



Müellif : Abdurrahman Beşikci

Tarih: 7 Muharrem 1445 (25 Temmuz 2023)

Yayın Yeri: İKAN Blog

Giriş

İlimlerin maksut ilimler ve maksuda götürücü alet ilimler şeklindeki taksimi meşhurdur. Kalam, fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimler maksut ilimler olarak zikredilirken sarf, nahiv, belagat, mantık, münazara gibi ilimler ise alet ilmi olarak görülmektedir. Bu tasnifte alet ilimleri maksut ilimleri elde ederken kullanılan araçlardır. Bu taksimde hangi ilmin hangi başlık altında yer alacağı ise maksudun ne olduğu veya iki ilmin birbiri arasındaki hiyerarşisi ile alakalı olarak değişiklik gösterebilir. Ancak hâkim tasnif göz önünde bulundurulacak olursa zikri geçen alet ilimlerinin alet ilmi oluşlarında herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. İlimler arasında bir hiyerarşi güdüp bunu uygulamak ilimlerin tahsili ve tertibi açısından ziyadesiyle önemlidir. Nitekim eskilerin de ifade ettiği üzere “kem âlât ile kemâlât olmaz”.

Peki maksut ilimler ve alet ilimleri arasında gözetilen bu hiyerarşi maksut ilimlerinin kendi içerisinde veya alet ilimlerinin kendi içerisinde de tatbik edilebilir mi? Söz gelimi maksut ilimleri tahsil etmek isteyen birisi maksut ilimlerin birbirleriyle olan ilişkisini gözeterek birisinin tahsilini diğerine önceleyebilir. Kalam ilmi buna örnek gösterilebilir. İmam Gazzâlî'nin (v. 1111) *Mustasfâ*'da ifade ettiği üzere kalam ilmi diğer ilimlere ilkelerini vermesi hasebiyle hiyerarşide onlardan önce gelmektedir.[i] Bu durumda kalam ilminin diğerlerinden önce inşa edilmesi ve tikel ilimleri mesabesindeki fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlere ilkelerini vermesi söz konusu hiyerarşinin bir gereği olarak görülebilir.[ii] Aslında gerek İmam Gazzâlî'nin gerek birçok filozofun yapmış olduğu tümel-tikel disiplin ayrımı maksut ilimlerdeki bu hiyerarşiye dikkat çekmektedir.

Peki alet ilimleri söz konusu olduğunda nasıl bir hiyerarşi olabilir? İlimlerin birbirlerinden konu ve gayeleri itibarıyla ayrışması aralarında bir hiyerarşi kurmanın zor olabileceğini düşündürebilir. Bu durum maksut ilimler söz konusu olduğunda giderilmesi daha kolay bir vehimdir. Örnekte de görüldüğü üzere kalam ilmi diğerlerine ilkelerini vermekte ve onlardan rütbece önce gelmektedir. Ancak alet ilimlerinin haddi zatında talep edilmemesi ve maksut ilimlerle kurdukları ilişki ölçüsünde anlam kazanmaları arasındaki hiyerarşinin



anlaşılmasını güçleştirebilir. Bu noktada mantığın mutlak olarak düşünce sürecini denetleyen bir ilim olması sebebiyle diğer alet ilimlerindeki düşünce sürecini kontrol edici bir pozisyonda değerlendirilmelidir. Bu çalışma söz konusu hiyerarşiyi mantık-nahiv özelinde Alûsî'nin *Katru'n-nedâ* haşiyesinde geçen ve kelimadan tefsire birçok disipline etkisi bulunan “□□” edatının anlamı örneğinde inceleyecektir.

Tartışmaya Kısa Bir Bakış

“□□” fiile geleceğe dair olumsuzluk anlamı katan ve ardından gelen *muzari'* fiili *nasp* eden bir edattır. Bu edatın tam olarak ne anlam ifade ettiği dil alimlerinca sıklıkla tartışılmıştır. Ayrıca A'raf Suresi 43. ayet özelinde bu edatın anlamı kelim literatüründe de etkili olmuştur. Söz konusu ayet-i celile Hz. Musa'nın Allah Teala ile konuşmasının akabinde Allah Teala'yı görmeyi de talep etmesine dairdir. Allah Teala ise ayette Hz. Musa'ya kendisini göremeyeceğini haber verir. Ayette olumsuzluğu ifade ederken kullanılan edat ise “□□”dir.[1] Bu edatın ifade ettiği anlama göre ayetin anlamı da tam olarak anlaşılabilir. Şöyle ki şayet “□□” Mutezile alimlerinin iddia ettiği üzere ebedi bir olumsuzluk ifade ediyorsa Allah Teala Hz. Musa'ya kendisini asla göremeyeceğini söylemiştir. Dolayısıyla da *ru'yetullah* mümkün değildir. Öte yandan “□□” şayet ebedi bir olumsuzluk ifade etmek zorunda değilse bu durumda ayet Mutezile'nin *ru'yetullahtaki* pozisyonunu desteklemeyecektir. Makalenin sonraki kısmında ayetin merkezinde olduğu kelami tartışmalara değinmeksizin söz konusu edatın ne anlam ifade ettiğine dair tartışmayı mantık-nahiv ilişkisi özelinde değerlendirmeye çalışacağım.

Katru'n-nedâ'da “□□”

İbn Hişâm *Katru'n-nedâ*'ya yazdığı şerhte *muzari'* fiilin hükümlerini ele alır. Bu bağlamda *muzari'* fiilin *mansup* olduğu durumlara değinen İbn Hişâm'ın ilk olarak değindiği edat ise “□□”dir. Mezkûr ögeye dair öncelikle onun bir edat olduğu bilgisini veren İbn Hişâm, “□□”i diğer *nasp* eden *âmillere* öncelemesinin sebebinin ise söz konusu edatın *mansupluğu* daima gerektiriyor oluşuna bağlar. Akabinde “□□”in hükümlerine daha detaylı bir şekilde değinen İbn Hişâm söz konusu edatın geleceğe dair bir olumsuzluk ifade ettiği hususunda bir ittifak olduğunu vurgular. İbn Hişâm ayrıca Zemahşerî'nin *Enmûzec*'deki iddiasının aksine “□□”in ifade ettiği olumsuzluğun ebediyen sürececek bir olumsuzluk olmadığını; aynı şekilde yine Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta kabul ettiği gibi tekit ifade eden bir olumsuzluk da olmadığını belirtir. Ona göre “□□” mutlak olarak geleceğe dair bir olumsuzluk ifade etmektedir. Bu



olumsuzluk ebedi olabileceği gibi geleceğin bir kısmında da gerçekleşebilir. Ayrıca “□□” de “□□” gibi tekit etmemektedir. İbn Hişâm bunların yanı sıra konumuz ile doğrudan alakalı olmasa da “□□”in İbn Serrâc’ın iddia ettiğinin aksine dua anlamı taşımadığını, Halîl’in aksine “□□” ile “□□”in terkiyle oluşmadığını ve Ferrâ’nın aksine aslının “□□” olmadığını da bu bölümde ifade eder.

Zemahşerî’nin *Enmûzec*’ine baktığımızda “□□” edatının iki yerde ele aldığını görürüz. Zemahşerî “□□” harfine ilk olarak *muzari* fiilin *irap* durumunu ele aldığında değinir. Burada *muzari* fiilin *mansup* olma durumunun ancak dört edat ile mümkün olduğunu ve bunlardan bir tanesi de tartışma konusu ettiğimiz “□□” olduğunu söyler.[iii] İkinci olarak ise olumsuzluk edatlarının incelendiği kısımda değinir. Burada Zemahşerî “□□”in de tıpkı “□□” gibi geleceğe dair bir olumsuzluk ifade ettiğini ancak “□□”nın aksine “□□”in tekit de ifade ettiğini söyler.[iv] Bu İbn Hişâm’ın Zemahşerî’ye *Keşşâf*’ta nispet ettiği görüştür. Nispetteki farklılık İbn Hişâm’a ulaşan nüsha ile bize ulaşan nüshanın farklılığından olsa gerek. Nitekim nüshalar arasındaki bu farklılığı Erdebilî *Enmûzec* şerhinde bizlere haber etmekte ve kimi nüshalarda “tekit” yerine “te’bid (ebediyet)” kelimesinin geçtiğini söylemektedir.[v] Öte yandan Âlûsî de haşiyesinde “te’bid” ifadesinin bazı nüshalarda bulunduğunu ifade eder.[vi]

Enmûzec şârihi Erdebilî (v. 1220) bahsi geçen iki yerin ilkinde “□□”in mutlak olarak geleceği olumsuzladığını ve dolayısıyla da yalnızca geleceği ifade edebilecek bir fiil (*muzari*) ile kullanılabileceğini vurgular.[vii] İkinci kısımda ise geleceğe dair mutlak bir olumsuzluk için “□□”nın, geleceği dair tekitli bir olumsuzluk için ise “□□”in kullanılması gerektiğini söyler. Buna göre Erdebilî, Zemahşerî’nin *Enmûzec*’deki ifadesini “te’bid” değil “tekit” olarak kabul eder veya en azından buna bir itiraz getirmez.

Keşşâf’ta “□□”in kullanıldığı her bir ayeti incelemek bu makalenin sınırlarını fazlasıyla aşacağından dolayı yalnızca tartışmanın odak noktasındaki ayetin tefsirine bakmakla yetindim. Zemahşerî ilgili pasajda birçok meseleye değindikten sonra “□□”in anlamını gündem eder. Ona göre “□□ ,”□□”nın ifade ettiği olumsuzluğun tekitli halidir. □□” gelecek zamanda olumsuzluğu ifade eder.[viii] Dolayısıyla “□□” de gelecek zamandaki olumsuzluğun tekidine delalet etmelidir. Zemahşerî “□□□ □□□□ □□” ve “□□□ □□□□ □□” arasındaki farkı da bu şekilde açıklar. Ona göre ilk cümle bir şeyi yarın yapmayacağını ifade ederken ikincisi ise bunu tekit eder. Bu cümlenin anlamı ise şöyledir: “Bunu yapmak benim durumuma



aykırıdır”.[ix]

Âlûsî Haşiyesinde “بئذ”

Âlûsî haşiyesinin ilgili bölümünde, İbn Hişâm'ın “بئذ”in ebediyet ifade etmediği şeklindeki ifadesine “aksine o mutlak nefiy içindir”[2] demek suretiyle tartışmadaki pozisyonunu henüz başlangıçta belli eder. Âlûsî'ye göre “بئذ” geleceğin tamamındaki bir olumsuzluğu ifade edebileceği gibi belli bir vaktindeki olumsuzluğu da ifade edebilir. Âlûsî “بئذ”in mutlak olumsuzluk ifade ettiği görüşünü ispat için iki ayetin delil getirildiğini söyler. Bunlardan ilki Meryem Suresi 26. ayet iken diğeri ise Bakara Suresi 95. ayettir. İlk ayette “بئذ نزلنا الحديد على آل فرعون” ifadesi geçmektedir. Âlûsî'ye göre “بئذ” şayet ebediyet ifade ediyorsa nefyedilen şeyin (bir insan ile konuşmanın) “bugün” ile kayıtlanması caiz olmayacaktır. Nitekim konuşmamayı yalnızca “bugün” ile kayıtlandırmak ebediyet fikrine münâfidir. İkinci ayette ise “بئذ نزلنا الحديد على آل فرعون” ifadesi geçer. Âlûsî aynı şekilde “بئذ”in ebediyet ifade etmesi durumunda “ebeden” şeklindeki kaydın bir tekrar olacağını, ancak dilde asıl olanın bir şeyin tekrar edilmemesi olduğunu belirtir.[x]

Âlûsî her iki itiraza da yanıt verilebileceğini yine haşiyesinde dile getirir. Buna göre ilk ayette mutlak bir durumun bulunmadığı, aksine kayıtların var olduğunu söyleyebilir. Öte yandan “بئذ”in ancak nefyedilen şeyin mutlak ve kayıtlardan hâlî bir kullanımda ebediyet ifade edip etmediği tartışılmaktadır.[xi] Nitekim gerek “بئذ”in gerek diğer isim, fiil ve edatların anlamları onların mutlak kullanımları üzerinden incelenmektedir. Söz gelimi fıkıh usulü kitaplarında emrin ne ifade ettiği tartışılırken “mutlak emr”in tartışıldığı vurgulanır.[xii] Kayıtların olduğu durumlar ise kayıtlar özelinde ayrıca tartışılmalıdır. İkinci delile gelecek olursak Âlûsî “ebeden” kaydının aslında zımnen bilinen bir şeyin tasrih edilmesi kabilinden olabileceği cevabını zikreder.[xiii]

Konuya dair getirilen deliller hususunda başka bir şey zikretmeyen Âlûsî haşiyesine Zemahşerî'yi “بئذ”in ebediyet ifade ettiği fikrine götüren gerekçelerle devam eder. Bu noktada Zemahşerî'nin söz konusu kabule, *ru'yetullahı* imkânsızlığını kabul ettiği için gittiği görüşünü *temriz sigası* (denildi ki) ile verir. Bu görüşü zayıf görmesinin sebebi olarak da inancın dilsel meselelere bir dahli bulunmamasını gösterir.[xiv] Ona göre Zemahşerî'nin tercihinin sebebi bazı Arapların bu şekildeki kullanımı veya Hac Suresinin 47 ve 73. ayetleri olabilir. Bu ayetlerin ilkinde “بئذ نزلنا الحديد على آل فرعون” buyrulurken ikincisinde ise “بئذ نزلنا الحديد على آل فرعون” buyrulmaktadır. İlk ayette Allah Teala'nın vaadinden dönmeyeceği, ikinci ayette ise



Allah dışında tapındıklarının bir sinek dahi yaratılamayacakları belirtilir. Her iki durum da ancak ebediyet vurgusu ile doğru olacaktır. Nitekim Allah Teala sadece bir vakit sözünde duracak veyahut Allah dışındaki tapınılanlarsadece belli bir vakitte sinek yaratamayacak değillerdir. Her ikisinde de olumsuzluk ebediyet ifade etmektedir.

Âlûsî'ye göre, Zemahşerî'nin hareket noktası olan deliller “□□”in ebediyet ifade etmesi hususunda yetersizdir. İlk olarak kimi Araplardan yapılan “□□”in ebediyet ifade etmesi hususundaki naklin pek bir şey ifade etmeyeceğini söyler. Nitekim “şayet nakil kendisinden daha güvenilir olana muhalefet edecek olursa dikkate alınmaz”. Ayetler hususunda ise ebediyet anlamı, ayetlerden öte başka olguların göz önünde bulundurulmasıyla ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi ilk ayette Allah Teala'nın vaadinden dönmesinin imkânsız oluşu bizlere bu anlamı vermektedir. Aynı şekilde ikinci ayet söz konusu olduğunda da Allah Teala'dan başkasının yaratmasının imkânsız olmasından hareketle ebediyeti idrak ederiz. Ayrıca Âlûsî bu iddiasını desteklemek için mezkûr ayetlerde “□□”in yerine “□□” konulması halinde anlamın değişmeyeceğini vurgular. Her iki ayet de yine ebediyet ifade edecektir. [xv]

Bu noktada Âlûsî “□□”in ebediyet ifade ettiğini savunanların bir delilini daha zikreder. Bu delil makalemin esas sorusuna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Âlûsî ilgili pasajda şöyle der:

“Kimisi ise Zemahşerî'nin görüşünü şu şekilde destekledi: ‘□□□□ □□’ ifadesinin *nakîzi* ‘□□□□□’dür ki bu da *mutlakadır*. *Mutlakanın nakîzi* ise daimedir. Dolayısıyla da ‘□□□□ □□’ ifadesinde ebediyetin mülahazası kaçınılmazdır.”[xvi]

Âlûsî'nin itirazını daha iyi idrak edebilmek adına bazı kavramlara açıklık getirmek uygun olacaktır:

1. *Tenâkuz (nakîzlik)*: Mantıkta bir konu olup önermenin ayrışmaz hükümlerinden birini ifade eder Bu hükümde birbirinin form itibariyle *nakîzi* olan iki önermeden birisi doğru iken diğeri muhakkak yanlıştır. Bu karşıtlık içerikten değil tamamıyla formdan kaynaklanmalıdır.[xvii] Söz gelimi “Her A B'dir” önermesinin *nakîzi* “Bazı A'lar B değildir” önermesi olacaktır. Bu iki önermeden birisi doğru ise diğeri muhakkak ama muhakkak yanlış olacaktır. Nitekim bütün A'ların B olduğu durumda bazı A'ların B olmaması mümkün değildir. Öte yandan bazı



A'lar B değil ise bütün A fertlerinin B olması da mümkün olamaz. Ayrıca "Her A B'dir" önermesinin *nakîzi* "Hiçbir A B değildir" önermesi olamaz. Zira iki *tümel* önerme aynı anda yanlış olabilir. Söz gelimi "Bütün insanlar uzun boyludur" ve "Hiçbir insan uzun boylu değildir" önermeleri aynı anda yanlışlırlar. Buna mukabil "Bütün insanlar uzun boyludur" önermesi yanlış ise "Bazı insanlar uzun boylu değildir" önermesi muhakkak doğrudur. Aynı şekilde "Hiçbir insan uzun boylu değildir" önermesi yanlış iken "Bazı insanlar uzun boyludur" önermesi doğru olacaktır. *Nakîzlik* ilişkisi kurulan iki önerme birbirinden nitelik ve nicelik itibariyle farklı olmak durumundadır. Ayrıca önerme *modal* bir önerme ise *modun* da değişmesi elzemdir.

1. *Modal* önerme: *Mahmulün mevzu*ya yüklenmesinde ortaya çıkan keyfiyetin açıkça zikredildiği önermeye *modal* önerme denmektedir.[xviii] Farklı *tümel*lerin *mevzunun zatı* ve *mevzunun vasfı* ile kurdukları farklı ilişkiler ortaya çeşitli keyfiyetler çıkartacaktır. Söz gelimi "Tanrı mevcuttur" ve "Ali mevcuttur" önermelerinde "mevcut" *mahmulünün* farklı *mevzularla* kurduğu ilişkide farklılık mülâhaza edilmektedir. "Mevcut" *mahmulünün* ilk önermede *mevzudan* ayrışması imkânsız iken ikinci önermede ise bir imkânsızlık meydana gelmemektedir. İlk önermenin *modu* zorunluluk iken ikincisinin ise imkândır.
1. *Mutlaka-i amme (bilfiil)*: *Mahmulün mevzu*ya sübutunun en azından bir defa gerçekleştiğini ifade eden moddur.[xix] Öte yandan bunun zorunluluğu, devamlılığı gibi şeyler ise muhtemel olmakla birlikte şart değildir. Mesela "Ali güler" önermesinin *modu* şayet *mutlaka-i amme* ise bu önermenin anlamı gülmek *mahmulünün* Ali *mevzusuna* en azından bir kere sabit olduğudur.
1. *Daime-i mutlaka*: Bu da *mutlaka-i amme* gibi belirli bir *modun* adıdır. Bu *moda* göre ise *mevzunun zatları* var oldukları müddetçe *mahmulün* onlara yüklenmesi dâimdir.[xx] Yani *mahmulün mevzu*ya yüklenmediği bir an söz konusu değildir. *Mahmul mevzudan* ayrışmaz. Mesela "Her insan canlıdır" önermesinin *modu daime-i mutlakadır*, denilebilir. Bu durumda mezkûr önermenin anlamı şöyle olacaktır: İnsan vasfının sadık geldiği her bir ferde, var oldukları müddetçe, canlılığın yüklenmesi dâimdir. Yani canlılık insan fertlerinde her vakit sübut bulmuş, ondan ayrışmamıştır. Zemahşerî destekçilerinin iddiasını daha iyi anlamak adına son olarak *mutlaka-i amme modlu* bir önermenin *nakîzinin* ne olduğunu ele almamız gerekmektedir. (i) "Her A bilfiil B'dir" önermesinin *nakîzi* (ii) "Bazı A'lar B değildir, *daima*" olmak durumundadır. Nitekim A vasfının sadık geldiği tüm fertlerin bir vakitte B'lik ile nitelendiği söylenecek olursa bu durumda B vasfının bazı A fertlerinden değillenmesinin devam üzere olduğu söylenemeyecektir. Zira bazı A fertlerinden B vasfı daima değillenmişse bu durumda söz



konusu A fertleri asla B'lik ile nitelenemez. Halbuki (i) önermesinde her bir A ferdinin B'lik ile nitelendiğini söylemiştik. Dolayısıyla (i) önermesi doğru iken (ii) önermesinin muhakkak ama muhakkak yanlıştır. Aynı şekilde (ii) önermesinin doğru olduğunu düşünelim. Bu durumda da bazı A fertlerinden B vasfının *dâim* surette değillendiğini söyleriz. Öyleyse A vasfının sadık geldiği bu fertlere B'nin olumlu bir şekilde yüklemlediğini söyleyemeyiz. Dolayısıyla da (i) önermesinde olduğu gibi her bir A ferdine B vasfının sübut bulunduğunu söylememiz mümkün olmayacaktır. O halde (ii) önermesi doğru olduğunda (i) önermesinin doğru olmasına imkân yoktur.

Şimdi Zemahşerî destekçilerinin itirazına dönebiliriz. Buna göre “□□□□” (yapacak) ifadesi *mutlaka-i amme* ifade etmektedir. Yani mezkûr ifade gelecek vakitte bir fiili meydana getirmenin en azından bir defa gerçekleşeceği anlamına gelmektedir. Öte yandan “□□□□”nün karşısında, onun nakîzi olarak kullanılan “□□□□ □□” ifadesi de *mutlaka-i ammenin nakîzi* olan *daim* olmalıdır. Öyleyse “□□” de ebediyet ifade etmelidir. Bu oldukça kuvvetli bir itirazdır. Âlûsî de bunun farkındadır. Âlûsî'nin bu itiraza vermiş olduğu yanıt “□□□□”nün *nakîzinin* “□□□□ □□” değil “□□□□□□ □□□□ □□” olduğu şeklindedir. Yani mutlak olarak kullanıldığında “□□□□□□” “□□□□□□ □□”nün *nakîzi* değildir.[xxi] Öte yandan Âlûsî meselenin bu kadar kolay kapanamayacağını farkındadır ve şöyle der:

“Bunun nefyedilmesi için delile ihtiyaç vardır. Bu olmaksızın meselenin çözümü pek zordur. Nitekim mîzân ilmîne (mantık ilmi) aşinalığı olanlara da açık olduğu üzere bu zikrettikleri mesele çerçevesinde çok geniş bir alan söz konusudur.” [xxii]

Bu noktada Âlûsî'nin işaret ettiği muhtemel nokta “□□□□□□”nün mutlak olarak *mutlaka-i ammeye* karşılık olması olabilir. Nitekim *mutlaka-i amme* mutlak olarak mahmulün mevzuya nispetinin vuku bulunduğunu ifade etmektedir. Söz konusu vuku ise geçmişte, halde veyahut gelecekte olabilir. Öte yandan “□□□□□□” ise mutlak olarak nispetin gerçekleşmesine delalet etmez. Aksine sadece ama sadece gelecek zamanda nispetin gerçekleştiğini ifade eder. Dolayısıyla “□□□□□□” *mutlaka-i ammeden* daha hususi bir *moda* tekabül etmelidir. Aynı şekilde “□□□□□□ □□” de mutlak olarak bir şeyin mevcut olduğu bütün vakitleri kapsayacak şekilde bir anlam ifade etmeyecek, sadece gelecek zamanı ilgilendirecek şekilde bir hüküm ortaya koyacaktır.



Sonuç

Bu makale alet ilimlerinin birbirleriyle olan ilişkisini Âlûsî'nin *Katru'n-nedâ* şerhine yazdığı haşiyedeki bir örnek üzerinden göstermiştir. Bu örnekte “□□”in geleceğe dair olumsuzluğunun yanı sıra ebediyet ifade edip etmediği konu edilmektedir. Bu minvalde çeşitli ayetlerden ve nakillerden hareketle “□□”in durumuna dair delillendirmeler incelendi. Bunların yanı sıra Âlûsî'nin ilgili haşiyesinde konuya dair Zemahşerî'nin görüşünü destekleyen bir grubun *modaliteye* dayalı geliştirdikleri bir delil ve Âlûsî'nin cevabı ele alındı. Bu örnek özelinde görüldü ki mantık düşünmenin keyfiyetini inceleyen disiplin olarak bir diğer alet ilmi olan nahvin tartışmalarında da kullanılmıştır. Dolayısıyla alet ilimleri arasında birinin diğerine alet olduğu bir örnek olarak “□□”in durumu incelendi ve mantık konularının nahiv meselelerinde ne kadar etkili bir şekilde kullanılabileceği görüldü. Mantığın bu konumu hiç şüphesiz düşüncenin alet ilimlerinde de kaçınılmaz bir gerçek olmasıyla alakalıdır. Nitekim düşüncenin keyfiyetini ortaya koyan mantık düşünme süreci içeren bütün bu alet ilimlerinin de üzerinde kendisine yer bulacaktır.

Abdurrahman Beşikci

Kaynakça

Âlûsî. *Hâşiyetu Şerhi'l-Katr fi ilmi'n-nahv*. Mektebetu Nuri's-Sabâh, 2011.

el-İmam Ebu Hamid b. Muhammed el-Gazzali. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul*. Daru'l-fazileti li'n-neşri ve't-tevzi', 2013.

Erdebîlî. *Şerhu'l-Enmûzec fi'n-nahv*, ts.

İbn Melek. *Şerhu'l-Menâr fi usûli'l-fikh*. 3 Cilt. Dâru'l-İrşâd, ts.

Râzî, Kutbuddin er-. *Şerhu's-Şemsiyye*. 1 Cilt. Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, ts.

Zemahşerî. *el-Enmûzec fi'n-nahv*, ts.

Zemahşerî. *Tefsîru'l-Keşşâf*. 4 Cilt. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.



Mantık-Nahiv İlişkisi I: Dilin Mantığı, Âlûsî'nin Katru'n-Nedâ
Haşiyesinden Bir Örnek

- [xi] Âlûsî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Katr fî ilmi'n-nahv*, 142.
- [xii] İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi usûli'l-fıkh* (Dâru'l-İrşâd, ts.), 1/265.
- [xiii] Âlûsî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Katr fî ilmi'n-nahv*, 142.
- [xiv] Âlûsî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Katr fî ilmi'n-nahv*, 142.
- [xv] Âlûsî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Katr fî ilmi'n-nahv*, 142.
- [xvi] Âlûsî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Katr fî ilmi'n-nahv*, 142.
- [xvii] Kutbuddin er-Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye* (Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, ts.), 110.
- [xviii] er-Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 86.
- [xix] er-Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 89.
- [xx] er-Râzî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 87.
- [xxi] Âlûsî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Katr fî ilmi'n-nahv*, 142.
- [xxii] Âlûsî, *Hâşiyetu Şerhi'l-Katr fî ilmi'n-nahv*, 142.