiyle sıkı bir bağ vardır.⁵¹³

Belâgat âlimlerinin, “Mutarref, Murassa' ve Mütevazi” şeklinde üç kısma ayırmış oldukları secî'in her üç kısmına da Câhız tarafından bolca örnekler vermiştir. Câhız'ın vermiş olduğu tüm örnekler, kendisinden sonraki belâgat âlimlerinin secî'

⁵¹⁰ Karuko, a.g.e., s. 179.

⁵¹¹ Karuko, a.g.e., a.y.

⁵¹² Câhız, *el-Beyân*, I/93-94.

⁵¹³ Karuko, a.g.e., s. 182-185.

tanımlarıyla bire bir örtüşmektedir.⁵¹⁴ Câhız'ın bu sanatı iyice kavradığı, tüm yönleriyle ele alıp anlattığı açık bir şekilde görülmektedir.

4. İzdivâc: Diğer adı, Cinâs-ı Müzdevic olan izdivâc, cinâslı kelimelerin aralarında bir fasıla olmaksızın art arda gelmeleri demektir. Câhız da, bu edebî sanatın güzelleştiriciliğini ve edebiyattaki önemli etkisini fark etmiş ve bunun kendisi için de büyük bir değere sahip olması gereği buna müstakil bir yer açmıştır.⁵¹⁵

Her zaman olduğu gibi, bu sanata vermiş olduğu misallerde de Câhız'ın, yapmacıklık ve tekellüften (zorlamadan) uzak durduğu, doğallıktan vazgeçmediği görülüyor. Hoş karşılanmayan tüm unsurlardan, özellikle de tekellüflerden oldukça uzak durmaya ve tüm ilkeleri doğallık esası üzerine kurmaya dikkat eden Câhız, bu sanatta da, fasılların bir, üç ya da dört harf üzerine kurulmasına ve bunu geçmemenin daha güzel olacağına işaret etmiştir.⁵¹⁶

5. Serîkatu's-Şi'r: Câhız'ın vermiş olduğu örnekler, daha çok *zâhir sirkat* adı verilen türe dâhildir. Yani *zâhir* (açık) sirkat; lafız ve manada hiçbir değişiklik yapmadan ikisinin beraberce aynen alınması ya da bütün kelimelerin mürâdifleri veya zıtlarıyla değiştirilerek alınmasıdır. Ayrıca Câhız, *gayr-ı zâhir sirkat* denilen, "lafızlarla değil, sadece mâna yönüyle yapılan sirkat" çeşidine de değinmiştir. Buna *selh* ve *ilmâm* da denilmiştir.⁵¹⁷

Şöyle ki Câhız, sirkatin –zâhir ve gayri zâhir- her iki bölümünü de çok açık ve anlaşılır misallerle iyice ele almış ve sonradan gelen belâgat âlimlerinin istifade edecekleri sirkat konusunda açık ve net bir şablon ortaya sunmuştur. O belâgatçiler de, Câhız'ın düşünce ve işaretlerinden ilham alarak bu bölümlere alt başlıklar eklemiştir. Bu alt başlıklar da *iktibas* ve *telmîhtir*.⁵¹⁸

6. İktibas: Ayet ve hadislerden bir kısmını -belirtmeden- alıntı yapmaktır. Câhız, bu sanat türüne de değinmiş ve bunun mükemmel bir tür olduğunu söylemiştir. Câhız, kutlamalar, toplantı günleri, konuşmalar ve özellikle de

⁵¹⁴ Câhız, *el-Beyân*, I/287-298; Karuko, *a.g.e.*, s. 183-190.

⁵¹⁵ Câhız, *el-Beyân*, I/288.

⁵¹⁶ Karuko, *a.g.e.*, s. 191.

⁵¹⁷ Câhız, *el-Beyân*, III/36-37.

⁵¹⁸ Karuko, *a.g.e.*, s. 196; Karuko, *a.g.e.*, s. 196.

hutbelerde, Kur'an'dan bir ayet kullanmanın güzel görüldüğünü söyler ve bunun söze bir ağırlık, bir değer, bir akıcılık, güzellik ve incelik kazandıracağını, yoksa muhakeme sahibi insanların gözünde değersizliğe sebebiyet vereceğinin zekice farkına varmış ve buna işaret etmiştir.⁵¹⁹

7. Telmîh: Meşhur bir olaya, şiiire, kıssaya, deyme/atasözüne, fıkraya ya da ilmî bir hususa, -asıl yerleri belirtilmeksizin- işaret edilmesidir ki Câhız, bu telmihe de birçok örnek zikretmiştir.⁵²⁰

8. Berâ'atu'l-İstihlâl: Konunun başında, murada ve içeriğe işaret eden kelimeler kullanılarak güzel bir şekilde başlangıç yapma sanatıdır. Buna; berâati matla', hüsni matla', ve hüsni ibtida gibi isimler de verilmiştir. Câhız, bu sanatı İbnu'l-Mukaffâ'nın belâğatin tanımındaki sözlerine ilave ederek zikretmektedir.⁵²¹

Netice olarak Câhız'ın bedî' ilmi ve bedî' sanatları ile alakalı görüşlerinin bunlardan ibaret olduğu yani bu 8 sanattan bahsettiği görülmektedir. Bu sanatları da açık bir üslûpla sunduğu görülüyor. Konuları bazen systemsiz ve özet olarak ele almış olsa da, söz sanatlarıyla ilgili kendisinin ne derece bir his, kabiliyet, idrak, dikkat, derin bilgi ve edebî bir zevke sahip olduğu açıkça görülebiliyor. Bunların yanında bedî' ilminin temel konularını, kavramlarını, çeşitlerini ve bunlarla ilgili konuları da ele almıştır. Câhız, bu çalışmalarıyla bedî' ilminin alt yapısını açık ve anlaşılır bir şekilde oluşturmuş, müstakil ve üstün bir ilim hüviyetine sahip olmasına hazır hâle getirmiştir.⁵²²

Görüldüğü üzere bedî' ilmi ile ilgili sanatların ilk verileri ve ilk açıklamaları da yine Câhız tarafından yapılmıştır. Yukarıda izah edildiği gibi Câhız, bu sanatların en az 8 tanesine bizzat üzerlerinde önemle durarak değinmiştir. Bu sanatlar üzerine teorik düzlemde ve müstakil olarak ilk ciddi çalışmayı kaleme alan ise İbnu'l-Mu'tez olup, *el-Bedî'* isimli eserinde 18 adet söz sanatı tespit etmiştir. Daha sonrasında Ebû Hilâl el-Askerî *Kitâbu's-Sinâateyn* isimli eserinin bedî' ile alakalı bölümde, söz

⁵¹⁹ Câhız, *el-Beyân*, I/118; Karuko, a.g.e., s. 197.

⁵²⁰ Câhız, *el-Beyân*, II/182; Karuko, a.g.e., s. 197-199.

⁵²¹ Karuko, a.g.e., s. 199-200.

⁵²² Karuko, a.g.e., s. 201.

sanatlarına altı tane daha ilave ederek 37'ye çıkarttığını söylemiştir.⁵²³ Ancak bunların bir kısmı bugünkü sistematik belâgatte beyân ilminin kapsamına girdirilmiştir. Bedî' ilminin gelinen son aşamadaki sanatlarına bakıldığında bunların sayıları 126'ya kadar çıkartılıyorsa⁵²⁴ da, lakin bugün yaygın olarak 50 civarı "Muhassenât-ı Maneviyye", 30'a yakın da "Muhassenât-ı Lafziyye" söz sanatının kullanıldığı görülmektedir.⁵²⁵

Aslında bedî' ilmindeki güzelleştirici sanatları sınırlandırmak pek de mümkün değildir. Zira bu anlamları düşünmek, sayılarını ve detaylarını belirlemek veya bilmek herkesin kendi gücü nispetindedir. Belâgat âlimleri bu sanatların farklı yönlerini ve çeşitlerini ele alıp, önceki musanniflerin eserlerine de bakmak suretiyle bu sanatlara kendilerince de yeni bir şeyler katmışlardır.

Bedî' ilminde, sözü güzelleştiren söz sanatları, sistematik belâgatte lafız veya mana ile ilgili olabilmektedir. Bu sanatların, teşekkül sürecinde eski ve yeni şiirlerin kıyaslanması sonucunda ortaya çıktığı görülüyor. Bu sebeple belâgatçilerin bazı söz sanatlarını tespit edip bunları edebî tenkit alanına çekmesi, bu alanda yeni kavramların ve sanatların teşekkülünü beraberinde getirmiştir.

Burada kavramlara da değinilmesi gerekir. Şu bir gerçek ki; oluşum aşamasında olan bütün disiplinlerde, bu kavramlar sonraki dönemlerine göre daha azdır ve bu kavramlar yeterince şekillenmemiş, sınırları çizilmemiş ve üzerlerinde tam olarak uzlaşmamıştır. Bu durumun bir süre kargaşaya sebebiyet vereceği de bellidir. O sebeple bugünkü belâgat ilimlerinde kullanılan terimlerin çoğu, Câhız'ın eserinde farklı delaletlerde, genelde de birden fazla anlamı karşılayacak bağlamda kullanılmıştı. Bazı kavramlarda da doğal olarak zamanla anlam değişiklikleri olmuş,

⁵²³ Bunlar da; et-Taşîr, el-Muhâvere, et-Tatırız, el-Mudâ'afe, el-İstişâd ve et-Teltîf'dir; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, **Kitâbu's-Smaateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r**, (thk.: Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire, Dâru İhyâi'l-Kûtûbi'l-'Arabiyye, 1952.

⁵²⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî," **DİA**, C: V, s. 321.

⁵²⁵ Ali Bulut, **Bedî İlmî**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.

oturmuş ve son şeklini almıştır. Örneğin *îcâz*, *itnâb*, *ishâb*, *el-mezhebü'l-keîâmî* ve *kinâyê* terimleri bunların bir kaçıdır.⁵²⁶

Bazı kavramlarda doğal olarak zamanla anlam değışiklikleri ve oturmalar oluyor. *Câhız* ise, *belâgate* ilişkin kavramları daha çok sözlük anlamlarında kullanmıştır. Örneğin “manaları az lafızla ifade etmek” anlamında kullanmış olduğu *îcâz* kavramı, sözlükte de “kısa, az ve hızlı olma” anlamlarına gelmektedir.⁵²⁷ *Câhız*'ın bu *îcâz* kavramını sistematik *belâgate*teki anlamına yakın bir anlamda kullandığı görülüyor. Ancak *ishab* kelimesini ise, her ne kadar sözlük anlamında kullanmış olsa da, bunun *istilâhî* anlamını pek çağrıştırmadığı anlaşılıyor.⁵²⁸

Yine başka bir örnek; *el-mezhebü'l-keîâmî* kavramı. Sözüün ikna edici olabilmesi için mantıkî *istidlale* başvurma anlamına gelen⁵²⁹ bu terim, sistematik *belâgate* *bedî* ilminin sanatları arasına dâhil edilmiştir. Ancak bu sanatın tanımı da, sonraki *belâgatçilere* göre farklılık arz etmektedir.

Yukarıda incelediğimiz kelime ve kavramlar, sınırların belirlenememiş ve çizilememiş olması veya bir kelimenin kavramını ifade etmesi hususunda yetersiz kalması sebebiyle *istikrara* kavuşamamıştır. Yani aslında herhangi bir söz sanatının, mefhumu ve konusu bilinmekteydi ancak bu mefhumu tam olarak ifade edecek kelime üzerinde uzlaşmamıştı. Hatta bu sanatların, *Câhız*'ın öncesinde de bilinip bunlara topluca *bedî* isminin kullanıldığı kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁵³⁰

Belâgat ilminin tarihine bakıldığında da, Arapların Cahiliye döneminde *belâgate* ileri bir seviyede oldukları bilinmektedir. Bunun en büyük kanıtlarından birisi, Hz. Muhammed'e en büyük mucize olarak Kur'an'ın verilmesi ve o Kur'an'ın, davetçilerine *belâgî* açıdan açıkça meydan okuması olduğu kabul edilir. Arap *belâgati*, ilk olarak Cahiliye dönemi edebiyatında bir meleke olarak kendi varlığını

⁵²⁶ *Câhız*, a.g.e., s. I/37, 64, 68, 70, 121, 124, 127, 161; Nazife Nihal İnce, **Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği**, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Aralık 2019, 23 (2): 911-928, s. 924.

⁵²⁷ İbn Manzûr, “v-c-z”, a.g.e., 15:221.

⁵²⁸ Bkz. Muhammed b. Ali et-Tehânevî, “İshâb”, **Keşşâfu İştilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm**, (thk. Ali Dahrûc), 2 cilt, Beyrut, Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996, 1:200; İnce, a.g.m., s. 925; İbn Manzûr, “s-h-b”, a.g.e., 6:407-408; *Câhız*, a.g.e., 1: 37, 70, 124-127.

⁵²⁹ Ali Bulut, a.g.e., s. 339.

⁵³⁰ *Câhız*, a.g.e., s. I/42, III/620; İnce, a.g.m., s. 925-926.

göstermiş, sonrasında da Kur'ân'ın nüzûlüyle birlikte zirveye ulaşmış ve en mükemmel örneklerini ortaya koymuştur.

Netice olarak bedî' ilminin yabancı kültürlerden etkilenmesine, daha da özelde Aristo ile bağlantısına gelince; bununla ilgili farklı iddialar ortaya atılmıştır.

Bu iddiaların başını Taha Hüseyin çekmekle beraber, örneğin Fuat Sezgin de, *el-Bedî'* kitabının bir bölümünün, Aristo'nun *Rhetorica* eserinden faydalanılarak kaleme alındığı kanaatine varır.⁵³¹ Oysa tespit edebildiğimiz kadarıyla, literatürde İbnu'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* isimli eserinde Aristo'nun etkisini inceleyen müstakil bir çalışma da görülmemektedir.

Öncelikle Sezgin'e göre İbnu'l-Mutez'in eseri iki bölüme ayrılmış, yani iki parça olarak kaleme alınmıştır. İlk kısmının hicrî 274'te yazılmış olduğu bilinmekte, ancak diğer ikinci kısmının ise birkaç yıl sonra, yani İbnu'l-Mutez'in Aristo'nun *Rhetorica*'sının tercümesiyle karşılaşmasından sonra kaleme alındığı tahmin edilmekte, bir nevi iddia edilmektedir. Şöyle ki Fuat Sezgin, İbnü'l-Mu'tez'in ilim ehli bir edip olarak *Kitâbü'l-Hatâbe*'den habersiz olmasını pek ihtimal dâhilinde görmemektedir.⁵³²

Buna göre İbnu'l-Mu'tez, eserinin birinci bölümünü yazdıktan sonra *Kitâbü'l-Hatâbe* ile karşılaşmış, Aristo'nun zikrettiği fakat kendisinin birinci bölümde zikretmediği neveleri görünce bunların Arap dilinde kullanılmasını düşünerek karşılıklarını aramış ve tespit edebildiği kadarıyla kitabının ikinci bölümünü yazmıştır.⁵³³

Sezgin'e göre, İbnü'l-Mu'tez *el-Bedî'*'in birinci kısmında yer verdiği nevilere sadece *el-mezhebü'l kelâmî* sanatı Câhız tarafından isimlendirilmiştir. Oysa yukarıda izah edildiği üzere Câhız, daha başka sanatları da zikretmiş ve isimlendirmeler de yapmıştır. İbnü'l-Mu'tez, kitabında, mezkur söz sanatlarını ele aldıktan sonra, bu bedî' nevelerini kendisinden önce hiç kimsenin derlemediğini

⁵³¹ Fuat Sezgin, *Bedî' İlminin Tekamülü ve İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Bedüyyelere Ait Yazmalar Kataloğu* (Lisans Bitirme Tezi), İstanbul Üniversitesi, 1947, s. 23, 27; Fatma Nur Şener, *Fuat Sezgin'in Bedî' İlminin Doğuşu ile İlgili Görüşleri* (Bedî' İlmi ile İlgili Bitirme Tezi Bağlamında), İstanbul Üniversitesi yayınevi, Darulfunun İlahiyat dergisi, 30, 'Fuat Sezgin' Özel Sayısı (2019): 67-91.

⁵³² Sezgin, *a.g.e.*, s. 20; Şener, *a.g.e.*, s. 81-82.

⁵³³ Sezgin, *a.g.e.*, s. 23; Şener, *a.g.e.*, s. 82.

bildirmiş ise de, bizim anladığımız anlamda bunun doğru olmadığı herkes tarafından kabul edilmekte ancak bu sözle neyi kastettiğine dair farklı yorumlar yapılmaktadır.⁵³⁴

Nitekim İbnü'l-Mu'tez'in ilk bölümde yer verdiği beş bedî' sanatı kendi buluşu olmayıp daha öncesinde bilinen sanatlardır. Şahit olarak getirilen örnekler de bu sanatların daha önceden bilindiğini göstermektedir.⁵³⁵

Fuat Sezgin, her ne kadar İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* kitabının bir bölümünü, Aristo'nun *Rhetorica (Kitâbü'l-Hatâbe)* eserinden istifade ederek kaleme aldığı kanaatine varmış olsa da; hem kendisi, *Rhetorica* ile belâgatın doğuşunda değil, gelişiminde ancak Aristo etkisinden bahsedilebileceğini kabul etmekte, hem de hocası Hellmut Ritter; Aristo'nun İbnü'l-Mu'tez'de bu doğrudan tesiri kabul etmemektedir. Zira *Esrârü'l-Belâga*'nın edisyon kritik çalışmasında yazmış olduğu mukaddimede; İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* kitabında Yunan retoriğinden herhangi bir alıntı yapmayıp Arapça kaynaklar üzerinden telif yaptığını belirtmiştir. Bununla beraber İbnü'l-Mu'tez'in kitapta yer vermiş olduğu iltifat, mutabaka, rücû', i'tiraz gibi söz sanatlarının antik retorikte de bulunduğunu ancak bu durumun İbnü'l-Mu'tez'i takip eden diğer belâgatçilerin eklediği başka birçok bedî' sanatı için de geçerli olabileceğini ifade etmiştir.⁵³⁶

Bu arada Fuat Sezgin, konuyla alakalı bazı önemli noktalara da temas etmiş ve bu hususlarda fikir beyan etmiştir;

Sezgin, belâgat ve alt disiplinleri olan üç ilmin tek tek şahıslar üzerinden başlatılmasına itiraz eder ve bu beyân, bedî' ve meânî'nin birer ilim olarak ortaya çıkmalarının önceki dönemlere dayandığını söyler. *Câhız*'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* eseri ile başlatılan beyân ilmi ile, geniş manada belâgatın kastedildiğini ve bu çalışmayla beyân/belâgat ilminin aslında mütekamil şeklini aldığını kabul eder. Zira belâgat ilminin tekamülünün ilk aşamasında müfessirlerin de, dilcilerin de gayretleri

⁵³⁴ Sezgin, **a.g.e.**, s. 21-22; Şener, **a.g.e.**, s. 82-83.

⁵³⁵ Sezgin, **a.g.e.**, s. 23.

⁵³⁶ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü'l-Belâga*, Beyrut, Dâru'l-Mesîra, 1983, s. 4; Sezgin, **a.g.e.**, s. 27; ; Şener, **a.g.e.**, s. 84.

ve faaliyetleri, yeni kültürlerle karşılaşmanın ve tercüme hareketlerinin de etkisi bulunduğunu söyler.⁵³⁷

Yine Sezgin'e göre; *el-Beyan ve't-Tebyîn* eserinde, biri İranlılara diğeri de Hintlilere ait olmak üzere iki belâgat kitabından bahsedilmesi ve onlardan nakillerde bulunulması, belâgatın o dönemde bilindiğini ve başka milletler tarafından da tanındığını gösterir. O halde belâgat ilminin bir kişi üzerinden icat edildiğini kabul etmeyi doğru görmez. Nitekim İbn Haldûn da bu ilmi Cafer b. Yahya el-Bermekî'ye (v. 187/803) dayandırmış ve onun tarafından tesis edildiğini söylemiştir. Bu bilgiyi desekler mahiyette başka nakiller de olmuştur. İbnu'n-Nedîm de, Cafer b. Yahya'dan da önce bu ilmi ele alan Abdulhamid b. Yahya (v.122/740) ile Cabir b. Hayyân et-Tûsî'den (v. 200/815) bahsetmiştir. İbn Nedîm'in naklettiğine göre; Abulhamid b. Yahya belâgatın yollarını kolaylaştırmış, Cabir b. Hayyân ise birçok telifte bulunmuştur. Dolayısıyla Fuat Sezgin bunlara da bakarak, bu eserlerin içeriği bilinmese de en azından bir kısmının belâgat ile alakalı olduğunu, dolayısıyla da belâgatın Câhız ile başlamasının doğru olmadığını ifade eder.⁵³⁸

Fuat Sezgin; belâgatın birçok meselesinin, Câhiliye dönemi başta olmak üzere, tefsir çalışması olan Garîbu'l-Kur'ân, Mecâzü'l-Kur'ân ve Meânî'l-Kur'ân gibi eserlerle erken dönemlerde yer aldığını da belirtir. Örneğin Câhiliye döneminden beri Araplar için önemli bir yeri olan hutbelerde, dinleyiciyi etkileyebilme adına tenâfür ve itnaptan kaçınma ve îcaz gibi ilkelere riayet edilirdi. Hutbe usûlünde gerekli görülen bu gibi hususlar belâgatın gelişmesine en baştan beri katkı sağlıyordu.⁵³⁹

Konumuza dönecek olursak; belâgat tarihi üzerine önemli araştırmalar yapan Şevki Dayf, Taha Hüseyin'in makalesinde İbnü'l-Mu'tez'in Aristo'dan etkilendiği yönündeki düşüncesini, onun *Kitâbü'l-Bedî'*i görmemiş olmasına bağlamaktadır. Ona göre *Kitâbu'l-Bedî'*in içeriği Taha Hüseyin'in bu düşüncesini boşa çıkarmaktadır. Dayf'a göre aksine İbnü'l-Mu'tez'in bu kitabı telif etmesinin asıl

⁵³⁷ Sezgin, a.g.e., s. 10.

⁵³⁸ Sezgin, a.g.e., s. 14-17.

⁵³⁹ Sezgin, a.g.e., s. 10-11.

amacı, Helenistik kültürün kaidelerini belâgate dâhil edenlere karşı koymak ve korumaktır.⁵⁴⁰

Bu durumda Dayf, İbnü'l-Mu'tez'in Aristo'dan etkilenmesini reddetmekle kalmayıp, İbnü'l-Mu'tez'i Aristo karşıtı belâgatçilerin grubundan sayar. Nitekim Aristo'nun Arap belâgatindeki yeri hususunda kapsamlı bir çalışma yapan Abbas Erhîle de, İbnü'l-Mu'tez'in asıl amacının Arap belâgatinin otantikliğini ispat etmeye çalışması olduğunu vurgular.⁵⁴¹

Ülkemizde belâgat tarihi alanında önemli çalışmalar yapan Zafer Kızıklı da, Şevki Dayf ile aynı düşüncededir. Şöyle ki ona göre İbnü'l-Mu'tez *Kitâbü'l-Bedi'* eserinde Arap belâgatinde yabancı kültürlerden alıntı olduğu yönündeki iddiaları çürütmeyi amaçlamıştır. Zira İbnü'l-Mu'tez'e göre, Cahiliye dönemi şiirleri ve Kur'ân'a dayalı Arapça ifadeler zaten retorik alanı başlı başına şekillendirmekteydi.⁵⁴²

Ayrıca 13. (19.) yüzyıldan sonra İslâm dünyasının Avrupa ile temasa geçmesiyle birtakım yenilik arayışları da kendini göstermeye başlamıştır. Dolayısıyla bu dönemde yetişen belâgatçiler, belâgat çalışmalarına modern bir şekil vermek istedikleri görülmektedir. 20. yüzyıl belâgatçilerinin özelliği, geçmiş çalışmalardan yararlanarak konuyu kendi düşüncelerine göre ifade etmeye çalışmalarıdır. Bu alanda modern çalışma yapanların genellikle Batı edebiyatıyla içli dışlı olup onların gelişmelerinin etkisinde kalmış kimseler olduğu görülmektedir.⁵⁴³

Diğer taraftan Arap belâgatinin temel alanlarından olan bedi' ilmini Aristo retorikğine dayandıranlar, belâgatin, özellikle de bedi' ilminin oluşum evresi önemli âlimlerinden olan Abdullah b. el-Mu'tez ve eseri üzerinden bu iddialarını delillendirmeye çalışmışlardı. İbnü'l-Mu'tez'in Bedi' ilminin kurucusu kabul edilmesi itibariyle onunla ilgili bu iddialar, dilbilimsel tartışmalardan ziyade Arap belâgatinin özgünlüğü ile alakalı problemi göstermekteydi. Aristo'nun *Rhetoric*

⁵⁴⁰ Dayf, *el-Belâğa*, s. 70.

⁵⁴¹ Abbas Erhîle, *el-Eserü'l-Aristiyyu fi'n-Nakd ve'l-Belâgati'l-Arabiyyîn*, Ribat, Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsânîyye bi'r-Ribat, 1999, s. 317.

⁵⁴² Zafer Kızıklı, *Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri*, ICANAS 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara, 2007, s. 1016.

⁵⁴³ Hulusi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, İstanbul, 1992, C: V, s. 384-387.

isimli eserinin Arapça'ya tercüme edilmesinden sonra İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedi'* eserini kaleme alması, İbnü'l-Mu'tez'in Aristo'nun eserinden haberdar olduğunu hatta ondan istifade ettiğini gösterdiği iddia edilmişti. Nitekim bu eserin bazı bölümleri, *Rhetoric*'in bölümlerinin tercümesi olduğunun açıkça görüldüğü de söylenmiştir. Ancak İbnü'l-Mu'tez'in eserin mukaddimesindeki söylemleri, bu iddiaların pek de doğru olmadığını göstermektedir. Nitekim İbnü'l-Mu'tez, bedi' ilminin hiç kimse tarafından icat edilmediğini söyleyerek belâğatin öteden beri gelen, gerek şifâhî gerek kaynaklarda kullanılan bedi' sanatlarına işaret etmekteydi. Cahiliye döneminden beri gelen Arap şairlerinde, Kur'ân, hadis ve özlü sahabe sözlerinde bu ilmin ilkeleri zaten vardı ve hep kullanılıyordu.⁵⁴⁴ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Arap belâğatinin yabancı faktörlerin etkisiyle oluştuğu iddiaları ilk birinci ağızdan reddedilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Mu'tez; cinâs, mutâbaka gibi bedi' sanatlarının önceki mutekaddimîn belâgat âlimleri tarafından terimleştirilip daha sonra müteahhirîn tarafından da geliştirildiğini de açıkça beyan etmiştir.⁵⁴⁵

İbrâhim Selâme de, Aristo retoriği ile Arap belâğatinin derin bir tahlil ve mukayesesini yaparak İbnü'l-Mu'tez üzerindeki bu iddiaları kabul etmez. Ayrıca İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedi'* eseri ile Aristo'nun *Rhetorica* eserinin tercümesinin yakın dönemlere denk geldiğini, yani *el-Bedi'*'in telif edildiği Hicrî 274 tarihi ile *Rhetorica*'yı Arapçaya tercüme eden İshâk b. Huneyn'in Hicrî 260 vefat tarihi dikkate alındığında İbnü'l-Mu'tez'in *Rhetorica* eserinden istifade etmediğinin kuvvetle muhtemel olduğunu belirtir.⁵⁴⁶ Aynı zamanda İbnü'l-Mu'tez'in, Aristo'nun metodolojisinden daha farklı ve daha basit bir yöntem uyguladığı ve yine yaptığı tanımlamalarda mantıksal yapıdan oldukça uzak bir metot sergilediği görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Mu'tez, belâğatin oluşturulmasında Kur'ân, Hadis ve Cahiliye şiiri gibi Arap belâğatinin kendine has ürünlerinden beslenmekte, bunlarla istişhadda bulunmakta ve Arap belâğatinin orjinalitesini nazarı dikkate almakta ve harici unsurlara iltifat etmemektedir.⁵⁴⁷ İbrâhim Selâme *el-Bedi'* eserini, hem muhteva hem de metodoloji açısından incelemiş ve onda Yunan retoriğinin somut verilerini

⁵⁴⁴ İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-bedi'*, Dâru'l-Mesire, Beyrut, 1982, s. 1; Ayrıca bkz. Selâme, **a.g.e.**, s. 67-71.

⁵⁴⁵ İbnü'l-Mu'tez, **a.g.e.**, s. 2.

⁵⁴⁶ Selâme, **a.g.e.**, s. 72.

⁵⁴⁷ Selâme, **a.g.e.**, s. 67-75.

araştırdıktan sonra bu eserin Arap belâgati açısından özgün olduğu sonucuna varmıştır.⁵⁴⁸

⁵⁴⁸ Ülgen, **a.g.e.**, s.7.; Selâme, **a.g.e.**, s. 73-88.

3.1.4. Genel Değerlendirme ve Öneriler

3.1.4.1. Genel Değerlendirme

Kurucusunun Aristoteles olduğu kabul edilen klasik mantık ilmi, İslâmî ilimlerin gelişiminde önemli bir konuma sahip olmuştur. Mantık ilmi, kurallarına uyulduğunda kişiyi, düşüncelerinde yanlışla düşmekten korumayı ve geçerli düşünce ile geçersiz düşünceleri birbirinden ayırt edebilmeyi öğretmekte yani mantıklı düşünmenin kural ve yasalarını göstermektedir. İşte bu mantık ilminin hangi mantık ilkeleri doğrultusunda ve nasıl bir hususta kesin yargı verebiliyor olduğunun mantığı yani mantık ilminin mantığı anlaşılmaya çalıştık.

Mantık ilminin üzerinde kurulmuş olduğu temel yasalar, mantığın en önemli konularındandır. Bu mantık ilminin doğruluğunun, ilkelerinin ve kesin sonuçlar verebilmesinin, öncelikle “Tenâkuz yasası” üzerine kurulduğu görülüyor. Tenâkuz yasası demek, delillerin hiçbir zaman ne kendileriyle ne de birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği, başka bir ifadeyle çelişik olan iki şeyin aynı anda olamaması demektir. Tenâkuz yasası, akıl için uyulması zorunlu bir ilkedir. Zira bu yasa, “Bir şey ya vardır, ya da yoktur” ilkesine dayanmaktadır. İslâm âlimleri dâhil tüm bilim insanları, delillerin hiçbir zaman ne kendileriyle ne de birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği yasasını benimsemişlerdir.

Bu tenâkuz ana yasasından üç yasa daha ortaya çıkmaktadır. Bunlara “kavânîn-i mantık (düşünmenin prensipleri)” veya “Aklî İlkeler” denir. Bunlar da; 1-Var olan, var olandır. (özdeşlik yasası/ayniyyet/İttihad) 2-Var olmayan, var olmayandır. 3-Var olan, var olmayan değildir. 4-Var olmayan, var olan değildir.

İşte mantık ilmi, tüm bilginler tarafından kabul görmüş olan bu yasalar üzerine bina edilmiştir. Bu sebeple vermiş olduğu sonuçlar da itiraz edilemeyecek kesinliktedir. Her ne kadar bazı İslâm âlimlerinin mantık ilmine karşı geldikleri görülmüşse de, bu onların mantığı yabancı menşeli bulmaları ve mantığın avamın aklını karıştırmaya sebebiyet vermesine yöneliktir ya da felsefe ile iç içe geçmiş, metafiziğe karışmış ve bir felsefi mesleğe bağlı kalınarak yazılmış olan mantık eserlerine yöneliktir.

O halde mantık ilminin, tenâkuz yasası ve aklî ilkeler üzerine kurulmasına bağlı olarak net ilkeler ortaya koyduğu ve kesin doğru sonuçlar verdiği görülmüştür. Daha sonrasında, akletmeyi emreden bir din (İslâm) tarafından da, bu şekilde akıl yürütmelerde yani mantık ilmi ve ilkeleri doğrultusunda herhangi bir mahzurun görülmediği anlaşılmıştır.

İslam âlimleri, öncelikle felsefeciler ve mantıkçılar, sonrasında Gazzâlî gibi kelamcılar, asıl muhtevastan uzaklaşmaksızın İslâm üzerinden mantığı yeniden gözden geçirip tesis etmeye çalışmışlardır. İslâm düşüncesiyle koordineli olarak, epistemolojik ve Arap dilbilimsel yapısıyla da uyumlu olarak geliştirilen bu mantık, yeni bir formla dinî ilimlerin akıl yürütme ve delillendirme aracı olmaya başlamıştır.

Özellikle 12. yüzyıldan itibaren; Gazzâlî'nin elinde yerini artık olmazsa olmaz denebilecek bir konuma çıkarmış ve yaygın olarak kabul görmeye başlamış olan mantık ilmi, bilimler için bir giriş ve onların doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik gibi açılardan denetlemede deyim yerindeyse mi'yar görevini üstlenmiştir. Hatta öyle bir dereceye gelmiştir ki artık mantıktan nasibini almayan ilmine itibar edilmez olmuştur. Böyle bir durumda da mantık ilmi artık İslâmî ilimlerdeki aklî ilimlerin tamamına, kelâmdan tefsire, usûlden dil bilimlerine kadar hepsine belli etkileri olmuştur. Artık ilimlere o derece yedirilmiştir ki mantık olmadan kitaplar ve konular anlaşılmas hâle gelmiştir.

Yani klasik mantık ilmi, hem aklen hem de dinen benimsenmiş olup kendisinde itiraz edilecek veya dinen problem teşkil edecek herhangi bir durumun söz konusu olmadığı kanaati hâsıl olmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise mantık ilminin Arap belâgatının gelişimine etkisini, belâgat ilminin özgünlüğünü, zamanla mantık ilmi ile olan etkileşimlerini tespit etmeye çalıştık.

Öncelikle belâgatın kökeninin bağlı olduğu nahiv ilminin tarihine bakıldığında, kısacası nahvin, İslâm dini ile beraber oluşan bir ihtiyaç gereği olarak Araplar tarafından özgün olarak ortaya çıkartıldığı görülür. Artmaya başlayan dil hatalarını düzeltmek amacıyla gramer kurallarının tespitine ve belirlenmesine yönelik nahiv ve sarf alanlarında çeşitli çalışmalar yapılmıştır

Arapçanın özgünlüğünü ispat sadedinde dinî etken de çok önemlidir. Şöyle ki İslâm'ın dinî metinleri olan Kur'an'ı ve hadisleri, zamanla oluşması kaçınılmaz olan anlam kaymalarından ve değişime uğramaktan, aynı şekilde Arapçayı, hem lehçe hem de kendisini çevreleyen Süryanice, Farsça, Hintçe ve Rumca gibi dillerden korumak için Müslümanlar lügat ve dil çalışmalarını başlatmıştır

Arap nahiv ilminin yabancı faktörlerin etkisiyle oluştuğu iddiaları, bu ilmin teşekkülünü haber veren rivayetlerde de görülememektedir. Şöyle ki kaynakların nahiv ilminin kurucusu olarak zikrettiği Ebu'l-Esved ed-Düelî ile ilgili haberlerde, Düelî'nin gramer kaidelerini oluşturmadaki ana gayesinin, Kur'an'ın metnini lahtan yani hatalardan korumak olduğu görülmektedir. Ayrıca Düelî ile Hz. Ali arasında geçen diyalog rivayeti de bu tespiti teyit eder niteliktedir.

Yine nahivcilerin ve belâgatçilerin; konularını, delillerini ve metotlarını bizzat Arap dilinden almaları, sema' ve rivayete önem vermeleri ve bunları kendilerine bir kaynak olarak belirlemeleri de aynı şekilde mantıktan etkilenmelerine karşı delil teşkil etmektedir.

Ancak bu tarihi verilere rağmen bazı müsteşrikler, Arap nahvinin başta eski Yunan ilimleri olmak üzere dış faktörlerin etkisiyle oluştuğunu iddia etmiştir. Yabancı unsurlardan etkilenme tartışmaları çerçevesinde, özellikle modern dönemin öne sürdüğü kanıtlara ve argümanlara bakıldığında bunların yersiz ve mesnetsiz oldukları tespit edilmiştir. Bu argümanların başında da taksim benzerliğinin geldiği görülüyor. Oysa Arap dili alanında elimizdeki ilk yazılı eser olan Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ındaki taksimatin, Aristo taksimine uymadığı da gözler önüne serilmiştir

Aynı şekilde nahiv ilmindeki kıyasın; genel anlamda "dilsel metotlarda Arapların taklit edilmesi, sözlerin, kiplerin ve kalıpların benzer şekillerine uyarlanması ve çoğaltılmaları ve kurallı olguların belirlenip onların ölçü olarak kabul edilmesi" şeklinde fitrî bir kıyas olarak algılandığı düşünülmektedir. Bu durumda bu fitrî kıyasın mantıktaki tündengelim (tümelden tikele) kıyasıyla veya herhangi başka bir felsefedeki kıyasla ya da onlardan etkilenme yoluyla meydana gelmiş olmadığı ve bunu iddia etmenin de doğru olmadığı görülmektedir

Öne sürülen argümanlardan biri de bazı terimlerin alıntı yapılmış olmasıdır. Oysa böyle bir alıntının da söz konusu olmadığı, bilakis Düeli'nin bu terimleri herhangi bir yabancı gramer fikirlerinden yola çıkarak üretmediği, bilakis o gün kullanılan Arapçayı dikkate alarak söylediği ve kelimelerin ilk anlamına dayanarak isimlendirme yaptığı bilinmektedir. Daha sonraları Halil b. Ahmed (v. 175/791) ve Sîbeveyh'in (v. 180/796) de, Arapların günlük konuşmalarında kullandıkları kelimeler üzerinden nahiv ilminde yeni terimler oluşturup metinlere dökerek bu süreci daha da hızlandırdıkları bilinmektedir

Arap dili gramerinin başlangıcı olarak nahiv ilminin, Yunan mantığından etkilendiği görüşünü ilk olarak I. Guidi ortaya atmıştır. Daha sonra Merx bu iddiayı bazı delillerle desteklemeye çalışarak sürdürmüştür. Ne var ki daha sonra gelenlerin çoğu, eserlerinde Merx'in bu iddialarını, kanıtlanmış bir yargı gibi gösterip “Arap dilciler, gramer ıstılahlarını ve dil çalışmalarını Aristo mantığından almıştır” şeklinde kesin bilgi gibi aktarmışlardır.

Oysa A. Merx, hem genel mantık düşüncesi ile Yunan mantığını birbirinden ayırmayarak, hem ilk dönemlerdeki İslâmî ilimlerden habersiz kalarak, hem de Arapların hiçbir şeyi meydana getirebilecek güçlerinin olmadığı düşüncesinde olarak bariz hatalara düştüğü görülmektedir. O halde Arap gramerinin teşekkül süreci; gerek nahiv, gerek belâgat ilimlerinin ortaya çıkmasına neden olan etkenler incelendiğinde, ulaşılan bilgiler ışığında, özellikle de ilk oluşum aşamasında Arap dili grameri için herhangi bir yabancı etkiden söz etmek doğru gözükmemektedir.

Etkilenmeyi iddia edenlere karşı en büyük delillerden biri, Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'in başka kültürlerle ait olan ıstılahları zikretmemeleridir. Bu sebeptir ki o iddia sahipleri kendi görüşlerini delillendirmeyi, metinleri karşılaştırarak yapmaktansa, varsayım ve benzerlik gibi iddialarla yapmaya çalışmışlardır. Arap gramerinin yabancı kültürlerden etkilendiği hususundaki iddialar birbirlerinden farklılık arz etmektedir ki bu durum kendilerinin de iddialarından emin olmadıklarını göstermektedir

Batıda nahiv ilminin özgün olmadığını iddia eden müsteşriklere karşın nahvin özgünlüğünü savunan müsteşrik ve oryantalistler de vardır. İslâm-Bilim

tartışmalarındaki menfi yaklaşımlarına rağmen Ernest Renan, nahiv ilmini özgün bir ilim olarak kabul etmektedir.

Arap dilbilimcilerine bakıldığında ise, müsteşriklerin aksine çoğunluğu, ilk dönem gramer çalışmalarında yabancı etkiyi bütünüyle reddeder. Nahiv ilminin ve ıstılahlarının, Arap düşünce tarzlarıyla oluştuğunu, dolayısıyla özgün olduğunu ve başta Yunan mantığı ve retoriği olmak üzere Latin ve Hint dilbilimlerinden esinlenmediğini söylerler. Arap gramer ilminin dış etkilerden bağımsız bir şekilde Irak'ta ortaya çıktığını, tarihi süreçte gelişerek sistematik yapısına kavuştuğunu, nahiv ilminin sadece Arapçaya özgü olan âmil teorisine dayandığını hatta gelişim sürecinde de diğer dillerden hiçbir dilsel materyallerle alıntı yapmadan oluştuğunu iddia ederler.

Arap gramerine yabancı dillerin etkisini reddedenlerin en büyük delilleri, o dönemden günümüze ulaşan tek yazılı metin niteliğindeki Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ında, Yunancadan, onun kaynaklarından veya başka eserlerden herhangi bir alıntı yapmaması, dolayısıyla da söylenenlerin çoğunun zan ve iddialardan ibaret kalması⁵⁴⁹ ve en önemlisi de tercüme hareketi henüz başlamadan Arap gramerinin yazılmış olmasıdır. Nahiv ilminin meydana gelmeye başladığı Basra çevresinde, Arap olmayan; İranlı, Yunan ve Hint kültürlerinden milletler olsa bile, hicri I. ve II. asırlarda, Yunanca eserlerden Arapça eserlere herhangi bir verinin aktarılması bilgisi bir yana, o dönemlerde bunu sağlayacak düzeyde tedrisin varlığı da tespit edilmemiştir. Ayrıca Aristo'dan tercümelerin ancak II. asrın ortalarında yapılmaya başlandığı da bugün kesin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Arapların da Yunanca bilmemeleri hasebiyle, ilk Arap dilcilerinin doğal olarak Yunan mantığını ve gramerini bilmeleri ve ondan etkilenmiş olmaları pek mümkün olmayacaktır.

Ayrıca nahvin kurucularından kabul edilen Sîbeveyh'in, bu ilmi oluştururken başka dillerin gramerlerine veya ıstılahlarına ihtiyaç da duymadığı görülmektedir. Zira Sîbeveyh'in kullanmış olduğu kelimeler üzerinde bir araştırma yapan Gerard Troupeau, o kelimelerin çok çeşitli olduğu ve Sîbeveyh'in zaten amacını rahatlıkla dile getirebilecek oranda bir terminoloji kapasitesine de sahip olduğu kanaatine varmıştır. Ayrıca İngiliz müsteşrik Carter de, Arap nahvinin ilk eseri olarak bilinen

⁵⁴⁹ Mihirî, **a.g.m.**, s. 28.

Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını inceleyip onda kullanılan terminolojinin eski Yunan ilimlerinden esinlendiği iddiasını doğru bulmamaktadır.

Arap dilinin bir ilim olma sürecinin ana faktörleri olan Halil b. Ahmed ve Sîbeveyh'te herhangi bir dil-mantık tartışması görülmemektedir. Yine o dönemin önemli dilcilerinden olan Kisâî, Halil b. Ahmed'den dersler almış ve Kûfe'de nahiv ekolünü kurmuştur. Kisâî'nin kurmuş olduğu bu ekol, felsefe ve mantıktan tamamen ayrı bir nahiv ekolü olmuştur

Ancak nahiv ilminin, Mâzinî (v. 249/863) ve Müberrid (v. 286/900) ile olgunluk dönemi tamamlandıktan sonra ve tercüme faaliyetlerinin de başlamasının ardından, mantık ilmine karşı yükselen tepkilerden anlaşıldığı üzere, yavaş yavaş mantık ilminin etkisi alanına girmeye başladığını görüyoruz

Dolayısıyla burada mantık ilminin, tamamen yerleşmiş olan belâgat ilmini, ilkelerini, konularını ve tanımlarını daha sistemli, özenli ve kolay hale getirmeye yönelik dilsel ve yapısal açıdan daha sistematize etme çabası ile etki etmesi görülmektedir. Yoksa Arapların ve Arapçanın, geçmişten gelen ve Kur'an ile de pekiştirilen kendilerine has dil formlarını, kültürel duygu, düşünce ve edebi anlayışlarını deforme etmeye yönelik olmamıştır. Ya da dilin yapısına etki edecek bir değişim söz konusu değildir.

Son olarak asıl konumuz olan Arap belâgatının, öncelikle teşekülünde, daha sonrasında genel olarak tüm evrelerinde Yunan retoriği ve felsefesinden etkilendiğini iddiaları ve bu iddiaların değerlendirmesini inceledik.

Öncelikle Arap belâgatının, Aristo felsefesinin etkisiyle geliştiği yönündeki iddia ve tartışmalar, Taha Hüseyin'in 1931'de Leiden'deki Oryantalistler konferansında sunmuş olduğu "Le rapport entre la rhétorique arabe et la rhétorique grecque" başlıklı tebliğinde dillendirmiş olduğu iddialarla başlar. Taha Hüseyin bu tebliğinde; Aristo'nun hem felsefede hem de belâgatte Müslümanların ilk muallimi olduğu iddiasını delillendirmeye çalışır.⁵⁵⁰

Taha Hüseyin, hicrî üçüncü yüzyılın ortalarında İshâk b. Huneyn tarafından *Kitâbü'l-Hatâbe* ismiyle Arapçaya çevrilen Aristo'nun *Rhetorica* kitabını belâgat

⁵⁵⁰ Taha Hüseyin, **a.g.e.**, s. 157.

ilminde yazılan ilk eser olarak görür. Taha Hüseyin, bu tercümenin muhtemelen Câhiz'in vefatından sonra yani hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra yapıldığını kabul eder ve İbnu'l-Mu'tez'in de *Kitâbu'l-bedî'* adlı eserini o tarihlerde yazdığını belirtir. Bunu söylerken aslında *Kitâbu'l-Bedî'*'i bizzat inceleyemediğini itiraf ederek ondan yapılan atıflardan ve nakillerden çıkarım yaparak bu eserin Aristo'nun tesiri ile yazıldığı kanaatine varır.⁵⁵¹ Daha sonra İbnu'l-Mu'tez'in çağdaşı olan Kudâme b. Ca'fer'e ait *Nakdü's-Şi'r* eserinde ve ondan sonraki eserlerde *Kitâbü'l-Hatâbe*'nin üçüncü bölümü ile benzerlik tespit ettiğini söyleyen Hüseyin; teşbih, mecaz, fasl, mukabele ve lafzın özellikleri gibi konuların Aristo'nun düşüncesine yakın olarak ele alındığını söyler.⁵⁵²

Taha Hüseyin'in bu iddiaları ile belâgat tarihi araştırmacıları; Aristo'nun Arap belâgatindeki etkisini kabul edenler, bu etkinin kısıtlı bir oranda gerçekleştiğini kabul edenler ve bir de bu etkiyi tamamen reddedenler olmak üzere üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu tesirin Taha Hüseyin'in iddia ettiği düzeyde olduğunu kabul edenler arasında Berkûkî ve Emîn el-Hûlî sayılabilir. Yunan felsefesinin belli bir oranda Arap belâgatine etki ettiği yönünde görüş beyan edenler arasında da Ahmed Bedevî, Muhammed Zağlûl Selâm, İbrahim Selâme gibi araştırmacılar örnek verilebilir. Bu görüşe göre Aristo'nun veya Yunan felsefesinin belâgate etkisi iddia edildiği gibi büyük çapta olmamış ve Arapların tabiatına sirayet etmemiştir. Nitekim Arap belâgatinin ihtiyaç üzerine gelişip beslendiği ana kaynağı Yunan felsefesi değil, bilakis Kur'an'ın belâgî mucizesi olmuştur. Arap belâgatinde Yunan felsefesi etkisini tamamen reddeden araştırmacılar için de Fazl Hasan Abbâs ve Şevki Dayf örnek gösterilebilir.⁵⁵³

Belâgat ilminin yabancı unsurlardan etkilenmesi ve özgünlüğü ile ilgili iddiaların ve tartışmaların daha sağlıklı analiz yapılabilmesi için belâgat ilim olarak tarihçesine ve evrelerine ana hatlarıyla göz atmak yerinde olacaktır. Görülmüştür ki ciddi anlamda bu konuları ilk Câhiz kaleme almıştır. Câhiz'a bakıldığında da, onun Aristo'nun söz konusu belâgat ilmi ile alakalı *Rhetoric* isimli eserinden haberi

⁵⁵¹ Taha Hüseyin, **a.g.e.**, s. 141.

⁵⁵² Taha Hüseyin, **a.g.e.**, s. 142.

⁵⁵³ Mustafa İbiş, **Tarihte Belâgat İlminin Karşılaştığı Harici Problemler**, Social Sciences Studies Journal 35, no: 5, 2019, 2582-2583. Detaylı bilgi için bkz. Fazl Hasan Abbas, **el-Belâgatü'l-Müfterâ Aleyhâ Beyne'l-Esâle ve't-Tebeiyye**, Dârü'l-Furkân, 1420/1999.

olmadığı, hatta bu eseri yazmasındaki gayesinin tamamen farklı olduğu ve de Aristo'ya ve belâgat eserine hiç ihtiyacının da olmadığı tespit edilmiştir. Nitekim Taha Hüseyin, Aristo'nun *Rhetorica* kitabının tercümesinin muhtemelen Câhiz'in vefatından sonra yani hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra yapıldığını kabul etmektedir.

Şöyle ki belâgatın tarihine bakıldığında, genel olarak retorikğin, gerçekte insanlığın akli ve dili kadar eskilere dayanmasıyla birlikte, belâgatın somut olarak kendini göstermesi yani Arapların edebiyat ile ilgilenmesi, Cahiliye döneminde, şiir ve edebî tenkit şeklinde başlamıştır. Bu şiir ve edebî tenkitlerden kaynaklanan şifâhî geleneğin devam etmesi yanı sıra, Arap belâgat ilminin bir ilim olarak ilk oluşum aşamasının hicrî III. yüzyıl olduğu görülmektedir

Yani belâgat ilmi, tedvin döneminden önce de dini ve kültürel alanda yazılan dil, nahiv ve edebiyat, tefsir, hadis, kelim vb. kitaplarda dağınık bir şekilde yer almaktaydı. Örneğin gerek Hz. Ali'nin hikmetli sözlerinde, hutbelerinde, mektuplarında ve vasiyetlerinde; gerek de Kur'ân-ı Kerîm'in icaz çalışmalarında, belâgatın temel unsurlarından olan icaz, teşbih, mecaz, istiâre, mesel, tasvîr, inşa cümleleri, tıbak, mukâbele, sec' vb. sanatların bolca ve yerli yerinde ustaca kullanıldığı görülmektedir.

Cahiliye döneminde yazılı naklin bulunup bulunmaması yönündeki tartışmalara bakıldığında, gerek Nâsiruddîn el-Esed'in konuyla ilgili araştırmaları ve gerek Hz. Ömer'den nakledilen sözler Cahiliye döneminde elde yazılı malzemenin bulunduğunu göstermektedir.. Bilindiği üzere Ukaz panayırlarında yapılan şiir yarışmaları ve orada birinci seçilerek Kâbe duvarına asılan şiirler vardı.

Henüz belâgat ilminin ortaya çıkışı ve ilk adımlarının atılmaya başlandığı oluşumu aşamasında, Aristo'nun söz konusu beyân ilmi ile alakalı *Rhetoric* isimli eserinden haberi olmayan el-Câhiz; tamamen mantık ve felsefeden bağımsız olarak, Arapların kendi öz dili ve edebî zevklerinden oluşan belâgat meselelerini; Arap edebiyatı alanında titiz bir şekilde mülâhaza ederek toplamış olduğu, Arap dilinin özelliklerini incelediği, şiir ve hitabetteki sanat ve edebî güzellikleri ortaya koyduğu ve belâgate dair ölçü ve kriterleri de açıklamış olduğu *el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinde

toplamaştır. Bu eser, birçok ilkleri barındırması açısından Arap edebiyatında çok önemli bir yere sahip olmuştur.

İşte mantık ve felsefeden bağımsız oluşturulan böyle bir eserde bulunacak olan belâgat meseleleri, bugüne kadar olan gelişmelere dair önemli katkılar sunacaktır.

Bakıldığında da bugünkü gelinen noktada gerek meânî ilminin oluşmuş olduğu sekiz bap, gerek öncesinde konu edinilen fesahat, belâgat terimleri, muktezâyı hâl, muktezâyı zâhir ve hılâf-ı zâhir gibi konular, gerek beyân ilminin dört ana konusu ve gerek de bedî' ilminin lafzî veya manevî güzelleştirme sanatları olsun; bunların tamamı hakkında bilgilerin verildiği görülmektedir. Şöyle ki mantık ilminin tercümelerinin henüz yapılmadığı Câhız döneminde bile, dağınık da olsa, belâgat ilminin hemen bütün konuları genel olarak işlenmiştir. Belâgat ilminin alt disiplinleri olan meânî, beyân ve bedî' ilimleri tek tek gözden geçirildiğinde, bunların herhangi bir yabancı kültür tarafından icat edilmediği, tüm konuların zaten var olduğu ve gerek şifâhî, gerek kaynaklarda öteden beri bu konuların işlendiği görülmektedir. Cahiliye döneminden beri gelen Arap şairlerinde, Kur'ân, hadis ve özlü sahabe sözlerinde bu ilmin ilkeleri hep vardı ve kullanılıyordu. Bu verilerden anlaşılacağı üzere, Arap belâgatinin, Aristo felsefesiyle veya başka yabancı faktörlerin etkisiyle oluştuğu yönündeki iddialar kabul edilmemekte, hatta İbnü'l-Mu'tez tarafından bizzat birinci ağızdan reddedilmektedir.

Örneğin Câhız'a göre muktezâyı hâle ve makama uygunluk şartları etrafında cereyan eder. Sonrasında gelen gelen belâgatçiler de belâgat ilmini bu kavramlar üzerine inşa etmişlerdir.

Başka bir ifadeyle belâgat âlimlerinin beyân, bedî' ve meânî ilimleri hakkında söylemiş oldukları sözleri, düşünceleri, araştırmaları ve çalışmaları, Câhız'ın kitabında bir temel ve giriş olarak geniş bir yer tutmaktaydı. Câhız, bu kavramları; doğal ve mantıklı yaklaşımıyla diğer ilimlerden ayırmış, tanımlarını yapmış ve sınırlarını belirlemişti. Görüldüğü kadarıyla Câhız'ın tüm bu gayretlerinin altında yatan hedefi de; bu ilimleri tarif edip ortaya çıkarmak, örneklendirmek ve müstakil birer ilim hâline gelebilecek bir değerde olduklarını göstermekti.

Böylelikle daha sonra gelen belâgat âlimlerinin yolu aydınlatılmış ve onlar da kaleme aldıkları bilgileri ve ilaveleri, Câhız'ın ortaya koymuş olduğu bu temel ve orjinal bilgiler üzerine inşa etmişlerdir. Yani Câhız'ın ortaya koymuş olduğu, daha doğrusu ortaya çıkarmış olduğu bu parıltı mahiyetindeki orjinal bilgiler, kendisinden sonra gelen belâgatçilerin araştırmalarına imkân sağlayan ipuçları olmuştur. Belâgatçiler de, Câhız'ın bu konuda söylediklerini ancak daha geniş alanlara yaymış, isimlendirme ve kısımlandırma gibi sistematik düzenlemeler yapmıştır. Hatta birçok yerde Câhız'ın aynı tarifini, hatta aynı örneklerini zikretmişlerdir.

Daha çok bedî' ilminde karşılaştığımız kavramlara da değinilmesi gerekir. Şu bir gerçek ki; oluşum aşamasında olan bütün disiplinlerde, bu kavramlar sonraki dönemlerine göre daha azdır ve bu kavramlar yeterince şekillenmemiş, sınırları çizilmemiş ve üzerlerinde tam olarak uzlaşmamıştır. Bu durumun bir süre kargaşaya sebebiyet vereceği de bellidir. O sebeple bugünkü belâgat ilimlerinde kullanılan terimlerin çoğu, Câhız'ın eserinde farklı delaletlerde, genelde de birden fazla anlamı karşılayacak bağlamda kullanılmıştır. Bazı kavramlarda da doğal olarak zamanla anlam değişiklikleri olmuş, oturmuş ve son şeklini almıştır. Genelde de bu kavramların, oluşum aşamalarında sözlük anlamlarında, sistematik belâgatte de yakın anlamlarda kullanıldığı görülür.

Kelime ve kavramlar, sınırların belirlenmemiş ve çizilememiş olması veya bir kelimenin kavramını ifade etmesi hususunda yetersiz kalması sebebiyle istikrara kavuşmamıştır. Yani aslında herhangi bir söz sanatının, mefhumu ve konusu bilinmekteydi ancak bu mefhumu tam olarak ifade edecek kelime üzerinde uzlaşmamıştır. Yani zikredilen birçok mesele veya söz sanatı, Câhız'ın öncesinde de bilindiği ve bizzat kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Câhız, bu alandaki *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde geçmişten beri gelen, âdeta serpiştirilmiş toz hâlinde dağınık olan belâgatle ilgili bilgileri, meseleleri, görüşleri ve incelemeleri ilk defa özel olarak bir araya toplamış, kaleme almış, bunlara kendi düşüncelerini de eklemiştir ve belli kurallar çerçevesinde genelde terimsel ifadelerle ifade etmeye gayret etmiştir. Câhız, belâgat ilimleri ile ilgili sunmuş olduğu bilgi ve konuları son derece dikkatli bir şekilde ve açıklığına da işaret ederek söylemiş, güzel bir şekilde izah etmiş, bu ilimlerin kavramlarını, konularını

ve sınırlarını belirlemesi gibi oldukça önemli adımlar da atmış ve onları hazır hâle getirmiştir.

Bu eserinde sıraladığı bilgiler ve ölçüler incelendiğinde, sunmuş olduğu belâgat kavramlarının da, üslûbunun da kendine özgü olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. İster diğer âlimlerden nakletmiş olsun, ister kendi düşünce ve algısıyla bunlara ulaşmış olsun fark etmiyor. Câhız, belâgat konularını kendi farklı sunumuyla birlikte, edebî bir zevkle ve özel bir üslûp ile ortaya koymuştur. Daha sonra gelen dil âlimlerinin bunlar üzerine sağlamış oldukları katkılarıyla da belâgat ilmi gelişimini tamamlamıştır.

Örneğin ilk edebîyat müelliflerinden sayılan Abdullah b. Kuteybe, kendi döneminde Basra dil âlimlerinin önderlerinden olan Muhammed b. Yezîd el-Müberrid, nahiv ve lügatin (Arap dilinin) meşhûr âlimi Sa'leb, Abbâsî halifesi Abdullah İbnü'l-Mu'tez, Kudâme b. Câ'fer, Ebû Hilâl el-'Askerî, İbn Sinân el-Hafâcî ve diğer âlimler, Arap belâgati alanına sayısız birçok önemli eser kazandırmışlardır ve bu eserlerde hep Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* kitabının bariz izleri görülmektedir.

Bu ilimde çok önemli bir konuma sahip olan Abdulkâhir Cürcânî'nin, - görüşleri itibariyle Câhız ile muhalif kabul edilseler de- belâgat alanında kaleme almış olduğu gerek *Delâilu'l-İcâz*, ve gerek *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserlerinde de Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinin izleri çok açık bir şekilde görülmektedir.⁵⁵⁴

Bu müelliflerin eserleri dikkatlice incelendiğinde, *Câhız'ın el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinin belâğî görüşlerinden açık bir şekilde etkilenmiş oldukları, eserlerinde buradaki belâgat kriterlerini benimsemiş oldukları, onun ilminden faydalanıp da kurmuş olduğu ilmi devam ettirdikleri herkes tarafından rahatlıkla görülmektedir. Bu müelliflerin düşünce ve kültür yapılarının farklı olması, konuları farklı açılardan ele almaları ve ele aldıkları bu konuları anlama ve onlara hâkim olma kapasitelerinin de farklı olması gereği, konuların içerikleri, sayıları, üslûpları, yöntemleri ve gayeleri farklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak tüm bunlara rağmen hepsinin de Câhız'ın eserini inceledikleri, onun konuları işleyiş tarzını öğrendikleri, onun fikrî yapısı ve

⁵⁵⁴ Semira Karuko, *el-Cürcânî'nin Belâgat İlminde el-Beyân ve't-Tebyîn'in İzleri*, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 4, Cilt 4, Sayı 2, Aralık 2018, 79-92.

kültürel birikiminden istifade ettikleri ve bunların üzerine belâgat araştırmalarındaki hassas ölçülerini ortaya koydukları ortadadır.⁵⁵⁵

Bu sebeptendir ki Câhız'ın hayatını yazan biyografi yazarları ve kitabını inceleyen araştırmacılar onun belâgatteki üstünlüğünde, etkisinde ve bu ilmin kurulmasındaki rolünde neredeyse hemfikirdirler. Câhız'ı araştıran herkes, onun önderlik ve liderliğine şahitlik etmiştir. Hatta bu ilimdeki gayret ve çalışmaları, bu ilme getirmiş olduğu kavramlar ve koymuş olduğu kurallar dikkatlice ele alıp incelendikten sonra Câhız'ın, Arap belâgatının önderi hatta belâgat ilminin ilk kurucusu kabul edilmiştir. Bu eser, başta Câhız'ın, Arapların ve diğer milletlerin belâgat, fesahat, ve beyâna dair tasavvurların toplandığı ilk eser kabul edilmiştir. İbn Haldûn'un ve diğer bazı âlimlerin bu ilmi Câhız'a dayandırmaları da bu hükmü doğrular niteliktedir.

Câhız'ın göstermiş olduğu bu büyük çaba, emek ve mahsul, belâgat ilmi tarihinde ilk defa karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu emekleri ve mahsulleri, belâgat ilminin geleceğine damgasını vuracak olan kıymetli ve müstakil bir kitapta toplamıştır. Câhız, bu ilmin kaidelerini de ortaya çıkarmış olması, esaslarını belirlemiş ve temellerini inşa etmiş olması sebebiyle bazı âlimler tarafından bu ilmin kurucusu sayılmıştır.

Ancak bu ilmin kurucusu derken, aslında bu ilmin Câhız öncesinde de var olduğu geride geçmişti. O halde Câhız ve peşinden gelen İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme b. Ca'fer gibi belâgatçiler, ortaya koymuş oldukları çalışmaları bu ilmi tesis etmekten ziyade meseleleri toplayıp teorik zeminine oturtmuşlardır. Abdulkâhir Cürçânî ile de belâgat sistematik bir ilim hâline gelmiştir. Cürçânî'den sonra belâgat alanındaki telifler ise onun koymuş olduğu kaidelere ve tasniflere sadık kalmıştır. Sekkâkî de, belâgat konularını mantık ve felsefe kaideleri doğrultusunda tanımlamış ancak bu durum belâgatın kalıplarla sınırlandırıldığı ve edebî zevkin ihmal edildiği eleştirilerine de maruz bırakmıştır.⁵⁵⁶

⁵⁵⁵ Yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Haldun ve birçok âlim de bu hususu açıklamıştır, s. 169; Karuko, **a.g.e.**, s. 205-206, 244-248; Tabâne Bedevî, **el-Beyân'ul-'Arabî**, Mısır, Mektebetu'l-Ancelo el-Mısıryye, 1968, s. 104-105.

⁵⁵⁶ Mehmet Akif Özdoğan, **Belâgatın Sistematize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'nin Rolü**, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 4, no:2, 2002, s. 106.

O halde Arap belâgatının evreleri incelendiğinde, başta Taha Hüseyin olmak üzere bazı dilbilimci ve müsteşrikler tarafından iddia edildiği gibi, harici faktörlerden, özellikle de eski Yunan mantık, felsefe ve retoriklerinden etkilendiğini kesin, genel ve mutlak bir yargı ile söylemek doğru değildir. Zira Arap belâgatının oluşmaya başladığı erken dönemde, Arapların geçmiş meşhur şairlerinden beri süregelen, kendi kültür ve zevki selimlerine göre oluşan cahiliye şiirlerindeki belâgatın, şifâhî ve tamamen kendi kaynaklarından ve kendilerine özgü olarak geliştiği ortadadır.

Arap belâgat ilminin ve istilahlarının, Arap düşünce tarzlarıyla oluştuğu, dolayısıyla özgün olduğu ve başta Yunan mantığı ve retorik olmak üzere Latin ve Hint dilbilimi ve edebiyatlarından esinlenmediği, dış etkilerden bağımsız bir şekilde Irak'ta ortaya çıktığı, tarihi süreçte gelişerek sistematik yapısına kavuştuğu, hatta gelişim sürecinde de diğer dillerden hiçbir dilsel materyallerle alıntı yapmadan oluştuğu tarihi verilerle ortaya çıkmıştır.

Bazı kimselerin, konularından ifade şekillerine, hatta verilen örneklerine kadar, belâgatın bütünüyle Aristo'nun eserlerine dayandığı yönündeki iddiaları ise, yapılan detaylı araştırmalar neticesinde günümüzde kabul edilirliliğini yitirdiği de ortaya çıkmıştır.

Belâgatın aklî ilimlerden tamamen bağımsız olduğunu düşünmek de doğru değildir. Zira belâgatteki i'caz, cedel ve mecâz-ı mürselde konu alınan sebep-müsebbep ilişkisi ve yine hakikî ve mecazî fâil başta olmak üzere, aklî değerlendirmelerin dikkate alındığı pek çok argüman vardır. Ancak bu durumun mantık ilminden etkilenme anlamına gelmeyeceği aşıkardır.

Arap belâgati ilkelerinin net olarak oluşmaya başladığı oluşum evresine bakıldığında da, öne sürülen iddiaları destekleyecek yeterli kanıt ve argümanın olmadığı görülmektedir. Zira delillerini dayandırdıkları ve bu evrelerin de temsilcileri olan Ebû Ubeyde, Câhız ve İbnü'l-Mu'tez gibi âlimlerin, bu evrede yaptıkları retorik çalışmalarına bakıldığında merkezlerinde, Kur'ân'ın i'câz yönlerini anlamaya yönelik gayretleri görülmektedir. Tamamen özgün ve dinî bir üslûba sahip olan Kur'ân'ın edebî yönlerini, eski Yunan mantık ve felsefesiyle izah etme düşünce

ve amaçları olmadığı gibi o dönemlerde buna herhangi bir ihtiyaç veya rağbet de bulunmamaktaydı. Bu ithamlarla Arap dili belâgatini Yunan kaynaklarına bağlayıp da özgünlüğünü tartışmalı hâle getirmek ancak oryantalist düşüncenin tezahürü ve uzantıları olarak ortaya çıktığını akla getirmektedir. Netice olarak ilk dönem dilbilim ve belâgat çalışmalarının yabancı unsurların etkilerinden uzak ve tamamen kendine özgü bir amaçla ve süreçte oluşturulduğu ortadadır.

Arap belâgatinin, sistematığının ve terminolojisinin olduğu gelişim evresinde kısmen, tekâmül evresinde ise genel olarak mantık, felsefe ve retoriklerden istifade edilmiştir. Ancak bunda da tamamen öteden beri gelen Arap şiiirlerinin, özellikle de Kur'ân ve hadis gibi özgün eserlerin belâgatlerinin sistematığını oluşturmaya, yani mantık ilminin, tamamen yerleşmiş olan belâgat ilmini, ilkelerini, konularını ve tanımlarını daha sistemli, özenli ve kolay hale getirmeye yönelik dilsel ve yapısal açıdan daha sistematize etme çabası ile etki etmesi görülmektedir. Yoksa Arapların ve Arapçanın, geçmişten gelen ve Kur'an ile de pekiştirilen kendilerine has dil formlarını, kültürel duygu, düşünce ve edebi anlayışlarını deforme etmeye yönelik olmamıştır. Ya da dilin yapısına etki edecek bir değişim söz konusu değildir. Dolayısıyla bu durum, "Arap belâgatinin yabancı unsurlardan etkilendiği" yargısını oluşturacak derecede veya Arap belâgatinin özgünlüğünü ve orijinalitesini olumsuz etkileyecek derecede olmadığından bu hususta kesin, genel ve mutlak bir yargı doğru değildir. Arap belâgatinin oluşmasında, analiz edilmesinde ve kurallarının tespit edilmesinde emeği geçen âlimlerin en önemli referansları Kur'ân-ı Kerim ve Cahiliye dönemi eserleri olduğu da bilinen tarihî bir hakikattir.

Ayrıca mantık ilminin belâgate etkisine; edebî ve kelâmî ekol diye de bakılabilir. Şöyle ki edebî ekol, belâgat ilminin ana yapısını ve özgünlüğünü ifade ederken, kelâmî ekolün ise tamamen yerleşmiş olan belâgat ilmini, ilkelerini, konularını ve tanımlarını daha sistemli, özenli ve kolay hale getirmeye yönelik dilsel ve yapısal açıdan daha sistematize etme istikametinde bir çalışma olduğu söylenebilir.

Bu durum şöyle de gösterilebilir; örneğin İslâm dininin ve kutsal kitabı olan Kur'an'ın, Arap belâgatine içerik olarak yeni bir kaynak, yeni bir kültür ve yeni bir bakış açısı oluşturduğu, bunun da bizzat belâgatin kendisinde, edebî dillerinde ve

düşüncelerinde bir değişikliğe sebep olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak diğer taraftan mantık ilminin Arap belâgatine etkisine bakıldığında ise, burada mantık ilminin, belâgatın yapı taşlarına, ana düşüncesine ve içeriğine bir etkisi değil, bilakis sadece sistematize edilmiş bir etkisi görülecektir.

O halde başta Mısırlı araştırmacı Tâhâ Hüseyin'in, Arap belâgat ilmine ve edebî sanatlar konusuna Yunan felsefe ve mantığının yani Aristo'nun hâkim ve belirleyici bir şekilde etki ettiği; başka bir ifadeyle gerek belâgat konuları gerek de ifade şekilleri hatta verilen örneklere kadar Aristo'nun eserlerine dayanmakta olduğu iddia edilmişti. Ancak iddia edilen bu görüş, yapılan detaylı araştırmalar neticesinde günümüzde kabul edilirliliğini yitirmiştir. Zira Aristo'nun *Rhetorika* eserinin İshak b. Huneyn (v. 298/910) tarafından Arapçaya tercüme edildiği dönemin yıllar öncesinde, belâgat kendi seyrinde, başta şairler nezdinde yürümekte ve bir hayli yol katetmiş bulunmaktaydı. Örneğin Câhız'ın (v. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn* ile *el-Hayevân* eserlerinde birçok belâgat terimlerinden ve konularından bahsettiği görülmektedir. Kaldı ki Aristo'nun *Rhetorika* ve *Poetika* eserlerinin, Arapların yabancı olduğu edebî bir türden bahsediyor olması, bu eserlerin tam anlamıyla metne sadık kalınmadan ve parça parça tercüme edilmeleri ve yine bu eserlerin eski Yunancanın ses düzenine ve gramer yapısına dayanması gibi hususlar da bu iddiayı çürütmektedir.

Kaldı ki Taha Hüseyin de, *Temhîd fi'l-Beyâni'l-'Arabî* eserinin mukaddimesinde; Arapların, Câhız'ı belâgatın kurucusu olarak kabul etmelerinde hata etmiş olmayacaklarını itiraf ederek aynı hükme varmaktadır.⁵⁵⁷

Fuat Sezgin de yazmış olduğu tezinde her ne kadar İbnu'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* kitabının bir bölümünü, Aristo'nun *Rhetorika* (*Kitâbü'l-Hatâbe*) eserinden istifade ederek kaleme aldığı kanaatine varmış olsa da, hocası Hellmut Ritter araştırmasında, İbnu'l-Mu'tez'in Yunan retoriğinden herhangi bir alıntı yapmayıp Arapça kaynaklar üzerinden telif yaptığını belirterek Sezgin'in görüşünü kabul etmemiştir..

Ayrıca belâgat tarihi üzerine önemli araştırmalar yapan Şevki Dayf, Taha Hüseyin'in makalesinde İbnu'l-Mu'tez'in Aristo'dan etkilendiği yönündeki düşüncesini, onun *Kitâbü'l-Bedî'*i görmemiş olmasına bağlamaktadır. Ona göre

⁵⁵⁷ Taha Hüseyin, *Temhîd fi'l-Beyâni'l-'Arabî*, Beyrut, 1983.

Kitâbu'l-Bedî' in içeriği Taha Hüseyin'in bu düşüncesini boşa çıkarmaktadır. Dayf'a göre aksine İbnü'l-Mu'tez'in bu kitabı telif etmesinin asıl amacı, Helenistik kültürün kaidelerini belâgate dâhil edenlere karşı koymak ve korumaktır.⁵⁵⁸

Bu durumda Dayf, İbnü'l-Mu'tez'in Aristo'dan etkilenmesini reddetmekle kalmayıp, İbnü'l-Mu'tez'i Aristo karşıtı belâgatçilerin grubundan sayar. Nitekim Aristo'nun Arap belâgatindeki yeri hususunda kapsamlı bir çalışma yapan Abbas Erhîle de, İbnü'l-Mu'tez'in asıl amacının Arap belâgatinin otantikliğini ispat etmeye çalışması olduğunu vurgular.⁵⁵⁹

Ülkemizde belâgat tarihi alanında önemli çalışmalar yapan Zafer Kızıklı da, Şevki Dayf ile aynı düşüncededir. Şöyle ki ona göre İbnü'l-Mu'tez *Kitâbü'l-Bedî'* eserinde Arap belâgatinde yabancı kültürlerden alıntı olduğu yönündeki iddiaları çürütmeyi amaçlamıştır. Zira İbnü'l-Mu'tez'e göre, Cahiliye dönemi şiirleri ve Kur'ân'a dayalı Arapça ifadeler zaten retorik alanı başlı başına şekillendirmekteydi.⁵⁶⁰

İbrâhim Selâme de, Aristo retoriği ile Arap belâgatinin derin bir tahlil ve mukayesesini yaparak İbnü'l-Mu'tez'in *Rhetorica* eserinden istifade etmediğinin kuvvetle muhtemel olduğunu belirtir.⁵⁶¹ Ayrıca Selâme, İbnü'l-Mu'tez'in, Aristo'nun metodolojisinden daha farklı ve daha basit bir yöntem uyguladığı ve yine yaptığı tanımlamalarda mantıksal yapıdan oldukça uzak bir metot sergilediği ve yine Yunan retoriğinin somut verilerini araştırdıktan sonra bu eserin Arap belâgati açısından özgün olduğu sonucuna varmıştır.⁵⁶²

Netice olarak tüm bu genel değerlendirmeyi özetleyecek olursak; belâgat ilminin genel olarak tüm konuları hatta belâgat ilminin alt disiplinleri olan meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin tek tek tüm konuları, Aristo'nun söz konusu *Rhetoric* isimli eserinden henüz haberdar olunmazdan önce, hicrî üçüncü asırdaki Câhız'ın eserinde dağınık bir şekilde de olsa ele alınmıştır. Daha sonra gelen belâgat âlimleri

⁵⁵⁸ Dayf, *el-Belâğa*, s. 70.

⁵⁵⁹ Abbas Erhîle, *el-Eserü'l-Aristiyyu fi'n-Nakd ve'l-Belâgati'l-Arabiyyîn*, Ribat, Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye bi'r-Ribat, 1999, s. 317.

⁵⁶⁰ Zafer Kızıklı, *Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri*, ICANAS 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara, 2007, s. 1016.

⁵⁶¹ Selâme, *a.g.e.*, s. 72.

⁵⁶² Ülgen, *a.g.e.*, s.7.; Selâme, *a.g.e.*, s. 73-88.

de, sistematik düzenlemeler yaparak bu meseleleri belli başlıklar ve ilimler altında toplamışlardır. Yani meseleler bazında belâgat ilminin konularına mantık veya felsefe ilimlerinin ya da herhangi bir yabancı kültür tarafından icat edilmediği, tüm konuların zaten var olduğu ve gerek şifâhî, gerek kaynaklarda öteden beri bu konuların işlendiği görülmektedir. Cahiliye döneminden beri gelen Arap şairlerinde, Kur'ân, hadis ve özlü sahabe sözlerinde bu ilmin ilkeleri hep vardı ve kullanılıyordu.

Bu verilerden anlaşılacağı üzere, Arap belâgatının, Aristo felsefesiyle veya başka yabancı faktörlerin etkisiyle oluştuğu yönündeki iddialar kabul edilmemekte, hatta İbnü'l-Mu'tez tarafından bizzat birinci ağızdan reddedilmektedir. Bunlar; mantık ve felsefeden bağımsız olarak, tamamen Arapların kendi öz dili ve edebî zevklerinden, Cahiliye dönemi Arap edebiyatındaki verilerden ve Kur'ân-ı Kerim'den titiz bir şekilde mülâhaza edilerek oluşturulmuşlardır. Özellikle de İslâm düşmanlığı yapanlara karşı, başta Mutezilî kelâmcılar, Kur'ân'daki i'câzın delillerini ve belâgatın sınırlarını ortaya çıkarmak amacıyla Kur'ânî söylemin içerdiği balâgat ve fesahati analiz etmeye giriştiklerinde, akıllarına Aristo'yu getirmemişler, sadece Kur'an'dan hareket etmişlerdir.

Kısacası mantık ve felsefenin, belâgat ilmine meseleler yönünden herhangi bir etkisi yoktur. Sadece daha sonraki dönemlerde; -başta ilk olarak Kudame b. Cafer'in denemeleriyle- tariflerde efradını câmi' (tüm fertlerini içirme) ve eğyârına mâni' (ferdi olmayanları dışarda bırakma) anlamında çekidüzen verme, taksimat ve tasniflerde kısımların birbirine karışmaması yönünde ayıklama ve kıyasî yani tutarlı kurallar ve ilkeler koyma şeklinde sistematik düzenlemeler yapılmaya başlanmıştır.

Belâgat ilminin teşekkül öncesi ve teşekkül sonrası dönemleri arasındaki fark, teşekkül öncesinde konu çerçevesinin netleşmemiş olması ve birden fazla farklı terim ve kelimenin kullanılmış olmasıdır. Bu ilmin, teşekkül sonrası sistemleştiği dönemde ise, ana hatları ve konu çerçevesi netleşmiş, çalışma alanında kullanılan kelimeler yerleşmiş ve belâgat meselelerinin kavramları belirgin ve istikrarlı duruma gelmiştir. Yoksa Arapçadaki belâgatın sırrı mantıktan farklıdır; şöyle ki belâgatteki bu sır, cins bakımından farklı olan iki şeyi bir araya getirmek, ikisi arasında dengeli bir kaynaşma sağlamaktır. Kur'ânî söylemdeki beyân ve burhan mekanizmasının özü de budur.

Son olarak bir de Câbirî'nin derin tahlillerine göz atmakta yarar vardır.⁵⁶³ Câbirî'ye göre aslında Sekkâkî'nin Aristo'ya benzeyen tarafı; Aristo'nun Yunan felsefesinin içindeki genel ilke ve prensipleri tespit etmesi gibi Sekkâkî de Arap dili belâğatinin genel kural ve prensiplerini tespit ederek tedvin etmesidir. Diğer bir ifadeyle; Yunan felsefesinin kendi gelişiminin itici gücüyle Aristo ve eserlerindeki iç mantığı keşfedilerek zirveye ulaşıldığı gibi, beyân ve belâgat ilimlerinin öz gelişim ivmesinin etkisiyle de Sekkâkî ve eserlerindeki iç mantığı keşfedilmiştir. Geline bu nokta, belâğatin başlangıçta kurulduğu esaslarına bağlı kalınarak ulaşılan son noktayı göstermektedir.

Sekkâkî 'nin (tanım ve kıyas gibi) temel mantık meselelerini beyân ve meânî ilimlerinin tamamlayıcısı olarak ele almasının amacı çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır. Sekkâkî, belâgat ilimleri ile uğraşan kimsenin, akıl yürütmeye bağlı olan söz terkiplerini ve özelliklerini bilmesi gerektiğini bizzat vurgularken, aslında belâğatin mükemmel bir şekilde uygulanabilmesi için mantıkî kıyasın bilinmesi gerektiğini kastetmemektedir. Bilakis mantıkî kıyastaki akıl yürütme mekanizmalarının, belâgat üslûplarında kullanılan mekanizmalarla aynı olduğunu kendisi açıklamaktadır. Bu açıklamasını *tekmile* kısmının başlangıcında bizzat ifade etmekte olan Sekkâkî, “belâgat konularını ve sanatlarını nasıl kullanacağını gereği gibi bilen kimselerin bu bilgilerle akıl yürütme mekanizmasının bilgilerine ulaşacağını” söylemiştir..

Sekkâkî'nin burada Yunan veya Latin mantığını katmaya çalışmadığı açıktır. O burada, belâgat üslûpları ile bir noktada, yani tek bir mantıkî mekanizmada birleştiklerini açıklamak istemektedir. İşte bu mekanizma da “lüzumdur”. Ancak tabii ki anlamlar arası beyânî lüzum ile, zorunlulukla ilgili mantıkî lüzum aynı kesinlikte değildir. Câbirî'nin kanaatine göre Sekkâkî'nin burada mantıkî akıl yürütmenin üslûpları ile Arap beyân üslûplarının arasında denklik ve uyumu göstermesindeki tek hedefi de; Arap beyân sahasına ve ondaki bilgi sistemine tam bağlılığını göstermek, bu sahanın müstakillğini ortaya koymak ve başkalarından bir şeyler almaya ihtiyaç olmadığını vurgulamaktır.⁵⁶⁴

⁵⁶³ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, (Çev. Burhan Köroğlu ve Hasan Hacak), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 135-137, 229-231.

⁵⁶⁴ Câbirî, **a.g.e.**, s. 135-137.

Mantık ilmi olmasaydı belâgatin gelişim süreci nasıl olurdu diye bir soru akla gelebilir, buna belki mantık ilmi olmasaydı belâgatin gelişim süreci daha yavaş işlerdi denilebilir ancak Câbirî'nin bu tahlillerine göre Sekkâkî, zaten mantık ilminden ayrı olarak belâgatin kendi iç mantığını keşfederek bunu geliştirmiştir, yani gelişme evresi yaklaşık yine aynı noktaya gelecektir.

Belâgat ilmi, sonraki dönemlerde kısmen ve sistematik olarak mantık ilminden etkilenmiş olsa da, ilk çıkış noktası, oluşum ve gelişim aşamaları ve tüm konuları dilsel ihtiyaçlardan ve dinsel faktörlerdendir. Diğer dinî ilimlerle birlikte incelendiğinde bu hususta daha doğru ve net sonuçlar ortaya çıkacaktır. Nahiv ve belâgat gibi övünç kaynağı şaheser ilimler büyük çabalarla ortaya çıkartılmışken bu tartışmalar, dil medeniyeti olarak anılan İslâm medeniyetine büyük bir haksızlık ve Müslümanlara ait orijinal hiçbir ilmin olamayacağı düşüncesinin bir ürünü olsa gerektir.

3.1.4.2. Öneriler

Son olarak, belki daha kapsamlı ve faydalı sonuçlara bir fikir olur düşüncesiyle araştırılması ve cevaplanması gereken birkaç hususu dile getirmek istiyoruz;

Kur'ân'ın nazil olmasıyla Arap toplumunda hakim olan Cahiliye zihniyeti; inanç, düşünce ve davranış boyutlarında kökten bir değişim ve dönüşüme uğramış, Kur'an ve sünnetin belirleyici olduğu bir düşünce ve davranış anlayışı hakim olmuştur. Gerek fetihlerle birlikte farklı kültürlerle olan etkileşimde gerek iç siyasi ve sosyal olayların neticesinde İslâm düşünce geleneği krizlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu çok yönlü krizler beraberinde nahiv, kelam, fıkıh, tefsir gibi İslâmî ilimlerin şekillenmesinde önemli birer âmil olmuştur. Bu ilimlerin şekillenişinde İslâm ve Hicaz kültür havzasının dışında kalan felsefe ve inanç sistemlerinin etkisi mesele ve ele alınan problemlerle sınırlı kalmıştır. Halife Me'mun döneminde kurulan Beytu'l Hikme ile birlikte Yunan felsefesinin, özellikle de Aristocu mantık ilminin İslâmî ilimlerin yapılanmasında yön verici bir unsur olarak belirdiği görülmektedir. İlk dönemlerde özellikle nahiv âlimlerinin sergilemiş olduğu katı bir muhalefete rağmen mantık ilmi Cüveynî ve Gazzâli ile birlikte İslâm düşünce

geleneğinin önemli bir parçası olmayı başarmıştır. Mantık ilminin fıkıh usûlü ve kelimada görülen etkisi, başta Cürcânî ve Sekkâkî ile birlikte belâgat alanına da taşınmıştır. Mantık ilmi özellikle ilimlerin konularının ve meselelerinin düzenli bir hâl almasına ve kavramsal karmaşanın aşılmasına yardımcı olmuş, İslâmî ilimlerin belli tanım ve kaideler içerisinde sistemleşmelerine büyük katkı sağlamıştır. Ancak mantık ilminin İslâmî ilimlere olumlu katkıları üzerine yoğunlaşan bir bakış açısı, Aristocu tanım ve varlık anlayışının İslâm düşünce geleneğinde sebep olabileceği olumsuzlukları görmeye engel olmaktadır. Mantık her ne kadar formel bir ilim olarak görünse de lafız ve mana arasındaki anlam ilişkisinin kurulumuna da müdahale ettiğinden ister istemez bir zihniyet dönüşümünü zorunlu kılmaktadır. Arap dilinde de duygu ve düşünceler yoğun olarak teşbih ve temsillerle anlatılırken, bu üslûp, söylemi edebî olarak zengileştirse de mantıkî kesinlikten uzaklaştırmaktadır. İşte mantık ilminde gerek kavram ve gerek yargı bakımından aranan kesinlik özellikle kelimâ söylemin akıl ve duygulara hitap eden belâgat yönünü zayıflatmış gözükmektedir. Kur'an'da özellikle marifetullah konusunda sıkça başvurulan kevnî ayetlere vurgu ve temsillerle anlatım, mantık etkisindeki kelimâ eserlerinde mantıksal kesinlik taşımadığı gerekçesiyle terk edilmeye başlandığı görülmektedir. Metafizik yönelimler sebebiyle, zamanla Müslümanların kevnî ayetlerle ve tabiatla olan irtibatı kesilmeye başlanmış, mantık etkisindeki dinî kelâmî söylem, mecaz ve temsilleri dışlayan, duygudan yalıtılmış bir üslûbu seçerek ihtisas sahibi insanlara hitap eden bir vaziyet almıştır. Mantık etkisindeki dinî söylemin özellikle Marifetullahı salt akılcı ve kavramsal zeminde ele alıp Kur'anın yönlendirdiği kevnî ayetlerden ve Allah'a imanın dünyevî ve uhrevî faydelerini gösteren temsillerden yüz çevirmesi ile boş bıraktığı alanı maalesef İslâm dışı inanç ve düşünce geleneklerinin etkisindeki gnostik ve mistik anlayışların doldurmaya başladığı görülmektedir.

Bu noktada şöyle bir düşünceden de söz edilebilir; İslâmî ilimlere her ne kadar mantıksal kesinlik taşımadığı gözıyla bakılsa da, aslında bu durum İslâm'ın monoton bir din olmadığını, aksine tüm alanlarında yaşanabilir bir fitrat dini olduğunu gösterir. Tıpkı insanlar sosyal hayatlarında normal tecrübeleriyle ve olası genel durum ve ihtimalleriyle hayatlarını düzene koyar ve yaşarlar. İşlerini şaşmaz,

kesin belirtilere göre ayarlamazlar. Bu nedenle Kur'an'da gösterilen âyetler de hep bu yönde kevnî âyetlerdir. İnsanın fitrî olarak bu kevnî âyetlerden etkilenme durumu vardır. Belki de mantık ilmi, sosyal ilişkilerdeki anlaşmazlıklarda kullanılmalı, yani siyasî işlevselliği olan bir âlet olarak kalmalıdır.

Diğer bir husus da; Aristo'nun Yunan düşüncesi içerisinde geliştirmiş olduğu mantık ve belâgat disiplininin, Arap gramer ve belâgatının bir ilim olarak oluşumunun başlangıcında etkin bir faktör olarak yer almasa da, ortaya atılan kavram ve konuların sistematik bir vaziyet almasında katkıları reddedilemez. Ancak bununla beraber bu mantık ve retorik üzerinde Arap İslâm aklıyla Yunan felsefî aklının etkileşiminin Arap dil zevkini pratik anlamda nasıl etkilediği göz ardı edilemeyecek, incelenmesi gereken bir konudur. İslâm'ın dinî ve ilmî hitabına yön veren Kur'an'ın üslûb zenginliği yansıtması beklenen tefsir ve kelim gibi disiplinlere olumlu ya da olumsuz etkileri de incelenmelidir. Özellikle mantık ilmi etkisiyle kaleme alınan kelâm kitaplarında delillerin yapısal kurulumlarında rasyonel soyut bir dilin hakim olarak Kur'anın iman konusunda gözettiği akıl duygu bütünlüğünü koruyan söyleminin kaybolduğu dikkat çekmektedir. Örneğin Hz. İbrahim'in ayette geçen yıldızlar, Ay ve Güneş'in uluhiyeti iddiası karşısında "Ben batanları sevmem" ifadesinde duygu ve akıl birlikteliğini tefsir kitaplarında Tanrı ve kul arasındaki duygusal bağ göz ardı edilerek imkan ve hüduşa gönderme yapılarak salt rasyonel bir tepki olarak yorumlanmıştır. Mesela bu duygusal bağ ve psikolojik yön ıskalanarak, Kur'an'ın gözetmiş olduğu doğal yön ve metot kapatılmaktadır. Hem akıl hem de his yönlerinin cem edildiği bir dinde, sadece mantıkî veya kelâmî bir bakış ile bunlar ayrı tutulduğunda İslâm tebliğinin önüne kısmen set çekiyor da olabilir. İşte bu ve benzer örnekler dikkate alındığında mantık ve belâgat gibi konularda Yunan düşüncesi ile etkileşimin İslâm kültür ve medeniyetinin varlığa bakışını düşünce ve duygu zemininde nasıl etkilediğini ortaya koyacak çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bu noktada şunlar araştırılabilir; mantık ilmi, Müslüman aklına ve diline ne getirmiş, ne götürmüştür? Belki düşünsel olarak Kur'an'dan uzaklaştıracak yönleri olmuştur? Din ile hitabın spontanlığı ve fitrîliği elimizden alınmış, dil mekanikleşmiş midir? Gerek belâgatın, gerek kelâmın, gerek de tefsirin konusu olan hitaba ve bu hitapta bulunan Müslüman zihnine mantık ilminin katkıları ve bu katkıların

karşılığında almış olduğu bedel iyi tahlil edilmelidir. Mantık ilmi, beraberinde zihniyet değişimi ve dönüşümü de getirmiş midir? Getirmiş ise, bu değişim Kur'ân'ın, sünnetin ve İslâm'ın lehinde mi, yoksa aleyhinde mi olduğu araştırılabilir. En nihayetinde konumuz olarak, belâgatin konu aldığı ürünleri üreten zihne ne gibi tesirleri olmuştur? İşte tüm bu soruların çalışılmasına ihtiyaç görülmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmamızda öncelikle mantık ilmini anlamayı ve İslâm dünyasındaki konumunu görmeyi hedefleyerek bu husustaki tartışmaları değerlendirmeye çalıştık.

Kurucusunun Aristoteles olduğu kabul edilen klasik mantık ilmi, İslâmî ilimlerin gelişiminde önemli bir konuma sahip olmuştur. Çalışmamızda Mantık ilminin, hangi mantık ilkeleri doğrultusunda ve nasıl bir hususta kesin yargı verebiliyor olduğunun mantığını yani mantık ilminin mantığını anlamaya çalıştık.

Mantık ilminin doğruluğunun, ilkelerinin ve kesin sonuçlar verebilmesinin, öncelikle “Tenâkuz yasası” üzerine kurulduğunu gördük. Tenâkuz yasası, akıl için uyulması zorunlu bir ilkedir. Zira bu yasa, “Bir şey ya vardır, ya da yoktur” ilkesine dayanmaktadır.

Bu tenâkuz ana yasasından üç yasa daha ortaya çıkmaktadır. Bunlara “kavânîn-i mantık (düşünmenin prensipleri)” veya “Aklî İlkeler” denir. Bunlar da; 1-Var olan, var olandır. (özdeşlik yasası/ayniyyet/İttihad) 2-Var olmayan, var olmayandır. 3-Var olan, var olmayan değildir. 4-Var olmayan, var olan değildir.

İşte mantık ilmi, tüm bilginler tarafından kabul görmüş olan bu yasalar üzerine bina edilmiştir. Bu sebeple vermiş olduğu sonuçlar da itiraz edilemeyecek kesinliktedir. O halde mantık ilminin, tenâkuz yasası ve aklî ilkeler üzerine kurulmasına bağlı olarak net ilkeler ortaya koyduğu ve kesin doğru sonuçlar verdiği görülmüştür. Daha sonrasında, akletmeyi emreden bir din (İslâm) tarafından da, bu şekilde akıl yürütmelerde, yani mantık ilmi ve ilkelerinde herhangi bir mahzurun görülmediği anlaşılmıştır.

Çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden diğer kısmında ise, Arap belâgat ilminin özgünlüğünü, öncelikle teşekülünde, daha sonrasında genel olarak tüm evrelerinde Yunan retoriği ve felsefesinden etkilendiğini iddiaları ve bu iddiaların değerlendirmesini inceledik.

Arap belâgatinin Aristo felsefesinin etkisiyle geliştiği yönündeki düşünceler, Taha Hüseyin'in dile getirmiş olduğu iddialarla başlamıştır. Taha Hüseyin'in bu iddiaları ile belâgat tarihi araştırmacıları; Aristo'nun Arap belâgatindeki etkisini kabul edenler, bu etkinin kısıtlı bir oranda gerçekleştiğini kabul edenler ve bir de bu etkiyi tamamen reddedenler olmak üzere üç farklı görüş ortaya çıkmıştır.

Belâgat ilminin yabancı unsurlardan etkilenmesi ve özgünlüğü ile ilgili iddiaların ve tartışmaların daha sağlıklı analiz yapılabilmesi için belâgatın ilim olarak tarihçesine ve evrelerine ana hatlarıyla göz atmak yerinde olacaktır. Görüldü ki ciddi anlamda bu konuları ilk Câhız kaleme almıştır. Câhız'a bakıldığında da, onun Aristo'nun söz konusu belâgat ilmi ile alakalı *Rhetoric* isimli eserinden haberi olmadığı, hatta bu eseri yazmasındaki gayesinin tamamen farklı olduğu ve de Aristo'ya ve belâgat eserine hiç ihtiyacının da olmadığı tespit edilmiştir.

Şöyle ki henüz belâgat ilminin ortaya çıkışı ve ilk adımlarının atılmaya başlandığı oluşumu aşamasında, Aristo'nun söz konusu beyân ilmi ile alakalı *Rhetoric* isimli eserinden haberi olmayan el-Câhız; tamamen mantık ve felsefeden bağımsız olarak, Arapların kendi öz dili ve edebî zevklerinden oluşan belâgat meselelerini; Arap edebiyatı alanında titiz bir şekilde mülâhaza ederek toplamış olduğu, Arap dilinin özelliklerini incelediği, şiir ve hitabetteki sanat ve edebî güzellikleri ortaya koyduğu ve belâgate dair ölçü ve kriterleri de açıklamış olduğu *el-Beyân ve 't-Tebyîn* eserinde toplamıştır. Bu eser, birçok ilkleri barındırması açısından Arap edebiyatında çok önemli bir yere sahiptir. Bu eserinde sıraladığı bilgiler ve ölçüler incelendiğinde; sunmuş olduğu belâgat kavramlarının da, üslûbunun da kendine özgü olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Nitekim Taha Hüseyin de, Aristo'nun *Rhetorica* kitabının tercümesinin muhtemelen Câhız'ın vefatından sonra yani hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra yapıldığını kabul etmektedir.

İşte mantık ve felsefeden bağımsız oluşturulan böyle bir eserde bulunacak olan belâgat meseleleri, bugüne kadar olan gelişmelere dair önemli katkılar sunacaktır.

Bakıldığında da bugünkü gelinen noktada gerek meânî ilminin oluşmuş olduğu sekiz bap, gerek öncesinde konu edinilen fesahat, belâgat terimleri, muktezâyı hâl, muktezâyı zâhir ve hılâf-ı zâhir gibi konular, gerek beyân ilminin dört ana konusu ve gerek de bedî' ilminin lafzî veya manevî güzelleştirme sanatları olsun;

bunların tamamı hakkında bilgilerin bu kitapta verildiği görülmektedir. Şöyle ki mantık ilminin tercümelerinin henüz yapılmadığı Câhız döneminde bile, dağınık da olsa, belâgat ilminin hemen bütün konuları genel olarak işlenmiştir. Belâgat ilminin alt disiplinleri olan meânî, beyân ve bedî' ilimleri tek tek gözden geçirildiğinde, bunların herhangi bir yabancı kültür tarafından icat edilmediği, tüm konuların zaten var olduğu ve gerek şifâhî, gerek kaynaklarda öteden beri bu konuların işlendiği görülmektedir. Cahiliye döneminden beri gelen Arap şairlerinde, Kur'ân, hadis ve özlü sahabe sözlerinde bu ilmin ilkeleri hep vardı ve kullanılıyordu. Bu verilerden anlaşılacağı üzere, Arap belâgatinin, Aristo felsefesiyle veya başka yabancı faktörlerin etkisiyle oluştuğu yönündeki iddialar kabul edilmemekte, hatta İbnü'l-Mu'tez tarafından bizzat birinci ağızdan reddedilmiştir.

Böylelikle daha sonra gelen belâgat âlimlerinin yolu aydınlatılmış ve onlar da kaleme aldıkları bilgileri ve ilaveleri, Câhız'ın ortaya koymuş olduğu bu temel ve orjinal bilgiler üzerine inşa etmişlerdir. Belâgatçiler, Câhız'ın bu konuda söylediklerini ancak daha geniş alanlara yaymış, isimlendirme ve kısımlandırma gibi sistematik düzenlemeler yapmışlardır. Arap belâgati alanında; bu muazzam ilmin inşasında önemli eserler vermiş hemen bütün âlimlerin konuyla alakalı sayısız birçok eserinde hep Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* kitabının bariz izleri görülmektedir. Hatta birçok yerde Câhız'ın aynı tarifini, hatta aynı örneklerini zikretmişlerdir.

O halde Arap belâgatinin evreleri incelendiğinde, başta Taha Hüseyin olmak üzere bazı dilbilimci ve müsteşrikler tarafından iddia edildiği gibi, harici faktörlerden, özellikle de eski Yunan mantık, felsefe ve retoriğinden etkilendiğini kesin, genel ve mutlak bir yargı ile söylemek doğru değildir. Bazı kimselerin, konularından ifade şekillerine, hatta verilen örneklerine kadar, belâgatın bütünüyle Aristo'nun eserlerine dayandığı yönündeki iddiaları ise, yapılan detaylı araştırmalar neticesinde günümüzde kabul edilirliliğini yitirdiği de ortaya çıkmıştır.

Yani Arap belâgat ilminin ve ıstılahlarının, Arap düşünce tarzlarıyla oluştuğu, dolayısıyla özgün olduğu ve başta Yunan mantığı ve retoriği olmak üzere Latin ve Hint dilbilimi ve edebiyatlarından esinlenmediği, dış etkilerden bağımsız bir şekilde Irak'ta ortaya çıktığı, tarihi süreçte gelişerek sistematik yapısına kavuştuğu, hatta

gelişim sürecinde de diğer dillerden hiçbir dilsel materyallerle alıntı yapmadan oluştuğu tarihi verilerle ortaya çıkmıştır.

Arap belâgati ilkelerinin net olarak oluşmaya başladığı oluşum evresine bakıldığında da, öne sürülen iddiaları destekleyecek yeterli kanıt ve argümanın olmadığı görülmektedir. Zira delillerini dayandırdıkları ve bu evrelerin de temsilcileri olan Ebû Ubeyde, Câhız ve İbnü'l-Mu'tez gibi âlimlerin, bu evrede yaptıkları retorik çalışmalarına bakıldığında merkezlerinde, Kur'ân'ın i'câz yönlerini anlamaya yönelik gayretleri görülmektedir. Tamamen özgün ve dinî bir üslûba sahip olan Kur'ân'ın edebî yönlerini, eski Yunan mantık ve felsefesiyle izah etme düşünceleri ve amaçları olmadığı gibi o dönemlerde buna herhangi bir ihtiyaç veya rağbet de bulunmamaktaydı. Bu ithamlarla Arap dili belâgatini Yunan kaynaklarına bağlayıp da özgünlüğünü tartışmalı hâle getirmek ancak oryantalist düşüncenin tezahürü ve uzantıları olarak ortaya çıktığını akla getirmektedir. Netice olarak ilk dönem dilbilim ve belâgat çalışmalarının, yabancı unsurların etkilerinden uzak ve tamamen kendine özgü bir amaçla ve süreçte oluşturulduğu ortadadır.

Arap belâgatinin, sistematığının ve terminolojisinin oluştuğu gelişim evresinde kısmen, tekâmül evresinde ise genel olarak mantık, felsefe ve retoriklerden istifade edilmiştir. Ancak bunda da tamamen öteden beri gelen Arap şiiirlerinin, özellikle de Kur'ân ve hadis gibi özgün eserlerin belâgatlerinin sistematığını oluşturmaya, yani mantık ilminin, tamamen yerleşmiş olan belâgat ilmini, ilkelerini, konularını ve tanımlarını daha sistemli, özenli ve kolay hale getirmeye yönelik dilsel ve yapısal açıdan daha sistematize etme çabası ile etki etmesi görülmektedir. Yoksa Arapların ve Arapçanın, geçmişten gelen ve Kur'an ile de pekiştirilen kendilerine has dil formlarını, kültürel duygu, düşünce ve edebi anlayışlarını deforme etmeye yönelik olmamıştır. Ya da dilin yapısına etki edecek bir değişim söz konusu değildir. Dolayısıyla bu durum, "Arap belâgatinin yabancı unsurlardan etkilendiği" yargısını oluşturacak derecede veya Arap belâgatinin özgünlüğünü ve orijinalitesini olumsuz etkileyecek derecede olmadığından bu hususta kesin, genel ve mutlak bir yargı doğru değildir. Arap belâgatinin oluşmasında, analiz edilmesinde ve kurallarının tespit edilmesinde emeği geçen âlimlerin en önemli referanslarının Kur'ân-ı Kerim ve Cahiliye dönemi eserleri olduğu da bilinen tarihî bir hakikattir.

Bu durum şöyle de gösterilebilir; örneğin İslâm dininin ve kutsal kitabı olan Kur'an'ın, Arap belâgatine içerik olarak yeni bir kaynak, yeni bir kültür ve yeni bir bakış açısı oluşturduğu, bunun da bizzat belâgatın kendisinde, edebî dillerinde ve düşüncelerinde bir değişikliğe sebep olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak diğer taraftan mantık ilminin Arap belâgatine etkisine bakıldığında ise, burada mantık ilminin, belâgatın yapı taşlarına, ana düşüncesine ve içeriğine bir etkisi değil, bilakis sadece sistematize edilmiş bir etkisi görülecektir.

O halde başta Mısırlı araştırmacı Tâhâ Hüseyin'in, Arap belâgat ilmine ve edebî sanatlar konusuna Yunan felsefe ve mantığının yani Aristo'nun, hâkim ve belirleyici bir şekilde etki ettiği; başka bir ifadeyle gerek belâgat konuları gerek de ifade şekilleri hatta verilen örneklere kadar Aristo'nun eserlerine dayanmakta olduğu iddia edilmişti. Ancak iddia edilen bu görüş, yapılan detaylı araştırmalar neticesinde günümüzde kabul edilirliliğini yitirmiştir.

Sonuç olarak mantık ve felsefenin, belâgat ilmine meseleler yönünden herhangi bir etkisi yoktur. Sadece daha sonraki dönemlerde; -başta ilk olarak Kudame b. Cafer'in denemeleriyle- tariflerde efradını câmi' ve eğyârına mâni' anlamında çekidüzen verme, taksimat ve tasniflerde kısımların birbirine karışmaması yönünde ayıklama ve kıyasî yani tutarlı kurallar ve ilkeler koyma şeklinde sistematik düzenlemeler yapılmaya başlanmıştır.

Mantık ilminin dindeki yerini ve belâgat ilmi ile aralarındaki gelişmeleri bir araya getirip sistemli bir şekilde sunmaya çalıştığımız bu tezimizin ve son bölümde işaret ettiğimiz önerilerin, bu alanda yapılacak diğer çalışmalara kolaylık sağlamasını ve daha kapsamlı araştırmalara bir basamak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Abbas, Hasan.** *el-Luġatü ve'n-Nahv Beyne'l-Hadîs ve'l-Kadîm*, Kâhire, Dâru'l me'ârif. 1971.
- Abduh er-Raciî.** *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadis*, Beyrut, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1986.
- Abdulbâkî Ahmed.** *Me'âlimu'l-Hadarati'l-'Arabiyye fi'l-Karni's-Salis el-Hicrî*, Beyrut, Merkezu Diraseti'l-Verdeti'l-'Arabiyye, 1991.
- Abdurrahman Bedevî.** *et-Turasu'l-Yunanî fi'l-Hadarati'l-İslamiyye*, Kuveyt-Lübnan, Vekâletu'l-Matbuat, 4. Baskı, Daru'l-Kalem, 1980.
- Abdurraûf Hüseyin.** *Arabic Rhetoric*, New York, Routledge, 2006.
- Abdülkâhir Cürcânî.** *Delâilü'l-İ'câz* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire, 1404/1984.
- *Delâilü'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim* (trc. Osman Güman), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul, 2015.
-, *Esrâru'l-Belâğa*, Beyrut, Dâru'l-Mesîra, 1983.
- Adsoy, Şerefettin.** *Seyfuddin 'Âmidî'nin Dekâiku'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, (Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2014.
- Ahmed Cevdet Paşa.** *Mi'yâr-ı Sedâd*, Asitane Kitabevi, İstanbul, ts.
- Ahmed Hâşimî.** *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, İskenderiyye, Dâru İbn Haldun, ts.
- Ahmed Matlûb.** *Menâhîcu Belâġiyye*, Kuveyt, Vekâletü Matbuatu'l-Câmi'iyye, 1973.
- Ahmet Muhtar Ömer.** *el-Bahsü'l-Luġavî 'inde'l-'Arab*, Kahire, Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Ahmed Mustafa Merâġî.** *Tarihu 'ulûmi'l-Belâğa*, Kâhire, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1950.
- Ahmed Yâkût Süleyman.** *Zâhîretü'l-İ'râb fi Nahvi'l-'Arabî*, İskenderiyye, Dâru'l-Me'arifeti'l-Cami'iyye, 1994.
- Akkâd, Mahmut.** *Mecmû'a 'Abkariyyetü'l-İslâmiyye*, 2 c., (el-Mecmû'atü'l-kâmile içinde), Beyrut, 1982.

- Ali el-Cârim-Mustafa Emîn.** *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, Darül-Ma'arif, 2019.
- Ali Sedad.** *Mizanü'l-'Ukûl fi'l-Mantık ve'l-'Usûl*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, H. 1303.
- Altunya, Hülya.** *Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, 2013.
- Aristoteles.** *Poetika*, (Cev. İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, 5. Basım, İstanbul, 1993.
- *Mantıku Aristo* (Tah. Abdurrahman Bedevi), Vekaletü'l-Matbuat - Daru'l-Kalem, Kuveyt-Lübnan, 1980, I.
- Arslan, Hüseyin.** *Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci*, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Cilt: 6 Sayı: 1 Bahar-2020, (16-40).
- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl.** *Kitâbu's-Sinaateyn el-Kitâbe ve'ş-Şi'r*, (thk.: Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire, Dâru İhyâi'l-Kûtûbi'l-'Arabiyye, 1952.
- Atademir, Hamdi Ragıp.** *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Köprü Kitapları Yayınevi, 2020.
- Avn, Hasan.** *el-Luğat ve'n-Nahv*, İskenderiyye, Matbaatu-Ruyâl, 1952.
- Ayık, Hasan.** *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.
- 'Aykûs, el-Ahđar.** *Cemâliyyâtu'l-Bedî'i'l-Ma'nevî ve Vazîfatuhu'l-Fenniyye*, Mecelletu Kulliyeti'l-İnsâniyyât ve'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye, 1998.
- Bağdadi, Ebu Berekat.** *el-Muteberu fi'l-Hikmeti'l-Mantık ve't-Tabiiyyeti ve'l-İlahiyyeti*, Haydarabat, 1911.
- Bedevî, Tabâne.** *el-Beyân 'ul-'Arabî*, Mısır, Mektebetu'l-Ancelo el-Mısıriyye, 1968.
- el-Behiy, Muhammed.** *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, (Çev. S.Hizmetli), Ankara, Fecr Yayınevi, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi.** *Büyük Tefsir Tarihi (I-II)*, İstanbul, Ravza Yayınları, 2008.
- Bingöl, Abdulkuddüs.** *Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri*, Kayseri, Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, EÜ. Yay. Ayrı Basım, , 1992.
- *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, MEB. Yayınları, 1993.
- Bolay, M. Naci.** *Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazzâlî, (Kıyasla Yapılan İtirazlara Dair)*, Atatürk ü. İlahiyat F. Dergisi, S. 6, (Ayrı Basım).

- Bolay, Süleyman Hayri.** *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2005.
- Bolelli, Nusrettin.** *Belâgat*, İfav. Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2011.
- Boyalık, M. Taha.** *Dil, Söz ve Fesahat: Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Bulut, Ali.** *Belâgat Meânî, Beyân, Bedî*, İstanbul, İFAV Yayınları, 10. Baskı, 2020.
- Bulut, Ali.** *Bedî İlimleri*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2016.
- Câbirî, Muhammed Abid.** *Bünyetü'l-'akli'l-'Arabî*, Merkezu's-Sekafeti'l-'Arabî, Daru'l-Beyda, 1993.
- *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu ve Hasan Hacak), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- Câhız, Ebû Osman.** *el-Beyân ve't Tebyîn*, (tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Kahire, Mektebetu'l-Hancî, 1998.
- *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2018.
- *Kitabu'l-Hayevân*, (Thk. M. Abdusselam Hârûn), Daru'l-Kutub, Mısır, 1975.
- Carl, Brockelmann.** *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî*, (çev. Abdu'l-Hamîd Neccâr), Kâhire, Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Cehami, Cerard.** *el-İşkaliyetu'l-Luğaviyyevfi'l-Felsefeti'l-'Arabiyye*, Beyrut, Daru'l-Maşrık, 1994.
- Cibr, Cemil.** *el-Câhız fî hâyetihî ve edebîhî ve fikrihî*, Dâru'l-Kitâb, 1974.
- Çaldak, Hüseyin.** *Aristoteles Mantiği'nin İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2006.
- Çapak, İbrahim.** *Ebu Hamid el-Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.
- Çapak, İbrahim.** *Stoa Mantiği ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2007.
- Çetin, Ali.** *Mantık Disiplini Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Öneriler*, Dini Araştırmalar, 2018, C: 21, Sayı 53.
- Çetin, M. Nihad.** *Eski Arab Şiiri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Çıkar, Mehmet Şirin.** *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.
- David Ross.** *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayınları, 2017.

- Demir, Ramazan.** *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi Hz. Adem'in dili*, İstanbul, Hâcegan Akademi Kitaplığı (Sistem Matbaacılık), 2009.
- Demirayak, Kenan ve Çöğenli, M. Sadi.** *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1995.
- Durmuş, İsmail:** "Nahiv", DİA, İstanbul, 2006, C: XXXII, s. 300-306.
- Durusoy, Ali.** *Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkaki'nin Yeri ve Önemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 27, İstanbul, 2004/2.
- *Niçin Mantık?*, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C: 6, Sayı 1, 2020.
- *Mantık ve Dil*, Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi, Cilt 6, Sayı 1, 2020.
- E. M. Cope.** *an Introduction to Aristotle's Rhetoric*, London, Cambridge, 1867.
- Ebü'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahmân b. Muhammed Enbârî.** *Nüzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, Ürdün, Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- Ebü Mustafa el-Bağdâdî.** *el-Vâzih fi'l-Mantık*, baskısı yok, <<http://www.abualmostafa@yahoo.com>>. <<https://baixardoc.com/preview/5c802dca56276>>, erişim tarihi 09.04.2022, s. 37-45.
- Ebu'l-Mekârim, Ali.** *Usûlü't-Tefkiri'n-Nahvî*, Libya, Menşuratu'l-Cami'ati'l-Libiyeye, 1973.
- Emiroğlu, İbrahim.** *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, Asa Kitabevi, 1999.
- *Cedel Nedir?*, D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XII, İzmir, 1999.
- "Mantık", DİA, Ankara, 2003, C: XXVIII, s. 18-28.
- Erhîle, Abbas.** *el-Eserü'l-Aristiyyu fi'n-Nakd ve'l-Belâgati'l-Arabiyyîn*, Ribat, Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsânîyye bi'r-Ribat, 1999.
- Ernst Von Aster.** *Bilgi Teorisi ve Mantık*, (çev. Macit Gökberk), İstanbul, Fol Kitap, 1972.
- Ertuğrul, Osman.** *Belâgatta Meânî İlmi*, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı / No: 5, Nisan 2015, (155-180).
- Es'ed, Abdu'l-Kerîm Muhammed.** *Beyne'n-Nahv ve'l-Mantık ve 'ulûmi'ş-Şerî'a*, Riyad, Daru'l-'ulûm, 1983.
- *Makâlâtü'n Müntehabetu'n fî-'ulûmi'l-Luğa*, Riyad, Daru'l-Miracu'd-Devliyyeti, 1994.

- Fahredden er-Râzî.** *Risâle fî Zemmi Lezzâti'd-Dünyâ*, (çev. Selime Çınar, Kübra Şenel), İstanbul, Nobel Yayınları, 2016.
- Fahri, Macit.** *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, Şa-To Yayınları, 2004.
- Fahurî, Adil.** *Mantıku'l-'Arabî: min Vicheti Nazari'l-Mantıki'l-Hadis*, Beyrut, Daru't-Talieti li't-Tıbaeti ve'n-Neşri, 1980.
- Fârâbî.** *İlimlerin Sayımı* (trc. Ahmet Ateş), İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.
- Fazl Hasan Abbas.** *el-Belâgatü'l-Müfterâ Aleyhâ Beyne'l-Esâle ve't-Tebeyye*, Dârü'l-Furkân, 1420/1999.
- Ferhan, Muhammed Câlûb.** *Dirâsâtün fî 'ilmi'l-Mantık 'inde'l-'Arab*, Musul, Matbaatu Cami'ati'l-Musul, 1987.
- Fığlalı, Ethem Ruhi:** "Ali", DİA, İstanbul, 1989, C: II, s. 371.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid.** *el-Kıstasu'l-Mustakim*, Dımeşk, el-Matbaatü'l-'ilmiyye, 1993.
- *Makasıdu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır, 1961.
- *Mi'racu's-Salikin*, Resail'in içinde, Beyrut, Lübnan, ts.
- *Mihakku'n-Nazar*, Resail'in içinde, Beyrut-Lübnan, ts.
- *Mi'yâru'l-'ilm: İlmin Ölçütü*, (çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- *el-Munkız*, Resail'in içinde, Beyrut, Lübnan, ts.
- *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usûl*, (tahk: Hamza b. Züheyr el-Hafız), Medine, 1992.
- *el-Müntehal fî'l-Cedel*, (tahk, Ali B. Abdülaziz b. Ali el-Amirini), Beyrut, Daru'l-Varak, 2004.
- *Tehafut el-Felasife*, (tahk. Maurice Bauyges), Beyrut, Lübnan, 1927.
- Görgün, Tahsin.** *İnşa-Haber Ayırımı ve Kur'an'ın Anlaşılması*, Kur'an ve Dil; Dilbilim ve Hermenötik Sempozyomu, Mayıs, 2001.
- Ğânim Kaddûrî Hamed.** *Resmu'l-Mushaf*, Bağdad, Lecnetu'l-Vataniyye, 1982.
- Geylani, Mahfuz.** *Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri*, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, C: 6, Sayı: 1 Bahar-2020, 205-236.
- I. Guidi.** *Bolletino Italiano Degli Studia Orientali*, No: 6, 1877.
- Güceyüz, İsa.** *Belâgat Literatürünün Târihî Seyri*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015.

- Hacımüftüoğlu, Nasrullah.** “Bedi,” DİA, İstanbul, 1992, C: V, s. 320-321.
- Halavî, Mahmud.** *el-Hayatü'l-Edebiyye fî Asri Sadri'l-İslâm*, Beyrut, 1973.
- Hâlid Yûsuf.** *Fi'n-Nakdi'l-Edebî ve Târîhi 'inde'l-'Arab*, Beyrût, el-Müessesetü'l-Câmi'yye, 1987.
- Hallaf, Abdulvehhab.** *İslâm Hukuk Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara, A.Ü.İ.F. Yayınevi, 1973.
- Hasan el-Yûsî.** *Havâşi'l-Kübrâ*, (Yazma: Berlin Staatsbibliothek: Or. Quart. 1440), vr. 31a-31b.
- Hasırcı, Nazım.** *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2.Baskı, 2016.
- Helvani, Muhammed.** *el-Mufassal fî Tarihi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1979.
- Hızır, Nusret.** *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Çağdaş Yayınları, 1981.
- Hûlî, Emîn.** *Menâhıcu Tecdîd fî'n-Nahv ve'l-Belağâ ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, Kâhire, Dâru'l-Ma'rife, 1961.
- Hüseyin, Taha.** *Temhîd fî'l-Beyânî'l-'Arabî*, Beyrut, 1983.
- *el-Câhiz'den Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belâgati*, (çev. M. Akif Özdoğan) KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 8, 2006.
- Hüseynî, Ziyâeddin Fâzıl.** *Urûzu Nazariyyeti'n-Nazm 'inde'l-İmâm Abdilkâhir Cürçânî ve Mebâhisühâ*, Amman, Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2015.
- İbiş, Mustafa.** *Tarihte Belâgat İlminin Karşılaştığı Harici Problemler*, Social Sciences Studies Journal 35, no: 5, 2019, 2582-2583.
- İbn Faris.** *es-Sahibi fî Fıkhı'l-Luğâ ve Süneni'l-'Arab fî Kelamiha*, Kahire, el-Mektebetu's-Selefiyye, 1910.
- İbn Hacer el-Heysemî.** *el-Fetâva'l-Kübrâ el-Fıkhıyye*, Kahire, el-Matbaatü'l-Müyemmeniyye, 1308/1891.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed.** *el-İber ve Divanu'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyami'l-'Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men 'Asarahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber, Tarihu İbn Haldun*. (neşr. Ebu Süheyb el-Keremi), Riyad, Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, Ts.
- *Mukaddime*, (tah. Abdulvahid Vâfî), I-III, 3.baskı, Kahire.
- *Mukaddime*, Lecnetu Beyân'i-l 'Arabî, 1968.

- İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm.** *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*, (çev. İbrahim Çapak, Yusuf Arıkaner), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- İbn Hişâm.** *Tehzîbi Sîret*, Beyrut, Darul Risaletul Alemiyye, 2002.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn.** *Lisânu'l-'Arab*, (ed. Emin Abdulvehhab-Muhammed el-Abîdî), Beyrut, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah.** *Kitabu'l-Bedi'*, (Nşr. Ignatius Kratchkovsky) , Londra, 1935.
- İbn Rüşd.** *Faslu'l-Mekâl; Felsefe-Din İlişkisi*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.
- İbn Sînâ.** *eş-Şifa: el-Medhal*, (Thk. el-Eb Kanavati, Mahmud Hudayri, Fuad el-Ehvani), Kahire, el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1952.
- İbn Teymiyye.** *Kitabu'r-Redd ala'l-Mantikâyyîn*, Pakistan, el-Mektebetü'l-Vakfiyye, 1986.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Muhammed b. Cafer.** *Kitâbu'l- Bedi'*, Beyrut, Dâru'l-Mesire, 1982.
- *Dîvânu İbnu'l-Mu'tez*, (tahk. Yusuf Şükrü Ferhat), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1995.
- İnce, Nazife Nihal.** *Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği*, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Aralık 2019, 23 (2), (911-928).
- İsmail Hakkı İzmirli.** *Fenn-i Menahic, Methodologie*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1329.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî.** *Hediyetü'l-'ârifîn fî Esmâi'l-Müellifîn ve Âsâri'l-Musannifîn*, İstanbul, Vekâletü'l-Ma'arifi'l-Celîle, 1951-5.
- Kajouj, Hazem.** *İbnu'l-Mu'tez'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2021.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer.** *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili ve Belagatı Kaynaklarında Rivayet Sistemi*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017.
- Kant, Immanuel.** *Lectures on Logic*. (Trc. J. M. Young), New York, Cambridge University Press, 1992.
- Karamollaoğlu, Fatma Serap.** *Meânî İlmi*, İşâret yayınları, İstanbul, 2013.
- Karuko, Semira.** *el- Câhiz ve Belâgattaki Yeri*, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2013.

- *Bir Belâgat Şaheseri Olarak Câhız'ın el-Beyan ve't-Tebyîn Adlı Eseri*, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Güz 2016 (179-192).
- Kâtipoğlu, Hasan-Çağrı, Mustafa:** “İshak b. Huneyn”, DİA, İstanbul, 2000, C: XXII, s. 534.
- Katip Çelebi.** *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1941.
- Kaya, Mahmut:** “Önerme”, DİA, İstanbul, 2007, C: XXXIV, s. 84, 85.
- el-Kazvîni, el-Hatîb.** *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2003.
- Keklik, Nihat.** *Farabî Mantığının Kökleri*, İstanbul, Şarkiyat Mecmuası, IV. 1961.
- *İslâm Mantık Tarihi*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.
- Kılıç, Hulusi:** “Belâgat”, DİA, İstanbul, 1992, C: V, s. 384-387.
- Kırkız, Mustafa.** *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2014.
- el-Kıfî, Cemalüddin Ebu'l-Hasen b. Yusuf.** *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbai'n-Nuhât*, (tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1955.
- Kızıklı, Zafer.** *Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri*, ICANAS 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara, 2007.
- Köz, İsmail.** *Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları*, Ankara, AÜİFD, C: XVIII, Sayı: 1, 2002.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec.** *Nakdun'n-Nesr*, Beyrût, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1980.
- *Nakdu's-Şi'r*, (thk.: Muhammed Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut, Dâru'l-kutûbi'l-İlmiyye, ts.
- Küçükcalay, Hüseyin.** *Kur'an Dili Arapça*, Konya, Denizkuşları Matbaası, 1969.
- Kürd Ali, Muhammed.** *Umarâu'l-beyân, Lecnetu't-telif ve't-terceme ve'n-neşr*, 1937.
- Leaman, Oliver.** *Ortaçağ Felsefesine Giriş*, (çev. Turan Koç), İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.
- Mahmud Fehmi Hicâzî.** *Medhal ila 'ilmi'l-Luğa*, Kahire, Dâru-Kuba, ts.
- Makdisi, George.** *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, (tercüme ve inceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu), İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.

- Mazin el-Mübarek.** *en-Nahvu l-Arabi el-'illetü'n-Nahviyye: Neş'etüha ve Tatavvuruha*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1981.
- Medkur, İbrahim.** *Müslüman Kelamcılara Göre Aristo Mantığı*, (çev. Galip Türcan), SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, Sayı: 27, 2011/2.
- Mehdi, el-Mahzumî.** *el-Halil b. Ahmed el-Ferahidî ve A'mâluhu ve Menhecuhu*, Beyrut, Daru'r-Ra'idi'l-Arabî, 1986.
- *Medresetu'l-Kûfe ve Menahicuha fi'l-Luğa ve'n-Nahv*, Beyrut, Daru'r-Ra'idi'l-Arabî, 1986.
- Mehmet Süreyya.** *Sicill-i Osmanî*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1291-1897.
- Merx, Adalbert.** *L'origine de la Grammaire Arabe*, Kahire, Bulletin De L'Institut Egyptien, C: 3, No 2, 1891.
- Mihirî, Abdulkadir.** *Havâtıru Havle 'alakati'n-Nahvi'l-Arabi bi'l-Mantık ve'l-Luğa*, Tunus, Havliyâtu'l-Câmi'ati't-Tunusiyye, Sayı 10, 1973.
- Mina, İlyas.** *el-Kıyas fi'n-Nahv*, Suriye, Daru'l-Fikr, 1985.
- Molla Fenârî.** *Tam Kayıtlı Fenari ve Kavli Ahmed*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.
- Molla Halil Ömerî es-Siirdî,** *Metn-i İsâgocî*, İstanbul, Asitane Kitabevi, ts.
- Muhtar, Muhammed.** *Tarihu'n-Nahvi'l-'Arabî fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, Fas, 1996.
- Mukrim, Salim.** *el-Kur'âni'l-Kerîm ve Eseruhu fi'd-Diraseti'n-Nahviyye*, Mısır, Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- Neşşar, Ali Sami.** *Menahicu'l-Bahs 'inde Müfekkri'l-İslâm*, Beyrut, Daru'n-Nahdati el-Arabiyye, 1984.
- Osman Muhammed İdris.** *Usûlu'l-Fıkh ve'l-Mantıku'l-Aristoteles I*, Britanya, 1995.
- Ömer, Ahmet Muhtar.** *el-Bahsu'l-Luğaviyyu 'inde'l-Arab*, Kahire, Alemu'l-Kutub, 1988.
- Öner, Necati.** *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, AÜİF yay., 1958, S.5.
- Özdoğan, Mehmet Akif.** *Belâğatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'nin Rolü*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 4, no:2, 2002.
- *el-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belağatı*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 8, Aralık 2006, 131-157.

- Özen, Şükrü:** “Teâruz”, DİA, İstanbul, 2011, C: XL, s. 208-211.
- Özırat, Bayram.** *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri* (İnceleme-Metin), (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.
- Özpilavcı, Ferruh.** *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.
- Özsoy, Seyhan.** *Hz Ali'nin Arap Dili ve Belagatine Katkısı*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2020.
- Pehlivan, Necmettin.** *Saçaklızade'de Mu'allil*, Ankara, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 57, 2013/1.
- Platon.** *Devlet*, X, 601a, (çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cımcöz), İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2010.
- R. Talmon.** *et-Tefkîru'n-Nahvi Kable Sîbeveyh*, Karmil, Sayı 5, 1984.
- Ramazan Abdulhâdî.** *Ravâiu'l-Beyân fî Hutebi'l-İmâm*, Beyrut, Dâru'l-İhyai't-Türâsî'l-'Arabî, 2002.
- Roks b. Zâid.** *el-İmâmu'l-Alî Esedü'l-İslâm ve Kuddisüh*, Beyrut, Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1979.
- el-Rouayheb, Khaled.** *Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavırları (1500-1800)*, (çev. Sacide Ataş), Mantık Araştırmaları Dergisi, 2019, C: 1, Sayı 1.
- er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa.** *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (Nşr. M. Nâlefullah - M.Zağlul Sellâm) , Mısır, 1960.
- Saçaklızâde.** *Tertîbu'l-'ulûm*, (ed. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed), Beyrut, Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Saffâr, İbtisam Merhun.** *Eseru'l-Kur'ân fî'l-Edebi'l-'Arabî fî'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî*, Cuheyne li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005.
- Said, Abdu'l-Varis Mebruk.** *Fi Istılahi'n-Nahvi'l-'Arabî: Dirasetu'n-Nakdiyye*, Kuveyt, Daru'l-Kalem, 1985.
- Said el-Afğanî.** *Min Tarihi'n-Nahv*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1978.
- *Fi Usûli'n-Nahv*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- Salih, Abdurrahman el-Hac.** *en-Nahvu'l-'Arabî ve Mantiku Aristo*, Mecelletu Külliyyeti'l-Adab, Câmîatü'l-Cezayir, Sayı 1, Yıl 1, 1960.
- Sarıoğlu, Hüseyin.** *İbn Rüşd felsefesi*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâceddîn Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed.** *Miftâhu'l-'ulûm*, Beyrut, Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1987.

- Selâme, İbrâhim.** *Belâgatı Aristo*, Kâhire, Mektebetu Anclo Mısriyye, 1950.
- Sezgin, Fuat.** *Bedî' İlminin Tekamülü ve İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Bediyyelere Ait Yazmalar Kataloğu* (Lisans Bitirme Tezi), İstanbul Üniversitesi, 1947.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanmer.** *el-Kitab*, (tahk. Abdusselam Muhammed Harun), 3. bs., Mısır, Mektebetu'l-Hancı, 1988.
- es-Sîrâfî, Ebu Said el-Hasan b. Abdullah.** *Ahbaru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, (tah. Muhammed İbrahim el-Benna), Mısır, Daru'l-İ'tisâm, 1985.
- es-Süyûtî, Celaledin.** *el-İktirâh fi 'İlmi Usûli'n-Nahv*, (tah. Ahmet Suphi Fırat), İstanbul, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*, (tahk. Ali Sami en-Neşşar), Kahire, 1947.
- Şa'ban 'Avd el-'Ubeydî.** *Nahvu'l-'Arabi ve Menâhicü't-Te'lif ve't-Tahlil*, Libya, Camietü Karyunus, 1989.
- Şaman, Esat Burak.** *Şiir Mantığın Neresinde Durur?*, Felsefe Arkivi, 2019, Sayı 51.
- Şarlat, Mehmet Sıddık.** *Klasik Eserlerde Meâni İlmi*, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı:1, Haziran 2021, (118-149).
- Şems İnati.** *Mantık*, İslam Felsefesi Tarihi içinde, (ed. Oliver Leaman, Seyyid Hüseyin Nasr, çev. Şamil Öcal, Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, Açılım Kitap, 2007.
- Şener, Fatma Nur.** *Fuat Sezgin'in Bedî' İlminin Doğuşu ile İlgili Görüşleri* (Bedî' İlmi ile İlgili Bitirme Tezi Bağlamında), İstanbul Üniversitesi yayınevi, Darulfunun İlahiyat dergisi, 30, 'Fuat Sezgin' Özel Sayısı (2019): 67–91.
- Şerif, Mian Muhammed.** *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990.
- Şeşen, Ramazan.** *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri*, İstanbul, 2002.
- Şevkî Dayf.** *Bahsu'l-Edebî*, Kahire, Dâru'l-Me'arif, ts.
- *el-Belâğa*, Dâru'l-Me'arif, Kâhire, 1965.
- *Medârisü'n-Nahviyye*, Kâhire, Dâru'l-Me'arif, ts.
- *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Kâhire, Dâru'l-Me'arif, 1119.
- Şeyh Emîn, Bekrî.** *el-Belâğatu'l-'Arabiyyetu fi Sevbiha'l-Cedîd: 'İlmu'l-Meânî*, Beyrut, 1990.

- T.J.de Boer.** *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), İstanbul, Anka Yayınları, 2001.
- Talmon, Rafael.** *et-Tefkiru'n-Nahvi Kable Kitabi Sîbeveyh, Dirasetün fi Tarihi'l-Mustalahi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Karmil, Sayı 5, 1984.
- *Nazratun Cedide fi Kadıyyeti Aksami'l-Kelam: Dirasetun Havle Kitabi İbnu'l-Mukaffaa fi'l-Mantık*, Karmil, Sayı 12, 1991.
- Tantavî, Muhammed.** *Neş'etu'n-Nahv ve Tarîh-i Eşheri'n-Nuhât*, Kâhire, Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Taylan, Necip.** *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Bilgi-Mantık-İman*, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 1994.
- et-Tehânevî, Muhammed b. Ali.** *Keşşâfu İştlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, (thk. Ali Dahrûc), 2 cilt, Beyrut, Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.
- Topçu, Nurettin.** *Mantık*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2001.
- Troupeau, Gerard.** *Neş'etu'n-Nahvi'l-'Arabi fi Dav'i Kitabi Sîbeveyh*, Ürdün, Mecelletu Mecme'il-Luğati'l-'Arabiyye, Sayı 1, C: 1, Kanunu's-Sani, 1978.
- Türker, Sadık.** *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, Sunuş, İstanbul, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 2, 2002.
- Uludağ, Süleyman.** *İbn-i Teymiyye'de Mantık Meselesi*, Ankara, İslâmî Araştırmalar, S: 4, 1987.
- Ülgen, Emrullah.** *Arap Belâgatının Özgünlüğü ile İlgili İddialar ve Bunların Değerlendirilmesi*, Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya.** *Mantık tarihi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Vehbe, Mecdî-Mühendis, Kâmil.** *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-Lugati ve'l-Edeb*, Beyrut, Mektebetu Lübnan, 2. Baskı, 1984.
- Versteegh.** *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden, E.J. Brill, 1977.
- Versteegh C. H. M.** *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early İslam*, E. J. Brill, Leiden, 1993.
- Vural, Mehmet.** *Gazzâlî Mantığının özgünlüğü Meselesi, İslâm Felsefesinin Sorunları*, Ankara, Elis Yay, 2003.
- Yâkut el-Hamevî.** *Mu'cemu'l-Udebâ*, (nşr. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye), Beyrut, 1991.
- Yalar, Mehmet.** *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1997.

- Yaren, Tahir.** *İslâm Kùltüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1982.
- Yıldırım, Abdullah.** *Sekkâki'de Belâgat Tasavvuru*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), İstanbul, 2020
- Yılmaz, İbrahim.** *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1997.
- ez-Zeccâi, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İşhak.** *el-İdah fi 'İleli'n-Nahv*, (tahk. Mazin el-Mübarek), Daru'n-Nefais, 2.baskı, 1363.