T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

Arap Dilbilimcilerine Göre
DİLLERİN KAYNAĞI MESELESİ

DOKTORA TEZİ

Ramazan DEMİR

İstanbul, 2008

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

Arap Dilbilimcilerine Göre
DİLLERİN KAYNAĞI MESELESİ

DOKTORA TEZİ

Ramazan DEMİR

Danışman:

Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN

İstanbul, 2008

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı ARAP DİLİ VE BELAGATI Bilim Dalı Doktora öğrencisi RAMAZAN DEMİR nın Arap Dilbilimcilerine Göre DİLLERİN KAYNAĞI MESELESİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 17.07.2008 tarih ve 2008-12/17 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

		Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
Tez Savunma Tarihi	:	27.08.2008	
1) Tez Danışmanı	:	PROF. DR. AHMET TURAN ARSLAN	
2) Jüri Üyesi	:	PROF. DR. İSMAİL DURMUŞ	
3) Jüri Üyesi	:	PROF. DR. ALİ DURUSOY	
4) Jüri Üyesi	:	PROF.DR.A.YAŞAR KOÇAK	
5) Jüri Üyesi	:	YRD.DOÇ.DR.ABDULLAH KIZILCIK	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	:	Ramazan DEMİR
Anabilim Dalı	:	İlahiyat
Programı	:	Arap Dili ve Belagatı
Tez Danışmanı	:	Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN
Tez Türü ve Tarihi	:	Doktora - Ağustos 2008
Anahtar Kelimeler	:	Lafız, Anlam, Adlandırma (Vađ‘), Delâlet, Dil (el-lüğa/el-lisân), tevkîf, ıstılâh.

ÖZET

ARAP DİLBİLİMCİLERİNE GÖRE DİLLERİN KAYNAĞI MESELESİ

Dilin kaynağı nedir sorusu insanın zihninde hep merak uyandırmış ve onu bu konuda araştırma yapmaya yöneltmiştir. İslam tarihinde de çok erken sayılabilecek bir dönemde bu soruya Arap Dili bilginlerce cevap aranmıştır. İşte bu çalışmada Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi incelendi. Araştırmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Girişte araştırmanın amacı, yöntemi, kaynakları ve günümüzde konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca kavramsal çerçeve başlığı altında lafız, anlam, adlandırma (vađ‘), delâlet dil ve konuşma kavramları açıklanmış; dil-düşünce ile dil-toplum ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde, Arap dilbilimcileri dışında dilin doğuşuyla ilgili olarak yapılan tartışmalar genel bir çerçeve içerisinde incelenmiştir.

İkinci bölümde öncelikle Arap dilbilimcileri arasında dilin doğuşu ile ilgili olarak ortaya çıkan temel teoriler onları savunan bilginlerin görüşleri bağlamında kronolojik bir sırayla incelenmiştir. Dilin kaynağı meselesi lafız-anlam ilişkisi ve Kur’ân’da konunun tartışılmasına dayanak teşkil eden ayetler bağlamında da incelenmiştir. Bu sebeple bu bölümde mesele bu boyutlarıyla da işlenmiştir.

Sonuçta elde edilen bulgular özetlenmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	:	Ramazan DEMİR
Field	:	Theology (Divinity)
Programme	:	Arabic Language and Literature
Supervisor	:	Professor Ahmet Turan ARSLAN
Degree Awerded and Date	:	Doctorate - August 2008

Keywords : Word, meaning, naming (Wađ‘), reference (delâlet), language (el-lüğa/el-lisân), revelation (tawqîf), convention (ıśtılâĥ).

ABSTRACT

THE ISSUE OF THE SOURCE OF LANGUAGES ACCORDİNG TO THE ARAB LINGUISTS

The question “What is the source of language?” has always arose curiosity in human mind and made him do some research about this question. Also in the history of Islam, relatively in a very early period, Arab linguists looked for an answer to this question. In this research, the source of language is examined according to the Arab Linguists. Our research includes an introduction, two parts and a conclusion.

In our introduction part, the purpose and the method of the research are indicated and some information is given from the recent works about our research topic. Also, under the title of conceptual circle, the concepts of word, meaning, naming (wađ‘), reference, language and speaking concepts are explained and the relation between language-thought and language-society is focused.

In the first part, the discussions made by linguists (except Arabic linguists) about the source of language are generally examined.

In the second part, firstly, basic theories about the source of language between Arab Linguists are examined in a chorolonogical order with the thought of the linguists defending these theories. The issue of the source of language is examined on the basis of word-meaning relation and verses in Quran causing a discussion as well. Therefore, the issue is also examined in these ways.

In conclusion, the results we have are summerized.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER **1**

ÖNSÖZ ..... **V**

TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ ..... **VII**

KISALTMALAR ..... **VIII**

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

I- ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ **2**

II- ARAŞTIRMANIN TEMEL KAYNAKLARI **4**

III- KONUYLA İLGİLİ ÇALIŞMALAR **8**

IV- KAVRAMSAL ÇERÇEVE **10**

A- LAFIZ (اللفظ) 10

B- ANLAM (المعنى) 12

C- ADLANDIRMA (EL-VAĐ‘- الوضع) 13

D- DELÂLET (الدلالة) 15

E- DİL (اللسان - اللغة) 19

F- KONUŞMA (الكلام) 22

G- DİL VE DÜŞÜNCE 24

H- DİL VE TOPLUM 26

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLİN KAYNAĞI MESELESİNİN ARAP DİLBİLİMCİLERİ DIŞINDA ELE ALINIŞI

I- ANTİK ÇAĞDAN YENİÇAĞ'A DİLİN DOĞUŞU TEORİLERİ 29

II- DİLİN DOĞUŞUYLA İLGİLİ ANTİK BİR METİN: KRATYLOS DİYALOĞU.....35

A- KRATYLOS DİYALOĞU 35

B-KRATYLOS DİYALOĞU'NDA TARTIŞILAN DÖRT TEMEL TEZ.....37

1- Adların İşlevi.....37

2- Adlar İle Onların Adlandırdıkları Nesneler Arasında Doğal Bir Bağ Var mıdır? 38

3- Bir Nesnenin Kaç Doğru Adı Vardır? 39

4- Adları Nesnelere İlk Veren Kimdir? 41

III- YENİÇAĞ (16-19.yy)'DA DİLİN DOĞUŞU İLE İLGİLİ DÜŞÜNCELER.....43

IV- ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİNDE DİLİN DOĞUŞU TEORİLERİ 48

A- DOĞUŞTANCI TEORİ.....48

B- DAVRANIŞÇI TEORİ 50

C- BİLİŞSEL GELİŞİM TEORİSİ 50

D- DOĞADAKİ SESLERİN TAKLİT EDİLMESİNİ TEMEL ALAN TEORİ (BOW-WOW) 51

E- ÜNLEMLERİ TEMEL ALAN TEORİ (POOH-POOH).....52

F- DİNG-DONG TEORİSİ.....52

G- YO-HE-HO TEORİSİ (İŞ KURAMI) 52

İKİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLBİLİMCİLERİNE GÖRE DİLİN KAYNAĞI MESELESİ

I- ARAP DİLBİLİMCİLERİNE GÖRE DİLİN DOĞUŞU TEORİLERİ 55

A- VAHİY VE İLHAM (TEVḲÎF) TEORİSİ VE ONUN SAVUNUCULARI 55

1- İbn Fâris 56

2- İbn Hazm.....57

a- İbn Hazm'a Göre Dilin Doğuşu.....57

b- İbn Hazm'a Göre Allâh'ın Hz. Âdem'e Öğrettiği Dil 61
c- Dillerin Mukayesesi İle İlgili Görüşleri 64
(1) İbn Hazm'a Göre En Üstün Dil Meselesi 64
(2) İbn Hazm'a Göre Cennet ve Cehennemde Konuşulacak Dil.....67
3- Seyfeddîn el-Âmidî 69
B- UZLAŞMA VE ANLAŞMA (IŚŦILÂĤ - اصطلاح / MUVÂĐA'A - مواضعة / TEVÂTU' - تواطؤ) TEORİSİ VE ONUN SAVUNUCULARI.....69
1- Mu'tezîle'den Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Onun Takipçileri.....69
C- BİRLEŞTİRİCİ TEORİ 74
1- Ebû İshak el-İsferâyînî.....74
D- TEVAĶĶÛF EDEN (ÇEKİMSER) TEORİ VE ONUN SAVUNUCULARI 75
1- Ebû Bekr el-Bâkıllânî 76
2- İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cüveynî 81
3- İmâmı Gazzâlî 83
a) Gazzâlî'ye Göre Dilin Kaynağı 83
b) Gazzâlî'de İsim, Müsemmâ ve Tesmiye Kavramları 85
4- Fahreddîn er-Râzî.....87
5- Ali Kuşçu 90
II- KARARSIZ BİR FİLOLOG İBN CİNNÎ 93
III- MESELEYE TEVĶÎF-IŚŦILÂĤ TARTIŞMASI BAĞLAMINDA YAKLAŞMAYAN BİLGİNLER 99
A- Fârâbî.....99
1- Fârâbî ve Dilbilim 99
2- Fârâbî'nin Dilbilim Tanımı ve Ona Göre Dilbilimin Bölümleri.....101
3- Fârâbî'ye Göre el-Lüğa ve el-Lisân Kavramları.....102
4- Fârâbî'ye Göre Dilin (el-Lüğa) Oluşumu.....103
5- Fârâbî'ye Göre Lisânın (Herhangi Bir Toplumun Kullandığı Dil) Oluşumu...106
6- Fârâbî'ye Göre Lisanın Oluşum Aşamaları.....111
7- Fârâbî'nin Eserlerinde Vurguladığı Genel Dilbilim İlkeleri.....112
8- Fârâbî'de Nahiv Mantık İlişkisi 114
9- Fârâbî'ye Göre Nutk Kavramı 115

B- İbn Sînâ 116
C- İbn Haldûn 119
1- İbn Haldûn'un Dil Anlayışı 119
2- İbn Haldûn'a Göre Bilginin Oluşumu 121
3- Meleke Kavramı 123
4- Dil Melekesinin Kazanılması 126
5- İbn Haldun'a Göre Dil Melekesi Gramer Kurallarını Öğrenerek Elde Edilebilir mi? 128
6- İbn Haldûn'un Meleke Nazariyesiyle Açıkladığı Konular 131
a- İbn Haldûn'a Göre Anadilde Eğitimin Önemi 131
b- Dil Eğitimi 133
c- Şiir ve Düzyazı 134
IV- ÇAĞDAŞ ARAP DİLBİLİMCİLERİNİN YAKLAŞIMLARI 135
A- Corcî Zeydân'ın Yaklaşımı 135
1- Corcî Zeydan'a Göre Dilin Doğuşu 135
2- Corcî Zeydan'a Göre Dilin Gelişim Aşamaları 139
B- Ali Abdülvâhid el-Vâfî'nin Yaklaşımı 141
1- Ali Abdülvâhid el-Vâfî'ye Göre İfade Türleri 141
2- Ali Abdülvâhid el-Vâfî'ye Göre Dilin Doğuşu 143
C- İbrahim Enîs'in Yaklaşımı 151
D- Kâsid Yâsir ez-Zeydî'nin Yaklaşımı 154
E- 'İmâd Ĥâtim'in Yaklaşımı 155
V- MESELENİN LAFIZ-ANLAM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ELE ALINIŞI 158
VI- TEFSİR LİTERATÜRÜNDE MESELENİN ELE ALINIŞI 165
A- HZ. ÂDEM'E ÖĞRETİLEN İSİMLER 165
B- İNSANA BEYÂN KABİLİYYETİNİN ÖĞETİLMESİ 177
SONUÇ 183
KAYNAKÇA 194

ÖNSÖZ

İnsanın düşüncelerini, duygularını ve meramını ifade etmek üzere sesleri, heceleri, kelimeleri ve cümle gruplarını anlamlı ve ahenkli bir şekilde bir araya getirerek oluşturduğu semboller bütünü diye tanımlayabileceğimiz dil, onun kendi varoluşunu ifade etmesi açısından olmazsa olmaz unsurlardan biridir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve onu ayrıcalıklı hale getiren dildir. İnsanın olmadığı yerde dilden; dilin olmadığı yerde de insandan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple insan için son derece önem arz eden dilin nasıl oluştuğu sorusu her zaman merak uyandırmış ve güncelliğini hep korumuştur.

İslam düşüncesinde ele alınan en temel konulardan birisi de dildir. İslam düşüncesinin teşekkülüyle birlikte Arap dilbilimcileri ilk dönemlerden itibaren dili hemen hemen tüm yönleriyle bilimsel inceleme konusu yapmışlardır. Dilin kaynağı meselesi de incelemeye tabi tutulan konular arasında yer almıştır. Bu bağlamda mesele Arap dilbilimcileri tarafından tartışılmış, bu tartışmalar neticesinde çeşitli görüş ve düşünceler ortaya çıkmıştır.

Bu görüş ve düşünceleri inceleyip bir bütün halinde ortaya koymak amacıyla Arap dilbilimcilerinin dilin kaynağı meselesini ele alışını tez konusu olarak seçtik.

Tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın amacı, yöntemi, kaynakları ve günümüzde konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca kavramsal çerçeve başlığı altında lafız, anlam, adlandırma (vađ‘), delâlet, dil ve konuşma kavramları açıklanmış; dil-düşünce ile dil-toplum ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde, Arap dilbilimcileri dışında dilin doğuşuyla ilgili olarak yapılan tartışmalar genel bir çerçeve içerisinde incelenmiştir.

Tezin ana bölümünü oluşturan ikinci bölüm Arap Dilbilimcilerine Göre Dilin Kaynağı Meselesi başlığını taşımaktadır. Bu bölümde öncelikle Arap dilbilimcileri

arasında dilin doğuşu ile ilgili olarak ortaya çıkan temel teoriler onları savunan bilginlerin görüşleri bağlamında kronolojik bir sırayla incelenmiştir. Dilin kaynağı meselesi lafız-anlam ilişkisi ve Kur'ân'da konunun tartışılmasına dayanak teşkil eden ayetler bağlamında da incelenmiştir. Bu sebeple bu bölümde mesele bu boyutlarıyla da işlenmiştir.

Tez konusunun tespitinden sonuçlandırılmasına kadar tüm aşamalarda maddî manevî destek ve yardımlarını esirgemeyen, kıymetli fikir ve irşadlarıyla beni her zaman yönlendiren, ilgi ve alakalarını hiç eksik etmeyen muhterem hocam Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN'a; görüşlerinden istifade ettiğim saygıdeğer hocam Prof. Dr. İsmail DURMUŞ'a; değerli fikirleriyle ufkumu açarak akademik yolda bana ışık tutan ve tezi baştan sona kadar okuyarak müspet eleştirileriyle çalışmamızı olgunlaştıran değerli hocam Prof. Dr. Ali DURUSOY'a ve tezi okuyup tashihte bulunan vefakâr arkadaşım Ahmet GÜL'e en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Bunun yanında çeşitli vesilelerle konuyla ilgili düşünce ve fikirleriyle çalışmamıza katkıda bulunan herkese ayrıca varlık sebebim olan, beni yetiştiren ve dualarını eksik etmeyen anne-babama, çalışmam boyunca her türlü fedakârlığı ve sabrı gösteren sevgili eşime ve biricik oğluma teşekkür ederim.

Ramazan DEMİR

İstanbul, 2008

TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

ح : Ĥ, ĥ

خ : Ħ, ħ

ط : Ŧ, ŧ

ظ : Ž, ž

ع : ‘

غ : Ğ, ğ

ق : Ķ, ķ

ص : Ś, ś

ض : Đ, đ

ء : ’

ث : Ŝ, ŝ

ذ : Ź, ź

Uzatma : ^

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
a.g.t	: Adı geçen tez
a. mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
M.Ö.	: Milattan önce
Müc.	: Mücellet
nşr.	: Neşreden
[t.y]	: Yayın tarihi yok
takd.	: Takdim
thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih eden
v.	: Vefat tarihi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
[y.y.]	: Yayın yeri yok
yy	: Yüzyıl
ZDMG	: Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

I- ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

Dil ve düşünce, insanı insan yapan onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerdir. Aslında düşünme ve konuşma aynı olayın farklı görünüşleridir. Çünkü ifade edilemeyen bir düşüncenin bir anlamı yoktur. İnsanın kendisini, düşüncesini ve duygularını ifade etme vasıtalarının en önemlisi, en kolayı ve en kullanışlı olanı şüphesiz dildir. Burada dilden kastımız sese dayalı konuşma düzenidir. Bu sebeple son derece önem arzeden dilin kaynağı ve kökeni sorusu, insan düşüncesi için her zaman garip ve büyüleyici etkisi olan bir soru olmuştur. Düşüncenin ilk parıltılarıyla birlikte insan, bu sorun üzerinde düşünmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu problem insanlık tarihi kadar eski olup güncelleğini korumaya devam edecek gibi görünmektedir.

Varlık sorunu ile dilin kaynağı sorunu iç içe olan ve birlikte ele alınması gereken iki sorundur. Yani insanın yeryüzünde nasıl ortaya çıktığı açıklanmadan dilin ortaya çıkışı açıklanamaz. Ancak şunu açık yüreklilikle ifade edelim ki, insanoğlunun aşkın bir varlık olan Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyenler için dilin menşei konusu bir muammadır.

Bu çalışma, halen güncelliğini koruyan dillerin kaynağı problemini konu edinmektedir. Dillerin kaynağı konusu hem doğu hem batı dünyasında ilk dönemlerden itibaren işlenmiş ve pek çok tez ileri sürülmüştür. Bu sebeple konunun onu ele alan özneye göre tüm yönleriyle incelenmesi hem bir doktora tezini aşacak hem de işimizi bir hayli zorlaştıracaktır. Ayrıca doktora tezlerinde ele alınan konunun kapsamı dar olmalı ancak konu derinlemesine incelenmelidir. Bu nedenle çalışmamız, Arap dilbilimcilerinin konu hakkındaki görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Ancak Arap dilbilimcileriyle İslamî çevrede yetişip konu hakkında görüş bildiren tüm bilginleri kastediyoruz. Çünkü İslam düşüncesinde konunun tartışılmaya başladığı dönemde islâmî ilimler birbirinden ayrışmamıştı. O dönemde bir bilgin günümüzde müstakil bir bilim kabul edilen tefsir, hadis, fıkıh, kelâm vb. ilimlerin tamamında söz sahibi olabiliyor ve yetkin kabul edilebiliyordu. Örnek verecek olursak bir filozof olarak meşhur olan Fârâbî, aynı zamanda kadılık yapmış, dil, dilbilim ve diğer alanlarda eserler yazmıştır.

Açık bir şekilde ifade edelim ki, bu çalışmanın amacı dilin kaynağı problemini çözmek değildir. Yani çalışmamızda bu problemi çözme iddiasıyla yola çıkılmamıştır. Çünkü kanaatimizce insanın varlığı yani yeryüzüne nasıl çıktığı; aklın, düşüncenin, bilincin, idrakin ve diğer psikolojik yetilerin kaynağı açıklanmadan dilin kaynağının açıklanması mümkün görünmemektedir.

Bu sebeple bu çalışmanın temel amacı İslam düşüncesinde dilin kaynağı hususunda görüş bildiren bilginleri tespit etmek, söz konusu bilginlerin konuyla ilgili olarak sahip oldukları teorileri kanıtlarıyla birlikte ortaya koymak ve bilimsel açıdan değerlendirerek bir bütünlük içerisinde okuyucuya sunmaktır.

Araştırmamızda takip edilen yönteme gelince öncelikle girişte tezin amacı, yöntemi, kaynakları ve günümüzde konuyla ilgili yapılan çalışmalar hakkında bilgi verildi. Aynı şekilde konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla konuyla ilgili olarak tespit edilen temel kavramlar açıklandı.

Birinci bölümde dilin kaynağı meselesinin Arap Dilbilimcileri dışında nasıl işlendiğini ortaya koymak üzere tartışılmaya başlandığı ilk dönemden günümüze varana kadar kronolojik bir şekilde anahatlarıyla işlendi. Ayrıca dilin kaynağı hususunda ilk metin kabul edilen Platon'un *Kratylos* diyaloğu müstakil bir başlık altında incelendi.

Tezin ana bölümünü oluşturan ve *Arap Dilbilimcilerine Göre Dilin Kaynağı Meselesi* başlığını taşıyan bölümü hazırlamak için genel bir literatür taraması yapıldı. Çalışmamızın amacı doğrultusunda bu konuda görüş bildiren Arap Dilbilimcileri tespit edildi. Bu bilginlerin görüşleri savundukları teorilere göre tasnif edildi. Böylece karşımıza Arap Dilbilimcileri arasında taraftar bulan dört teori çıktı. Söz konusu bilginlerin görüşlerine hangi teoriyi savunuyorlarsa o teori altında yer verildi. Meseleye tevḳîf-ıśtılâĥ tartışması bağlamında yaklaşmayan bilginlerin konu hakkındaki düşünceleri ayrı bir başlık altında incelendi. Aynı teoriyi savunan bilginlerin görüşleri incelenirken kronolojik sıra takip edildi. Aynı şekilde konuyu tespit ettiğimiz teoriler bağlamında incelemeyen bilginlerin görüşleri işlenirken de kronolojik sıraya uyuldu.

İslam düşüncesinde bu mesele lafız ile anlam arasında doğal bir münasebetin bulunup bulunmadığı yönünden de işlenmiştir. Bu sebeple meselenin bu açıdan alınmasını ayrı bir başlık altında tartıştık.

İslam düşüncesinde dilin kaynağı hususunda yapılan tartışmaların kaynağı genellikle Bakara suresinin 31. ve Rahman suresinin 4. ayetlerine dayanmaktadır.

Dolayısıyla mesele bu ayetlerin tefsiri bağlamında da ele alınmıştır. Söz konusu ayetlerin yorumları ile ilgili birikimi incelemek amacıyla temel tefsir kaynakları taranarak elde edilen bilgiler müstakil bir başlık altında değerlendirilmiştir.

Tez hazırlanırken olabildiğince temel kaynaklara inilmiştir. Bununla birlikte bilimsel yaklaşım tarzına uygun olarak günümüzde konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalardan da istafade edilmiştir.

Tezin yazımında üslup ve dil açısından Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Türk Dil Kurumu İmla Klavuzu ve Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından hazırlanan Tez ve Proje Yazım Klavuzu esas alınmıştır. Buna göre Türkçe eser adlarında geçen her kelimenin ilk harfi büyük yazılırken, Arapça eser isimlerinin yazımında sadece birinci kelimenin ilk harfi büyük diğer harfler küçük yazılmıştır. Özel isimlerin ilk harfi her yerde büyük yazılmıştır.

Çalışmada adı geçen şahısların vefat tarihleri önce hicrî sonra miladî olarak ilk geçtikleri yerde verilmiştir. Dipnotlarda geçen eserler, ilk geçtikleri yerde müellifin ve eserin tam adı, basım yeri, basım yılı, cilt ve sayfa numaraları ile birlikte verilmiş diğer yerlerde kısaltma cihetine gidilmiştir. Bununla birlikte kaynakçada yararlanılan tüm eserler hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Eser adları çalışmamızın her yerinde italik yazılmıştır.

II- ARAŞTIRMANIN TEMEL KAYNAKLARI

Çalışmamızda faydalandığımız eserler kaynakça bölümünde verilmiştir. Burada çalışmamızın temel kaynaklarından bahsedilecektir.

Tezin ana bölümünü *Arap Dilbilimcilerine Göre Dilin Kaynağı Meselesi* başlığını taşıyan ikinci bölüm oluşturmaktadır. Bu bölümde Arap Dilbilimcilerinin konuyla ilgili görüşleri incelenmiştir. Söz konusu bilginlerin görüşleri ele alınırken genel olarak dilin kaynağı ile igili düşüncelerine yer verdikleri kendi eserlerine başvurulmuştur.

Bu bağlamda dilin doğuşu ile ilgili teorilerden vahiy ve ilhâm teorisi incelenirken bu teoriyi savunan İbn Fâris'in *es-Śâĥibî fi fıḳhi'l-luğa*'sı; İbn Ĥazm'ın *el-İĥkâm*'ı ve el-Âmidî'nin *el-İĥkâm fî uśûli'l-aĥkâm*'ı temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Uzlaşma ve anlaşma (ıśtılâĥ) teorisi işlenirken Kadı Abdülcebbâr'ın, *el-Muğnî* ve Ebu'l-Hüseyin el-Baśrî'nin, *el-Mu'temed*'ine müracaat edilmiştir.

Bâkıllânî'nin, fıkıh usulüne dair olan eseri *et-Taḳrîb ve'l-irşâd* kullanılan temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Bâkıllânî, problemi "Arapça ya da herhangi bir dille iletişimde bulunmanın yani dilin kaynağı Allah mı yoksa insan mı?" başlığı altında tartışır. Kendisinden önce ortaya konulan iki temel tezi mümkün gören Bâkıllânî, bu tezlerin kesin ve bağlayıcı bir şekilde ispatlanamayacağı yönünde düşüncesini ortaya koyar. Ayrıca konuyla ilgili olarak değişik fikirler beyan ederek onların da ihtimal dâhilinde olduğunu kanıtlarıyla birlikte serdeder. Bu yönüyle Bâkıllânî, kendisinden önce dile getirilmeyen ve dilin menşei ile ile ilgili teorilerden herhangi birini tercih etme noktasında çekimser kalan (tevaḳḳûf eden) teori adını alan yeni bir tezi gündeme getiren ilk düşünür olup tartışmaya yeni bir boyut kazandırmıştır. Ondan sonra gelen Müslüman düşünürlerin büyük çoğunluğunun konuyla ilgili yaklaşımlarını onun düşüncesine parelel bir şekilde ortaya koymaları önem arzetmektedir. Konuyu Bâkıllânî'nin söz konusu yaklaşım tarzına paralel bir şekilde ele alan bilginlerin görüşleri kendi eserlerinden aktarılmıştır. Bu vesileyle İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*; Gazzâlî'nin, *el-Mustaśfâ* ve *el-Menħûl*; Fahreddîn er-Râzî'nin, *el-Maĥsûl*; Taceddîn el-Ermevî'nin, *el-Ĥâśıl mine'l-Maĥśûl*; Sirâcüddîn el-Ermevî'nin, *et-Taĥśîl mine'l-Maĥśûl*, Ali Kuşçu'nun, '*Unḳûdu'z-zevâhir fi's-śarf* ve ona Mevlana Abdurrahim tarafından yapılan *Şerĥ* isimli eserleri kullanılan temel başvuru kaynakları arasında yer almıştır.

Fârâbî'nin görüşleri için kendisi tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-Ĥurûf*, *Şerĥu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi'l-'ibâre*, *Kitâbu'l-Elfâži'l-musta'mele fi'l-mantıḳ* ve *İĥśâu'l-'ulûm* adlı eserlerine başvurulmuştur.

İbn Cinnî'nin *el-Ħaśâiś*'i bir bakıma Arap dili gramerinin metodolojisi konumundadır. Arap dilinin genel yapısı ve bu yapıyı oluşturan temel ilkelerin felsefî açıdan yorumlandığı ve özelliklerinin belirtildiği bir eserdir. Bu eser Muhammed Alî en-Neccâr tarafından tahkik edilip üç cilt halinde basılmıştır. Dilin kaynağı meselesi birinci ciltte "*dilin orijini vahye mi yoksa ıśtılâĥa mı dayanmaktadır"* şeklinde müstakil

bir başlık altında ele alınmaktadır. İbn Cinnî'nin yaklaşım tarzını belirlemek üzere söz konusu eserinden faydalanılmıştır.

İbn Sînâ'nın görüşleri için *eş-Şifâ el-Mantık el-'İbâre* adlı eserine bakılmıştır.

Çalışmamızda kullandığımız temel kaynaklardan birisi de İbn Haldûn'un dünya genelinde meşhur eseri *el-Muḳaddime*'dir. el-*Muḳaddime*'de dil ile ilgili meseleler için müstakil bir bölüm açılmıştır. İbn Haldûn, seleflerinin girdiği tartışmalara girmeden meseleyi kendisine has bir üslupla, meleke nazariyesiyle açıklamaktadır. Bu çalışmada *Muḳaddime*'nin iki farklı baskısı kullanılmıştır. İlki Dervîş el-Cuveydî tarafından tahkik edilip Beyrut'ta 1996'da tek cilt halinde basılmıştır. Bu baskının kaynak olarak gösterildiği dipnotlarda sadece sayfa numarası verilmiştir. İkincisi ise Ali Abdulvâhid el-Vâfî tarafından tahkik edilip Kahire'de 1981'de üç cilt halinde basılmıştır. Bu baskının kullanıldığı dipnotlarda ilkiyle karıştırılmaması için hem cilt hem de sayfa numarası verilmiştir.

Suyûtî, *el-Muzhir* isimli eserinin girişinde İslam düşüncesinde dilin kaynağı meselesiyle ilgili klasik birikimi derleyerek yer yer değerlendimelerde bulunmuştur. Bu sebeple Suyûtî'nin bu eseri çalışmada kullanılan birincil kaynaklardandır.

Bazı Muasır Arap Dili Bilginlerinin dilin kaynağı problemine yaklaşımlarının incelendiği başlıkta Corcî Zeydân'ın *el-Felsefetu'l-lüğaviyye*, Ali Abdulvâhid el-Vâfî'nin *'İlmu'l-lüğa*, İbrahim Enîs'in, *Delâletu'l-elfâž*, Kâsid Yâsir ez-Zeydî'nin, *Fıḳhu'l-lüğati'l-'Arabiyye*, İmâd Hâtim'in, *Fî fıḳhi'l-lüğati ve târiḫi'l-kitâbe* adlı eserlerine müracaat edilmiştir.

Mesele lafız ile anlam arasında doğal olarak zorunlu bir ilişki olup olmadığı yönünden de incelenmiştir. Bu bağlamda es-Sekkâkî'nin, *Miftâḥu'l-'ulûm* ve Taftâzânî'nin, *el-Mutavvel* isimli eserleri kullanılan eserler arasında yer almıştır.

Dilin menşei meselesi, Kur'ân'da konuyla ilgili olarak yer alan ayetler çerçevesinde de ele alınmıştır. Genel olarak konunun tefsir kaynaklarında incelenmesine sebep olan ayetler Bakara suresinin 31. ve Rahmân suresinin 4.

ayetleridir. Söz konusu ayetlerle ilgili yorumlar aktarılırken aşağıdaki tefsirlere bakılmıştır:

et-Ťaberî, *Tefsirü'ť-Ťaberî Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân,* İbn Keŝîr, *Tefsîrü'l-Ķur'âni'l-'Azîm*, el-Beğavî, *Tefsîrü'l-Beğavî (Me'âlimü't-tenzîl)*, ez-Zemaħşerî, *el-Keşşâf 'an haķâiķi't-tenzîl ve 'uyûnu'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, el-Ķurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân*, İbn 'Atıyye el-Endelüsî*, el-Muĥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz,* Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsirü'l-baĥri'l-muĥît* ve *en-Nehrü'l-mâd mine'l-Baĥri'l-muĥît*, el-Alûsî, *Rûĥü'l-me'âni fî tefsîri'l-Ķur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meŝânî*, eş-Şevkânî, *Fetĥü'l-ķadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min 'ilmi't-tefsîr,* Ebussuud, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd el-musemmâ bi irşâdi'l-'akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Seyyid Kutub, *Fî žilâli'l-Kur'ân*, Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*.

Çalışmanın *Dilin Kaynağı Meselesinin Arap Dilbilimcileri Dışında Ele Alınışı* başlağını taşıyan birinci bölümünde Gordon Winant ve Hewes tarafından kaleme alınan ve Hasan Boynukara ile Bülent C. Tanrıtanır tarafından *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar* adıyla dilimize çevrilen eserden istifade edilmiştir. Bu çalışma 88 sayfadan ibaret olup konuyla ilgili olarak ilk dönemden günümüze kadar batıda oluşan birikimin özeti konumundadır. Ragıp Hulûsi Özdem'in, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış* isimli çalışması bu bölümde kullandığımız temel eserlerdendir. Platon'un *Kratylos* Diyaloğu dilin kaynağı hususunun tartışıldığı ilk metin kabul edilmektedir. Bu sebeple çalışmamızda söz konusu diyalog müstakil bir başlık altında incelenmiştir. Bu bölümde yararlanılan diğer temel kaynaklar şunlardır.

Dilbilimi Düşününde Dönüm Noktaları: Eser, Roy Harris ve Tablot J. Taylor tarafından yazılıp Eser E. Taylan ve Cem Taylan tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır.

Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı: Umberto Eco'nun çalışması olup Türkçe'ye Kemal Atakay tarafından çevrilmiştir.

Genel Dilbilim Dersleri: Ferdinand De Saussure ait olan eser, Berke Vardar tarafından tercüme edilmiştir.

Bedia Akarsu'nun *Wilhelm von Humboldt'da Dil Kültür Bağlantısı* adlı çalışması.

III- KONUYLA İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Konuyla doğrudan ilgili olarak tespit ettiğimiz müstakil çalışmaların başında Bernard George Weiss'in *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of "Wad' al-Lughah" and Its Development* isimli çalışması gelmektedir. Bu çalışma 1966 yılında Princeton Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü'nde yapılmış bir doktora tezidir. Tez 157 sayfa olup üç bölümden oluşmaktadır. Weiss, çalışmasının birinci bölümünde dilin kaynağı problemini incelemektedir.

Weiss'in *Medieval Muslim Discussions of The Origin of Language* adlı 9 sayfalık makalesi 1974'te ZDMG dergisinde yayınlanmıştır. Bu makale, Adem Yığın tarafından *Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları* adıyla Türkçe'ye çevrilerek Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmıştır. Makalede dilin menşei ile ilgili İslam düşüncesinde yapılan tartışmalar, bu tartışmalar sonucu oluşmuş teoriler hakkında bilgi verilmiştir. Weiss'in bu makalesi tezinin birinci bölümünün özeti mahiyetindedir.

Ragıp Hulûsi Özdem, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış* ismiyle 1994'te Ankara'da basılan eserinde Ortaçağ teorileri başlığı altında 10 sayfalık bir yer ayırarak İslam düşüncesinde dilin türeyişiyle ilgili teorilere kısaca değinmiştir.

Faruk Bozgöz, *Dilin Kaynağı ve İlk Dil Problemi* adlı makalesinde[1] dilin tanımını, dilin doğuşunu, dilin doğuşu ile ilgili tezleri, ilk ve temel dil problemini, dil ve kültür arasındaki ilişkiyi inceler. Bozgöz, dilin insana hazır olarak verilmiş bir olgu olarak düşünülmemesi gerektiği, insanın kendisinden zorunlu olarak çıkmış ve çeşitli evreler geçirerek gelişimini tamamladığı sonucuna varır. Ancak Bozgöz, İslam düşüncesindeki yaklaşım tarzından kısaca bahsetmekle birlikte Fârâbî'nin Kitâbu'l-hurûf'u dışında temel İslâmî kaynaklara değinmemiştir.

[1] Faruk Bozgöz, *Dilin Kaynağı ve İlk Dil Problemi*, (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 2), Diyarbakır, 2003, s. 23-37.

Konuyla ilgili bir başka çalışma, Özcan Başkan'ın 1968'te kaleme aldığı, *İnsan Dilinin Doğuşu* adlı 11 sayfalık makalesidir. Ne yazık ki bu makalede İslam düşüncesindeki görüşlere hiç değinilmemiş, Arapça kaynaklara atıfta bulunulmamıştır. İnsan dilinin doğuşu Darwinci görüşe dayandırılmıştır.

Türkçe literatürde vađ' ilmini konu edinen iki çalışmadan bahsetmek mümkündür. Her iki çalışma da Adudüddîn el-Îcî (v. 756/1355)'nin *er-Risâlatu'l-vađ 'iyye*'si ile birlikte bilimleşme sürecine giren vađ' ilmini konu edinmektedir.

Bu çalışmaların ilki İbrahim Özdemir'e ait olup *Vađ' İlminin Doğuşu, Tarihi Gelişimi ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi* adı altında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılmış bir yüksek lisans tezidir. Özdemir, bu çalışmasında vađ' ilminin tanımını, konusunu, gayesini, tarihi gelişimini ve diğer disiplinlerle ilişkisini işlemiştir. Ancak söz konusu çalışmada Abbâd b. Süleyman'a nispet edilen lafız ile anlam arasında doğal bir münasebet bulunduğu yönündeki görüşün eleştirisi dışında İslam düşüncesinde dilin kaynağı hususunda yapılan tartışmalar ve oluşan teoriler hakkında detaylı bir bilgiye rastlayamadık.

İkinci çalışma Abdullah Yıldırım'a ait olup *Vađ' İlmi ve 'Unḳûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme – Değerlendirme)* adını taşımaktadır. Bu çalımada yüksek lisans tezi olup Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmıştır. Ancak bu çalışma adından da anlaşılacağı üzere Ali Kuşçu'nun söz konusu eseri ile sınırlandırılmıştır. Bu tezin ana bölümü '*Unkûdu'z-Zevâhir'in Meseleleri* başlığını taşımaktadır. Yıldırım, bu başlık altında Ali Kuşçu'nun *Unkûdu'z-Zevâhir* isimli eserinde yer alan meseleleri ele alır. Söz konusu meseleler arasında saydığı *Dili Vađ' Eden İradenin Kimliği* başlığı altında İslam düşüncesinde yer alan dilin kaynağı ile ilgili tartışmalara değinir.

Doğrudan dilin kaynağını konu edinmese de kapsamlarında dilin kaynağına yer veren bazı çalışmalar da tespit ettik. Bu çalışmalar şöyle sıralanabilir.

Sedat Şensoy'un, '*Abdulkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi* adlı doktora çalışması. Şensoy, 'Abdulkâhir el-Cürcânî (v. 471/1078)'nin anlam teorisini incelediği

tezinin girişinde *Dilin Kaynağı (Vaḍ‘ Meselesi)* başlığı altında dilin kaynağına ilişkin İslam dünyasında ortaya çıkan tartışmaları özetler.[2]

Ali Durusoy, *Aristotales’ten Gazzâlî’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı* adlı makalesinde Fârâbî ve İbn Sînâ’nın dilin kayanağı hakkındaki düşünceleriyle ilgili tespitlerde bulunur. Durusoy’un tespitleri çalışmamızın ilgili yerlerinde zikredilmiştir.

Fârâbî’nin *“Kitâbu’l-Elfâži'l-musta‘mele fi'l-mantıḳ”* isimli eserini *“Mantıkta Kullanılan Lafızlar”* adıyla Türkçe’ye çeviren Sadık Türker çevirinin girişinde bu eserin hangi çerçeve içerisinde ele alınması gerektiği hususunda bazı açıklamalarda bulunur. Türker, söz konusu çevirinin girişinde ve *Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi* isimli makalesinde Fârâbî’nin dil, dilin yapısı, dilin oluşumu ve üst-dil hakkındaki düşüncelerine yer verir.

Hülya Altunya’nın, *Fârâbî’de Dil Felsefesi* adlı yüksek lisans çalışması da Fârâbî’nin dilin kaynağı hususundaki görüşleri hakkında kapsamlı bilgi veren bir çalışmadır.

IV- KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kavramsal çerçeve başlığı altında çalışmamızda kullanılan temel kavramlar üzerinde durulacaktır.

A- LAFIZ (اللفظ)

Lafız sözcüğü la-fa-ža (لَفَظَ) fiil kökünden türemiş bir masdar olup ism-i mef‘ûl manasında (melfûž = atılan şey) kullanılmaktadır. Sözlükte “atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak/çıkarmak, telaffuz etmek, söylemek, demek” gibi anlamlara gelmektedir. Sözlükteki anlamına şu cümleler örnek verilebilir. “Hurmayı yedim, çekirdeğini attım

[2] Sedat Şensoy, ‘*Abdulkâhir el-Cürcânî’de Anlam Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2001, s. 25.

(أكلت التمرة فلفظت نواها); deniz balığını (لفظ البحر السمك); değirmen ununu (لفظت الرحى الدقيق); yılan zehirini attı (لفظت الحية سمها)."[3]

Terim anlamı ise insanın ağzından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu sembollerdir. Bu tanımda görüldüğü gibi ister anlamlı olsun ister anlamsız olsun insanın ağzından belli bir düzen içerisinde çıkan her türlü ses, lafız adını almaktadır. Seslerden oluşan bu semboller bir anlamı, bir düşünceyi, bir niyeti simgeliyorsa kelime/lafza (sözcük) ve kelâm/kavl (söz); herhangi bir anlam ifade etmiyorsa mühmel (anlamsız) lafız adını alır.[4]

Bu çalışmada bizi ilgilendiren bir anlam ifade eden lafızlardır. Bir lafzın bir anlama delâlet edip onu göstermesine adlandırma denir. Adlandırmanın nasıl gerçekleştiği yani kimin tarafından yapıldığı başlı başına bir problem olup gizemini hep korumuştur. Çalışmamızda cevabı aranan soru bir anlamı ifade etmesi için sembol olarak kullanılan lafızların kimin tarafından konulduğu yani adlandırmayı gerçekleştiren öznenin kim olduğu meselesine İslam düşüncesinde nasıl bakıldığıdır. Bu yönüyle lafız kavramı bu çalışmada kullandığımız temel kavramlar arasında yer almaktadır.

Bir lafzın bir anlamı simgelemesi son derece önem arz etmektedir. Dildeki görevini ifa etmesi de buna bağlıdır. Bu sebeple bunda sonraki başlıkta anlam kavramı üzerinde durulacaktır.

---

[3] Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Semerrâî), Beyrut, 1408/1988, VIII, 161; el-Ezherî, *Tehźîbü'l-lüğa*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire, [t.y.] XIV, 381; İbn Fâris, *Mu'cemu meḳâyîsi'l-lüğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1392/1972, V, 259; a.mlf., *Mucmelü'l-lüğa*, (thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404/1984, IV, 811; el-Cevherî, *es-Śıĥâĥ: Tâcü'l-luğa ve śıhĥâĥu'l-'Arabiyye*, (thk. Şihâbüddîn Ebû Amr), Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1418/1998, II, 916; Firuzâbâdî, *el-Ḳâmûsu'l-muĥît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1413/1993, s. 902; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1403/1983, s. 192.

[4] Fârâbî, *Şerĥu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi'l-'ibâre*, (thk. Wilhelm Kutsch - Stanley Marrow), Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1986, s. 24; et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi ıstılâĥâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1158/1745 (takd. Refîk el-'Acem; thk. Ali Dahrûc; çev. Corc Zeynâtî, Abdullah el-Hâlidî), Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1996, II, 1410-1412; Gelenbevî, *Şerhu İsagoci*, (thk. Abdullah Hiçdönmez), el-Mektebetu'l-hanîfiyye, İstanbul, [t.y], s. 35; Sedat Şensoy, "Lafız", *DİA*, XXVII, 42, Ankara, 2003.

B- ANLAM (المعنى)

Ma‘nâ (anlam) sözcüğü sözlükte “kastetmek, hedeflemek, demek istemek” anlamındaki ‘anâ (عَنَى) fiil kökünden türemiş mimli masdar (ma‘nâ = مَعْنَى) veya ism-i mef‘ûl (ma‘nî = مَعْنِيٌّ) olup anlatılmak istenen, kastedilen şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Buna göre ma‘nâ, bir sembol olarak kullanılan lafızların gösterdiği, tasvîr ettiği, delâlet ettiği, yöneldiği veya bu sembollerle anlatılmak istenen, onlarla anlaşılan şeydir.[5]

Dilbilim geleneğinde bir simge olan lafzın mukâbili olarak kullanılan mâna, “sözle anlatılmak istenen şey” (maksad, medlûl) olarak tanımlanmıştır.[6]

Mantık ilminde ise mânâ benzer bir açıklama ile “adlandırma (vađ‘) yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur” şeklinde tarif edilir. Daha genel bir ifadeyle *anlam*, düşünce, fikir, hayal, tasavvur ve dış dünyada yer alan şeylerin zihindeki yansımalarıdır. Yani lafız, söz ve dil ile anlatılabilen ve anlatılamayan şeylerin tümünün zihindeki izleri başka bir deyişle karşılıklarıdır. Yazı da, ses, harf, lafız ve cümlelerden oluşan dilin varlığını gösteren yapı ve işaretler bütününden oluşan bir bütündür. Dolayısıyla sözlü dil zihindeki izleri gösterme noktasında birincil, yazı dili ise ikincil plandadır.[7]

Mânâ ile mefhum zihinde oluşan sûret, düşünce ve tasavvuru ifade etmeleri yönünden birbirlerine benzerler. Ancak oluşma ve kullanılma şekilleri bakımından farklılık arzederler. Çünkü zihindeki tasavvur lafızla kastedilirse mânâ adını alır. Bu tasavvur ve sûretin zihinde oluşması açısından bakıldığında ise mefhûm ismini alır. Aslında mânâ ile mefhûm öz (zât) itibareyle aynı şeydir. Aralarında farklılık bulunması kullanımdan kaynaklanmaktadır.[8]

---

[5] el-Ezherî, *Tehźîbü’l-lüğa*, III, 212; İbn Fâris, *Mu‘cemu meḳâyîsi'l-lüğa*, IV, 146; a.mlf., *Mucmelü’l-lüğa*, IV, 630; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 220.

[6] et-Tehânevî, *a.g.e*, II, 1600-1601; Sedat Şensoy, “Mânâ”, *DİA*, XXVII, 555, Ankara, 2003.

[7] Aristo, *Kitâbu’l-‘ibâre*, *(en-Naśśü’l-kâmil li-mantıḳi Aristo içinde)*, (thk. Ferîd Ceber), Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1999, I, 104; Fârâbî, *Şerĥu’l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlîs fi’l-‘ibâre*, s. 24 vd.; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantıḳ el-‘İbâre*, (thk. Mahmûd el-Hudayri), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, 1390/1970, s. 1-6; et-Tehânevî, *a.g.e*, II, 1600-1601; Ali Durusoy, *Aristotales’ten Gazzâlî’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı*, (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 28), İstanbul, 2006, s. 43; Sedat Şensoy, “Mânâ”, *DİA*, XXVII, 555.

[8] et-Tehânevî, *a.g.e*, II, 1617; Sedat Şensoy, “Mâna”, *DİA*, XXVII, 556.

Bu farklılık, nahiv ile mantık tartışmalarını körükleyen sebeplerden birisi olmuştur. Nitekim mantığın mânâları, dilbilimin ise lafızları araştırdığını söyleyen mantıkçı Mattâ b. Yûnus (v. 328/940)'a karşı Sîrâfî (v. 368/979), nahvin bir bakıma Arap dilinin mantığı olduğu gibi mantığın da bir anlamda Yunan nahvi sayıldığını ileri sürmüştür.[9]

Görüldüğü gibi anlam, lafızla anlatılmak istenen şeydir. Bu yönüyle adlandırma işleminin temel unsuru olup çalışmamızda kullanılacak temel kavramlar arasında yer alacaktır.

Bir lafzın bir anlamı simgelemesi için söz konusu lafzın söz konusu anlam için tayin edilmesi gerekir. Bu tayin işlemine adlandırma (vađ') denilmektedir. Bundan dolayı bu kavram üzerinde durmak istiyoruz.

C- ADLANDIRMA (EL-VAĐ'- الوضع)

Vađ', kelime olarak bir şeyi belli bir yere koymak, bırakmak, indirmek, yerleştirmek, oturtmak; ilk olarak yapmak, ihdas etmek, yük olmaktan çıkmak, kadının çocuğunu doğurması gibi anlamlara gelmektedir.[10]

Vađ''ın terim anlamına gelince, birşeyin başka bir şeyi anlam yönünden göstermesi için tayin ve tahsis edilmesidir. Bunlardan ilk şey anıldığında ikinci şey buna bağlı olarak anlaşılır.[11] Bu anlamıyla vađ', iletişim vasıtası olarak kullanılan bütün

---

[9] Bu konuda geniş bir açıklama için bkz. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2001.

[10] el-Ezherî, *Tehźîbü'l-lüğa*; III, 72; İbn Fâris, *Meķâyîsi'l-lüğa*, VI, 117; a.mlf., *Mucmelü'l-lüğa*, IV, 928; el-Cevherî, *es-Śıĥâĥ*, II, 1000; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, [t.y.], VIII, 396; Firuzâbâdî, *a.g.e*, s. 996; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, (thk. İbrâhim Terzi), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985, XXII, 335.

[11] et-Tehânevî, *a.g.e*, II, 1794 vd.; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 252-253; Taşköprüzâde, *Mevđû'âtu'l-'ulûm*, (trc. Kemâleddîn Mehmed Efendi), Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1313h., I, 169; Saçaklızâde, *Tertîbu'l-'ulûm*, (thk. Muhammed b. İsmâîl es-Seyyid Ahmed), Beyrut, 1408/1988, s. 119; Ali Kuşçu, '*Unkûdu'z-zevâhir fi'ś-śarf*, (thk. Ahmed Afîfî), Kahire, 1421/2001, s. 170; İbrahim b. Halil, el-Egînî, *Metnun fi'l-vađ'*, (Mecmû'atu'l-vađ'iyye içinde), Sefa ve Enver Matbaası, İstanbul, 1311h., s. 73; Muhammed Rahmî, el-Egînî, *el-'Ucâletu'r-raĥmiyye şerĥu'r-risâlati'l-vađ'iyye*, (Mecmû'atu'l-vađ'iyye içinde), Sefa ve Enver Matbaası, İstanbul, 1311h., s. 15-16; Ahmed Şâkir, *Taśvîru'l-vađ'*, (Mecmû'atu'l-vađ'iyye içinde), Sefa ve Enver Matbaası, İstanbul, 1311h., s. 3; Hacerzâde Receb Efendi, *Şerĥu risâleti'l-cedide 'ala'l-ķavâ'idi'l-vađ'iyye,* İstanbul, 1308h., s. 2; Ebû Bekr es-Sûrî, *el-Luma' fî 'ilmi'l-vađ'*, (Mecmû'atun teştemilu 'alâ ħamsi resâil içinde), Âsitâne Kitabevi, İstanbul, [t.y.], s. 61; İskenderânî, *Sâfâu'n-neb' fî 'ilmi'l-vađ'*, (Mecmû'atun teştemilu 'alâ ħamsi resâil içinde), Âsitâne Kitabevi, İstanbul, 1341h., s. 75; Gelenbevî, *Şerĥu İsagûcî*, s. 35; Fahreddîn el-Arnâsî, *Îsâğûcî fi'l-mantıķ*

sembolleri kapsamaktadır. Bu sembollere lafız, yazı, işaret, çizgi, tabela, amblem, üniforma, rozet vb. örnekleri verebiliriz. Bu sembollerin tamamı bir anlamı ifade etmek şartıyla dilseldir. Sözgelimi trafikte kırmızı ışığın yanması "dur!" anlamına gelmektedir. Yine polis üniformasını giyen birisini gördüğümüzde onun polis olduğunu anlarız. Ancak bu sembolleri sözlü ve sözlü olmayan şeklinde iki ana grup altında toplayabiliriz. Sözlü olan sembollerle, bugüne kadar tüm dünyada insanların iletişimi kendileriyle gerçekleştirdiği, dili meydana getiren ses dalgalarına dayanan harf, kelime ve cümleler kastedilmektedir (lafẓî vađ'). Lafızlar yani bir dildeki kelimelerin oluşturduğu söz varlığı dışında kalan diğer sembollerin tümüne sözlü olmayan semboller denir (gayrı lafẓî vađ').[12]

Bir anlamda dil diyebileceğimiz lafẓî vađ', hem zihindeki düşünceleri, duyguları, tasavvurları hem de dış dünyada yer alan varlıkları, nesneleri ve olguları ifade etmesi için lafızlara anlam yüklemek anlamına gelmektedir. Anlamı ifade etmek için konulan lafza mevđû'; bu lafzın delâlet yoluyla gösterdiği anlama mevđû' leh; yapılan bu işleme vađ'; bu işlemi gerçekleştiren iradeye vâđı' denmektedir. Görüldüğü gibi bu işlemde vađ', vâđı', mevđû' ve mevđû' leh şeklinde karşımıza dört temel unsur çıkmaktadır.[13]

Biz yukarıda sayılan vađ''ın dört ana unsurunu daha kolay anlaşılabilmesi için adlandırma (vađ'), adlandıran (vâđı'), ad (mevđû'), adlandırılan şey (mevđû' leh)

---

ve yelîhi risâletu'l-vađ' ve'l-istinâratu fi'l-isti'âre, (thk. Muhammed Halil Çiçek), el-Mektebetu'l-ĥanîfiyye, İstanbul, [t.y], s. 61; Ayrıca detaylı bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: Bernard George, Weiss, *'Ilm al-Wad': An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science,* (Arabica, Sayı: 34), 1987, s. 339 vd.; a.mlf., *A Theory of The Parts of Speech in Arabic (Noun, Verb and Particle): A Study in 'Ilm al-Wad',* (Arabica, Sayı: 23), 1976, s. 23 vd.; a.mlf., *Medieval Muslim Discussions of The Origin of Language*, (ZDMG, Sayı: 124), 1974; s. 33 vd. (Bu makale Adem Yığın tarafından *Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları* adıyla Türkçe'ye çevrilerek Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmıştır. Sayı: 25, 2005; s. 127 vd.); İbrahim Özdemir, *Vađ' İlminin Doğuşu, Tarihi Gelişimi ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Elazığ, 2005; Abdullah Yıldırım, *Vađ' İlmi ve 'Unkûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme – Değerlendirme),* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2007.

[12] Muhammed Rahmî, el-Egînî, *a.g.e*, (Mecmû'atu'l-vađ'iyye içinde), s. 16; İskenderânî, *Sâfâu'n-neb' fî 'ilmi'l-vađ'*, (Mecmû'atun teştemilu 'alâ ĥamsi resâil içinde), s. 75.

[13] İbrahim b. Halil, el-Egînî, *a.g.e*, (Mecmû'atu'l-vađ'iyye içinde), s. 73-74; Muhammed Rahmî, el-Egînî, *a.g.e*, (Mecmû'atu'l-vađ'iyye içinde), s. 15, 24.

kavramlarını kullanmayı uygun buluyoruz. Ancak yerine göre çalışmamızda yukarıda zikri geçen bütün terimler kullanılacaktır.

İslam düşüncesinde bu konuyu işleyen eserlere baktığımızda mevđû‘ ve mevđû‘ leh için; lafız ve anlam; isim ve müsemmâ terimlerinin kullanıldığını açık bir şekilde görürüz.[14]

Yukarıda ele alınan şekliyle vađ‘ el-lafž (وضع اللفظ) veya daha kapsamlı bir ifadeyle vađ‘ el-lüğa (وضع اللغة), dilin oluşumu, kaynağı ve menşei anlamına gelmektedir. Nitekim bu durum, ilk dönem İslam düşünürlerinin yaptıkları dil (el-lüğa) tanımlarına bakıldığında açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Vâđı‘ kavramı da dil olgusunu ortaya koyan irade demektir.[15]

Lafzın adlandırma yoluyla anlam için konulması lafız ile anlam arasında bir delâlet ilişkisi doğurmaktadır. Dolayısıyla delâlet kavramı da açıklamaya ihtiyaç duyduğumuz kavramlar arasında yerini almaktadır. Bundan sonraki başlıkta bu kavram üzerinde durulacaktır.

D- DELÂLET (الدلالة)

Sözlükte “yol gösterme, kılavuzluk etme, ifade etme, simgeleme, remzetme” gibi anlamlara gelen delâlet kelimesi dil ve edebiyat, mantık, cedel, fıkıh usûlü gibi ilimleri yakından ilgilendirmektedir. Delâlet kavramı lafız, söz, yazı, davranış, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere zikredilen ilimler tarafından müştereken kullanılanılmaktadır.[16]

Lisânî gelenekte delâlet kavramı, “bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin bilinmesi lâzım gelir” şeklinde

---

[14] Gazzâlî, *el-Maķśadu’l-esnâ fî şerĥi esmâillâhi’l-ĥüsnâ*, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, [t.y.], s. 6 vd; Muhammed Rahmî, el-Egînî, *a.g.e*, (Mecmû‘atu’l-vađ‘iyye içinde), s. 24.

[15] Hacerzâde Receb Efendi, *Şerĥu’r-Risâleti’l-cedide ‘ala’l-ķavâ‘idi’l-vađ‘iyye,* s. 3; İbrahim b. Halil, el-Egînî, *a.g.e*, s. 74; Muhammed Rahmî, el-Egînî, *a.g.e*, s. 24-25.

[16] el-Ezherî, *Tehźîbü’l-lüğa*; XIV, 65; İbn Fâris, *Meķâyîsi'l-lüğa*, II, 259; A. Mlf., *Mucmelü’l-lüğa*, I, 319; İbn Manzûr, *a.g.e*, XI, 247.

tanımlanmıştır. Bu iki şeyden ilkine gösteren (ed-dâll); ikincisine gösterilen (el-medlûl); birinci şeyin ikincisini göstermesine ise delâlet denir.[17]

Delâlet, gösterenin niteliğine göre lafžî ve gayrı lafžî olmak üzere iki kısma ayrılır. Delâletin iki temel unsurundan biri olan gösteren (ed-dâll) bir lafız ise delâlet türü lafžî, lafız değilde herhangi bir şey ise gayrı lafžî olmaktadır. Meselâ kitap lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti lafžî; dumanın ateşe delâleti ise gayrı lafžî delâlettir.[18]

Delâletin hem lafžî hem de gayrı lafžî türü kendi içlerinde aklî, tabîi ve vađ'î olmak üzere üç alt-bölüme ayrılmaktadır. Bu bölümleme delâletin kaynağı açısından yapılmaktadır. Delâletin kaynağı başka bir deyişle delâleti mümkün kılan şey akıl ise delâlet aklî; tabiî yani yaratılışla birlikte gelen bir durum ise delâlet tabiî; gösteren ile gösterilen arasında bağın kaynağı vađ' (adlandırma) ise delâlet vađ'î olmaktadır.[19]

Buna göre aklî delâlette akıl, gösteren ile gösterilen arasında zâti yani doğrudan ve zorunlu bir alaka görerek bir şeyin bilgisinden başka bir şeyin bilgisine ulaşmamızı sağlamaktadır. Meselâ duvar arkasından duyulan insan sesinin orada bir insan bulunduğuna ve dumanın ateşe delâleti aklîdir. Çünkü bir yerde görülen dumanın söz konusu yerde ateşin bulunduğunu göstermesi tamamen akılla anlaşılan bir durumdur. Aynı şekilde duvarın arkasından duyulan bir insan sesinin orada bir insanın var olduğuna delâlet etmesi de sırf akılla çıkarılan bir sonuçtur.[20]

Tabiî delâlet türünde ise gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin kaynağı biyolojik, fizyolojik, psikolojik veya benzeri tabiî bir durum olup ilki hakkındaki bilgiden ikincinin bilgisine ulaşmamızı sağlamaktadır. Meselâ insanların utandıklarında yüzlerinin kızarması; korktuklarında veya heyacanlandıklarında yüzlerinin sararması;

---

[17] Taftâzânî, *el-Mutavvel şerĥu Telĥîśi Miftâĥi'l-'ulûm*, (thk. Abdülhamîd Hindâvî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, s. 507; et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 787 vd.; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 104; Gelenbevî, *Şerĥu İsagûcî*, s. 35; Said Paşa, *Hulâsa-i mantık*, (Mantık Metinleri 1 içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun), İşaret Yayınları, İstanbul, [t.y.], s. 64; Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-eźhân*, (Mantık Metinleri 1 içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun), İşaret Yayınları, İstanbul, [t.y.], s. 117; M. Naci Bolay, "Delâlet", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 119.

[18] Taftâzânî, *el-Mutavvel şerĥu Telĥîśi Miftâĥi'l-'ulûm*, s. 507; Et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 787 vd.; Gelenbevî, *Şerĥu İsagûcî*, s. 36; Said Paşa, *a.g.e*, s. 64; Mehmed Hâlis, *a.g.e*, s. 118;

[19] Taftâzânî, *el-Mutavvel şerĥu Telĥîśi Miftâĥi'l-'ulûm*, s. 507; et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 787 vd.; Gelenbevî, *Şerĥu İsagûcî*, s. 36.

[20] et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 788.

hehangi bir sebeple acı duyduklarında refleks göstererek aniden "ah!" diye bağırmaları doğuştan getirdikleri fıtrî bir durumdur. Dolayısıyla yüzün kızarmasının utanmaya; sararmasının korku ve heyecana; "ah!" sesinin acıya delâleti birer tabiî delâlettir.[21]

Kaynak açısından delâletin son çeşidi olan vaḍ'î delâlette gösteren ile gösterilen arasındaki alaka aklî veya tabiî bir durum değildir. Bu delâlet türünde gösteren (ed-dâll) bir irade tarafından gösterileni (el-medlûl) ifade edip simgelemesi için tayin (vaḍ') edilmektedir. Vaḍ'î delâlette göstereni ifade etmesi için tayin edilen şey lafız olabileceği gibi lafzın dışında herhangi bir sembol de olabilir. Meselâ insan lafzının düşünen canlıya; başı aşağıya sallamanın kabule; yukarı kaldırmanın redde delâleti birer vaḍ'î delâlettir. Trafik işaretlerinin veya çeşitli kurumların, şirketlerin kullandığı simgelerin delâleti de bu delâlet türü içinde yer almaktadır.[22]

Hem nitelik hem de kaynak açısından delâleti taksim edecek olursak karşımıza altı delâlet türü çıkmaktadır.[23] Bu delâlet türleri aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

1- Sözsüz Tabîî Delâlet (Delâleti Gayrı Lafziyye-i Tabîiyye): Bir duygu veya düşünceyi belirten yüz ifadeleri gibi.

2- Sözsüz Aklî Delâlet ((Delâleti Gayrı Lafziyye-i Akliyye): Dumanın ateşe delâleti gibi.

3- Sözsüz Vaḍ'î Delâlet ((Delâleti Gayrı Lafziyye-i Vaz'iyye): Trafikte kırmızı ışığın "dur" anlamına gelmesi gibi.

4- Sözlü Tabiî Delâlet (Delâleti Lafziyye-i Tabîiyye): Çeşitli dillerde farklı olmakla beraber "ah!" sesinin acıya delâleti gibi.

5- Sözlü Aklî Delâlet ((Delâleti Lafziyye-i Akliyye): Duvar arkasından işitilen bir lafzın, sesin o sesi çıkarana delâleti gibi.

---

[21] et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 788; M. Naci Bolay, "Delâlet", *DİA*, IX, 119.
[22] et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 789; M. Naci Bolay, "Delâlet", *DİA*, IX, 119.
[23] et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 787vd.; Gelenbevî, *Şerḥu İsagûcî*,, s. 36; Said Paşa, *a.g.e*, s. 64-65; Mehmed Hâlis, *a.g.e*, s. 118-119.

6- Sözlü Vađ'î Delâlet ((Delâleti Lafziyye-i Vaz'iyye): İnsan sözcüğünün düşünen canlıya delâleti gibi.

Çalışmamızda üzerinde durulacak delâlet türü son kısımda yer alan sözlü vađ'î delâlet şeklidir. Çünkü insanlar arasında iletişim vasıtası olarak kullanılan sözlü dilde yer alan bu delâlet türüdür.

Yukarıda anlatıldığı üzere delâlet lafzın anlamı göstermesi demektir. Ancak lafzın bir anlama delâlet etmesi yani söz konusu anlamı göstermesi lafzın o anlam için tayin edilmiş olmasına (vađ' edilmiş) bağlıdır. Çünkü adlandırmadan önce yani bir lafzın bir anlam için tayininden önce herhangi bir adın herhangi bir anlama delâleti mümkün olup eşit seviyededir. Dolayısıyla bir lafzın bir anlamı göstermesi adlandırmaya bağlıdır. Yani ancak adladırmanın varlığında delâletten bahsedilebilir. Aynı zamanda gösteren konumundaki lafız ile gösterilen konumundaki anlam da bilinmelidir.

Dili ilgilendiren lafžî vađ'î delâlet, lafzın anlamı göstermesi açısından mutâbakat, tazammun ve iltizâm olmak üzere üç kısma ayrılır.[24]

Buna göre bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına birebir örtüşme yoluyla delâlet etmesi yani kaplam yoluyla hepsini içine almasına mutâbakat denir. "İnsan" sözcüğünün bütün varlık ve unsurlarıyla düşünen canlıya delâlet etmesi gibi.[25]

Bir nesne veya bir kavramı anlatmak üzere tayin edilen lafız, söz konusu nesne veya kavrama ait unsurların birini veya birkaçını göstermesine tazammun denir. Bu delâlet türünde lafız, anlamın tamamını değilde bir kısmını göstermektedir. Bu yolla gösterilen anlam, kaplam yoluyla gösterilen anlamın bir parçasıdır. Meselâ "insan"

---

[24] İbn Sînâ, *et-Tenbîhât ve'l-işârât*, (nşr. Mahmûd Şehâbi), Tahran, 1339h., s. 3; Sekkâkî, *Miftâĥu'l-'ulûm*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, [t.y.], s. 156; Taftâzânî, *el-Mutavvel şerĥu Telĥîśi Miftâĥi'l-'ulûm*, s. 507; et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 790 vd.; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 104-105.

[25] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, (Metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 4; Gazzâlî, Mi'yâru'l-'ilmi fî fenni'l-mantıķ, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, [t.y.], s. 42; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *a.g.e*, s. 104-105; et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 790; M. Naci Bolay, "Delâlet", *DİA*, IX, 119.

sözcüğünün düşünen canlı anlamının tamamını değilde sadece "düşünen" veya sadece "canlı" varlığı ifade etmesi tazammuni delâlete örnektir.[26]

Bir sözcük, doğrudan doğruya konusunun yanında zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama çağrışım yoluyla delâlet etmesine iltizâm denir. İnsan sözcüğünün gülen kişiye delâleti iltizâm yoluyladır. Her üç delâlet türünü "mahlûk" sözcüğü üzerinden örnekleyelim. "Mahlûk" sözcüğünün bütün yaratılmışlara delâleti mutâbakat; insana delâleti tazammun; yaratıcıya delâleti ise iltizâm yoluyladır. Çünkü "mahlûk" sözcüğü yaratıcı fikrini içermemekle birlikte zihin bu lafızdan dolaylı ve zorunlu olarak (bi'l-iltizâm) yaratıcı fikrine varmaktadır.[27]

Yukarıda açıklanan "lafız, anlam, adlandırma (vađ') ve delâlet" kavramları dil olgusunun oluşturan temel unsurlardır. Bu unsurlar olmadan dilden bahsetmek mümkün değildir. Şimdi bu dört kavramın oluşturduğu dil olgusu üzerinde duralım.

E- DİL (اللسان - اللغة)

Arap dilbilimcilerinin dil olgusunu ele alırken kullandıkları temel kavramlardan birisi de el-lüğa kavramıdır.

Arapça'da dil olgusunu anlatmak için el-lüğa ve el-lisân kavramları kullanılmaktadır. Ancak bu kavramların her ikisi de Türkçe'ye dil olarak çevrilse de ifade ettikleri anlam bakımından farklılık arzetmektedir. Meselâ Fârâbî bu iki kavramı farklı anlamlarda kullanmıştır.[28]

el-Lüğa kavramı daha çok evrensel anlamda insanların iletişimi kendisiyle gerçekleştirdikleri sese dayalı konuşma düzenini ifade eder. Bunu Arap dilbilimcilerinin dilin tanımlarken bu kavramı kullanmalarından anlıyoruz.[29] El-lisân ise bu olgunun icrâ edildiği organ olması hasebiyle dil anlamında kullanılmaktadır. Çünkü lisân

---

[26] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 4; Gazzâlî, Mi'yâru'l-'ilmi s. 43; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *a.g.e*, s. 104-105; et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 790; M. Naci Bolay, "Delâlet", *DİA*, IX, 119.
[27] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 4; Gazzâlî, Mi'yâru'l-'ilm, s. 43; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *a.g.e*, s. 104-105; et-Tehânevî, *a.g.e*, I, 790; M. Naci Bolay, "Delâlet", *DİA*, IX, 119.
[28] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, (thk. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1990, s. 137-138; a.mlf., *İĥśâu'l-'ulûm,* s. 35.
[29] İbn Cinnî, *el-Ħaśâiś*, (thk. Muhammed Alî en-Neccâr), Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrut, 1371/1952, I, 33; İbnu'l-Hâcib, *Muħtaśaru münteha's-su'l ve'l-emel fi 'ilmiyi'l-uśûl ve'l-cedel*, (thk. Nezîr Hamâdû), Beyrut, 1427/2006, I, 220.

sözcüğünün temel anlamı, ağızda bulunan tat alma organıdır. Konuşma eylemini ve bildirişme sistemini de anlatır duruma gelişi, bu olguların ağızda bulunan tatma organıyla olan ilişkisi, bu organın konuşmadaki yeri dolayısıyladır. Türkçe'de ise dil sözcüğü, hem tat alma organı hem de iletişim vasıtası anlamında kullanılmaktadır.[30]

Arap dilbilimcileri konuşma yeteneği anlamında dili tanımlarken el-lüğa terimini kullanmışlardır.[31]

Dil için dil bilginleri tarafından yapılan bazı tanımları aktarmak istiyoruz.

Arap dilbilimciler arasında dilin tanımını yapan ilk filolog olan İbn Cinnî (v. 392/1001), el-lüğa (اللغة) kavramını şöyle tarif eder: "Dil (el-lüğa), her toplumun dilek ve arzularını, maksat ve gayelerini, düşüncelerini ifade ettikleri seslerden örülü bir konuşma düzenidir. (اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)"[32]

İbn Cinnî'in yaptığı bu tanıma göre dil sese dayalı bir sistemdir. Sözlü olmayan diğer iletişim vasıtaları tanımın dışında bırakılmıştır. Toplumun bireyleri, düşüncelerini, duygularını, istek ve arzularını kaynağı ses olan, sözcüklerden oluşan ibarelerle muhataplarına aktarırlar. Dolayısıyla dil, insanların birbirleriyle iletişimde bulunma ihtiyacından doğmuştur. Bu sebeple de toplumsal bir olgudur. Yani ancak bir toplum içinde doğup gelişebilir.

İbnu'l-Hâcib (v. 646/1249), *el-Muħtaśar*'da dili şu şekilde tanımlar: "Dil, bir mânâ (anlam) için tayin edilmiş her lafızdır. (اللغة كل لفظ وضع لمعنىً)."[33]

İsnevî'nin (v. 772/1370) tarifi: "Dil, çeşitli anlamlar için belirlenmiş (ortaya konulmuş) lafızlardan ibarettir. (اللغة عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني).[34]

---

[30] Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, (çev. Vural Ülkü), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, I, 99-100.
[31] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 33; İbnu'l-Hâcib, *a.g.e*, I, 220.
[32] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 33; Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-lüğati ve envâ'ihe,* Beyrut, 1987, I, 7; el-Kınnevcî, *el-Bulğa fî uśûli'l-lüğa,* (thk. Nezîr Muhammed Mektebî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut,1988, s. 64.
[33] İbnu'l-Hâcib, *a.g.e*, I, 220; es-Sübkî, *Raf'u'l-ĥâcib an Muħtaśari İbni'l-Ĥâcib*, (thk. Ali Muhammed Muavvez - Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 1419-1999, I, 349; Suyûtî, *el-Muzhir*, s. 8; el-Kınnevcî, *a.g.e,* s. 66.

İbnu'l-Hâcib ve İsnevî'nin yaptıkları dil tanımında lafız, anlam ve adlandırma (vađ') kavramları dikkatimizi çekmektedir.

Dilin kaynağını ele alan ilk metin kabul edilen *Kratylos*'u kaleme alan Yunan filozof Platon (Eflatun), dili insanın kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla, özne ve yüklemler aracılığıyla anlaşılabilir duruma getirmek şeklinde tanımlıyor.[35]

Doğan Aksan, dili "düşünce, duygu ve isteklerin, bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok gelişmiş bir dizgedir" şeklinde tanımlar.[36]

Walter Porzig'e göre "belirli bir grup insanın birbiriyle konuşmasını sağlayan araçların tümüdür."[37]

Agop Dilaçar'a göre, genel anlamıyla dil fikir anlatan bir işaret sistemidir. Dilaçar, işaretle insanlar arasında görüşmeyi sağlayan her türlü sembolü kastetmektedir.[38]

Ancak Dilaçar, dilin dilbilimdeki özel tanımını şöyle yapar: "Dil, insanlık tarihinin herhangi bir çağında, belli bir topluluğun veya toplulukların içinde, kamunun kullanmasıyla evrim geçirerek saymaca değer kazanmış ve tanınabilir bir duruma gelmiş sistemlere göre düzenlenip telaffuz edilen boğumlu seslerden meydana gelmiş bir anlatım ve anlaşma aracıdır."[39]

Tahsin Banguoğlu, dili "insanların meramlarını anlatmak için kullandıkları bir sesli işaretler sistemidir" şeklinde tanımlar.[40]

Muharrem Ergin'in tanımı: "Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı

---

[34] Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 8; el-Kınnevcî, *a.g.e,* s. 67.
[35] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2003, I, 55.
[36] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, I, 55.
[37] Walter Porzig, *a.g.e*, I, 100.
[38] Agop Dilaçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, Ankara, 1968, s. 3.
[39] Agop Dilaçar, *a.g.e,* s. 5.
[40] Tahsin Banguoğlu, *Türkçe'nin Grameri*, Baha Matbaası, İstanbul, 1974, s. 9.

bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş ictimaî bir müessesedir."[41]

Dil, insan deneyiminin, topluluktan topluluğa değişen biçimlerde, anlamsal bir içerikle sessel bir anlatım kapsayan birimlere, başka bir deyişle anlambirimlere ayrıştırılmasını sağlayan bir bildirişim aracıdır.[42]

Dil için yapılan bu tanımlar incelendiğinde genel olarak dilin sese dayalı bir sistem olduğu hususuna vurgu yaptığı kolaylıkla saptanacaktır. İnsan, düşünce ve duygularını; istek ve arzularını diğer insanlara sese dayanan sözel dilin dışında başka şekil ve vasıtalarla da anlatabilir. Ancak bu çalışmada dil kavramı, insanların iletişimi kendileriyle gerçekleştirdiği, ses dalgalarına dayanan harf, kelime ve cümlelerden oluşan sözel dil anlamında kullanılacaktır.

F- KONUŞMA (الكلام)

Kelâm, sözlükte anlamı "maddî ve manevî açıdan yaralamak ve etkilemek" olan kelm (كلم) kökünden türemiş bir isim olup "konuşma, söz söyleme, bir fikri bir düşünceyi anlatan söz ve ifade" anlamına gelmektedir.[43]

Konuşma, sözel dilin seslerle ifade biçimidir ve insanın temel bir biyolojik özelliğidir. Motor hareketlerin kullanımını gerektiren fiziksel, psikolojik ve nöro-fizyolojik bir süreç olarak tanımlanan konuşma eylemi, insanda işitme ve ses yolu kullanılarak ve konuşma işlevinde görev alan bazı organlar yardımıyla düşüncelerin semboller ile kodlanması olayıdır.[44]

Ayhan Songar da konuşmayı şöyle tarif eder: "Konuşma, bir şahsın beyninde oluşan birtakım düşüncelerin *kelime örnekleri* tarzında, belli sinir yolları ile gırtlak, dil, damak ve solunum kaslarına intikâl etmesi, akciğerlerdeki havanın bu kaslar vasıtasıyla özel bir şekilde titreştirilmesi sonucunda meydana gelen hava titreşimlerinin diğer bir

---

[41] Muharrem Ergin, *Üniversiteler İçin Türk Dili*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1986, s. 7.
[42] Andre Martınet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, (çev. Berke Vardar), Multılıngual Yay., İstanbul, 1998, s. 28.
[43] İbn Manzûr, *a.g.e*, XII, 522 vd.; et-Tehânevî, *a.g.e*, II, 1370.
[44] Komisyon, *Çocukta Dil ve Kavram Gelişimi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2003, s. 20.

şahsın kulağına ve oradan da beynine intikâli ile onda aynı kelime ve hayallerinin uyanması, netice olarak düşüncenin intikâli demektir."[45]

Konuşma denilen sesli mesajın alıcıda yani dinleyende aynı psikolojik reaksiyonu doğurabilmesi için konuşmanın beynindeki kelime kalıplarının dinleyenin beyninde de bulunması gerekir. Yani hem konuşan, hem de dinleyenin aynı dili bilmeleri konuşmanın anlaşılması için temel şarttır.

Konuşma eylemi şöyle gerçekleşmektedir:

"Dış dünyadan gelen tüm bilgiler sinirler vasıtasıyla beynimize iletilmekte, orada işlenmektedir. Sinirler de beynimizle duyu organlarımız ve vücudumuzun diğer organları arasında bağlantı kuran elektrik kabloları gibi düşünülebilir.

İnsan vücudunda konuşma organı yoktur. Ancak vücutta yaşamsal görevi olan bazı organlar konuşma işlevini de üstlenmiştir. Bunlar gırtlak düzeneği (gırtlak kapakçığı, ses telleri), gırtlak altı (diyafram, göğüs kafesi, göğüs kasları, akciğerler, soluk borusu), ve gırtlak üstü (yutak yolu, ağız yolu, geniz yolu) düzeneği olarak üç grupta toplanır. İnsanların çıkartabildikleri ses, bir bakıma konuşmanın hammaddesidir. Diyafram, akciğerler, gırtlak, ağız boşluğu ve geniz boşluğunda yer alan organların hareketleri ile hava titreşir ve akustik semboller olarak duyulur. Hava partikülleri basınçla gerilir, birbirini iter ve ses dalgaları meydana gelir, bu dalgalar insan kulağına ulaşana kadar hareket eder. Eriştiği kulakta işitme düzeneği harekete geçer. Gelen sinyaller sinirler aracılığıyla beyne iletilir, çözümlenir ve yorumlanır."[46]

Ses çıkarabilmek için hava gerekir. Konuşurken ciğerlerimizden dışarı verdiğimiz havayı kullanırız. Diyafram nefes almamızı kontrol eder. Akciğerlerimizden gelen hava gırtlağa girer ve ses tellerine çarpar. Ses tellerimiz hızla açılıp kapanarak gırtlağımızdaki havayı titreştirir ve titreşimler ses olarak duyulur. Buradan geçen hava

[45] Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce*, İstanbul, 1986, s. 37.
[46] Komisyon, *a.g.e*, s. 10.

burnumuz ya da ağzımız yoluyla vücudumuzu terk eder. Bu sırada ağzımızdaki dil, diş, dudak gibi organların yardımıyla pek çok konuşma sesi çıkartılır.[47]

Kelâm kavramı çalışmamızda zihinde bulunan anlamın sese dayalı harf ve sözcüklerden oluşan sembollerle ifade edilmesi ve zihinde olanı anlatan söz anlamında kulanılacaktır.

G- DİL VE DÜŞÜNCE

Düşünme yeteneğine sahip olması insanoğlunu diğer canlı varlıklardan ayıran en temel özellikler arasında yer alır. Düşünce sistemi, insanın iç benliğini oluşturmaktadır. Hayal eden, düşünen, tasavvurda bulunan kimse bunların sonuçlarını davranışlar ve söz olarak kendi benliğinin dışına aktarır. Bu aktarmada en önemli rolü dil oynamaktadır. Dolayısıyla dil, kişinin iç dünyası ile çevresi ve dış dünyası arasında bağlantıyı kuran bir köprüdür.

Klasik mantık kitaplarında insan, düşünen ve konuşan canlı (nâtık)[48] olarak tanımlanmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan özelliklede hayvanlardan ayıran en önemli vasıf düşünme ve konuşabilme yeteneğine sahip olmasıdır. Bu tanımda vurgulanmak istenen de budur. İnsan dili kullanabilme yeteneğine sahip olmasaydı onun hayvanlardan bir farkı kalmayacaktı. Dil ile düşünce iç içedir, birbirinden ayrılamaz.[49] Dil düşünceyi, düşünce de dili geliştirir. Tanımda geçen "nutk" kavramıda dil, düşünce ve akıl anlamlarına gelmektedir. Nitekim Fârâbî, "nutk" kavramını bu üç anlamda kullanır.[50]

Herder, dilin insanın bütün güçlerinin bir çerçevesi olduğunu belirtir. İnsan, duyan, isteyen, bilen doğanın bir bütünüdür. Ona göre akıl dediğimiz bütün bu olgular duyusal bir ses ister. Herder gibi hocası Hamann da dil ile düşünceyi aynılaştırır. Hamann'a göre akıl, kendi içine kapalı, soyut bir şey değildir. Akıl anlama süreçlerinin

---

[47] Komisyon, *a.g.e*, s. 11.
[48] "الإنسان حيوان ناطق" "İnsan, zoon logon ekhon'dur" (Yani insan, konuşan canlı bir varlıktır.)
[49] Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1998, s. 36.
[50] Fârâbî, *İĥśâu'l-'ulûm,* s. 36.

bütününden oluşan bir şeydir. Ama anlama dediğimiz şey de ancak dille gerçekleşebilir. Onun için Hamann diyor ki, dil olmasaydı, akıl ve düşünce denilen şey olmazdı.[51]

Alman düşünür Thomasius da "dilsiz, sözsüz akıl yoktur" der.[52] Düşünme ve konuşma aynı olayın farklı görünüşleridir. Çünkü ifade edilmeyen bir düşüncenin bir anlamı yoktur.

Leibniz'e göre "dil, aklın aynasıdır"[53] Akıl ve dil karşılıklı olarak birbirlerini geliştirir. Bir insanın aklı olgunlaştıkça buna bağlı olarak dili de gelişir. Öbür taraftan insanın çevresinden duyduğu ve kitaplardan okuduğu sözcüklerden oluşan dil de aklın ve düşüncenin gelişmesini sağlar. Aslında dil, düşüncenin bir aracıdır. Ancak dilin kendisi de düşünce içinde meydana gelir ve onda serpilir. Yani dil ve düşünce karşılıklı olarak birbirlerini oluştururlar.

Günümüzde yaşayan dil ve zihin filozoflarından biri olan John R. Searle, insanın sahip olduğu zihin ve dilin birbirinden bağımsız iki olgu olmadığını belirtir. Ona göre yetişkin insanlar dikkate alındığında, zihin dilbilimsel açıdan yapılanmış hale gelene kadar birbirlerini giderek zenginleştiren dil ve zihindir. İnsan en basit düşünceleri düşünebilmek için bile bir dile sahip olmalıdır. İnsanların sırf düşüncelere sahip oldukları daha sonra bunları sözcüklere döktükleri zannedilmemelidir. Bu apaçık aşırı bir basitleştirme olur. Görüldüğü gibi Searle, dil ile zihnin birbirleriyle bağımlı olduklarını, birbirinden bağımsız düşünülemeyeceği ifade etmektedir. Çocukta konuşma ve düşünme yetilerinin aynı anda geliştiğini söylemesi de bu düşünceyi kanıtlamaktadır.[54]

Ayhan Songar, dil bir taraftan düşünce sonucu meydana gelirken bizzat kendisi de düşünceyi oluşturduğunu belirtir. Başka bir deyişle dil, bir taraftan düşünce tarafından imal edilirken öbür taraftan düşünceyi imal eder.[55]

---

[51] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 37.
[52] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 38.
[53] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 40.
[54] John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 174.
[55] Ayhan Songar, *a.g.e*, s. 11.

İnsanlığı yönlendiren büyük düşünürler düşünce yapılarını ancak dil ile oluşturabilir.

Dilsiz hiçbir düşünce var olamaz, insan kendi kendine düşündüğü zaman dahi sözcüklerle yani dil ile düşünür. Dilin, ortaya çıkması için bir topluma ihtiyaç vardır. Çünkü toplum yaşamı ancak iletişimle (dil ile) olanaklıdır.

H- DİL VE TOPLUM

Dil, insanın kendi var oluşunu ifade etmesi açısından olmazsa olmaz unsurlarından biridir. Dilin olmadığı yerde toplumdan bahsetmek çok zor hatta imkânsızdır. Çünkü bir insan topluluğu ancak dil sayesinde toplum haline gelir. Bununla birlikte dilin varlığı da ancak toplumla mümkündür. Bu yönünle dil, toplumun bir ürünüdür.[56]

Dil, insanlar arasında en önemli ve en etkili iletişim aracıdır. Aynı zamanda bir toplumun kültürel değerlerini oluşturan ve o toplumu ayakta tutan; edebiyatı, sanatı, bilim ve tekniği, dünya görüşünü, ahlâk anlayışını, musikiyi kısacası kültürel mirası korumanın ve gelecek nesillere aktarmanın vasıtasıdır. Bu sebeple dil, toplumun şahdamarıdır.[57]

İbn Haldûn'un belirttiği gibi dil ve lafızlar, anlamın, düşüncenin ve duyguların kalıpları ve kapları mesabesindedir.[58] Bir millete ait bütün değerler, kültürel birikim, duygu ve düşünceler dil kabına veya kalıbına dökülerek ifade edilir ve dil ile nesilden nesile aktarılır. Dolayısıyla dil, bir milletin duygu ve düşünce hazinesidir. O, milletin kalbidir. O kalpteki her kriz, millet bünyesini ölüme yaklaştırır.

Çinli filozof Konfüçyüs, dilin toplum hayatındaki önemini şöyle anlatıyor: "Bir memleketin yönetimini ele alsaydım, yapacağım ilk iş, hiç şüphesiz dili gözden geçirmek olurdu. Çünkü dil kusurlu ise, kelimeler düşünceyi ifade edemez. Düşünce iyi ifade edilemezse, görevler ve hizmetler gereği gibi yapılamaz. Görev ve hizmetin gerektiği şekilde yapılamadığı yerlerde âdet, kural ve kültür bozulur. Âdet, kural ve

---

[56] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s. 11, 64.
[57] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, s. 64; Muharrem Ergin, *a.g.e*, s. 7 vd.
[58] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 577.

kültür bozulursa adalet yanlış yollara sapar. Adalet yoldan çıkarsa, şaşkınlık içine düşen halk ne yapacağını, işin nereye varacağını bilemez. İşte bunun içindir ki, hiçbir şey dil kadar önemli değildir."[59]

[59] İsa Kayaalp, *a.g.e*, s. 58.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLİN KAYNAĞI MESELESİNİN ARAP DİLBİLİMCİLERİ DIŞINDA ELE ALINIŞI

I- ANTİK ÇAĞDAN YENİÇAĞ'A DİLİN DOĞUŞU TEORİLERİ

Dil felsefesi alanına ilişkin sorunlar her ne kadar on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında derinlikli bir biçimde tartışılmaya ve dilin kendisinin sorun olarak düşünülmesine başlanmışsa da felsefe tarihi içinde arkeolojik bir kazı yapacak olursak dil felsefesi tarihinden de bahsetmememiz için hiçbir nedenimiz yoktur.[60]

Dünyada konuşulan ilk dilin hangisi olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla yapılan ilk araştırma Herodot tarihinde anlatılır. Mısırlılar, Psammetikos zamanından önce, kendilerini dünyanın ilk insanları sayıyorlardı. Ünlü tarihçi Herodot'un kaydettiğine göre Mısır Kralı Psammetikos dünyanın ilk insanlarının kim olduğunu öğrenmek ister. Bu amaçla bir çobana rasgele yeni doğmuş iki bebek verir. Onları bir ağıla kapatmasını, onların yanında kimsenin ağzını açıp tek bir söz söylememesini ve yemek vaktinde sadece yemeklerini vermesini emreder. Psammetikos, böylece bebeklerin ağzından çıkacak ilk sözü öğrenmeyi hedefler. Bebekler iki yaşına geldiklerinde ağızlarından çıkan ilk kelimenin "Bekos!" olduğu görülür. Bunun üzerine Psammetikos, bu sözcüğün hangi dilde kullanıldığını ve ne anlama geldiğini araştırır. Bu kelimenin, Phrygia'lıların dilinde kullanıldığını ve ekmek anlamına geldiğini öğrenir. Böylece bu araştırma neticesinde Mısırlılar, Phrygia'lıların kendilerinden daha eski olduklarını itiraf ettiler.[61]

Miladi 1200 tarihinde Sicilya Kralı II. Frederik ve miladi 1500 yılında İskoçya Kralı IV. James (Ceyms) dilin doğuşunun sırrını çözmek için benzer yollara başvurmuşlardır.[62]

Dil, insanlığın çok genel ve çok önceki bir deneyi üzerinde temellenir. Bu deney, fiziksel olmaktan çok toplumsal özelliktedir. Çocuk daha konuşmayı öğrenmeden çevresindeki insanlarla iletişim kurmanın daha basit yollarını bulmuştur.

---

[60] Alkım Saygın, *a.g.m*, s. 1.
[61] Herodotos, *Herodot Tarihi*, (çev. Müntekim Ökmen), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 103-104.
[62] İbrahim Enîs, *Delâletu'l-Elfâź*, Mektebetu'l-Encilû, Mısır, 1991, s. 13-14; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 36-37; Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, (çev. Kemal Atakay), İstanbul, 2004, s. 1.

Organik dünyanın tümünde bulduğumuz rahatsızlık, acı, sevinç, açlık veya korku sesleri çocukta yeni bir biçim almaya başlar. Onlar artık basit içgüdüsel tepkiler değildir. Çünkü daha bilinçli ve isteyerek kullanılırlar. Çocuk yalnız bırakıldığında, aşağı yukarı anlaşılabilen seslerle annesini veya dadısını ister ve bu isteklerinin, istediği etkiyi oluşturduğunun bilincine varır.[63]

İlkel insan, bu ilk toplumsal deneyi doğa bütünlüğüne aktarır. Çünkü insanoğlu varolup düşünmeye başlamasından beri dilde bulunduğunu zannettiği sihirli bir gücün etkisinde kalmış ve bu güce sahip olmak istemiştir. Mitolojik söylemlerin etkin olduğu dönemde insan, dilin büyülü bir güç olduğu zannını, doğaüstü bir kuvvet olarak kabul etmiştir. Bu çağda dünyayı, cansız bir varlık şeklinde değil, canlı, işitebilen, anlayabilen bir varlık olarak algılamıştır. Doğadaki güçlerden uygun bir şekilde yardım istediğinde, yardım alabileceğini ummuştur. Çünkü o, hiçbir şeyin büyülü sözcüklere karşı duramayacağına inanmıştır. Ne var ki bu dönemde insan, dilin büyüsel etkisinden kurtulduğunda canlı olduğuna inandığı "doğa" üzerinde araştırma yapmaya başlamıştır.[64]

Dilin büyüsel işlevinin olmadığını anlayan insan, anlambilimsel işlevini anlamaya yönelmiştir. Bu geçiş Grek felsefesinin başlangıcında yer almaktadır. Herakleitos (M.Ö. 535/475)'a göre, evrensel düzenin doğru yorumunun ipucu maddi dünyada değil, insanî dünyadadır. Bu insanî dünyada konuşma yetisi, odak noktasında bulunmaktadır. Bu nedenle eğer evrenin anlamını kavramak istiyorsak, konuşmanın ne anlama geldiğini anlamamız gerekir.[65]

Dil ve düşünce birbirinden ayrılamaz.[66] Parmenides (M.Ö. 539/469), bir ve aynı şey olduklarından hareketle varlıkla düşünceyi ayıramayacağımızı söyler.[67] Antik

---

[63] Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (çev. Necla Arat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 136.
[64] Ernst Cassirer, *a.g.e.*, s. 136-137; Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı), Isparta, 2003, s. 7.
[65] Ernst Cassırer, *a.g.e.,* s. 137.
[66] Tuncer Tuğcu, *Felsefe Tarihi*, Sorun Yayınları, İstanbul, 1985, I, 53; Ernst Cassırer, *a.g.e.,* s. 135.
[67] Ernst Cassırer, *a.g.e.*, s. 138.

çağda dilin insanın özü için olan önemine ilk işaret eden Parmenides olmuştur. Parmenides'e göre her şeye bir ad veren insandır.[68]

Herakleitos'a göre, dil insana gelen ilhamla oluşmuştur. İnsan, söz konusu ilham sayesinde konuşmayı, eşyanın isimlerini öğrenmiştir.[69]

Democritos (M.Ö. 460/370) ise dilin uzlaşma ve anlaşma sonucu meydana geldiğini düşünmektedir.[70] Nitekim Platon, dilin doğuşu konusunu ele aldığı *Kratylos* diyaloğunda Demokritos'un görüşlerini bize Hermogenes'in ağzından; Herakleitos'un görüşlerini ise Kratylos'un ağzından aktarmaktadır.[71] Platon'un bu diyaloğu üzerinde ileride ayrıca durulacaktır.

Democritos, insan dilinin duygusal özyapıdaki belli seslerden kaynaklandığı tezini ortaya atan ilk düşünürdür. Daha sonra Epicurus (M.Ö. 341/270) ve Lucretius (M.Ö. 95/55) da aynı görüşü benimsemişlerdir. Bu görüşün, dil kuramı üzerinde sürekli bir etkisi oldu. Dilin kaynağı hakkındaki doğal ses kuramı olarak bilinen bu tez, dil felsefesinde XVII. yüzyılda hemen hemen aynı şekilde Vico (1668/1744) ve Rousseau (1712/1778) gibi düşünürler tarafından da savunulacaktır.[72]

Meşhur Yunan filozofu Platon (M.Ö. 430/347), dilin doğuşunu ve insanın ilk dönemlerinde dili kullanmayı nasıl öğrendiğini araştırmıştır. Platon, her ne kadar çoğu durumda sözcüklerin anlamını uzlaşma ve kullanışın tayin ettiğini kabul ederse de O, dilin bir ilham neticesinde, yaratılışla birlikte kazanılmış fıtrî bir kabiliyet olduğu görüşündedir.[73]

Aristo (M.Ö. 384/322) ise konuyla ilgili olarak Eflatun'la aynı görüşü paylaşmamaktadır. Aristo, bir anlamı gösteren lafızların, ıśtılâĥ sonucu yani bir uzlaşma ve anlaşmayla oluştuğu kanaatindedir. Uzlaşmanın gerçekleşme şekli de şöyle olur.

---

[68] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 16.
[69] Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *Fıḳhu'l-lüğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-furkân, Ammân, 2004, s. 36; Ragıp Hulûsi Özdem, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, Ankara, 1944, s. 14.
[70] Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 36; Vedi' Vâsıf Mustafa, *İbn Ĥazm ve mevḳifuhu mine'l felsefe ve'l-mantıḳ*, Abudabi, 2000, s. 262; Ragıp Hulûsi Özdem, *a.g.e*, s. 14.
[71] Platon, *Kratylos, Diyaloglar 1*, (çev. Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul,1982, (384d).
[72] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 16; Ernst Cassırer, *a.g.e*., s. 141; Hülya, Altunya, *a.g.t.,* s. 10.
[73] Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 35-36.

Herhangi bir yerde bulunan bir insan topluluğu özel kurallarla şekillenen bir sözcük grubu üzerinde anlaşmıştır.[74]

Aristo, sözü (kavl), ses ile ortaya çıkıp zihinde olan izlere yani düşünce ve tasavvurlara delâlet eden semboller şeklinde tanımlar. Yazı da ses ile ortaya çıkanı göstermek için kullanılır. Farklı toplumlar için yazı bir ve aynı olmadığı gibi bir sembol olarak kullanılan lafızlarda aynı değildir. Ancak lafızlarla anlatılan zihindeki izler, tasavvurlar, düşünceler ve anlamlar bütün insanlarda aynıdır. Lafızlar, anlamları göstermesi yönünden ise uzlaşımsaldır.[75]

Bununla birlikte Aristo'nun uzlaşımcılığı tamamen Democritos'un uzlaşımcılığı gibi değildir. Çünkü Aristo, insanın konuşabilme yetisine sahip olduğu fikrini de kabul etmektedir. Netice itibariyle ona göre, ses ve dil yetisi tabiî ve ilahîdir; onların kullanılışları ise beşerî ve ihtiyârîdir.[76]

Epikuros (M.Ö. 341-270), konuşmanın görme ve işitme gibi insanda istek dışı işleyen tabiî bir yeti olduğunu ileri sürmüştür.[77]

Romalıların dil hakkındaki görüşleri de Aristo ve Epikuros'un benimsediği ve Platon'un *Kratylos* diyaloğunda vurguladığı iki temel tez etrafında dönen antik Yunan düşüncesine benzemektedir.

Lucterius Carus'a göre insanları çeşitli sesler çıkararak konuşmaya sevkeden tabiattır. Eşyaların isimleri ise ihtiyaçtan doğar. Horatius, insanların yeryüzüne ilk yayıldıkları zaman dilden ve zekâdan yoksun bir şekilde sürü halinde olduklarına, giderek çeşitli ihtiyaçlarını belirleyen kelimeleri keşfettiklerine ve böylece muayyen bir kültür döneminde dile sahip olduklarına inanır. Romalılar konuşmanın tabiat seslerini taklit ile başladığına ve tesadüflerle geliştiğine inanıyorlardı. Bu görüşle, dünyanın

---

[74] Fârâbî, *Şerĥu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlîs fi'l-'ibâre*, s. 29, 31; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 36.
[75] Fârâbî, *Şerĥu'l-Fârâbî li kitâbi Aristûtâlîs fi'l-'ibâre*, s. 24-31.
[76] Ragıp Hulûsi Özdem, *a.g.e*, s. 19.
[77] Ragıp Hulûsi Özdem, *a.g.e*, s. 20-21; Ayhan Songar, *a.g.e*, s. 19.

çeşitli bölgelerinde yaşayan insanların farklı diller konuşmasına da kendilerine göre bir açıklama getirmiş oluyorlardı.[78]

Dil, dünyaya açılan penceremizin biricik anahtarıdır. Tüm insanlar dili öğrenme potansiyeli ile dünyaya gelirler. Bu bir arının bal peteği yapma yeteneğine, bir örümceğin ağ örme yeteneğine benzetilebilir. Ancak tüm insanlar doğdukları ortamda konuşulan dili kullanırlar.[79] İnsana rastladığımız her yerde, onun konuşma yeteneğine sahip olduğuna rastlarız.[80] O halde dilin doğuşu ile insanın varoluşu arasında çok sıkı bir ilişki vardır.

Nitekim Tevrat'ta eşyaya ve hayvanlara ad verme işi ilk insan olan Hz. Âdem'e dayandırılmaktadır.

"Ve Rab Allah, her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yarattı ve onlara ne ad koyacağını görmek için Âdem'e getirdi ve Âdem her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlûkun adı o oldu. Ve Âdem, bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına ad koydu fakat Âdem için kendisine uygun yardımcı bulunmadı."[81]

Acaba Hz. Âdem'e bir tek dil mi, yoksa günümüzde konuşulan dillerin tamamı mı öğretilmiştir. Diller nasıl çeşitlenmiştir. Tevrat'ta Babil'de dillerin karıştırılması ile ilgili anlatılan bilgi bu sorulara bir cevap niteliği taşımaktadır.

Tevrat'ta dillerin karıştırılması özetle şöyle anlatılır: "Bütün dünyada tek bir dil vardı. İnsanlar göç esnasında Şinar diyarında bir ova bulup oraya yerleştiler. Dağılmamak için kendilerine bir şehir ve başı göklere erişecek bir kule inşa etmeye karar verdiler. Tanrı insanoğlunun inşa ettiği şehri ve kuleyi görmek üzere aşağıya indi ve şöyle dedi: *Bakın insanlar tek bir topluluk olup konuştukları dil de tektir. Yapmaya başladıkları şey budur. Şimdi hayal ettikleri hiçbir şey onlardan esirgenmeyecektir. Gelin aşağı inelim ve dillerini öyle karıştıralım ki birbirlerini anlamasınlar*. Böylece Tanrı, insanları oradan bütün yeryüzüne yaydı. Onlar da kenti kurmaktan vazgeçtiler.

---

[78] Ragıp Hulûsi Özdem, *a.g.e*, s. 24-27; Ayhan Songar, *a.g.e*, s. 19-20.
[79] Komisyon, *a.g.e*, s. 18.
[80] Ernst Cassırer, *a.g.e*, s. 135.
[81] Tevrat, *Tekvin*, Bap II, 19-20.

Bu yüzden kentin adına Babil dendi. Çünkü Tanrı, orada bütün dünyanın dilini karıştırdı."[82]

Suyûtî, bu rivayetin başka bir versiyonunu İbn Asâkir'in Enes b. Mâlik'ten aktardığını belirtir. Buna göre: "Allah mahlûkatı Babil'de topladığı zaman onlara bir rüzgâr gönderdi. Herkes niçin toplandığını merak ediyordu. Bu sırada birisi onlara şöyle seslendi; batıyı sağına, doğuyu soluna alıp Kâbe'ye yönelen için semâ ehlinin kelâmı vardır. Bunun üzerine Ya'rub b. Ḳahtân ayağa kalktı. Ona, sen Ya'rub b. Ḳahtân b. Hûd'sun denildi. Böylece o, fasih Arapça'yı ilk konuşan kişi oldu. Seslenici diller yetmiş ikiye ayrılınca kadar şöyle şöyle yapan için şu dil vardır demeye devam etti. Sonunda ses kesildi ve böylece diller karışrıtılmış oldu.[83]

Hz. Âdem'in eşyaya ve hayvanlara ad verme hikâyesi ile Babil Kulesi arasındaki dilin gelişim serüveni açısından bağ kurulabilir. Biz insanlar dili bireysel yönden olmasa da en azından toplumsal açıdan oluşturduğumuzu sanırız. Oysaki her iki rivayetten çıkarılacak sonuca göre dil, gerçekte Tanrı'nın pek anlayamadığımız bir armağanıdır.[84]

Ortaçağ hiristiyan batı dünyasında dilin menşei ile ilgili tartışmaların da *Ahd-i Atik*'te yer alan rivayetlerin yorumundan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre dilde uzlaşma (ıśtılâĥ) yoktur. Dil tamamıyla ilâhî addedilmiştir. Ortaçağda hiristiyan kilisesinin kanaati bu yöndedir. Hatta Heretiklerin reisi Euonimus, Aziz Basilios (Saint Basile)'u dili Allah'ın insanlara verdiği kabiliyete nispet etmesinden ötürü ilâhî basireti inkâr etmekle itham etmiştir.[85]

Hint düşüncesine göre her nesnenin özü adlarda saklıdır. Adlara egemen olmasını, onları kullanmasını bilen kimse, nesneler üzerinde de bir egemenlik kazanır. Eski dinlerde de aynı kanaat hâkimdir. Veda dininde sözün, dilin manevi gücü ana motiflerden birisidir. Rigveda'da sözün gücü Tanrı'nın gücüne yakındır. Çünkü fani bir

---

[82] Tevrat, *Tekvin*, Bap XI, 1-10.
[83] Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 32.
[84] Roy Harris ve Tablot J. Taylor, *Dilbilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, (çev. Eser E. Taylan ve Cem Taylan), Ankara 2002, s. 39-40.
[85] Ragıp Hulûsi Özdem, *a.g.e*, s. 39.

varlık olan insan sözünün temelinde tanrısal söz bulunur. Bu tanrısal sözü Yunanlılar'da "logos" oluşturmaktadır.[86]

Hint mitolojisine göre yıldırımın sesi tabiat tanrılarından Vac'ın sesidir. Veda'larda sözün ebedî olduğu, dört bölümden meydana geldiği ve bu dört bölümden birinin insanlara isabet ettiği anlatılmaktadır. Hint felsefesine göre kelimenin maddesi fâni, cevheri ise ebedîdir.[87]

Görüldüğü gibi antik felsefede mesele hakkında iki farklı temel görüş bulunmaktadır. Birincisine göre dil Tanrı'nın insana bir armağanıdır. Yani dil kabiliyeti Tanrı tarafından yaratılışla birlikte verilmiştir. Diğer görüşe göre dil, insan tarafından konulmuş, bulunmuş bir şey kabul edilmektedir. Yani dil, insanlar arasında gerçekleşen toplumsal bir uzlaşma ve anlaşma sonucu oluşmuştur.

Bu iki temel tez antik çağda derli toplu bir şekilde ilk olarak Platon'un *Kratylos* diyaloğunda işlenmiştir. Bu meseleyi ele alan ilk metin olması nedeniyle bu metin üzerinde durmak istiyoruz.

II- DİLİN DOĞUŞUYLA İLGİLİ ANTİK BİR METİN: KRATYLOS DİYALOĞU

A- KRATYLOS DİYALOĞU

Dil üzerine yazılan en eski metinlerden biri Platon'un *Kratylos* diyaloğudur.

"Dil felsefesi hakkında yapacağımız arkeolojik kazıda ana duraklarımızdan birisi de Platon'un diyaloglarıdır. Bu diyaloglara baktığımızda şunu söyleyebiliriz ki Platon'a göre dilin biri olağan diğeri de olağan dışı olmak üzere iki kullanımı vardır.

Dilin olağan kullanımını, onun dilin adlandırma işlevi hakkındaki görüşleri oluşturur. Platon bu bağlamda dilin kökenine ilişkin bir incelemede bulunur. Nesnelere adları ilk verenin kim olduğu sorusuna cevap arar.

---

[86] Ragıp Hulûsi Özdem, *a.g.e*, s. 9 vd.; Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 15.
[87] Ragıp Hulûsi Özdem, *a.g.e*, s. 9 vd.

Platon'un dil felsefesinde dilin olağan dışı kullanımı ile dilin sofistik, retorik ve sanatsal alanda kullanımı kastedilmektedir."[88]

Platon'un dil felsefesinde bizi ilgilendiren dilin olağan kullanımıdır. Bu bağlamda Platon'un *Kratylos* diyaloğu dilin doğuşu konusunu ele alan en önemli metinler arasında yer alır. *Kratylos*'un, Platon'un üzerinde en çok araştırma yapılmış diyaloglarından biri olması da onun önemini vurgulamaktadır.

Diyalog, Sokrates, Hermogenes ve Kratylos arasında geçmektedir. Hermogenes, uzlaşmacı görüşü; Kratylos, doğalcı görüşü savunur. Platon ise Sokrates'in ağzından konuşarak kendi düşüncelerini dile getirir.

Diyalogda, bu noktalarda farklı görüşler ileri süren iki rakip görüş vardır. Bunlardan birini diyaloga adını veren Kratylos diğerini ise Hermogenes temsil etmektedir.

Platon, *Kratylos*'ta doğalcı görüş ile uzlaşımcı görüş arasında bir tartışma yürütür. Diyaloga adını veren Kratylos doğalcılıktan, rakîbi Hermogenes ise uzlaşımcılıktan yana kartlarını açar. Kratylos'a göre her varlık için doğru tek bir adlandırma vardır; adlar şeylere birtakım uzlaşımlar sonucu değil; doğal bir zorunlulukla verilir. Nitekim ona göre gerek Yunanlılar gerekse Yunanca konuşmayanlar için doğru olan ancak bir adlandırma vardır.[89]

Hermogenes'e göre ise adların doğruluğu belirli bir uzlaşma ve anlaşmadan gelir. Bir nesneye verilen her ad doğru bir addır. Eski ad bırakılarak yerine başka bir ad konsa yenisi eskisinden daha az doğru olmayacaktır. Doğa hiçbir zaman bir nesneye özgü bir ad vermiyor. Binaenaleyh bir kimse bir nesneye ne ad veriyorsa o nesnenin adı o olur. Dolayısıyla adlar ile adlandırdıkları şeyler arasında doğal bir bağ bulunmaz. Şeylerin özleri de herkes için başka başkadır.[90]

Platon ise konunun son derece zor olduğunu, çözümü kendisinin de bilmediğini belirttikten sonra Hermogenes'in sandığı gibi adların belirlenmesi herkesin işi

---

[88] Alkım Saygın, *Platon ve Dil Felsefesi*, (http://www.mevsimsiz.com.tr.), s. 1.
[89] Platon, *a.g.e*, (384a).
[90] Platon, *a.g.e*, (384d-e).

olmadığını Kratylos'un dediği gibi nesnelerle adlar arasında doğal bir bağ bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre yapılması gereken şey adların doğal doğruluklarının neye dayandığının araştırılmasıdır.[91]

B-KRATYLOS DİYALOĞU'NDA TARTIŞILAN DÖRT TEMEL TEZ

Kratylos'taki adların doğruluğu tartışması, aslında, birbiriyle bağlantılı ve birbirini tamamlayan dört temel tez etrafında dönen bir tartışmadır. Bu tezlerin;

İlki, adların işleviyle ilgilidir.

İkincisi, adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki ilişkinin yapısı hakkındadır.

Üçüncüsü, bir şeyin kaç doğru adı olabileceğiyle alakalıdır.

Sonuncusu ise bir yönüyle dilin doğuşu olarak yorumlanabilecek bir konuyla, yani adların ilk verilmesiyle ilgilidir.[92]

1- Adların İşlevi

Yukarıda belirtilen tezler içerisinde bütün taraflar sadece ilk tez olan adların işlevi konusunda hemfikirdir. Her üç taraf da adların, başkalarına bilgi vermeye, bir şey öğretmeye yaradığı kanısındadır. Platon, bu düşünceyi somutlaştırmak için burgu ve mekik örneklerini verir. Adlar tıpkı burgu ve mekik gibi birer araçtırlar. Nasıl ki mekik dokuma, burgu ise delme eyleminde kullanılan bir araçsa; ad da konuşma ve adlandırma eyleminde kullanılan bir araçtır. Adlar sayesinde nesneleri doğalarına göre birbirinden ayırt edip başkalarına bir şey öğretiyoruz.[93]

---

[91] Platon, *a.g.e*, (384c).
[92] R. Levent Aysever, *Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi*, (Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 19, Sayı: 2), Aralık 2002, s. 154-155.
[93] Platon, *a.g.e*, (387c-d-e, 388c, 428e).

2- Adlar İle Onların Adlandırdıkları Nesneler Arasında Doğal Bir Bağ Var mıdır?

Kratylos'a göre adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasında doğal bir bağ vardır. Her şeyin doğal (doğaları gözetilerek konmuş) bir adı vardır.[94] Adların, adlandırdıkları şeylerin özlerini ya da doğalarını başkalarına öğretmesini olanaklı kılan, adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki bu ilişkidir. Ancak, bu ilişkinin yapısı, yani doğallığı konusunda Kratylos'un açık seçik bir düşüncesi yoktur. O, yalnızca, adlar ile onların adlandırdıkları şeylerin bir ve aynı şeyler olduğunu söyler.[95] Bunlar öylesine bir ve aynıdır ki, adları bilen onların adlandırdıkları nesneleri de bilir.[96]

Hermogenese göre ise adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasında hiçbir doğal bağ yoktur. Hermogenes, adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki, adların bilgi verme işlevlerini yerine getirmelerini olanaklı kılan bağın "uzlaşma" olduğunu savunur. Ad koyma işi töreye, geleneğe kullanışa göre yapılır. Bir nesnenin çağrılışı o nesnenin adı olur. O uzlaşmayı bir kent ya da bir devletle sınırlı tutmaz bireye kadar indirger. Hermogenes, Sokrates'e adlandırmanın şöyle olacağını söyler: "Bir nesneyi ben benim uydurduğum bir isimle isimlendirebileceğim gibi sen de senin uydurduğun bir isimle isimlendirebilirsin." Aynı şekilde bir şeye farklı devletlerde ve farklı dillerde farklı adlar verilebilir. Meselâ, başkalarının insan dediğine "at"; at dediğine de "insan" diyebiliriz.[97]

Ne var ki Platon'a göre Hermogenes kendi söyledikleriyle çelişmekte, başkalarına bir şeyler bildirmenin olanağını ortadan kaldırmaktadır.[98]

Sonuç olarak, farklı dillerin varlığını açıklamak için kullanılabilecek uzlaşma kavramın, Hermogenes düşüncesinde her insanın başkalarının kullandığından tamamen farklı bir dil kullanması gibi, dilin başkalarına bilgi verme işlevini gerçekleştirmesini olanaksız hale getiren bir durumu da içinde taşıyan bir kavram olduğu görülmektedir.[99]

---

[94] Platon, *a.g.e*, (384a-b, 390e).
[95] Platon, *a.g.e*, (430a-e).
[96] Platon, *a.g.e*, (435d).
[97] Platon, *a.g.e*, (385a-b-c-d-e).
[98] Platon, *a.g.e*, (390e).
[99] R. Levent Aysever, *a.g.m*, s. 158.

Platon da Kratylos gibi adlar ile adlandırdıkları şeyler arasında doğal bir bağ görür. Bu bağ hakkında düşündükleri bilgi ve varlık görüşlerinden bağımsız değildir. Ona göre şeylerin bir ve tek özü vardır, bilmek özleri bilmektir ve özler herkes için ortaktır. Ancak Platon, adlar ile adlandırdıkları şeyler arasındaki farka işâret eder ve Kratylos'un bu ikisini birbirine indirgemesini eleştirir.[100]

Platon, uzlaşmayı savunan Hermogenes karşısında tam bir doğalcı gibi konuşur, ama onun Kratylos doğalcılığında da gördüğü önemli bir hata vardır: Adlar ile onların adlandırdıkları şeyler bir ve aynı değildir. [101] Eğer öyle olsalardı, her şeyden iki tane olur, hiç kimse de bunlardan hangisinin ad, hangisinin adlandırılan şey olduğunu belirleyemezdi.[102] Herkes için aynı olan şeylerin özleridir.

3- Bir Nesnenin Kaç Doğru Adı Vardır?

Kratylos'a göre bir nesnenin bir ve tek doğru adı vardır.[103] Bir adın doğruluğu adlandırdığı nesnenin doğasını göstermesine dayanır.[104] Bir nesnenin hem Yunanlılar hem de yabancılar kısacası herkes için bir ve tek doğru adlandırması vardır.[105] Dolayısıyla bir şeyin özünü, herkes için ortak tek bir ad gösterebilir. Ancak bu sav, birbirini tamamlayan başka önemli iki savı daha içerir: Kratylos, yanlış olan bir şey söylemenin olanaksız olduğu düşüncesindedir.[106] Çünkü yanlış olan bir şey söylemek demek, olmayan bir şey söylemek demektir. Dolayısıyla birinin yanlış olan bir şey söylediğini ileri sürmek, onun hem bir şey söylediğini hem de hiçbir şey söylemediğini iddia etmek anlamına gelir. Oysa bu olanaksızdır.[107] Kratylos'a göre yanlış olan bir şey söyleyen, aslında yalnızca birtakım anlamsız sesler çıkarmış olur.[108] Başka bir deyişle yanlış olan bir şey söyleyen kişinin ağzından çıkan sözler kısmen bile olsa ne doğrudur ne de yanlış. Onun ağzından çıkan sözler, bakır bir kabı döven ustanın çıkardığı gürültüden farklı değildir.[109] Bütün bu düşünceler, bizi bir şeyin ancak tek bir doğru adı

---

[100] Platon, *a.g.e*, (432d).
[101] Platon, *a.g.e*, (430a).
[102] Platon, *a.g.e*, (432d).
[103] Platon, *a.g.e*, (384a).
[104] Platon, *a.g.e*, (428e).
[105] Platon, *a.g.e*, (384b).
[106] Platon, *a.g.e*, (429b-c).
[107] Platon, *a.g.e*, (429c-d).
[108] Platon, *a.g.e*, (429e).
[109] Platon, *a.g.e*, (430a).

olabileceği tezinin içerdiği ikinci bir alt-teze götürür. Eğer yanlış olan bir şey söylemek olanaklı değilse, adlar tanımı gereği doğru olmak zorundadır. Kratylos'un iddiası da gerçekten budur: "Bir ad, eğer ad ise, doğrudur."[110],[111]

Hermogenes'e göre ise bir adın doğru olabilmesi, adların birer uzlaşım sonucu konmasına bağlıdır. Nitekim bir şeye verilen her adın doğru olduğunu iddiâ eden Hermogenes adlar ile adlandırdıkları şeyler arasında doğal bir bağın bulunmadığını kabûl etmekle her adın doğru olduğunu da kabûl etmiş olur. Bir şeye birden fazla ad verilebileceği gibi aynı şeye verilen her ad da doğrudur. Kısacası, bir şeyin adı, herhangi birinin ona vermeye karar verdiği addır, dolayısıyla da bir şeyin herkesin ona vermeye karar verdiği kadar adı vardır.[112]

Mekik örneği üzerinden Hermogenes'le tartışan Platon, Hemogenes'e "tornacının mekiği yaparken elinde kırılması durumunda yenisini yaparken kırık mekiği mi göz önünde bulundurur yoksa kırılan mekiği yaparken esinlendiği biçimi mi?" sorusunu sorar. Esinlendiği biçimi diye cevap alınca her iki taraf bu biçimin mekiğin "özü" olduğu üzerinde anlaşmış olurlar.[113]

Platon, buradan da adların doğal olarak nesnelere özgü olduğu, bu doğruluğu her nesneye uygulayabilmenin herkese vergi olmadığını söyleyen Kratylos'un haklı olduğu sonucunu çıkarır.[114]

Platon, adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasında, beli sınırlar içerisinde uzlaşıma izin verse bile, doğal bir bağ olması gerektiğini, dolayısıyla bir şeye verilen her adın doğru olamayacağını savunmakla kalmaz, aynı zamanda belli sınırlar içerisinde, Kratylos'un "tek bir doğru ad" savını da benimsemiş görünmektedir.

Platon'a göre doğru adlar, adlandırdıkları şeylerin özünü gösteren adlardır. Böyle bir düşünceden çıkacak sonuç bellidir. Bir şeyin tek bir doğru adı vardır.

---

[110] Platon, *a.g.e*, (429b).
[111] R. Levent Aysever, *a.g.m*, s. 156.
[112] Platon, *a.g.e*, (385d-e).
[113] Platon, *a.g.e*, (390e).
[114] Platon, *a.g.e*, (391a).

Platon'un herkes için ortak olduğunu belirttiği "adın kendisi", işte, bu o tek doğru addan başka bir şey değildir.[115]

4- Adları Nesnelere İlk Veren Kimdir?

Kratylos'a göre adları ilk veren kimseler insanüstü bir güce sâhip olmalıdır; nitekim onlar özleri bilenlerdir, aksi durumda yanılmalar kaçınılmaz olurdu. O halde bu kimselerin verdikleri adlar zorunlu olarak doğrudur.[116]

Hermogenes ise adları ilk veren kimseler hakkında herhangi bir araştırma yapmayı anlamsız görür. Herkesin her şeye her istediği adı verebileceğini savunan uzlaşımcılığın adların ilk olarak kimin tarafından verildiği gibi bir soruya yanıt araması beklenemez. Nitekim diyalogda, adların ilk verilişi konusunda bir kuramı olmayan tek taraf Hermogenes'tir.

Bir mesleği en iyi yapacak kimsenin o mesleğin sanatkârı olduğunu belirten Platon, yine bize somut örnekler verir. Dokumacı, mekiği gereğince kullanmayı tornacıya borçludur. "Peki, herkes tornacı olabilir mi?" sorusuna hayır ancak bu işin ehli olabilir şeklinde cevap verir. Ad verme işlemini de bu örnekle kıyaslayan Platon, nesnelere isim vermenin, ad kurmanın başka bir deyişle adlandırmanın herkesin işi değil de ad yapıcısının işi olduğunu söyler. Ad yapıcısı da yasa koyucudur.[117]

Görüldüğü gibi Platon, adları kimin koyduğu noktasında da düşüncelerini doğalcılıktan yana ortaya koyar; fakat Kratylos doğalcılığına da önemli eleştirileri vardır. Platon'un adların verilişi konusunda Hermogenes'e yönelttiği itiraz, adları herkesin veremeyeceği biçimindedir. Adları, ancak ad-yapıcılar, başka bir deyişle yasa koyucular verir. Kratylos'tan farklı olarak tanrıların verdiği adlar ile insanların verdiği adlar arasında bir ayırım yapar. Platon'a göre tanrıların verdiği adlar tanımları gereği doğru olmak zorundadır; ne var ki bu adlar hakkında herhangi bir bilgiye sâhip olmak mümkün değildir.[118] Böylelikle Platon, bu incelemenin salt insanların verdiği adlarla

---

[115] R. Levent Aysever, *a.g.m*, s. 160-161.
[116] Platon, *a.g.e*, (438b-c, 436b-c, 430e).
[117] Platon, *a.g.e*, (388d-e).
[118] Platon, *a.g.e*, (391d).

sınırlı tutulması gerektiğini düşünür. Bu insanlar da yasa koyuculardır (bilge insanlar); bu işi ancak onlar gerçekleştirebilir.[119]

Ne var ki yasa koyucular sıradan insanlardan daha geniş bir bakış açısına sâhip olsalar da sonuçta onlar da birer insandır ve onlar arasından da işini kötü yapanlar çıkabilir. Bu bakımdan nesnelerin bilgisine ulaşmada adlardan değil de nesnelerin kendisinden hareket etmek daha güvenilir bir yoldur.[120]

Sokrates, bunun için, yasa koyucuların verdikleri adların doğruluğunu denetleyen başka insanlardan da söz etmektedir: Bunlar, yasa koyucuyu yaptığı işte yönlendiren, denetleyen diyalektikçiler, yani soru sormayı ve onları yanıtlamayı bilen insanlardır.[121]

Sokrates'in, şeylerin özünü ses ve hecelerle ilk taklit etmeye, başka bir deyişle ilk adları vermeye çalışan bir yasa koyucunun, neler yapması gerektiğiyle ilgili ayrıntılı bir açıklaması da vardır: Önce harfleri, yani seslileri, sessizleri, çift seslileri vb. birbirinden ayırmalıdır. Sonra, adlandırılacak şeyleri de eksiksiz bir biçimde sınıflandırmalıdır. Böylece, ad verilecek şeyleri hangi harflerle taklit edebileceğini belirlemiş olacaktır. Hangisi için tek bir harf, hangisi için bir dizi harf gerektiğini görebilecektir. Yasa koyucu, böyle yapa yapa harfleri şeylere uygular. Seslerden heceler, hecelerden adlar ile fiiller, onlardan da önermeler kurar ve böylece geniş ve büyük bir bütün elde eder.[122]

Antik çağdan başlayarak yeniçağa varana kadar dilin doğuşu hakkında yapılan tartışmaların genel çerçevesi çizildikten sonra yeniçağda batıda dilin kaynağı ile ilgili olarak ileri sürülen fikirler üzerinde durmak yararlı olacaktır.

---

[119] Platon, *a.g.e*, (429a-b).
[120] Platon, *a.g.e*, (439b).
[121] Platon, *a.g.e*, (390b-d).
[122] Platon, *a.g.e*, (424b-425b).

III- YENİÇAĞ (16-19.yy)'DA DİLİN DOĞUŞU İLE İLGİLİ DÜŞÜNCELER

Bu başlık altında 16-19.yy arasında önemli gördüğümüz batılı bilginlerin dilin menşei hakkında düşünceleri anahatlarıyla incelenecektir.

Descartes (1596/1650), hayvanların işaret kullanma yeteneğine sahip olmaları sebebiyle otomatik varlıklar olduğunu, içgüdüleriyle hareket ettiklerini, dili düşüncenin yarattığını, bu sebeple ilk dilin sadece heyecanı belirleyen çığlıklardan ibaret olmayıp düşüncenin sembolik ifadeleri olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü canlılar içerisinde akıl yürütme yeteneği sadece insana özgüdür.[123]

Vico (1668/1744)'ya göre sözcüklerle anlamları arasında doğal bir bağlantı vardır. Bütün sözcükler ya nesnel bir doğal sesin yinelenmesidir ya da doğrudan doğruya bir duyguyu, bir acıyı yahut hazzı, bir sevinci yahut üzüntüyü dile getiren duyularla ilgili seslerdir. Günümüzde de taraftarları bulunan bu teoriye göre insan konuşması (dili), doğadaki tüm canlı yaratıklara verilmiş temel bir içgüdüye indirgenebilir. Korku, acı, öfke veya sevinç çığlıkları sadece insana özgü özellikler değildir. Bu özelliklerin benzerlerine hayvanlar dünyasında da rastlarız. Bu benzerlikten faydalanılarak insanın konuşmasına psikolojik bir açıklama getirilmeye çalışılmıştır.[124]

Psikolojik (ünlemsel) kuramın olgunlaşması, biyolojinin kendisi için evrensel bir ilke bulmasına bağlıydı. Bu ilke, Darwin (1809/1882)'in evrim kuramınca sağlandı.[125] Darwin, 1859'da *Türlerin Kökeni (Origin of Speices)* adlı eserinde dilin menşeiden çok, insanın evrimi ihtimalini ele aldı. Ancak eseri kısa sürede zamanın dilbilimcileri arasında büyük bir ilgi uyandırdı.[126]

Ama burada temel bir güçlük yine yerinde kalıyordu. Dilin kökenine ilişkin evrimci kuramların savunucuları, ağaçları yüzünden ormanı görmekte başarısızlığa

---

[123] Ayhan Songar, *a.g.e*, s. 21; Gordon Winant, Hewes, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, (çev. Hasan Boynukara - Bülent C. Tanrıtanır), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Van, 1993, s. 9.
[124] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 16; Ernst Cassırer, *a.g.e*., s. 141; Hülya, Altunya, *a.g.t.,* s. 10.
[125] Ernst Cassırer, *a.g.e*., s. 141.
[126] Gordon Winant, Hewes, *a.g.e*, s. 27.

düştüler; onlar, ünlemden konuşmaya giden dolaysız bir yol bulunduğu varsayımı ile işe başladılar. Ancak bu, sorunu çözümlemek değil, kanıtlanmış olduğunu varsaymaktı.[127]

"Hayvan dili" olarak adlandırılan dil, her zaman tümüyle öznel bir dil olarak kalmakta; çeşitli duygu durumlarını dile getirmekte ama nesneleri ayırıp betimleyememektedir. Öte yandan kültürünün en aşağı evrelerinde bile insanın, yalnızca duygusal bir dile ya da bir jest ve mimikler diline indirgendiği konusunda da hiçbir tarihsel kanıt bulunmamaktadır.[128]

Ünlü psikiyatri uzmanı Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce* adlı yapıtında Darwin'in evrim teorisini eleştirdikten sonra şu ifadelere yer verir: "Nasıl insan maymundan gelmemiş, insan olarak yaratılmış ve asırlar boyu tekâmül etmiş ve bugünkü medeni insan haline gelmişse, dil ve lisân da bir takım iptidai (ilkel) sayhalardan (çığlık), feryatlardan konuşmaya doğru tekâmül etmemiştir. İnsan, konuşan bir varlık olarak dünyaya gelmiştir. Ancak konuşmanın kendi tarihi seyri içerisinde gelişmesi, olgunlaşması ve tekâmülü inkâr edilemez."[129]

Otto Jespersen diyor ki: "Öğütlediğim ve ilk kez tarafımdan tutarlı bir şekilde uygulanan yöntem, kullandığımız modern dilleri tarihin ve gereçlerimizin elverdiği ölçüde geriye doğru izlemektir. Eğer bu süreçle sonunda artık gerçek bir dil olarak değil de, dil öncesi bir şey olarak adlandırabileceğimiz, ağızdan çıkan sesler betimlemesine ulaşırsak, o zaman sorunumuz çözümlenmiş olacaktır.[130]

Jespersen, Benfey'in ünlemle sözcük arasında ünlemin dillin olumsuzlanması olduğunu söylememize yetecek kadar büyük bir uçurum bulunduğu konusundaki bir gözleminden söz ediyor. Ünlem, dilin olumsuzlanmasıdır; çünkü biz ünlemleri ya konuşamadığımız ya da konuşmayacağımız zaman kullanırız. Jespersen'e göre, dil, "ünlemle anlatımın yerine bildirişme geçtiğinde" doğmuştur.[131]

---

[127] Ernst Cassırer, *a.g.e.*, s. 142.
[128] Ernst Cassırer, *a.g.e.*, s. 142.
[129] Ayhan Songar, *a.g.e*, s. 18.
[130] Ernst Cassırer, *a.g.e.*, s. 143.
[131] Ernst Cassırer, *a.g.e.*, s. 143.

De Brosses (1709/1777), dilin bir takım sözlü taklitlerle başladığını, daha sonra yavaş yavaş taklidi mümkün olmayan şeylerin de sözlü ifadelerinin bulunduğunu, böylece dillerin meydana geldiğini söylemiştir.[132]

Jean Jacques Rousseau (1712/1778) da ilk dilin doğadaki seslerin taklidinden ibaret olduğunu, bunu artiküle (mafsallanmış) seslerle meydana gelen konuşmanın takip ettiğini, ancak insanda konuşmayı sağlayan bir *meram ifadesi kabiliyetinin* de önceden mevcut olduğunu dile getirmiştir.[133]

Condillac (1715/1780), dilin Âdem'e nasıl bahşedildiği hususunda İncil'deki görüşleri onaylamakla birlikte insanın gerektiğinde dili yeniden üretebileceğini ileri sürer. İnsan tarafından geliştirilecek dilin başlangıçta jestler, mimikler, yüz ifadeleri ve anlamsız seslere dayandığını ancak zamanla konuşmaya dönüştüğünü kabul eder.[134]

Adam Smith (1723/1790), ilk önce jest ve mimiklerle ifadeye dayanan işaret dilinin ortaya çıktığını ancak bunun yetersizliği karşısında uzlaşma neticesinde sözlü dilin geliştiğini ifade eder.[135]

Berlin Akademisinin 1769'da *"Sadece doğal özellikleriyle baş başa bırakılan bir insan, bir dil icat edebilir mi? Bu amaca ulaşmak için hangi araçlara ihtiyaç duyar?"* konulu deneme yarışmasında ödül kazanan Herder (1744/1803)'e göre dil, insanın düşünerek vücuda getirdiği bir olgu değildir, onun iç benliğinden, tabiatından fışkırmıştır. Bununla birlikte insanın tabiî bir insiyakla çıkardığı sesler akıl olmadıkça dil diye tanımlanamaz. Dolayısıyla Herder, dilin başlangıcını insanın rasyonel düşüncesinin bir ürünü olarak görür ve sadece jestleri değil, aynı zamanda jestlerin ortaya çıkış araçları olan ünlemleri ve ses taklitlerini de göz önünde tutar.

De Bonald (1754/1840), dilin insanlara verilmiş ilahî bir armağan olduğunu savunur.[136]

---

[132] Ayhan Songar, *a.g.e*, s. 21; Ragıp Hulusi Özdem, *a.g.e*, s. 54.
[133] Ayhan Songar, *a.g.e*, s. 21; Gordon Winant, Hewes, *a.g.e*, s. 17; Ragıp Hulusi Özdem, *a.g.e,* s. 58.
[134] Gordon Winant, Hewes, *a.g.e*, s. 14; Ragıp Hulusi Özdem, *a.g.e*, s. 51; Hüseyin Küçükkalay, *a.g.e*, s. 37.
[135] Ayhan Songar, *a.g.e*, s. 21; Gordon Winant, Hewes, *a.g.e*, s. 23; Ragıp Hulusi Özdem, *a.g.e*, s. 57.
[136] Gordon Winant, Hewes, *a.g.e*, s. 25; Ragıp Hulusi Özdem, *a.g.e*, s. 64.

Wilhelm von Humboldt (1767/1835), kendine kadar gelen dil anlayışlarının tümüyle birden savaşmıştır. Dili insanın aklının bir ürünü olarak ele alan rasyonalistlerin; dilin, doğadaki seslerin öykünmesinden doğduğunu ileri süren pozitivistlerin; dili duyuların kendilerini açması olarak kabul eden empiristlerin; dilin Tanrı tarafından insanlara hazır olarak verilmiş kabul eden teolojik tezi savunanların görüşlerini reddetmiştir. Ona göre insan ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir toplumda yaşamak zorundadır. Toplumu oluşturan bireyler birbirleriyle dil aracılığıyla iletişim kurarak ihtiyaçlarını giderirler. Ancak bu durum dilin karşılıklı yardımlaşma gereksiniminden doğduğu anlamına gelmez. Humboldt, dilin, insanlığın bir iç gereksiniminden doğduğunu savunur. Çünkü ona göre dil, topluluğun ilişkilerinde sadece bir görüşme olayı değildir, insanın doğasında bulunan bir şeydir.[137]

Humboldt, "insan ancak dili ile insandır, dili bulmak içinde onun insan olması gerekir" der. İnsanı insan yapan dildir. Dilin olmadığı yerde insandan söz edilemez; insanın olmadığı yerde de dilden bahsedilemez. Bu düşüncelerinden onun, dili antropolojik açıdan incelediği anlaşılmaktadır. Ancak Humboldt'a göre dil, insana hazır olarak verilmiş bir şey olarak da düşünülemez, insanın kendisinde zorunlu olarak meydana gelir.[138]

İnsandaki dil yeteneği doğrudan doğruya verilmiş bir şeydir. İnsanda bu yetenek olmasaydı dil öğrenilemezdi. Dile olan bu yetenek, insanın yapısında potansiyel olarak vardır. Dilin kendisi verilmiş bir şey değildir ama dili gün yüzüne çıkarabilme yeteneği verilmiştir.[139] Bu noktada "dil yeteneğini insana veren kimdir?" sorusu zihnimize takılmaktadır. Böyle bir soru ancak insanın varlığı düşünüldüğünde sorulabilir. Yani dilin kaynağı meselesi bizi insanın varlığı problemine götürmektedir.

İnsandaki akıl, mantık ve dil yeteneği aynı olmasına rağmen insanların konuştukları diller neden farklılık arz etmektedir. Bir tür iç konuşma olan düşünce ve düşünceleri inceleyen mantık her insanda aynı iken nasıl oluyor da bunun dışa bir yansıması olan dil her toplumda değişiklik arz ediyor.

---

[137] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 19-20.
[138] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 20.
[139] Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 22.

Aslında Humboldt, bu konuyu izahı çok zor olan hatta izah olunamaz bir mahiyette olduğunu düşünmektedir. Yani yukarıda sorduğumuz sorulara Humboldt düşüncesinde net bir cevap bulamıyoruz.

Ferdinand De Saussure (1857/1913), dil yetisinin insana özgü bir yeti olduğunu belirtir. Her insan, dünyanın hangi bölgesinde yaşarsa yaşasın bu ortak dil yeteneğine sahiptir. Ancak söz konusu olan dil yetisi insanın içinde yaşadığı topluma göre özel bir biçim alır. Örneğin Türkçe, Arapça, İngilizce vb. diller birer doğal dildir ve insandaki dil yetisinin gerçekleştirdiği kodları temsil ederler. Saussure, bu düşüncelerinin daha açık anlaşılması için *dil-satranç* benzetmesine yer verir. Saussure, satrançta tahta taşların yerine fildişi taşlar konulduğunda, bu değişikliğin sistemi ilgilendirmeyeceği; ancak taşların azaltılması ya da çoğaltılması durumunda ise oyunun kurallarının baştan aşağı değişeceğini söyler. Burada önemli olan, satranç tahtasının rengi, taşların biçimi ve yapıldıkları madde değil, bu taşların satranç tahtasındaki konumlarıdır.[140]

Dil yetisi ile dil aynı şey değildir. Dil, dil yetisinin en önemli ama yalnızca belli bir bölümüdür. Dil, hem dil yetisinin toplumsal ürünüdür hem de bu yetinin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu, anlaşma ürünü olan kurallar bütünüdür. İnsan için doğal olan sözlü dil yetisi değil, bir dil kurma, yani ayrı ayrı kavramların karşılığı olan ayrı ayrı göstergelerden örülü bir dizge oluşturma yetisidir.[141]

Saussure, dil yetisi ile ilgili karmakarışık olgular bütünü içinde dilin sınırlarını çizer.[142] Buna göre dil, iki kişi arasında gerçekleşen diyalogda konuşanın mesajını karşı tarafa aktarmak için kullandığı kavramların duyma imgesi vasıtasıyla muhatapla buluştuğu nokta arasına yerleştirilebilir. Bu yönüyle dil, dil yetisinin birey dışında kalan toplumsal bölümüdür. Birey onu tek başına ne oluşturabilir, ne de değiştirebilir. Dolayısıyla dil, varlığını yalnızca toplum üyeleri arasındaki sözleşmeye borçludur. Ancak dilin işleyişini kavrayabilmek için bireyin içinde yaşadığı toplumun dilini

---

[140] Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları*, Onur Yayınları, Ankara, 1996, s. 57.
[141] Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar),Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, I, 31-32.
[142] Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, I, 35.

öğrenmesi gerekir. Dilin öğrenilmesi de ancak belli bir süreç içinde gerçekleşebilir. Bu süreç tıpkı çocukların ebeveynlerinden yavaş yavaş dili edinmeleri gibidir.

IV- ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİNDE DİLİN DOĞUŞU TEORİLERİ

Bu başlık altında çağdaş batı düşüncesinde yer alan dilin doğuşu ile ilgili teoriler kısaca açıklanacaktır.

A- DOĞUŞTANCI TEORİ

Bu teori, dilin doğuştan ya da biyolojik kökenli olduğunu savunur. İnsanlar dili kullanma hususunda özel bir kabiliyet ile dünyaya gelir. Bu kabiliyet çevreden oldukça sınırlı bir oranda etkilenir. Bu görüşün en önemli temsilcisi bir dilbilimci olan Noam Chomsky'dir.[143]

Chomsky'nin temel varsayımları şu şekilde sıralanabilir;

- İnsan dışındaki canlılar dili edinemez.

- Dil öğrenilmez, edinilir, kazanılır.

- Dil özellikleri evrenseldir.

- Yetişkinlerin dil gelişiminde rolü sınırlıdır.[144]

Chomsky'nin doğuştancı görüşü destekleyen düşünceleri kısaca şöyle açıklanabilir;

1- Yetişkinlerden yoğun eğitim almış hayvanlar bile, 3-4 yaşlarındaki bir çocuğun dilinde gözlenen karmaşık sembol sistemini kullanmayı öğrenemezler.

2- Çocuklar, bu kadar karmaşık görünen bir sistemi, henüz öğrenmeleri beklenmeyen bir yaş evresinde başarıyla edinirler.

---

[143] Komisyon, *a.g.e,* s. 25.
[144] Komisyon, *a.g.e,* s. 26.

3- Çocuklar, ana dillerinin temel yapısını çeşitli şart ve durumlarda başarıyla geliştirirler. Dil, çocuğun dil gelişmesiyle yakından ilgilenen ebeveynlerin desteği ile ortaya çıktığı gibi; çocuğunu reddeden, taciz eden, kötü davranan ebeveynlere rağmen de ortaya çıkar.

4- Çocukların çevrelerinden dinledikleri ve konuştukları dil onların şimdiye kadar edindikleri bilgilerden ve bunları örnekleyen kesitsel diyaloglardan oluşmamaktadır. Kısaca kullanılan ve üretilen dil taklitten arınmıştır.

5- Çocuklar, duydukları ve ürettikleri cümlelerin gramere uygun olduğu veya olmadığı konusunda herhangi bir yetişkinden hiçbir dönüt almadan dil edinim sürecini başarıyla gerçekleştirirler.[145]

Bu teoriye göre dil bütün insanlar için evrensel bir olgu olup sadece insanoğlu tarafından edinilebilir. Çok ciddi bir derecede fiziksel ve zihinsel yetersizlikler olmadıkça insanlar dili edinebilirler. Dil edinme dürtüsü o kadar güçlüdür ki, insanoğlu her türlü kısıtlamaya rağmen dili edinebilir.[146]

Chomsky'e göre çocukların zihinleri çevrelerinde duydukları dili taklit ederek dolduracakları boş bir levha değildir. Onlar dil sisteminin kurallarını kendilerinin keşfedeceği bir özel yeti ile doğmuşlardır. Öğretilmeye ihtiyaçları yoktur. Kaldı ki dil, çocuğun hayatında o kadar hızlı ve erken edinilir ki öğrenme terimi edinimi açıklamaya yetmez. Çocuğun dil gelişimi yetişkin yönlendirmesi olmaksızın doğal ve kendiliğindendir.[147]

Chomsky, dil edinimini psikolinguistik bir yaklaşım ile açıklar. Bu yaklaşıma göre dil, çocuğun genetik programının bir parçasıdır. İnsanlar, dili konuşmak üzere doğumdan önce programlanmıştır. Çocuklar tıpkı bir saat gibi önceden dil için kurulmuşlardır. Böylece hangi çevrede ve hangi koşullar altında olursa olsun, çevresinde konuşan olduğu sürece insan yavrusu konuşmayı öğrenir.[148]

---

[145] Komisyon, *a.g.e,* s. 25.
[146] Komisyon, *a.g.e,* s. 26.
[147] Komisyon, *a.g.e,* s. 27.
[148] Dönüşüm Konağı Psikoloji Portalı, "*psikoloji nedir?*", http://www.donusumkonagi.net

Hiç felç geçiren bir yakınınız oldu mu? Eğer sağ tarafı felçli ise kolunda, elinde, ayağında bir tutmazlık gözlüyorsanız, mutlaka konuşmasında da bir takım farklılıklar hissedeceksiniz. Bunun nedeni, beynin sol yarıküresindeki konuşma merkezlerinin felç nedeniyle kısmen veya tamamen etkilenmiş olmasıdır. Beynin sol yarıküresinin özel görevi dilin anlaşılmasını ve üretilmesini sağlamaktır. Bu yarıküre içindeki özellikle iki bölge bu işlemlerden sorumludur: Broca alanı ve Wernicke alanı. Broca alanı hasarlanmış hastalar dilin üretimini, Wernicke alanı hasarlanmış hastalar dilin anlaşılmasını gerçekleştiremezler.[149]

Dolayısıyla dil gerekli genetik donanım ve kabiliyet olmadıkça sonradan kazanılamaz.

B- DAVRANIŞÇI TEORİ

Bu görüşe göre dil, insan davranışları içinde çok özel değildir. Hatta dil terimi yerine "sözel davranış" terimi tercih edilir. Dilin öğrenilmesi bir ayakkabının bağlanmasını öğrenmek gibidir. İnsanlar bunu yapa yapa öğrenirler. Sirk hayvanlarının bisiklete binmeyi, ateş çemberinden atlamayı öğrenmeleri gibi insanlar da taklit ve pekiştirme yoluyla dili öğrenebilirler. Çocuğun dil öğrenmesindeki rolü pasiftir; hayata dil tankı boş olarak başlar ve daha sonra, çocuk, bu tankı çevredeki dil modellerinden kaptığı deneyimlerle doldurarak dilin kullanıcısı olur. Skinner ve Rachlin bu teoriyi savunmaktadır.[150]

C- BİLİŞSEL GELİŞİM TEORİSİ

Bu görüşün en önemli temsilcileri İsveç'li bilim adamı Jean Piaget ve Amerikalı Psikolog Jerome Bruner'dir.

Piaget'in bilişsel gelişim modelinde dil kendinden daha geniş bilişsel yetilerden kaynaklanmaktadır. Bilişsel yeti dilden daha temel ve öncül bir süreç olup, dil gelişimine temel sağlayarak dil gelişimini de yönlendirmektedir. Kısaca genetik olan dil değil, genel bilişsel prensiplerdir.[151]

---

[149] Komisyon, *a.g.e,* s. 24.
[150] Komisyon, *a.g.e,* s. 25, 77.
[151] Komisyon, *a.g.e,* s. 63.

Piaget'e göre bilişsel gelişim, sinir sistemi, beyin gelişimi ve bireyin çevresine uyumunu sağlayan deneyimlerin birleşimidir. Bireyin çevresindeki dünyayı anlama ve öğrenmesini sağlayan, aktif zihinsel faaliyetlerdeki gelişime bilişsel gelişim adı verilmektedir. Piaget, bilişsel gelişimi biyolojik etmenlerle açıklar. Ona göre gelişim, kalıtım ve çevrenin etkileşiminin bir sonucudur.[152]

Piaget ve Bruner, çocuğun dünyayı anlamak için biyolojik bir düzenlemeyle doğduğuna ve bu bilişsel yapının zamanla olgunlaştığına ve geliştiğine inanırlar. Ancak dil ve bilişsel gelişime bakış açıları belli bir noktada farklılık göstermektedir.[153]

Çocuklar çevrelerine bilişsel olarak niçin uyum sağlarlar? Piaget, bu soruya cevap verirken, çocukların bilişsel uyumları için içsel gücün etkisinden söz etmekte ve buna da denge adını vermektedir. Bunun arkasında yatan mekanizmanın da biyolojik miras olduğunu varsaymaktadır.[154]

D- DOĞADAKİ SESLERİN TAKLİT EDİLMESİNİ TEMEL ALAN TEORİ (BOW-WOW)

Bu nazariyeyi savunanlar, lafızların ilk ortaya çıkışını tabiattaki seslerin taklidine dayandırırlar. İnsan, hayvanlar ve kuşlar gibi canlı unsurlardan veya rüzgâr, gök gürültüsü, şimşek çakması, suyun şırıltısı gibi canlı olmayan unsurlardan işittiği sesleri bu unsurları göstermesi ve onlara delalet etmesi için taklit etmek suretiyle lafızlara dönüştürmüştür. Kedinin miyavlaması, kurdun uluması, köpeğin havlaması vb. sesler bu hayvanları göstermesi için kelime formlarında birer simge haline getirilmiştir. Böylece insanoğlunun ilk dönemlerde tabiattaki seslerin taklidine dayanan bir grup sözcük oluşmuştur.[155]

Bu görüşte olanlara göre dil toplumsal bir olgudur. Bunun için lafızlar anlamlara delalet yönünden gelişmekte hatta zaman içerisinde yeni anlamlar kazanmaktadır.[156]

---

[152] Komisyon, *a.g.e,* s. 43.
[153] Komisyon, *a.g.e,* s. 42.
[154] Komisyon, *a.g.e,* s. 45.
[155] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 20; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 51; Gordon Winant, Hewes, *a.g.e*, s. 65.
[156] Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 52.

Ses taklidine dayalı mevcut sözcüklerin, bir dildeki söz varlığının ancak küçük bir yüzdesini oluşturduğu; görünüşte sesin öykünmesi sonucu oluşan kelimelerin, gerçekte öykünmeye dayanmayan kök-şekillerden türetildiği; bu düşünceye göre dünyada konuşulan tüm dillerin aynı olması gerektiği dilin tabiattaki seslerin öykünmesi sonucu oluştuğunu savunan teoriye yöneltilen en önemli eleştirilerdir.[157]

E- ÜNLEMLERİ TEMEL ALAN TEORİ (POOH-POOH)

Bu teoriye göre dilin kaynağı ve insanın kullanmaya başladığı ilk kelimeler insanın dehşet, şaşkınlık, korku, acı, sevinç gibi çeşitli durumlarda fıtrî olarak çıkardığı seslere ve ünlemlere dayanmaktadır.[158]

Bu tür sesler, toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Meselâ, biz Türkçe'de bu tür durumlarda "ah!, vah!, aa!, of!" gibi sesleri kullanırken başka toplumlar değişik sesleri kullanır. İngilizce'de kullanılan "pooh-pooh" böyle bir sestir. Bundan dolayı batıda bu teoriye"pooh-pooh" teorisi denilmiştir.

F- DİNG-DONG TEORİSİ

Bu teoriye göre kelimelerin sesleri ile anlamları arasında mistik bir yakınlık ve çok sıkı bir bağ vardır. Bu görüşe göre lafızlar insanı kuşatan dış etkenlerin bir aksisedasıdır. İnsan bu aksisedadan etkilenir ve onu hissettiğinde infiale geçer. Bu infial insanı belli seslere dayanan belli lafızlarla konuşmaya sevkeder. Ancak aradaki bu sıkı yakınlık ve ilişki hiçbir zaman idrak edilemez. Sözgelimi bir nesneye vurduğumuzda ya da onu bir şekilde çarptığımızda çıkardığı ses onun ismi olmaktadır.[159]

Dolayısıyla dildeki kelimeler, belli nesne ve kavramları belli ses karışımları ile yansıtacak biçimde meydana gelmişlerdir.

G- YO-HE-HO TEORİSİ (İŞ KURAMI)

Bu teoriye göre dil, insanların toplu halde iş görürken yapılan, işi kolaylaştırmak üzere çıkardığı bir takım ritmik seslerden türemiştir. Beden yolu ile

---

[157] Gordon Winant, Hewes, *a.g.*e, s. 65.
[158] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 23; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 54.
[159] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 25; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 54-55; Gordon Winant, Hewes, *a.g.e*, s. 66; Özcan Başkan, *İnsan Dilinin Doğuşu*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten Dergisi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1968, s. 144.

yapılan iş hareketleri sırasında nefesin de çeşitli hareketlere uydurulması sonucunda lafızlar oluşmuştur. Birlikte bir şeyi kaldırırken, ağır bir kütüğü ya da boruyu bir yere çekerken veya ağır bir aracı iterken çıkarılan "hay-hop!" sesi gibi. İşte bu tip sesler insan dilinin ilk şeklidir.[160]

İlk üç teori dışında kalan teoriler sadece belli ve sınırlı bir malzemeye ve belli sayıdaki Avrupa dillerine dayandıklarından temelsiz ve gülünç kalmışlardır.[161] Bu sebeple 19'uncu asrın sonlarında batıda revaç bulan bu tür varsayımlar dilin doğuşu problemini çözmemektedir.[162]

---

[160] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 26; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 55; Özcan Başkan, *a.g.m*, s. 145.
[161] Özcan Başkan, *a.g.m*, s. 145.
[162] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 26-27.

İKİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLBİLİMCİLERİNE GÖRE DİLİN KAYNAĞI MESELESİ

I- ARAP DİLBİLİMCİLERİNE GÖRE DİLİN DOĞUŞU TEORİLERİ

Bu başlık altında dilin doğuşu ile ilgili temel teoriler zikredilip, bu teorilerin bakış açıları kısaca açıklanıp, baş temsilcileri sayılacaktır. Daha sonra bu teorileri savunan bilginlerin görüşleri detaylı bir şekilde incelenecektir.

Arap dilbilimcileri arasında dilin kaynağı konusuyla ilgili olarak taraftar bulan dört temel teori bulunmaktadır. Bu teoriler şunlardır: Vahiy ve ilham (tevḳîf) teorisi; uzlaşma ve anlaşma (ıśtılâĥ) teorisi; birleştirici teori ve bu üç teorinin herhangi birisine taraftar olma noktasında çekimser kalan (tevakkûf eden) teori.

A- VAHİY VE İLHAM (TEVḲÎF) TEORİSİ VE ONUN SAVUNUCULARI

Bu teoriye göre dil tevḳîfîdir, vahiy ve ilhama dayanır. Başka bir deyişle dil insanoğluna Yüce Allah tarafından öğretilmiştir. Bu tezin ilk defa Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (v. 324/935-36) tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir.

Dilin vahye dayandığı görüşünün ilk temsilcisi olarak Eş'âri'yi kabul etsek de Eş'ârî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933)'in yaşadığı dönemden önce bu görüş kelam çevrelerinde tartışılmıştır. Daha da önemlisi söz konusu teori er-Râzî tarafından Ebû Âli el-Cübbâî (v. 303/916)'ye nispet edilmektedir.[163] İbn Teymiyye (v. 728/1328)'de, Ebû Âli el-Cübbâî'nin öğrencileri olan Ebû Hâşim ile Eş'ârî arasında dilin kaynağı konusunda tartışmalar yaşandığını belirtir.[164] Nitekim Weiss, bu görüşle ilgili olarak hiçbir ilk dönem kelamcısından bahsedilmemiş olmasından ve hiçbir yerde böyle olduğu konusunda kesin bir ifade bulamamış olmakla birlikte kelam çevrelerinde onu ilk ortaya atan kişinin Ebû Âli el-Cübbâî olduğu yargısıyla baş başa kalındığını belirtmektedir.[165]

---

[163] er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir (Mefâtîĥü'l-ğayb),* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1934, II, 175.
[164] İbn Teymiyye, *el-İmân*, (thk. Muhammed ez-Zebîdî), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1414/1992, s. 103-104.
[165] Bernard George Weiss, *Medieval Muslim Discussions of The Origin of Language*, (ZDMG, Sayı: 124), Wıesbaden, 1974, s. 36.

Bununla birlikte İslam düşüncesinde dilin kaynağı ile ilgili olarak *"dil vahyî mi yoksa ıśtılâĥî mi"* başlığı altında yapılan tartışmalarda bu tezin baş temsilcisi olarak İbn Fâris (v. 395/1004) zikredilmektedir. Bu görüşü kesin bir şekilde savunan Müslüman bilginlerden biriside İbn Hazm (v. 456/1064)'dır. el-Âmidî (v. 631/1233) de diğer tezlere nazaran bu tezin daha güçlü olduğunu kabul eder. Ehlisünnet âlimlerinin çoğunluğu da bu görüştedir.[166]

Bu tez Ebû Âli el-Cübbâî ve Eş'ârî'ye nispet edilmekle birlikte görebildiğimiz kadarıyla onların görüşleri ve ileri sürdükleri deliller hususunda kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple aşağıda İbn Fâris, İbn Hazm ve Seyfeddîn el-Âmidî'nin konu ile ilgili düşünceleri ve ileri sürdükleri argümanlar ele alınacaktır.

1- İbn Fâris (v. 395/1004)

İbn Fâris, dilin tevḳîfî bir şekilde oluştuğunu yani Yüce Allah tarafından Hz.Adem'e öğretildiğini kesin bir ifadeyle dile getirmektedir. Bu görüşüne Bakara suresinin 31'inci ayetinde yer alan "(و علّم آدم الأسماء كلها – Allah, bütün isimleri Âdem'e öğretti.)" ibaresini delil olarak gösterir. İbn Abbâs'ın bu ayet için yaptığı tefsiri de bu görüşünün hemen peşinde zikreder. İbn Abbas'a göre bu ayette geçen isimlerle (esmâ), insanların birbirleriyle iletişim kurarken kullandıkları hayvan, yer, dağ, ova, deve, merkep gibi kelimeler kastedilmektedir.[167]

İbn Fâris, söz konusu ayette geçen isimlerin (esmâ) yorumuyla ilgili başka rivayetler de nakletmektedir. Bu rivayetlere göre Allah, Hz. Âdem'e her şeyin ismini; meleklerin ya da bütün zürriyetinin isimlerini öğretmiştir.

İbn Fâris, yukarıda aktarılan rivayetlerden İbn Abbâs'ın yorumunu tercih eder.

---

[166] Suyûtî, *el-İḳtirâĥ fî 'ilmi uśûli'n-naĥv*, (thk. Mahmûd Süleyman Yâkût), Darü'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, İskenderiye, 1426/2006,, s. 26 vd.; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 38.

[167] İbn Fâris, *es-Śâĥibî fi fıḳhi'l-luğa ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1324/1910, s. 5; İbn Ĥacer el-'Asḳalânî, *Fethu'l-bârî bi şerĥi Śaĥîĥi'l-Buĥârî*, (thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993, IX, 10; 'Aynî, *'Umdetu'l-ḳâri şerĥu śaĥîĥi'l-Buĥârî*, (thk. Sıdkî Cemî 'Attâr), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1422/2002, XII, 415; Ḳastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerĥi Śaĥîĥi'l-Buĥârî*, (Muhammed Abdülazîz el-Ĥâlidî), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1416/1996, X, 10; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 8.

Ancak İbn Fâris'e göre tevḳîfî yolla oluşan dil, defaten yani bir tek seferde değil de tedrici bir şekilde peyderpey vahyedilmiştir.[168]

2- İbn Hazm (v. 456/1064)

a- İbn Hazm'a Göre Dilin Doğuşu

İbn Hazm, *el-İḥkâm* isimli eserinde *"Dillerin ortaya çıkışının keyfiyeti tevḳîfî midir yoksa ıśtılâḥî midir?"* başlığı altında meseleyi ele almaktadır.[169]

İbn Hazm, konuya insanların bu meseleyle ilgili birçok şey söylediğini ancak ileri sürülen görüşler içerisinde doğru ve sahîh olanın dilin tevḳîfî olduğu yani Allah'ın bildirmesiyle gerçekleştiğini vurgulayarak giriş yapar. O, tevḳîf nazariyesini aklî ve naklî delillerle savunur.

Nakli delili, "Allah, bütün isimleri Âdem'e öğretti"[170] ayeti kerimesidir.

Aklî delilini ise dilin uzlaşma ve anlaşma sonucu oluştuğunu savunan teoriyi eleştirirken bize sunar. Buna göre dilin bir uzlaşma ve anlaşma sonucu gerçekleşebilmesi için aklî ve zihnî melekeleri kemale ermiş, ilmî seviyeleri derin, eşyanın hakikatini idrak etmiş, eşyayı bütün ayrıntılarıyla bilen bir topluluk bulunmalıdır.

Ancak apaçık bir şekilde biliyoruz ki, insanoğlunun böyle bir yeteneği kazanabilmesi için çok uzun zaman geçmesi gerekir. Bu zaman zarfında insan, başkasının bakımına, eğitimine ve gözetimine ihtiyaç duyar. Çünkü insan ancak doğumundan yıllar sonra kendi kendine yetebilir. Ebeveynin, çocuğun bakımını üstlenen kişilerin ve dadıların bir arada yaşamlarını sürdürebilmeleri için üzerinde uzlaştıkları bir dil olmalıdır. Söz konusu dil, geçimlerinin kaynağı olan çift sürme, koyun besleme, ekip biçme gibi tarım ve hayvancılık ile ilgili arzu ve isteklerini birbirlerine anlatmak içinde gereklidir. Ayrıca hastalıklar ve yırtıcı hayvanlardan korunmak; soğuk ve sıcak sebebiyle karşılaştıkları güçlüklerle baş edebilmek için

---

[168] İbn Fâris, *a.g.e*, s. 6; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 9.
[169] İbn Hazm, *el-İḥkâm fî uśûli'l-aḥkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Matbaatu'l-Âsıme, Kahire, 1970, I, 28.
[170] Bakara, 2/31.

aralarında iletişimi sağlayacak isimlerin mevcudiyeti de lazımdır. Ancak insan, bebeklik döneminde anlama kabiliyetinden yoksun olup başkasının bakımına ihtiyaç duyduğu için dili uzlaşma yoluyla gerçekleştirmesi mümkün değildir.[171]

Öyleyse aklî ve zihni melekeleri olgunlaşmış, evrende bulunan eşyanın bilgisine vâkıf olmuş ilk kişi Hz. Âdem (a.s)'dir. Bu da Allah'ın onu yetiştirmesi, ona bildirmesi ve öğretmesi sayesinde gerçekleşmiştir.[172]

Aynı şekilde uzlaşma, uzlaşma olmadan önce bir zamanın varlığını gerektirir. Çünkü uzlaşma, uzlaşanların bir fiilidir. Her fiilinde mutlaka bir evveli vardır. Peki, karşılıklı uzlaşıp anlaştıkları başka bir deyişle iletişimde bulundukları bir dil olmadığı halde, insanlar dil üzerinde nasıl uzlaşabilir. Böyle bir şey kesinlikle muhaldir, mümkün değildir.[173]

Bu delil, insan türünün yaratıldığını, ilk ve tek olan yüce yaratıcının varlığını, nübüvvet ve risâletin mevcudiyetini apaçık bir şekilde göstermektedir. Çünkü insanlar, iletişimde bulunacakları bir dil (kelâm) olmadan varlıklarını sürdüremezler. Kelâm ise bir araya getirilmiş harflerden oluşur. Harfleri birleştirmek suretiyle kelâmı oluşturmak (te'lîf) ise mutlaka bir fâilin fiilidir. Her fiilin de başladığı bir zaman mevcuttur. Zira fiil zaman dilimlerinin kuşattığı bir harekettir. O halde harfleri bir araya getirme yoluyla oluşturulan kelâmın varlığı insanın varlığına göre zaman yönünden öncedir. İnsan ise kelâm olmadan var olamaz. Öncesi olanın öncesinde var olmayanın zarûrî olarak öncesi vardır. (Varlık yönünden ilk olmayan bir şeyin mutlaka öncesi vardır.) O zaman sonradan var olanın bir var edicisi (yaratıcısı) vardır ama bunun tersi düşünülemez. Bu açıklamalardan şunu da apaçık bir şekilde anlıyoruz. Başlangıcı yüce yaratıcının katından olacak olan ve bir öğretme olmadan doğada bilinmesi mümkün olmayan bir şeyin yani dilin oluşturulması, bilinmesi ancak yüce yaratıcının ilk insana öğretmesi ile mümkündür. Daha sonra ilk insan, yüce yaratıcısının kendisine öğrettiği dili hemcinslerine öğretir.[174]

---

[171] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 28.
[172] Vedi' Vâsıf Mustafa, *İbn Ĥazm ve mevḳifuhu mine'l felsefe ve'l-mantıḳ,* Abudabi, 2000, s. 269.
[173] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 28.
[174] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 29.

İbn Hazm'a göre insanların dili oluşturma hususunda uzlaşmaları ancak uzlaşacak olanların aralarında daha önce anlaştıkları bir dilin, ya da anlamları üzerinde ittifak ettikleri bir işaretler sisteminin varlığını gerekli kılar. Ki bir işaretler sistemi üzerinde ittifak etmekte ancak bir dille olabilir. Aynı şekilde dilde bulunan lafızlarla anlatılan eşyanın tabiatını, şekillerini, özelliklerini, sınırlarını vb. durumları bilmek ve onlara vâkıf olmakta ancak bir iletişim sistemi olan dille mümkündür. İbn Hazm, bu açıklamalardan dilin başlangıcı konusunda uzlaşmanın olamayacağı sonucuna ulaşır.[175]

Görüldüğü gibi İbn Hazm, yapılacak her uzlaşma öncesinde bir uzlaşmanın ve bir dilin varlığının kaçınılmaz olduğunu vurguluyor. Bu da ele alınan problemi hiçbir zaman çözemez. Tam aksine meseleyi içinden çıkılmaz bir hale getirir.

Vedi' Vasıf Mustafa, İbn Hazm'ın dil ile bilgi arasında çok sıkı bir irtibat kurmasını çok dikkat çekici bularak şu yorumu yapar:

"İbn Hazm, dil (kelâm) ile bilgi (ma'rife) arasında çok sıkı bir bağ kurar. Hatta ona göre dil, bilgiden ibarettir. Biz ise fâni insanlarız, bilgiyi (ma'rifeyi) yaratamayız. Ancak insan bilgiden yoksun bir şekilde yaşayamaz. O halde bilgiyi yaratacak bir yaratıcının bulunması kaçınılmazdır. O yaratıcı da Allah'tır. Allah, dili yani bilgiyi (ma'rifeyi) yaratmış ve onu insana öğretmiştir."[176]

İbn Hazm, ilk dilin tabiat kaynaklı olduğunu savunan teoriyi de reddeder ve akli delillerle çürütmeye çalışır. Ona göre tabiat birbirinden farklı çeşitli fiiller gerçekleştirebilme gücünden yoksun olup sadece bir tek fiil üretir. Yani tabiattaki etkinliklerde tekdüzelik, monotonluk ve sabitlik hâkimdir. Dil ve konuşma olgusu ise değişkenliği yanında ihtiyârî ve muhtelif tasarrufları içeren bir işlem ifade eder. O zaman dil tabiat kaynaklı da değildir.[177]

İbn Hazm'a göre dilin mekân ve coğrafyanın ürünü olduğunu savunan görüş de doğru değildir. Çünkü bu görüş benimsendiği takdirde bir coğrafi bölgede, o coğrafi bölgenin tabiat koşullarının gerektirdiği sadece bir tek dilin olması ve konuşulması

---

[175] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 29.
[176] Vedi' Vâsıf Mustafa, *a.g.e*, s. 269.
[177] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 29; Abdüllatif Şarâra, *İbn Ĥazm râidu'l-fikri'l-'ilmî*, Beyrut, [t.y.], s. 89.

gerekirdi. Hâlbuki vâkıa bize bunun tam aksini göstermektedir. Kaldı ki böyle bir görüşün doğru olmadığı apaçık ortadadır. Çünkü hemen hemen her bölgeye bu bölgede yaşayanların farklı dilleri konuşan toplumlarla komşuluk vb. ilişkileri sebebiyle karışıp, kaynaştıkları ölçüde çeşitli diller girmiştir. Ayrıca suya su ismi dışında alfabe harflerinden oluşmuş başka bir ismin verilemeyeceği şeklinde bir düşünce mekân ve bölgelerin tabiatına aykırıdır. Böyle bir şey düşünülemez. Bu konuda inatla ısrar eden kimse, ya bâtılı, doğru olmayanı yüksek sesle söyleme niyetindedir ya da akıldan yoksundur.[178]

Ancak İbn Hazm, dilin tabiat kaynaklı ya da mekân ve coğrafyanın ürünü olduğu görüşünü reddetmekle birlikte dillerin çeşitlenmesi, farklılaşması ve gelişmesinde çevresel faktörleri inkâr etmez. Hatta bu konuda bize aşağıdaki somut örnekleri verir.

Kurtuba'ya bir gece uzaklıkta bulunan Faĥśu'l-Ballût'ta yaşayan halkın dilini işiten bir kimse, neredeyse bu dilin Kurtuba halkının kullandığı dilden tamamen farklı bir dil olduğunu söyler. Ya da Endülüslü bir kimsenin Kayravanlının; Kayravanlı bir kimsenin Endülüslünün veya Horasanlı bir kimsenin hem Endülüslü hem de Kayravanlının dilinde bulunan bir nağmeyi arzulayarak kullandığında dilinde meydana gelen değişiklik gibi.[179]

İbn Hazm, bu durumun birçok memlekette böyle olduğunu söyler. Ona göre bir ülkede yaşayan bir halkın konuştuğu dil, komşu ülkelerde konuşulan dillerle etkileşimde bulunduğu için gözden kaçmayacak bir şekilde değişikliğe uğramaktadır.[180]

Yukarıda anlatılanlardan İbn Hazm düşüncesinde dilin orijini ile ilgili şu kesin sonuca ulaşabiliriz ki kendiside bunu açık bir dille ifade etmektedir: "İbn Hazm'a göre dil, tevḳîfî bir şekilde yani Yüce Allah'ın bildirmesi ve öğretmesi suretiyle oluşmuştur."[181]

---

[178] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 29.
[179] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 30.
[180] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 30.
[181] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 29.

İbn Hazm, dilin Yüce Allah tarafından öğretildiği görüşünü savunmakla birlikte, ilk dile vukûfiyetlerinden sonra insanların bu dili geliştirmeleri ve ondan farklı dilleri ortaya çıkarmaları hususunda uzlaşabileceklerini kabul eder. Bu onun şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "İnsanların eşyanın mahiyetini, keyfiyetini, tanımını ve sınırlarını kendisiyle kavrayacakları ilk ve tek dile vâkıf olduktan sonra farklı dilleri oluşturmaları konusunda uzlaşıp anlaşmalarını inkâr etmiyoruz."[182]

Peki, acaba Yüce Allah tarafından ilk insana öğretilen ve diğer bütün dillerin kendisinden türediği bu ilk dil hangisidir.

b- İbn Hazm'a Göre Allâh'ın Hz. Âdem'e Öğrettiği Dil

Yukarıda İbn Hazm'ın ilk dilin insana Allah tarafından öğretildiği düşüncesini kesin bir tavırla savunduğunu belirtmiştik. Bu başlık altında ise Allah'ın insana öğrettiği ilk dilin hangisi olduğu konusunda İbn Hazm'ın görüşlerine yer verilecektir.

"İbn Hazm, bu konuda çok açık ve net bir şekilde Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e hangi dili öğrettiğini bilmediğimizi ifade etmektedir.

Ancak ona göre Hz. Âdem'e öğretilen dilin, bütün dillerin en mükemmeli, ibaresi en açık, kapalılığı en az ve en vecîz dil olduğu kesindir.

Aynı şekilde söz konusu dil, evrende bulunan bütün cevher ve arazlar için kullanılan muhtelif müsemmâlara (nesneler) farklı isimler verme noktasında en zengin dildir. Çünkü Allah, bütün isimleri Âdem'e öğrettiğini bize bildirmektedir.[183] Bu ayetteki te'kîd, bu konudaki anlaşılmazlığı ve kapalılığı ortadan kaldırmaktadır."[184]

İbn Hazm, Hz. Âdem'e öğretilen ilk dilin Süryanice, Yunanca, İbranice ya da Arapça olduğu yönündeki görüşleri de kabul etmez. Çünkü ona göre bu görüşlerin hiçbirinin naklî delili yoktur.[185]

İbn Hazm, Süryanice, İbranice ve Arapça dilleriyle ilgili bize şu bilgileri vermektedir. Gördüğümüz ve yakînen bildiğimiz kadarıyla, Süryanice, İbranice ve

[182] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 30.
[183] Bakara, 2/31.
[184] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 30.
[185] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 30.

Arapça Himyer dil grubundan değil Mudar ve Rebia dil ailesinden olup bu diller bir tek dil sayılır. Daha sonra bu tek dili konuşanların yerleşim yerlerinin değişmesiyle, farklı mekânların ve komşu dillerin etkisiyle değişikliğe uğrayarak her biri müstakil bir dil haline gelmiştir.[186]

İbn Hazm, bu yaklaşımıyla dil grupları ve dil aileleri teorisine Avrupalı dilbilimcilerden iki asır önce dikkat çekmiştir.[187]

Süryanice, İbranice ve Arapça'nın aslında tek bir dil olduğu görüşünü kanıtlamak için mahallî Arapça ve Berberîce'den şu örnekleri verir.

"Avâm (halk), Arapça'daki lafızları başka bir dil zannedilecek derecede değiştirerek Arapça aslından uzaklaştırmıştır. Meselâ, "العنب – üzüm" kelimesinin yerine "العينب" kelimesini; "السوط - kırbaç" kelimesinin yerine "اسطوط" kelimesini; "ثلاثة دنانير – üç dinar" ibaresinin yerine sondaki harfleri hazfederek "ثلثدا" ibaresini kullanırlar. Bir berberi de Arapça konuşacağı zaman "الشجرة - ağaç" sözcüğünü telaffuz etmek istediğinde "السجرة" şeklinde telaffuz eder. Bir Rum ise Arapça konuşurken "العين – ayn ve الحاء – ha" harflerini "الهاء – he" harfine çevirerek kullanır. Meselâ, "محمد – Muhammed" ismini "مهمد" şeklinde söyler. Bu şekildeki örnekler çoktur. Arapça, İbranice ve Süryanice dillerini inceleyen bir kimse bu diller arasındaki farklılıkların yukarıda zikrettiğimiz şekilde olduğunu görecektir. Bunun sebebi zamanla lafızların değişmesi, bu toplumların yaşadıkları yerleri değiştirerek farklı bölgelere yerleşmeleri ve farklı milletlerle komşu olmalarıdır. Aslında bu diller orijin itibariyle tek ve aynıdır."[188]

İbn Hazm, Arapça ve İbranice'nin Süryanice'den türediğini kesin bir dille ifade etmektedir. Arapça'yı ilk konuşanın Hz. İsmail ve çocukları, İbranice'yi ilk konuşanın

---

[186] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.
[187] İsmail Durmuş, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 59.
[188] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 30.

ise Hz. İshak ve çocukları olduğu apaçıktır. Babaları Hz. İbrahim'in Süryanice'yi konuştuğu şüphesizdir. O halde Arapça ve İbranice'nin aslı Süryanice'dir.[189]

Süryanilere ait devletin yıkılıp yok oluşunun üzerinden binlerce yıl geçmiştir. Süryani devletinin yıkılışının üzerinden geçen zamandan daha az süre içinde bütün dillerin unutulması mümkündür. Peki, nasıl oldu da Süryanice dili çoğunluğunu koruyabildi.[190] Acaba bu sözlerden "İbn Hazm'a göre ilk dil Süryanice'dir." şeklinde bir sonuç çıkarılabilir mi? İbn Hazm, bu soruya şu cevabı verir:

"Buna rağmen insanoğluna öğretilen ilk dilin Süryanice olduğundan emin değiliz."[191]

İbn Hazm daha sonra ilk dil ile ilgili şu ihtimalleri sıralar:[192]

"- İlk dil, tamamen unutulup, yok olup gitmiş midir? Bu konuda kesin bir şey bilmiyoruz.

- İlk dil, günümüzde konuşulan ama hangi dil olduğunu bilmediğimiz dillerden birisi olabilir.

- Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e insanların konuştuğu bütün dilleri öğretmiş olması da mümkündür.

- Dünyada konuşulan bütün dillerin, o dönemde müsemmâlarına delalet yönünden eş anlamlı lafızlardan oluşan bir tek dil olması da ihtimal dâhilindedir. Daha sonra Hz. Âdem'in çocukları, yeryüzüne dağılarak yayıldıkları için birden fazla dil haline geldi."

İbn Hazm, bu ihtimalleri sıraladıktan sonra aralarında tercihte bulunarak şöyle devam eder:

---

[189] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 30-31.
[190] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 31.
[191] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 31.
[192] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 31.

"Bize göre son ihtimal, gerçeğe en yakın ve en tutarlı görüştür. Ancak bu görüşün kesinliğini, Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e mutlaka bir dil öğretmiş olması gerektiğini kesin bir şekilde ifade ettiğimiz gibi dillendiremiyoruz. Buna rağmen Allah'ın bütün dilleri ilk insana öğretmiş olması kanaatimize göre doğruya en yakın gibi durmaktadır. Böyle düşünmemizin sebebine gelince insanların ellerinde konuşup anlaştıkları bir dil varken onları başka diller üretmeye iten sebeplerin ne olduğunu bilmeyişimizdir."[193]

İbn Hazm, insana öğretilen ilk dil ile ilgili düşüncelerini belirttikten sonra en üstün dil ve cennette konuşulacak dil adı altında diller arasında çeşitli mukayeseler yapar.

c- Dillerin Mukayesesi İle İlgili Görüşleri

(1) İbn Hazm'a Göre En Üstün Dil Meselesi

İbn Hazm, bazı milletlerin kendi dillerinin diğer dillerden daha üstün olduğu vehmine kapıldığını söyleyerek dikkatlerimizi konuya çeker. Ona göre böyle bir düşünce anlamsızdır. Kaldı ki üstünlük yönleri de herkesçe bilinen bir şeydir. Üstünlük, yapılan iş, görev veya bir konuda olan uzmanlıkla belirlenir. Ancak dil için böyle bir şey düşünülemez.

Ayrıca elimizde bir dilin diğer dillerden üstün olduğunu gösteren herhangi bir naklî delil (nass) de yoktur.[194]

İbn Hazm, Yunanca'nın en üstün dil olduğunu, diğer dillerin köpek ve kurbağa sesi kabilinden olduğunu iddia eden Galenos'un (131/201)[195] yanlış yaptığını, böyle bir şeyi savunmanın büyük bir cahillik ve ahmaklık olduğunu söyledikten sonra konuyu psikolojik yönden değerlendirerek her insanın anadilinin dışındaki bütün dilleri bir takım garip sesler şeklinde algılayabileceğini, bu konuda üstünlüğü dil, alfabe, harf gibi araç ve vasıtalarda aramanın doğru olmadığını belirtir.[196]

---

[193] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 31.
[194] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 32.
[195] İslâmî kaynaklarda Câlinûs diye anılan Grek tabip ve filozofu.
[196] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 32.

İbn Hazm, Yunanca'nın en geniş, en gelişmiş ve en zengin dil olduğu iddiasını reddederek, Yunanca'nın gelişmiş olmasının belli bir dönemle sınırlı olabileceğini ancak geçmiş ve gelecek tüm zamanlar için böyle bir değerlendirme yapılamayacağını savunmaktadır.[197]

Ona göre bir dilin güçlü, zengin, gelişmiş veya zayıf olması dillerin orijiniyle değil o dili konuşanların sosyal, siyasi, teknolojik, ekonomik gücü; eğitim, kültür ve gelişmişlik düzeyiyle orantılıdır.

Çünkü bir dil, o dili konuşan devletin yıkılmasıyla, başka milletlerin bu devleti istilâ etmesiyle ve bu devlette yaşayanların vatanlarından ayrılıp başka toplumlarla karışmasıyla gerileyebilir, zayıflayabilir, itibarını kaybedebilir ve hatta tamamen yok olabilir.[198]

İbn Hazm'ın bu görüşüyle dillerin evrim ve gelişimi konusundaki çağdaş anlayışa hayli yaklaştığı söylenebilir.[199]

"Bir millete ait dil, söz konusu milletin sahip olduğu bilim ve tarihin güçlü ya da zayıf olması, o ulusa ait devletin güçlü olması ve bu devlette yaşayan halkın çalışkanlığına veya tembelliğine bağlıdır.

Devleti yıkılan, işgale uğrayan, yurtlarından çıkarılan, korku, açlık ve sefaletle boğuşan, düşmanlarına boyun eğmek zorunda kalan ve onlara hizmet eden milletlerin dilleri zamanla zayıflayarak yok olur. Aynı şekilde söz konusu durum, bu milletlere soy soplarını, tarihlerini unutturur ve onlara ait ilimleri de yok eder."[200]

İbn Hazm'a göre bu durum, hem gözlem, müşahede ve tecrübe yoluyla hem de aklen bilinen bir şey olup kaçınılmazdır.[201]

İnsanlık tarihi incelendiğinde İbn Hazm'ın bu düşüncesinde ne kadar haklı olduğu apaçık bir şekilde görülmektedir.

---

[197] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 31.
[198] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 31.
[199] İsmail Durmuş, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 59.
[200] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 31.
[201] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, I, 31.

Vahiy dili olduğu gerekçesiyle Arapça'yı en üstün dil sayan yaklaşıma da dilin bir iletişim aracı olduğunu, her peygamberin ilâhî emirleri gönderildiği toplumun diliyle teblîğ ettiğini ileri sürerek karşı çıkmıştır.[202]

"(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik."[203]

"Biz onu (Kur'ân'ı), öğüt alsınlar diye senin dilinde indirerek kolayca anlaşılmasını sağladık."[204]

"Her millet için mutlaka bir uyarıcı (peygamber) bulunmuştur."[205]

"O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır."[206]

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bu ayetlerde Yüce Allah, peygamber efendimizin kavmine sadece anlatması için Kur'ân'ı Arapların diliyle indirdiğini haber vermektedir. Arapça olarak göndermesinin başka özel sebepleri yoktur. Ayrıca her millet için bir peygamber gönderildiğini, Allah'ın vahyini, emir ve yasaklarını farklı dillerle gönderdiğini de göstermektedir. Nitekim Allah, Tevrat, İncil ve Zebur'u İbranice; Hz. İbrahim'in suhufunu Süryanice diliyle göndermiş, Hz. Musa ile İbranice konuşmuştur.[207]

İbn Hazm, en üstün dil meselesini tartıştıktan sonra ulaştığı kesin sonuç şudur: "Bütün diller eşittir. Hiçbir dilin başka bir dile karşı üstünlüğü yoktur."[208]

İbn Hazm'ın orijin itibariyle bütün dilleri eşit kabul etmesi, bir dilin diğer dillere üstünlüğünü reddetmesi orijinal bir yaklaşım olup modern anlayışla uyuşmaktadır.[209]

---

[202] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 33.
[203] İbrahim, 4.
[204] Duhân, 58.
[205] Fâtır, 24.
[206] Şuarâ, 196.
[207] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 32.
[208] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 32.
[209] İsmail Durmuş, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 59.

(2) İbn Hazm'a Göre Cennet ve Cehennemde Konuşulacak Dil

İbn Hazm, cennet ve cehennem ehlinin konuşacağı dil hususunda elimizdeki bilgilerin nass ve icmâ ile sabit olan bilgilerle sınırlı olduğunu belirttikten sonra bu konuda nass ve icmâ bulunmadığını söyler. Ancak cennet ve cehennemde yaşayacak olanların mutlaka bir dil konuşmaları gerektiğini de ekler.[210]

Peki, o zaman cennet ve cehennemde hangi dil konuşulacaktır?

İbn Hazm, bu konuda bize üç ihtimal sunar. Bu ihtimaller şunlardır.[211]

1- Bizim şu anda dünyada konuştuğumuz dillerden birini konuşacaklar.

2- Dünyada konuşulan bütün dillerin dışında kendilerine ait özel bir dil konuşacaklar.

3- Birbirinden farklı birden çok dil konuşacaklar.

İbn Hazm, bazılarının "Onların oradaki duası: "Allah'ım! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz!" sözleridir. Orada birbirleriyle karşılaştıkça söyledikleri ise "selâm" dır. Onların dualarının sonu da şudur: Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur"[212] ayetini ileri sürerek cennette konuşulacak dilin Arapça olduğunu savunduklarını belirtir.

İbn Hazm, bu ayete dayanarak cennet ehlinin Arapça konuşacağını söyleyenlerin bu iddiasını reddederek onlara şöyle cevap verir.

"O zaman cehennem ehli de Arapça konuşacak. Çünkü başka ayetlerde de cehennem halkının da Arapça konuştuğu ifade ediliyor."[213] Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

"…..Şimdi sızlansak da sabretsek de birdir. Çünkü bizim için sığınacak bir yer yoktur."[214]

---

[210] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 32.
[211] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 32-33.
[212] Yûnus, 10/10.
[213] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 33.

"Cehennem ehli, cennet ehline: Suyunuzdan veya Allah'ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin! diye seslenirler. Onlar da: Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır, derler."[215]

"Ve: Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık! diye ilave ederler."[216]

Yukarıda zikredilen ayetlerin tümünde cennet ve cehennem ehlinin söylediklerini Kur'ân, bize sadece hikâye etmektedir. Yoksa söz konusu kimseler Arapça konuşmamaktadırlar. Arapça konuştuklarını kabul edersek Hz. Musa'nın ve diğer tüm peygamberlerin dilinin Arapça olduğunu kabul etmek gerekecek. Çünkü onların sözleri Kur'ân-ı Kerim'de Arapça olarak hikâye edilmektedir. Tüm peygamberlerin Arapça konuştuğunu iddia edenler bu iddialarıyla Allah'ı yalanlamış olacaklar. Ancak Allah, şu ayetle onları yalanlamakta ve iddialarını çürütmektedir: "(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir."[217] Zira ayette her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiği açıkça ifade edilmektedir. İbn Hazm, Kur'ân'da sözleri nakledilen kimselerin aslında kendi dilleriyle konuştuklarını, bu sözlerin Kur'ân'ın muhataplarının anlayabilmesi için Kur'ân'ın indirildiği dil olan Arapça'yla anlatıldığını belirtir.[218]

İbn Hazm, ayrıca bütün dillerdeki alfabe harflerinin aynı olduğunu, birbirlerine üstün olduklarından söz edilemeyeceğini, bu harflerin bazısının güzel bazısının çirkin diye nitelenemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre bu iddialar, basit, yanlış ve bâtıldır.[219]

Bu âmiyâne saplantı, Yahudilerin İbranice dışında kalan dillerde yalan söylemenin, yalan yere yemin etmenin caiz olduğunu kabul etmelerine sevk etmiştir. Çünkü Yahudiler, insanların amellerini kaydeden meleklerin sadece İbranice

---

[214] İbrâhim, 14/21.
[215] A'râf, 7/50.
[216] Mülk 67/10.
[217] İbrahim, 14/4.
[218] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 33.
[219] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 33.

bildiklerini, İbranice dışındaki dillerle söylenenleri kaydedemediklerini iddia ederler. Böyle bir iddia, saçmalık ve iftiradan başka bir şey değildir. En gizli, en küçük şeyleri ve kalplerde olanı bilen Yüce Allah, bütün dilleri ve onların ifade ettiği mânâları bilir.[220]

3- Seyfeddîn el-Âmidî (v. 631/1233)

el-Âmidî (v. 631/1233), *el-İĥkâm fî uśûli'l-aĥkâm* isimli eserinde dilin orijini problemini ele alır. Konuyla ilgili görüşleri serdettikten sonra söz konusu görüşlerin delillerini tartışarak dili orijin itibariyle Allah'a dayandıran teorinin kesin bir şekilde ispatlanamazsa da tercih edilebilirlik yönünden insana dayandıran teoriden daha güçlü delillere sahip olduğunu, bu sebeple de daha güçlü bir tez olduğunu vurgulamaktadır.[221]

B- UZLAŞMA VE ANLAŞMA (IŚŤILÂĤ - اصطلاح / MUVÂĐA'A - مواضعة / TEVÂTU' - تواطؤ) TEORİSİ VE ONUN SAVUNUCULARI

Bu teoriye göre dil Allah tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmemiştir. Dil, insanlar arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu teori, Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933)'ye ve Mu'tezîleye mensup bazı bilginlere nispet edilmektedir.[222]

1- Mu'tezîle'den Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) ve Onun Takipçileri

İbnTeymiyye, Müslüman bilginler arasında Ebû Hâşim el-Cübbâî'den önce dilin menşeinin insanlar arasında gerçekleşen bir uzlaşmaya dayandığı tezini savunan kimseyi bilmediğimizi açık bir şekilde dile getirir. Yani İbn Teymiyye'ye göre İslam düşüncesinde adlandırma işinin uzlaşma yoluyla yapıldığını ilk savunan kişi Mu'tezileye mensup bir âlim olan Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir. Dilin vahye dayandığı görüşünün ilk temsilcisi olan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî ile uzlaşma sonucu oluştuğunu dillendiren görüşün ilk temsilcisi kabul edilen Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin her ikisinin Mu'tezilî olan Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916)'den ders aldıklarını belirttikten sonra Eş'ârî'nin mu'tezile ekolünden ayrılıp birçok konuda onlara muhalefet ettiğini; Ebû

---

[220] İbn Hazm, *el-İĥkâm*, I, 33.
[221] El-Âmidî, *el-İĥkâm*, I, 104-112.
[222] Suyûtî, *el-İĵtirâĥ*, s. 27; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 44 vd.

Hâşim ile Eş‘ârî arasında dilin kökeni konusunda tartışmalar yaşandığını ve bu tartışmaların daha sonra da devam ettiğini ifade eder. Ayrıca dilin bir kısmının vahye geri kalanın uzlaşmaya dayandığının savunan üçüncü ve ilk üç görüşün hepsinin mümkün olduğunu kabul eden bu sebeple de tevaḳḳûf teorisi diye isimlendirilen dördüncü bir görüşün de bulunduğunu aktarır.[223]

Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinde anlatıldığına göre Eş‘ârî, Ebû Âli el-Cübbâî ve Ebu'l- Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka‘bî (v. 319/931)'nin dilin menşeinin Allah'ın bildirmesi veya muktedir kılmasıyla (tevḳîf sonucu) oluştuğu tezini savundukları; Ebû Hâşim'in ise isimlere anlam yüklemenin uzlaşma yoluyla gerçekleştiğini savunduğunu bildirilmektedir.[224]

Birinci görüşü savunanlara göre adlandırma, Allah'ın insanda ad, adlandırılan nesne ve bu adın söz konusu nesneyi adlandırdığı hususunda zorunlu (zârûrî) bir bilgi yaratmasıyla gerçekleşir.

Ebû Hâşim'in savunduğu tez için ileri sürdüğü deliller şu şekilde özetlenebilir.[225]

Allah'ın bir lafza bir anlam yüklediği hususunda zorunlu bir bilgi bulunduğunu düşündüğümüzde bu bilgi ya akıllı olan ya da akıllı olmayan varlıklar için verilmiş olacaktır. Böyle bir bilginin akıllı varlıklara verilmiş olması caiz değildir. Çünkü Allah'ın zâtı ancak istidlâlle bilinmesine rağmen bu durumda onun sıfatları zorunlu bir şekilde bilinmiş olacaktır. Bu ise imkânsızdır. Akıllı olmayan varlıklara verilmesi de caiz değildir. Çünkü dilde olağanüstü hikmetler olduğu halde dile dair bilginin aklı olmayan varlıklara verilmesi düşünülemez.

Allah meleklere hitapta bulunmuştur. Bu ise söz konusu hitap öncesinde bir dilin varlığını gerektirir.

---

[223] İbn Teymiyye, *el-Îmân*, 103-104.
[224] er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, II, 175.
[225] er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, II, 175.

“Allah, Hz. Âdem’e bütün isimleri öğretti” ifadesi öğretmenin (ta‘lîm) isimlere izafe edilmesini gerektirir. Bu durumda ise isimler öğretmeden önce mevcut bulunacaktır. O zaman dil olgusu ve bütün diller Hz. Âdem’e öğretilmeden önce vardır.

Hz. Âdem, eşyanın isimlerini bildiği hususunda meleklere meydan okuduğu zaman, meleklerin onun bu adları nesnelere verme yani adlandırma konusunda isabetli olduğunu anlamaları gerekir. Aksi takdirde onun isabetli olduğuna dair bir bilgi hâsıl olmaz. Bu da adlandırmanın öğretmeden (ta‘lîm) önce gerçekleştiğini gösterir.

er-Râzî, Ebû Hâşim’in görüşünü ispatlamak için ileri sürdüğü delilleri zikrettikten sonra bunlara teker teker cevap verir.[226]

Birinci iddiaya cevap: “Allah’ın adlandırma işini kendisi ya da insanlar tarafından yapıldığını belirtmeksizin birisinin adlandırmayı yaptığı hususunda insanlarda zorunlu bir bilgi yaratması neden caiz olmasın. Bu durum, Allah’ın zâtının delillerle bilinmesine karşılık, sıfatlarının zorunlu olarak bilinmesini gerektirmez. Farz edelim ki Allah akıllı varlıklar için böyle bir bilgi yaratmamıştır. Peki, bu bilgiyi akıllı olmayan varlıklar için yaratması neden caiz olmasın. Bu makamda meseleyi uzak bir ihtimâle dayandırmak doğru değildir.

İkinci iddiaya cevap: “Allah, meleklere sözlü dil dışında yazılı veya başka bir yolla hitapta bulunmuş olabilir.

Üçüncü iddiaya cevap: “Allah’ın bir lafzı bir anlam için tayin etmeyi dilemesinin öğretmeden önce olduğu şüphesizdir. Allahın dilemesi ise öğretmenin isimlere izafe edilmesi için yeterlidir.

Dördüncü iddiaya cevap: “Melekler, Hz. Âdem’in adlandırma hususunda isabetli olduğunu anlamışta olabilirler anlamamışta olabilirler. Eğer anladıysalar eşyanın isimlerini zikretmek suretiyle dili kullanmaya muktedir olacaklardır. Bu durumda ise bir çelişki ortaya çıkacaktır. Yani Hz. Âdem’in isimleri meleklere bildirmesi onlara karşı bir meziyet, fazilet ve üstünlük olmayacaktır. Eğer anlamadıysalar onun isabet ettiğini nasıl bileceklerdir.

---

[226] er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, II, 175.

Meleklerin Hz. Âdem'i anladıklarını varsayalım. Bu durumda meleklerden her bir gruba ait olan ve diğer gruplar tarafından bilinmeyen farklı dillerin bulunması imkân dâhilindedir. Bu sebeple bir grubun kullandığı dili diğer gruplar bilmeyecektir. Allah bütün melekleri huzuruna toplamış, Hz. Âdem'de eşyanın isimlerini melek gruplarının kullandığı bütün dillerde saymıştır. Her bir grup özellikle kendi diliyle onun isabet ettiğini anladı. Ancak bütün dilleri anlama hususunda tüm melekler aciz kaldı. Böylece Hz. Âdem'in bu konudaki fazilet ve üstünlüğü anlaşılmış olur.

Onların Hz. Âdem'i anlamadıklarını kabul ettiğimizde ise konu şöyle aydınlatılabilir. Allah'ın meleklere Hz. Âdem'den söz konusu isimleri duymadan önce onun isabet konusunda doğru olduğunu anlayacakları bir yöntemi bildirmiş olması mümkündür.

Ancak şunu belirtelim ki, er-Râzî'nin dilin menşei meselesine bakışını çalışmamızın önceki bölümlerinde ele alırken onun Abbâd'a nispet edilen ve ad ile adlandırdığı nesne arasında zorunlu olarak doğal bir ilişki bulunduğunu savunan görüş hariç diğer bütün tezlerin caiz ve mümkün olduğunu savunduğunu ifade etmiştik.

Burada Ebû Hâşim'in tezini ve ileri sürdüğü delilleri çürütmeye çalışması onun dilin uzlaşmaya dayandığını reddettiği izlenimini vermektedir. Ancak durum böyle değildir. Ebû Hâşim'e cevap vermesi iki şekilde yorumlanabilir.

Ebû Hâşim, dilin vahiy sonucu oluştuğunu kabul etmemektedir. Er-Râzî, onun iddialarını cevaplamak suretiyle dilin vahiy yoluyla Allah tarafından öğretilebileceğini kanıtlamak istemiştir.

Ya da İbn Teymiyye'nin belirttiği gibi[227] Ebu Hâşim ile Eş'ârî arasında geçen tartışmaları bize aktarmaktadır.

Bir Mu'tezilî olan Kadı Abdülcebbâr (v. 415/1025), Allâh'ın insanların konuştukları kelâmdan farklı olan ezelî bir kelâmla konuştuğunu savunan İbn Küllâb (v.

[227] İbn Teymiyye, *el-Îmân*, 104.

240/854)'ın bu düşüncesini çürütmeye çalışırken kelâmın ancak uzlaşma ile anlamlı hale gelip fayda sağlayacağını iddia etmektedir.[228]

Kadı Abdülcebbâr'ın öğrencisi olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044) kelâmı, "işitilen seslerden oluşmuş harflerin belli bir düzen içerisinde birleştirilmesiyle meydana gelen lafızların çeşitli anlamları göstermesi için üzerinde uzlaşılmış bir olgudur" şeklinde tanımlar. Görüldüğü gibi El-Basrî kelâmı tanımlarken uzlaşmayı şart koşar ve hem ıśtılâĥ hem de muvâđa'a terimlerini kullanır. İlk iletişimin de uzlaşmaya (ıśtılâĥ) dayandığınıda belirtmektedir.[229]

Nitekim lafız anlam ilişkisini işlerken Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, bir lafzın aynı anda iki farklı anlam için adlandırma (vađ') yoluyla konulabileceğini mümkün gördüğünü ifade etmiştik.

Bernard G. Weiss'in makalesinde belirttiği gibi her halükârda uzlaşmacı teori Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve büyük ihtimalle hocası Kadı Abdülcebbâr gibi Mu'tezileye mensup kişiler arasında rağbet görmüş ve nihayetinde ayırıcı bir şekilde Mu'tezilî olarak kabul edilmiş bir teoridir.[230]

Suyûtî'nin bu tezi doğrudan Mu'tezile'ye nispet etmesi de bu iddiayı güçlendirmektedir. Suyûtî'nin konuyla ilgili olarak naklettiği Mu'tezilî düşünce şöyledir: "Mu'tezile'ye göre, dil bütünüyle uzlaşmaya (ıśtılâĥî) dayalı bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu görüşlerini dillerin yani lafızların anlam ve referanslarına (medlûlerine), akli delâletlerde olduğu gibi delâlet etmemesine dayandırırlar. Bu düşünceyle dünyada toplumların farklı diller konuşmasına da bir açıklık getirmiş oluyorlar. Eğer dil Allah'ın bildirmesiyle gerçekleşmiş olsaydı, Allah'ın aynı zamanda lafız (sîga) bilgisini, sonra anlam (medlûl) bilgisini, daha sonrada söz konusu sîganın söz konusu anlama delâlet ettiği bilgisini bizim için yaratması gerekirdi. Allah'ın bizim için kendi sıfatlarının bilgisini yaratması halinde ise zâtının bilgisini de yaratması caiz olurdu. Allah'ın kendi zâtının bilgisini bizim için yaratması durumunda teklîf,

---

[228] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevĥîd ve'l-'adl*, (thk. İbrahim el-İbyârî), Matbaatu Dâri'l-Kütüb, Kahire, 1380/1961, VII, 101.
[229] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî uśûli'l-fıḳh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, [t.y.], I, 10, 11, 17.
[230] Bernard George Weiss, *Medieval Muslim Discussions of The Origin of Language*, s. 39.

sorumluluk ve imtihanın bir anlamı kalmazdı."[231] Binaenaleyh Mu'tezîle, akıl ve mantığın dil üzerinde uzlaşmayı gerektirdiğini kabul edip, dilin vahye dayandığını reddeder.[232]

Suyûtî'ye göre, bu görüş yanlış bir temel üzerine bina edilmiştir. O, Allah'ın zarûretten dolayı kendi zâtının bilgisini yaratmasının caiz olduğunu düşünmektedir.[233]

C- BİRLEŞTİRİCİ TEORİ

Bu teori, dilin Yüce Allah tarafından öğretildiğini kabul eder. Ancak uzlaşma tezini de reddetmez. Böylece yukarıda bahsi geçen her iki teoriyi birleştirmiş olur. Bu teoriye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevḳîfî ya da ıśtılâĥî) oluşması mümkündür. Bu teori Ebû İshak el-İsferâyinî tarafından dile getirilmiştir.[234]

1- Ebû İshak el-İsferâyînî (v. 418/1027)

Ebû İshak el-İsferâyinî'ye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevḳîfî ya da ıśtılâĥî) oluşması mümkündür.[235]

el-İsferâyinî, görüşünü şöyle ispatlamaktadır. Dilin, insanın başkasını uzlaşma ve anlaşmaya davet edecek kadarının ıśtılâĥî bir şekilde gerçekleşmiş olması daha önce yapılmış başka bir uzlaşmanın var olması ihtiyacını doğurur ki bu da bizi içinden çıkamayacağımız sonucu olmayan bir teselsüle ve kısır döngüye götürür.

Suyûtî'ye göre İsferâyinî'nin bu görüşü doğru değildir. Çünkü insan, hemcinsine isimlerin anlamlarını bildirme imkânına sahiptir. Tıpkı lafızların anlamlarını

---

[231] Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 20.
[232] Vedi' Vâsıf Mustafa, *a.g.e*, s. 262.
[233] Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 21.
[234] el-Âmidî, *el-İĥkâm fî uśûli'l-aĥkâm*, Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, Kahire, 1332-1914, I, 106; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 20; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e,* s. 46-47.
[235] Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 20.

bilmeden kullanan, daha sonra da yapılmış herhangi bir uzlaşmanın varlığı olmadan anne ve babasından öğrenen çocuk gibi.[236]

Hüseyin Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça* isimli eserinde konuyla ilgili görüşleri inceler ve İsferâyinî'nin dile getirdiği tezle örtüşen aşağıdaki tercihi yapar.

"Bizce dil, bütünü değilse de bir kısmı, Allah tarafından Âdem'e vahiy ve ilham yoluyla öğretilen ve daha sonra zamanla, şartlar müsait olduğu nispette gelişip büyüyerek insanların anlaşmalarına vesile olan, belli başlı bir hayata sahip sesler mecmuasıdır. Böyle mükemmel bir düzenin hiç konuşma bilmeyen birkaç insan tarafından meydana getirilmiş olduğuna şimdilik taraftar değiliz. Bu hususta varit olan şer'i deliller, bütün dillerin Cenâbı Hak tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmiş olduğunda kat'î değilse de, Hz. Âdem'e bazı şeylerin öğretilmiş olduğuna mutlak surette delalet etmektedir."[237]

D- TEVAKKÛF EDEN (ÇEKİMSER) TEORİ VE ONUN SAVUNUCULARI

Bu görüş, yukarıda sayılan her üç teoriden hiçbirisinin diğerinden ispatlanabilirlik açısından daha kesin olmadığını savunur. Bu nedenle ilk iki şıkta yer alan dilin vahiy kaynaklı ya da insan ürünü olduğu yönündeki görüşlerin eşit ihtimalde kabul edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu teori yukarıda sayılan tüm tezleri imkân dâhilinde gördüğü ve bu sebeple onlardan herhangi birisini tercih etme noktasında çekimser kaldığı için tevakkûf eden teori adını almıştır.

Bu görüşü dile getiren ilk Müslüman âlim Ebû Bekr el-Bâkıllânî'dir. İslam düşüncesinde Bâkıllânî'den sonra Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Ali Kuşçu ve birçok fıkıh usûlcüsü dilin menşei problemine Bâkıllânî'nin düşüncesiyle parelellik arzeden bir şekilde yaklaşmışlardır. Bu bilginlerin konuyla ilgili düşünceleri aşağıda kronolojik olarak incelenecektir.

---

[236] Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 21.
[237] Hüseyin Küçükkalay, *a.g.e*, s. 15-16.

1- Ebû Bekr el-Bâkıllânî (v. 403/1013)

Bâkıllânî, insanlar arasında iletişim vasıtası olarak kullanılan dilin kaynağı ile ilgili tartışmalara başlamadan önce kelâm hakkında çeşitli bilgiler verir.

Ona göre kelâm, "insanın zihninde (nefsinde) yer alan, seslerden meydana gelen harf ve hecelerle dışa yansıtılan anlamdır." Ancak zihindeki anlam işaret, yazı, çizgi vb. simgelerle de ifade edilebileceğini de belirtir.[238]

Yukarıdaki tanımdan anlaşılacağı üzere Bâkıllânî, anlamın zihinde olduğunu, ses ve diğer vasıtaların ise anlamı anlatıp ona delâlet ettiğini vurgulamaktadır.[239] Bu ifadelerden, Bâkıllânî'nin kelâmı insanın kendi dünyasında kendi kendisiyle konuşması diyebileceğimiz bir tür iç konuşma anlamına gelen "kelâmı nefsî" ve düşüncesini, hislerini, duygularını seslerden oluşan harf ve kelimelerle ifade etmesi anlamına gelen "kelâmı lafzî" şeklinde ikiye ayırmış olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca bu tanımda yaptığı ayrımla İslam düşüncesinde Mu'tezile tarafından savunulan ve kelâmın sadece seslerden ve harflerden oluştuğunu yani sadece kelâmı lafzî'nin varlığını kabul eden kelâmı nefsî diye bir şey bulunmadığını iddia eden Mu'tezileye cevap vermiş olmaktadır.

Bâkıllânî, kelâm hakkında yaptığı bu açıklamalardan sonra dilin kaynağı problemini ele alır ve bu konuda ileri sürülen teorileri tartışır.[240]

Onun zikrettiği birinci teoriye göre bütün dillerde yer alan eşyaların, nesnelerin isimleri Allah tarafından öğretilmiştir. Bu teori vahiy ve ilham (tevḳîf) teorisi olarak bilinmektedir.

İkinci teoriye göre dil, onu konuşanların üzerinde uzlaşıp anlaşmaları sonucu oluşmuştur.

Üçüncü teori, Allah tarafından öğretilmiş olmasını mümkün gördüğü gibi insanlar tarafından üzerinde uzlaşılarak doğup geliştiğini de mümkün görmektedir. Aynı

---

[238] el-Bâkıllânî, *et-Taḳrîb ve'l-irşâd*, (thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1413/1993, I, 316.
[239] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 317.
[240] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 319 vd.

şekilde dilin bir kısmının Allah'ın öğretmesiyle bir kısmının insanların anlaşmasıyla diğer bir kısmının da o dili konuşanların kıyas yoluyla türetmesiyle oluşmuş olması mümkündür.

Ayrıca bu teoriye göre bir dili konuşanların tamamı veya bir kısmı bir adı bir nesneye verme yani adlandırma hususunda uzlaşabilirler. Ancak Allah, bu uzlaşı öncesinde söz konusu adı söz konusu nesneye vermeyi birisine bildirmiş olması da caizdir. Böylece uzlaşı tevḳîfe yani Allah'ın bildirmesine uygun olmuş olur.

Yine son teoriye göre farklı dilleri konuşan toplumların nesnelere Allah'ın koyduğu (vaḍ' ettiği) ya da öğrettiği isimden farklı isimler vermesi de imkân dâhilindedir. Ancak bu isim, Allah'ın haram kılıp yasakladığı bir isim ise bu insanlar Allah'a isyan etmiş olacaklar. Şayet Allah'ın verilmesini yasaklamadığı bir isim ise Allah'a isyan söz konusu olmayacaktır. Bu durumda bir nesnenin biri Allah tarafından öğretilen diğeri üzerinde uzlaşılan iki ismi olacaktır.

Bâkıllânî, bu görüşleri sıraladıktan sonra bu konuda tüm ihtimalleri kapsayan sonuncu görüşü tercih ettiğini açık bir şekilde dile getirmektedir.[241] Bâkıllânî'nin savunduğu bu görüş dilin menşei ile ile ilgili teorilerden herhangi birini tercih etme noktasında çekimser kalan (tevaḳḳûf eden) teori olarak bilinmektedir.

Bâkıllânî, dilin kaynağı ile ilgili nazariyeleri vecîz bir şekilde işledikten sonra tercih ettiği son görüşte sıraladığı ihtimallerin imkân dâhilinde olduğunu tek tek ele alarak ispatlar.

Dilin tevḳîfî bir şekilde oluşmuş olması yani bütün isimlerin ve farklı toplumların konuştuğu bütün dillerin Allah tarafından vahiy yoluyla öğretilmesi mümkün değildir. Çünkü vahiy öncesinde vahyin anlaşılabilmesi için bir dilin varlığı gerekir. Böyle bir durumda *"dil vahiy sonucu oluşamaz"* şeklinde birinci teoriye getirilen eleştirinin yanlış olduğunu belirterek şöyle cevap verir.[242]

---

[241] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 320.
[242] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 321.

Allah, kelâmını veya farklı dillerde yer alan isimlerin anlamlarını birisine bildirmek istediği zaman muhâtabı bunun öncesinde herhangi bir dili bilmese de ve konuşmuş olmasa da Allah, hitâbını söz konusu kişiye işittirir. Bu kişide zorunlu olarak Allâh'ın kelâmını ve kelâmın sahibinin Allah olduğunu anlar. Bu noktada Allah hitâbında bu kişiye sesleri; Arapça veya herhangi bir dil formatında lafızları yarattığını bildirir. Yine ezelî olan kelâmıyla bu kişiye "bil ki, şu form ve kalıp şu anlam içindir, şu ad şu nesneyi adlandırmaktadır" diyebilir. Allah'ın bütün bunları yapma güç ve kudretine sahip olduğu şüphesizdir. Böylece bu kişinin daha önce herhangi bir dili bilip konuşmadan Allâh'ın hitâbındaki maksadı, Allâh'ın sesleri ve seslerden oluşan çeşitli form ve kalıpları yarattığını ve bu form ve kalıpları çeşitli mânâlar için vađ' ettiğini anlaması açık bir şekilde ortaya çıkmış olur.[243]

Aynı şekilde dilsizlerin ve işaret dilini kullananların daha önce herhangi bir işaret, simge ve sembol kullanmadan işaret dilini kullanabilmeleri de dilin Allah tarafından vahiy yoluyla öğretilebileceği göstermektedir.

İnsanların uzlaşarak dili oluşturabilmeleri uzlaşının kendisiyle gerçekleştirileceği bir kelâmın veya dilin uzlaşmadan önce var olmasına bağlıdır. Dolayısıyla dilin uzlaşma yoluyla doğup gelişmesi mümkün değildir. Bâkıllânî, bu eleştirinin de yanlış olduğunu ifade ederek aşağıdaki şekilde cevaplandırır.

İnsan, el, kol vb. organlarla yapılan beden hareketlerini, arzularını, isteklerini ve diğer davranışlarını gerçekleştirebilme gücüne sahiptir. Aynı zamanda insan, konuşan, düşünen canlı bir varlıktır, konuşmanın ondan sadır olması doğru bir eylemdir, konuşma onun için elde edilebilir bir olgudur, dolayısıyla konuşmaya muktedir olması caiz olup mümkündür. O zaman tıpkı diğer davranışlarını gerçekleştirebilme gücüne sahip olması gibi dili kullanıp konuşması da doğru ve caiz olup imkân dâhilindedir. Bununla birlikte insan bilgiyi, olayları, haberleri ve sair şeyleri idrak edip kavrar. Bunların bir kısmını zorunlu olarak, bir kısmını hissederek, diğer bir kısmını da inceleme ve araştırma yoluyla elde eder. İnsan, edindiği bu bilgileri ifade etmek için çeşitli işaret ve semboller belirler. Ancak göz önünde bulunmayan bir şeyi anlatma, başkasına aktarma, onun hakkında bilgi verme ihtiyacı doğar ve bu ihtiyacı işaret

[243] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 321-322.

yoluyla gerçekleştirme imkânı bulunmazsa insanların sesleri kullanarak düşüncelerini konuşma yoluyla ifade etmesi; ses ve harflerden oluşan kelime formlarının nesneleri adlandırması hususunda uzlaşmaları vâcibtir. Bu konuda uzlaşabilmeleri mümteni‘ yani imkânsız değildir. Çünkü insanların ihtiyaç duyduklarında ses, harf ve kelimelerden oluşan dili bir iletişim aracı olarak kullanmaları acıktıklarında yemek yeme, susadıklarında su içme, sıcak ve soğuktan korunma ihtiyaçlarını gidermeleri gibidir.[244]

Bâkıllânî'nin son cümledeki ifadelerinden dili kullanabilme yeteneğinin insanın görme, işitme yetileri gibi doğuştan getirilen ve normal şartlar altında herkes tarafından kullanılabilen bir kabiliyet olduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim günümüzde dilbilim konusunda otorite kabul edilen Chomsky, insanın dil edinim cihazıyla birlikte dünyaya geldiğini savunmaktadır.

Peki, sesleri kullanarak konuşan ilk kişinin maksadı daha dili kullanamayan diğer insanlar tarafından nasıl anlaşılacak? Bâkıllânî'nin bu soruya verdiği cevap şöyledir.

Konuşanın maksadı muhâtab tarafından zorunlu (zarûrî) olarak anlaşılır. Şöyle ki, konuşan kişi insana işaret ederek "insan" der ve bu sözcüğü tekrarlar. Bu işlemi yaparken işaret, ima vb. şeylerden de faydalanır. Tekrarlama işi, kullanılan lafızla ifade edilmek istenen şeyin dinleyen tarafından zorunlu olarak anlaşılmasına kadar devam eder. Adlandırma konusunda sağlanan bu uzlaşma daha sonra diğer insanlara öğretilir.[245]

Dilsizler, daha önce belli işaret ve sembollerin çeşitli anlamları anlattığı konusunda bir bilgiye sahip olmadan işaret dili üzerinde uzlaşabilmektedirler. Uzlaşma hususunda konuşabilen, akıl sahibi, sağlam insanların seviyesinin konuşamayan dilsiz insanların seviyesinin altında olması düşünülemez. O halde dilsiz insanlar, belli işaretleri belli anlamları gösterdiği konusunda uzlaşabiliyorlarsa konuşabilen insanların

[244] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 323.
[245] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 324.

lafızların anlamları yani adlandırma hususunda uzlaşmaları dilsizlere göre daha kolay ve daha basittir.[246]

İnsanların daha önce Allah tarafından meleklere veya herhangi bir toplumda yaşamlarını sürdüren insanlara öğrettiği isimler üzerinde uzlaşmaları şüphesiz bir şekilde mümkündür. Çünkü insanlar bunu gerçekleştirebilecek güçtedir. Ayrıca insanların üzerinde uzlaştıkları bir şeyin bunun öncesinde Allah tarafından birilerine öğretilmiş olması imkânsız değildir. Allah, bunu yapabilecek güçtedir. Çünkü onun gücü her şeye yeter.[247]

İnsanların nesnelere Allah'ın verdiği isimlerden farklı isimler vermesi ister helal olsun ister haram olsun mümkündür. Çünkü normal şartlarda da insanlar helal ya da haram olan bir şeyi yapabilmektedirler. Ancak haram olan bir ismi kullandıklarında günah işlemiş olacaklardır.[248]

Bâkıllânî, kendisine ait bu özgün düşüncesiyle dilin kaynağı konusuna farklı bir boyut kazandırmıştır. Ebû İshak el-İsferâyinî tarafından dile getirilen birleştirici teoriyi dilin orijinini Allah'a dayandıran teori ile birlikte değerlendirilecek olursa Bâkıllânî'den önce tartışmanın iki temel tez etrafında yapıldığı görülecektir. Bu iki temel tezden ilki dilin kaynağını Allah'a; diğeri ise insana dayandırmaktaydı. Bâkıllânî, her iki tezin akla yatkın olup mümkün olduğunu dile getirdi. Ancak ona göre bu tezler kesin ve bağlayıcı bir şekilde ispat edilemezdi.

Ayrıca Bâkıllânî, söz konusu iki temel tez dışında dilin kaynağı ile ilgili farklı düşünlere yer verip onların da imkân dâhilinde olduğunu argümanlarıyla birlikte ortaya koymaktadır. Bu sebeple o, kendisinden sonra ona nispet edilecek yeni bir tez ortaya koymaktadır. Bu yeni tez, çekimser (tevaḳḳuf eden) teori olarak isimlendirilecek ve ilk temsilcisi Bâkıllânî kabul edilecektir. Ancak buradaki çekimserlik, yukarıda Bâkıllânî tarafından dilin orijini hakkında zikredilen düşüncelerden herhangi birini kesin bir şekilde ispat edememe konusundadır. Yoksa Bâkıllânî, konuyla ilgili hüküm vermek

---

[246] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 324.
[247] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 324-325.
[248] el-Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 325.

hususunda çekimser kalmamakta tam aksine iki tutum karşısında yeni bir tutum ortaya koymaktadır.

İslam düşüncesinde Bâkıllânî'den sonra Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Taceddîn el-Ermevî, Sirâcüddîn el-Ermevî ve Ali Kuşçu, dilin menşei hususuna Bâkıllânî'nin düşüncesiyle parelellik arzeden bir şekilde yaklaşmışlardır.

2- İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cüveynî (v. 478/1085)

İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cüveynî, dilin kaynağı ile ilgili tartışmaların girişinde fıkıh usûlünün kapsamı alanına giren konuların büyük bir bölümünü lafız ve anlamlar bahsi oluşturduğunu beyan eder.

Cüveynî, lafız ve anlamın dolayısıyla da dilin fıkıh ve fıkıh usûlü açısından önemini vurguladıktan sonra dilin kaynağı meselesinde usûlcülerin farklı görüşlerde olduklarını belirterek bu görüşlere yer verir.

Cüveynî, meşhur eseri *el-Burhân*'da anlattığına göre bazı usûl bilginleri, dilin tevḳîfî olduğu yani insanüstü bir güç tarafından konulduğu görüşündedir. Kimi usûl âlimleri ise dilin ıstılâhî olduğunu yani insanların anlaşıp uzlaşmaları yoluyla doğup geliştiğini ileri sürmüşlerdir. Ebû İshak ise anlaşmayı sağlayacak kadarının Allah tarafından öğretildiğini geri kalanın ise her iki şekilde oluşabileceğini söylemiştir.[249]

Cüveynî, söz konusu görüşleri zikrettikten sonra bu görüşlerin tamamının aklen caiz olduğunu net bir şekilde dile getirirerek, kendi nezdinde tercih edilen görüşün bu olduğunu ifade eder.

Ona göre dilin Allah tarafından öğretildiğini ispatlamak için herhangi bir delil aramaya ihtiyaç yoktur. Şöyle ki, Allah çeşitli mânâları gösterecek kalıp ve sembolleri

[249] el-Cuveynî, *el-Burhân fî uśûli'l-fıḳh*, (thk. Abdülazîm İldîb), Câmiatu Katar, Devha, 1399, I, 170; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 21.

(sîga) anlamaları için insanları sezgisel bilgilerle donatır. Akıl sahibi insanlar da, bu sembolleri ve ifade ettikleri anlamları söz konusu bilgiler sayesinde kavrar.[250]

Dilin uzlaşma ve anlaşma yoluyla oluştuğu görüşüne gelince Allah akıl sahiplerinin iradelerini (nefislerini) anlaşma hususunda harekete geçirir. Böylece birisi diğerine istek ve maksatlarını bildirir. Daha sonra kendi arzularına göre anlamları gösteren sembolleri üretirler. Bu işlemi yaparken de çeşitli işaretlerden faydalanırlar. Bebeklerde aynı şekilde çevrelerinden işittiklerini tekrarlayarak konuşmayı öğrenirler.[251]

Yukarıda zikredilen her iki görüş caiz olunca Ebû İshak'ın görüşüne gerek kalmamış olur."[252]

Cüveynî, bize "Her iki görüşünde caiz olduğunu ispatladınız. Sizi bu iki görüşün birlikte caiz olabileceğine götüren nedir?" diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtir.

"Bu akli metotlarla anlaşılamaz. Çünkü caizin vukuu ancak mahza nakille anlaşılır. Bize göre bu konuda kesin bir nass da bulunmamaktadır. "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti"[253] ifadesi her iki görüşe de delil gösterilemez. Çünkü bu ayete göre Allah, dili Hz. Âdem'e direk öğretmiş olabileceği gibi ilk önce dili var etmiş sonra ona öğretmiş de olabilir."[254]

Görüldüğü gibi Cüveynî, ilk dönemde dile getirilen iki temel tezin tıpkı Bâkıllânî'nin belirttiği gibi her ikisinin caiz olduğunu dile getirerek onlardan birisine taraftar olmamakta tüm ihtimalleri mümkün görmektedir.

---

[250] el-Cuveynî, *a.g.e*, I, 170.
[251] el-Cuveynî, *a.g.e*, I, 170-171.
[252] el-Cuveynî, *a.g.e*, I, 170-171; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 21-22.
[253] Bakara, 2/31.
[254] el-Cuveynî, *a.g.e*, I, 171; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 22.

3- İmâmı Gazzâlî (v. 505/1111)

a) Gazzâlî'ye Göre Dilin Kaynağı

İmamı Gazzâli'de dillerin doğuşu meselesinde hemen hemen Cüveynî'ye benzer şeyler söylemektedir.

Gazzâlî konuyu dilin kaynağı (mebdeu'l-lüğa) başlığı altında işler. Bu konuda üç farklı görüş olduğunu belirtir.[255]

Bu görüşlerin ilkine göre dilin kaynağı ıstılâhîdir. Yani dil, insanlar arasında gerçekleşen bir uzlaşmayla doğup gelişmiştir. Gazzâlî, herhangi bir isim vermeden kimi bilginlerin bu tezi savunduğunu belirtir. Bu bilginlere göre dilin tevḳîfî olması yani Allah tarafından konulmuş olması mümkün değildir. Çünkü tevḳîf sahibinin yani Allah'ın kelâmı ancak daha önce dil üzerinde mevcut olan bir uzlaşı ile anlaşılabilir. Yani peygamberin kendisine gelen vahyi anlaması için vahiy öncesinde bir dile sahip olması gerekir. Aksi takdirde kendisine gelen vahyi anlayamayacaktır. Bu sebeple dilin tevḳîfî yolla oluştuğu düşünülemez.[256]

İkinci görüşe göre dil, tevḳîfî yolla yani Allah'ın öğretmesiyle oluşmuştur. Şöyleki, dili ortaya koyma (vađ') hususunda insanların uzlaşabilmeleri ancak karşılıklı konuşmalarıyla, bir hitapla veya bir çağrıyla mümkündür. Bu durumda uzlaşı öncesinde iletişimin kendisiyle yapıldığı bir dil var demektir. Netice itibariyle dilin uzlaşma yoluyla oluşması uzlaşı öncesinde uzlaşmanın kendisiyle gerçekleşeği bir dilin varlığını gerektirir.[257]

Yani insanların bir araya gelerek dil üzerinde anlaşabilmeleri ancak bu toplantıdan önce anlaşmada kullanacakları bir dilin var olmasına bağlıdır. Böyle bir durum ise bizi içinden çıkamayacağımız bir teselsüle ve kısır bir döngüye götürür.

---

[255] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ min 'ilmi'l-uśûl*, (thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cidde, 1413, III, 7 vd.; a.mlf., *el-Menħûl min ta'lîḳâti'l-uśûl*, (thk. Muhammed Hasan Heytû), Dâru'l-fikr, Dımaşk, 1400/1980, s. 70-71; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 22-23.
[256] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 7; a.mlf., *el-Menħûl*, s. 70-71.
[257] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 7; a.mlf., *el-Menħûl*, s. 70-71.

Üçüncü görüşe göre de dilin anlaşmayı mümkün kılacak kadarı Allah'ın öğretmesiyle geri kalanı da anlaşma ve uzlaşma yoluyla oluşmuştur.[258]

Gazzâlî, bu üç görüşü bize aktardıktan sonra meselenin cevaz ve vuku şeklinde iki yönünün olduğunu belirtir.

Cevaz yönünden meseleye bakıldığında her üç görüşün aklen caiz olup imkân dâhilinde olduğunu kabul eder. Yani her üç görüşte aklen mümkündür. Daha sonra her üç görüşün kendine göre ispatını yapar.

Tevḳîfin mümkün oluşu şöyledir. Şöyle ki Allah, önce ses ve harfleri yaratarak insanlardan bir kişiye veya tüm insanlara işittirir. Bu ses ve harflerle isimlerin (müsemmaların) kastedildiği bilgisini söz konusu insanlar için yaratır. Ki Allah bunu yapabilme güç ve kudretine sahiptir.[259]

Dilin ıśtılâĥî yani anlaşma yoluyla oluşmasına gelince Allah akıllı bir topluluğun iç çağrılarını (devâ'î) -kendilerini ilgilendiren, kendileri için gerekli olan; kendisine işaret edilmesi mümkün olmayan, görünmeyen ve soyut olan işleri tanımlama ve isimlendirmeyle meşgul olma noktasında- bir araya getirmiş. İsimlendirme konusunda içlerinden biri bir başlangıç yapmış, bir diğeri onu takip etmiş ve bu işlem uzlaşma (ıśtılâĥ) tamamlanıncaya kadar devam etmiştir.[260]

Hatta akıllı bir tek kişi, bu alandaki ihtiyacı ve harfleri birleştirmek suretiyle lafızlara anlam yüklemenin yani adlandırmanın mümkün olduğunu kendisi keşfedebilir. Böylece vađ' yani lafızlara anlam yükleme işini üstlenebilir. Daha sonra tıpkı anne babanın çocuklarına dili öğretmeleri gibi ya da dilsizlerin zihinlerinden geçeni işaretle anlatması gibi işaret ve tekrarlar yoluyla adlandırmayı başkalarına öğretmiş olabilir.[261]

Gazzâlî, ilk iki görüş mümkün olduğuna göre ilk iki görüşün birleşmesinden oluşan üçüncü görüşün kendiliğinden mümkün olacağını belirtir.[262]

---

[258] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 7-8; a.mlf., *el-Menħûl*, s. 70-71.
[259] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 8; a.mlf., *el-Menħûl*, s. 70-71.
[260] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 8; a.mlf., *el-Menħûl*, s. 70-71.
[261] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 8-9; a.mlf., *el-Menħûl*, s. 70-71.
[262] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 9; a.mlf., *el-Menħûl*, s. 70-71.

Meseleye vuku açısından bakıldığında yukarıda zikri geçen her üç görüşün gerçekleşmesi ancak kesin, kat'î aklî veya naklî delile bağlıdır. Ancak bu konuyla ilgili olarak elimizde kat'i olan ne aklî ne de naklî delil bulunmamaktadır.[263]

Gazzâlî'ye göre dil, ıśtılâĥî olabileceği gibi tevḳîfî olması da mümkündür. Bu mümkünlerden birinin vukuuna gelince bu akıl ile anlaşılamadığı gibi bu konuda naklî bir delil de yoktur. (Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti)[264] ayeti dilin tevḳîfî bir şekilde oluştuğu hususunda zâhirdir, ancak kat'i değildir.[265]

Gazzâlî, bu açıklamalardan sonra bu konuda ileri sürülen fikirlerin amelî yönden taabbudî bir hüküm içermediğini, inanç açısından da bir yükümlülük getirmediğini dolayısıyla bir tahmin ve varsayımdan öteye geçemeyeceğini belirtir. Bu sebeple o, dilin kaynağı meselesiyle uğraşmanın aslı olmayan fuzulî gereksiz bir iş olduğunu dile getirir.[266]

Ayrıca Gazzâlî, Hz. Âdem'den önce Allah'ın yarattığı cinlerin veya bir grup meleğin uzlaşarak dili meydana getirmiş olabileceğinin de ihtimal dâhilinde bulunduğunu beyan etmektedir.[267]

Bu açıklamalarından anlaşıldığına göre Gazzâlî'nin dillerin doğuşu meselesinde kesin bir şekilde savunduğu bir görüş gözükmemektedir. O, konuyla ilgili yukarıda aktarılan tüm tezlerin mümkün olduğunu belirtmektedir.

b) Gazzâlî'de İsim, Müsemmâ ve Tesmiye Kavramları

Gazzâlî, Allah'ın güzel isimlerini incelediği *el-Maḳśadu'l-esnâ fî şerĥi esmâillâhi'l-ĥüsnâ* adlı eserinin girişinde isim, müsemmâ ve tesmiye kavramlarının anlamları üzerinde durur. Gazzâlî, isim ile müsemmânın veya isim ile tesmiyenin aynı şey olup olmadığı hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu aktardıktan sonra gerçek ve doğru olanın bu üç kavramın aynı şey olmayıp birbirlerinden farklı olduğunu ifade eder.

---

[263] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 9; a.mlf., *el-Menĥûl*, s. 70-71.
[264] Bakara, 2/31.
[265] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 9; a.mlf., *el-Menĥûl*, s. 70-71.
[266] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 9; a.mlf., *el-Menĥûl*, s. 70-71.
[267] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 10; a.mlf., *el-Menĥûl*, s. 71; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 22-23.

Ona göre durumun böyle olduğunu ispatlamanın yolu bu kavramların anlamlarını ayrı ayrı açıklamaktan geçer. Bu sebeple o, bu üç kavramın tanımını tek tek inceler.[268]

Gazzâlî, ismin tarifini yapmak için onun isimlendirdiği şeyin veya nesnenin üç farklı varlığından söz eder. Bunlar bir şeyin somut ve görünen varlığı; zihindeki varlığı ve bir de dildeki varlığıdır. Bir şeyin somut ve görünen varlığı onun gerçek ve aslî varlığıdır. Zihindeki varlığı bilgi ve şekil itibariyledir. Dildeki varlığı ise lafız yönüyle olup semboliktir. Meselâ gökyüzü anlamına gelen semâ (سماء) sözcüğünün gözle görünen somut bir varlığı; zihnimizde olan bir varlığı ve dilde bir varlığı vardır. Çünkü gökyüzü ilk önce gözle algılanmakta daha sonra hayale ve zihne yerleşmektedir. Bu sebeple gökyüzü yok olsa bile şekil ve sûret itibariyle hayalimizde kalmaktadır. Zihnimizde kalan bu şekil bilgi diye tanımlanmaktadır. Bu sözcüğün dildeki varlığına gelince harflerden oluşmuş semâ (سماء) lafzıdır.[269]

Dolayısıyla söz (kavl), zihinde olana delâlet eder, zihinde olanda varolan bir şeyin sûreti ve şeklidir. Bu sebeple varlığı olmayan bir şey zihinde bir şekil ve iz bırakmaz. Söz konusu şey, zihinde bir şekil ve iz bırakmayınca insan tarafından algılanamaz. Algılanamayınca da dil ile ifade edilemez. O zaman lafız, bilgi ve bilinen yani isim, zihindeki sûret ve müsemmâ birbirinden farklı şeylerdir. Ancak aynı zamanda bir paralellik ve uyum içerisindedir.[270]

Gazzâlî'ye göre bir şey somut ve zihindeki varlığı açısından toplumdan topluma, nesilden nesile, zaman ve mekâna göre değişmez. Ancak dildeki varlığı yönüyle değişmektedir.[271] Bu düşüncesiyle Gazzâlî, farklı toplum ve coğrafyalarda değişik dillerin konuşulmasına açıklık getirmektedir.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Gazzâlî, lafızların anlamlara delâletinin ancak insanın tercihiyle (إختيار) delâlet edebileceğini düşünmektedir.[272]

---

[268] Gazzâlî, *el-Maḳśadu'l-esnâ*, s. 7.
[269] Gazzâlî, *el-Maḳśadu'l-esnâ*, s. 7-8.
[270] Gazzâlî, *el-Maḳśadu'l-esnâ*, s. 8.
[271] Gazzâlî, *el-Maḳśadu'l-esnâ*, s. 8.
[272] Gazzâlî, *el-Maḳśadu'l-esnâ*, s. 9.

Gazzâlî, ismin fiil ve harfin karşıtı olarak kullanıldığını belirtmekle birlikte aslında dilde anlama delâlet etmesi için konulmuş (vađ‘ edilmiş) lafız diye tanımlar. Dolayısıyla o, ismi mevdû‘ manasında kullanmaktadır. Buna göre bir anlamı göstermesi için konulan lafzın başka bir deyişle ismin bir koyucusu (vâđı‘), bir adlandırma işlemi (vađ‘), bir de delâlet ettiği anlamı (mevdû‘ leh) vardır. Gazzâlî, adlandırılan şeyi müsemmâ (isimlendirilen); adı koyanı müsemmî (isimlendiren); adlandırma işlemini de tesmiye (isimlendirme) kavramlarıyla ifade eder.[273]

4- Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209)

Fahreddîn er-Râzî, fıkıh usûlü ile ilgili meşhur eseri *el-Maĥśûl*'de kelâmın mahiyetini incelerken kelâm sözcüğünün muhakkik bilginlere göre hem zihinde bulunan anlama hem de ses ve hecelerden oluşan sembollere delalet ettiğini söylemektedir. Ancak fıkıh usûlünde birinci anlamın yani zihinde bulunanı göstermesi konusunun araştırılmasına ihtiyaç duyulmadığını dolayısıyla sadece ikinci anlam üzerinde duracağını da eklemektedir.[274]

er-Râzî, *el-Maĥśûl*'de dili vađ‘ eden (ilk defa oluşturan) iradenin kimliği (vâđı‘) konusunu işlerken lafzın anlama delâlet etmesini yani onu göstermesini mümkün kılan dört ihtimal sıralar.[275] Bu ihtimaller şunlardır:

Bu ihtimallerin birincisine göre lafızlar, bizzat yani kendiliğinden manalara delalet eder. Bu görüşe göre adlar ile onların gösterdiği anlamlar arasında doğal bir münasebet söz konusudur. Bu görüş antik Yunan felsefinde tabiatçı görüş tarafından savunulmaktadır. Eflatun'un *Kratylos* diyaloğuna bakıldığında da bu görüş söz konusu metinde tartışılan dört temel tezden birisi olduğu görülecektir. İslam düşüncesinde bu görüş, Abbad b. Süleyman es-Saymarî (v. 250/864)'ye nispet edilmektedir. Bu görüş, çalışmamızın ileriki bölümlerinde daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

---

[273] Gazzâlî, *el-Maķśadu'l-esnâ*, s. 9-10.
[274] Fahreddîn er-Râzî, *el-Maĥśûl fî 'ilmi uśuli'l-fıķh,* (thk. Ţaha Câbir Feyyâđ el-'Alvânî), Beyrut, 1412/1992, I, 177.
[275] Fahreddîn er-Râzî, *el-Maĥśûl*, I, 181 vd.

İkinci ihtimale göre lafızlar, Allah'ın vađ'ı ile anlamları gösterir. Bu görüş, İslam düşüncesinde tevḳîf nazariyesi diye bilinmektedir. er-Râzî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/936) ve İbn Fûrek (v. 406/1015)'in bu görüşte olduğunu zikreder.

Üçüncü ihtimale göre lafızlar, insanların vađ'ı ile anlamlara delâlet eder. Bu görüşte İslam düşüncesinde ıśtılâĥ nazariyesi diye isimlendirilmektedir. Ebû Haşim el-Cübbâî (v. 321/933) ve arkadaşlarının görüşleri bu yöndedir.

Sonuncu ihtimale göre ise lafızların bir kısmı Allah'ın diğer bir kısmı da insanların vađ'ı ile anlamlara delâlet ederler. Bu ihtimalin iki şekilde gerçekleşmesi mümkündür. Şöyle ki başlangıcı Allah, tamamlanışı ise insanlar tarafından oluşturulmuştur. Bu düşünce, Ebû İshak el-İsferâyinî'nin düşüncesidir. Ya da başlangıcı insanlar geri kalanı Allah tarafından oluşturulmuştur. Bir takım kimseler de bu görüştedir. İkinci ihtimali bir takım kimselere nispet etmesi böyle bir düşüncenin zayıf olduğu fikrine sevk etmektedir.

er-Râzî, yukarıda sayılan ihtimalleri zikrettikten sonra muhakkik bilginlerin çoğunluğunun Abbâd'ın görüşü hariç bütün bu ihtimallerin caiz olduğunu itiraf ettiklerini belirtmektedir. Ancak kesinlik noktasında tevaḳḳuf ettiklerini yani bir görüş beyan etmediklerini eklemektedir.[276]

er-Râzî, Abbâd'ın görüşü dışında kalan diğer üç görüşün caiz olup imkân dâhilinde olduğunu aşağıdaki şekilde ispatlar.[277]

Adlandırmayı gerçekleştiren özne (vâđı'), şayet Allah ise belli bir ismi belli bir müsemmâ için tahsis etmesi, evreni (âlemi) öncesine ve sonrasına bağlı olmayan belli bir zamanda yaratması gibidir; şayet insanlar ise muhtemelen akıllarına geldiğinde bu işlemi yaparlar. Aynı şekilde Allah lafızların anlamlar için konulduğunu bilmeleri için insanlarda zorunlu bilgi (zarûrî ilim) yaratma gücüne de sahiptir. Allah'ın dili ortaya koyma ya da ad ve adlandırılan şey hususunda insanlarda zorunlu bir bilgi yaratması yukarıda belirtilen tüm ihtimallerin mümkün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu

[276] Fahreddîn er-Râzî, *el-Maĥśûl,* I, 182-183.
[277] Fahreddîn er-Râzî, *el-Maĥśûl,* I, 183-184.

verilere göre dillerin oluşumu tevḳîfî olmaktadır. Yani dili ilk defa ortaya koyan irade Allah'tır.

er-Râzî'nin dili ortaya koyma ve anlama noktasında Allah'ın insanı zorunlu bilgiyle donatma güç ve kudretine sahip olduğu yönünde fikir beyanında bulunması onun, tevḳîf nazariyesini sırf vahye dayandırmadığını göstermektedir. Bu anlamda tevḳîf düşüncesi dili orijin açısından Allah'a dayandırma şeklinde anlaşılmalıdır.

İnsanlar arasından bir kişinin bir lafzı bir anlam için tayin etmesi de mümkündür. Daha sonra yaptığı bu işlemi ima ve işaret yoluyla başkasına öğretir. Böylece zamanla dil olgunlaşır ve bir iletişim vasıtası haline gelir. Şöyle ki, daha konuşmayı öğrenememiş bir grup çocuk bir eve hapsedilir ve hiçbir ses işitmemeleri sağlanırsa büyüyüp konuşma çağına geldiklerinde anlaşabilecekleri bir dil oluşturmaları kaçınılmazdır.[278] Nitekim bebekler, dili anne ve babalarından bu yolla öğrenmekte, dilsizlerde bu şekilde zihinlerindeki düşünceleri başkasına aktarmaktadır. Bu açıklamalara göre dilin ıśtılâĥî yani insan ürünü olması da imkân dâhilinde görülmektedir.

Bu iki görüşün her ikisinin caiz olması doğal olarak üçüncü görüşün yani dilin bir kısmının tevḳîfî bir kısmının ıśtılâĥî olmasını da mümkün kılmaktadır.

Taceddîn el-Ermevî (v.653/1255) ve Sirâcüddîn el-Ermevî (v.682/1283), er-Râzî'nin yukarıda verdiğimiz görüşlerine aynen katılmaktadır. Bunu *el-Maĥśûl*'e yaptıkları şerhlerden anlıyoruz.[279]

er-Râzî ve ona tabi olanlara göre lafızların vađ' edilmesinin sebebi yani dilin ortaya çıkış gerekçesi insanın tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır. Bunun için yardıma ihtiyacı vardır. Yardımlaşma da ancak birbirini tanımayla gerçekleşir.

---

[278] Ancak günümüzdeki bilimsel verilere göre çevrelerinden hiçbir söz duymamış çocukların konuşmaları mümkün görülmemektedir.

[279] Taceddîn el-Ermevî, *el-Ĥâśıl mine'l-Maĥśûl fî uśûli'l-fıḳh*, (thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî), Bingazi, 1994, I, 274 vd.; Sirâcüddîn el-Ermevî, *et-Taĥśîl mine'l-Maĥśûl,* (thk. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd), Beyrut, 1408/1988, I, 194.

Birbirini tanıma da hareket, işaret, resim, yazı, şekil ve lafız gibi çeşitli vasıtalarla olur. Bu vasıtaların en kolayı, en geneli ve en faydalısı lafızlardır.[280]

er-Râzî, bu düşünceleriyle dilin varlığını insanların toplu halde yaşamalarına yani toplumsal varlığa bağlamaktadır. Bununla birlikte unutulmamalı ki bir topluluğun topluma dönüşebilmesi de ancak dille mümkündür. Çünkü dilin olmadığı yerde toplumdan bahsetmek çok zor hatta imkânsızdır.

Lafızlar zihni suretlerin karşılığı olarak mı yoksa harici mahiyetlerin karşılığı olarak mı konmuştur?

er-Râzî'ye göre lafızlar dış dünyada bulunan nesneleri göstermek için vaḍ' edilmemiştir. Tam aksine zihindeki anlamları ifade etmek üzere konulmuştur. Bu düşüncesini ispatlamak maksadıyla da bize şu misali verir: "Bir cismi uzaktan görüp onu bir kaya zannettiğimizde ona kaya ismini veririz. Biraz yaklaşıp da onun kaya değil de canlı bir varlık olduğunu anlar ve onun bir kuş olduğunu zannedersek ona kuş adını veririz. Yanına tam olarak yaklaşıp onun kuş olmayıp bir insan olduğunu fark ettiğimiz zaman da onu insan lafzıyla adlandırırız.[281] Bu misâlde görüldüğü gibi nesnelerin isimleri zihinlerdeki tasavvura göre değişebilmektedir. Dolayısıyla lafızlar, dış varlıktaki nesnelere delâlet etmeleri için değil zihinlerdeki tasavvurları göstermeleri için konulmuştur.

5- Ali Kuşçu (v. 879/1474)

Ali Kuşçu, dilin kaynağı meselesini lafız anlam ilişkisi bağlamında ele alır. Buna göre aklî prensipler gereği adlandırmayı yapan bir iradeye ihtiyaç duyulur. Çünkü lafızlar içerisinde herhangi bir lafzın, anlamlar içerisinde herhangi bir anlama delâlet etmesi mümkündür. Bu durumda anlamı gösterme açısından hiçbir lafız, diğerlerinden anlama daha yakın değildir. Dolayısıyla lafızların, amlamlara delâlet edebilmesi için lafız ile anlam arasında bir şekilde bağ kurulmalıdır. Aksi takdirde lafzın anlamı göstermesi hiçbir zaman mümkün olmayacaktır.[282]

---

[280] Fahreddîn er-Râzî, *el-Maĥśûl,* I, 193; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 38.
[281] Fahreddîn er-Râzî, *el-Maĥśûl,* I, 200-201.
[282] Ali Kuşçu, '*Unḳûdu'z-zevâhir fi'ś-śarf*, s. 180.

Kuşçu'nun '*Unḳûdu'z-zevâhir* isimli eserini şerh eden Mevlana Abdurrahim, lafız ile anlam arasında bir bağ kurmanın bizi bir adlandırma (vaḍ') yapma ihtiyacına, bunun da adlandırmayı gerçekleştirecek bir öznenin varlığı gereksinimine götürdüğünü belirtir.[283]

Kuşçu, lafız ile anlam yani ad ile adlandırılan şey arasında kurulacak bağ aklî ilkeler gereği ya bizzat lafzın kendisinden ya da lafzın dışında başka bir şeyden kaynaklanabileceğini belirtir. Aradaki bağın zorunlu olarak lafızla kurulmadığı düşünüldüğünde bu bağ ya yaratıcı ya da yaratılmışlar tarafından kurulacaktır.[284]

Bu durumda dilin kaynağı hususunda Kuşçu'ya göre karşımıza müntesibi bulunan beş temel tez çıkmaktadır.[285]

Birinci tez, lafız ile anlam arasında doğal bir münasebet olduğunu savunmaktadır. Bu teze göre dilin kaynağını bir özneye bağlamaya gerek yoktur. Kuşçu, hehangi bir isim zikretmeden bu tezin küçük bir grup tarafından savunulduğunu belirtir. Ancak Kuşçu'nun şârihi Mevlana Abdurrahim bu görüşü, Abbâd b. Süleyman'a, bazı "'ilmu't-teksîr ('ilmu'l-cefr)" ve bazı Mu'tezile bilginlerine nispet etmektedir.[286]

İkinci teze göre, lafzın anlamın karşılığı olarak tayin edilmesi yani adın adlandırılan şeyi göstermesi Allah tarafından belirlenir. Bu da Allah'ın insanlardan birisini veya bir grubu adlandırmayı yapma hususunda muktedir kılması yani bilgi sahibi olmalarını sağlamasıyla gerçekleşir. Görüldüğü gibi bu tezde dili gerçekleştiren öznenin Allah olduğu vurgulanmaktadır. Kuşçu, birçok muhakkik bilginin bu görüşte olduğunu belirtmektedir.[287]

Peki, Allah, bu konuda insanları nasıl bilgilendirmektedir. Kuşçu, bu noktada üç ihtimal sıralar.[288] Bu ihtimaller şunlardır;

- Allah'ın peygamberlere vahyetmesi yoluyla,

---

[283] Mevlana Abdurrahim, *Şerĥu 'Unḳûdu'z-zevâhir fi'ś-śarf*, [y.y.], [t.y.], s. 79.
[284] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 180.
[285] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 180-181.
[286] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 180; Mevlana Abdurrahim, *a.g.e*, s. 80.
[287] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 180
[288] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 180.

- Bu hususta insanlarda zorunlu bir bilgi yaratmak suretiyle,

- Ya da anlamlara delâlet edecek bir takım sesleri ve lafızları yaratıp bu sesleri ve lafızları insanlara işittirmesi yoluyla bilgilendirir.

Ancak Kuşçu, bu ihtimallerin tümünün bir tür zorunlu bilgi içerdiğini ve sonuç itibariyle varılacak noktanın bu olduğunu vurgulamıştır. Bu düşünce yani zorunlu bilginin varlığı, peygamberlerin kendilerine gönderilen vahyi anlamaları için kaçınılmazdır. Aksi takdirde vahyin peygamberler tarafından anlaşılması kuşkulu hale gelir. Çünkü vahiy, Allah'ın kelâmıdır. Bu ise ancak dille mümkündür. Dilin ilk kez Allah tarafından oluşturulup peygambere vahiy yoluyla bildirildiği düşünüldüğünde, peygamberin kendisine gelen vahyi anlaması, dili bilmediğinden, ancak bir tür zorunlu bilgiyle mümkün olabilir. Aynı durum yani zorunlu bilginin varlığı üçüncü ihtimalde belirtilen *bir takım seslerin* anlaşılması içinde geçerlidir. Çünkü söz konusu seslerin adlandırdıkları şeyi gösterdiğini anlayabilmek de insanda zorunlu bir bilginin varlığını gerektirir.[289]

Üçüncü teze göre lafız ile anlam arasındaki bağ insanlar tarafından kurulmaktadır. Bu da ancak insanların uzlaşımıyla gerçekleşebileceğinden bu teze ıśtılâĥ teorisi adı verilmiştir.

Dördüncü tez ise dilin uzlaşmayı mümkün kılacak kadarının vahiy geri kalanının ise hem vahiy hem de insanlar tarafından oluşturulabileceğini kabul etmektedir. Bu tez, birleştirici teori diye isimlendirilmekte ve Ebu İshak el-İsferâyinî'ye nispet edilmektedir.

Beşinci tez, yukarıda zikri geçen tezlerden ilkini tamemen yanlış bulup diğer üç tezin ise imkân dâhilinde olduğunu savunur. Çünkü söz konusu üç görüşe taraftar olan bilginlerin ileri sürdüğü deliller muhtemel olup kat'î değildir. Bu sebeple bu tezin savunucuları herhangi bir görüşü tercih etme noktasında çekimser kalmışlardır.

Kuşçu, dilin orijini ile ilgili tezleri bu şekilde belirledikten sonra ilk tezi tamamen çürütür. Bu tez hakkındaki düşüncelerine meselenin lafız anlam ilişkisi

[289] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 180; Mevlana Abdurrahim, *a.g.e*, s. 80; Abdullah Yıldırım, *a.g.t*, s. 162.

bağlamında ele alınışı başlığı altında yer verilecektir. Diğer yaklaşım şekillerinden herhangi birisine taraftar olmak suretiyle net bir tavır takınmak yerine, bütün görüşleri tek tek ele alarak sorunlu taraflarına işaret eder. Onun bu yaklaşım tarzı Bakıllânî'nin önderlik ettiği ve daha sonra birçok bilgin tarafından kabul gören tevaḳḳuf düşüncesine uygunluk arz etmektedir. Ancak tevḳîf teorisini işlerken Bakara suresinin 31. ayetinin Allah tarafından bütün isimlerin Hz. Âdem'e öğretildiği hususunda kesinlik bildirdiğini ifade etmesi ve muhakkik bilginlerin çoğunluğunun bu teoriyi savunduğunu dile getirmesi bu tezi daha güçlü gördüğü izlenimini vermektedir.[290]

Ali Kuşçu'nun dilin kaynağı hakkındaki düşünceleri temelde Fahreddîn er-Râzî ve Bâkıllânî'nin görüşleriyle uygunluk arzetmekle birlikte onlardan farklı kendine özgü düşünceleri de bulunmaktadır. Ayrıca konuya yaklaşım tarzı da onlardan farklı gözükmektedir.

II- KARARSIZ BİR FİLOLOG İBN CİNNÎ (v. 392/1001)

İbn Cinnî, meşhur eseri *el-Ḫaśâiś*'te "Dilin aslı ilham mı yoksa ıśtılâĥ mıdır?" başlığı altında meseleyi ele almaktadır.

İbn Cinnî, meseleye "bu konu aslında üzerinde inceden inceye, titiz bir şekilde, derinlemesine düşünülmesi gereken bir konudur." şeklinde çarpıcı bir ifadeyle giriş yaparak okuyucuların dikkatlerini konuya yöneltir. Böylece konunun önemini ve inceliğini vurgular. Daha sonra sözlerine şu şekilde devam eder:

Bununla beraber araştırmacıların çoğu, dilin ıśtılâĥî yani uzlaşma ve anlaşma yoluyla olduğu kanaatindedirler.[291]

İbn Cinnî, hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin (v. 377/987) kendisine bir gün -dilin tevḳîfî olduğunu yani yüce Allah tarafından vahyedildiğini- söylediğini ve "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti." mealindeki ayeti delil gösterdiğini aktarır.

---

[290] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 180, 186; Abdullah Yıldırım, *a.g.t*, s. 160.

[291] İbn Cinnî, *el-Ḫaśâiś*, I, 40; Suyûtî, *el-Muzhir*, s. 10; Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî, Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri,* (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı), İstanbul, 1996, s. 115.

Ancak İbn Cinnî, söz konusu ayetin tartışma konusunu kapsamadığını ve ayette geçen "öğretti" fiiline güç ve kudret verdi anlamı verilerek ayetin "Allah, Âdem'i dili ortaya koyma hususunda muktedir kıldı." şeklinde te'vîl edilmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre bu güç ve kabiliyetin Allah tarafından verildiği ise tartışmasız bir konudur. Dolayısıyla bu ayetin dilin tevḳîfî olduğuna delil olarak ileri sürülemeyeceğini belirtir.[292]

İbn Cinnî'nin, insana dili kullanabilme güç ve yeteneğinin Allah tarafından verildiğini tartışmasız bir konu olduğunu net bir şekilde ifade etmesi bizi insanın dili kullanabilecek bir yetenekle donatılarak dünyaya geldiği sonucuna götürür.

Ancak İbn Cinnî'ye göre dilin ortaya çıkışında uzlaşma ve anlaşmanın da mutlak bir rolü vardır. Bu da şöyle gerçekleşmektedir: İki veya daha çok bilge insan bir araya gelir. Bilinen nesneleri ifade etme ihtiyacı duyarlar. Bu nesnelerin her birini anlatmak için bir isim ve lafız üzerinde uzlaşırlar. Bu isim zikredildiğinde isimlendirdiği nesne akla gelir. Böylece diğer nesnelerden ayırt edilmiş olur. Ayrıca söz konusu nesneyi anlatmak için onu göz önüne getirme zorluğu da ortadan kalkmış olur. Kaldı ki bazen fâni ve soyut şeyler gibi göz önüne getiremeyeceğimiz şeyleri anlatma gereği duyarız.[293]

Bu durumda "acaba bu isimlendirme işlemi nasıl yapılacaktır?" şeklinde bir soru zihinlere takılmaktadır.

İbn Cinnî, bu soruya şöyle cevap verir. Bu bilge insanlar, herhangi bir insana işaret ederek "insan" derler ve bunu tekrarlarlar. Bu lafız işitildiğinde artık canlılardan bildiğimiz insan anlaşılır. Onun gözünü, elini, ayağını ya da başka bir organını adlandırmak istediklerinde aynı işlemi yaparlar. Böylece bu adlar için konulan lafızlar duyulduğunda sadece anlattığı anlam anlaşılır.[294]

---

[292]İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 40-41; Suyutî, *el-Muzhir*, I, 10-11; Mehmet Yavuz, *a.g.t,* s. 115-116.
[293] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 44; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 12.
[294] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 44; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 12-13.

Görüldüğü gibi İbn Cinnî, insanda doğuştan gelen bir konuşabilme yetisi bulunduğunu kabul etmekle birlikte dilin ilk tezâhür şeklinin işarete dayandığını da dile getirmektedir.

İlk dilde gerçekleşen bu uzlaşma diğer dillere uygulanır. Böylece Farsça, İbranice, Rumca gibi diğer dillerde gün yüzüne çıkmış olur. Mesela, insan ve baş kelimeleri yerine Farsça'da -*merd ve ser*- sözcükleri kullanılır.[295]

Marangoz, kuyumcu, dokumacı, inşaatçı ve denizci gibi zanaatkârların mesleklerinde kullandıkları aletlerin isimlerini üretirken kullandıklar metot da aynıdır. Ancak başlangıç itibariyle adlandırma işleminin işaret ve müşâhede yoluyla olması zorunludur (zarurîdir).

İbn Cinnî, konuyla alakalı çeşitli rivayetleri nakleder. Bu rivayetler şunlardır[296]:

Allah'ın insana isimleri öğretirken nesnelere el veya başka bir yolla işaret etmesi gerekir. Ancak Allah hakkında böyle bir şey düşünülemez, ona uzuv nispet etmekte caiz değildir. Dolayısıyla dil konusunda uzlaşmanın Allah tarafından gerçekleşemeyeceği aşikâr olur. İbn Cinnî, bu düşüncenin doğru olmadığını bir anısını anlatarak cevap verir.

Ünlü filolog, bir gün Yüce Allah'a bir uzuv izafe edilemeyeceğinden hareketle dilin Allah tarafından konulamayacağı görüşünde olanlardan birisine:

"Yüce Allah bir uzva sahip olmasa da bir tahta parçası veya benzeri bir şeyi herhangi bir cisme yerleştirmek suretiyle işaret etmekte kullanmak üzere yaratabilir. Bu tahta parçasını herhangi bir şahsa yönelterek onu adlandırır ve isimlendirme hususunda tek bir seferde ikna gücüne sahip olmakla beraber bu işlemi tekrarlar. Böylece işaret etme konusunda tahta parçası insanın uzvu yerine geçmiş olur. Bunun Allah tarafından bu şekilde gerçekleştirilmesinde inkâr edebileceğin bir şey var mı?" diye sordum.

Allah'ın bunu yapabileceğini itiraf etmekten başka bir cevap veremedi.

---

[295] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 44; Suyûtî, *el-Muzhir*, s. 12-13.
[296] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 45; Suyûtî, *el-Muzhir*, s. 13.

İbn Cinnî, anısına şu yorumuyla son verir. Yukarıdaki anımda gördüğünüz gibi bana göre dilin Allah tarafından doğaçlama yoluyla oluşturulması (vađ‘ edilmesi) kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bunu böyle bilin![297]

Meşhur filologun bu ifadelerinden onun dilin Allah tarafından vahiy yoluyla öğretildiği görüşüne sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinin hemen peşinde aşağıdaki ifadelere yer vermesi bizi böyle bir sonuca varma noktasında tereddüde düşürmektedir.

Bazı dilcilere göre bütün dillerin kaynağı rüzgârın uğultusu, şimşeğin çakması, suyun şırıltısı, eşeğin anırması, karganın gaklaması, atın kişnemesi, geyiğin melemesi gibi doğadaki varlıklardan işitilen seslerdir. Diller daha sonra bu seslerin taklit edilmesinden doğmuştur. İbn Cinnî, bu görüşü bize aktardıktan sonra kendisine göre akla yatkın, kabul gören isabetli bir görüş olduğunu ifade eder.[298]

İbn Cinnî, lafız ile anlam arasındaki münasebet konusunu işlerken birçok örnek verir. Bu örneklerden sadece birisini aktaracağız.

Meselâ, bir şeyi diş ile kırarak yemek anlamına gelen “ķa-đi-me - قضم ” ile bir şeyi ısırarak yemek anlamında kullanılan “ ħa-đi-me - خضم ” fiillerinin anlamlarında - ق - ve - خ - harflerinin seslerine dayanan bir anlam farklılığı görürüz. “Ħa-đi-me” - خ - harfinin daha hafif ve yumuşak bir ses yapısına sahip olmasından ötürü kavun vb. yumuşak ve nemli şeyleri ısırarak yemek manasına gelirken; “ķa-đi-me” ise - ق - harfi daha sert ve kalın bir ses yapısına sahip olduğundan leblebi, fındık vb. sert ve kuru bir şeyi diş ile kırarak yemek anlamına gelmektedir.[299]

Bu görüş günümüzde dilin doğadaki seslerin taklit edilmek suretiyle yansıtma yoluyla oluştuğunu savunan teoriyle uyuşmaktadır.

Yansıma yoluyla sözcük türetmek hemen hemen her dilde olan bir olgu olup inkâr edilemez. Ancak bütün dillerde bu yolla türetilen sözcük sayısı sınırlı olup o

---

[297] İbn Cinnî, *a.g.e,* I, 46; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 14.
[298] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 46-47; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 14-15.
[299] İbn Cinnî, *a.g.e*, II, 157; Suyûtî, *el-İķtirâĥ*, s. 40.

dildeki söz varlığının küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Bu durumda dildeki söz varlığının büyük çoğunluğunu oluşturan diğer kısmı nasıl açıklanacaktır. Ayrıca dilin tabiattaki seslerin öykünmesiyle oluştuğunu kabul edersek dünyada konuşulan tüm dillerin aynı olması ve her insanın her dili anlaması gerekirdi. Ancak içinde bulunduğumuz fiili durum bunun tam tersini göstermektedir.

İbn Cinnî'nin bu görüşün akla yatkın, kabul gören isabetli bir görüş olduğu yönünde fikir beyan etmesi onun dilin ilk tezâhür şeklinin tabiattaki seslerin taklidine dayandığı düşüncesine sahip olduğu izlenimini vermektedir.

Ancak ünlü filologun dilin Allah tarafından vahiy yoluyla insana öğretilen bir olgu olduğu düşüncesinin ağır bastığını kendi ifadeleriyle itiraf etmesi bizde onun dilin vahye dayandığını savunanların arasında sayma fikrini tekrar canlandırmaktadır.

Nitekim İbn Cinnî, bu konunun üzerinde sürekli düşündüğünü ve konuyu derinlemesine araştırdığını, zihninin değişik düşünceler arasında gidip geldiğini, fakat dilin durumunu düşündüğünde dilin yapısında birçok hikmetler bulunduğunu, inceliklerle örüldüğünü, insanı adeta büyüleyen mükemmel bir ahenk ve intizam içerisinde olduğunu gördükten sonra artık bunun Allah tarafından vahiy yoluyla insana öğretilen bir olgu olduğu düşüncesinin kendisinde ağır bastığını söyler.[300]

Ancak İbn Cinnî'nin, bu iki görüş arasında şaşırıp kaldığını, eğer daha sonra bu iki görüşten birini diğerine tercih etmesini gerektirecek bir delil bulursa onu tercih edeceğini söyleyerek bu konu hakkındaki düşüncelerine son vermesi onun bu konuda kararsız olduğunu net bir düşünceye sahip olmadığını göstermektedir.[301]

Nitekim dilin tedrici bir şekilde mi yoksa birden tek bir seferde mi oluştuğu konusunu tartışırken dilin hem vahiy sonucu hem de ıśtılâĥî bir şekilde oluştuğu görüşlerinin her ikisinin caiz olduğunu söylemesi bu kanaati güçlendirmektedir.[302]

Ayrıca Suyûtî, onun bu konuda her iki görüşün mümkün olduğunu savunan tevaḳḳuf nazariyesinde karar kıldığını belirtmektedir.[303]

---

[300] İbn Cinnî, a.g.e, I, 47; Suyûtî, *el-Muzhir,* I, 15; Mehmet Yavuz, *a.g.t,* s. 116.
[301] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 47; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 16.
[302] İbn Cinnî, *a.g.e*, II, 28.

İbn Cinnî, dilin defaten yani birden bir tek seferde değil de tedrici bir şekilde peyderpey oluştuğu düşüncesine sahiptir.[304] Bu konuda İbn Fâris ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

İbn Cinnî'nin bu açıklamalarından aşağıdaki sonuçlara ulaşabiliriz:

İnsan dili kullanabilecek bir yetenekle dünyaya gelir. Bu yeteneğin Allah tarafından verilmiş olması ona göre tartışmasızdır.

Mükemmel bir yapıya sahip olan dil olgusunun ancak Allah tarafından vahiy yoluyla öğretilebileceğini belirtir.

Dilin ortaya çıkışında uzlaşma ve anlaşmanın mutlak bir rolü olduğunu kabul eder.

O, dilin ilk tezâhür şeklinin işarete dayandığını dile getirmektedir.

Dilin tabiattaki seslerin taklit edilmesine dayandığını savunan görüşü kabul gören isabetli bir görüş olarak niteler.

İki görüş arasında şaşırıp kaldığını, ileride tercihi gerektirecek bir delil bulduğu takdirde bir tercihte bulunacağını söylemesi ve *Ħaśâiś*'in ileriki bölümlerinde her iki görüşü caiz görmesi, bu konuda kararsız olduğunu ortaya koymaktadır.

---

[303] Suyûtî, *el-İḳtirâĥ*, s. 29.
[304] İbn Cinnî, *a.g.e*, II, 28.

III- MESELEYE TEVĶÎF-IŚŦILÂĤ TARTIŞMASI BAĞLAMINDA YAKLAŞMAYAN BİLGİNLER

A- Fârâbî (v. 339/950)

1- Fârâbî ve Dilbilim

Fârâbî'ye "filozof" veya daha geniş bir mana ifade eden "hakîm" denildiğini biliyoruz. Aşağı yukarı aynı manayı ifade etmek için kullanılan bu iki terimin, Rönesans'tan sonraki dönemlerde gittikçe daralan bir çember oluşturduğunu hatırlatarak, bu çemberin, ilk ve ortaçağlarda daha geniş alanları kuşattığını ve "filozof" teriminin, tıpta dâhil olmak üzere, her şeyi bilen; bütün ilimleri ihata eden kimse demek olduğunu belirtelim.

İşte "filozof" teriminin de ifade ettiği anlama uygun olarak Fârâbî, gerçekten her konuda bilgisi olan (bilgisi muazzam), hemen hemen her ilim dalında bilgisi ve mahareti bulunan, çeşitli ilim dallarında pek çok eser yazmış olan Müslüman bir düşünürdür.

Fârâbî'nin ilgi alanlarından biri, belki de ilki, din alanıdır. "Kadılık" yapmış olması, onun bu alandaki bilgisinin pratik bir delilidir. Fârâbî'nin ilgilendiği temel alanlardan biriside dil meselesidir.

Fârâbî'nin bilimlerin tasnifini yaparken dilbilimi ilk sıraya yerleştirmiş olması ve eserlerinde hem dilbilimden hem de dil felsefesinden bahsetmesi bunun somut bir delilidir. Ancak o, dili bir nahiv ve gramer mantığıyla değil de felsefî bir mantıkla incelemiştir.

Fârâbî, en meşhur eseri olan "*İhsâu'l-'ulûm – (İlimlerin Sayımı)*"'da yaşadığı asır ve toplumda bilinen bilimleri tasnif eder. Bilimlerin kuralları ve metotları hakkında bilgi verir. Fârâbî, bu eserinde ilimleri beş kısma ayırır. Bunlar;

1- Dil ilmi ve bölümleri (علم اللسان و أجزاؤه).

2- Mantık ilmi ve bölümleri (علم المنطق و أجزاؤه).

3- Matematiksel İlimler (علوم التعاليم): Bu ilimler, aritmetik (العدد), geometri (الهندسة), optik (علم المناظر), matematiksel astronomi (علم النجوم التعليمي), mûsîkî (علم المسيقي), mekanik ilmi (علم الأثقال), ve tedbirler ilmidir (علم الحيل).

4- Tabiat ilmi ve bölümleri (العلم الطبيعي و أجزاؤه), ile metafizik ilmi ve kısımları (العلم الإلهي و أجزاؤه).

5- Siyaset ilmi ve bölümleri (العلم المدني وأجزاؤه), fıkıh ilmi (علم الفقه) ve kelam ilmi (علم الكلام).[305]

Fârâbî, dili tasnif edici bir yaklaşımla incelemiştir. Onu kelime tarayan ve dilbilgisi kuralları koyan bir dilbilimci olarak görmek doğru olmaz. O, felsefe ve mantık açısından dilin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde düşünerek bir dil anlayışı geliştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla onun dil anlayışı, biçimsel düşünme sorunu bakımından dilbilgisi ile kelime bilgisi üzerine ortaya konulan görüşlerden oluşmaktadır.[306]

Fârâbî, dilbilimi incelerken sadece Arapça'nın yahut başka bir lisânın dilbilimine değil, o dönem için oldukça erken bir kavram olan genel dilbilime ilişkin değerlendirmeler yaptığını belirtmek gerekir. Çünkü gerek *İhsâu'l-ulûm*'da bilimleri işlerken gerekse diğer eserlerinde dilden bahsederken onun dilden (el-lüğa) anladığı, lisan değil, dil olayı yahut insanın konuşma kabiliyetinin gerçekleştirdiği olgudur. O, bir lisanı kastettiği zaman Arapça ya da Yunanca gibi adlarıyla belirtmektedir. Aynı şekilde dilbilgisinden anladığı şey de genel dilbilimdir, belirli bir lisânın dilbilgisini kastettiği

[305] Fârâbî, *İĥśâu'l-'ulûm*, (thk. Ali bu Mulhim), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1996, s. 15-16.
[306] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (çev. Sadık Türker, Kutadgubilig Dergisi, Sayı: 2), İstanbul, 2002, s. 105-106.

zaman “Arap dilbilgisi” (nahvu’l-Arab) veya “Yunan dilbilgisi” (nahvu’l-Yûnân) diye belirtmektedir.[307]

2- Fârâbî’nin Dilbilim Tanımı ve Ona Göre Dilbilimin Bölümleri

Fârâbî, dilbilim için “علم اللسان - ‘İlmu’l-lisân” terimini kullanır. Ona göre dilbilim iki bölümden oluşur.

Birinci bölüm, herhangi bir toplumda bir anlam ifade eden sözcüklerin (lafızların) öğrenilmesi ve bu sözcüklerden her birinin delâlet ettiği anlamların bilinmesidir.

İkinci bölüm ise bu sözcüklerin (lafızların) kurallarını bilmektir[308]. Sözcüklerin kurallarıyla bir dile ait gramer bilgisi kast edilmektedir.

Fârâbî’ye göre dilbilim yedi ana bölüme ayrılmaktadır.[309] Bu bölümler;

a) “Müfred Lafızlar İlmi – علم الألفاظ المفردة” : Bu ilim, baştan beri bir dilde bulunan veya bu dile sonradan girmiş olan, nesnelerin cinslerine ve türlerine delâlet eden; ister halk nezdinde meşhur olup çok kullanılan, ister nadir kullanılan olsun bütün tekil sözcüklerin öğrenilmesini ve sonraki nesile aktarılmasını içerir.

b) “Mürekkeb Lafızlar İlmi - علم الألفاظ المركبة” : Bir toplumun hatipleri, şairleri ve kültür düzeyi yüksek olanlarının sözlü yahut yazılı olarak ortaya koyduğu uzun-kısa, vezinli-vezinsiz ifade biçimlerinin bilinmesi, ezberlenmesi ve aktarılmasını içerir.

c) “Müfred Lafızlara İlişkin Kurallar İlmi – علم قوانين الألفاظ المفردة” : Bu ilim de ilk olarak alfabe harfleri sayı, mahreç, sesli ya da sessiz olma yönünden incelenir. Ayrıca alfabe harflerinin birleştirilmesiyle oluşan hece ve kelime bilgisi üzerinde de durulur. Bir anlamı gösterebilmesi için en az ve en çok kaç sesin birleştirilmesi gerektiği; “tesniye (ikilik)-cemi (çoğulluk), müzekkerlik (erkeklik)-müenneslik (dişilik)

---

[307] Fârâbî, *Kitâbu’l-Elfâži'l-musta‘mele fi'l-mantık*, (thk. Muhsin Mehdî), Dâru’l-Meşrık, Beyrut,1986, s. 42; a.mlf., *İĥśâu’l-‘ulûm*, 35.
[308] Fârâbî, *İĥśâu’l-‘ulûm*, s. 17.
[309] Fârâbî, *İĥśâu’l-‘ulûm*, s. 19-25.

ve iştikak (türemişlik)" gibi çeşitli çekim kipleri bitiştiğinde sözcük yapısında değişmeden kalan kökler ve yan yana geldiğinde birbirine dönüşen sesler (idğam, ibdâl, kalb) araştırılır. İkinci olarak, basit ve türemiş kelimeler çeşitli açılardan ele alınır. Bu ilim günümüzde sözlükbilim olarak bilinmektedir.

d) "Mürekkeb Lafızlara İlişkin Kurallar İlmi - "علم قوانين الألفاظ المركبة : Tekil sözcüklerin birleşmesine ilişkin kuralları içine alır. Bu ilimde ikiye ayrılır. İlki sözdizimi diye bilenen ve kelimeler terkip edilirken kelimelerin son harflerinin harekelerini inceleyen nahiv ilmidir. İkincisi ise müfret lafızların birleşmesiyle oluşan cümlelerin edebiyat açısından incelenmesidir. Burada da belagat ve fesahat kastedilmektedir.

e) "Doğru Yazma Kuralları İlmi – "علم قوانين تصحيح الكتابة : Doğru yazma ile ilgili kuralları inceler.

f) "Doğru Okuma Kuralları İlmi - "علم قوانين تصحيح القراءة : Doğru okuma ile ilgili kuralları inceler.

g) "Şiir İlmi – "علم الأشعار : Şiir, dilbilime benzerliği sebebiyle Fârâbî tarafından dilbilim içinde mütalaa edilmiştir. Şiir ile ilgili konuları inceler.

3- Fârâbî'ye Göre el-Lüğa ve el-Lisân Kavramları

Fârâbî, dil (el-lüğa - اللغة) ile lisân kavramlarını farklı anlamlarda kullanır. Fârâbî, evrensel anlamda, düşünceyi ifade etme aracı olarak insandaki konuşma kabiliyetine dayanan, harf ve onların birleşiminden meydana gelen lafızların oluşturduğu dil için "el-lüğa- اللغة" kavramını kullanırken;[310] herhangi bir toplumun konuştuğu dili kastettiğinde ise lisân (meselâ Arap dili -لسان العرب; toplumların dilleri - السنة الأمم)[311] kavramını kullanır.

---

[310] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, (thk. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1990, s. 137.
[311] Fârâbî, *İĥśâu'l-'ulûm,* s. 35; a.mlf., *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 137.

"Günümüzün önde gelen dilbilimcilerinden Chomsky, evrensel gramer anlayışını açıklarken *derin yapı* ile *yüzeysel yapı* ayırımına gitmektedir. Bir cümlenin derin yapısı soyut ve zihinsel düzlemde, o cümlenin anlamını oluşturan ve her zaman somut bir şekilde dile getirilmeyen boyutudur. Bir cümlenin yüzeysel yapısı ise onun sözcük vb. şeylerle somut olarak ortaya konmuş halidir.

Bir cümlenin derin yapısı ile yüzeysel yapısı arasında yapılan bu ayrım, Katz'ın yaptığı gibi, *bir cümlenin mantıksal formu* ile *bir cümlenin gramatik formu* şeklinde de ifade edilebilir. Batılı modern gramercilere göre, diller yüzeysel yapıları açısından değişmekle beraber, kavramsal/düşünsel boyutunu oluşturan derin yapıları yönünden pek değişmezler."[312]

Fârâbî'nin mantık ile nahiv; el-lüğa ile lisan; iç konuşma (en-nuṭḳu'd-dâħîlî) ile dış konuşma (en-nuṭḳu'l-ħâricî) kavramları hakkındaki açıklamaları dikkatle incelenirse onun günümüzün önde gelen dilbilimcileri kadar çağdaş ve bilimsel olduğu görülecektir. Çünkü ona göre, nahiv sadece bir milletin diline ait lafızlar için özel kurallar koyar, mantık ise bütün milletlere ait diller için genel ortak kurallar koyar. El-Lüğa, evrensel anlamda konuşma kabiliyetini ifade ederken, lisân ise sadece bir milletin konuştuğu dili ifade eder. en-Nuṭḳu'd-dâħîlî, dilin zihni aşamasını söz konusu dilbilimcilerin ifadesiyle derin yapıyı oluştururken en-nuṭḳu'l-ħâricî de dış dünyaya ait hale geldiği ikinci aşamasını yani yüzeysel yapıyı oluşturmaktadır.

Bu ayrıma bağlı olarak Fârâbî, konuşma kabiliyeti anlamına gelen dilin (el-lüğa) ve bir toplumun konuştuğu dili ifade eden lisânın ortaya çıkışını da farklı bir biçimde açıklar.

4- Fârâbî'ye Göre Dilin (el-Lüğa) Oluşumu

Fârâbî, dil felsefesine dair görüşlerinin bulunduğu *Kitâbü'l-ĥurûf* isimli eserinin ikinci bölümünde dilin kaynağı meselesini inceler. Ancak dilin kaynağını ele almadan önce sosyal yapının/inanç sisteminin (el-mille) ve felsefenin doğuşunu tartışır.

[312] M. Sait Reçber, "Dil Felsefesi", *Felsefe*, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2006, s. 187.

Felsefenin zaman yönünden dinden (el-mille) önce olduğunu belirtir.[313] Bu sebeple o, dini anlayışından bağımsız bir şekilde bir filozof olarak dilin kaynağını araştırır.

Fârâbî, dil meselesini ele alırken, dil (el-lüğa) ile lisân kavramlarını hassasiyetle birbirinden ayırt eder. Çünkü mantığı temellendirmede başvuracağı kavram lisân değil daha evrensel bir anlam ifade eden ve konuşma kabiliyeti diye tanımlayabileceğimiz dildir.[314]

Dilin mahiyeti ve varoluşu ruhsal alanla ilgili olması sebebiyle insanın konuşmaya nasıl başladığı sorusuna yüzyıllar boyunca birbirinden farklı cevaplar verilmiştir. Dilin kökeni hakkındaki teorilerde biyolojik açıklamalar yapanlar, ünlemden konuşmaya giden dolaysız bir yol bulunduğu varsayımı ile başladılar. Ancak bu, sorunu çözümlemek değil kanıtlanmış olduğunu kabul etmektir. Bu sebeple cevap bulamadıkları sorularla karşı karşıya kalmışlardır. Çünkü açıklanması gereken sadece konuşma olgusu olmayıp bu olgunun yapısıydı. Bu yapının çözümlenmesi duygusal dille önerme dili arasında köktenci bir ayrım bulunduğunu ortaya çıkarır. Dil filozofları da duygusal dille önerme dilinin birbirinden ayrılması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Çünkü bu iki dilin aynı olmadığı anlaşılmıştır. Her ne kadar genetik olarak bu iki dil birleştirilebilirse de, o zaman bir cinsten başka bir cinse geçiş zorunluluğu ortaya çıktığı için dilin duygusal yönüne açıklama getirmenin imkânsızlaştığı görülmüştür. Ayrıca hayvanın da, bu ayrımı geçmemiş olması, duygusal dille önerme dilinin birbirinden ayrı niteliklere sahip olduğunu ve hayvanlarda bu yetinin olmadığını göstermiştir. Çünkü hayvan dili, sadece çeşitli duygu durumlarını dile getirir, ama hiçbir zaman nesneleri ayırıp betimleyemez.[315]

Fârabî, bu problemi dil (el-lüğa) ile lisân kavramları arasındaki farka dikkatlerimizi çekerek her ikisinin ortaya çıkışını kendi alanları içerisinde değerlendirerek çözmeye çalışır. Bir toplumun konuştuğu lisândan ayrı ve nefsin tabiî (fıtrî) kabiliyetlerinin ürünü olan dil, bilincin açılması ve bunun sonucu olarak da aklın faaliyetleri sonucu meydana gelir. Dilin menşei sorununu, bilincin menşei sorunu haline

---

[313] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 131-134.
[314] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 109.
[315] Ernst Cassırer, *a.g.e.*, s. 142; Hülya, Altunya, *a.g.t.*, s. 58-59.

getiren Fârabî, bilincin ilk kez nasıl açılabildiğini ve kendisini, çevresindekini, varlıkları ve dünyayı nasıl kavrayabildiğini izah eder.[316]

Fârâbî, bilincin açılışını şöyle anlatır: "İnsan, ilk yaratıldığı andan itibaren fıtratı icâbı fiil, hareket ve davranışlarında daha kolay olana meyleder ve bunları kolayına gelecek bir biçimde gerçekleştirir. Zihni (nefsi) de, fıtrî olarak istidâdının sahip olduğu her şeyi bilmeye, düşünmeye, tasavvur ve tahayyül etmeye yönelir. Çünkü böyle yapmak onun için daha kolaydır. Bedenini ve organlarını da doğuştan fıtraten sahip olduğu yeteneğe bağlı olarak en mükemmel ve kendisine kolay gelecek şekilde kullanır. Aynı şekilde bu da onun için daha basit ve daha kolay olandır. Bunlardan bir şeyi ilk defa yapmaya başladığında daha önce kendisinde oluşan alışkanlık (إعتياد) veya sanatla değil, fıtraten sahip olduğu potansiyel bir kuvvetle başka bir deyişle doğal bir melekeyle yapar.[317] Bu fiilleri tekrarladığında ya doğal ya da sınaî olan alelade bir melekeye (alışkanlık) dönüşür."[318]

Fârâbî'nin dilin (el-lüğa) oluşumu için "tabiî meleke" ve "insanın fıtratında bulunan potansiyel kuvvet" kavramlarını kullanması dikkat çekicidir. İnsan konuşma olgusunu söz konusu meleke ve fıtratındaki potansiyel kuvvet ile gerçekleştirmektedir. Yani insanoğlu konuşmayı gerçekleştirebilecek bir kabiliyet ve yetenek ile dünyaya gelmektedir.

Ancak dilin ortaya çıkışını ilk olarak, insanların toplum halinde yaşamaları sonucu birbirleriyle iletişim kurma ihtiyacı[319] hissetmelerine bağlayan Fârâbî, dilin kullanımı üzerinde anlaşarak uzlaştıklarını belirtir.[320] Bu sebeple toplumda iletişim aracı olarak kullanılan işaretler sistemi için "lisân" kavramını kullanır. Her toplumun kullandığı semboller farklı olacağı için bu toplumların konuşacağı lisânlarda farklı olacaktır. Fârâbî, böylece insanların farklı lisânlara sahip olmalarına da açıklık getirmiş oluyor.

---

[316] Hülya, Altunya, *a.g.t.*, s. 59.
[317] و أول ما يفعل شيأ من ذلك يفعل بقوة فيه بالفطرة وبملكة طبيعية لا بإعتياد له سابق قبل ذلك ولا بصناعة
[318] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 135.
[319] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf*, s. 135.
[320] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 137; a.mlf., *Kitâbu'l-Elfâž*, s. 101.

Fârâbî, evrensel anlamda dil için kullandığı *el-lüğa*'nın oluşumunu bu şekilde açıkladıktan sonra her milletin konuştuğu dil için kullandığı lisânın oluşumunu inceler.

5- Fârâbî'ye Göre Lisânın (Herhangi Bir Toplumun Kullandığı Dil) Oluşumu

Fârâbî, baştan itibaren lisânın kaynağı meselesini bilgi (ma'rife) üzerine bina ederek sunar. Ona göre bilginin kaynağı duyu algılarına dayanır. Toplumda kullanılan harflerin ve lafızların ortaya çıkışını tartışan filozof, bir millette çoğunluğu oluşturan avâm ve cumhûrun (halk tabakası) zaman bakımından havâstan (entelektüel kesim) önce olduğunu söyler. Buna bağlı olarak herkes tarafından kabul edilen müşterek bilgiler de pratik sanatlardan ve bu sanatlara ait bilgilerden zaman yönünden önce gelir.[321]

Demek ki avâmın kullandığı lisân kültürel yönden elit tabakanın kullandığı dilden önce oluşur.

Müşterek bilgi, avâmın kullandığı bilgidir. Bu bilgi de insanın ilk duyu algılarına dayanır.[322]

Fârâbî, müşterek bilgi ile havâssa ait bilgiyi açıklayıp ilkinin zaman yönünden daha evvel olduğunu belirttikten sonra bilgi elde etme kabiliyetini inceler ve bu kabiliyetin nasıl oluştuğuna cevap verir.

Bu konuda Fârâbî, belirli bir çevrede yaşayan insanların ortak bilgiyi oluşturduğunu düşünür. Bu bilginin oluşmasında tamamen doğallık esastır. Çünkü müşterek bilgi, sadece insanın algıladığı duyu algılarına dayanır. Bu algılar kesinlikle soyut değildir tam aksine belirli olup muayyen bir mekân ve zamana bağlıdır.[323]

---

[321] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 134.
[322] Jacques Langhade, *Mine'l-Ḳur'âni ile'l-Felsefe,* (çev. Vecîh Es'ad), Menşûrâtu Vizârati's-Sakâfe, Dımaşk, 2000, s. 226.
[323] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 134-135; Jacques Langhade, *a.g.e,* s. 227.

Peki, müşterek bilgi insanda nasıl oluşur? Burada Fârâbî, yine "fıtrat" (يفطرون على) kavramına dikkatlerimizi çeker. Belirli bir vatan ve çevrede yaşayan insanların yaratılış itibariyle belli kabiliyetlere ve istidatlara sahip olduğunu söyler.[324]

İnsanlar belirli şekil ve yapıda, bedenleri de belirli keyfiyet ve mizaçlarda yaratılmış; zihinleri de kemiyet ve keyfiyet bakımından belirli miktarlarda bilgilere; tasavvurlara ve tahayyüllere yöneltilmiştir. Bu durum ise onlara daha kolay gelecek şekildedir. Ses organlarının hareketleri de daha basit olana yönelir.[325] O halde, aynı yerleşim bölgesinde hayatlarını sürdüren insanların fıtrat yönünden kabiliyet ve istidatlarındaki aynılık bilgi, idrak ve tasavvurlarına da yansımaktadır.

Dilin kaynağı meselesinin verilerini insandaki bilgi ve tasavvurlar oluşturmaktadır. Bilgi ve tasavvurlar insanda bulunduğu müddetçe dile aktarılması kaçınılmazdır. Onların dile aktarılmasıyla da insanda yeni bir ihtiyaç doğmaktadır. Bu ihtiyaçta insanlar arasındaki iletişimdir (التواصل).[326] Görüldüğü gibi Fârâbî, dilin insanlar arasındaki iletişim ihtiyacından doğduğunu açık bir ifadeyle dile getirmektedir.

Ona göre insan, zihnindekini ya da zihnindekiyle anlatmak istediği maksadı muhatabına bildirme ihtiyacı duyduğunda zihnindekini göstermesi (delâlet) için ilk olarak işaret dilini kullanmıştır. Ancak bu durumda muhatabın işareti görmesi gerektiğini de söyler.[327]

İşaret dilinde üslûp doğrudandır. Bununla beraber daha sınırlı olup anlamdaki gelişmeyi anlatma imkânı vermez. Hareket ile görme arasına hapsedilmiş olması hasebiyle de tam bir bildirişim aracı olamaz. Ancak iletişim dilinin ilk şeklini oluşturduğu için de ondan müstağnî olamayız.[328] Fârâbî, bu gibi sebeplerle işaret dili ile ilgili detaylı bilgiler vermeden dilin oluşumunda bir sonraki aşama olan seslendirmeye geçer.

---

[324] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 134.
[325] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 134-135.
[326] Jacques Langhade, *a.g.e,* s. 229.
[327] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 135.
[328] Jacques Langhade, *a.g.e,* s. 230.

Sesli iletişimin ilk şeklini "nidâ/ünlem" oluşturur. İnsan, maksadını anlatmak istediği kişiye seslenerek dikkatini çeker. Bu seslenme sonucunda, kendisine yönelen kişiye seslenen, duyu algıları sonucunda zihninde olan şeyi işaret ederek gösterir.[329] Bu aşama da zihinde oluşan şeye işaret etmekle yetinilir.

Daha sonra insan, çeşitli sesler kullanır. Bu seslerin her biriyle işaret ettiği veya algıladığı nesneleri göstermek (delâlet) ister. İşaret ettiği her bir nesneye, başka nesneler için kullanmayacağı belli bir ses tayin eder.[330]

Fârâbî, dilin ses yapısına dair biyolojik ve fizyolojik tahliller yapar.[331] Ona göre bütün lisânların ses yapısını gırtlak, geniz, dil, diş ve dudaklardan akciğerlerdeki havanın çeşitli şiddetlerde çıkmasıyla meydana gelen sayılı sesler oluşturur.[332]

Günümüz sesbilimi ise sesin oluşumunu şu şekilde açıklar: "Bir sözün söylenebilmesi, hecelerin oluşturulabilmesi için, vücuttaki göğüs ve karın kaslarının katkısıyla akciğerlerin, havayı dışarı verecek duruma gelmesi gerekir. Oluşan hava, gırtlaktaki ses tellerinin kimi zaman titreşimleriyle, kimi zaman da titreşmeden, belli bir dile özgü sesleri çıkarırken ağız boşluğunda yer alan damak, dil, dişler ve dişetleri, dudaklar bazı durumlarda küçük dil ve geniz, bu seslerin oluşunda çıkış yeri ve biçimi açısından devreye girerler. Böylece sesletim ya da söyleyiş (pronunciation) gerçekleşmiş olur."[333]

Görüldüğü gibi Fârâbî'nin sesin meydana gelişi hakkındaki açıklamaları, günümüz sesbilim anlayışıyla örtüşmektedir.

Lisânın teşekkülünde bundan sonraki aşama, daha önce zikri geçen ses organlarının basit harekete yönelmesi ilkesidir. Aynı bölgede yaşayan ve birbirine yakın fıtratlarda yaratılmış insanların dil hareketleri de ağızda aynı yöne yönelir. Bu hareketin aynı yöne yönelmesi onlar için başka yöne yönelmesinden daha kolaydır. Başka bir bölgede oturan insanlar, farklı fıtrat ve mizaçlar da olacağı için onların dil hareketlerinin

---

[329] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 135-136; Jacques Langhade, *a.g.e,* s. 231-232.
[330] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 136.
[331] Jacques Langhade, *a.g.e,* s. 233.
[332] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 136; Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 109.
[333] Doğan Aksan, *Dil, Şu Büyülü Düzen*, Bilgi Yayınları, Ankara, 2003, s. 143.

de ağızda farklı taraflara yönelmesi kendilerine daha kolay gelecektir. O zaman birisinin diğerine zihninde bulunup da algıladığı ve işaret ettiği nesneleri anlatmak için kullanacağı sembolü (alâmet) oluşturacak sesler de farklı olacaktır. Toplumların farklı dillere sahip olmasının ilk sebebi nesneleri gösteren bu sembollerin farklı olmasıdır. Bu nedenle de lisânları da farklı olacaktır. İnsanın kullandığı bu ilk sesler de alfabe harflerini oluşturmaktadır.[334]

Sembol olarak kullanılan alfabe harflerinin sınırlı olması ve zihinlerinde bulunan anlamları ifade etmede yetersiz kalması, bu harflerin terkip edilmesi yani bir dizi halinde sıralanması ihtiyacını doğurdu. Böylece iki veya daha fazla harfin birleştirilmesiyle lafızlar elde edildi. Bu lafızlar da başka şeyleri göstermek için sembol olarak kullanıldı. Harfler ve ilk lafızlar kendilerine işaret etme imkânı bulunan duyu algılarını (nesneleri) yine aynı şekilde kendilerine işaret etme imkânı bulunan ve duyu algılarına dayanan kavramları gösterir.[335]

Dolayısıyla dilin temelinde birbirinden farklı anlamları gösteren sesler bulunduğundan; harflere karşılık gelen her bir ses, müfret lafızları, bunlarda bileşik lafızları yani sözleri oluşturur. Şu halde, düşünceleri ifade etme aracı olan dil, lafızlara, onlar da harflere dayanır.[336]

Fârâbî, harflerin ve harflerden oluşan lafızların oluşumunu anlattıktan sonra dilin kaynağı (aslı) ve gelişimini inlemeye geçer.

O, kendi dönemindeki dilcilerin yaptığı gibi meseleyi, "dili Allah, insana vahiy yoluyla mı (tevḳîfî) öğretti yoksa dil insan ürünümüdür (ıśtılâĥî/tevâtuî)?" tartışmasına girmeden daha doğrusu çözme imkânı bulamayacağı bir çelişkiye saplanmaktan uzak durarak ele alır.[337] Nitekim çalışmamızın önceki bölümlerinde görüldüğü üzere İbn Cinnî, bu iki görüş arasında şaşırıp kaldığını ve bir tercihte bulunamadığını ifade etmektedir.

---

[334] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 136-137.
[335] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 137.
[336] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 109.
[337] Jacques Langhade, *a.g.e,* s. 248.

Fârâbî, bir toplulukta sembol olarak kullanılan lafızlardan dilin oluşumuna ve gelişimine geçişi insanların harflerden oluşan lafızlar üzerinde anlaşmasına (تواطؤ-اصطلاح) bağlar. Onlardan birisi, bir başkasıyla iletişimde bulunacağı zaman bir sesi ya da bir lafzı herhangi bir şeyi göstermesi için sembol olarak kullanır. Dinleyen kişi o lafzı (sembol) ezberler ve onu ilk kullanan kişiyle muhatap olacağı zaman taklit ederek kullanır. Böylece bu iki kişi bu lafız üzerinde anlaşmış olurlar. Daha sonra söz konusu lafız, bir toplulukta yaygınlaşıncaya kadar bu iki kişi tarafından başkalarıyla muhatap olurken kullanılır. Bu toplulukta yaşayan insanlardan birisinin aklına yakınında bulunan bir başkasına anlatmak istediği bir şey geldiğinde bu işlem tekrarlanır ve onları yönetip idare eden kimseler tarafından üzerinde anlaşamadıkları şeylere delalet edecek lafızlar konuncaya kadar devam eder.[338]

Birer sembol olarak lafızların delâlet ettiği anlamlar hangi dili konuşursa konuşsun tüm insanların zihinlerinde tek ve aynı oldukları açıktır. Ancak aynı anlamı gösteren lafızlar, aynı olmayıp toplumdan topluma farklılık arzetmektedir. Bundan dolayıdır ki şeylerin bilgisinden kastedilen kendilerine delâlet eden lafızlar değil, onların ifade ettiği anlamlardır. Dolayısıyla anlam, zihinde doğal (bi't-tab') ve zorunlu (bi'z-zarûre) olarak bulunurken, anlamlı lafızlar uzlaşma yoluyla (bi'l-ıśtılâĥ) oluşmaktadır. Yani akılla idrak edilen anlam ve kavramların dış dünyada bulunan varlıklara zihinde yapılan nispet doğal (bi't-tab') iken; söz konusu anlam ve kavramların lafızlara nispeti uzlaşma (vađ') ile olmaktadır. Yazıda tıpkı lafzın anlama olan delâleti gibi ses ile ortaya çıkan lafızlara uzlaşma yoluyla delâlet etder.[339]

Yukarıda anlatılanlardan Fârâbî'nin dilin kaynağı konusunda Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim Durusoy, makalesinde böyle bir tespitte bulunmaktadır.[340]

Sonuç olarak diyebiliriz ki Fârâbî, bir anlamı göstermesi için sembol olarak kullanılan lafızların ve lafızların birleşmesiyle oluşan lisânın uzlaşma sonucu olduğunu düşünmektedir.

---

[338] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 137; a.mlf., *Kitâbu'l-Elfâž*, s. 101.
[339] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 137; a.mlf., *Kitâbu'l-Elfâž*, s. 101; a.mlf., *Şerhu Kitâbi'l-'ibâre*, s. 27.
[340] Ali Durusoy, *a.g.m*, s. 49.

6- Fârâbî'ye Göre Lisanın Oluşum Aşamaları

Fârâbî'ye göre dil, bir işaretler sistemidir. Sözcükler ise bu sistemde kullanılan birer araçtırlar. İnsanların iletişim kurabilmesi kullanım üzerinde uzlaşmasıyla mümkün olur. O, işaret dilinden sesli iletişime, sesli iletişimden harflerin, lafızların, halk dilinin ve elit tabakanın kullandığı üst-dilin (lüğatu'l-havâs) oluşumuna kadar geçen süreyi aşamalar halinde aktarır.

Fârâbî, lisânın oluşumunu yedi aşamada incelemiştir. Bu aşamaları aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.[341]

1- Toplum bütün bireyleriyle, lisânın oluşumunun ilk safhasında katkıda bulunur. Bu durumda lisân, toplumun yapısının mutedil, ilme yatkın ve kültür düzeyinin yüksek olup olmamasına göre şekillenir. Bu niteliklerden uzaklaştıkça lisân, sadece doğadaki seslerin taklidine bağlı olarak gelişir. Kültür düzeyi yüksek toplumlarda ise lisân, mevcut lafızların etimolojik yapısına göre ortaya konulur. Eğer toplumun tamamı böyle bir özellikten yoksunsa, bu görevi o toplumun idareci ve bilginleri gibi yüksek kültürlü kimseler yapar.

2- Dilin oluşumunda ikinci aşama olarak, birinin bir şeyi anlatmak için yeni bir lafız icat etmesi, daha sonra bu lafzın dinlenip ezberlenerek geniş bir topluluk tarafından benimsenmesi gelmektedir. Böylece o toplumun, belirli ses özelliklerine sahip olan bu lafız üzerine uzlaşması sağlanır ve o toplumda herhangi biri, zihnindeki anlamı ifade etmek istediğinde bu lafzı kullanır. Bu aşama daha çok yer, gök ve yıldızlar gibi herkesin dikkatini çeken duyu algılarıyla ilgilidir.

3- Üçüncü aşamayı, lafızların anlamlarına bağlı olarak çıkarım (istinbât) yoluyla türetilen yeni lafızlar oluşturmaktadır.

4- Lafızların anlam kökenlerine ve çağrışımlı anlamlarına bağlı olarak, insanın duygu ve düşüncelerini ifadelendiren sözcükler dördüncü aşamayı oluşturur.

5- Duyu algılarından istinbât ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgileri ifade etmek üzere ortaya konulan lafızlar beşinci sırada gelmektedir.

---

[341] Fârâbî, *Kitâbü'l-Ĥurûf,* s. 138-139; Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 113.

6- Pratik bilim, sanat ve mesleklerde kullanılan alet ve araç isimlerini anlatan lafızlar lisânın altıncı aşamasını teşkil etmektedir.

7- Teorik ya da pratik bir bilimde özel anlam yüklenen yeni kavram, deyim ve terimler dilin son aşamasını oluşturmaktadır. Fârâbî, bu son aşamanın toplumun ihtiyacına bağlı olarak gelişme yahut duraklama gösterebileceğini belirtmektedir.

7- Fârâbî'nin Eserlerinde Vurguladığı Genel Dilbilim İlkeleri

Fârâbî'nin "*Kitâbu'l-Elfâži'l-musta'mele fi'l-mantık*" isimli eserini *"Mantıkta Kullanılan Lafızlar"* adıyla Türkçe'ye çeviren Sadık Türker çevirinin girişinde bu eserin hangi çerçeve içerisinde ele alınması gerektiği hususunda bazı bilgiler vermektedir. Bu bilgilerin içerisinde Fârâbî'nin eserlerinde vurguladığı genel dilbilim ilkelerini de zikretmektedir.[342] Buna göre filozofun eserlerinde vurguladığı genel dilbilim ilkelerini aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

a- Uzlaşma ve Doğallık: Fârâbî'ye göre anlamları gösteren lafızlar doğal değil insanlar arasında gerçekleşen bir uzlaşmanın (tevâtuî) ürünüdür. Çünkü doğal olsalardı, kavramlar ve duyu algılarında olduğu gibi, lafızlar da, bütün insanlarda ortak olurdu. Aynı şekilde yazının lafızları göstermesi (delalet) de uzlaşma sonucu olmaktadır.[343]

b- Sembol ve yatkınlık: Dilin lafızlarla anlamları ifade etme görevinin temelinde, zihnin sembol (el-'alâme) kullanma kabiliyeti yatmaktadır. Buna göre anlamı göstermek için herhangi bir semboller kümesi kullanılabilir. Ancak buradaki en önemli husus sembolün, gösterdiği anlam yerine geçecek derecede meleke haline gelmiş olmasıdır.[344]

c- Delâlet: Bütün dillerde gösteren (ed-dâll) ve gösterilen (el-medlûl) ilişkisinden oluşan bir delalet sistemi vardır. Sırasıyla sözler, lafızlar, sesler, kavramlar, duyu algıları, dış dünya ve zihne ait varlıklar gibi dile ilişkin her unsur, delâlet ilişkisi sayesinde anlam kazanır.[345]

---

[342] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 106.
[343] Fârâbî, *Kitâbu'l-Ĥuruf,* s. 137; a.mlf., *Şerhu Kitâbi'l-'ibâre*, s. 27.
[344] Fârâbî, *Kitâbu'l-Ĥuruf,* s. 141.
[345] Fârâbî, *Şerhu Kitâbi'l-'ibâre*, s. 28-29.

d- Anlam: Bütün lafızlar bir anlamı (el-ma‘nâ) gösterir; esasen sözü, lafızların değil anlamların terkîbi oluşturur. Çünkü lafızların terkîbi, anlamların zihinde terkîp edilmiş olmasına bağlıdır.[346]

e- Terkîp: Fârâbî'ye göre lafızların terkîbi, anlamların zihinde terkîbine bağlıdır. Terkip edilen anlamlarla lafızlar arasında delâlet ilişkisi bulunur. Anlamların zihinde terkîbi, bunların çeşitli şekillerde birleştirilmesi ve ayrıştırılmasından ibarettir.[347]

f- Taklît: Taklît (el-muĥâkât), bazı lafızların oluşmasında, Fârâbî'nin etkili olduğunu düşündüğü bir ilkedir. İnsan, doğadaki bazı sesleri, nesnelerin zâtî yahut ârızî niteliklerini yansıtacak şekilde taklît etmek suretiyle lafızlar oluşturur. "İbibik" (hüdhüd) ve "guguk" (‘uḳ‘uḳ) gibi bazı kuş isimleri ile "su şırıltısı" (ħarîru'l-mâ) gibi doğadaki varlıklara ait bazı adlar böyledir. Bununla birlikte bu lafızlar bütünüyle değil, bazı heceleriyle (el-makâtı‘) de bu sesleri taklit ediyor olabilir. Meselâ "eşek arısı" (ez-zenbûr) lafzındaki ilk hece olan "zenn" ve "tanbur" lafzındaki ilk hece olan "tan", isimlendirdiği nesnelerin seslerinin bir kısmının taklîdiyle oluşturulmuş lafızlardır.[348]

g- Söz (el-kavl): Lafızlar, delâlet ve seslerden oluşan dildeki en yetkin anlam birimi sözdür.[349]

h- Dilin İçeriği: Dil, esâsen zihin ile dış dünya arasındaki ilişkiler bütünü olduğundan onun iki yönlü içeriği vardır. Birincisi dış dünyadan gelen duyu algılarıdır ki bunlar Fârâbî'nin terminolojisinde "el-maĥsûsât" (duyu algıları) olarak geçmektedir. İkincisi duyu algılarını kazandıktan sonra zihinde meydana gelen ve zihnin ürünü olan anlamlardır.[350]

ı) Ses organlarının basit harekete yönelmesi: Ses organlarının basit harekete yönelmesi ilkesi, dilin temel özelliklerinden birisidir.[351]

---

[346] Fârâbî, *Kitâbu'l-Ĥuruf,* s. 139-140; a.mlf., *Şerhu Kitâbi'l-‘ibâre*, s. 24, 102.
[347] Fârâbî, *Kitâbu'l-Ĥuruf,* s. 140-141.
[348] Fârâbî, *Şerhu Kitâbi'l-‘ibâre*, s. 50.
[349] Fârâbî, *Şerhu Kitâbi'l-‘ibâre*, s. 48 vd.
[350] Fârâbî, *Şerhu Kitâbi'l-!ibâre*, s. 27.
[351] Fârâbî, *Kitâbu'l-Ĥuruf,* s. 135.

i- Kombinasyon: Fârâbî'ye göre dilde yer alan sözün parçaları, söz türleri ve lafızlar karşılıklı olarak bir kombinasyon ilişkisi içindedir. Böylece sayısız lafız ve ifade şekli oluşturulabilir. Dilin bu özelliği, aynı zamanda filozofun üst-dil yahut bilim dili tasavvurunun da önemli bir ilkesi olarak kabul edilebilir.[352]

j- Ses: Bütün lafızlar sesle belirlenir ve birbirinden ayırt edilir. O, aynı zamanda alfabe harflerinin cinsidir. Fârâbî'ye göre ses, dilin zihni aşamasıyla (en-nutḳu'd-dâħîlî), dış dünyaya ait hale geldiği ikinci aşama (en-nutḳu'l-ħâricî) arasındaki sınırı teşkil eder. Başka bir deyişle, seslendirilmemiş her söz, zihindeki bir konuşmadır. Zihindeki sözleri dışa aktarmanın ilk aracı, seslerdir. Sesleri sembolleştiren yazı harfleri ise, zihindeki sözleri dışarı aktarmanın öbür yoludur. Ancak Fârâbî, ses, hareket ya da şekil gibi ifade araçlarından herhangi birisi, dilin doğasında bulunmadığından, düşüncelerle bunları ifade eden sesler arasında doğal bir ilişki olmadığını söyler[353]

k- Türetme: Lafızlar, belirli kök kelimelerden türetilirler. Türetme (el-iştiḳâḳ), bütün lisânlarda geçerli olan bir olaydır. Kökler, dildeki temel anlamları ifade eder. Türetilenlerse (el-müştâḳ), kök anlamların çeşitli türevleri olup, aynı anlamla ilişkili olan bir şeyi gösterirler.[354]

8- Fârâbî'de Nahiv Mantık İlişkisi

Fârâbî'ye göre mantık ilmi ile nahiv ilmi arasında işlevsellik açısından bir paralellik bulunmaktadır. Mantığın akıl ve akılla anlaşılabilen düşünce ve kavramlarla (المعقولات) olan ilişkisi, nahvin dil ve lafızlarla (sözcüklerle) olan ilişkisi gibidir. Nahiv dil ve lafızlar için kurallar koyan bir bilim iken mantıkta düşünce ve kavramlara ilişkin kurallar koyan bir bilimdir.[355].

---

[352] Fârâbî, *Şerhu Kitâbi'l-'ibâre,* s. 64-65; Langhade, *a.g.e.*, s. 228-229.
[353] Fârâbî, *Şerhu Kitâbi'l-'ibâre,* s. 29.
[354] Fârâbî, *Şerhu Kitâbi'l-'ibâre,* s. 35.
[355] Fârâbî, *Îĥśâu'l-'ulûm,* s. 28.

Mantık ilminin konusu, lafızların kendisine delalet etmesi açısından düşünceler-akılsallar (ma'kûlât); düşünce ve kavramlara delalet etmesi açısından da lafızlardır[356].

Görüldüğü gibi "Konuşma, dışarıya çıkmış sesli bir düşünmedir" diyen Fârâbî, dil ile düşünceyi bir sayıyor, doğru düşünmenin kurallarını mantıkta, doğru ve düzgün konuşmanın kurallarını da nahivde buluyor, nahiv ile mantığın incelenmesini birbirine paralel kabul ediyor[357].

Nahiv, sadece bir milletin diline ait lafızlar için özel kurallar koyar. Ancak mantık bütün milletlere ait diller için genel ortak kurallar koyar[358]. O halde nahiv milli, mantık ise evrenseldir.

Fârâbî'ye göre nahiv ile mantık arasındaki fark, nahiv kurallarının bir milletin konuştuğu dil ile sınırlı olması; mantığın koyduğu kuralların ise tüm milletlerin dillerini ve düşünce yapılarını kuşatmasıdır. Ayrıca dilbilim, dili bir iletişim aracı, mantık ise dili bir bilgi aracı olarak incelemektedir.

9- Fârâbî'ye Göre Nutk Kavramı

Fârâbî, mantık kelimesinin *nutk* masdarından türemiş bir kelime olduğunu, sonra *nutk* sözcüğünün ise kudemânın belirttiği gibi üç anlamı ihtiva ettiğini ifade ederek bu anlamları sayar.[359] Bu üç anlam şunlardır:

a) Ses ile ortaya çıkan söz (kavl). Bu söz, zihindeki düşüncenin dil ile ifadesidir. Bunu insanın düşüncelerini, tasavvurlarını, bilgilerini muhatabına aktarırken bir araç olarak kullandığı dil diye tanımlayabiliriz.

b) Kalbte yerleşik bulunan söz. Bu da lafızların kendisine delalet ettiği düşünce, kavram ve manalardır.

c) İnsanın yaratılışı itibariyle sahip olduğu, diğer canlı varlıklarda bulunmayıp sadece insanda bulunan ayırt etme (temyiz) kabiliyetidir. İnsan, düşünebilmeyi, ilimleri,

---

[356] Fârâbî, *İĥśâu'l-'ulûm,* s. 33.
[357] Fahrettin Olguner, *Fârâbî,* Akademi Kitâbevi, İzmir,1993, s. 56-57.
[358] Fârâbî, *İĥśâu'l-'ulûm,* s. 35-36.
[359] Fârâbî, *İĥśâu'l-'ulûm,* s. 36.

sanatları bu kabiliyet sayesinde elde eder. Bu yeti ile eşyanın hakikatini elde ettiği gibi davranışlarında güzel (cemîl) ve çirkin (kabîh) olanı da birbirinden ayırt eder.

Birincisine açığa vurulmuş düşünce veya dış-konuşma (en-nutḳu'l-ħâricî), ikincisine açığa vurulmamış düşünce veya iç-konuşma (en-nutḳu'd-dâħilî), üçüncüsüne de bu düşüncelerin kaynağı olan güç (akıl) diyebiliriz.

Fârâbî, *İĥśâu'l-'ulûm'*da mantığın konusunu işlerken nutk ve kavl terimlerinden bahseder ve aralarındaki farka şöyle işaret eder:

"İnsanın beynindeki düşüncelere ve bu düşünceleri ifade eden sözlere eskiler, nutk (iç konuşma) ve kavl (dış konuşma) demişlerdir. Düşüncelere, insanın zihninde bulunan iç konuşma; bu düşünceleri tabir eden ve ses ile ortaya çıkan sözlere dış konuşma denir. Sadece kendi zihnimizde bulunup da doğruladığımız düşüncelere, zihinde bulunan söz (kavl); başkalarıyla paylaşarak doğruladığımız ve sesimizle meydana gelen düşüncelere de dış konuşma anlamında söz (kavl) diyoruz. Eskiler, ister zihinde bulunsun ister ses ile dışarı çıkmış olsun herhangi bir görüşü doğrulayan söze (kavl) kıyas derler."[360]

B- İbn Sînâ (v. 428/1037)

İbn Sînâ, insanların toplu bir halde birlikte yaşamalarını zarûrî bir ihtiyaç olarak görmektedir. Bu durum ise onları birbirleriyle konuşarak diyalog kurmaya sevketmektedir. Zaten insan tabiatı gereği meramını anlatma, iletişimde bulunma ihtiyacı duyar. İletişim kurma ihtiyacı, insanı iletişimi kendisiyle gerçekleştirecek bir araç icat etme arayışına itmiştir. İnsan tabiatı, iletişim vasıtaları içerisinde sesi en kolay ve en fonksiyonel bulunca onu kullanmaya yönelmiştir. Yaratıcı, insanı zihinde bulunana delâlet etmesi için sesleri, harfleri ve harflerin birleşmesiyle oluşan sözcükleri kullanabilecek bir yapıda yaratmıştır.[361]

---

[360] Fârâbî, *İĥśâu'l-'ulûm,* s. 34.
[361] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantıḳ el-'İbâre*, s. 2.

İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinden şöyle bir sonuca varılabilir: "İnsan dil yetisiyle dünyaya gelmiştir. Yani dili kullanma anahtarını kendi içinde taşır. Bu yetinin sese dayalı kelime ve cümleler formatında tezâhürü olan dil olgusunun ortaya çıkması bir toplumun varlığına bağlıdır."

İbn Sînâ, yazı ve kitâbetin icadını da insanların meramlarını yanlarında hazır olmayanlara bildirme; bilgi ve kültürel mirası sonraki nesillere aktarma ihtiyacının doğmasına bağlar.[362]

Ses ile ortaya çıkan lafız, zihinde bulunana delâlet eder. Zihinde bulunan şeyler intibâlar ve izler (آثار) diye adlandırılır. Zihinde yer alan intibâlar da anlamları gösterir. Yazı ve kitabette lafızlara delâlet eder.[363]

Yukarıda anlatılan ses, konuşma, lafız ve yazı gibi şeylerin tamamı Allah'ın hidâyeti ve ilâhî bir ilhamla gerçekleşmektedir.[364] Allah yarattığı her canlıya yeteneklerini ilham etmiştir. Arılar en az malzeme kullanarak en çok oranda bal elde etmek için peteklerini altıgen bir şekilde yaparlar. (Nahl, 68-69)

İbn Sînâ'ya göre lafızlar, ister vahiy ve ilham yoluyla; ister insanın tabiatı gereği fıtrî bir şekilde; ister bir topluluğun uzlaşmasıyla oluşsun delâletleri uzlaşımsaldır. Bu lafızlar insanlara ilk olarak bir öğretici tarafından öğretilmiş ve söz konusu kişiye de Allah kanalıyla ve onun adlandırmasıyla (vađ'ı ile) ulaşmış olsa da durum değişmez. Çünkü insanlar, bir anlamı göstermesi için tayin edilen lafzı başka bir anlama delâlet etmesi için kullanabilir. Dolayısıyla bizim kullandığımız lafızlar delâletleri yönüyle tamamen uzlaşımsaldır.[365]

Lafzın delâleti zorunlu (zarûrî) olmayıp karşılıklı konuşmada bulunanların uzlaşmasıyla olmaktadır. Lafızların anlamları göstermesi için simge olarak kullanıdığı dil yoluyla insanlar arasındaki tanışma ve kaynaşma, karşılıklı konuşmada bulunanların rızası ve uzlaşmasıyla devam etmiştir. Söz konusu durumun Allah katından veya başka

---

[362] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantıķ el-'İbâre*, s. 2.
[363] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantıķ el-'İbâre*, s. 3.
[364] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantıķ el-'İbâre*, s. 2.
[365] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantıķ el-'İbâre*, s. 3.

bir şekilde oluşması durumunda ilk öğretene nispetle zorunlu olduğunu varsayarsak da birlikte yapılma (müşâreket) açısından uzlaşımsaldır.[366]

Lafzın anlama delâleti uzlaşma yoluyla olmakla birlikte zihindeki delâlet tabîidir. Hem gösteren (ed-dâll) hem de gösterilen (el-medlûl) açısısından kişiden kişiye, dilden dile değişmez. Ancak lafzî delâlette gösterilen aynı şey olmakla beraber gösteren yani lafız farklı olmaktadır.[367]

İbn Sînâ'nın şârihi Tûsî, bir şeyin somut (vücûd fi'l-a'yân); zihnî (vücûd fi'l-eźhân); sözlü (vücûd fi'l-'ibâre) ve yazılı (vücûd fi'l-kitâbe) olmak üzere dört tür varlığa sahip olduğunu belirtir. Ona göre yazı (kitabet) söze (ibare); söz de zihindeki anlama delâlet eder. Yazı ve sözün delâleti duruma ve şartlara göre değişmekte olup vađ'îdir. Zihindeki anlamın dış varlıkta bulunan şeye delâleti doğal (tabîî) olup asla değişmez. Lafız ile anlam arasındaki ilişki ise doğal değildir.[368] Tûsî'nin bu açıklamalarından lafız anlam ilişkisi konusunda İbn Sînâ gibi düşündüğü anlaşılmaktadır.

Ayrıca İbn Sînâ'ya göre lafız bi-zâtihi yani kendiliğinden anlama delâlet etmez. Eğer lafız bizzat anlamı gösterseydi her lafzın bir anlamı olurdu ve lafız, o anlamın dışına taşamazdı. Bu düşünceye göre bütün dillerin aynı olması gerekirdi. Bu sebeple İbn Sînâ, delâletin mümkün olabilmesi için lafız ile anlam arasına iradeyi koyar. Ona göre bu irade bir lafzı telaffuz edenin, söz konusu lafzı belli bir anlam için kullanmayı dilemesidir. Bu yüzden lafzın anlamını belirleyen kullanıcının iradesidir. Görüldüğü gibi lafız, onu kullanan bir iradeden yoksunsa bir anlam ifade etmez. Yani varlığı ile yokluğu aynıdır.[369]

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Sînâ açısından dilin kaynağının tevḳîfî ya da ıśtılâĥî olması önemli değildir. Önemli olan dilin kullanılmasıdır.[370] Dili ve lafızları kullanan ve lafzın anlama delâletini belirleyen ise insandır. Bu bakış açısıyla İbn Sînâ,

---

[366] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantıḳ el-'İbâre*, s. 4.
[367] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantıḳ el-'İbâre*, s. 5.
[368] Nasiruddin et-Tûsî, *Şerĥu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (el-İşârât ve't-tenbîhât içinde), Dâru'l-ma'ârif, I, 131.
[369] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, 29. paragraf s. 19.
[370] Ali Durusoy, *Aristotales'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı*, s. 50.

dil yetisini dil olgusundan ayırmaktadır. Onun için önemli olan dil olgusudur. Yani dilin kullanım (isti'mâl) boyutudur. Ona göre dilin kullanım boyutu, tamamen uzlaşım yoluyla gerçekleşmektedir.

C- İbn Haldûn (v. 808/1406)

1- İbn Haldûn'un Dil Anlayışı

İbn Haldûn, dil felsefesi konusundaki düşüncelerini islâmî düşüncede "bil-kuvve mevcûd ve bil-fiil mevcûd" diye bilinen düalist yaklaşım üzerine yapılandırır. Ona göre dil hususunda insanın doğuştan getirdiği konuşabilme kabiliyeti dilin bil-kuvve tarafını; bu konuşma kabiliyetinin herhangi bir toplumsal çevrede ortaya çıkması ise bil-fiil yönünü oluşturmaktadır.[371]

İbn Haldûn'un düalist yaklaşımının benzerini Ferdinand De Saussure ve Noam Chomsky gibi modern dilbilimcilerde de rastlamaktayız. De Saussure'nin düalist yaklaşımı genel ile özel; somut ile soyut arasındaki farklar etrafında dönen dil yetisi (langue) ve söze (parole) dayanmaktadır. Chomsky'nin yaklaşımı ise kudret-kabiliyet (competence) ve edâ-kullanım (performance) etrafında dönmektedir. Bu yaklaşımın en önemli özelliği, fıtrî bir kabiliyet (ınnate competence) ile dilin kazanılması hususunun sadece insana ait olduğunu savunmasıdır. Eric Lenneberg'le birlikte bu iddia güçlenip, kökleşmiştir. Hatta her insanın kısaca (LED) diye bilinen "Language Acquisition Device - Dil Edinim Cihazı" ile birlikte dünyaya geldiği ileri sürülmüştür.[372]

İnsanın sahip olduğu düşünebilme ve konuşabilme kabiliyeti (nefsi nâtıka) insanda bil kuvve mevcuttur. Kuvveden fiile geçişin ilk adımı zihinsel bilgilerin ve dış varlıkta bulunan nesneler hakkındaki algıların yenilenmesedir. Daha sonra yenilenen bilgi ve algılar insanda potansiyel olarak bulunan akletme gücü (nazari kuvvet)

---

[371] İbn Haldûn, *el-Muḳaddime*, (thk. Ali Abdulvâhid el-Vâfî), Kahire, 1401/1981, II, 983-984, 961; Muhammed, 'Îd, *el-Meleketü'l-lisâniyye fî nažari İbn Ħaldûn*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 1979, s. 26-27.

[372] Muhammed Ahmed Amâyira, *İktisâbu'l-lüğati 'inde İbni Ħaldûn ve mevḳifuhu beyne'l-medreseteyni'l-ma'rifiyye ve's-sulûkiyye*, (ed-Dirâsetul-İslâmiyye, Müc. 37, Sayı: 3), İslamabat, 2002, s. 247; Komisyon, *a.g.e,* s. 26.

tarafından işlenerek dışa yansıtılır. Böylece insanda bilkuvve mevcut olan düşünebilme ve konuşabilme yetisi bilfiil de gerçekleşmiş olur.[373]

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, konuşabilme yeteneği ile konuşma olgusunu birbirinden ayırmaktadır. Konuşabilme yeteneği insanda bulunan diğer yetiler gibi biyolojik olup fıtrîdir, konuşma olgusu ise söz konusu yetinin bir ürünüdür.

Yetenek ve yetiler, soyut bir yapıya sahip olup biyolojik kaynakları henüz tam olarak bilinmemektedir. Bazı yetilerin beynin belli merkezleriyle ilgili olduklarını bilmekteyiz. Ancak bu bilgilerimiz bile, bunların kaynağını tam olarak açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Konuşabilme yeteneği, zekâ, tasavvur, akıl, hafıza vb. yetilerimiz gibi biyolojik bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle doğuştan olan her şey biyolojik kabul edilmektedir. Bu anlamda konuşma olgusunu gerçekleştiren organlar çalışıyorsa her insan konuşabilir. Ancak konuşma üslubundaki akıcılık, etkileyicilik her insanda aynı değildir.[374]

İbn Haldûn, dili şöyle tanımlar: "konuşan şahsın (mütekellimin), maksadını anlatmak için kullandığı ibaredir. Bu ibare, insanın konuşmayı kendisiyle gerçekleştirdiği dil organının bir eylemidir. Söz konusu eylem, insanın istek ve maksatlarını ifade etme niyet ve ihtiyacından doğar."[375]

İbn Haldûn'a göre dili hem sözlü hem de yazılı olarak öğrenebilme gücüne sahip olması insanı diğer canlılardan ayıran ve onu daha üstün kılan en önemli özellikler arasında yer alır. Yazı ve kitabet, temel sanatlardan olup zihinde olana delâlet eden ve kulakla işitilen kelimeleri gösteren harflerden oluşmuş şekiller ve semboller anlamına gelmektedir. Lüğavî delâlet yönünden de ikinci sırada gelir. Yazı (hat), saygın bir sanat olmanın yanında insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerdendir.[376]

---

[373] İbn Haldûn, *a.g.e.*, II, 983-984.
[374] Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 194.
[375] İbn Haldûn, *a.g.e.*, (thk. Dervîş el-Cuveydî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1996, s. 545.
[376] İbn Haldûn, *a.g.e.*, II, 961.

Meşhur eseri "*el-Muḳaddime*"'nin birçok yerinde İranlıların, Berberlerin ve Arapların sahip olduğu melekenin fiili ve kullanım olarak farklı olmakla birlikte potansiyel ve bil-kuvve bakımından aynı olduğunu vurgulamaktadır.[377]

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu İbn Haldûn'un düşüncesinin hareket noktasını teşkil eder.[378] Dolayısıyla insanın var oluşu toplumun varlığına bağlıdır. Toplum, insanların yalnız belli bir mekânda bir arada yaşamaları değil, aynı zamanda bir düzen içerisinde yaşamalarıdır.

İbn Haldûn, dilin kendisine ortaya çıkma imkânı veren çevrede tekâmül eden, olgunlaşan insanî bir olgu olduğunu ifade eder.[379]

İbn Haldûn, insan dilinin kavramsal bir yapıya sahip olduğu düşüncesine sahiptir. Bu kavramların en önemlisini anlamlar oluşturmaktadır. Ancak anlamlar ile sadece düşünce ve akıldan yoksun olan fiziksel bir yapı olarak kelimeler kastedilmemektedir. Tam aksine bu noktada vurgulanmak istenen insanın zihninde yer alan anlam ve mefhûmlardır.[380]

İbn Haldûn'un dil ve bilgi anlayışı arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu sebeple bundan sonraki başlıkta onun bilginin oluşumu hususundaki düşünceleri kısaca özetlenecektir.

2- İbn Haldûn'a Göre Bilginin Oluşumu

İbn Haldun'a göre bilginin kaynağı Allah'tır. O, ilmin ancak azîz (en güçlü) ve hakîm (en iyi bilen) olan Allah'tan geldiğini düşünür.[381] Ancak onun bu düşünceyle vurgulamak istediği Allah'ın insanı bilgiyi edinebilecek yeteneklerle donattığıdır. Bu yetenekler vasıtasıyla insan bilgiyi sonradan edinir.

---

[377] Muhammed Ahmed Amâyira, *a.g.m*, s. 247-248.
[378] İbn Haldûn, *a.g.e*, I, 337.
[379] Muhammed Ahmed Amâyira, *a.g.m*, s. 247-248.
[380] İbn Haldûn, *a.g.e*, I, 407-408; S.H. Assubayii, *İbn Haldun and not Chomsky: The true originator of the theory of language faculty,* (Mecelletu Câmiati Ummi'l-Kurâ, Sayı: 10), 1415h., s. 15.
[381] İbn Haldûn, *a.g.e*, III, 1365.

Onun insanın zâtı itibariyle bilgiden yoksun olduğunu; elde ettiği bilgilerin kesbe (sonradan kazanma) dayandığını müstakil bir başlık altında işlemesi[382] bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Gerçekten İbn Haldûn'un belirttiği gibi insan bilgiyi edinebilecek yeteneklerle donatılmıştır. Bu yetilerin başında da insanı diğer canlı varlıklardan ayıran akıl ve onun doğal ürünü olan düşünme yetisi gelmektedir.[383] İnsanın duyusal ve duygusal yolla elde ettiği algılar, bilginin hammadesi olmakla birlikte bilgi değildir. Bunlar insanda fizyolojik etkileşimlerle oluşan birtakım intibalardır. Bu intibaların bilgiye dönüşmesi için kavramlarla ifade edilmesi gerekir. Bilginin kavramlarla ifade edilmesi ancak dille mümkündür. Dolayısıyla dil ve konuşma olmadan bilgiden söz edilemez.[384]

O, insanda bilginin oluşmasını şöyle açıklar:

"İnsan nefsi (ruh), gözle görülemez ancak etkileri insan bedeninde görülür. İnsan bedeni ve bedenin bütün parçaları toplu halde ya da ayrı ayrı olarak nefsin ve nefse ait güçlerin aletleri konumundadır. Elle dokunma, ayakla yürüme, dille konuşma vb. şeyler fiilî gücü başka bir deyişle hareket gücünü oluşturur. Nefsî nâtıka diye adlandırdığımız idrak gücünün oluşması şöyledir. İlk önce göz, kulak vb. organlar vasıtasıyla elde edilen dış duyu algıları iç algılara dönüşür. İç algıların ilki hissi müşterektir. Hissi müşterek, ister görme ister işitme ister dokunma ister başka türlü olsun algıların aynı anda ve tek hamlede algılandığı güçtür. Bu yönüyle hissi müşterek, dış duyulardan ayrılır. Daha sonra hissi müşterek, bu algıları hayal gücüne iletir. Tasavvur etme yetimiz olan hayal gücü, algılanabilen bir nesnenin dış etkenlerden soyutlanmış bir şekilde canlandırılabildiği güçtür. Bu iki gücün -hissi müşterek ve hayal gücü- yeri beynin birinci bölümüdür. Daha sonra hayal gücü, vehm ve hafıza gücüne yükselir. Duygusal algı gücü (vehm) ile Zeyd'in düşmanlığı, Amr'ın sadakati, babanın şefkati ve kurdun saldırganlığı gibi kişilikle ilgili duygusal anlamlar idrak edilir. Hafıza gücü ise ister hayali olsun ister hayali olmasın ihtiyaç duyulduğunda kullanılmak üzere bütün algıların depolandığı yerdir. Daha sonra zikri geçen bütün bu güçler düşünce

---

[382] İbn Haldûn, *a.g.e*, III, 1017-1018.
[383] İbn Haldûn, *a.g.e*, I, 407-408.
[384] Alparslan Açıkgenç, *a.g.e*, s. 205.

gücüne yükselir. Yukarıda anlatılan süreç tamamen Allah'ın insanı yaratırken ona potansiyel olarak verdiği fıtrat ve yetenek ile gerçekleşmektedir."[385]

İbn Haldûn'un bilgi, bilim, sanat ve dil konularındaki temel çıkış noktası meleke olgusudur.[386] Dilin oluşumunu da meleke nazariyesiyle açıklar. Bu sebeple meleke kavramı ve dil melekesinin kazanılması üzerinde durmak istiyoruz.

3- Meleke Kavramı

İbn Haldûn, dilin kaynağı meselesini seleflerinin yaptığı tartışmalara girmeden onların kullandığı "tevḳîfi, vaĥyî, ıśtılâhî, tevâtuî" gibi kavramları kullanmadan kendisine has bir üslupla, meleke nazariyesiyle açıklamaktadır.

Meleke, insanda idrak, hafıza, hayal etme, muhakeme kabiliyeti gibi doğuştan var olan güçlerden her biri yani yeti demektir. Bu anlamıyla fıtratla eş anlamda kullanılmaktadır. Ancak meleke ile fıtrat kavramları anlam bakımından tamamen aynı değildir. Çünkü fıtrat yaratılışla birlikte yani doğuştan insanda var olan hususlardır. Meleke ise insanın doğuştan getirdiği yetiler sayesinde bir iş ve davranış üzerinde devamlı uğraşma, tekrar ve tecrübe ile kazanılan alışkanlık, beceriklilik, yatkınlık demektir.[387]

İbn Haldûn melekenin oluşum aşamalarını şöyle açıklar:

"Melekeler ancak fiillerin tekrarlanmasıyla oluşur. Çünkü fiil ilk olarak meydana geldiğinde kişiye ait bir sıfata dönüşür. Fiil tekrarlanınca bir hal haline gelir. Hal, kökleşmemiş sıfat demektir. Tekrar daha da artırılınca kökleşmiş sıfat demek olan meleke haline gelir."[388]

Bu açıklamalara göre melekenin yani bir iş ve davranış hususunda alışkanlık ve yatkınlık kazanmanın "fıtrat, eylem, sıfat, hal ve meleke" olmak üzere beş aşaması bulunmaktadır. İnsandaki yürüyebilme yeteneği üzerinden olayı resmedelim. Normal şartlar altında her insan yürüyebilme yetisiyle dünyaya gelmektedir. Bu yeti ilk olarak

---

[385] İbn Haldûn, *a.g.e*, I, 407-408.
[386] S.H. Assubayii, *a.g.m,* s. 8.
[387] et-Tehânevî, *a.g.e*, II, 1642; Seyyid Şerif ec-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 229; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe sözlük*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2005, II, 1992.
[388] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 554.

bir eylem şeklinde ortaya çıkar. Eylem olarak ortaya çıkmasıyla birlikte onu gerçekleştiren öznenin bir sıfatı yani özelliği olur. Söz konusu eylem tekrarlanınca artık öznenin bir hali şekline gelir. Tekrar daha da artırılınca özne, eylemi gerçekleştirme hususunda meleke kazanır. Bütün sanat, meslek ve zanaatlarda da durum böyledir. Yani ancak tekrar ve pratik yaparak bir şeyde meleke kesbedilebilir.

Yukarıda belirtildiği gibi İbn Haldûn'a göre insan konuşabilme yetisiyle dünyaya gelmektedir. Konuşma olgusu ise bu yetinin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da meleke sayesinde gerçekleşmektedir.

İbn Haldûn'da meleke kavramı, dilin ve dilin kazanılması mevzûunun ikinci tarafını oluşturmaktadır. O da dilin bil-fiil yoluyla mevcûd olmasıdır. İbn Haldûn, dilin fiili ve kullanım yönünü oluşturan meleke kavramı ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunuyor:

Dil olgusu, pratik sanatlarda olduğu gibi meleke vasıtasıyla oluşur. Çünkü söz konusu olgu, ağzımızdaki konuşma organında bulunan ve doğuştan gelen konuşabilme yetisi (melekesi) demektir. Bu yeti ile zihindeki niyet ve anlamlar ifade edilerek başkalarına aktarılır. Dildeki ifadenin mükemmel, iyi ve güzel ya da eksik, çirkin ve kusurlu olması bu melekenin tam veya noksan olmasına bağlıdır. İyi ya da kusurlu olma hali de tek tek kelimelere göre değil iletişimin kendileriyle gerçekleştiği cümlelere göredir. Yani ifadeki mükemmellik parçada değil bütünde aranır.[389]

Söz konusu meleke, zihindeki anlamları ve niyetleri eksiksiz olarak muhataba aktarmak için kelimeleri birleştirme yoluyla anlamlı cümleler oluşturma, bu cümleleri oluştururken de içinde bulunulan durum ve ortama titizlikle riayet etme hususunda tam bir şekilde kullanılabilirse konuşan (mütekellim), maksadını dinleyiciye ulaştırma noktasında başarıya ulaşmış olur. Belagat dediğimiz şeyde budur.[390]

Meleke, kökleşerek kendisine ait yere iyice yerleşince sanki o mahalle ait bir tabiat ve cibilliyetmiş gibi görünür. Bundan dolayı melekelerin halini bilmeyen birçok dikkatsiz araştırmacı Arapların kendi dillerini gramer kurallarına ve edebi zevke uygun

[389] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 554.
[390] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 554.

olarak belîğ bir şekilde kullanabilmelerini doğuştan getirilen fıtrî bir durum zanneder; "Araplar dillerini doğal (fıtrî) olarak konuşuyor" der. Hâlbuki gerçek böyle değildir. Tam aksine bu olay, ilk bakışta cibilliyet ve tabiat olarak görünmekle birlikte söz dizimi itibariyle yerleşmiş ve kökleşmiş bir dil melekesidir (ملكة لسانية).[391]

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, dil yetisinin bir ürünü olan konuşma olgusunun doğuştan (tabiî) değil kazanılan bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir.

Aynı şekilde İbn Haldûn'un bu sözlerinden, meleke ile tabiat (fıtrat, kabiliyet) kavramlarının aynı şey olmadığını açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak bu kavramlar avam tabaka tarafından birbiriyle karıştırılmakta ve aynı şeyler zannedilmektedir.

Avam tabaka, Arapların, tabîi, doğal olarak Arap diline sahip olduklarını düşünür. Yani Araplar, başkalarının kendilerinden öğrendiği, kendilerinin ise başkalarından almadığı ilk ve asli şekliyle (بالملكة الأولى) Arap lisanını konuşmaktadırlar.[392]

İbn Haldûn, dil melekesinin ancak tekrar yoluyla ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Tekrar ne kadar çok olursa meleke de o derecede daha hızlı bir şekilde yerleşir.

Ayrıca bu meleke insanın içinde yetiştiği toplumun diline göre şekillenir. Meselâ Arapça konuşan bir kimseyi ele alalım. Arapça konuşma melekesi bu toplumda mevcut olduğu için bu kişi kendi neslinin sözlerini; hitaplarında kullandıkları üslupları; maksatlarını ve niyetlerini ifade etme keyfiyetlerini tıpkı bir çocuğun, kendilerine ait anlamlarda kullanılan kelimeleri işittiği gibi işitir. İlk önce bu kelimeleri beller. Daha sonra bu kelimelerin birleştirilmesi yoluyla oluşturulan cümleleri de aynı şekilde işitir ve onları da öğrenir. Bu işlem meleke yerleşinceye kadar tekrarlanır. Sonunda oda onlar gibi olur ve onların konuştukları dili tıpkı onlar gibi konuşur. İşte diller bu şekilde oluşur ve nesilden nesile aktarılır.[393]

---

[391] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 561.
[392] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 555.
[393] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 554-555.

Görüldüğü gibi İbn Haldûn göre, dili kullanabilme yetisi doğuştan gelen fıtrî bir yetidir. Ancak bu yetinin ortaya çıkabilmesi için bir topluma ihtiyaç duyulur. İnsan, bu toplumda konuşulan dili doğuştan getirdiği yetenek sayesinde öğrenir. Dili öğrenirken ilk önce etrafında konuşulan dildeki kelimeleri işiterek öğrenir. Daha sonra bu kelimeleri ve söz konusu kelimelerin oluşturduğu cümleleri tekrarlaya tekrarlaya ve pratik yaparak dili öğrenir.

Acaba İbn Haldûn'a göre insanın doğuştan getirdiği konuşabilme yetisinin pratik olarak konuşmaya dönüşmesi nasıl olmaktadır. Yani insan, dil melekesini nasıl kazanmaktadır.

4- Dil Melekesinin Kazanılması

Dil melekesinin kazanılmasında işitme duyusunun çok etkin bir rolü vardır. Çünkü dil en başta işitme yoluyla elde edilir.[394]

İbn Haldûn, dil melekesinin yerleşmesi hususunda kulağa, işitmeye etkin bir rol verdikten sonra kendi meleke anlayışına dayanan bir öğretim programı belirler.

İbn Haldûn dil melekesinin nasıl kazanılacağını Arapça örneği üzerinden açıklar.

"Dil, sair melekeler gibi bir melekeyse onu diğer melekeleri öğrendiğimiz gibi öğrenmemiz mümkündür. Bu melekeyi arzulayan ve onu tahsil etmek isteyen kimsenin takip etmesi gereken yol şudur;

"-Arapların kaynağı Kur'ân ve hadis olan dil üsluplarına uygun bir şekilde kullandıkları eski söz ve ifadelerini,

- Selefin (öncekilerin) kelâmını,

- Şiir ve düz yazıdaki Arap otoritelerin kullandığı söz ve hitapları,

- Araplar arasında doğup büyüyen ancak Arap olmayanların (muvelledûn) tüm fen ve sanatlarında kullandıkları sözleri" ezberlemelidir.[395]

---

[394] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 554-555.

Yukarıda sıraladığımız maddelerin ezberlenmesi programın en önemli adımlarından birisidir. Bu adım melekenin kazanılmasında ana ekseni oluşturmaktadır. İbn Haldûn, bu adımın amacı hususunda şu düşüncelere yer verir:

"Arapların söz ve kelâmıyla ilgili olarak nazım ve nesirden epeyce malzeme ezberleyen kimse, onların içinde doğup büyüyen, dili ve onu ifade etme biçimini onların kullanım maksatlarına uygun bir tarzda öğrenen kişinin konumuna gelir."[396]

Programı oluşturan bir sonraki adıma gelince oda şudur: "Bu kişi, yaptığı ezber sayesinde Arap dili üslûbuna ve bu dildeki cümle kuruluşuna uygun bir şekilde zihninde olanı ifade eder. Söz konusu Arapça dil melekesine ezberleme ve kullanım yoluyla sahip olur. Ezber ve kullanım oranına göre bu meleke kökleşir ve ifadedeki kalite artar."[397]

İbn Haldûn, mükemmel bir melekeye ve edebî (belîğ) bir ifadeye sahip olmak için ezber ve kullanımı yeterli görmez.

"Bununla birlikte bu kişi, selim bir tabiata sahip olmalı, Arapların temâyüllerini, terkiplerindeki üslûpları ve bu üslûpları muktazayı hale göre tatbik ederken gözetilmesi gereken hususları iyice kavramış olmalıdır."[398]

Burada Arapça dil melekesinin elde edilmesinde takip edilen yol diğer bütün diller için geçerlidir.

İbn Haldûn, dilin öğrenilmesini diğer sanatların öğrenilmesine benzetir. Bu öğrenmenin gerçekleşebilmesi için de insanda doğuştan getirilen potansiyel meleke kavramı üzerinde durur. Ancak bu meleke uygulama yapılarak ve pratiğe dönüştürülerek ortaya çıkarılabilir.[399]

---

[395] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 559.
[396] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 559.
[397] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 559.
[398] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 559.
[399] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 559.

5- İbn Haldun'a Göre Dil Melekesi Gramer Kurallarını Öğrenerek Elde Edilebilir mi?

İbn Haldûn, dili kullanma hususunda meleke kesbetmeyi titiz bir şekilde tahlil ederken Arap dili sanatı diye tanımladığı nahiv ve nahivcilerin dil öğretim metotları üzerinde de durur. Ona göre dil kurallarını bilmek bir sanattır. Dili kullanmak ve konuşmak, dili tahlil etmekten farklı bir şeydir.

İlk olarak meleke ile melekenin kurallarını bilme; daha sonra dil ile dilin kuralları bilgisine sahip olma arasında derin mukayeseler yapar. Bu mukayeseleri yaparken terzilik ve marangozluk gibi pratik sanatlardan örnekler verir.

İbn Haldûn, dil melekesi ile dil sanatı hakkındaki fikirlerini Arap dili örneği üzerinden açıklar.

Ona göre Arapça diline ait dil melekesi, Arap dili ile ilgili gramer kurallarını bilme şeklinde açıklanabilecek nahiv[400] sanatı değildir. Bu melekeyi elde etmek için söz konusu dil sanatını yani dil bilgisi kurallarını bilmeye de gerek yoktur. Çünkü Arap dili sanatı yani nahiv, dil melekesine ait kuralları ve kıstasları bilmektir. Bu da keyfiyet ile alakalı bir bilgidir. Keyfiyetin bizzat kendisi demek değildir. O zaman Arap dili sanatı, Arapça dil melekesi değildir. Bu olay, terzilik ve marangozluk gibi çeşitli sanatlar hakkında teoride bilgi sahibi olup uygulamada bu sanatları icra edememeye benzetilebilir. Meselâ terzilik sanatı hakkında teoride bilgi sahibi olan ancak pratikte terzilik yapamayan bir kimse terziliği şöyle anlatır: "Terzilik, ipliği iğnenin deliğinden geçirmek, sonra iki parçası bir araya getirilen kumaşa bu iğneyi batırmak, iğneyi kumaşın öbür tarafından belli bir mesafede çıkarmak, sonra onu tekrar başlangıç noktasına getirerek ilk deliğin hemen önünden, ilk iki delik arasında bir miktar boşluk bırakarak öbür tarafa geçirmek, sonra işin sonuna kadar bu şekilde devam etmekten ibarettir." Görüldüğü gibi bu kimse terzilik sanatının yapılışını çok güzel bir şekilde anlattı. Ancak "gel bu işi kendi elinle yaparak göster" denildiği zaman bu sanatla ilgili

[400] Burada nahiv, Arapça ile ilgili bütün dilbilgisi kuralları anlamında kullanılmaktadır.

doğru düzgün bir şey yapamaz. Bu tüm sanatlar da aynıdır. Yani teori başka pratik başkadır. Teoriyi bilme pratiğin de yapılabileceği anlamına gelmez.[401]

İbn Haldûn, sanat ile meleke arasındaki farkı hem teorik hem de pratik olarak terzilik ve marangozluk örnekleri üzerinden açıkladıktan sonra dili de bu örneklerle kıyaslamak suretiyle düşüncelerini ispatlamaya çalışır.

Arap dili içinde aynı şey söz konusudur. Arap dili ile ilgili gramer kurallarını bilmek bir fiilin yapılış keyfiyetini bilmek demektir. O fiilin kendisi olan dili kullanabilme olayını bilmek demek değildir. Bundan dolayı Arap dili grameri hususunda uzmanlaşmış bir kimseden kardeşine, arkadaşına, ahbabına iki satırlık bir mektup; haksızlığa uğramış birisinin şikâyetini ya da herhangi bir amaca yönelik bir yazıyı yazması istendiğinde birçok yanlış yaptığını görürüz. Bu hususta cümleleri düzgün kuramaz, maksadını Arap dilinin üslubuna göre güzel bir şekilde ifade edemez. Bu rağmen fâili mef'ûldan; merfû'u mecrûrdan ayıramayacak derecede Arap dili gramer kurallarını bilmediği halde sözü edilen dil melekesine hâkim oldukları için hem nazım hem nesirde mükemmel olan kimseler görebiliyoruz.[402]

İbn Haldûn, hem Arap dili sanatı demek olan gramer kurallarında uzmanlaşmış hem de Arap dilini düzgün bir şekilde konuşanlar için şu sözlere yer verir.

Gerçi dil sanatını, gramer kurallarını bilip de dili mükemmel bir şekilde kullananlar da vardır. Ancak buna az rastlanmaktadır.[403]

Bu tip kimseler de genellikle Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okuyup karıştıranlar arasından çıkar. Çünkü Sîbeveyhi, kitabını sadece gramer kurallarıyla doldurmamış; kitabında atasözü, özdeyiş, şiir ve deyim gibi dil melekesinin elde edilmesine imkân veren malzemeye de yer vermiştir.[404]

---

[401] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 559-560.
[402] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 560.
[403] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 560.
[404] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 560.

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, gramer kitapları içerisinde de dil melekesinin kazanılmasına imkân veren kitapların bulunduğunu ve bunların en önemlilerinin Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı olduğunu zikretmektedir.

İbn Haldûn, Arap dili melekesini elde etmeye daha yatkın gramer üstatları konusunda da çeşitli mukayeseler yapar. Bu konuda Endülüslü hocaların söz konusu melekeyi elde etme ve başkalarına öğretme hususunda başkalarından daha yatkın olduğunu söylemektedir.[405]

Bunun sebebini de şöyle açıklar:

Çünkü bu melekeyi elde ederken Araplara ait şevâhid ve emsallere dayanmakta; eğitim-öğretim meclislerinde Arapça terkipleri bütün incelikleriyle kavramaya çalışmaktadırlar. Bu yüzden bu ilme yeni başlayan talebe ders esnasında meleke ile ilgili birçok şeye aşina olur. Böylece öğrenci dil melekesini kazanma noktasında kendini hazırlar.[406]

Endülüslülerin dışında kalan Fas, Cezayir, Afrika ve diğer milletler, Arapça'yı diğer bilimlerin mecrâsına sokarak ele almışlar. Arapça terkiplerdeki incelikleri kavramayı bir yana bırakarak sadece terkiplerde geçen şevâhidlerin i'râbını yapmış, lisâna has izah tarzlarını ve terkipleri dikkate almaksızın sırf zihnin gereklerine göre bir görüşü tercih etmişlerdir. Bundan dolayı Arap dili sanatı dediğimiz nahiv, cedel ve mantıkta yer alan aklî kurallara benzer bir hale dönüşmüş ve lisâna ait bir saha ve meleke olmaktan uzaklaşmıştır.[407]

İbn Haldûn, dil melekesi ile dil sanatı arasında yaptığı karşılaştırmalardan sonra aşağıdaki kesin sonuca varır.

Yukarıda anlatılan durum, dil melekesinin gramer kurallarını bilme anlamına gelen dil sanatından farklı bir şey olduğunu apaçık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca dil melekesini elde etme başka bir deyişle dili öğrenme ve güzel bir şekilde kullanabilme bu sanattan tamamen müstağnîdir. Yani dil, gramer kuralları bilinmeden

---

[405] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 560.
[406] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 560-561.
[407] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 561.

de mükemmel bir şekilde öğrenilebilir.[408] Sonuç olarak dil melekesi yani bir dili konuşma gramerden tamamen bağımsızdır.

6- İbn Haldûn'un Meleke Nazariyesiyle Açıkladığı Konular

a- İbn Haldûn'a Göre Anadilde Eğitimin Önemi

İbn Haldûn'a göre kendi anadili dışında eğitim gören kişi hangi dilde eğitim görüyorsa o dili konuşanlara göre geride kalır. İbn Haldûn, bu düşüncesini Arap dili örneği üzerinden ispatlamaya çalışır.

İbn Haldûn, bir kimsenin anadilinin Arapça olmaması, ilimleri tahsil etme hususunda onu anadili Arapça olanlara göre geride bırakacağını savunmaktadır. Bunun sebebi ise ister şer'î ister aklî ilimlerle ilgili olsun bütün bilimsel konuların zihnî ya da hayalî manâlarda bulunmasına bağlar. Şer'î ilimlerdeki bahislerin çoğunluğunu lafızlar ile Kur'ân ve Sünnet'ten elde edilen hükümler oluşturmakta ve tamamı hayale, tasavvura dayanmaktadır. Aklî ilimler itibariyle sözü edilen manâlar ise zihindedir.[409]

Dil, ise akılda, zihinde bulunan anlamların tercümânıdır. İnsan dil sayesinde zihninde bulunan bu anlamları karşılıklı münazarada, eğitim ve öğretim yaparken, bilimsel konuları etüt ederken sözlü (şifâhî) olarak başkalarına aktarır. Bu işlemi yapa yapa bu konuda pratikleşir ve dil ile anlamların zihne yerleşmesi hususunda meleke kazanır.[410]

Diller ve lafızlar, zihinler arasında birer vâsıta olabileceği gibi birer perde de olabilir. Aynı şekilde anlamları çözen bir bağ (râbıta) olabileceği gibi onların anlaşılmasına engel olan bir mühür de olabilir. Dolayısıyla lafızların dilsel referanslarını (lüğâvî delâletlerini) bilmek için mutlaka anlamları, onları kodlayarak ifade eden lafızlarından çıkarıp elde etmek gerekir. Bu konularla ilgilenecek araştırmacılar, iyi bir dilsel melekeye sahip olmalı ki zihinler arasındaki perdeyi aralayabilsinler ve lafızlar ile anlamları arasında yer alan mührü ortadan kaldırabilsinler. Aksi takdirde lafızlardaki

---

[408] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 560.
[409] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 543-544.
[410] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 544.

anlamları elde etmek eğitimini anadilinde yapmayanlar için içinden çıkılmaz bir hal alır.[411]

İslam dünyasının gelişmesi ve diğer milletleri kendi hâkimiyeti altına alması sonucunda o dönemde tüm ilimler Arap diliyle tahsil edilir olmuştur. İlim tahsil etmek isteyenler, diğer lisanları değil sadece Arap lisanıyla ilgili lafız ve yazıların (hatların) delâletlerini bilme ihtiyacı duydular. Dil (el-lüğa), ise lisanda bulunan bir melekedir. Aynı şekilde yazı (hat) da bu melekenin eldeki sanatıdır. Anadili Arapça olmayan bir kişi Arapça'yı sonradan öğrenmesi halinde dil melekesinde bir noksanlık olur. Arap dilinde ve bu dildeki lafzî delâletleri anlama noktasında zayıf olan kimse ise lafızların manalarını anlama hususunda çok zorluk çeker. Kelimeleri eksiksiz ve tabiî olarak telaffûz edemez, cümleleri mükemmel kuramaz bu dili kendi anadili gibi kullanamaz. Tabi ki bu durumdan istisnaları hariç tutuyoruz. Çünkü böyle istisnalar çok nadir bulunur. Ancak daha dil melekeleri yerleşmemiş yabancıların çocukları, kendi anadillerini bırakıp Arapça'yı öğrenmeleri halinde aynı zorluğu çekmez.[412]

Daha önce "İslamdaki ulemânın çoğunluğu Arap değildir" yönündeki görüşümüz ileri sürülerek buradaki düşüncemize itiraz edilemez. Çünkü orada nesep-soy bakımından yabancı olmayı kastediyoruz. Dildeki yabancılık (ucmelik) ise öyle değildir. Burada ise Arapça'yı sonradan öğrenmede ortaya çıkacak zorluğu kastediyoruz.[413]

Zemahşerî, Sîbeveyhî gibi büyük söz ve dil üstatları Arap olmamalarına rağmen olağanüstü bir şekilde dil melekesine sahiptiler diye itiraz edilebilir. Ancak biz bu itirazı şöyle cevaplarız: "Evet bu âlimler sadece nesep-soy bakımından Arap değillerdi. Ancak onlar bu melekenin ehli olan Araplar arasında doğmuş, büyümüş ve yetişmişlerdir. İşte bu sayede daha ötesi düşünülemeyecek derecede fevkalade Arapça'yı kullanmayı öğrenmiş ve söz konusu lisânî melekeye sahip olmuşlarıdır.

---

[411] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 544.
[412] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 544.
[413] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 545.

Dolayısıyla söz konusu ulemâ her ne kadar nesep bakımından acem (Arap olmayan) olsa da dil ve söz açısından acem değillerdi.[414]

Aynı şekilde Arap olmadıkları halde Yunanlıların ilimlerde ilerlemiş olmalarını ileri sürülerek buradaki görüşlerimize karşı çıkılamaz. Çünkü onlar, bu ilimleri öteden beri sahip oldukları anadilleri ve kendileri arasında biline gelmekte olan yazıları (hatları) yoluyla öğrenmişlerdir.[415]

Ancak anadili Arapça olmayan kimse İslam toplumunda ilim tahsil ederken melekesine sahip olmadığı bir dil ve yazı ile karşı karşıyadır. Dolayısıyla bu durum onun için bir engel olacak ve onu geride bırakacaktır. Bu durum ister İranlı, ister Rum, ister Berber, ister Türk, ister Avrupalı olsun anadili Arapça olmayan herkes için geçerlidir.[416]

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, ilim ve fikir hayatı için en uygun lisânın millî, kavmî ve hatta mahallî dil olduğu kanaatindedir. İlmî ve fikri hayatın tabiatında var olan zorluğa bir de lisân güçlüğü eklenirse, ilim yapmak son derece çetinleşmektedir. Arapça, gayrı Araplar için ilme başlamadan önce olduğu kadar bu dili öğrenip ilme geçtikten sonra da büyük bir mânia teşkil etmektedir.[417]

İbn Haldûn'un o dönemde anadilde eğitimin önemine vurgu yapması dikkat çekici olup günümüzde de tartışılmaya başlanan bir husustur. Ona göre her millet ve toplum eğitim-öğretimi ve bilimsel faaliyetlerini kendi öz anadilleriyle yaparlarsa daha başarılı olur. Nitekim o, bir kimsenin anadilinin Arapça olmaması, ilim öğrenme hususunda onu anadili Arapça olanlarda geride bırakır derken anadilde eğitimin önemini vurgulamaktadır.

b- Dil Eğitimi

İbn Haldûn, dil eğitimi konusunda da fikirlerini dil melekesi üzerine bina eder. Ona göre dil eğitimine hangi dil öğrenilecekse o dilin pratiğinden başlanmalıdır. Her ne kadar gramerciler (nahivciler) dil eğitiminde önceliğin kendi sanatlarına ait olduğunu

---

[414] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 562-563.
[415] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 545.
[416] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 545.
[417] Süleyman Uludağ, *Mukaddime Tercümesi,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983, II, 1314.

söylerlerse de o, hakikatin böyle olmadığını düşünmektedir. Çünkü bir dil ancak o dile ait dil melekesinin kazanılmasıyla öğrenilir. Dil melekesi de ancak öğrenilecek dille ve o dili konuşanlarla haşir neşir olmak suretiyle yani bol bol pratik yaparak elde edilir.[418]

c- Şiir ve Düzyazı

İbn Haldûn'a göre, hem şiir (nazım) hem düz yazı (nesir) yazma sanatlarının her ikisinin iyi seviyede aynı anda aynı kişilerde bulunması çok nadirdir. Bunun sebebini yine meleke kavramıyla açıklar. Bir sanata ait meleke yerini bulunca ikinci bir melekenin mükemmel seviyede aynı yere yerleşmesine engel olur. Çünkü insanın tabiî olarak sahip olduğu yetiler, işlenmeden önce yani ilk fıtrat üzereyken kendilerinin doğal ürünü olan melekelerin oluşması daha rahat ve daha kolaydır. Şayet bu tabiata daha önce bir meleke yerleşmişse ikinci bir meleke yerleşeceği zaman bu melekeyle mücadele ederek onun hızlı bir şekilde kabul edilmesine engel olur. Dolayısıyla aralarında bir uyuşmazlık ve çatışma oluşacağı için ikinci melekenin tam olarak yerleşmesi imkânsızlaşır. Bu olay hem teknik hem güzel hem de el sanatlarının tümü için geçerlidir. Aynı şekilde birden fazla sanat ve onlara ait melekeler bir arada bulunmaz.[419]

Şiir ve düz yazı sanatları anlamlarda değil lafızlardadır. Yani kelimelerde, söyleyişte ve ifade üslûbundadır. Bu konuda lafızlar aslî unsurdur. Anlamlar ise lafızlara tâbi olup ikinci plandadır. Daha önce belirtildiği gibi konuşma olgusuyla alakalı olarak dilin kendisine ait bir melekesi vardır. Bu meleke, dil yoluyla tekrarlanarak elde edilmeye çalışılır. Dilde ve konuşmada bulunan ve kullanılan ise lafızlardır. Anlamlar ise zihinlerdedir. Anlamlar aynı zamanda herkesin zihninde mevcuttur. Herkes zihnindeki fikirleri gönlünce istediği biçimde tasavvur edebilir. Bu yüzden manaları zihinde biçimlendirmek için bir ustalığa ve sanata ihtiyaç duyulmaz. Lafızları edebî zevke uygun bir tarzda birleştirerek sözü oluşturmak, onu telaffuz yoluyla muhataba eksiksiz ve düzgün olarak aktarmak ise ustalık ve hüner işidir.[420]

---

[418] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 563.
[419] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 566-567.
[420] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 576-577.

Çünkü lafızlar, anlamların kalıpları ve kapları mesabesindedir. Tıpkı denizden su almak için kullanılan kapların kimi altından kimi gümüşten kimi sedeften kimi camdan kimi porselenden yapılmış olmasına rağmen hepsindeki suyun ise aynı su olması gibi. Burada kalite ve mükemmellik suda değil suyun içinde bulunduğu kaptadır. Aynı şekilde dildeki ve dilin edebiyatındaki mükemmellik dilin kullanılmasıyla alakalıdır. Herkes dili farklı mükemmellikte konuşur. Ancak muhataba aktarılan anlamlar herkeste aynı olup aralarında bir farklılık yoktur. Bundan dolayı dil melekesinin gereğine uygun olarak dili kullanamayan kimse maksadını ifade etmeye teşebbüs eder de bunu beceremezse, ayağa kalkmaya çalışıpta buna gücü yetmediği için başaramayan kötürüm gibidir.[421]

IV- ÇAĞDAŞ ARAP DİLBİLİMCİLERİNİN YAKLAŞIMLARI

A- Corcî Zeydân'ın Yaklaşımı

1- Corcî Zeydan'a Göre Dilin Doğuşu

Corcî Zeydân (v. 1332/1914), meseleyi -dil, zarûrî ve tevḳîfî midir yoksa müktesep ve ıśtılâĥî midir?- başlığı altında tartışır.

Ona göre dilin zarûrî olması müktesep yani sonradan kazanılmamış olmasını gerektirir. Tevḳîfî yani Allah tarafından öğretilmiş olması da yapı ve delâlet yönünden durağan olmasını yani herhangi bir değişikliği kabul etmemesini gerektirir. Hâlbuki dildeki vakıa böyle değildir. Biz ancak çevremizde bulunanlardan işittiğimiz kelimelerle konuşuruz. Arapça'yı konuşmamız da Arapça konuşulan bir toplumda yetişmemizle ilgilidir. Yunanlıların ya da Hintlilerin arasında doğup yetişseydik Yunanca'yı veya Hintçe'yi konuşacaktık. Hayvanlar içinde yaşasaydık dili öğrenemeyecektik.[422]

Bilindiği gibi dil durağan olmayan değişmeye müsait bir yapıya sahiptir. Günümüzde kullandığımız dil, lafız ve delâlet yönünden atalarımızın konuştuğu ve çocuklarımızın konuşacağı dile göre farklılıklar taşımaktadır. Günümüzde geçmiş

---

[421] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 577.
[422] Corcî Zeydân, *el-Felsefetu'l-lüğaviyye ve'l-elfâžu'l-'arabiyye*, Matba'atu'l-hilâl, Kahire, 1904, s. 76.

zamanlarda olmayan diller vardır. Sanskritçe ve Latince'den türeyen diller gibi. Şayet dil tevḳîfî olsaydı bu diller bir değişikliğe uğramadan olduğu gibi kalırdı. Dolayısıyla sonradan oluşan yeni dillerin tevḳîfî bir şekilde ortaya çıktığı söylenemez.[423]

Dilin menşei hakkında verdiği ön bilgilerden sonra Corcî Zeydân, dilin ıśtılâĥî olup sonradan kazanılmış olmasının apaçık bir vâkıa olduğunu vurgulamaktadır.[424]

Corcî Zeydân, bu düşüncesini desteklemek üzere İbn Haldûn'un meleke nazariyesindeki dilin bil-fiil ve kullanım yönünü[425]; Ebû İshak el-İsferâyinî'nin dilin başlangıcının uzlaşmayla oluştuğunu geri kalanının ise Allah tarafından tamamladığı görüşünü[426] ve Suyûtî'nin dilin uzlaşmayla oluşabiliceğine dair gösterdiği delili[427] referans gösterir.

İbn Haldûn'un konuya bakışını ele alırken onun meleke teorisinin bil-kuvve ve bil-fiil şeklinde iki yönünün olduğu sonucuna ulaşmıştık. Evet, meleke teorisinin bil-fiil yönü bir toplumsal çevrede ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu yönüyle dil insan ürünüdür. Ancak İbn Haldûn, insanın konuşma yetisine potansiyel olarak yani doğuştan sahip olduğunu da dile getirmektedir. Bu da dilin bil-kuvve tarafını oluşturmaktadır.

Ebû İshâk'ın görüşü ise Corcî Zeydân'ın naklettiği şeklin tam tersi yönündedir. Çünkü Ebû İshâk'a göre dilin insanlar arasında uzlaşmayı mümkün kılacak kadarı Allah tarafından öğretilmiştir. Geri kalanının ise her iki şekilde (tevḳîfî veya ıśtılâĥî) oluşması mümkündür.

Suyûtî ise söz konusu delili zikrettiği yerde Abbâd'ın tezi hariç İslam düşüncesinde yer alan diğer tüm tezlerin mümkün olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak Corcî Zeydân, sadece kendi düşüncesini destekleyen kısmı referans göstermektedir.

---

[423] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 76.
[424] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 76.
[425] İbn Haldûn, *a.g.e*, s. 561.
[426] Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 20.
[427] Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 17.

Corcî Zeydân, mesele hakkındaki görüşünü açık bir şekilde dile getirdikten sonra bu görüşünü şöyle açıklamaya çalışır.[428]

İnsanın varolduğu ilk dönemlere baktığımızda onun çıplak ya da yarı çıplak bir şekilde ot, çeşitli hayvan etleri ve meyvelerle karnını doyurmak için tarlalarda ve ormanlarda dolaştığını, karanlık çöktüğünde yırtıcı hayvanlardan korunmak amacıyla bir mağaraya sığındığını ya da bir ağaca tırmandığını, sabah olduğunda da rızkının peşine düştüğünü görürüz. Yiyeceğini elde etmek için kullandığı metotlar diğer hayvanların kullandığı metotlardan farklı değildir. Ancak onu hayvanlardan farklı kılan şey, toplumsal hayata geçme zorunluluğu hissetmesidir. Bu hayat biçimi insana has bir meziyettir. Böyle bir hayata meyletmesinin sebebi, tek başına doğal felaketlere ve yırtıcı hayvanlardan gelecek tehlikelere karşı koyamamasıdır.

Toplumsal hayata geçiş düşüncelerin, maksatların ve anlamların bireyler arasında değiş tokuş edilmesi gerekliliğini doğurdu. Bu gereklilik insanı iletişim kurmaya sevk etti. İnsan iletişimi tedrici bir şekilde işaret, ses, lafız ve cümlelerle gerçekleştirdi.

Yukarıda anlatılanlardan insanı konuşmaya iten sebebin, onun zayıflığı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ama bazıları bu zayıflığın sadece insanda bulunmadığını hatta bazı canlıların insandan daha zayıf olduğunu söyleyebilirler. Evet diğer canlılar arasında insandan daha zayıf olanları vardır ve bu canlılar, çoğu zaman toplumsal hayata geçme ihtiyacı duyarlar. Ancak onlar konuşamaz çünkü hem aklen hem de bedensel olarak insanı konuşmaya, lafızları terkip etmeye ve anlamları açıklamaya ehil hale getirecek tabiî yeteneklerden yoksunlar. Bu yetenekler canlılar arasında sadece insana mahsustur.

Görüldüğü gibi Corcî Zeydân, insanın konuşmayı gerçekleştirebilecek tabiî yeteneklere sahip olduğunu kabul etmektedir.

Aslında diğer canlı türleri de kendi aralarında iletişim kurarlar. Ancak bu iletişim, dil ve konuşma ile değildir.

---

[428] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 77.

Corcî Zeydan göre, dilin tarihini düşündüğümüzde dilin doğuşunun, gelişmesinin ve olgunlaşmasının yaratıcının insana verdiği taklit etme yeteneğinden kaynaklandığını görürüz. Dilin esası, aslı ve kaynağı taklittir. Çünkü iletişim (tefâhüm), ister işaretle olsun ister ses ile olsun taklide bağlıdır (racidir). İşaretler, eşyanın şeklini ya da eşyanın anlamını taklit etmektir. Kelime formlarını oluşturan seslerde insanın işittiği sesleri taklit etmesidir.[429]

Corcî Zeydan, konunun iyice anlaşılması için dilin serüveniyle ilgili sözlerini taklit dönemi ve konuşma (nutk) dönemi şeklinde iki döneme ayırır.[430]

a) Taklit Dönemi: Bu dönemle insanın arzularını, isteklerini, maksatlarını ve anlatmak istediği eşyanın görünen özelliklerini taklit yoluyla ifade ettiği dönem kastedilmektedir. Daha konuşmayı öğrenmemiş küçük çocukların köpeği havlama sesiyle, dilsizlerin erkeği baş ve işaret parmaklarını bıyıklarının üzerine götürerek, kadını da saçının uzunluğu gibi ayırıcı özellikleriyle anlatması gibi.

Taklit dönemi de kendi içinde çeşitli şekilleri taklit etme ve sesleri taklit etme şeklinde ikiye ayrılabilir. Birincisine işaret dili, ikincisine de ses dili diyebiliriz.

1) İşaret Dili: İşaretler istemli ve istemsiz olmak üzere ikiye ayrılır. İstemsiz işaretler sadece insana özgü değildir, birçok canlıda görülür. Bu işaretler çeşitli olaylar karşısında ruh ve bedenle ilgili duyguların etkisiyle görülür. Suratın asılması, gülümseme, birden sıçrama ve irkilme gibi.

İstemli işaretler, bir şeyi anlatmak üzere insan tarafından kasıtlı olarak yapılan işaretlerdir. Bir şeyi anlatmak için onun resmini kağıtın üzerine çizmek gibi.

Dilsizlerin kullandığı işaret dilinde de bizim konuştuğumuz dilde olduğu gibi taklit ve konuşma şeklinde iki evre vardır.

2) Ses Dili: Ses diliyle insanın tabiattaki sesleri taklit etmesi kastedilmektedir. Tabiattaki sesler canlı olmayan varlıkların sesleri ile canlı varlıkların sesleri şeklinde

---

[429] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 78.
[430] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 78 vd.

ikiye ayrılır. Canlı varlıkların seslerini de insan sesi ve hayvan sesi olmak üzere ikiye ayırabiliriz. İnsan sesi de istemli ve istemsiz diye ikiye ayrılır.

İnsan, dili yani konuşmayı başlangıç itibariyle tabiattaki canlı ve canlı olmayan varlıkların seslerini taklit etmek suretiyle öğrenmiştir. Bu sesleri veya bu seslerin benzerlerini taklit etmek suretiyle bu sesleri çıkaran şeyi anlatmak istemiştir. Mesela, köpeği anlatmak için onun havlamasını, rüzgârı anlatmak içinde onun esişini taklit etmiştir.[431]

İnsanın başlangıçta dili öğrenirken içinde bulunduğu durumu süt emen bebeğin durumuna benzetebiliriz. Bebeklerin ebeveynlerinin dilini öğrenmeden önce kendilerini kuşatan çevredeki şeyleri ifade şekli ile insanın ilk dönemlerindeki ifade şekli birbirine çok benzemektedir. Bebek kendi haline bırakılırsa bir hayvanı veya bir aleti anlatmak için onlara ait özel sesleri taklit eder. Bunu yaparken de işaretlerden faydalanır. Aslında vakıada da bu böyledir. Ancak bebek çevresinde bulunanların dilini öğrenir ve kendi kullandığı doğal dili unutur.[432]

b) Konuşma Dönemi: Corcî Zeydân, konuşma dönemiyle dilin günümüzdeki haliyle taklitten uzak bir şekilde kullanılmasını kastetmektedir. Bu dönemde artık basit bir şekilde taklit edilen sesler lafızlara dönüşmüştür. Söz konusu lafızlar da birer sembol olarak kullanılmakta ve anlamları net bir şekilde ifade etmektedir. Ancak Zeydân, taklit döneminden konuşma dönemine geçişin tahmin edemeyeceğimiz kadar uzun sürdüğünü belirtir.

2- Corcî Zeydan'a Göre Dilin Gelişim Aşamaları

1- Taklitten konuşmaya geçişin birinci aşaması, taklit edilen sesten basit anlamları gösterecek basit lafızlar oluşturulmasıdır. Bu aşamada lafızların sınırlı olması sebebiyle bir lafız, asıl anlamına yakın başka anlamlar içinde kullanılmaktadır. Ancak daha isim, fiil, harf ayırımı yoktur.

2- İkinci aşama isim ve fiilin birbirinden ayırt edilebildiği aşamadır. Bu aşamada da harf ve edatlar yoktur.

---

[431] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 83.
[432] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 83.

3- Üçüncü aşama isim ve fiillerle birlikte harf ve edatların kullanıldığı aşamadır.

4- Dördüncü aşamada cins, sayı, iştikâk gibi dil özelliklerinin ayırt edici vasıflarını buluruz. Ancak bu aşamada daha ismi tafdil sigası yoktur, Arapça hariç Samî dillerde sıfatı müşebbehe, ismi tafdil sigasının yerine kullanılmaktadır.

5- Bu aşamada artık dil özelliklerinin tüm ayırt edici vasıfları vardır. Ancak bu aşamada i'râb durumları yoktur. Bu aşama, çoğu modern Avrupa dillerini kapsamaktadır. Bu dillerde ref', nasb, cerr şeklinde görülen i'rab durumlarına rastlayamayız. Bunun yerine lafızlarda takdim tehir kullanılır. Mesela İngilizler, "The lion kils the tiger – Aslan kaplanı öldürdü." Bunun tersini kastettiklerinde kelimelerin yerlerini değiştirip "The tiger kils the lion – Kaplan aslanı öldürdü" derler. Ancak Arapça'da kelimelerin yerlerini değiştirme zorunluluğu yoktur, kelimelerin son harflerinin harekelerini değiştirmek yeterlidir.

6- İ'râb özelliklerinin de bulunduğu altıncı aşama, dil serüveninin son halkasını oluşturmaktadır. Fasih Arapça, Yunanca, Latince ve Almanca dillerinde olduğu gibi. Bu dillerde ibaredeki kelimelerin yerlerini değiştirmenin kastedilen anlamı etkilemesi çok nadirdir. Arapça'dan örnek verecek olursak "الأسدُ قتلَ النمرَ - قتلَ النمرَ الأسدُ - قتلَ الأسدُ النمرَ" her üç ifade de anlam "aslan kaplanı öldürdü" demektir.

Corcî Zeydân, ilk bakışta dil gibi muazzam bir sitemin, tabiattaki seslerin taklidinden oluşan sınırlı sayıdaki hece ve sözcüklerden meydana geldiği iddiasının garipsenebileceğini ancak dillerin serüveni ve sözcüklerin tarihi seyri içinde geriye dönük olarak uğradıkları değişiklikler dikkatle incelendiğinde bu iddiada garipsenecek bir durumun söz konusu olamayacağını ifade eder.[433]

Corcî Zeydân, bu iddiasını ispatlamak ve meselenin okuyucu tarafından daha kolay anlaşılması sağlamak amacıyla doğadaki seslerin öykünmesiyle oluşan birçok sözcüğü örnek gösterir.[434]

---

[433] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 88.
[434] Corcî Zeydân, *a.g.e*, s. 88 vd.

Sonuç olarak Corcî Zeydân'ın dilin menşei hakkındaki düşünceleri şu maddeler altında toplanabilir.

- İnsan, konuşmayı gerçekleştirebilecek yeteneklerle donatılmıştır. Bu husus onu diğer canlılardan ayıran en önemli özellikler arasında yer almaktadır.

- Dil, insaların uzlaşmaları sonucu oluşmuştur. Yani sonradan kazanılmıştır.

- Dilin ilk tezâhür şekli doğadaki seslerin taklidine dayanmaktadır.

B- Ali Abdülvâhid el-Vâfî'nin Yaklaşımı

1- Ali Abdülvâhid el-Vâfî'ye Göre İfade Türleri

İnsanın düşüncelerini, duygularını ve algılarını ifade etmede kullandığı birçok yol vardır. el-Vâfî'ye göre bu yolları iki temel başlık altında toplayabiliriz.[435]

a- Doğal İfade: Doğal ifadeyi insanın çeşitli reaksiyonlara karşı gösterdiği tepkiler olarak tanımlayabiliriz. Gülme, ağlama, çığlık atma, yüzdeki mimikler, göz ifadesi, yüzün sararması ve kızarması, vücuttaki tüylerin diken diken olması ve irkilme gibi. İnsan, bu reaksiyonları sevinç, üzüntü, hüzün, korku, iğrenme, acı ve utanma gibi durumlarda gösterir.

Doğal ifade, algılandığı duyu organına bağlı olarak ikiye ayrılır.

1) Görsel Doğal İfade: Bu ifade şekli göz vasıtasıyla algılanır. Yüzdeki mimikler, göz-kaş işaretleri gibi.

2) İşitsel Doğal İfade: Bu ifade şekli ise kulak aracılığıyla anlaşılır. Gülme, ağlama, çığlık atma gibi.

b- Kendi İrademizle Ortaya Koyduğumuz Vađ'î İfade: Bu ifade şekli, insanın kendi isteğiyle başkalarına anlatmak istediği düşüncelerini ifade etmek için

[435] Ali Abdulvâhid el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* Mektebetu Nahđati Mısr, Kahire, 1377/1957, s. 74-75.

kullandığı bütün yolları kapsar. Bu ifade de, doğal ifade gibi algılandığı duyu organına bağlı olarak ikiye ayrılır.

1) İradeye Dayalı Görsel İfade: Göz yoluyla algılanan ve anlatım amacıyla kullanılan bütün işaretleri içine alır. Bu da iki türlü olur.

a- Yardımcı İşaretler: Bu işaretler, sözlü dile yardımcı olur ya da çeşitli durumlarda sözlü dil yerine geçer. Denizcilerin, avcıların, sağır ve dilsizlerin kullandığı işaret dili ifadenin bu kısmında yer alır.

b- Amerika, Avustralya ve Orta Afrika'da bulunan bazı kabilelerin kullandığı, kabiledeki bütün üyelerce anlaşılan ve dil yerine geçen, söz konusu kabilede genel geçerliliği olan işaretler. Kızılderililerin kullandığı işaret dili gibi.

2) İradeye Dayalı İşitsel İfade: Bu ifade türü, kulak yoluyla algılanır. Harf, hece, kelime ve cümleleri oluşturan seslere dayanır. İradeye dayalı işitsel ifadeyle günümüzde tüm toplumlarda iletişim aracı olarak kullanılan dil kastedilir.

Bu çalışmada bizi ilgilendiren ifade şekli, iradeye dayalı işitsel ifadedir, başka bir deyişle kullandığımız sözlü dildir. Çünkü araştırmamız da dilin kaynağı incelenecektir.

El-Vâfî'ye göre iradeye dayalı işitsel ifadenin dört özelliği vardır;[436]

a) Fıtrî değildir. Yani sonradan kazanılır.

b) İradeye dayanır.

c) Harf, hece, kelime ve cümleleri oluşturan anlamlı seslerde tezâhür eder.

d) Zihnimizde bulunan anlamları anlatır.

İradeye dayalı işitsel ifade dışında kalan diğer ifade şekillerine başka canlılarda da rastlarız.

---

[436] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 79.

Doğal ifade hem görsel hem de işitsel kısmıyla tüm hayvan familyalarında görülür. Hayvanlar da açlık, susuzluk, korku, sevinç, kızgınlık gibi durumlarda doğal ifadeyi kullanır. Bunu da ya kulakları dikme, dişleri gösterme, kaçma gibi görsel yolla ya da kişneme, havlama, anırma gibi işitsel yolla sergilerler.[437]

Bazı hayvan familyaları, insan gibi iradeye dayalı görsel ifadeyi de kullanır. Yukarıda da belirtildiği gibi iradeye dayalı görsel ifade işaret dilinden ibaretti. Gerçekten de arılar, karıncalar, maymunlar, koyunlar gibi toplu halde yaşayan bazı hayvan grupları bazen kendilerine ait bazı özel işaretleri iletişimde kullanmaktadırlar. Sözgelimi bir keçi sürüsünde lider keçi, sürüyü yönetirken baş ve boynuzlarıyla çeşitli işaretler kullanır. Bazı işaretleri yaptığında tüm sürü dururken, bazı işaretleri yaptığında ise bütün sürü yürür, bazen de geride kalan üyeleri hafifçe toslamak suretiyle sürüye yetişmesini sağlar.[438]

İradeye dayalı işitsel ifade yani günümüzdeki kullanımıyla dil ise, tam anlamıyla sadece insana has bir özelliktir. Papağan gibi bazı hayvanların, insanın dilde kullandığı seslere benzer sesleri çıkarttığı söylenebilir. Ancak dikkatle incelendiğinde bunun bir tekrar sonucu ortaya çıktığı, birkaç sözcükten öteye gitmediği ve zihindeki bir düşünceyi anlatmak için kullanılmadığı görülür. Dolayısıyla bu tip sesleri, dil diye nitelendiremeyiz.

Papağan ve muhabbet kuşlarının yaptıkları konuşma devamlı tekrarın bir ürünüdür. Ancak bu, dil veya gerçek konuşma sayılmaz. Çünkü kendiliğinden, doğal bir konuşma üretemezler, düşünceye dayalı olarak kendi zihinsel tasarımlarını yaratıcı dille ifade edemezler.[439]

2- Ali Abdülvâhid el-Vâfî'ye Göre Dilin Doğuşu

Ali Abdulvâhid el-Vâfî, dilin doğuşu meselesini iki yönden ele alır. İlki insanın aklından geçen düşünceleri ve duyu organlarıyla algıladığı nesneleri seslerden oluşmuş kelime formlarıyla ifade etmesidir. Meselenin bu yönü dilin ilk tezâhür şeklini oluşturmakta ve dilin insanoğlu tarafından ilk defa kullanılması anlamına gelmektedir.

---

[437] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 79-80.
[438] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 80-81.
[439] Komisyon, *a.g.e*, s. 11.

İkincisi ise yeni doğan bir çocuğun ebeveynini ve çevresinde bulunanları taklit etmesi suretiyle konuşmayı öğrenmesidir.[440] Dil, insanoğlu nezdinde ilk olarak hangi şekilde tezâhür etmiştir; çocukta dil gelişimi nasıl olmaktadır. El-Vâfî, bu iki temel soruya cevap arar.

Dil, varlığını topluma ve toplumsal hayata borçludur. Eğer toplumdaki fertlerin bir arada yaşama zarureti ve birbirleriyle yardımlaşma, anlaşma, uyum sağlama, fikir teâtisinde bulunma, zihinlerinden geçen şeyleri anlatma ihtiyaçları olmasaydı dil diye bir şeyden bahsedilemezdi.[441]

Diğer toplumsal olgular gibi dil de toplumsal bir olgudur ve toplumsal yapıdan doğmaktadır. O zaman sorun, ne dilin doğuşuna sevk eden sebepleri incelemek ne de dilin kimin tarafından ortaya çıkartıldığıdır. Mesele, dilin hece ve kelimeleri oluşturan ses formları şeklinde ortaya çıkmasına iten faktörleri incelemek ve bu ses formalarının ortaya ilk çıkış şeklini yani insanın başlangıçta lafızları bir anlam için vađ‘ etmede takındığı tavrı açığa çıkartmaktır.[442]

el-Vâfî, kendisine göre ortaya koyduğu bu problematik çerçevesinde dilin doğuşu hakkında serdedilen nazariyeleri tartışır. Bu konuda ortaya atılan teorileri dört ana başlık altında toplar. Bu teoriler şunlardır.

a- Vahiy ve ilham teorisi: Bu teoriye göre dil vahiy ve ilham yoluyla insana öğretilmiştir. el-Vâfî, bu teorinin ilk çağlarda Heraclite, orta çağlarda İbn Fâris, modern çağda ise başını Lami ve De Bonald'ın çektiği bir grup tarafından savunulduğunu belirtir.[443]

Bu görüşte olanların dikkate değer aklî bir delili bulunmamaktadır. Naklî delillerine gelince ya te'vîl edilebilir ya da aleyhlerine kullanılabilir tarzdadır. Bu görüşte bulunan müslüman bilginler "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti"[444] ayetine dayanmaktadırlar. Bu ayette görüldüğü gibi iddia edildiği şekilde bu görüşü tartışmasız

---

[440] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 74.
[441] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 88.
[442] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 88.
[443] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 89.
[444] Bakara, 2/31.

olarak desteklememektedir. Çünkü bu ayetin, İbn Cinnî'nin dediği gibi "Allah, Âdem'i dili ortaya koyma hususunda muktedir kıldı." şeklinde yorumlanma ihtimali bulunmaktadır. Birçok müfessir de bu görüşü tercih etmiştir.[445]

Batılılardan bu görüşte olanlar ise Tevrat'taki şu ifadeye dayanırlar. "Ve Rab Allah, her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yarattı ve onlara ne ad koyacağını görmek için Âdem'e getirdi ve Âdem her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlûkun adı o oldu. Ve Âdem, bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her kır hayvanına ad koydu fakat Âdem için kendisine uygun yardımcı bulunmadı."[446]

el-Vâfî'ye göre bu metinde de bu görüşte olanları destekleyecek bir delil bulunmamaktadır. Tam aksine aleyhlerinde kullanılabilir. Ayrıca el-Vâfî, her ne olursa olsun bilimsel araştırmalarda naklî delilin bir yerinin bulunmadığını da belirtmektedir.[447] Kaldı ki bu nazariye bizi ilgilendiren ve dikkatli bir şekilde tanımladığımız ana problemi hiç dikkate almamaktadır.[448]

b- Uzlaşma ve Anlaşma Teorisi: Bu teoriye göre dil insanların birbirleriyle uzlaşması ve anlaşmasıyla oluşmuştur. el-Vâfî, bu teorinin ilk çağlarda Demokritos, orta çağlarda birçok Müslüman bilgin, modern çağda ise Adam Smith, Reid ve Dugald Stewart tarafından savunulduğunu belirtir.[449]

el-Vâfî'ye göre bu nazariye, tartışılmaya değer bir nazariye değildir. Sadece bir tahmin ve hayalden ibarettir. Ne aklî, ne naklî, ne de tarihî hiçbir dayanağı da yoktur. Adlandırma üzerinde uzlaşma, uzlaşacak kişilerin anlaşabileceği sese dayalı bir dilin

---

[445] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 89.
[446] Tevrat, *Tekvin*, Bap 2, 19-20.
[447] (ومهما يكن من شيء ، فلا صلة للدليل النقلي بمقام البحث العلمي - Herhâlükârda bilimsel araştırmalarda naklî delilin bir yeri yoktur.); el-Vâfî'nin böyle bir ifade kullanması çok ilginçtir. Çünkü naklî deliller, dini bilimlerin temel kaynakları arasında yer almaktadır. Aynı zamanda subjektif kabul edilse de Kur'ân, Tevrat, İncil veya herhangi bir kutsal metin ona inananlar tarafından diğer bilimsel çalışmalarda da delil gösterilebilir. Ayet, hadîs gibi kutsal metinlerin sadece inananlar için bir anlam ifade edip onlar nezdinde delil gösterilebileği düşünülebilir. Ancak bu durumda bile naklî delil ona inananlar için delil olacaktır. Bu sebeple bu ifade kanaatimizce doğru değildir.
[448] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 89-90.
[449] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 90.

varlığına bağlıdır. O halde bu nazariye taraftarlarının dilin kaynağı olarak sundukları şeyin kendisi dilin önceden varolduğunu gösterir.[450]

Bu görüşün fanatikleri, "iki veya daha fazla bilge insan bir araya gelerek eşyayı adlandırma üzerinde anlaşır"[451] şeklinde basit, ilkel açıklamalar yaparlar. Bu açıklamalar, kendi içlerinde bu görüşün doğru olmadığını gösteren apaçık kanıtlar içerir.[452]

c- İçgüdü Tepkileri (الغريزة الخاصة - el-Ğarîzetu'l-Ħâśśa) Teorisi: Bu teoriye göre insanoğlu doğuştan dili oluşturabilecek bir içgüdüyle dünyaya getirilmiştir. Bu içgüdü, çeşitli durumlarda gülme, ağlama, irkilme, çığlık atma, yüzün sararması ve kızarması şeklinde gösterilen reaksiyonlar gibi insanı idrak ettiği somut ya da soyut şeyleri kendilerine has bir sözcükle ifade etmeye sevk eder.[453]

Bu içgüdüler, hem yapı hem de görev itibariyle her insanda aynıdır. Bu sebeple ilk insan topluluklarında kelimeler, kavramlar ve ifade şekilleri de birbirine benzer bir şekilde gelişti. Böylece fertler kendi aralarında anlaşabildiler. İlk dilin ortaya çıkışından sonra insan, bu içgüdüyü kullanmayınca diğer eski içgüdüler gibi ilk dil de zamanla yok oldu.[454]

Bu görüşte olanların en meşhurları Alman bilgin Max Müller ve Fransız bilgin Renan'dır.

Max Müler, iddiasını Hint-Avrupa dillerinde yer alan kelimelerin kökleri üzerinde yaptığı araştırmada elde ettiği verilere dayandırmaktadır. Bu araştırmada bütün Hint-Avrupa dillerinde yer alan kelimelerin müşterek beş yüz kelimeye dayandığını ortaya çıkarmıştır. Hint-Avrupa dil ailesinin kendisinden türediği bu beş yüz kök kelime aynı zamanda insanlığın ilk dilini temsil etmektedir.[455]

---

[450] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 90.
[451] İbn Cinnî, *a.g.e*, I, 44; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 12.
[452] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 90-91.
[453] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 91.
[454] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 91.
[455] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 92.

el-Vâfî'ye göre bu teori incelik, derinlik ve orijinalliğe sahip olmakla beraber birkaç yönden yanlıştır.[456]

1- Bu teori, bizim incelediğimiz meseleyi çözmüyor. Tam aksine problemin yerine -konuşma içgüdüsü- diye daha kapalı daha karmaşık olan başka bir problem ortaya koyuyor.

2- Bu görüş, bir şeyi yine kendisiyle açıklamaya çalışıyor. Şöyle ki bu görüşe göre, insan maksatlı olarak kullandığı, çeşitli anlamlara delalet eden, harf ve hecelerden oluşmuş sesleri telaffuz etmiştir. Çünkü bu tür sesleri çıkarabilme güç ve kudretine sahiptir.

3- İster fıtrî olsun ister sonradan kazanılmış olsun bu tür sesleri çıkarabilme güç ve kabiliyeti konumuz değildir. Çünkü insanın kendisine bu tür sesleri çıkarabilme imkânı veren konuşma organlarıyla donatıldığı ortadadır. Bizi ilgilendiren bu güç ve kabiliyetin insan dilinin oluşturulmasında hangi şekilde kullanıldığıdır. Yani insanın, başlangıçta belli şeylere delalet eden belli sesleri ortaya çıkardığında tuttuğu yol ve onu böyle bir yola başvurmaya yönlendiren faktörleri ortaya çıkarmaktır.

4- Bu teorinin içine düştüğü en büyük yanlış, söz konusu olan beş yüz kök kelimenin, insanlığın ilk dilini oluşturduğunu ve küllî anlamlara delâlet ettiğini söylemesidir.

Açıktır ki küllî anlamları anlamak, gelişmiş bir aklî seviyeyi gerektirir. İnsanlık dilinin başlangıcında böyle bir aklî seviyenin varlığı düşünülemez. Kızılderililerin, Kuzey Amerika'da yaşamış Huronların, Tazmanya'da yaşamış ilk yerlilerin diline baktığımızda bunu görürüz. Mesela, Kızılderililerin diline baktığımızda siyah meşe ağacının, kırmızı meşe ağacının ayrı ayrı adları olduğunu ancak meşe ağacının hatta ağacın bir adının olmadığını görürüz.[457]

el-Vâfî, insana konuşma kabiliyetinin verildiğini kabul ediyor. Ancak ona göre asıl problem bu kabiliyetin ilk tezâhürü, yani anlamlı seslerin ortaya ilk çıkış şeklidir.

---

[456] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 93-94.
[457] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 94.

d- Doğadaki Seslerin Taklit Edilmesini Temel Alan Teori: Bu teoriye göre dil, hayvan sesleri, insanın çeşitli reaksiyonlara karşı gösterdiği tepkiler sonucunda oluşan sesler, vurma, kırma gibi fiiller neticesinde ortaya çıkan sesler ve su şarıltısı, gök gürlemesi gibi tabiattan kaynaklanan seslerin taklit edilmesiyle oluşmuştur. İnsanın akli seviyesinin yükselmesi, medeniyetin ilerlemesi, sosyal hayat çerçevesinin genişlemesi ve insanın ihtiyaçlarının artması vb. sebeplerle birlikte yavaş yavaş tekâmüle ulaşmıştır. Modern dil bilginlerinin çoğu bu görüştedir. Bunların başını Whitney çekmektedir. İlk ve orta çağlarda birçok bilgin bu görüşü desteklemiştir.[458]

Bu görüşün en önemli delili, insanoğlunun başlangıçta yani ilkel dönemlerde dili edinmesi ile yeni doğan çocuğun dili öğrenmesinde geçirilen merhalelerin birçok yönden benzerlik göstermesidir. Çünkü bu görüşe göre yeni doğan çocuklar, çevrelerindeki sesleri taklit etmek ve çeşitli bedensel hareketleri kullanmak suretiyle dili öğrenirler.[459]

el-Vâfî, bu teori için şunları söyler: "Bu teori en doğru, en makûl, sosyal ve tabiî nizama en uygun teoridir. İnsanın başlangıçta belli sesleri, belli nesne ve anlamları anlatmak için kullanırken takip ettiği yolu da açıklamaktadır. Bizim çözmeye çalıştığımız mesele de budur."[460]

el-Vâfî, bu tezin daha tutarlı olduğunu ifade etmekle birlikte doğruluğu konusunda kesin bir kanıtın bulunmadığını da dile getirmektedir. Ona göre söz konusu tezi desteklemek için ileri sürülen tüm argümanlar bu tezin doğruluğunu kesin bir şekilde ispatlamaz. Ancak tercih noktasında tercih edilebilir hale getirmektedir.[461]

Hangi dili ele alırsak alalım, doğadaki sesleri yansıtmaya, taklit etmeye yönelen öğelere rastlarız. Bu öğeler insan ve ses bağırmalarıyla kükreme, havlama gibi hayvan seslerini yansıttıkları gibi, ses çıkaran her türlü varlığın seslerini vermeye de yönelirler. Türkçe'mizdeki miyavlamak, havlamak, böğürmek, kükremek, gıdaklamak, melemek gibi hayvan seslerini gösteren eylemlere baktığımızda bunların temelde belli

---

[458] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 95.
[459] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 96-97.
[460] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 96.
[461] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 96.

seslerin taklidine dayandığı, sonradan dilin belli kalıplarına dökülerek eylemleştiğini görürüz. Üflemek, poflamak, horlamak, inlemek gibi, insan seslerini gösteren fiillerde de durum aynıdır. Dilimizde yer alan takır tukur, takırtı, çatırtı, şırıldamak, gümbürdemek, gümbürtü, çatır çutur gibi sözcükler de tabiattaki belli seslerin betimlenmesinden ortaya çıkmıştır.[462]

Bu şekilde kelime türetme bütün dillerde görülen bir eğilimdir. Türkçe'de bu şekilde sözcük türetmeye yansıma diyoruz. XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan yansıma varsayımı, insan dilinin doğuşunu aydınlattığını benimsemekte ve dilin tabiattaki seslerin öykünmesiyle oluştuğunu kabul etmektedir.[463]

Ancak bu görüşü savunanlar yansıma yoluyla türetilen sözcüklerin bir dildeki sözcük sayısının küçük bir kısmını oluşturduğunu göz önünde bulundurmamışlardır. Mesela, Türkçe'de bu şekildeki sözcüklerin sayısı olsa olsa birkaç yüz kadardır. Peki, bu durumda dilimizdeki diğer sözcüklerin varlığı nasıl açıklanacaktır.

Öte yandan dilin sözcüklerinin genellikle birer soyutlama ürünü olduğu, nesneyle sözcük arasında ses açısından bir uygunluk bulunmadığı da gözden uzak tutulmalıdır.[464]

Tek başına bu öğretinin, adlarla nesneler arasındaki gediği kapatmaya gücü yetiyormuş gibi görünür. Öte yandan adlarla nesneler arasında kurulan köprü, daha onu ilk kullanma girişimimizde yıkılır. Platon'un bu savı çürütmek için onu tüm sonuçlarını gösterecek şekilde geliştirmesi yeterli olmuştur. Kratylos diyaloğunda Sokrates, bu savı ironik bir biçimde kabul eder. Ama bu onaylamanın nedeni, yalnızca bu savı yapısındaki saçmalık aracılığıyla yıkma isteğidir. Tüm dilin ses öykünmesinden kaynaklandığını öne süren kuramı Platon'un değerlendirmesi, konuyu gülünçleştirip alaya almasıyla sonuçlanır.[465]

---

[462] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil,* I, 96.
[463] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil,* I, 96.
[464] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil,* I, 96.
[465] Ernst Cassırer, *a.g.e.*, s. 139.

el-Vâfî'nin dilin doğadaki seslerin öykünmesiyle oluştuğunu savunan tezi tercih etmesindeki sebepler ilkel toplumlarda ve çocuklarda dil gelişiminin bu teze uygunluk arzetmesidir.

el-Vâfî, çocukta sese dayalı olan dilin gelişim aşamalarını aşağıdaki şekilde sıralar.[466]

1- Acı, korku, sevinç, üzüntü, açlık gibi durumlarda doğal sesler yoluyla reaksiyon göstermesi. Çocuktaki bu ifade şekli fıtrî olup iradeye dayanmamaktadır.

2- Birinci şıkta sayılan durumlar karşısında kendini iradeli bir şekilde doğal sesler yoluyla ifade etmesi.

3- Çocuğun çevresinden işittiği seslerin etkisiyle çeşitli sesler çıkarması. Bu sesler, fıtrî olup herhangi bir taklide dayanmamaktadır. Bebeklik döneminin ilk aylarında görülür.

4- Çocuğun seslerle oynaması şeklinde ortaya çıkan konuşma egzersizleri. Bebeklerde beşinci ay dolaylarında seslerle oynamaya yönelik fıtrî bir eğilim görülür. Bu aşamada bebekler, kendini ifade etmeye yönelik olmaya ve herhangi bir anlamı olmayan kelime formunda sesler çıkarırlar. Bu kelimeler çoğu zaman ebeveynlerinin konuştukları dilde bulunmayan garip sesler konumundadır.

5- Çocuğun kedinin miyavlaması, köpeğin havlaması, su şarıltısı, gök gürlemesi gibi doğadan kaynaklanan sesleri taklit ederek çeşitli anlamları ifade etmesi.

Çocukların bu aşamada taklide dayalı olarak çıkardıkları sesler çocukta doğuştan bulunan fıtrî bir yeteneğe dayanmaktadır. Bu yetenek taklit etme içgüdüsüdür. Bununla birlikte bu sesler iradeye dayalı bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

6- Kelimeleri ve dolayısıyla dili oluşturan anlamlı seslerin kullanıldığı aşama. Bu aşamada çocuk, dili oluşturan ses, harf ve kelimeleri çevresinde bulunanları taklit etmek suretiyle öğrenir. Bu öğrenmede kendisinde tabiî olarak bulunan taklit etme yetisiyle gerçekleşir. Ancak çocuk taklidi iradeli bir şekilde yapmaktadır.

---

[466] el-Vâfî, '*İlmu'l-lüğa,* s. 110-117.

C- İbrahim Enîs'in Yaklaşımı

İbrahim Enîs, dilin kaynağı konusunun en çok incelenen problemler arasında yer almasına rağmen ulaşılan sonuçların hep olumsuz olduğunu ve bu konuyu inceleyen araştırmacıların tüm çabalarına rağmen konunun kesin bir şekilde çözülemediğini belirtir.[467]

İslam düşüncesinde meselenin *dilin aslı vahye ve tevḳîfe mi yoksa ıstılâha mı dayanıyor* şeklinde tartışıldığını ve bu tartışmanın hep sürdüğünü bu konuda müslüman bilginlerin bir görüşü tercih edip üzerinde anlaştıklarını göremediğimizi aktarır.[468]

Meselenin XIX. asırda batı dünyasında da zevk ve merakla bilim adamları tarafından incelendiğini ve "bow-wow; pooh-poh; ding-dong; yo-he-ho"[469] şeklinde adlandırılan teoriler oluştuğunu ancak bu teorilerin problemi çözmekten uzak birer varsayımdan öteye geçemeyeceği sonucuna ulaşır.[470]

İbrahim Enîs mesele ile ilgili yukarıdaki genel bilgileri sunduktan sonra, *Delâletu'l-elfâž* isimli eserinde en modern teori başlığı altında şu açıklamalara yer verir.[471]

"Başını Jespersen'in çektiği bazı modern dilbilimciler kabul gören, bizi ikna edecek yeni bir nazariye ortaya attılar. Çünkü bu nazariye daha önce zikri geçen diğer nazariyeleri kapsamakta ve temellerini bilimsel esaslar üzerine kurmaktadır. Diğer nazariyeler, tümdengelim metodunu kullanır. Çünkü varsayımlardan yola çıkarlar. Önce tezlerini ortaya atarlar sonra bu tezlerini ispatlamak için deliller ileri sürerler. Ancak bu nazariye, tümevarım metodunu kullanır. Önce gözlem ve deneylerini yapar, değerlendirir ve sonuç ne olursa olsun ona razı olur.

Jespersen ve onun izinde gidenler tezlerini şu üç temel esas üzerine bina ederler;

1- Çocukta dilin gelişim aşamalarının incelenmesi.

---

[467] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 13.
[468] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 15-20.
[469] Bu teoriler hakkında çalışmamızın önceki bölümlerinde bilgi verilmiştir.
[470] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 20-28.
[471] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 28 vd.

2- İlkel toplumların kullandığı dillerin incelenmesi.

3- Günümüzdeki dilleri geriye dönük olarak tarihî bir şekilde incelemek.

Bu dilbilimciler, çocuğun anadilini öğrenirken geçirdiği aşamalar, ilk insanın dili ortaya çıkarırken geçirdiği aşamalar arasında paralellik olduğunu düşünürler. Bunun için çocuğun anadilini öğrenirken geçirdiği dönemleri incelerler. Hatta bunlardan bazıları bu incelemede çok aşırı gittikleri için çocuğun anadilini öğrenirken içinde bulunduğu şartlar ile ilk insanın dili keşfederken içinde bulunduğu imkânlar arasındaki farkı unuturlar.

Yine zikri geçen dilbilimcilere göre ilkel toplumların dilleri ile ilk insanın dili arasında da bir benzerlik bulunmaktadır. İlkel toplumların dilleri, dillerin gelişiminin çok eski bir aşamasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı ilkel toplumların dilleri ile günümüzde konuşulan diller arasında yapılacak bir karşılaştırma bize dilin, gelişim serüveninde izlediği yolu gösterecektir.

Söz konusu nazariyenin üçüncü temel esası dili tarihsel bir şekilde incelemektir. Bu esas ilk iki esastan daha önemlidir. Bu dilbilimciler bütün gayretlerini dillin tarihsel incelemesinin yapılmasına yönelttiler. Bu incelemeyi geriye dönük bir şekilde yaptılar. Yani günümüzden başlayıp nesil nesil geriye götürdüler. Dönemler arasında karşılaştırmalar yaptılar. Meselâ, günümüz İngilizce'sini Şekspir dönemindeki İngilizce'yle karşılaştırdılar. Bundaki amaçları dilin gelişimi hakkında genel geçerliliği olan kurallar elde etmekti. Tarihî inceleme sonucunda genel geçerliliği olan kurallar elde edilirse bu kurallar hakkında hiçbir şey bilmediğimiz tarih öncesi döneme de tatbik edilecek böylece o dönemlerdeki durum da ortaya çıkarılacaktır. Böylece belki de dilin doğuşu meselesi üzerindeki kara bulutlar dağıtılmış olacaktır."

Jespersen, yaptığı inceleme sonunda ilk ve eski dilin çevre ile ilgili pratik mesajları aktarmak veya bir görüşü ileri sürmekten değil; duyguları ifade eden, şarkıya benzer duygusal davranışlardan ortaya çıktığını ileri sürdü.[472]

[472] Ragıp Hulusi Özdem, *a.g.e*, s. 139; Gordon Winant, Hewes, *a.g.e*, s. 45.

Enîs, Jespersen'in ilkel toplumlar ve çocuk dili üzerinde yaptığı tarihî bir inceleme sonucunda dilin kaynağı ve ilk dil hususunda doğru sonuçlara ulaştığını insanın konuştuğu ilk dili bize güzelce tasvir ettiğini ifade eder.

Otto Jespersen'e göre ilk insanlar, birbirlerinin dikkatini çekmek ve kendilerini eğlendirmek için çıkardıkları seslerden dili keşfetmişlerdir. Ancak bu fikrin kanıtı yoktur. Konuşma dilinin yazı dilinden önce varolduğunu biliyoruz. İnsan yaşamında yarım milyon yıl geriye gidersek atalarımızın konuşma yetisiyle ilgili kanıtlar bulamayız. İlk zamanlardan ses ve dil ile ilgili bize bilgi verebilecek kanıtlar da yoktur. Bu kanıtların olmamasından dolayı Jespersen'in dilin doğuşu ile igili tezi sadece bir fikir yüretmeden ibaret olup varsayımdan öteye geçemez.

Enîs, yine söz konusu kitabında dilin doğuşu problemine hayali, ütopik bir çözüm başlığı altında şunları söyler:[473]

"Modern dilbilimcilerin yazdıklarından şunu çıkarabiliriz. Kelimeler, ilk ortaya çıktıklarında yapı (harf sayısı) bakımından çok; anlam bakımından ise sınırlıydı. Sanki değirmen sesi, gürültü, takırtı duyuyorduk ama un göremiyorduk. Topluma gelince elleri ve ayaklarıyla oynadıkları gibi oyun ve eğlence dışında belli bir hedefleri olmaksızın dilleriyle konuşarak daha doğrusu çeşitli sesler çıkararak oynayan gençlerden oluşan bir topluluktu. Yani dil, dinleyiciye herhangi bir mesaj iletme amacı gütmeyen bir oyun ve eğlence şeklinde ortaya çıktı. Tıpkı daha konuşmayı öğrenmemiş çocukların amaçsız bir şekilde çıkardığı terennümler ve anlamsız sesler gibi.

Konuşmada güdülen asıl hedefin iletişim ve zihindeki düşünce ve anlamları dinleyiciye ulaştırmak olduğunu iddia eden Yunan filozoflarının peşine takılmamız geri kafalılıktır. İlk insan, fikre ve düşünceye bu filozofların gösterdiği ilgiyi göstermiyordu. Onun ilgisi tamamen fıtrî ve hissiydi, konuşması ve çıkardığı sesler arkadaşlarının dikkatlerini çekmek ve bulunduğu yeri haber vermek içindi. Tıpkı bir kuş gibi diğer kuşların dikkatini çekmek için öterek ve cıvıldayarak daldan dala konar.

---

[473] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 35 vd.

İşte ilk insan, avlanırken, savaşırken ve diğer işlerini yaparken günümüzde çeşitli usul ve kurallara göre icra edilen müziğe benzemeyen ahenkli sesler çıkarıyordu. Daha sonra oyun ve eğlence amaçlı çıkarılan bu sesler belli bir hedefe yöneldi ve insanın zihninden geçen her türlü düşünceyi anlatır hale geldi."

Onomatopoeia diye isimlendirilen bir lafzın telaffuz edilirken ortaya çıkan ses ile o lafzın delâlet ettiği anlam arasında çok sıkı ilişki bulunduğu iddiasına gelince çok rahat anlaşılacak bir durumdur. Bu tür kelimelerin oluşumu apaçıktır. Ancak bu şekilde oluşan kelimelerin sayısı sınırlıdır ve çok kompleks bir yapıya sahip olan dil sistemini açıklamaya yetmez. Bundan dolayı kelimelerin çoğunluğunun delâlet ettiği anlamları tesadüfen kazandığı düşüncesini tercih ediyoruz. Yani lafızlar, başta oyun ve eğlenceden başka bir hedefi olmayan müphem seslerden ibaretti. Daha sonra herhangi bir olay sırasında kullanıldı böylece söz konusu kavramla ilişkilendirildi ve zamanla tekâmüle ulaşarak dili oluşturdu.[474]

D- Kâsid Yâsir ez-Zeydî'nin Yaklaşımı

Kâsid Yâsir ez-Zeydi, *Fıkhu'l-lüğa* isimli eserinde dilin doğuşu ile ilgili görüşler başlığı altında meseleyi incelerken şöyle bir giriş yapar:

Dilbilim ile ilgili konular içinde en çok işlenen konu, dilin doğuşu konusudur. Ancak bu konu, hem ilk dönemlerde hem de günümüzde araştırmacılar tarafından inceden inceye işlenmesine rağmen mesele kesin bir çözüme kavuşturulamamış üzerinde görüş birliği sağlanamamıştır.[475]

ez-Zeydî, Müslüman bilginlerin dilin doğuşu konusunda çeşitli görüşlere sahip olduklarını belirtir. Ona göre Müslüman bilginler, bu görüşlerinde dış etkenlerin etkisinde kalmamıştır. Tam aksine tamamen islamî bir düşünceye; kendi miras ve geleneklerine dayanmaktadır. Bu düşünce, konuyla ilgili kendilerine has orijinal bir bakış açısına sahip olmalarını sağlamıştır.[476]

---

[474] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 37.
[475] İbrahim Enîs, *a.g.e*, s. 13; Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e*, s. 35.
[476] Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e*, s. 38.

ez-Zeydî, dilin doğuşu konusuyla ilgili İslam düşüncesindeki klasik birikimi özetler. Müstakil bir başlık altında ele aldığımız günümüz batı dünyasında dile getirilen bazı modern teorilere de değinir.

ez-Zeydî, bu konuya Gazzâlî'nin sözleriyle son verir. Gazzâlî'ye göre bu konuda ileri sürülen fikirler amelî yönden taabbudî bir hüküm içermez, inanç açısından da bir yükümlülük getirmez. Dilin kaynağı probleminin çözümü için ortaya konulan düşünceler aklî ve bilimsel olmaktan birer tahmin ve varsayımdan ibarettir. Bu sebeple o, dilin kaynağı meselesiyle uğraşmanın aslı olmayan fuzulî gereksiz bir iş olduğunu dile getirir.[477]

Nitekim Batıda 19'uncu asırda dilin doğuşu ve oluşumu hakkında meseleyi çözemeyecek hatta gülünç hale getirecek o kadar çok varsayım ortaya atıldı ki bu durum 1886 yılında Paris Dil Kurumu'nun tüzüğüne şöyle bir madde koyma zorunluluğuna itmiştir: "Bundan böyle, dilin doğuşu ve oluşumu hakkında hiçbir tebliğ kabul edilmiyecektir."[478]

Fransız Parlamentosu'nun aldığı bu karar Gazzâlî'nin bu düşüncesinde ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte dilin kaynağı meselesi dilbilimin konuları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla işlenmeye devam edecektir.

E- 'İmâd Ĥâtim'in Yaklaşımı

'İmâd Ĥâtim (عماد حاتم), dilin doğuşu ve ileri sürülen tezler ile ilgili olarak şu açıklamaları yapar:[479]

"Düşünce tarihinde dilin doğuşu konusu çok erken dönemlerde bilginlerin zihnini meşgul etmeye başlamış ve çeşitli tezler ortaya atılmıştır. Bu tezler, şu şekilde özetlenebilir.

- Doğadaki seslerin taklidi tezi (نظرية محاكاة الأصوات).

---

[477] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 9; a.mlf., *el-Menħûl*, s. 70-71.
[478] Kâsid Yâsir ez-Zeydî, *a.g.e*, s. 51; Özcan Başkan, *a.g.m*, s. 144.
[479] 'İmâd Ĥâtim, *Fî fıķhi'l-lüğati ve târiħi'l-kitâbe*, Trablus, 1391/1982 s. 131 vd.

- Ünlem tezi yani insanların hayret, heyecan, şaşkınlık gibi çeşitli durumlarda çıkardığı seslere dayandığını kabul eden tez (نظرية التعجب والانفعال).

- Toplu halde iş yapılırken çıkarılan seslere dayandırıldığını kabul eden tez (نظرية الأصوات الجماعية).

- Toplumsal sözleşmeyle olduğunu savunan tez (نظرية العقد الجماعي).

Ancak 'İmâd Ĥâtim'e göre bu varsayımların tamamı dil olgusunu açıklamaya yetmez. Ayrıca söz konusu varsayımların düştüğü hata, dili insan ve toplumdan ayrı bir şekilde ele almasıdır. Hâlbuki dil ve toplum birbirinden ayrı düşünülemez.

Dilin işaretler üzerine kaim olduğunu söyleyen başka bir görüş var ki ne bu görüşü ne de ileri sürdüğü delilleri kabul etmek mümkün değildir. Çünkü işaretler sözlü dili kullanan kişiye konuşurken yardımcı olması için kullanılır, aynı zamanda dilin asli unsuru da değildir. Bazen kelimelerin yerine kullanılabilir ama tek başlarına hiçbir zaman anlamları ve kavramları ifade edemez.

Dilin kuşların ötüşlerini ve cıvıldamalarını taklit etmek suretiyle ya da ilk insanın çıkardığı seslerden oluştuğunu söylemekte yanlıştır."

'İmâd Ĥâtim, bize bu bilgileri aktardıktan sonra meseleyi aydınlatmak amacıyla düşüncelerini bizimle paylaşır.[480]

"Dilin doğuşunu ve gelişimini, insanın doğuşu ve gelişimine paralel olarak ele alırsak daha ikna edici sonuçlara ulaşabiliriz. Bu noktada dikkatlerimizi insanı diğer mahlûkattan ayıran en önemli meziyetine düşünme ve idrak etme gücü olan akla çeker. İnsan, tarihî gelişiminin ilk dönemlerinde bekası ve içinde bulunduğu şartları güzelleştirmek için doğayla olan mücadelesinde tüm güç ve yeteneklerini ve özellikle de ayırt edici özelliğini yani aklını kullandı. Aklın gücü sayesinde kas ve güce dayalı hareketlerin ötesine geçip sırasıyla ellerini, sopayı ve taşları kullanmaya başladı. Daha sonra hayvanları evcilleştirip onlardan en üst seviyede faydalanmaya çalıştı. Burada

[480] 'İmâd Ĥâtim, *a.g.e*, s. 133 vd.

amacımız insanın tarihî gelişimini anlatmak değildir. Ne var ki bu serüvende bizi ilgilendiren esas nokta, akıl ve bilinçtir. İnsanın tarihî gelişimi hep bu akıl ve bilinç eşliğinde ilerledi. Aynı şekilde insanın yaptığı işleri diğer varlıkların yaptığı işlerden farklı kılan da bu noktadır. Karınca ve arılara baktığımızda onların işlerini mükemmel bir şekilde yaptıklarını görürüz. Ancak onların yaptıkları işlemde akıl, şuur ve bilincin hiçbir katkısı yoktur. Onlar yaptıkları işleri tamamen içgüdüsel yaparlar. Binlerce yıl önce yaptıkları işlemi günümüzde de aynen devam ettirmekte olup hiçbir gelişme göstermezler.

İşte insan, bu bilinç sayesinde her zaman çevresinde bulunanlardan faydalanmaya çalıştı. Gelişim dönemlerinin bir evresinde kendi cinslerinden olanlara dayanmanın, onlarla birlik olmanın kendisine fayda olarak döneceğinin ve bu sayede doğayı tahakküm altına alabileceğinin farkına vardı. Tabi ki bu noktada diğer insanlarla iletişim kurma ihtiyacının hissedilmesi daha sonrada dilin ortaya çıkması doğaldır. Yani başlangıçta insan, diğer insanlara bir mesajı bildirme ihtiyacı hissetti. Bu da onu özel bir cihaz ihdas etmeye itti. Ağzın içindeki uzuvlar bu görevi yüklenip, bugün dil dediğimiz ağızdan çıkarılan ve belli amaçlarla muhataba yöneltilen sesleri çıkarmaya başladı."

'İmâd Ĥâtim'e göre bu açıklamalardan aşağıdaki sonuçları çıkarabiliriz.[481]

1- Dilin kaynağı meselesi, insanın doğuşu ve tarihî gelişiminden bağımsız bir şekilde incelenemez.

2- Dilin kaynağı meselesini nihai olarak, kesin bir şekilde çözecek bilimsel bir tez ortaya koymak mümkün değildir. Dolayısıyla bu problem, ihtimal ve varsayımlar çerçevesinde kalmaya devam edecektir.

3- Dilciler, tek başlarına bu meseleyi çözemeyecekler. Bundan dolayı antropoloji, etnografya, arkeoloji, tarih, biyoloji, psikoloji bilginleriyle işbirliği yapılmalıdır.

4- Dil insanla birlikte doğduğuna göre insansız dilden; dilsiz insandan da söz etmemiz mümkün değildir.

---

[481] 'İmâd Ĥâtim, *a.g.e*, s. 134-135.

5- Diğer canlılarda bulunmayan ve diğer canlıların kavrayamadığı anlam ve kavramları ifade etmek dilin ilk şeklini temsil eder. Çünkü dil, insanı hayvandan ayıran en önemli özelliktir.

6- Dil, insanlar arasında en önemli anlaşma aracıdır. Aynı zamanda dil, bu anlaşmaya duyulan ihtiyaçtan doğmuştur.

7- Dil, geçirdiği merhalelerin herhangi birinde günümüzde kullandığımız dilin ifa ettiği tüm görevleri ifa etmiş olması gerekir. Mesajı iletebilmesi, eşyayı isimlendirebilmesi, anlamları, kavramları, hisleri, duyguları, arzuları ve doğadaki tüm dış görünüşleri ifade edebilmesi gerekir. Aksi takdirde dil diye isimlendirilemez.

8- Dil, bir işaret dili formatında değil, bir konuşma dili formatında ortaya çıkmıştır.

V- MESELENİN LAFIZ-ANLAM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ELE ALINIŞI

Dilin kaynağı problemi lafız ile anlam arasındaki ilişki açısından da ele alınmıştır.

Lafız ile anlam arasındaki delâlet ilişkisine baktığımızda aklen bu ilişkinin ya bizzat lafızdan kaynaklandığı ya da lafız dışında herhangi bir varlık tarafından kurulduğu sonucuna varırız. Bu ilişkinin sırf lafızdan kaynaklandığını düşünmek lafız ile anlam arasında doğal bir münasebet olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

Bu noktada aklımıza şu soru gelir. Adlar ile nesneler arasında gerçekten doğal bir ilişki var mıdır? Bu soruya cevap aradığımızda hem Antik Yunan felsefesinde hem de İslam düşüncesinde hemen hemen birbirine paralel iki hâkim görüşle karşı karşıya kalmaktayız.

Bu konuyla ilgili olarak antik bir metin kabul ettiğimiz Platon'un *Kratylos* isimli eserinde iki farklı görüş anlatılmaktadır.[482] Bu görüşlerden ilkine göre adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasında doğal bir bağ vardır. Diğer görüş ise, adlar ile onların adlandırdıkları nesneler arasında hiçbir doğal bir ilişkinin bulunmadığını savunmaktadır.

Bir sözcük, eğer dile getirdiği şeyle kendisi arasında en azından bir özdeşlik olmasaydı, o şey "anlamı"na gelemezdi. Bir simge ile bu simgenin anlattığı nesne arasında uzlaşmaya dayalı zorunlu bir bağlantının bulunması yeterli değildir. Aynı zamanda aralarında doğal bir bağlantının olması da zorunludur. Böylesine bir bağlantı olmadan insan diline özgü bir sözcük, görevini yerine getiremez; kavranılamaz duruma gelir.[483]

Bu sava yapılan en açık karşı-çıkış, bizim ortak-dilin sözcüklerini çözümlerken seslerle nesneler arasında var olduğu öne sürülen benzerliği bulmada genellikle büyük bir şaşkınlığa düştüğümüz olgusudur.[484]

Sofistler'e göre, adlar nesnelerin doğasını dile getirmek üzere kullanılamazlar, nesnel karşılıkları yoktur. Onların gerçek görevi, nesneleri betimlemek değil insanda duygular uyandırmak ve yalnızca düşünceler taşımakla kalmayıp insanları belli eylemlere itmektir.[485]

İslamî kaynaklara baktığımızda lafız ile anlam arasında doğal bir münasebet bulunduğunu savunan görüşün mu'tezilî bir usûl bilgini olan Abbâd b. Süleyman'a ve bazı "'ilmu't-teksîr ('ilmu'l-cefr)" bilginlerine nispet edildiğini görürüz.[486] Bu görüşe göre lafız bizâtihi anlama delalet etmektedir. Bu görüşün Abbâd b. Süleyman'a nispeti başta er-Râzî, es-Suyûtî, ez-Zerkeşî ve birçok fıkıh usûlcüsü tarafından yapılmaktadır. Sekkâkî, Kazvinî ve Taftazanî söz konusu görüşü herhangi bir nispet yapmadan tartışmaktadır. Ancak Abbâd'ın bizzat kendisinden bize sahih yolla ulaşan bir metin

---

[482] Detaylı açıklama içib bakınız bu çalışma s. 37.
[483] Ernst Cassırer, *a.g.e*., s. 138-139.
[484] Ernst Cassırer, *a.g.e*., s. 139.
[485] Ernst Cassırer, *a.g.e*., s. 140.
[486] Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahśûl,* I, 181 vd.; es-Sübkî, *a.g.e*, I, 439; ez-Zerkeşî, *Selâsilu'ź-źeheb*, (thk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîtî), Kahire, 1411/1990, s. 194; Suyûtî, *el-Muzhir,* I, 17; Mevlânâ Abdurrahim, *a.g.e*, s. 79.

bulunmamaktadır. Bu sebeple Müslüman bilginler, Abbâd'a nispet edilen bu görüş ile ilgili farklı yorumlarda bulunmuşlardır.

er-Râzî'nin anlattığına göre Abbâd, görüşünü şöyle savunmaktadır: "Lafızlar, bizzat kendileri için konulduğu anlamlara delalet eder. Yani isim ile müsemmâ arasında herhangi bir şekilde bir ilişki vardır. Ki bu ilişki, Suyûtî'nin naklettiğine göre zâtîdir. Çünkü lafız ile anlam arasında zâtî bir delâlet ilişkisi olmasaydı herhangi bir lafzın herhangi bir anlam için konulması sebepsiz bir tercih (tercih bila müreccih) olurdu ki bu da muhaldir. Ancak ad ile onun gösterdiği anlam arasında bir münasebet kurulduğunda bir sebebe dayanılarak tercih yapılmış ve istenilen gerçekleşmiş olacaktır.[487]

er-Râzî, Abbâd'ın görüşünün yanlış olmasının sebebini şöyle açıklar: "Lafızlar, bizzat yani kendiliğinden anlamlara delâlet etseydi, diller arasında bir farklılığın olmaması yani dünyada konuşulan bütün dillerin aynı olması ve her insanın bütün dilleri anlaması ve konuşması gerekirdi. Ama vâkıa böyle değildir. Dolayısıyla bu görüş bâtıldır."[488]

Ali Kuşçu, lafız ile anlam arasında lafzın bizzat kendisinden kaynaklanan doğal bir ilişki bulunmadığı takdirde Abbâd'ın düşündüğü gibi lafzın bir anlam için tayin edilmesi sebepsiz bir tercih (tercih bila müreccih) değildir. Çünkü dilin kökeni Allah'a dayandırıldığında tercihi Allah; insanların uzlaşmasına dayandırıldığında ise tercihi insan yapmaktadır. Şöyleki bir lafız onu tayin eden özne tarafından anlamlar içerisinden belli bir anlam için tahsis edildiğinde bunun söz konusu anlam için tahsisi tercih sebebi olmaktadır.[489]

Meşhur dilbilimci Sekkâkî'ye göre, salt olarak düşünüldüğünde bir isim, dış dünyada bulunan herhangi bir nesneye delâlet edebilir. Bu delâlet hususunda hiçbir nesne diğerine göre bir ayrıcalığa sahip değildir. Yani bir lafzın, dış varlıkta bulunan nesnelere delâleti eşit orandadır. Bu sebeple bir lafzın bir anlam için tahsis edilmesi gerekmektedir. Bu tahsis etme işlemi ya lafzın zâtından ya da başka bir nedenden kaynaklanabilir. Tahsis etme işlemi lafzın zâtından değil de başka bir sebepten

---

[487]Fahreddîn er-Râzî, *el-Maĥśûl,* I, 183; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 17.
[488] Fahreddîn er-Râzî, *el-Maĥśûl,* I, 183; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 16.
[489] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 182.

kaynaklanıyorsa bu sebep ya Allah'tır ya da Allah dışında bir başka şeydir.[490] Bu durumda lafzın anlama delâletinin ya bizzat lafızdan ya Allah'tan ya da başka bir varlıktan kaynaklandığı şeklinde karşımıza üç farklı görüş çıkmaktadır.

Sekkâkî, yukarıdaki taksimi yaptıktan sonra herhangi bir nispet yapmadan selefi âlimler içerisinde her üç görüşü savunanların olduğunu ancak muahhir âlimlerin ilk görüşün yani lafzın anlama delâletinin zatından kaynaklandığını savunan görüşün yanlış olduğu konusunda görüş birliğine vardıklarını belirtir.[491]

Sekkâkî'de lafzın anlama delâletinin bizzat lafzın kendisinden kaynaklandığı şeklinde dile getirilen görüşün apaçık bir şekilde yanlış olduğunu savunmaktadır. Bu düşüncesini de şu şekilde ispatlamaktadır:

Lafzın anlama delâleti, telaffuz edene yani konuşana delâletinde olduğu gibi lafzın zâtından kaynaklansaydı hakiki anlamdan mecâzi anlama geçiş mümkün olmazdı. Çünkü bir şeyin özünde (zâtında) bulunan başkası itibariyle ortadan kalkmaz. Yani lafzın zâtı gereği gerçekleşen gerçek (hakiki) anlam varken, kendi dışında herhangi bir karine nedeniyle mecâzî anlama hamledilemez.[492]

Aynı şekilde lafzın anlama delâleti lafzın kendisinden kaynaklansaydı dünyada yaşamlarını sürdüren milletlerin konuştukları dillerin farklı olmaması ve her insanın tüm dilleri anlaması gerekirdi. Çünkü böyle bir düşünceye göre lafız, her zaman ve her yerde aynı anlama delâlet edecektir. Ama vâkıa bunun tam tersinedir. Yani aynı anlam için dünyada konuşulan değişik dillerde farklı lafızlar kullanılmaktadır. Sözgelimi Türkçe'de su diye ifade ettiğimiz şey İngilizce ve Arapça'da farklı lafızlarla anlatılmaktadır.[493]

Yine lafız anlama bizâtihî delâlet etseydi hiçbir lafız, meselâ Arap dilinde olduğu gibi aynı anda iki zıt anlam için müştereken kullanılamazdı. Örneğin Arap dilinde "en-nâhil - الناهلُ " sözcüğü hem susuz anlamına gelen "'atşân - عطشان" hem de

[490] Sekkâkî, *a.g.e*, s. 168-169.
[491] Sekkâkî, *a.g.e*, s. 169.
[492] Sekkâkî, *a.g.e*, s. 169; Taftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*, s. 570-571.
[493] Sekkâkî, *a.g.e*, s. 169; Taftâzânî, *a.g.e*, s. 571.

suya doymuş anlamında kullanılan "reyyân - ريان " anlamında; " القرء " lafzı hem temizlik hem hayız anlamında; " الجون " lafzı da hem beyaz hem de siyah anlamında kullanılmaktadır. Bu örnekler çoğaltılabilir.[494]

Ancak Mu'tezilî bir bilgin olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, bir lafzın aynı anda iki farklı anlam için adlandırma yoluyla konulabileceğini ifade etmektedir. Şöyle ki bir kabile, diğer bir kabilenin "القرء" lafzını adlandırma yoluyla hayız anlamında kullandığından haberdar olmaksızın, temizlik hali anlamına gelmek üzere vađ' edebilir. Daha sonra bu sözcüğün her iki anlamda kullanılması yaygınlaşır. Böylece bir sözcük aynı anda iki zıt anlam için müştereken kullanılmış olur.[495]

Kuşçu, Abbâd'a nispet edilen düşüncenin yanlış olduğu hususunda başka sebepler de anlatmaktadır. Buna göre lafız ile anlam arasında doğal bir münasebet olsaydı bir lafzın kullanıldığı ilk anlamın dışında hiçbir şekilde başka bir anlamda kullanılması mümkün olmamalıydı. Ancak özel isimlerde olduğu gibi lafızlar sözlük anlamlarının dışında şahısları göstermek için kullanılmakta ve kullanım esnasında ilk anlam akla bile gelmemektedir.[496]

Aynı şekilde Arap dilindeki "insan" (إنسان) sözcüğünü işiten kimse bu sözcüğün ilk bölümünü oluşturan "in" (إنْ) hecesinden hiçbir zaman onun edat anlamındaki kullanımını anlamaz. Şayet bu edat ile anlamı arasında doğal bir bağ olsaydı bu edatın kendi anlamı dışında kullanılması insan sözcüğünde olduğu gibi ekleme yoluyla olsa dahi hiçbir surette mümkün olamazdı. Çünkü bir şeyin özünde bulunma hali başkası itibariyle ortadan kalkmaz. Dolayısıyla Abbâd'ın düşüncesinin doğru olduğunu varsayarsak insan lafzındaki "in" (إن)'in edat anlamını ifade etmesi gerekir.[497]

Sekkâkî, söz konusu görüşün zâhirî şekliyle düşünüldüğünde apaçık bir şekilde yanlış olduğunu sebepleriyle birlikte açıkladıktan sonra onu aşağıdaki şekilde yorumlar.

---

[494] Sekkâkî, *a.g.e*, s. 169; Taftâzânî, *a.g.e*, s. 571.
[495] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e*, I, 17.
[496] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 182.
[497] Ali Kuşçu, *a.g.e*, s. 183.

Lafzın anlama delâletinin zâtından kaynaklandığı yönündeki düşüncenin zahirî şekliyle yanlış olduğu aşikârdır. İştikâk ve sarf âlimlerine göre harfler yapı itibariyle sesli (ünlü) - sessiz (ünsüz); sert - yumuşak veya her ikisi arasında bulunma (sesli ile sessiz ya da sert ile yumuşak arasında) gibi birtakım farklı özelliklere sahiptir. Bana öyle geliyor ki bu görüş, bu harflerin birleşmesiyle oluşan lafza, anlam yüklerken bu harflere ait özelliklerin hikmet gereği göz önünde tutulması gerektiğine dikkatlerimizi çekmektedir. Yani lafızlara yüklenen anlam, lafızları oluşturan harflerin yapısal niteliklerine uygun olmalıdır. Meselâ "fa-śa-me - فصم " ile " ḳa-śa-me - قصم " fiilleri arasında " Fe – ف " ile "kâf - ق " harflerinin seslerine dayanan bir mânâ farklılığı görürüz. *Fa-śa-me*, -fe- harfinin daha yumuşak bir nitelik taşımasından dolayı bir şeyi parçalamadan kırmak anlamına gelirken; *ḳa-śa-me*, -kâf- harfinin yapısındaki sertlik sebebiyle bir şeyi parçalayarak kırmak anlamına gelmektedir.[498]

Suyûtî de fıkıh usûlü bilginlerinin Abbâd'tan adlarla onların gösterdiği anlamlar arasında doğal bir ilişki olduğunu naklettiklerini belirtmektedir.

Suyûtî'nin naklettiği şu rivayet, Sekkâkî'nin bu yorumuyla örtüşmektedir. Suyûtî'nin anlattığına göre, Abbâd'a Farsça'da taş anlamına gelen "idğâğ – إدغاغ" kelimesi sorulmuş, o da kelimeyi oluşturan seslerde şiddetli bir kuruluk gördüğünü ve bu sebeple taş anlamına gelebileceğini belirtmiştir.[499]

Müslüman dilbilimciler, Abbâd'ın döneminden çok daha öncesinde lafızlar ile anlamları arasındaki münasebet üzerinde durmuşlardır. Nitekim İbn Cinnî, *el-Ḫaśâiś* isimli eserinde müstakil bir başlık altında konuyu geniş bir şekilde ele almıştır. İbn Cinnî'ye göre adlar ile onların gösterdikleri anlamlar arasındaki ilişki dilin çok ince ve önemli konularından birisidir. İbn Cinnî, aslında bu konuya değinen ilk dilcinin kendisi olmadığını, kendisinden önce Arap filolojisinin kurucusu kabul edilen Halil b. Ahmed (v. 174/791) ve büyük bir dil otoritesi olan Sîbeveyhi (v. 180/796) tarafından konunun

[498] Sekkâkî, *a.g.e*, s. 169; Taftâzânî, *a.g.e*, s. 571-572.
[499] Suyutî, *a.g.e*, I, 47.

işlendiğini belirtmekte ve daha birçok dilcinin de bu hususun doğruluğuna kâil olduğunu ifade etmektedir.[500]

Meselâ, İbn Cinnî bu konuyla ilgili şu nakli yapar: "Araplar, çekirgenin sesini kesmeden uzatarak ötmesinden dolayı çekirgenin öterken çıkardığı sesi " śarra - صَرَّ " fiiliyle; şahinin de sesini keserek kesik kesik ötmesi sebebiyle onun ötüşünü " śarśara - صَرْصَرَ" fiili ile ifade etmişlerdir. Bu örnekte görüldüğü gibi çekirge ile şahinin öterken çıkardığı sesler, bu sesleri mânâ olarak gösteren kelimeler (śarra - śarśara) içinde yansıtılmıştır.[501]

Sîbeveyhi de "kaynamak" anlamına gelen " ğalayân - غليان " ve "suyun coşması" anlamına gelen " ğaŝayân - غثيان " gibi "fa'alân - فعلان " vezninde gelen mastarların daima hareket ve düzensizlik ifade ettiklerini söylemiştir. Bu örnekte de görüldüğü gibi bu vezindeki mastarlarda harekelerin peş peşe gelmesi, eyleminde aynı şekilde gerçekleştiğini göstermektedir.[502]

İbn Cinnî, Halil ve Sîbeveyhi'den bu nakli yaptıktan sonra kendiside yukarıda geçen misallere benzer birçok misal olduğunu belirtir. Daha sonra bu misalleri sıralar ve tek tek açıklar. Sonunda bu tür sözcükler hakkında yüzlerce sayfa yazılabileceğini söyleyerek bahsi kapatır.[503]

Sekkâkî, harflerin yapısında yer alan bu özelliklerin lafızların anlamlar için tahsis edilmesinde etkili olduğunu belirtmekle beraber bu işlemin sonrasında asıl tahsis edicinin vâđı' olduğu fikrindedir. Ona göre vâđı' yani lafızlara anlam yükleyen ya Allah'tır ya da akıl sahibi olan insanlardır.[504]

Kazvinî, *et-Telħîs* isimli eserinde "hakikat ve mecaz" bahsini işlerken "vađ'ı, lafzın bizzat (yani herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmadan) bir anlama delâlet etmesi

---

[500] İbn Cinnî, *el-Ħasâis*, II, 152.
[501] İbn Cinnî, *el-Ħasâis*, II, 152; Suyûtî, *el-İktirâĥ*, s.36.
[502] İbn Cinnî, *el-Ħasâis*, II, 152.
[503] İbn Cinnî, *el-Ħasâis*, II, 152-168.
[504] Sekkâkî, *a.g.e*, s. 169.

için tayin edilmesidir"[505] şeklinde tanımladıktan sonra söz konusu görüşü kimseye nispet etmeden tartışır. Kazvinî, lafzın zâtı itibariyle anlama delâlet ettiğini savunan görüşün zâhiren yanlış olduğunu net bir ifadeyle dile getirir. Sekkâkî'nin bu görüşü tevil ettiğini de ekler.[506]

Sonuç olarak diyebiliriz ki İslam düşüncesinde lafız ile anlam arasında doğal ve zorunlu bir ilişki olduğunu kesin bir şekilde savunan kimse bulunmamaktadır. Bu hususta sadece Abbâd'a yapılan bir nispetle karşı karşıya kalıyoruz. Abbâd'ın böyle bir düşünceye sahip olduğunu varsaysak bile onun lafız ile anlam arasındaki ilişkiyle neyi kastettiği konusunda elimizde kesin bir bilgi olmadığı için bu hususta söyleyeceklerimiz yorumdan öteye geçmez. Kaldı ki Abbâd, lafzın anlam için tayin edilmediği gibi bir iddiası da yoktur. Aynı şekilde lafız ile anlam arasında doğal bir münasebet olduğu düşünülse bile lafzı anlam için tayin eden yine vâđı' olmaktadır.

VI- TEFSİR LİTERATÜRÜNDE MESELENİN ELE ALINIŞI

Dilin kaynağı meselesi tefsirlerde genellikle Bakara suresinde (Allah, Âdem'e isimlerin tümünü öğretti.)[507] ve Rahmân suresinde (Rahmân olan Allah. Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona düşüncesini açıklamayı öğretti.)[508] yer alan ayetler çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu başlık altında Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin ne olduğu, öğretmenin nasıl gerçekleştiği ve beyanın anlamı hususunda ilgili ayetler bağlamında Müslüman bilginler tarafından yapılan yorumlar incelenecektir.

A- HZ. ÂDEM'E ÖĞRETİLEN İSİMLER

Bakara suresinin 31. ayetinde Allah'ın Hz. Âdem'e bütün isimleri öğrettiği ifade edilmektedir. Acaba ilgili ayette geçen isimlerle anlatılmak istenen nedir? "Kulluhâ - كلّها " lafzında yer alan istiğrâkın (genelleştirmenin) kapsam derecesi ne

---

[505] الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنىً بنفسه

[506] Kazvinî, *et-Telhîs*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1312, s. 119-120.

[507] Bakara, 2/31. (و علّم آدم الأسماء كلها)

[508] Rahmân suresi, 55/1-4. (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان)

kadardır? Yani bütün eşyanın isimleri midir yoksa bir takım bilenen isimlerin toplamı mıdır? Başka bir ifadeyle "el-esmâ - الأسماء " daki -elif lâm- istiğrâk için midir, yoksa Allah'ın öğretmek istediği isimler anlamında ahdi hâricî olup "kulluhâ" lafzı bunun te'kidi midir?

Elmalılı, bu konuda kadîm müfessirlerden çeşitli görüşler aktarır. Bu görüşler şunlardır:[509]

1- Bu isimler, insanların tanışmalarına, anlaşmalarına ve birbirleriyle iletişim kurmalarına sebep olan bütün isimlerdir. İnsan, hayvan, yeryüzü, deniz, dağ, merkep vesaire hepsi (İbn Abbâs'tan Dahhâk); karga, güvercin ve her şeyin ismi (Mücâhid); her şeyin ismi deve, inek ve koyuna varıncaya kadar (Saîd b. Cübeyr); her şeyin ismi hatta şu bu, hades (yellenme) bile (İbn Abbâs'tan Saîd b. Ma'bed); her sınıf halkın isim ve cinsine ircaı, şu dağ, şu deniz, şu şöyle diye her şeyin ismi (Katâde). Sonuç olarak bütün dillerin aslı olan dilin tamamı kastedilmektedir.[510] Bu yoruma göre -elif lâm- istiğrâk içindir. Ayrıca kıyamete kadar olmuş ve olacak bütün şeylerin isimleri şeklinde açıklayanlar da olmuştur.

2- Ayette geçen isimlerden maksat meleklerin isimleridir. (Rabî')[511]

3- Zürriyetinin isimleri yani Hz. Âdem'in neslinden geleceklerin isimleri kastedilmektedir. (Abdurrahman b. Zeyd)[512]

---

[509] et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân,* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1424/2003, I, 517; İbn Keŝîr, *Tefsirü'l-Ḳur'âni'l-'Aẓîm*, (thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Dâru Ṭayyibe, Riyad, 1418/1997, I, 223; el-Beğavî, *Tefsîrü'l-Beğavî (Me'âlimü't-tenzîl)*, (thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri), Dâru Ṭayyibe, Riyad, 1414/1993, I, 79; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfu 'an haḳâiḳi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1397/1977, I, 272; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, II, 175 vd.; Ebussuud, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd el-musemmâ bi irşâdi'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm*, Dâru İĥyai't-Turâŝi'l-'Arabî, Beyrut, 1414/1994, I, 84; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aĥkâmi'l-Ḳur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006, I, 420 vd.; İbn Atıyye el-Endülüsî*, el-Muĥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz,* (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, I, 120; el-Alûsî, *Rûĥü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-'aẓîm ve's-seb'i'l-meŝânî*, (tsh. Muhammed Hüseyin el-'Arab), Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1417/1997, I, 356 vd.; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Matbaa-i Ebu'z-Ziya, İstanbul, 1935, I, 309 vd.

[510] Bu rivayetler için bakınız; et-Taberî, *a.g.e,* I, 493, 514 vd.; İbn Kesîr, *a.g.e*, I, 222 vd.

[511] et-Taberî, *a.g.e,* I, 517; İbn Keŝîr, *a.g.e*, I, 223.

[512] et-Taberî, *a.g.e,* I, 518; İbn Keŝîr, *a.g.e*, I, 223.

Son iki yoruma göre -elif lâm- ahd içindir. Bunun karinesi ayetin devamında yer alan “ عرضهم” daki zamirdir.

4- Ayette zikri geçen isimlerle kastedilen dil değil eşyanın özellikleri yani başka bir ifadeyle o özelliklerden oluşmuş ilmi şekillerdir (suretler).

Taberî (v. 310/923), yukarıda Elmalılı tarafından nakledilen ilk üç görüşe tefsirinde yer verdikten sonra ayeti kerimede geçen “عرضهم” lafzında bulunan ve onlar anlamına gelen “هم” zamirinin akıllı varlıklar için kullanıldığından hareketle isimlerle anlatılmak istenenin meleklerin ve Hz. Âdem’in soyunun isimleri olduğunu söylemenin daha doğru olacağını ifade eder.[513]

Taberî, “هم” zamirinin Nûr suresinin 45. ayetinde olduğu gibi[514] Kur’ân-ı Kerim’de insan ve melekler yanında, akıllı olmayan diğer varlıklar içinde kullanılmış ise de aslında bu zamirin insan ve melekler için kullanılmasının daha doğru ve Araplar arasında daha yaygın olduğunu belirtir. Bu sebeple ayette geçen isimlerden maksadın İbn Abbâs’tan nakledilen yorum caiz olmakla beraber meleklerin ve Hz. Âdem’in neslinin isimlerinin olmasının daha evlâ olacağını beyan eder.[515]

Taberî, İbn Abbâs’ın, Übey b. Ka‘b’ın “عرضها” şeklindeki kırâatına dayanarak “ayette geçen isimler ibaresini evrende bulunan bütün varlıkların isimleri yani her şeyin ismi” şeklinde yorumlamış olabileceğini söyler. Bu okuyuşa göre “ها” zamiri kullanılmıştır. Bu zamir de canlı ve cansız bütün varlıklar için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kırâata göre İbn Abbâs’ın yaptığı yorum da doğru olmaktadır. Ayrıca bize ulaştığına göre İbn Abbâs, Kur’ân’ı Übey b. Ka‘b’ın kırâatını esas alarak okuyordu.[516]

---

[513] et-Taberî, *a.g.e,* I, 518.

[514] “……والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى” “Allah, her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üzerinde yürür… Allah, dilediğini yaratır; şüphesiz Allah her şeye kadirdir.” Nûr, 24/45.

[515] et-Taberî, *a.g.e,* I, 518-519.

[516] et-Taberî, *a.g.e,* I, 519; İbn Atıyye el-Endülüsî*, a.g.e,* I, 120.

İbn Kesîr (v. 774/1373), Taberî'nin tercih ettiği yorumu ve tercih sebebini okuyucusuna aktardıktan sonra bu tercihin doğru olmadığını, ayetteki "هم" zamirinin akıllı varlıklar için kullanılmasının diğer varlıkları da kapsam alanına almasına engel olmadığını ifade eder. Çünkü burada tağlîb[517] sigası kullanılarak akıl sahiplerine akıl sahibi olmayanlara göre daha fazla önem verildiği vurgulanmak istenmiştir.[518]

İbn Kesîr, İbn Abbâs'ın yaptığı yorumu tercih ederek doğru olanın Hz. Âdem'e her şeyin isminin öğretilmiş olduğunu belirtir. Bu görüşüne Buharî'nin tefsir bölümünde bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak rivayet ettiği hadisi[519] delil gösterir.[520]

Kurtubî (v. 671/1273), müfessirlerin Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e isimleri öğretmesiyle ne kastedildiği konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu belirterek yukarıda zikrettiğimiz yorumları nakleder. Buhârî'de rivayet edilen hadise de dayanarak İbn Abbâs'ın yorumunun en doğru yorum olduğu yönünde tercihte bulunur.[521]

Bâkıllânî (v. 403/1013), dilin uzlaşma yoluyla oluşamayacağını savunanların görüşlerini ispatlamak için bu ayeti delil gösterdiklerini belirtir. Ancak bu ayetin onların görüşlerini desteklemediğini dolayısıyla onlar için delil sayılamayacağını çeşitli açılardan izah eder.

Bu ayet, insanların Hz. Âdem'e öğretilen isimler üzerinde uzlaşamayacağı hususunda bilgi vermiyor. Tam aksine isimlerin Allah tarafından Hz. Âdem'e öğretildiğini veya onun bu konuda muktedir kılındığını haber veriyor. Biz ise bu hususu yani isimlerin ona öğretildiğini inkâr etmiyoruz. Biz sadece bu ayetin delil gösterilerek adlandırmanın uzlaşma yoluyla oluşamayacağı düşüncesini kabul etmiyoruz.[522]

---

[517] Arap dilinde edebî bir sanat olarak kullanılan tağlîb, sözlükte galip getirmek, üstün kılmak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise bir lafzın kendi anlamıyla birlikte kendi anlamı dışında başka bir lafzın anlamını da ifade edecek şekilde kullanılmasıdır. Yani bir şeyi başka bir şeyin kapsamına almaktır.
[518] İbn Kesîr, *a.g.e*, I, 223.
[519] Buhârî'de Enes (r.a)'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Kıyamet gününde müminler bir araya gelip şöyle derler: Rabbimizin huzurunda bize şefaat edecek birisini bulsak. Bunun üzerine Hz. Âdem'e gider ve ona şöyle derler: Sen insanların atasısın, Allah seni kendi eliyle yarattı, melekleri sana secde ettirdi ve sana her şeyin ismini öğretti…" Buhârî, Tefsir 2. Sure 1; Tevhîd, 19, 37.
[520] İbn Kesîr, *a.g.e*, I, 223.
[521] El-Kurtubî, *a.g.e*, I, 420 vd.
[522] Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 325.

Allah, bu ayette adlandırma işini bütün insanlara öğrettiğini bildirmiyor. Bilakis adlandırma işini Hz. Âdem'e öğrettiğini haber veriyor. Adlandırma hususunun Hz. Âdem'e öğretilmesiyle birlikte bir dili konuşan her toplumun Hz. Âdem'e bildirilen isimlendirmenin tamamı veya büyük bir çoğunluğu üzerinde uzlaşmış olabilir. Bunu engelleyecek herhangi bir durumda gözükmemektedir.[523]

Aynı şekilde Allah'ın Hz. Âdem'e daha önce hiç kimsenin konuşmadığı ilk olarak Hz. Âdem tarafından kullanılan evrendeki her şeyin ismini herhangi bir dille öğrettiğini kastetmiş olması da mümkündür. Melekler de bunun öncesinde kendi aralarında ilk olarak Hz. Âdem'in kullandığı dilin dışında iletişimi sağlayacakları lafızlar üzerinde uzlaşmış olabilirler. Böylece nesnelerin Allah'ın Hz. Âdem'e öğrettiği ancak melekler tarafından bilinmeyen isimleri bulunacaktır. Ayrıca meleklerin üzerinde uzlaştıkları lafızlar da var olacaktır.[524]

Bâkıllânî, Hz. Âdem'in yaratılışından önce meleklerin kendi aralarında dil vasıtasıyla iletişimde bulunduklarına aşağıdaki ayetleri delil olarak göstermektedir.

"Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbîh ve takdîs edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi."[525]

"Melekler: Ya Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak sensin, dediler."[526]

Şayet melekler, konuşmayı ve eşyanın isimlerini bilmeselerdi Allah'ın onlara anlattığı şeyleri anlamasalardı, Allah'ın söylediklerini anlayarak " سبحانك - seni her türlü

[523] Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 325.
[524] Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 326.
[525] Bakara, 2/30.
[526] Bakara, 2/32.

eksiklikten tenzih ederiz" şeklinde nasıl cevap verebileceklerdi. O halde meleklerinde konuşması ve dili kullanması mümkündür.[527]

Allah'ın o zamana kadar yarattığı her şeyin ismini öğrettiğini, ondan sonra yaratacağı şeylerin ismini ise öğretmediğini kastetmiş olması da mümkündür. Ayette geçen "esmâ - الأسماء " ve "kulluhâ - كلها " lafızları zâhirî şekliyle umûm ve istiğrâka delâlet etmemektedir.

Ayette Allah'ın, bütün isimleri Hz. Âdem'e öğrettiği ifade edilmekle birlikte öğretmenin keyfiyeti yani nasıl öğretildiği konusunda bir bilgi verilmemektedir. Acaba ona nasıl konuşacağını vahiy yoluyla bildirmiş mi, onu konuşturmuş mu yoksa onu konuşmaya muktedir mi kılmış? Bu noktada elimizde tercih yapmamızı gerektirecek kesin bir delil bulunmamaktadır. Onu konuşma hususunda muktedir kılmak suretiyle adlandırmayı yapmasını ve dili kullanmasını sağlamışsa velev ki bunu vahiy aracılığıyla bildirmiş olmasa da yine öğretmiş sayılacaktır. Bâkıllânî, burada ayetin farklı şekillerde yorumlanmasının mümkün olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.[528]

Bütün bu anlatılanlarla Bâkıllânî, bu ayetin adlandırmanın dolayısıyla da dilin uzlaşma sonucunda oluşabileceğini savunan görüşün aleyhinde delil olarak kullanılamayacağı vurgulamaktadır. Ancak bu açıklamalardan Bâkıllânî'nin dilin vahiy yoluyla Allah tarafından öğretildiğini kabul etmediği sonucu çıkarılamaz. Çünkü Bâkıllânî, adlandırmanın vahiy neticesinde gerçekleşebileceğini daha bu tartışmaların başında kabul ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.

Gazzâllî (v. 505/1111), söz konusu ayetin yorumunda dört ihtimal sıralar:[529]

1- Allah'ın Hz. Âdem'e vađ'a yani lafızlara anlam yüklemeye ihtiyaç bulunduğunu ilham etmiş olabilir. Hz. Âdem'de kendi zihni çabasıyla dili vađ' etmiştir. Ancak dilde vađ' yani adlandırma olgusunun vahiy yoluyla öğretilmesi de tıpkı diğer bütün fiillerimizin Allah'a nispet edilmesinde olduğu gibi Allah'a nispet edilmiştir. Çünkü yol gösteren, ilham eden ve iç çağrılarımızı harekete geçiren Allah'tır.

---

[527] Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 327.
[528] Bâkıllânî, *a.g.e*, I, 326.
[529] Gazzâlî, *el-Mustaśfâ*, III, 9 vd.

2- Hz. Âdem'den önce Allah'ın yarattığı cinler veya bir grup melek uzlaşarak dili meydana getirmiş olabilirler. Allah, onların vađ' edip üzerinde anlaştıkları dili öğretmiş olabilir.

3- Ayette geçen "isimler" lafzı umum sîgasıyla kullanılmıştır. Bu sebeple Allah, esmâ lafzıyla Hz. Âdem'den sonra meslekler, sanatlar ve aletler için türetilen isimleri değil de göğün, yerin, cennet ve cehennemde bulunan şeylerin isimlerini kastetmiş olabilir.

Ayette geçen "bütün isimleri" sözünü tahsis etmek, tıpkı "Kendisine her şey verilmiş olan" (Neml,27/23); "Rabbinin emriyle her şeyi yerle bir eder." (Ahkâf, 46/25) ve "Onun gücü her şeye yeter." (Hûd, 4) ayetlerinin tahsis edilmesi gibidir. Çünkü sonuncu ayetin ifadesinde Allah'ın zâtı ve sıfatları hariç kalmaktadır.

4- Allah, Hz. Âdem'e isimleri öğretmiştir. Daha sonra Hz. Âdem, bu isimleri unutmuş veya başkalarına öğretmemiş olabilir. Hz. Âdem'den sonra da çocukları, bugün biline gelen diller üzerinde anlaşmışlardır. Ağır basan ihtimal, dillerin çoğunun Hz. Âdem'den sonra meydana gelmiş olmasıdır.

Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1209), *Mefâtîĥü'l-ğayb* adlı tefsirinde ayette geçen isimler ifadesiyle ilgili olarak aşağıdaki iki yorumu yapar:[530]

İlk yoruma göre ayette geçen isimlerden maksat onların isimlendirdikleri nesnenin mahiyeti, sıfatları, nitelikleri ve özellikleridir.

İkinci yoruma göre ise ayette geçen isimlerle anlatılmak istenen günümüzde insanoğlunun Arapça, Türkçe, Farsça ve Rumca gibi konuştuğu bütün dillerde bulunan nesneleri, düşünceleri, kavramları ve tasavvurları adlandıran ve dili oluşturan lafızlardır. Er-Râzî, meşhur olan görüşün bu olduğunu da belirtir. Hz. Âdem'in çocukları bu dillerin tamamını konuşuyorlardı. Ya da günümüzde konuşulan dillerin tamamı bir tek dil idi. Hz. Âdem vefat ettikten sonra onun çocukları dünyanın farklı bölgelerine yayıldı. Daha sonra onlardan her biri bu dillerden birisini konuşmaya başladı ve zamanla birkaç nesil sonra diğer dilleri unuttu.

---

[530] er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, II, 176.

İbn Teymiyye (v. 728/1328)'ye göre bir topluluğun bir araya gelerek varlıkları ve nesneleri adlandırmak suretiyle dilde bulunan bütün adları oluşturmaları düşünülemez. Böyle bir düşünce tamamen yanlıştır. Adlar üzerinde kullanım öncesinde bir uzlaşma bulunmadan bir dildeki sözcükleri kullanmak suretiyle iletişimde bulunmak imkânsızdır şeklinde bir itiraz yapılabilir. Ancak durum zannedildiği gibi değildir. Çünkü biz biliriz ki Allah hayvanlara bile birbirlerine düşüncelerini, arzularını ve maksatların bildirmeleri için çeşitli sesleri ilham eder. Ki bu sesler de dil, söz ve konuşma diye nitelendirilmektedir. Bu sözlerine şu ayetleri delil gösterir.[531]

"…Ey insanlar! Bize kuşdili öğretildi…"[532]

"Nihayet karınca vadisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar: Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi."[533]

"Andolsun, Davud'a tarafımızdan bir üstünlük verdik. Ey dağlar ve kuşlar! Onunla beraber tesbîh edin dedik…"[534]

İbn Teymiyye, diğer şeylerde olduğu gibi dilin ilham edildiğini savunur. Allah bütün isimleri Hz. Âdem'e öğretip bu isimleri meleklere arz etmişse de biz biliriz ki bütün insanların kıyamete kadar konuşacakları dillerin tamamını öğretmemiştir. Bütün dillerin ona öğretildiğini ve bu dillerin onun neslinden gelenlere ulaştığını, onlarında bu dillerle iletişimde bulundukları iddiası apaçık bir şekilde yanlıştır. Çünkü ancak çocukları bu dilleri ondan aktarabilir. Nuh tufanında onun neslinin tamamı gemide bulunanlar hariç yok olmuştur. Hz. Nuh'un çocukları hariç gemide bulunanların nesli de tükenmiştir. Hz. Nuh'un çocukları da Sâm, Hâm ve Yâfes olmak üzere üç kişidir. Bu üç kişinin kendilerinden sonra gelen tüm milletlerin dillerini konuşmuş olamaz. Farsça, Arapça, Rumca ve Türkçe dillerinde olduğu gibi sadece bir tek dilde bile bir sürü farklılıklar bulunmaktadır. Üç kişi tarafından bu kadar çok şeyin nakledilmesi nasıl tasavvur edilebilir?[535]

---

[531] İbn Teymiyye, *el-Îmân*, 104.
[532] Neml, 27/16.
[533] Neml, 27/18.
[534] Sebe', 34/10.
[535] İbn Teymiyye, *el-Îmân*, 105.

Dillerin çoğunun Arapça'ya nazaran zayıf ve yetersiz olması da bütün dillerin Hz. Âdem'e öğretilmediğini göstermektedir. Çünkü dillerin tamamı Hz. Âdem'e öğretilseydi bütün diller aynı seviyede olurdu.[536]

Sonuç olarak diyebiliriz ki Allah insan türüne düşüncelerini, istek ve arzularını lafızlar yoluyla ifade etmesini ilham etmiştir. Bu ilham ilk olarak insanlığın atası Hz. Âdem'e yapılmıştır. Hz. Âdem'e yapılan ilham kullandıkları dil farklı olsa bile diğer insanlara da yapılmıştır.[537]

Ebussuud (v. 982/1574), ayette geçen isimlerin öğretilmesi konusunda çeşitli görüşlerin bulunduğunu söyler ve herhangi bir yorum yapmadan bu görüşleri sıralar:[538]

1- Allah'ın Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesi demek onu yaratırken istidadının gereği olarak onda bütün varlıkların isimleri, halleri ve her birinin özellikleri hakkında detaylı ve çözümleyici olan zorunlu (zarûrî) bir bilgi yaratması veya onun aklına, gönlüne "bu attır, özellikleri şunlardır, şu işe yarar; bu devedir, onun özellikleri de şunlardır, o da şu işlere yarar" şeklinde varlıkların, nesnelerin isimlerini ve durumlarını gösteren tafsîlî bilgiler yerleştirmesidir. Hz. Âdem'de kendisinde bulunan fıtrî kabiliyet ve istidadının gereği olarak bu bilgileri algılar ve öğrenir. Bu görüşü aktardıktan sonra İbn Abbâs'ın yorumunu hemen peşinden zikreder.

2- Allah, Hz. Âdem'e şu ana kadar olmuş ve kıyamete kadar olacak her şeyin ismini öğretti.

3- Allah, Hz. Âdem'i muhtelif cüzlerden ve zıt kuvvetlerden ve onu ma'kûlâtı (akılla algılanan), mahsûsâtı (duyularla algılanan), mütehayyelâtı (hayal gücüyle algılanan) ve mevhûmâtı (hayali, zanna dayanan) kavramaya yatkın olarak yarattı. Ona eşyanın özünü, cevherini, isimlerini, mahiyetini, özelliklerini, marifetlerini, ilimlerin usulünü, mesleklerin ve zanaatların kanunlarını, bu mesleklerde kullanılan aletlerin inceliklerini ve kullanış şeklini ilham etti. Bu durumda Allah ile melekler arasında geçen konuşmalar Hz. Âdem'in yaratılışından önce gerçekleşmiştir.

---

[536] İbn Teymiyye, *a.g.e*, 107.
[537] İbn Teymiyye, *a.g.e*, 107.
[538] Ebussuûd, *a.g.e*, I, 84.

4- Ayetten geçen öğretmeden maksat zâhirî anlamdır. Yani ayet okunduğunda ilk anlaşılan açık anlamdır.

Elmalılı (v. 1361/1942)'nın ayette geçen isimlerin yorumu ile ilgili olarak yukarıda kâdim müfessirlerden dört görüş naklettiğini belirtmiştik.

Elmalılı, ilgili görüşlerden son görüşte yer alan ilimden ziyade kelâmın veya hiç olmasa zihni bir faaliyet olan ve bir tür iç konuşma diye tanımlayabileceğimiz kelâmı nefsînin kastedilmiş olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre her ne olursa olsun burada kesin olan nokta, Hz. Âdem'e az ya da çok oranda lisan öğretilmiş ve onun ilim ve kelâm sıfatlarına mazhar kılınmış olması, kelâm ve dil olgusunun hilafet işinde önemli bir yerinin bulunmasıdır.[539]

İlk yoruma göre "isimlerin tamamı – "الأسماء كلها" ifadesi kıyamete kadar bütün dillerde yer alacak isimleri kapsayan hakiki istiğrâk olur. İkinci yorumda ise bu ifade ilk konuşulan bütün isimlere mahsus -ahdi hâricî- olur. Ayette geçen öğretme müfessirlerce her iki şekilde yorumlanmıştır. Herhalde zâhir olan yani en açık yorum bilfiil öğretme ve öğretmenin takdir edildiğidir. Yani dil, Hz. Âdem'in halife oluşunun eseri değil, halife oluşunun sebebidir.[540]

İnsanoğlu, günümüze kadar dil hususunda elde ettiği gelişme ve ilerlemeyi esas olarak Hz. Âdem'in fıtraten yani yaratılış itibariyle mazhar kılındığı isimleri öğrenme özelliğine borçludur. İlim ve mantık özelliği, bu şekilde, insan türünün asli yaratılışında kendisinde dâhil bulunmuş ve bundan önce insanlığa ait hakikat ve tam manasıyla Âdem'e özgü ruh tamamlanmamış olur. Böylece kelâm kuvveti yani konuşabilme yetisi insan ruhunun mahiyetinin bir parçasını oluşturmuştur. Cenabı Hak, konuşabilme yeteneğini, nesnelere isim verebilmeyi Hz. Âdem'in ruhuna zatî olarak yerleştirmiş ve ruha üflemenin tamamlanmasından sonra Hz. Âdem, bilfiil şerefi lisan ile müşerref olmuş ve gereğine göre isimleri kullanarak konuşma eylemini gerçekleştirmiştir.[541]

---

[539] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *a.g.e*, I, 310.
[540] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *a.g.e*, I, 311.
[541] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *a.g.e*, I, 310.

Elmalılı, Hz. Âdem'den önceki mahlûkatın her ne türden olursa olsun lisandan yani konuşabilme yeteneğinden yoksun olduğunu belirtir. Bu sebeple de insan değillerdi. İnsanın halife olması Hz. Âdem'le birlikte başlar. Ona göre ilim ve kelâm sıfatlarının insanda zâtî olarak bulunmadığını ve insan tarafından sonradan edinildiğini söyleyenler, insanı tanıyamamışlardır.

Bundan şu sonuca ulaşılabilir ki isimlerin öğretilmesi, ruhun üflenişinden önce Hz. Âdem'in ruhuna yapıldıysa ona konuşabilme ve isimlere anlam yükleme yani adlandırma yeteneğinin verilmiş olduğunu ifade eder. Bu durumda bilfiil vâđı' yani isimlere anlam yükleyerek adlandırma işini yapan Allah'ın verdiği kudretle peyderpey Hz. Âdem olmuş olur.

Eğer isimlerin öğretilmesi ruhun üflenişiyle birlikte veya daha sonra olduysa vâđı' yani isimlere anlam yükleyen Allah'tır. Bu durumda isimlerin öğretilmesi, konuşma ve nihayetinde dili kullanma Allah tarafından ilham veya ilmi zarurî ile Hz. Âdem'e peyderpey öğretilmiştir.

Elmalılı'nın bu ayetin tefsiri hususundaki düşünceleri şu ifadeleriyle özetlenebilir; "Allah, eşyanın isimlerini ya kendi vađ' edip Âdem'in ruhuna nakş ve ilham etti ya da Âdem'e bu isimleri gerektiğinde vađ' edip kullanacak bir özel yeteneği haiz bir ruh üflemeyi takdir etti ki, ilki zâhir (açık), ikincisi muhtemeldir. Ta'lîm (öğretmek) ile bildirmek herkesin bildiği bir şeydir. Bundan Hz. Âdem'in aslı lisan olan isimleri birdenbire bir i'lâm (bildirme) ile bilmiş olmayıp, sırrı terbiye hükmünce bir istidat (özel yetenek) ile tedrîci bir şekilde belleyeceği anlaşılır. Ve burada bu ta'lîmin takdiri mütekaddimi ve bizzat Âdem'in sıfatı zâtiyyesi beyan olunuyor ki bu sıfat nev'i beşerin mahiyet ve fıtratı ûlâsı demektir. Zira Âdem nev'in (insan türünün) ilk ferdidir ve havassı nev'iyyenin (insan türüne ait özelliklerin) aslı ondan mevrûstur."[542]

Seyyid Kutub (v. 1386/1966), bu ayetin tefsirinde dili kullanabilme yeteneğinin insana potansiyel olarak Allah tarafından verildiğini ve bu yeteneğin insanın yeryüzünün halifesi olmasının sırlarının bir bölümünü teşkil ettiğini dile getirmektedir. Bu yeteneği, nesnelere ve şahıslara isim verme yolu ile onları sembolize

[542] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *a.g.e*, I, 308-309.

etme gücü olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple isimler, şahısları ve algılanan varlıkları ifade eden sembol ve simgeler haline gelmektedir.[543]

Ona göre adlandırabilme işlemi, insanın yeryüzünde hayatı açısından çok önemli bir güçtür. Bu gücün olağanüstü önemini kavrayabilmek için insanın nesneleri adlandırabilme yeteneğinden yoksun olduğunu düşünelim. İnsanlar herhangi bir nesne hakkında aralarında iletişim kurabilmek için, mutlaka söz konusu nesnenin yanlarında hazır bulunması gerekecektir. Bu noktada karşılaşılacak büyük güçlüklerin iletişimi ve ortak yaşamı ne kadar zorlaştıracağını düşünmek bile insana ürküntü veriyor. Meselâ, iki insan bir hurma ağacı hakkında iletişimde bulunmak istedikleri zaman bu iletişimi gerçekleştirmenin tek yolu o hurma ağacını yanlarına getirmek ya da onun yanına gitmek olurdu. Yahut söz konusu olan bir dağ ise bu konuda birbirleriyle iletişim kurmak isteyenlerin o dağın yanına gitmekten başka çareleri kalmazdı. Bu durum ise hayatı yaşanmaz hale getirecek korkunç bir zorluk oluştururdu. Diğer bir ifadeyle insana nesneleri isimlerle sembolize etme yeteneği verilmeseydi, yeryüzündeki hayat gelişemez ve son derece ilkel düzeyde kalırdı.[544]

Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri* isimli eserinde bu ayetin tefsirini yaparken bu konuyla ilgilenen ilim adamlarının insanların ne zaman konuşmaya başladıklarını, ilk dilin veya dillerin nasıl oluştuklarını kesin bir şekilde ortaya koyamadıklarını ve bir takım varsayımlardan hareketle yeryüzünde konuşulan dillerin bir tek kökten çıkıp çıkmadığı hususunda net bir sonuç elde edemediklerini ifade eder.[545]

Yıldırım, Bakara suresinin 31. ayetinin bütün varsayım, iddia ve görüşlerin önüne set çektiğini, dil konusunda bize en doğru bilgiyi verdiğini, bizi üç farklı yönden aydınlattığını ve bilim adamlarına ipucu verdiğini belirtir. Yıldırım'ın tefsirinde zikrettiği üç farklı yön şunlardır:

1- Dil, ilk insan olan Hz. Âdem'le başlamıştır.

---

[543] Seyyid Kutub, *Fî žılâli'l-Ḳur'ân*, Dârü'ş-şurûḳ, Beyrut, 1405/1985, I, 57.
[544] Seyyid Kutub, *a.g.e*, I, 57.
[545] Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, 1986, I, 158.

2- İlk dil ve ona dayalı konuşmayı Allah, bir lütuf olarak ilk insan olan Hz. Âdem'e öğretmiş ve ona eşyanın ismini belletmiştir.

3- Yeryüzünde konuşulan diller tek kökten gelmedir. Çünkü Allah, Hz. Âdem'e mevcut eşyanın isimlerini öğretmiştir.

Bu ayet ile ilgili yapılan bu yorumlardan şu sonucu çıkarabiliriz. Allah ilk insan olan Hz. Âdem'e dili vahiy veya ilham yoluyla öğretmiştir. Ya da ona yaratılışla birlikte dili kullanabilme güç ve yeteneğini vermiştir.

B- İNSANA BEYÂN KABİLİYYETİNİN ÖĞETİLMESİ

Belâgat ilminin de bir dalı olan beyân, sözlükte açıklamak, anlaşılır hale getirmek, ortaya çıkmak, açık seçik olmak, düşünce ve duyguları ifade etmek gibi anlamlara gelmektedir.[546] Beyân sözcüğü Kur'ân'da üç yerde geçmekte olup buralarda "ilan etme" (Âli İmrân 3/138), "açıklama" (Kıyâmet 75/19), "düşünce ve duyguları ifade etme" (Rahmân 55/4) anlamlarında kullanılmıştır. "İfadenin öylesi vardır ki büyüleyici bir etkiye sahiptir"[547] hadisinde ise "söz ve ifade" mânasına gelmektedir. Bu başlık altında Rahmân suresinin 4. ayetinde dile getirilen "insanın düşünce ve duygularını açıklamak suretiyle kendini ifade etmesi şeklinde çevirdiğimiz" *beyân kabiliyyeti* hususunda müfessirlerin yaptıkları yorumlar incelenecektir.

Rahmân suresinin ilk ayetlerinde Allah'ın insanı yaratıp ona beyânı öğrettiği ifade edilmektedir.[548] Ayette geçen *beyân* ifadesiyle ne anlatılmak istendiği hususunda tefsir kaynaklarında çeşitli rivayetler nakledilmektedir. Bu rivayetlere göre, Allah, insanoğluna helâlı-haramı; hayrı-şerri öğretmiştir (Đaĥĥâk, Ķatâde); beyânla kastedilen kelâm ve konuşmadır yani dildir. (İbn Zeyd , Hasan, Ebû 'Âliye).[549]

Taberî, yukarıdaki rivayetleri okuyucuya aktardıktan sonra söz konusu ifadeyle anlatılmak istenenin helal, haram, geçim ve konuşma gibi insanın hem dini hem de

---

[546] İbn Manzûr, *a.g.e*, XIII, 67.
[547] Buhârî, "Nikâh", 48.
[548] "Rahmân, Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona açıklamayı (beyân) öğretti. (Rahmân, 55/1-4)
[549] et-Taberî, *a.g.e,* XXII, 169-170; İbn Kesîr, *a.g.e*, VII, 489; el-Kurtubî, *a.g.e*, XX, 113; el-Beğavî, *a.g.e*, VII, 441; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîrü'l-baĥri'l-muĥît*, Dârü'l-Fikr, Kahire, 1403/1983.

dünyevi hayatı ile ilgili olarak ihtiyacı olan her şeyi açıklamak olduğunu belirtir. Yani Allah, insana açıklanması gereken bütün şeyleri açıklamış ve öğretmiştir.[550]

İbn Kesîr ise beyân ifadesiyle kelâm ve konuşma anlamının kastedilmiş olmasının konu bütünlüğü (siyak-sibak) açısından daha güçlü ve daha uygun olduğunu ifade eder.[551]

er-Râzî, bu ayetin dilin tevḳîfî bir şekilde oluştuğuna yani Allah tarafından öğretildiğine delil gösterilebileceğini belirtir.[552]

el-Beğavî, beyânın konuşma, yazı, anlama ve anlatma anlamında kullanıldığını; insana her şeyin isminin öğretildiğini hatta Hz. Âdem'in "yedi yüz bin" dili konuştuğunu nakleder.[553]

Surede Kur'ân'ın öğretilmesi, insanın yaratılışından önce zikredilmiştir. Bundan dolayı Ebû Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344), insanın yaratılışının sebebini Kur'ân'ın insanoğluna öğretilmesine bağlar. Yani insanın yaratılışının amacı Kur'ân'ın öğretilmesidir. Kur'ân'ın öğrenilmesi de ancak beyân kabiliyeti ile mümkündür. Beyân kabiliyeti insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özellikler arasında yer alır. İnsan, zihninde ve kalbinde bulunanı bu güç vasıtasıyla muhatabına aktarır. Nitekim Emevî dönemi şairlerinden Ahtal (v. 92/710) bir beyitinde bunu şöyle dile getirir: "Şüphesiz söz zihindedir, kalptedir; dil ise kalpte olanın sadece bir göstergesi olarak yaratılmıştır"[554] Dolayısıyla beyân ile kastedilen dildir, konuşmadır.[555]

Elmalılı, ayette geçen "insana beyânı öğretti" ibaresini "insanın kendini, zihninde, kalbinde ve gönlünde oluşan duygu ve düşünceleri başkalarına açık ve güzel

---

[550] Et-Taberî, *a.g.e,* XXII, 170.
[551] İbn Kesîr, *a.g.e*, VII, 489.
[552] er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, XXIX, 86.
[553] El-Beğavî, *a.g.e*, VII, 441.
[554] (إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا). İbn Hişam, *Şerĥu Şüźûri'ź-źeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab,* (Birlikte: *Münteha'l-ereb bi-taĥḳîḳi şerĥi şüźûri'ź-źeheb*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, 1936, s. 28.
[555] Ebû Hayyân el-Endelüsî, *en-Nehrü'l-mâd mine'l-Baĥri'l-muĥît*, (thk. Ömer Es'ad), Dârü'l-Cîl, Beyrut, 1416/1995, V, 282.

bir şekilde ifade etmek; maksadı anlatmak ve anlamak demek olan konuşma ve dil nimeti" şeklinde tefsir eder.[556]

Mevdûdî, beyânın iki anlamından bahseder. İlki meramı anlatmak yani konuşmak ve anlatmak istediğini anlatmaktır. İkincisi ise hayır ile şer; iyilik ile kötülük arasındaki farkı anlatmak ve açıklamaktır. Dilin insanı hayvanlardan ve diğer canlılardan ayıran belirgin bir özellik olduğunu belirten Mevdûdî, dilin sadece nutuk veya konuşma gücü olarak algılanmaması gerektiğini de ifade eder. Aksine bu gücün arkasında akıl ve şuur, idrak ve anlayış, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme, irade ve diğer zihinsel güçler de bulunuyor ki bu güçlerin varlığı olmadan konuşmanın gerçekleşmesi düşünülemez. Beyân yani dili kullanabilme kabiliyeti, balığın suda yüzmesi, kuşun havada uçması ya da göz kapaklarının oynatılması, gözlerin görmesi, kulakların işitmesi, midenin yemekleri hazmetmesi gibi insandaki çeşitli organların kullanılmasına benzemektedir. Bu yetilerin tamamı Allah tarafından insana doğuştan öğretilmektedir.[557]

Söz konusu ayetin tefsiri hususunda tefsirlerde yer alan hâkim kanaate[558] göre beyân ibaresi, kalpte olan düşünceyi ifade etme ve başkasının düşüncelerini anlama gücü şeklinde yorumlanmaktadır.

Seyyid Kutub'un Rahmân suresinin ilk ayetlerini oluşturan "Rahmân olan Allah. Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona düşüncesini açıklamayı öğretti."[559] ayetleri hakkındaki yorumunu meşhur tefsiri *Fî žılâli'l-Ķur'ân*'dan özetleyerek sunmak istiyoruz.[560]

"Rahmân suresinin kendine ait özgün bir üslûba sahip olduğunu vurgulayan Seyyid Kutub, bu surenin koca evrenin uçsuz-bucaksız sahnesinde dile gelen evrensel

---

556 Elmalılı, *a.g.e*, VI, 4663.
557 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Ķur'ân*, (çev. Ahmed Asrar), İstanbul, 1997, VI, 212-213.
558 et-Taberî, *a.g.e,* XXII, 170; İbn Kesîr, *a.g.e*, XXIX, 86; el-Beğavî, *a.g.e*, VII, 441; ez-Zemahşerî, *a.g.e*, IV, 43; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, XXIX, 86; el-Kurtubî, *a.g.e*, XX, 113; İbn 'Atıyye el-Endülüsî, *a.g.e*, V, 223; el-Alûsî, *a.g.e*, XV, 152; Ebussuûd, *a.g.e.*, VIII, 176; Seyyid Kutub, *a.g.e*, VI, 3446; eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuĥûl ilâ tahķîķî 'ilmi'l-uśûl*, (thk. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'îd el-Bedri), Müessesetü'l-Kütübi'ŝ-Ŝekâfiyye, Beyrut, 1412/1992.
559 Rahmân suresi, 55/1-4.
560 Seyyid Kutub, *a.g.e*, VI, 3445-3447. (*Fî žılâli'l-Ķur'ân*'ın Dünya Yayıncılık tarafından yapılan ve Temmuz 1991'de İstanbul'da basılan Türkçe tercümesinden de faydalanılmıştır.)

bir duyuru, Allah'ın apaçık ve hayrette bırakan göz kamaştırıcı nimetlerine ilişkin bir bildiri niteliğinde olduğunu ifade eder. Bu evrensel duyuru ve bildiride Allah'ın estetik sanatkârlığı, orijinal yaratıcılığı, nimetlerinin bolluğu, evrene ve evrende bulunan yaratıklara damgasını vuran planlayıcılığı ve tüm varlıkların ona olan yönelmişliği gözler önüne seriliyor.

Sure, rahmeti ve merhameti bol ve sonsuz olan anlamına gelen; Allah'ın isimleri arasında yer alan ve ses tonunun frekansı ile duyuru rolü oynayan "er-Rahmân" sözcüğüyle başlar. Böyle bir başlangıç, arkasından ne söyleneceği konusunda insanda merak ve beklenti duygusu doğuran uyarıcı bir nitelik taşır.

Bu başlangıçtan hemen sonra Kur'ân'ın öğretilmesinde somutlaşan en büyük nimet vurgulanır. Çünkü Kur'ân, insana sunulan en büyük lütuftur. Önem bakımından da insanın yaratılmasından ve kendisine düşüncesini açıklama yeteneği verilmesinden önce gelir. Bu sebeple surede Kur'ân'ın öğretilmesi nimeti, insanı yaratma ve ona düşüncelerini ifade edebilme nimetlerinden önce zikredilmiştir.

Arkasından insanın yaratılışı ve canlı türünün en ayrıcalıklı niteliğini oluşturan düşündüğünü açıklayabilme (beyân) nimetleri anılıyor. Ancak burada insanın yaratılışının anılmasının amacı, onu izleyen, "düşünceyi açıklama" yani dil nimetine sözü getirmektir.

Biz insanın konuştuğunu, meramını anlattığını, düşüncesini açıkladığını, diğer insanlarla anlaştığını ve onlarla iletişim kurduğunu hep görüyoruz. Bu sürekli gözlem bize bu ilahî bağışın önemini, bu harikulade olayın müthişliğini unutturuyor. Bu yüzden Kur'ân, birçok yerinde bu olaya dikkatlerimizi çekerek bizi onun üzerinde düşünmeye yönlendiriyor.

Evet, insan nedir? Aslı nedir? Varlığa nasıl başlamıştır? Düşüncesini açıklamayı yani konuşmayı nasıl öğrenmiştir?

İnsanın varoluşu, ana rahminde can bulan tek hücre ile başlar. Yalın, küçük, basit, ancak mikroskopla görülebilen, belli-belirsiz tek bir hücre ile.

Fakat kısa bir süre sonra bu tek hücre cenine (embriyo) dönüşüyor. Milyonlarca kemik, kas, sinir, deri ve kıkırdak hücresinde oluşan bir canlı biçimi olarak karşımıza çıkıyor. Sonra bu hücrelerden çeşitli organlar ve bu organlara ait işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma gibi olağanüstü fonksiyonlar oluşuyor. Sonra da en büyük harikalar ve en çarpıcı sırlar yani kavrama, konuşma, bilinç ve sezgi yetenekleri ortaya çıkıyor. Bunların tamamı o tek, yalın, küçük, minicik, basit ve belli-belirsiz hücreden kaynaklanıyor.

Peki, nasıl ve nereden? “Rahmân” olan Allah tarafından ve onun eşsiz sanatının eseri olarak.

Biz konuşmanın, meram anlatmanın nasıl meydana geldiğini şöyle bir gözden geçirelim. Yüce Allah buyuruyor ki:

"Allah sizi hiçbir şey bilmez halde analarınızın karınlarından çıkardı. Size kendisine şükredesiniz diye işitme duyusu, gözler ve kalpler verdi." (Nahl suresi, 78)

Konuşma sisteminin yapısı, hiçbir zaman şaşırtıcılık vasfı sona ermeyecek bir harikadır. Dil, dudaklar, damak, dişler, gırtlak, soluk borusu, bronşlar ve akciğerler. Bütün bu organlar işbirliği halinde çalışarak meram anlatma zincirinin bir halkasını oluşturan "seslenme" işlemini meydana getirirler. Bu işlem, bütün önemine rağmen, bu karmaşık surenin mekanik yanını oluşturur. Süreç bunun ötesinde işitme duyusuyla, beyinle, sinirlerle, sonra da akılla ilişkilidir. O akıl ki, onun sadece adını biliyoruz, ne mahiyetinden ve ne de özünden haberimiz var. Hatta nasıl çalıştığı, fonksiyonunu hangi yöntemle gerçekleştirdiği konusunda hemen hemen hiç bir şey bilmiyoruz.

Konuşan bir insan herhangi bir sözcüğü nasıl seslendirir?

Bu olay, çok aşamalardan geçen, çok adımları olan, çok sayıda organik sistemin işbirliğini gerektiren, bazı aşamaları hâla bilinmeyen, şu ana kadar aydınlığa kavuşturulamamış olan, son derece karmaşık bir işlemdir.

Bu işlem, bilinçte o sözcüğü söyleyerek belirli bir meramı gerçekleştirmeye yönelik bir ihtiyacın belirmesi ile başlar. Bu ihtiyaç duygusu sonra idrak alanından, ya da akıldan veya ruhtan somut bir işlem aracı olan beyne gider. Ama bu geçişin nasıl

olduğunu bilmiyoruz. Sonra da bilim adamlarının söylediklerine göre beyin, sinirler aracılığı ile bu belirli sözcüğü seslendirmeye ilişkin emir verir. Sözcüğün kendisini ise insana yüce Allah öğretiyor, anlamını o belletiyor. Bu sırada akciğerler depoladıkları havanın bir bölümünü dışarıya basarlar. Bu hava bronşlardan soluk borusuna, oradan gırtlağa geçerek ses tellerini titreştirir. Bu ses telleri, insan yapımı olan hiçbir ses aygıtının, hiçbir müzik enstrumanının tellerine benzetilemeyecek oranda şaşırtıcı bir yapıya sahiptirler. Gırtlağa gelince sese dönüşen bu hava aklın isteğine göre biçim alır. Yani yüksek olur, alçak olur; hızlı olur, yavaş olur; sert olur, yumuşak olur, bas olur, tiz olur, ya da başka bir biçime ve niteliğe bürünür. Gırtlağın yanı sıra dil, dudaklar, gırtlak ve dişler de devreye girer. Ses bu organlardan geçerken çeşitli harflerin çıkış yerlerindeki özel vurguların etkisi ile biçimlenir. Özellikle dil üzerinde her harfe özgü ses tonunu sağlayan çeşitli bölgeler vardır. Buralarda belirli vurgu gerçekleşerek belirli titreşimi gerektiren harf seslendirilir.

Bütün bu aşamaların sonunda bir tek sözcük seslendirilmiş olur. Bunun arkasından cümleler, konular, düşünceler, geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe ilişkin duygular gelir. Bütün bunlar şaşırtıcı, ilginç ve ayrı birer âlemdirler. İnsanın şu ilginç ve şaşırtıcı organizmasında oluşurlar. Onları meydana getiren, Rahmân olan Allah'ın sanatı ve lütfudur.”

SONUÇ

Dilin kaynağı meselesi insanlık tarihinin başlangıcından beri insanın zihnini meşgul edip her zaman merak uyandıran bir konu olmuştur. Bu merak insanları bu hususta deneyler yapmaya bile sevketmiştir. Heredot'un kaydettiğine göre dünyada konuşulan ilk dilin hangisi olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla M.Ö. VII. yüzyılda Mısır Kralı Psammetikos, yeni doğmuş iki çocuğu ağıla kapatarak, yanlarında hiçbir söz söyletmeden büyüttürmüş, iki yıl sonra çocukların ağızlarından Frigya dilinde ekmek anlamına gelen "bekos" sözcüğü duyulmuştur. Buna benzer deneyler başkalarınca da yapılmıştır. Ancak bu tip deneylerin sorunu çözemeyeceği ortadadır. Zaten günümüzde sahip olduğumuz bilimsel verilere göre hiçbir söz duymamış bir çocuğun konuşması mümkün görülmemektedir.

Antik Yunan felsefesinde dilin kaynağı tartışmasının ilk izlerine Herakleitos ve Democritos'ta rastlamaktayız. Herakleitos'a göre, dil insana gelen ilhamla oluşmuştur. İnsan, söz konusu ilham sayesinde konuşmayı, eşyanın isimlerini öğrenmiştir. Ona göre adlarla nesneler arasında doğal bir ilişki vardır. Democritos ise dilin uzlaşma ve anlaşma sonucu meydana geldiğini düşünmektedir. Democritos, isim ile müsemmâ arasında hiçbir doğal münasebet bulunmadığını savunmaktadır. Ancak bu iki filozofun dilin kaynağı hususundaki düşüncelerinin açık ve anlaşılır şeklini Platon'un *Kratylos* diyaloğunda buluyoruz. Nitekim Platon, dilin doğuşu konusunu ele aldığı *Kratylos* diyaloğunda Demokritos'un görüşlerini bize Hermogenes'in ağzından; Herakleitos'un görüşlerini ise Kratylos'un ağzından aktarmaktadır.

Meşhur Yunan filozofu Platon, dilin doğuşunu ve insanın ilk dönemlerinde dili kullanmayı nasıl öğrendiğini araştırmıştır. Platon, her ne kadar çoğu durumda sözcüklerin anlamını uzlaşma ve kullanışın tayin ettiğini kabul etse de O, dilin bir ilham neticesinde, yaratılışla birlikte kazanılmış fıtrî bir kabiliyet olduğu görüşündedir.

Aristo ise konuyla ilgili olarak Eflatun'la aynı görüşü paylaşmamaktadır. Aristo, bir anlamı gösteren lafızların, ıśtılâĥ sonucu yani bir uzlaşma ve anlaşmayla oluştuğu kanaatindedir. Ancak lafızlarla anlatılan zihindeki izler, tasavvurlar, düşünceler ve anlamlar bütün insanlar için aynıdır. Lafızlar, anlamları göstermesi yönünden ise uzlaşımsaldır. Bununla birlikte Aristo'nun uzlaşımcılığı tamamen Democritos'un uzlaşımcılığı gibi değildir. Çünkü Aristo, insanın konuşabilme yetisine

sahip olduğu fikrini de kabul etmektedir. Netice itibariyle ona göre, ses ve dil yetisi tabiî ve ilahîdir; onların kullanılışları ise beşerî ve ihtiyârîdir.

Ortaçağ hiristiyan batı dünyasında dilin menşei ile ilgili tartışmaların *Ahd-i Atik*'te yer alan rivayetlerin yorumundan ibaret olduğunu söylebiliriz. Buna göre dilde uzlaşma (ıśtılâĥ) yoktur. Dil tamamıyla ilâhî addedilmiştir. Ortaçağda hiristiyan kilisesinin kanaati bu yöndedir. Hatta Heretiklerin reisi Euonimus, Aziz Basilios (Saint Basile)'u dili Allah'ın insanlara verdiği kabiliyete nispet etmesinden ötürü ilâhî basireti inkâr etmekle itham etmiştir.

Yeniçağdan XIX. Asra kadar batıda dilin doğuşu meselesi hususunda öne çıkan bilginler ve ileri sürdükleri tezler şunlardır.

Descartes, hayvanların işaret kullanma yeteneğine sahip olmaları sebebiyle otomatik varlıklar olduğunu, içgüdüleriyle hareket ettiklerini, dili düşüncenin yarattığını, bu sebeple ilk dilin sadece heyecanı belirleyen çığlıklardan ibaret olmayıp düşüncenin sembolik ifadeleri olduğunu ileri sürmektedir.

Vico, sözcüklerle anlamları arasında doğal bir bağlantı olduğunu düşünmektedir. Bütün sözcükler ya nesnel bir doğal sesin yinelenmesidir ya da doğrudan doğruya bir duyguyu, bir acıyı yahut hazzı, bir sevinci yahut üzüntüyü dile getiren duyularla ilgili seslerdir.

De Brosses, dilin bir takım sözlü taklitlerle başladığını, daha sonra yavaş yavaş taklidi mümkün olmayan şeylerin de sözlü ifadelerinin bulunduğunu, böylece dillerin meydana geldiğini söylemiştir.

Jean Jacques Rousseau da ilk dilin doğadaki seslerin taklidinden ibaret olduğunu, bunu artiküle (mafsallanmış) seslerle meydana gelen konuşmanın takip ettiğini, ancak insanda konuşmayı sağlayan bir *meram ifadesi kabiliyetinin* de önceden mevcut olduğunu dile getirmiştir.

Condillac, dilin Âdem'e nasıl bahşedildiği hususunda İncil'deki görüşleri onaylamakla birlikte insanın gerektiğinde dili yeniden üretebileceğini ileri sürer. İnsan

tarafından geliştirilecek dilin başlangıçta jestler, mimikler, yüz ifadeleri ve anlamsız seslere dayandığını ancak zamanla konuşmaya dönüştüğünü kabul eder.

Adam Smith, ilk önce jest ve mimiklerle ifadeye dayanan işaret dilinin ortaya çıktığını ancak bunun yetersizliği karşısında uzlaşma neticesinde sözlü dilin geliştiğini ifade eder.

Herder'e göre dil, insanın düşünerek vücuda getirdiği bir olgu değildir, onun iç benliğinden, tabiatından fışkırmıştır. Bununla birlikte insanın tabiî bir insiyakla çıkardığı sesler akıl olmadıkça dil diye tanımlanamaz.

De Bonald, dilin insanlara verilmiş ilahî bir armağan olduğunu savunur.

Wilhelm von Humboldt'a göre insandaki dil yeteneği doğrudan doğruya verilmiş bir şeydir. İnsanda bu yetenek olmasaydı dil öğrenilemezdi. Dile olan bu yetenek, insanın yapısında potansiyel olarak vardır. Dilin kendisi verilmiş bir şey değildir ama dili gün yüzüne çıkarabilme yeteneği verilmiştir.

Ferdinand De Saussure, dil yetisi ile dil olgusu ayrımı yapar. Dil yetisinin insana özgü bir yeti olduğunu belirtir. Her insan, dünyanın hangi bölgesinde yaşarsa yaşasın bu ortak dil yeteneğine sahiptir. Ancak söz konusu olan dil yetisi insanın içinde yaşadığı topluma göre özel bir biçim alır. Dil yetisi ile dil aynı şey değildir. Dil, dil yetisinin en önemli ama yalnızca belli bir bölümüdür. Dil, hem dil yetisinin toplumsal ürünüdür hem de bu yetinin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu, anlaşma ürünü olan kurallar bütünüdür. İnsan için doğal olan sözlü dil yetisi değil, bir dil kurma, yani ayrı ayrı kavramların karşılığı olan ayrı ayrı göstergelerden örülü bir dizge oluşturma yetisidir.

Günümüz batı dünyasında revaç bulan teoriler arasında Chomsky'nin ve Jean Piaget'in tezlerini zikredilebiliriz.

Chomsky, dilin doğuştan ya da biyolojik kökenli olduğunu savunur. İnsanlar dili kullanma hususunda özel bir kabiliyet ile dünyaya gelir. Bu kabiliyet çevreden oldukça sınırlı bir oranda etkilenir. Chomsky, dil edinimini psikolinguistik bir yaklaşım ile açıklar. Bu yaklaşıma göre dil, çocuğun genetik programının bir parçasıdır. İnsanlar,

dili konuşmak üzere doğumdan önce programlanmıştır. Çocuklar tıpkı bir saat gibi önceden dil için kurulmuşlardır. Böylece hangi çevrede ve hangi koşullar altında olursa olsun, çevresinde konuşan olduğu sürece insan yavrusu konuşmayı öğrenir.

Piaget'in bilişsel gelişim modelinde dil kendinden daha geniş bilişsel yetilerden kaynaklanmaktadır. Bilişsel yeti dilden daha temel ve öncül bir süreç olup, dil gelişimine temel sağlayarak dil gelişimini de yönlendirmektedir. Kısaca genetik olan dil değil, genel bilişsel prensiplerdir.

Dilin kaynağı hususunda Arap dilbilimcileri dışında başlangıçtan günümüze kadar yapılan tartışmaların ve ileri sürülen fikirlerin genel çerçevesi bundan ibarettir.

Arap dilbilimcileri arasında dilin kaynağı konusunda dört temel teori bulunmaktadır. Bu teorileri şöyle sıralayabiliriz: vahiy ve ilham (tevḳîf) teorisi; uzlaşma ve anlaşma (ıśtılâĥ) teorisi; birleştirici teori ve tevaḳḳûf eden teori.

Vahiy ve ilham (tevḳîf) teorisine göre dil insanoğluna Yüce Allah tarafından öğretilmiştir. Bu tezin önde gelen temsilcileri İbn Fâris, İbn Hazm ve El-Âmidî'dir.

İbn Fâris, dilin Yüce Allah tarafından Hz.Adem'e vahiy yoluyla öğretildiğini kesin bir ifadeyle dile getirir. Bu görüşüne Bakara suresinin 31'inci ayetini ve İbn Abbâs'ın bu ayet için yaptığı tefsiri delil gösterir.

İbn Hazm, dilin tevḳîfî olduğunu yani Allah'ın bildirmesiyle gerçekleştiğini aklî ve naklî delillerle ispatlar. Ancak ilk dile vukûfiyetlerinden sonra insanların dili geliştirmeleri ve ondan farklı dilleri ortaya çıkarmaları hususunda uzlaşabileceklerini kabul eder. İbn Hazm, ilk dilin tabiat kaynaklı olduğunu savunan teoriyi reddeder ve akli delillerle çürütmeye çalışır. İbn Hazm'a göre dilin mekân ve coğrafyanın ürünü olduğunu savunan görüş de doğru değildir. Ancak dillerin çeşitlenmesi, farklılaşması ve gelişmesinde çevresel faktörleri inkâr etmez.

İbn Hazm, Allah'ın Hz. Âdem'e hangi dili öğrettiği hususunda kesin bir bilgiye sahip olmadığımızı ifade etmektedir. Bu konuda sıraladığı çeşitli ihtimaller arasında şu tercihi yapar: "Dünyada konuşulan bütün dillerin, o dönemde müsemmâlarına delâlet

yönünden eş anlamlı lafızlardan oluşan tek bir dildi. Daha sonra Hz. Âdem'in çocukları, yeryüzüne dağılarak yayıldıkları için birden fazla dil haline geldi."

İbn Hazm'a göre hiçbir dilin başka bir dile karşı üstünlüğü yoktur. Ona göre bir dilin güçlü, zengin, gelişmiş veya zayıf olması dillerin orijiniyle değil o dili konuşanların sosyal, siyasi, teknolojik, ekonomik gücü; eğitim, kültür ve gelişmişlik düzeyiyle orantılıdır.

el-Âmidî, dili orijin itibariyle Allah'a dayandıran teorinin kesin bir şekilde ispatlanamazsa da tercih edilebilirlik yönünden insana dayandıran teoriden daha güçlü delillere sahip olduğunu, bu sebeple de daha güçlü bir tez olduğunu vurgulamaktadır.

Uzlaşma ve anlaşma (ıśtılâĥ) teorisine göre dil Allah tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmemiştir. Dil, insanlar arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucu oluşmuştur. Bu teori, Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye ve Mu'tezîleye mensup bazı bilginlere nispet edilmektedir.

Birleştirici teori yukarıda anlattığımız iki teoriyi birleştirdiği için bu adı almıştır. Bu teori, dilin Yüce Allah tarafından öğretildiğini kabul eder. Ancak uzlaşma tezini de reddetmez. Bu teoriye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevḳîfî ya da ıśtılâĥî) oluşması mümkündür. Bu teori Ebû İshak el-İsferâyinî tarafından dile getirilmiştir.

Tevaḳḳûf eden teori ise yukarıda sayılan her üç teoriden hiçbirisinin diğerinden ispatlanabilirlik açısından daha kesin olmadığını savunur. Bu nedenle ilk iki şıkta yer alan dilin vahiy kaynaklı ya da insan ürünü olduğu yönündeki görüşlerin eşit ihtimalde kabul edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu teori yukarıda sayılan tüm tezleri imkân dâhilinde gördüğü ve bu sebeple onlardan herhangi birisini tercih etme noktasında çekimser kaldığı için tevaḳḳûf eden teori adını almıştır.

Bu tezi dile getiren ilk Müslüman âlim Ebû Bekr el-Bâkıllânî'dir. Bâkıllânî, kendisine ait bu özgün düşüncesiyle dilin kaynağı konusuna farklı bir boyut kazandırmıştır. Ebû İshak el-İsferâyinî tarafından dile getirilen birleştirici teoriyi dilin orijinini Allah'a dayandıran teori ile birlikte değerlendirilecek olursa Bâkıllânî'den önce

tartışmanın iki temel tez etrafında yapıldığı görülecektir. Bu iki temel tezden ilki dilin kaynağını Allah'a; diğeri ise insana dayandırmaktaydı. Bâkıllânî, her iki tezin akla yatkın olup mümkün olduğunu dile getirdi. Ancak ona göre bu tezler kesin ve bağlayıcı bir şekilde ispat edilemezdi.

Ayrıca Bâkıllânî, söz konusu iki temel tez dışında dilin kaynağı ile ilgili farklı düşünlere yer verip onların da imkân dâhilinde olduğunu kanıtlarıyla birlikte ortaya koymaktadır. Bu sebeple o, kendisinden sonra ona nispet edilecek yeni bir tez ortaya koymaktadır. Bu yeni tez, tevaḳḳûf eden (çekimser) teori olarak isimlendirilecek ve ilk temsilcisi Bâkıllânî kabul edilecektir. Ancak buradaki çekimserlik, yukarıda Bâkıllânî tarafından dilin orijini hakkında zikredilen düşüncelerden herhangi birini kesin bir şekilde ispat edememe konusundadır. Yoksa Bâkıllânî, konuyla ilgili hüküm vermek hususunda çekimser kalmamakta tam aksine iki tutum karşısında yeni bir tutum ortaya koymaktadır.

İslam düşüncesinde Bâkıllânî'den sonra Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Ali Kuşçu ve birçok fıkıh usûlcüsü dilin menşei problemine Bâkıllânî'nin düşüncesiyle parelellik arzeden bir şekilde yaklaşmışlardır.

Dilin doğuşuyla ilgili olarak yukarıda zikri geçen tezleri mümkün gören Gazzâlî, bu konuda ileri sürülen fikirlerin amelî yönden taabbudî bir hüküm içermediğini, inanç açısından da bir yükümlülük getirmediğini dolayısıyla bir tahmin ve varsayımdan öteye geçemeyeceğini belirtir. Bu sebeple o, dilin kaynağı meselesiyle uğraşmanın aslı olmayan fuzulî gereksiz bir iş olduğunu dile getirir.

"Dilin aslı ilham ve vahiy mi yoksa ıśtılâĥ mıdır?" başlığı altında meseleyi detaylı bir şekilde inceleyen İbn Cinnî, bu iki görüş arasında şaşırıp kaldığını, eğer daha sonra bu iki görüşten birini diğerine tercih etmesini gerektirecek bir delil bulursa onu tercih edeceğini söyleyerek bu konu hakkındaki düşüncelerine son vermektedir.

İslam düşüncesinde meseleye tevḳîf-ıśtılâĥ tartışması bağlamında yaklaşmayan bilginlere de rastlamaktayız. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu bilginler Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Haldûn'dur.

Fârâbî, meseleyi “dili Allah, insana vahiy yoluyla mı (tevḳîfî) öğretti yoksa dil insan ürünü müdür (ıśtılâĥî/tevâtuî)?” tartışmasına girmeden daha doğrusu çözme imkânı bulamayacağı bir çelişkiye saplanmaktan uzak durarak ele alır.

Fârâbî, dil (el-lüğa - اللغة) ile lisân (اللسان) kavramlarını farklı anlamlarda kullanır. Fârâbî, evrensel anlamda, düşünceyi ifade etme aracı olarak insandaki konuşma kabiliyetine dayanan, harf ve onların birleşiminden meydana gelen lafızların oluşturduğu dil için “el-lüğa- اللغة” kavramını kullanırken; herhangi bir toplumun konuştuğu dili kastettiğinde ise lisân kavramını kullanır. Bu ayrıma bağlı olarak Fârâbî, konuşma kabiliyeti anlamına gelen dilin (el-lüğa) ve bir toplumun konuştuğu dili ifade eden lisânın ortaya çıkışını da farklı bir biçimde açıklar.

Fârâbî’nin dilin (el-lüğa) oluşumu için “tabiî meleke” ve “insanın fıtratında bulunan potansiyel kuvvet” kavramlarını kullanması dikkat çekicidir. İnsan konuşma olgusunu söz konusu meleke ve fıtratındaki potansiyel kuvvet ile gerçekleştirmektedir. Yani insanoğlu konuşmayı gerçekleştirebilecek bir kabiliyet ve yetenek ile dünyaya gelmektedir.

Ancak dilin ortaya çıkışını ilk olarak, insanların toplum halinde yaşamaları sonucu birbirleriyle iletişim kurma ihtiyacı hissetmelerine bağlayan Fârâbî, dilin kullanımı üzerinde anlaşarak uzlaştıklarını belirtir. Bu sebeple toplumda iletişim aracı olarak kullanılan işaretler sistemi için “lisân” kavramını kullanır. Her toplumun kullandığı semboller farklı olacağı için bu toplumların konuşacağı lisânlarda farklı olacaktır. Fârâbî, böylece insanların farklı lisânlara sahip olmalarına da açıklık getirmiş oluyor.

İbn Sînâ’ya göre lafızlar, ister vahiy ve ilham yoluyla; ister insanın tabiatı gereği fıtrî bir şekilde; ister bir topluluğun uzlaşmasıyla oluşsun delâletleri uzlaşımsaldır. Bu lafızlar insanlara ilk olarak bir öğretici tarafından öğretilmiş ve söz konusu kişiye de Allah kanalıyla ve onun adlandırmasıyla (vađ‘ı ile) ulaşmış olsa da durum değişmez. Çünkü insanlar, bir anlamı göstermesi için tayin edilen lafzı başka bir anlama delâlet etmesi için kullanabilir. Dolayısıyla bizim kullandığımız lafızlar delâletleri yönüyle tamamen uzlaşımsaldır.

İbn Sînâ açısından dilin kaynağının tevḳîfî ya da ıśtılâĥî olması önemli değildir. Önemli olan dilin kullanılmasıdır. Dili ve lafızları kullanan ve lafzın anlama delâletini belirleyen ise insandır. Bu bakış açısıyla İbn Sînâ, dil yetisini dil olgusundan ayırmaktadır. Onun için önemli olan dil olgusudur. Yani dilin kullanım boyutudur. Ona göre dilin kullanım boyutu, tamamen uzlaşım yoluyla gerçekleşmektedir.

İbn Haldûn, dil felsefesi konusundaki düşüncelerini islâmî düşüncede "bil-kuvve mevcûd ve bil-fiil mevcûd" diye bilinen düalist yaklaşım üzerine yapılandırır. Ona göre dil hususunda insanın doğuştan getirdiği konuşabilme kabiliyeti dilin bil-kuvve tarafını; bu konuşma kabiliyetinin herhangi bir toplumsal çevrede ortaya çıkması ise bil-fiil yönünü oluşturmaktadır.

İbn Haldûn, konuşabilme yeteneği ile konuşma olgusunu birbirinden ayırmaktadır. Konuşabilme yeteneği insanda bulunan diğer yetiler gibi biyolojik olup fıtrîdir, konuşma olgusu ise söz konusu yetinin bir ürünüdür.

İbn Haldûn, seleflerinin dilin kaynağı konusunda yaptığı tartışmalara girmeden onların kullandığı "tevḳîfi, vahyî, ıśtılâĥî, tevâtuî" gibi kavramları kullanmadan kendisine has bir üslupla, meleke nazariyesiyle açıklamaktadır.

Problemi ele alan muasır Arap dili bilginlerinden Corci Zeydân, Ali Abdülvâhid el-Vâfî, Kâsid Yâsir ez-Zeydî, İbrahim Enîs ve İmâd Hâtim'in vardıkları sonuçlar şöyledir.

Corci Zeydân, insanın konuşmayı gerçekleştirebilecek tabiî yeteneklerle donatıldığını kabul etmekle birlikte dilin ıśtılâĥî olup sonradan kazanılmış olmasının apaçık bir vâkıa olduğunu savunur. Dil, insaların uzlaşmaları sonucu oluşmuştur. Dilin ilk tezâhür şekli ise doğadaki seslerin taklidine dayanmaktadır.

Dilin doğuşu ile ilgili teorileri tartışan Ali Abdülvâhid el-Vâfî, insana konuşma kabiliyetinin verildiğini kabul ediyor. Ancak ona göre asıl problem bu kabiliyetin ilk tezâhürü, yani anlamlı seslerin ortaya ilk çıkış şeklidir.

Ona göre diğer toplumsal olgular gibi dilde, toplumsal bir olgudur ve toplumsal yapıdan doğmaktadır. O zaman sorun, ne dilin doğuşuna sevk eden sebepleri

incelemek ne de dilin kimin tarafından ortaya çıkartıldığıdır. Mesele, dilin hece ve kelimeleri oluşturan ses formları şeklinde ortaya çıkmasına iten faktörleri incelemek ve bu ses formalarının ortaya ilk çıkış şeklini yani insanın başlangıçta lafızları bir anlam için vađ‘ etmede takındığı tavrı açığa çıkartmaktır.

el-Vâfî, tartıştığı tezler arasından dilin doğadaki seslerin öykünmesiyle oluştuğunu savunan tezi tercih eder. Gerekçe olarakta ilkel toplumlarda ve çocuklarda dil gelişiminin bu teze uygunluk arzetmesini gösterir.

Kâsid Yâsir ez-Zeydî’de aynı şekilde mesele ile ilgili görüşleri inceler ve bahsi Gazzâlî’nin yukarıda aktardığımız tespitiyle kapatır.

Konuyu tartışan ‘İmâd Ĥâtim şu önemli tespitlerde bulunur: Dilin kaynağı meselesi, insanın doğuşu ve tarihî gelişimiyle birlikte incelenmelidir. Dilin kaynağı meselesini nihai olarak, kesin bir şekilde çözecek bilimsel bir tez ortaya koymak mümkün değildir. Dolayısıyla bu problem, ihtimal ve varsayımlar çerçevesinde kalmaya devam edecektir. Dilciler, tek başlarına bu meseleyi çözemeyecekler. Bundan dolayı antropoloji, etnografya, arkeoloji, tarih, biyoloji, psikoloji bilginleriyle işbirliği yapılmalıdır.

İslam düşüncesinde mesele lafız ile anlam arasında doğal bir münasebetin bulunup bulunmadığı açısındanda tartışılmıştır. Ancak İslam düşüncesinde lafız ile anlam arasında doğal ve zorunlu bir ilişki olduğunu kesin bir şekilde savunan bir bilgine rastlayamadık. Bu hususta sadece Abbâd’a yapılan bir nispetle karşı karşıya kalıyoruz. Abbâd’ın böyle bir düşünceye sahip olduğunu varsaysak bile onun lafız ile anlam arasındaki ilişkiyle neyi kastettiği konusunda elimizde net bir bilgi olmadığı için bu hususta söyleyeceklerimiz yorumdan öteye geçmez.

Kur’ân-ı Kerim’de ilgili ayetler bağlamında yapılan yorumları incelediğimizde şu sonucu çıkarabiliriz. Allah ilk insan olan Hz. Âdem’e dili vahiy veya ilham yoluyla öğretmiştir. Ya da ona yaratılışla birlikte dili kullanabilme güç ve yeteneğini vermiştir. İlgili ayette geçen beyân ibaresi de hâkim kanaate göre kalpte olan düşünceyi ifade etme ve başkasının düşüncelerini anlama gücü yani dil şeklinde yorumlanmaktadır.

Netice itibariyle diyebiliriz ki İslam düşüncesinde dilin kaynağı meselesi ilk dönemden itibaren bilimsel bir şekilde ele alınmış; aklî ve naklî deliller bağlamında tartışılmış ve dayanağı tamamen İslam olan tezler ortaya atılmıştır. İnsanoğlunun dil yetisiyle donatılmış bir şekilde dünyaya geldiği hususunda bir konsensüs oluşmuştur. Dolayısıyla dilin kaynağı problemi varlık problemiyle yani insanın doğuşu ve tarihî gelişimiyle birlikte ele alınmalıdır. Ayrıca dilin ortaya çıkışının akıl, düşünce ve bilinçle de sıkı bir ilişkisi vardır. Akıl, düşünce vb. biyolojik yetiler olmadan dilin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla yaratıcı ya insana konuşma ve dil diye ifade edebileceğimiz beyân kabiliyetini doğrudan öğretmiş ya da insanı dili ortaya çıkarabilecek yeteneklerle donatmıştır. Öğretmenin şekli vahiy ve ilham yoluyla olabileceği gibi onda bu konuda zorunlu bir bilgi yaratma suretiyle yahut başka yollarla da olabilir. İnsanın doğuştan sahip olduğu konuşabilme kabiliyeti ancak bir toplum içinde ortaya çıkar. Bu sebeple bir dilde kullanılan kelimelerin anlamlarına delâleti uzlaşımsaldır. Yani dilin ortaya çıkışında uzlaşmanın da rolü vardır.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

Ahmed Şâkir, *Taśvîru'l-vađ'*, (el-*Mecmû'atu'l- vađ'iyye* içinde), Sefa ve Enver Matbaası, İstanbul, 1311h.

Akarsu, Bedia, *Wilhelm von Humboldt'da Dil Kültür Bağlantısı*, İstanbul, 1998.

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2003.

_____, *Dil, Şu Büyülü Düzen*, Bilgi Yayınları, Ankara, 2003.

Altunya, Hülya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı), Isparta, 2003.

el-Alûsî, Ebu'l-Fađl Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah, *Rûĥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Ķur'âni'l-'ažîm ve's-seb'i'l-meŝânî*, (tsh. Muhammed Hüseyin el-'Arab), Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1417/1997.

el-Âmidî, Seyfeddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-İĥkâm fî uśûli'l-aĥkâm*, Dârü'l-Kütübi'l-Hidiviyye, Kahire, 1332/1914.

Aristo, *Kitâbu'l-'ibâre*, *(en-Naśśü'l-kâmil li-mantıķi Aristo içinde)*, (thk. Ferîd Ceber), Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1999.

el-Arnâsî, Fahreddîn, *Îsâğûcî fi'l-mantıķ ve yelîhi risâletu'l-vađ' ve'l-istinâratu fi'l-isti'âre*, (thk. Muhammed Halil Çiçek), el-Mektebetu'l-hanîfiyye, İstanbul, [t.y]

Assubayii, S.H., *İbn Haldûn and not Chomsky: The true Originator Of The Theory Of Language Faculty*, (Mecelletu Câmi'ati Ummi'l-Ķurâ, Sayı: 10), 1415h.

‘Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed,*‘Umdetu’l-ḳâri şerḥu Śaḥîḥi’l-Buḫârî*, (thk. Sıdkî Cemîl ‘Attâr), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1422/2002.

Aysever, R. Levent, *Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi*, (Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 19, Sayı: 2), Aralık 2002.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe sözlük*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2005.

el-Bâḳıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Taḳrîb ve'l-irşâd*, (thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1413/1993.

Banguoğlu, Tahsin, *Türkçe’nin Grameri*, Baha Matbaası, İstanbul, 1974.

el-Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu‘temed fî uśûli’l-fıḳh*, Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, [t.y.]

Başkan, Özcan, *İnsan Dilinin Doğuşu*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten Dergisi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1968.

el-Beğavî, Ebû Muhammed Muhyi’s-sünne Hüseyin b. Mes‘ûd, *Tefsîrü'l-Beğavî (Me‘âlimü't-tenzîl)*, (thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri), Dâru Ṭayyibe, Riyad, 1414/1993.

Bolay, M. Naci, “Delâlet”, *DİA*, IX, İstanbul, 1994.

Bozgöz, Faruk, *Dilin Kaynağı ve İlk Dil Problemi*, (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 5, Sayı: 2), Diyarbakır, 2003.

Buḫârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Śaḥîḥu’l-Buḫârî*, Dâru’l-Ḥadîs̱, Kahire, 1425/2004.

Cassırer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (çev. Necla Arat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Śıḥâḥ: Tâcü’l-luġa ve śıḥâḥu’l-‘Arabiyye*, (thk. Şihâbüddîn Ebû Amr), Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1418/1998.

el-Cuveynî, Ebü'l-Me‘âlî İmamü'l-Ĥarameyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *el-Burhân fî uśûli'l-fıḳh*, (thk. ‘Abdülazîm İldîb), Câmi‘atu Katar, Devha, 1399.

ec-Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta‘rîfât*, Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 1403/1983.

Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2001.

Dilaçar, Agop, *Dil, Diller ve Dilcilik*, Ankara, 1968.

Durmuş, İsmail, "İbn Hazm", *DİA*, XX, İstanbul, 1999.

Durusoy, Ali, *Aristotales'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı*, (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 28), İstanbul, 2006.

Ebu's-su‘ud, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmâdî Ebussuud Efendi, *Tefsîru Ebi's-Su‘ûd el-musemmâ bi irşâdi'l-‘aḳli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm*, Dâru İĥyai't-Turâŝi'l-‘Arabî, Beyrut, 1414/1994.

Eco, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, (çev. Kemal Atakay), Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004.

el-Egînî, İbrahim b. Halil, *Metnun fi'l-vađ‘*, (Mecmû‘atu'l-vađ‘iyye içinde), Sefa ve Enver Matbaası, İstanbul, 1311h.

el-Egînî, Muhammed Rahmî, *el-‘Ucâletu'r-raĥmiyye şerĥu'r-Risâlati'l-vađ‘iyye*, (el-Mecmû‘atu'l-vađ‘iyye içinde), Safa ve Enver Matbaası, İstanbul, 1311h.

el-Endelüsî, Ebû Ĥayyân Muhammed b. Yusuf, *Tefsirü'l-baĥri'l-muĥît*, Dârü'l-Fikr, Kahire, 1403/1983.

_____, *en-Nehrü'l-mâd mine'l-Baĥri'l-muĥît*, (thk. Ömer Es‘ad), Dârü'l-Cîl, Beyrut, 1416/1995.

el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muĥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz,* (thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

Enîs, İbrahim, *Delâletu'l-elfâž,* Mektebetu'l-Encilû, Mısır, 1991.

Ergin, Muharrem, *Üniversiteler İçin Türk Dili*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1986.

el-Ermevî, Ebû Abdullah Taceddin Muhammed b. el-Hüseyin, *el-Ĥâśıl mine'l-Maĥśûl fî uśûli'l-fıḳh*, (thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî), Bingazi, 1994.

el-Ermevî, Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr, *et-Taĥśîl mine'l-Maĥśûl*, (thk. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd), Beyrut, 1408/1988.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehźîbü'l-lüğa*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire, [t.y.]

Fârâbî, Ebû Nasr b. Muhammed b. Tarhân, *İĥśâu'l-'ulûm*, (thk. Ali bu Mulhim), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1996.

_____, *Kitâbu'l-Ĥurûf,* (thk. Muĥsin Mehdî), Dâru'l-Meşrıḳ, Beyrut, 1990.

_____, *Kitâbu'l-Elfâži'l-musta'mele fi'l-mantıḳ*, (thk. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Meşrıḳ, Beyrut,1986.

_____, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (çev. Sadık Türker), (Kutadgubilig Dergisi, Sayı: 2), İstanbul, 2002.

_____, *Şerĥu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi'l-'ibâre*, (thk. Wilhelm Kutsch - Stanley Marrow), Dâru'l-Meşrıḳ, Beyrut, 1986.

el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed, *el-Ḳâmûsu'l-muĥît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1413/1993.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menħûl min ta'lîķâti'l-uśûl*, (thk. Muhammed Hasan Heytû), Dâru'l-fikr, Dımaşk, 1400-1980.

_____, *el-Mustaśfâ min 'ilmi'l-uśûl*, (thk. Ĥamza b. Züheyr Ĥâfıž), Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li'ṭ-ṭıba'a ve'n-neşr, Cidde, 1413.

_____, *el-Maķśadu'l-esnâ fî şerĥi esmâillâhi'l-ĥüsnâ*, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, [t.y.]

_____, *Mi'yâru'l-'ilmi fî fenni'l-mantıķ*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, [t.y.]

Gelenbevî, İsmail, *Şerĥu İsagûcî*, (thk. Abdullah Hiçdönmez), el-Mektebetu'l-ĥanîfiyye, İstanbul, [t.y]

Hacerzâde, Receb Efendi, *Şerĥu'r-Risâleti'l-cedide 'ala'l-ķava'idi'l-vađ'iyye,* İstanbul, 1308h.

Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Semerrâî), Beyrut, 1408/1988.

Herodotos, *Herodot Tarihi*, (çev. Müntekim Ökmen), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973.

Hewes, Gordon Winant, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, (çev. Hasan Boynukara - Bülent C. Tanrıtanır), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Van, 1993.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Ħaśâiś*, (thk. Muhammed Alî en-Neccâr), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1371/1952.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ, *es-Śâĥibî fi fıķhi'l-luğa ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1910/1324.

_____, *Mu'cemu meķâyîsi'l-lüğa*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1392/1972.

_____, *Mücmelü'l-luğa*, (thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404/1984.

İbn Ĥacer el-'Asḳalânî, Ahmed b. Ali, *Fetĥu'l-bârî bi şerĥi Śaĥîĥi'l-Buħârî*, (thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993.

İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Muħtaśaru Münteha's-su'l ve'l-emel fi 'ilmiyyi'l-uśûl ve'l-cedel*, (thk. Neźîr Ĥamâdû), Beyrut, 1427/2006.

İbn Ħaldûn, Abdurrahmân bin Muhammed, *el-Muḳaddime*, (thk. Dervîş el-Cuveydî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1996.

İbn Ħaldûn, Abdurrahmân bin Muhammed, *el-Muḳaddime*, (thk. Ali Abdulvâhid el-Vâfî), Kahire, 1401/1981.

İbn Ĥazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İĥkâm fî uśûli'l-aĥkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Matbaatu'l-Asıme, Kahire, 1970.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf, *Şerĥu Şüźûri'ź-źeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab,* (Birlikte: *Münteha'l-ereb bi-taĥḳîḳi Şerĥi Şüźûri'ź-źeheb*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, 1936.

İbn Keŝîr, Ebü'l-Fidâ 'İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Ḳur'âni'l-'Ażîm*, (thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Dâru Ħayyibe, Riyad, 1418/1997.

İbn Manžûr, Ebü'l-Faḍl Cemeladdîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Śâdır, Beyrut, [t.y.]

İbn Sînâ, Ebû Ali, *eş-Şifâ el-Mantıḳ el-'İbâre*, (thk. Mahmûd el-Hudayri), Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kahire, 1390/1970.

_____, *et-Tenbîhât ve'l-işârât*, (nşr. Mahmûd Şehâbi), Tahran, 1339h.

_____, *İşaretler ve Tenbihler*, (Metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

_____, *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş*, (Metin ve çeviri: Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Abdülhalîm *el-Îmân*, (thk. Muhammed ez-Zebîdî), Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1414/1992.

el-Îcî, 'Ağududdîn Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerĥu'l-'Ağud 'alâ Muĥtaśâri'l-Münteha'l-uśûlî*, Beyrut, 1421/2000.

'Îd, Muhammed, *el-Meleketü'l-lisâniyye fî nažari İbn Ĥaldûn*, 'Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 1979.

'İmâd Hâtim, *Fi fıḳhi'l-lüğati ve târiĥi'l-kitâbe*, Trablus, 1391/1982.

İskenderânî, Abdulkadir, *Sâfâu'n-neb' fî 'ilmi'l-vağ'* (Mecmû'atun teştemilu 'alâ ĥamsi resâil içinde), Âsitâne Kitabevi, İstanbul, 1341h.

Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevĥîd ve'l-'adl*, (VII. cilt), (thk. İbrahim el-İbyârî), Matba'atu dâri'l-kütüb, Kahire, 1380/1961.

el-Ḳastallânî, Şehabuddîn Ebû Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şâfi'i, *İrşâdu's-sârî li şerĥi Śaĥîĥi'l-Buĥârî*, (Muhammed Abdülazîz el-Ĥâlidî), Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1416/1996.

el-Kazvini, Ebü'l-Me'âlî Celâleddîn Muhammed el-Hatîb, *Telĥîśu'l-Miftâĥ*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1312.

Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.

el-Kınnevcî, es-Seyyid Muhammed Sıddîk Hasan Hân, *el-Bulğa fî uśûli'l-lüğa,* (thk. Neźîr Muhammed Mektebî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut,1988.

Kıran, Zeynel, *Dilbilim Akımları*, Onur Yayınları Ankara, 1996.

Kitâbı Mukaddes, Kitâbı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.

Komisyon, *Çocukta Dil ve Kavram Gelişimi,* Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2003.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi‘ li-aĥkâmi'l-Ḳur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Kuşçu, Ali, ‘*Unḳûdu'z-zevâhir fi'ś-śarf*, (thk. Ahmed ‘Afîfî), Kahire, 1421/2001.

Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbaası, Konya, 1969.

Langhade, Jacques, *Mine'l-Ḳur'âni ile'l-Felsefe*, (çev. Vecîh Es‘ad), Menşûrâtu Vizârati'ŝ-Ŝakâfe, Dımaşk, 2000.

Martınet, Andre, *İşlevsel Genel Dilbilim*, (çev. Berke Vardar), Multılıngual Yayınları, İstanbul, 1998.

Mehmed Hâlis, *Mîzânu'l-eźhân*, (Mantık Metinleri 1 içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun), İşaret Yayınları, İstanbul, [t.y.].

el-Mevdûdî, Ebu'l-A‘lâ *Tefhîmu'l-Ḳur'ân*, (çev. Ahmed Asrar), İstanbul, 1997.

Mevlana Abdurrahim, *Şerĥu ‘Unḳûdu'z-zevâhir fi'ś-śarf*, [y.y.], [t.y.].

Muhammed Ahmed ‘Amâyira, *İktisâbu'l-lüğati ‘inde İbni Ħaldûn ve mevḳifuhu beyne'l-medreseteyni'l-ma‘rifiyye ve's-sulûkiyye*, (ed-Dirâsetul-İslâmiyye, Müc. 37, Sayı: 3), İslamabat, 2002.

Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Akademi Kitâbevi, İzmir,1993.

Özdem, Ragıp Hulûsi, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış*, Ankara, 1944.

Özdemir, İbrahim, *Vađ‘ İlminin Doğuşu, Tarihi Gelişimi ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Elazığ, 2005.

Platon, *Kratylos, Diyaloglar 1*, (çev. Teoman Aktürel), Remzi Kitabevi, İstanbul,1982.

Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, (çev. Vural Ülkü), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985.

er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *el-Maĥśûl fî 'ilmi uśuli'l-fıḳh,* (thk. Ṭaha Câbir Feyyâđ el-'Alvânî)), Beyrut, 1412/1992.

_____, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîĥü'l-ğayb),* Dâru İĥyâi't-Türâŝi'l-'Arabî, Beyrut, 1934.

Reçber, M. Sait, "Dil Felsefesi", *Felsefe*, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2006.

Roy Harris ve Tablot J. Taylor, *Dilbilimi Düşününde Dönüm Noktaları I*, (çev. Eser E. Taylan ve Cem Taylan), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî, *Tertîbu'l-'ulûm*, (thk. Muhammed b. İsmâîl es-Seyyid Ahmed), Beyrut, 1408/1988.

Said Paşa, *Hulâsâ-i mantık*, (Mantık Metinleri 1 içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun), İşaret Yayınları, İstanbul, [t.y.]

Saussure, Ferdinand De, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar),Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.

Saygın, Alkım, *Platon ve Dil Felsefesi*, http://www.mevsimsiz.com.tr

Searle, John R., *Zihin, Dil ve Toplum*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'ḳûb Sirâceddîn Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed, *Miftâĥu'l-'ulûm*, El-Mektebetü'l-'İlmiyye, Beyrut, [t.y.]

Seyyid Kutub, *Fî žılâli'l-Ḳur'ân*, Dârü'ş-şurûḳ, Beyrut, 1405/1985.

Songar, Ayhan, *Dil ve Düşünce*, İstanbul, 1986.

es-Subkî, Ebû Nasr Tacuddîn Abdulvahhâb b. Ali b. Abdulkâfî, *Raf'u'l-ĥâcib 'an Muħtaśâri İbni'l-Ĥâcib*, (thk. Ali Muhammed Muavvađ, 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, 1419-1999.

es-Sûrî, Ebû Bekr, *el-Luma' fî 'ilmi'l-vađ'*, (Mecmû'atun teştemilu 'alâ ħamsi resâil içinde), Âsitâne Kitabevi, İstanbul, [t.y.]

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-lüğati ve envâ'ihe,* Beyrut, 1987.

_____, *el-İķtirâĥ fî 'ilmi uśûli'n-naĥv*, (thk. Mahmûd Süleyman Yâkût), Darü'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye, 1426/2006.

Şarâra, Abdüllatif, *İbn Ĥazm râidu'l-fikri'l-'ilmî*, Beyrut, [t.y.]

Şensoy, Sedat, "Lafız", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003.

_____, "Mâna", *DİA*, XXVII, Ankara, 2003.

_____, *Abdulkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2001.

eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-fuĥûl ilâ tahķîķî 'ilmi'l-uśûl*, (thk. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'îd el-Bedri), Müessesetü'l-Kütübi'ŝ-Ŝekâfiyye, Beyrut, 1412/1992.

_____, *Fetĥü'l-kadîr : el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min 'ilmi't-tefsîr,* (thk. Abdurrahman 'Umeyra), Dârü'l-Vefâ, Mansure, 1418/1997.

et-Ťaberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tefsîrü't-Ťaberî Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân,* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1424/2003.

et-Taftâzânî, *el-Muťavvel şerĥu Telħîsi Miftâĥi'l-'ulûm*, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, (thk. Abdülhamîd Hindâvî), Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1422/2001.

Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi, *Mevđû'âtu'l-'ulûm*, (trc. Kemâleddîn Mehmed Efendi), Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1313h.

Et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsû'atu keşşâfi ıśtılâĥâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1158/1745 (takd. Refîḳ el-'Acem; thk. Ali Dahrûc; çev. Corc Zeynâtî, Abdullah el-Ħâlidî), Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1996.

Tuğcu, Tuncer, *Felsefe Tarihi*, Sorun Yayınları, İstanbul, 1985.

et-Tûsî, Ebû Cafer Nasîruddîn, *Şerĥu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (el-İşârât ve't-tenbîhât içinde), Dâru'l-ma'ârif, Kahire, [t.y.]

Türker, Sadık, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, (Kutadgubilig Dergisi, Sayı: 1), İstanbul, 2002.

Uludağ, Süleyman, *Mukaddime Tercümesi,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 1983.

el-Vâfî, Ali Abdulvâhid, '*İlmu'l-lüğa*, Mektebetu Nahđati Mısr, Kahire, 1377/1957.

Vedi' Vâsıf Mustafa, *İbn Ĥazm ve mevḳifuhu mine'l felsefe ve'l-mantıḳ,* Abudabi, 2000.

Weiss, Bernard George, *'İlm al-Wad': An Introductory Account of a Later Muslim Philologıcal Scıence,* (Arabica, Sayı: 34), Leıden, 1987.

_____, *A Theory of The Parts of Speech in Arabic (Noun, Verb and Particle): A Study in 'İlm al-Wad',* (Arabica, Sayı: 23), Leıden, 1976.

_____, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of "Wad' al-Lughah" and Its Development*, Princeton University, 1966.

_____, *Medieval Muslim Discussions of The Origin of Language*, (ZDMG, Sayı: 124), Wıesbaden, 1974.

_____, *Ortaçağ İslam Âlimlerinin Dilin Menşei İle İlgili Tartışmaları* (çev. Âdem Yığın), (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 25), İstanbul, 2005.

Yavuz, Mehmet, *İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri,* (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı), İstanbul, 1996.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Matbaa-i Ebu'z-Ziya, İstanbul, 1935.

Yıldırım, Abdullah, *Vaď' İlmi ve 'Unḳûdu'z-Zevâhir/Ali Kuşçu (İnceleme – Değerlendirme),* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2007.

Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, 1986.

ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tacü'l-'arûs min cevâhiri'l-ḳâmûs*, (thk. İbrâhim Terzi), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâfu 'an haḳâiḳi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1397/1977.

ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh eş-Şâfi'î, *el-Baḥru'l-muḥît*, Ğardaka, 1413-1992.

Zeydân, Corcî, *el-Felsefetu'l-lüğaviyye ve'l-elfâžu'l-'arabiyye*, Matba'atu'l-hilâl, Kahire, 1904.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *Selâsilu'ź-źeheb,* (thk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîtî), Kahire, 1411/1990.

ez-Zeydî, Kâsid Yâsir, *Fıḳhu'l-lüğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-furḳân, 'Ammân, 2004.