



Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**DİL FELSEFESİ VE DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA
KELÂM EKOLLERİNİN SÖYLEM YAPISI**

Mehmet Zeki SERDAROĞLU

Diyarbakır 2014

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Programı

Yüksek Lisans Tezi

**DİL FELSEFESİ VE DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA
KELÂM EKOLLERİNİN SÖYLEM YAPISI**

Mehmet Zeki SERDAROĞLU

Danışman
Prof. Dr. Ahmet ERKOL

Diyarbakır 2014

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “**DİL FELSEFESİ VE DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA KELÂM EKOLLERİNİN SÖYLEM YAPISI**” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin 1 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../.....

Mehmet Zeki SERDAROĞLU

KABUL VE ONAY

Mehmet Zeki SERDAROĞLU tarafından hazırlanan “**DİL FELSEFESİ VE DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA KELÂM EKOLLERİNİN SÖYLEM YAPISI**” adındaki çalışma, 15.01.2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

[İ m z a]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

Enstitü Müdürü

.../.../20..

ÖNSÖZ

Dil, insanı diğer canlılardan ayıran ölçü; düşüncenin dolayısıyla anlamın kalıbı; ilimlerin kendisiyle yapıldığı bir hakikât olduğundan çok büyük bir öneme sahiptir. Bu öneminden dolayı tarih boyunca dil üzerine ciddi yoğunlaşmalar olmuş ve bir çok eser yazılmıştır. Bu bağlamda tüm kültür coğrafyalarındaki ilmi branşlar içinde dille ilgili çalışmaların ilk sırada yer aldığını belirtebiliriz.

Aynı şekilde İslâm coğrafyasındaki ilmi çalışmalarda da dile hakimiyet, ilmin ilk ve vazgeçilmez şartı olarak değerlendirilmiştir. Bu konuda dille ilgili çalışma ve yoğunlaşmaların İslâm tedvin asrına hatta daha öncesine kadar gittiğini gözlemlemekteyiz. Daha sonraki süreçlerden günümüze dek din ilimleri ve diğer ilim sahalarında yapılan çalışmaların başında, ortasında ve sonunda dil olgusunun merkezî bir yer tuttuğunu gözlemlemekteyiz. Âdeta dilin garantörlüğünde ilimler kendi kulvarlarında yürümüşdür diyebiliriz. Ayrıca medrese, tekke, dergâh gibi insanî-İslâmî eğitim-öğretim merkezlerinin, ilim ve irfan taleb eden insanların yetiştirilmesinde dilin tâlim ve terbiyesine öncelik vermeleri zikredilmeye değer bir husustur.

Kuşkusuz dile öncelik tanıyan bu yaklaşımın temelinde dilin düşünce ve anlamla olan ilişkisi yatmaktadır. Tarih boyunca dille ilgili yoğunlaşmaların ana gayesinin doğru düşünceye ve doğru anlama ulaşma olduğunu gözlemlemekteyiz. Hint hikmet ve kültür havzasındaki dilsel çalışmaların Hinduların kutsal metinlerinden olan Puranaların yanlış anlaşılmasını engellemek dolayısıyla doğru anlaşılmasını sağlamak için yapıldığını; Antik Yunan'daki dilsel çalışmaların bu mantık çerçevesinde ele alınarak düşünceyi doğru bir zemine oturtmaya matuf olduğunu; İslâm ilimlerinin teşekkül ettiği dönemde Kur'ân-ı anlamca daha doğru bir şekilde anlamak için sarf ve nahiv adı altında dil ilim kategorilerinin tasnif edildiğini hatırlatmak meseleyi ispat sadedinde faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Dilin düşünceyle dolayısıyla anlamla olan ilişkisi, onu aklî düşünceyi kullanarak

anlam ve hakikate ulaşma çabası olan felsefeyle de ilişkilendirmiştir. Öyle ki felsefenin ana beşiği olarak ünlenen Antik Yunan medeniyetinde dil, düşünce ve anlam “özdeş” olgular olarak ele alınmışlardır. Dil düşünceden ayrı görülmemiş dolayısıyla bir düşünce etkinliği olarak felsefe dilsiz, dil felsefesiz ele alınmamıştır. Dil ve felsefe arasındaki bu iç içelik ve yoğun ilişki, bir süre sonra dilin felsefesini ortaya çıkardığı gibi felsefenin dilini de belirlemiştir.

Üzerinde çalıştığımız bu tezde kelâm ilmi ve ehlinin dil ile olan ilişkisi bağlamında söylem yapısını irdelemeye çalıştık. Oldukça zengin bir mirasa sahip olan İslâm ilim ve kültür havzasında başlangıçtan itibaren metnin doğru anlaşılması için dilin felsefesinin geliştirildiği bilinenen bir gerçekliktir. Zira tarihten günümüze dek görünen itikadî, amelî, siyasî, felsefî her oluşum, ekol ve düşüncenin, hatta davranış ve refleksin alt yapısında bu gerçekliğin büyük oranda etkisinin olduğunu müşahade etmekteyiz.

Bu çalışmanın konusu “Dil felsefesi ve Düşünce Bağlamında Kelâm Ekollerinin Söylem Yapısı” olup isminden de anlaşılacağı üzere hareket noktası dil, felsefe ve söylem olan anahtar kavramlar İslâm düşünce tarihinde yoğunluk bakımından göreceli olarak üzerinde ehline tartışılan kavramlardı. Ancak tez konumuzla ilgili müstakil çalışmaların fazlaca bulunmayışı ve var olan bilgilerinde kaynaklarımızda dağınık olması sebebiyle ayrıca konumuzun rivayetten ziyade dirayete matuf olması gibi hususların bizi zorladığını itiraf etmemiz gerekir. Bu tez çalışmasındaki bütün gayretim ve hedefim nassın kelâmî söylem üzerindeki etkinliğini anlayıp kavrayabilme ma’tuftu.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, dilin ve felsefenin tanımları yapılmak suretiyle dilin önemine dikkat çekilmiş, dilin düşünce ve kültürle olan ilişkisine ve felsefî söylem üzerindeki etkisine değinilmiştir.

Birinci bölümde kavramsal ve tarihsel çerçeve etrafında, öncelikle dil felsefesinin ta’rifi yapılarak İslâm düşünce tarihinde bu ekseninde yapılmış ilk çalışmalara değinilmiş ve kelâmî söylemden anlaşılması gereken ve kelâm dilinin felsefî söylemle ilişkisi irdelenmiştir.

İkinci bölümde ise bu söylemi ortaya çıkaran etkenlerle, risâlet öncesi ve sonrası

söylemin diline işâret edilerek tedvîn asrından sonra bu dili kullanan ekollerin söylem yapısı ve geçirdiği evrelere değinilmiştir. Ardından yeni dönemde olması gereken söylemin düzeyi ve bu söylemden beklentilerimiz dile getirilmiştir.

Üçüncü bölümde de söylem farklılığının kelâmî ihtilaflara yansımaları başlığı altında uygulamalı olarak kelâmî söylemle ilişkili sorunsallardan örnek olarak, dönemini meşgul eden cevher-araz ve ru'yetullah meseleleri tercih edilip ele alınmış ve genel sonuç değerlendirmesinde bu çalışmadan hâsıl olan neticeler sıralanmak suretiyle çalışma sonlandırılmıştır.

Bu çalışmada üstün gayretiyle ve derin ufkuyla tavsiyelerde bulunan danışman hocam Prof. Dr. Ahmet ERKOL'a ve çalışmamın her aşamasında engin sabrı ve özverisiyle katkı sunan sevgili eşime; bu süreçte yer yer ihmal ettiğimi düşündüğüm çocuklarıma teşekkürü ve muhabbeti bir borç bilirim. Ayrıca felsefî irfân ve derinliğiyle bu tezin yazımı boyunca fikir teâtisinde bulunduğum değerli araştırmacı Mehmet Emin Nazlı Beyefendi'ye ve bu tezin okunup tashihinde katkısı bulunan isimlerini zikrederemediğim diğer dostlarıma teşekkürü borç bilirim. Bu mütevazî gayretin bundan sonra bu konuda yapılacak olan çalışmalara bir nebze de olsa katkı sunmasını Cenab-ı Hak'tan niyaz ederim.

Mehmet Zeki SERDAROĞLU

ÖZET

İslâm Düşünce Geleneğinin ana eksenini oluşturan "beyân ilimleri" ve bu ilimlerden biri olan Kelâm ilmiyle beraber bu münbit alan hareketlilik kazanmıştır. Tedvin asrıyla beraber her ilim kendi üslup ve söylem kuralı üzerinden bir dil geliştirerek kendi tarihçesini oluşturmuştur. Söylem, düşünce, varlık ve dilsel yapı üzerinden oluşturulan üst bir dil iken kelâmî söylem; ilahî söylemî, dil, düşünce ve varlık ekseninde akılcı bir şekilde ele alan söylem olarak tanımlanmıştır. Kelâmî söylem için, ilahî söylem ve içeriğini akıl merkezli bir biçimde kendince doğru bir zemine oturtma çabasıdır denilebilir. Bir iç disiplin ve tutarlılık dâhilin de kurulmaya çalışılan bu söylem, ilahî söylemle insan aklının örtüştüğü, birbirini tamamladığı düşüncesiyle oluşmaktadır. Bu bağlamda, akli vahye öncelemekten ziyade ikisini birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alan kelâmî söylemî, akli tanrılaştıran rasyonalizmin bakış açısından ayrı ele alıp düşünmek gerekir. Söylemini oluşturan ekollerin hareket noktası Kur'ân-ı Kerim olmakla beraber bu düşünce sahiplerinden bazıları, kelâm meselelerini delillendirirken nassı, Kur'ân'ın bütünlüğünden kopararak İlâhî Kelâmın evrensel mesajından uzaklaşmışlardır. Bu hatadan kurtulmanın çaresi Kur'ân'ın anlam dünyasından hareket ederek modern kelâmî söylemin bütüncül ve birleştirici olmasına dikkat edilmeli ve Kur'ân'dan mülhemle yeni bir kelâm söylem inşa edilmelidir.

Anahtar Sözcükler

Dil, Düşünce, Kültür, Söylem, Felsefe, Dil Felsefesi, Felsefî Söylem, Kelâmî Söylem, Kelâm Ekolleri, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile.

ABSTRACT

This productive field has been facilitated its movement through Kalam and Beyan which makes up the main frame of Islamic Thought Tradition. With the tadween (tedvin) age, each science has made its own history on the basis of its own style and rule of discourse. While discourse is a metalanguage which is made up on the basis of thought, existence and linguistic structure, kalami discourse is defined as a discourse which handle divine discourse on the basis of language, thought and existence. We can say kalami discourse is an effort that state divine discourse and its context rightly and in a logical way. This discourse which is tried to be made up within an interior discipline and consistency is made up with a thought of overlapping divine discourse and human mind, completing each other. In this context, we need to think kalami discourse which doesn't prioritize mind and revelation and handle them as factors which complete each other in a different way unlike from the point of view of rationalism which makes mind god. The starting point of ecoles which make up this discourse is Quran al Kareem. However, when some of those who have this thought prove the kalam issues, they have become distant from the universal message of the Quran by ripping Nass from the unity of the Quran. To avoid this mistake, it should be paid attention to the fact that Kalami discourse needs to be integrative and connective, also be erected a new kalami discourse by inspiring from the Quran.

Key Words

Language, Thought, Culture, Discourse, Philosophy, Language Philosophy, Philosophical Discourse, Kalami Discourse, Kalam Ecoles Ahlas-Sunnah, Mu'tazila.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖNSÖZ	I
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL VE FELSEFEYE GENEL BAKIŞ İLE KELÂMÎ SÖYLEMİN TARİFİ

1.1. KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE	29
1.1.1. Dil Felsefesi Tanımı	29
1.1.2. İslâm Dünyasında Dil Çalışmaları.....	34
1.1.3. Dil ve Söylem	42
1.2. KELÂMÎ SÖYLEM	45
1.2.1. Kelâmî Söylem Nedir?	45
1.2.2. Kelâmî Söylemin Felsefî Söylemle İlişkisi	49
1.2.3. Kelâmî Söylem ve Din Dili	50

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMÎ SÖYLEMİN TARİHÇESİ VE KELAM EKOLLERİ AÇISINDAN SÖYLEMİN YAPISI

2.1. KELÂMÎ SÖYLEMİN TEŞEKKÜLÜ VE GELİŞİMİ	54
--	----

2.1.1. Kelâm Öncesi Söylem	54
2.1.1.1. Kelâmî Söylemin Doğuşu	54
2.1.1.2. Kelâmî Söylemin Gelişimi	58
2.2. KELÂMÎ SÖYLEMİ ORTAYA ÇIKARAN ETKENLER	62
2.2.1. Dini Etkenler.....	62
2.2.1.1. Vahyin sona ermesi ve sonrası ilk ihtilâflar	62
2.2.1.2. Kur'ân Dilinin Yapısından Kaynaklı Etkenler.....	64
2.2.2. İlmî ve Psiko-Sosyal Etkenler.....	71
2.2.3. Sosyo- Kültürel Etkenler	75
2.2.4. Sosyo-Siyasal Etkenler	77
2.3. KELÂM EKOLLERİNDE SÖYLEM YAPISI.....	80
2.3.1. Müttekaddimin Kelâmcılarda Söylem	82
2.3.2. Müteahhirin Kelâmcılarda Söylem.....	86
2.3.3. Modern Dönem Kelâmcılarında Söylem	92

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖYLEM FARKLILIĞININ KELÂMÎ İHTİLÂFLARA YANSIMASI

3.1. CEVHER VE ARAZ.....	104
3.2. RU'YETULLAH MESELESİ.....	108
3.2.1. Aklî Açıdan Ru'yetullah	112
3.2.2. Naklî Açıdan Ru'yetullah	118
3.2.2.1. Ayetler Çerçevesinde Ru'yetullah.....	118
3.2.2.2. Rivayetler Çerçevesinde Ru'yetullah.....	132
SONUÇ	142
KAYNAKÇA.....	146

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	: Adı geçen eser
<i>a.g.m.</i>	: Adı geçen makâle
<i>a.s.</i>	: Aleyhisselam
<i>AÜİFY</i>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
<i>b.</i>	: İbn
<i>Bsk.</i>	: Baskı
<i>bkz.</i>	: Bakınız
<i>c.</i>	: Cilt
<i>Çev.</i>	: Çeviren
<i>Der.</i>	: Dergisi
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>DİB</i>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<i>DÜİF</i>	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<i>h.</i>	: Hicri
<i>Hn</i>	: Hadis Numarası
<i>Hz.</i>	: Hazreti
<i>İFAV</i>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
<i>İSAM</i>	: İslam Araştırmaları Merkezi
<i>Krş.</i>	: Karşılaştırınız
<i>m.</i>	: Milâdî
<i>md.</i>	: Maddesi
<i>nşr.</i>	: Neşreden
<i>ö.</i>	: Ölüm Tarihi
<i>(r. a.)</i>	: Râdiyal'âlâhuanh
<i>(s.a.v.)</i>	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
<i>s.</i>	: Sayfa
<i>TDV</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<i>Tahk.</i>	: Tahkik eden
<i>Trc.</i>	: Tercüme
<i>Tsz.</i>	: Tarihsiz
<i>UÜSBE</i>	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

GİRİŞ

1. DİL VE ÖNEMİ

Dil düşüncelerimizi anlatmaya yarayan ses ve anlam olarak öğelere sahip ve bu özellikleriyle sadece insana özgü, çok yönlü bir işaretler sistemidir.¹ Dil "toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşımın bütünüdür."²

Türkçe'de hem bir organın hem de belirli bir toplumun konuştuğu sistemin adı olarak kullanılan dil, aslında çok anlamlı bir kelimedir. Ancak kelimenin temel anlamı, ağızdaki tat alma organıdır. Kelimenin konuşma eylemi ve iletişim işlevini de anlatır duruma getirmesi, bunların ağızdaki dil organıyla olan ilişkisi sebebiyledir.³

Dil kelimesi zamanla anlam genişlemesine uğrayarak daha başka bir çok şeyi anlatır duruma gelmiştir. Örneğin "falan adamın dili kolay anlaşılmaz" cümlesindeki dil sözcüğü, anlatım veya telaffuz şeklini; "çok sert bir dil kullandı" cümlesindeki dil sözcüğü, anlatılan şeyi, onun etkisini ve bir tavır alışı; "sanatın dili veya müziğin dili" ifadelerindeki dil sözcüğü bir düşünceyi sembolize eden anlatım şeklini; "hekimlik dili" sözünde ise belirli bir bilim dalına özgü terim ve deyimler sistemini oluşturmaktadır.⁴ Kuşkusuz insanoğlu dil üzerinde fikir yürüttüğü günden beri dil hakkında birçok tanımlamalar da yapmıştır. Dil üzerinde fikir yürüten düşünürlerin kendi öznellikleri ekseninde yapmış oldukları tanımlamalarda dilin bazen bir yönü bazen de birkaç yönü ön plana çıkmıştır. Örneğin Platon dili "kendi özel düşüncelerini seslerin yardımıyla özne ve

¹ Atilla Özkırıklı, **Türk Dili, Dil ve Anlatım**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001, s.17: İsa Kayaalp, **İletişim ve Dil**, TDV Yayınları, Ankara 1998, s.55-57.

² Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, Berke Vardar (Çev.), 4. Bsk., Multilingual Yay, İstanbul 2001, s.38.

³ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, 1. Bsk., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s.50.

⁴ Aksan, **a.g.e.** s.50.

yüklemler aracılığıyla anlaşılabilir duruma getirmek"⁵ diye tanımlayarak dilin zahiri yapısının düşünceler ile olan ilişkisini vurgulamıştır.

Aynı zamanda Klasik İslâm tarihinde yapılan dil eksenli çalışmaları irdelediğimizde de, dil ve dil ilimleri ile ilgili çeşitli tanım ve değerlendirmelere rastlamaktayız. İslâm tarihinde dilin kökeni, bir mevhibe-i ilahî mi yoksa toplumsal uyulaşım yoluyla mı oluştuğu, düşünce, anlam ve varlıkla olan ilişkisi gibi konular tartışılmakla birlikte, sarf, nahiv, belağat, seci', meâni, bedi' gibi çeşitli dil ilim ve sanatları üzerinde yoğunlaşmıştır. İslâm tarihi boyunca dilin zahiri yapısı, içeriksel analizi ile ilgili yapılan çalışmalar vahyi anlamaya matuf bir seyir izlemiştir. Dilin alet, dil branşlarının (sarf, nahiv vb...) ise alet ilmi (ilmu'l-alet) çerçevesinde tanımlanması bunun en açık kanıtı olmuştur. Bu çerçevede dil üzerinde çalışan ve fikir yürüten bazı ilim adamlarının dil ve dil ilimleri ile ilgili geliştirdikleri bazı tanım ve değerlendirmeleri paylaşmak istiyoruz:

İbn-i Cinnî (ö.1002 m.) dili “her milletin maksad ve gayelerini, düşüncelerini kendisiyle anlattıkları seslerden meydana gelmiş konuşma düzenidir.”⁶ şeklinde tanımlamıştır. İbn-i Cinnî'nin yapmış olduğu tanımda etnik kökenleri gözeterek sadece bir dili değil bütün dilleri ele alması; dili, düşünce, anlam, ses ve iletişimle ilişkilendirmesi, 'konuşma düzeni' diyerek dilin iç disiplinine işaret etmesi; onun dili ve dolayısıyla da dil ilimlerini çok yönlü bir etkinlik alanı olarak ele aldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Buradan hareketle İbn-i Cinnî'yi bugünkü anlamıyla dili semantik, fonolojik, etnolojik, felsefik, filolojik gibi etki ve etkinlik alanlarını kapsayacak bir biçimde ele aldığını söyleyebiliriz. İbn-i Cinnî için, dili, modern dil bilimi tanımlamalarıyla hemen hemen örtüşecek şekilde tanımlayan ilk dilcidir diyebiliriz.⁷

İbn-i Haldun (ö.1406 m.) ise “dil konuşan kimsenin amaç ve maksadını anlatmaktan ibarettir.”⁸ diyerek dilin bildirişimsel yönüne vurgu yapmıştır. İbn-i

⁵ Süheyla Bayrav, **Yapısal Dilbilim**, Multilingual Yayınları, İstanbul 1958, s.17-18

⁶ İbn-i Cinnî Ebu'l-Fetih Osman, **Hasâis**, (tahk. Muhammed Ali En-Neccâr), el-Hey'etü'l Mısriyyetü'l-Âmme li'l Kütüb, Kâhire 1986, c.1, s.34.

⁷ Abduh er-Râcihi, **Fıkhü'l-Luga fi'l-Kutubi'l-Arabiyyeti**, Daru'n-Nehdetu'l-Arabiyye, Beyrût 1974, s.60.

⁸ İbn-i Haldun Abdurrahman b.Muhammed, **Mukaddime**, Daru'l-Hadîs, Kâhire tsz, s.546.

Sinân el-Hafâcî de dili "toplumun üzerinde anlaştığı, uzlaştığı ve hemfikir olduğu kelâm"⁹ şeklinde dilin sosyolojik yönünü ön plana çıkararak tanımlamıştır. İbn-i Hâcib ve el-İsnevî "belirli manalara vazedilmiş lafızlardır."¹⁰ tanımıyla dilin formel ve semantik yönüne değinmişlerdir. Mantıkçıların "insan konuşan/düşünen canlı bir varlıktır"¹¹ şeklindeki tanımında, insanı insan yapan en önemli unsurun lafızlar/dil ile iletişim kurma olgusu olduğunu, hatta kendi duygu ve düşüncelerini lafız kalıplarına dökabilen ve bu yolla iletişim kurabilen yegâne varlığın (mahlûk) insan olduğunu -dolaylı da olsa- ifade etmektedir.¹² Bu iki tanım dilin, düşünce, irade, iletişim, bilgi, psikoloji, sosyoloji gibi kavramlarla -farklı yoğunluklarda- ilişkisi olduğunu göstermektedir.

Câhız'ın, dili insanları diğer canlılardan ayıran, onlardan üstün kılan ve ihtiyaçlarını ifade ettiği bir olgu olarak tanımlaması ise dilin antropoloji, psikoloji, biyoloji gibi bilim dallarıyla olan ilişkisine işaretir. Mesela o "**biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık.**"¹³ âyeti ile ilgili mülâhazasında, insanları diğer canlılardan ayıran özelliğın, lisân sahibi olup, lisân ile düşünmesi olduğunu belirtmiş, böylece dili bir düşünme etkinliğı olan felsefeyle ilişkilendirmiştir.¹⁴

Dil insana özgü niteliklerden birisidir. Teorik anlamda onun dünyasındaki pek çok şey de dilin gerçekleştirilmesi ile başlamıştır. Zira dil insanın deneyimlerini, kararlarını ve ruhî durumlarını beyân etme amacıyla onun emrine verilmiştir. Bir bakıma dil bildirmeye yarar ve buna elverişli bir araçtır da. Ancak o, insanın sahip olduğu nice araçlardan yalnızca biri değildir; aksine varlığı ve varoluşu da onun vasıtasıyla anlar ve anlamlandırır.¹⁵

Çoğu insan dil üzerinde düşünmez. Oysa bir dili düşünmek bir hayat formunu

⁹ İbn-i Sinân El-Hafâcî, **Sirru'l-Fesâha**, (tahk. Abdulmüteâl es-Sâidi), Mektebetü'l İlmiyye, Kâhire 1953, s.78.

¹⁰ Bkz. Celâleddin Adurrahman es-Suyûtî, **el-Muzhir fi Ulûmi'l Luğa ve Envâiha**, (tahk. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim-Ali Muhammed el-Becâvî), el-Mektebetü'l Arabiyye, Beyrut 1987, c.1, s.8.

¹¹ el-Ebherî Esiruddin Fadl b. Ömer, **İsağoci Tercümesi**, Talha Alp (Çev.), 1. Bsk., Yasin Yayınevi, İstanbul 2012, s.3.

¹² İbrahim Enîs, **Delâletü'l-Elfâz**, Mektebetü'l Angolo el-Mısıryye, Kâhire 1965, s.73.

¹³ İsrâ: 17/7.

¹⁴ Câhız Ebû Osman Amr b. Bahr, "**Risaletü Tafdili'n-Nutk Ale's-Samt**", "**Resailu'l-Cahız-Er-Resailu'l-Edebiyye**", Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1991, s.304.

¹⁵ Bedia Akarsu, **Wilhelme Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı**, İnkilâp Kitapevi, İstanbul 1998, s.19-20.

düşünmek demektir. Dolayısıyla dil en genel anlamda insanın kendisini tanımasını ve yaratıcı dahil kendisi dışındakilerle iletişim kurmasını sağlayan kendine özgü bir araçtır. Dil insanın doğasında bulunan bir şeydir ve onun iç gereksinimlerinden doğmuştur. İnsandaki bu dil yeteneği onu yeryüzündeki diğer canlılardan ayıran özelliklerin başında gelmektedir. Zira bilim, felesefe, edebiyat, sanat, hukuk vb. bütün etkinlikler dile yansır, dilde yankılanır, dile dökülür ve dile getirilir.¹⁶

Dilin birey ve toplum açısından anlam önemini, Konfüçyüs'e sorulan "bir ülkenin tüm yönetimi sana bırakılsaydı ilk iş olarak ne yapardın?" sorusuna karşı onun verdiği şu cevapta dikkat çekici bir şekilde görebiliriz; "bir memleketin idaresini ele alsaydım yapacağım ilk iş hiç şüphesiz dili gözden geçirmek olurdu. Çünkü dil kusurlu ise kelimler düşünceyi ifade edemez. Düşünce iyi ifade edilmezse vazife, hizmetler gerektiği gibi yapılamaz. Vazife ve hizmetin gerektiği şekillerde yapılamadığı yerlerde adet, kâide ve kültür bozulur. Adet, kâide ve kültür bozulursa adâlet yanlış yönlere sapar. Adâlet yoldan çıkarsa şaşkınlık içinde düşen ne yapacağını, işin nereye varacağını bilemez. İşte bunun içindir ki hiçbir şey dil kadar önemli değildir."¹⁷

Bu tanımlamalardan yola çıkarak her toplumun kendi bireyleri arasındaki iletişim vasıtası olarak kullandıkları dili şu şekilde tanımlayabiliriz. "Dil, insanlık tarihinin herhangi bir döneminde belli bir topluluğun bireyleri arasında duruma göre düzenlenip telaffuz edilen bir anlatım ve anlaşma aracıdır."¹⁸

Dil dünyayı söze dönüştürebilmenin adıdır. Kişi dünyayı söze dönüştürürken çoğu kere önceden edindiği dil aracını kullansa da bazen o dil aracını geliştirebilir, değiştirebilir ve dönüştürebilir. Tarih de insanlığın ortaya çıkardığı yazılı eserlerle buna şahitlik eder. Bunun için dilin hem sabit kalan, hem de değişken olan yönü vardır.

Dil, insanı dış dünyaya açan ve ona birçok olanaklar sağlayan bir araçtır. Ama aynı zamanda o, insanı sınırlayan ve adeta kendi çizdiği sınırların dışına çıkarmayan bir araçtır da. İşte bunun için Alman filozof Ludwig Wittgenstein "dilimin sınırları

¹⁶ Hakan Poyraz, **Dil ve Ahlâk**, 1. Bsk., Vadi Yayınları, Ankara 1995, s.11.

¹⁷ İsa Kayaalp, **a.g.e.** s.58.; Nermi Uygur, **Dilin Gücü (Denemeler)**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s.34.

¹⁸ Abdurrahman Dilaçar, **Dil, Diller ve Dilcilik**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1968, s.5; Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, s. 55; Doğan Aksan, **Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi**, 4. Bsk., Engin Yayınevi, Ankara 2006, s.15.

dünyanın sınırlarıdır." demektedir.¹⁹

Dil “düşüncenin taşıyıcısı” olarak da tasvir edilebilir. Locke’ye göre dil insanların zihinlerinde kapalı bir biçimde bulunan çeşitli “ideleri” başkalarına iletme imkânı sağlamaktadır. Bunun yanında düşünme-dil ilişkisi problemi bağlamında, felsefe tarihinde dil olmadan düşünmenin imkansız olacağını savunan Hamman gibi filozoflara rastlanmaktadır. Hamman’a göre akıl ve dil bir ve aynı şeydir; düşüncelerimiz dil sayesinde varlık kazanmaktadır. Yani, düşünce dilde ifadesini bulan düşünmedir.²⁰ Hiç kuşkusuz insanın toplumsal bir varlık olması, dilin en karakteristik yanının toplumsal olmasını gerektirir. Bundan dolayı genel olarak dilin gelişiminde karşılıklı bir etkileşimin olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca dil ve dili kullanan insan topluluk ve toplumlarının arasında ayrıştırılması mümkün olmayan bir bağ vardır.

Düşünce tarihinde dilin toplumsal yönüne bir çok bilgin değinmiştir. Modern dönemde dilin bu yönünü sistemli bir disiplin içinde izahatlara tabi tutan filozoflar arasında ilk akla gelenler, W. Humboldt, Ludwig Wittgenstein’dir. Özellikle dil felsefesi’nin kurucusu olarak kabul edilen W. Humboldt, dil ile o dili konuşan ulus arasında diyalektik bir bağın varlığını vurgulamaktadır. Ayrıca her dilde bir dünya görüşünün var olduğunu belirtmiştir.

Wittgenstein “dil oyunları” ve “hayat formları” kavramlarıyla belirli bir doğal dil ile o dili konuşan toplumun kültürel kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.²¹ Ferdinand de Saussure’de düşüncenin dilden kaynaklandığını belirtir ve dili tek konu olarak alır. Ona göre dil kendisi için ele alınır.²²

2. FELSEFE

İlk defa Pisagor’un kullandığı sanılan bu Yunanca "filosofia" kelimesi, "sevgi" anlamına gelen "filo" ve “hikmet” anlamına gelen "sofia" kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşmuştur. "Filosofia" terkihi "hikmet sevgisi" demektir.²³ Hikmeti “ilim

¹⁹ Hakan Poyraz, **a.g.e.** s.11; Doğan Aksan, **Anlambilim (Anlabilimin Konuları ve Türkçenin Anlambilimi)**, s.15.

²⁰ Atakan Altınörs, **Dil Felsefesine Giriş**, İnkilâp Yayınları, İstanbul 2003, s.18.

²¹ Atakan Altınörs, **a.g.e.** s.24.

²² Atakan Altınörs, **a.g.e.** s.40.

²³ Mehmet Bayraktar, **İslâm Felsefesine Giriş**, 7. Bsk., TDV Yayınları, Ankara 2009, s.20.

ve aklın rehberliğinde gerçeğe ulaşmak olarak”²⁴ tarif eden Rağibi’l İsfehânî’in bu tanımını dikkate aldığımızda felsefeyi "hakikat sevgisi" olarak anlamlandırılabiliriz.

Antik çağda filozofa (filosofos) hakîm (sofos) denirdi. Hakîm, hikmet sahibi, bütün bilgileri kendinde bulunduran kimseye denirdi. Fakat bir insan için bunun mümkün olmadığı anlaşılınca, özellikle Pisagor’un zamanından itibaren, sofos (hakîm) kelimesinin kullanılmasından vazgeçildi ve yerine “filozof” kelimesi kullanılmaya başlandı. Bununla birlikte İslâm dünyasında feylesof (filozof) ve hakîm sözü yan yana konulmaya başlandı ve bu iki kelime genelde aynı anlama alındı. Hakîm kelimesinin çoğulu "hukemâ" olup "filozoflar" demektir.²⁵

Hakîm sözünün filozof sözünden daha umûmî ve derin bir manası vardır. Her filozof hakîm olabilir, fakat her hakîm filozof demek değildir; belki filozoftan da üstün bir kişidir. Hakîm, ilahî bilgiye mazhar olmuş kimsedir. Nitekim Kur’ân’da Hz. Lokman’a hakîm denilmiştir. Çünkü ona hikmet verilmiştir.²⁶

Bu bağlamda medeniyetlerin hakikat arayışı -birbirine her ne kadar benzer özellikler arzetsede- birçok noktada birbirinden ayrıldığını; insanların her ne kadar medeniyetin inşasında etkileşim içerisinde olsalar da kendi özgünlüklerini, özerkliklerini muhafaza etmeye gayret ettiklerini; bunun için de düşünce evrenlerini kendi kavramsal çerçevelerine münasip bir terminolojik yapıyla inşa etmeye çalıştıklarını belirtmek gerekir.

Böyle olunca, felsefî düşünüş biçiminin İslâm coğrafyasında yayılmaya başlaması ve etkin olması ile birlikte "İslâm filozoflarının" da kendilerini ve yaptıkları işi karşılamak üzere bir terminoloji arayışı içerisinde olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü İslâm, dil ve düşünce aracılığı ile tezahür etmekle kalmaz terimlerini de dilden hareketle inşa eder, dolayısıyla daha en başta dile ihtiyaç duyar; aynı şekilde dilde meşruiyetini düşüncenin yasalarına uygunluğundan alır; kısaca ifade etmek gerekirse, dil düşünceyi temsil eder ve bu da kendisini kavramlarda görünür kılar.

Buradan hareketle İslâm düşünürleri, kendi faaliyet alanlarını tanımlamak için

²⁴ Rağibi’l İsfehânî Ebu’l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Müfeddel, **Mu’cem Müfredât Elfâzu’l Kur’ân-ı Kerim**, (tahk. İbrahim Şemseddin), 1. Bsk., Daru’l Kutubu’l İlmîyye, Beyrut 1997, s.142.

²⁵ Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesine Giriş**, 1. Bsk., Ensâr Neşriyat, İstanbul 2008, s.67.

²⁶ Lokman: 31/25; Mehmet Bayraktar, **a.g.e.** s.25.

9.yüzyılın sonundan itibaren felsefe yerine daha çok "hikmet" kelimesini tercih etmiştir. Onların özgün terimlerle kendilerini ve yaptıklarını tesmiye edip zihin ve düşünce dünyasında oturtma çabalarını irdelediğimizde bu arayışın salt kendi tercihlerinden kaynaklanmadığını gözlemlemekteyiz. Bunun sebebi düşünüldüğünde ilk akla gelen şey, Müslüman düşünürler, felsefi faaliyetlerinin tepkiyle karşılanmaya başlandığı bu tarihsel bağlamda, tepkileri azaltıp özgürce düşüncelerini serdedebilmek için felsefe kelimesi yerine Kur'ân'da sıkça geçen "hikmet" kelimesini kullanmışlardır.²⁷

Bu kavramsal analizlerden sonra felsefenin içeriğine ilişkin biraz değerlendirme yapmak gerekmektedir. Tarih boyunca, müslüman olsun ya da olmasın birçok filozof veya düşünce insanı tarafından felsefe ile ilgi çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlarda aynı zamanda felsefenin ilişkilendiği ve üzerinde durduğu konu ve alanları müşahade edebilmekteyiz. Bu tanımların her birinin felsefenin bir yönünü diğer bir ifadeyle belirli felsefe türlerini öne çıkardığını bazı filozof ve düşünürlerin ifadeleriyle şu şekilde açıklayabiliriz:

İslâm filozoflarından Kindî, felsefe hakkında: “İnsanın takati ölçüsünde, hakikatlarıyla eşyanın bilgisini tarif eden (ilim)dir.”, “İnsanın kendini bilmesidir.”, “İnsanın kapasitesi oranında ebedî küllî şeylerin hakikatlerinin, mahiyetlerinin ve sebeplerinin bilgisidir.” şeklin de yapmış olduğu tanımlamalarda onun bilgi felsefesi (epistemoloji) ve varlık felsefesi (ontoloji) yönüne değinmiştir. Ayrıca İbn-i Rüşd’ün: Felsefe, “Sanat eseri olarak varlıklar üzerine düşünme ve es-Sâniî’yi tanımadır.” tarifi din felsefesine, İbn-i Hindî’nin: Felsefe, “Allah, hikmet ve fazilet sevgisidir.”, “Ruhun, ilim ve amelle terbiye edilmesidir.” tarifleri din ve ahlâk felsefesine, İbn-i Sînâ’nın Kindî’ye benzer bir biçimde felsefe, “İnsanın kendi takati nisbetinde eşyanın gerçeklerini teorik olarak düşünmesi ve kabul etmesidir.” tarifi ise yine felsefenin ontoloji ve epistemoloji gibi türlerine işaret etmektedir. Fârâbî, İhvanu’s-Safâ ve İbn-i Hindî’nin: Felsefe, “İnsanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzemeye çalışmasıdır.” tarifi ile İbn-i Hindî’nin: Felsefe, “hakikati bilmek ve ona göre hareket etmektir.”²⁸ tarifi onun bir bilgi arayışı olmakla birlikte, salt soyut bir entelektüel faaliyet olmayıp aynı zamanda somut karşılığı olan bir eylem (praxis) olduğunu göstermektedir.

²⁷ Mehmet Bayraktar, a.g.e. s.23.

²⁸ Mehmet Bayraktar, a.g.e. s.22.

Felsefe, evreni, doğayı ve insanı açıklamak amacıyla “en genel sorunları” öğrenme çabası olarak tanımlanabilir.²⁹ Gerçekten felsefe belki de tüm gerçeklik ve gerçeklik düzeni ile bu düzenin ilkeleri hakkında düşünceye dalmaktır. Felsefe yalnız neyin var olduğunu düşünmek değil, aynı zamanda bir şeyin olduğu üzerine, daha soyut ifade ile “var olan”ı var olan olarak yani varlığın varoluşu/varlığın varlığı üzerine düşündürmektedir. Özetle o, topyekûn varlığın manasını kavrama çabasıdır.³⁰

Bu çerçeveden hareketle felsefe, düşünmenin ta kendisi olarak da tanımlanabilir. Ayrıca onun için vecîz bir ifadeyle “düşünme üzerine düşündürmektir.” denebilir. O, belirli bir objesi olmayan (bu somut ya da soyut obje olabilir) belirsiz bir merkez etrafında belirsiz bir döngüdür. Yani herşey onun objesidir ya da objesi olabilir.³¹ Dolayısıyla bir kalıba sığmayan düşünce ve eylemdir. Gerçekten de felsefe yapmak belli bir metoda da oturtulamaz. Felsefe bütün metod dayatmalarına karşı özgürlüğünü korur veya koruması gerekir. Bir özgür düşünce etkinliği olarak kendisini bu tutumlara karşı korumadığı takdirde, biçimsel güvenlik, formalizme kaçış tutkusu felsefeyi özgürlüğünden mahrum edip köleleştirir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, düşünceleri düzene sokma denemesi ve düzenli düşünme olarak felsefe, elbette sistematiktir. Ancak demek istenilen, felsefeyi salt biçimci bir disiplin sarmalına mahkum etmek onun katline ferman yazmakla eşdeğerdir. Felsefe böyle bir noktadan sonra delilliliğe döner.³² Hangi bakış açısı ile olursa olsun, felsefeyle ilgili tanımlamaların çoğunun Allah-insan-evren üçlüsü etrafında döndüğünü gözlemekteyiz.³³ Dolayısıyla felsefe için, bu üç temel hedef ekseninde hakikatin bilgisine ulaşma çabası ve bu hakikate uygun bir yaşamı gaye edinen teorik ve pratik bir çerçevedir diyebiliriz.

Felsefe, düşünme ve düşünme üzerine düşünme olunca, kendisi üzerine de düşünür. Felsefe birçok şeyin kökenini sorguladığı gibi kendisinin kökenini de sorgular. O, varlık ve insan hakkında Nedir? Nerden geliyor? Nereye gidiyor? sorularını sorup

²⁹ Georges Politzer, **Felsefenin Başlangıç İlkeleri**, Ayda Yüz (Çev.), DoğaYayıncılık, Ankara1987, s.25,32.

³⁰ Werner Schneiders, **Felsefeye İhtiyaç Var mı?**, Gürsel Aytaç (Çev.), 1. Bsk., İkarus Yayınları, İstanbul 2008, s.21-22,27,28.

³¹ Schneiders, **a.g.e.** s.24.

³² Schneiders, **a.g.e.** s.27,28.

³³ Bayraktar, **a.g.e.** s.151.

cevaplamaya çalıştığı gibi, bu soruları kendisi hakkında da sorup cevaplar üreten bir etkinliktir.

Özellikle de felsefe tarihçileri felsefenin kökeni ve tarihsel seyri üzerinde çokça durmuşlardır. Onların yaptığı araştırmalar bizlere, felsefeyi köken olarak bir yere dayandırmayan, hatta tüm ilimlerin kaynağı ve başlangıç noktası sayan düşünürler olduğu gibi onu bir yere dayandıranların da olduğunu göstermiştir.

Örneğin felsefenin çıkış noktasını dine ve onun tahrife uğramış hali olan mitolojiye dayandıranlar olmuştur. F. Pivacet, felsefenin, mitoloji ve dinî düşünceden doğduğunu ve her zaman onun din ile sıkı bir ilişkisinin olduğunu belirtmiştir. Yine Emile Boutroux “Felsefe, büyük ölçüde dinden doğdu.” demiştir. Ernest d’Aster ise felsefenin dinden, mitoslardan ve insan düşüncesinin ahlâk kaideleri üzerine eğilmesinden doğduğunu ve zamanla aşamalı bir biçimde onlardan yarılarak bağımsızlaştığını belirtmiştir. Ünlü Fransız sosyoloğu ve filozofu Emile Durkheim: “Felsefe de ilim de dinden doğmuştur. Çünkü din, önce ilim ve felsefenin yerini tutmuştur.” tespitiyle dinin ilk ve ana kaynak olduğunu belirtmiştir.³⁴

Kadîm medeniyetlerde felsefeciler, çoğunlukla dini metinleri araştırıp insanlara anlatan kişilerden oluşuyordu. Bundandan dolayı da Yunan ve Hind felsefesi ile dinlerini inceleyen Paul Regnaud: “İlk filozoflar dinî metinlerin ilk müfessiri idiler.” demiştir. Daha sonraları Hindistan ve Çin’de felsefe dinden ayrılarak gelişimini sürdürmeye devam etmiştir. Ancak Mısır, İran ve Ortadoğu genelinde felsefe dinden bağımsızlaşamamıştır.

Felsefe tarihçilerinin önemli bir bölümü felsefî düşüncenin köklerini Mezopotamyalılara, Çinlilere, Hindlilere, Eski Mısırlılara dayandırmışlardır. Onlara göre bu medeniyetler önceleri, uygarlık düzeyi bakımından Yunan medeniyetinden daha gelişmiş düzeydeydi. Yunan filozoflarının birçoğu bu uygarlıkları yerinde gezmiş görmüş ve bir şekilde onlarla ilişkilendirip onlardan istifade etmiştir. Söz konusu kadîm medeniyetler din, bilim, teknik, ahlâk, tarım gibi birçok alanda onlar için rol model olmuştur. Öyle ki felsefenin kurucu ‘baba’ları olarak addedilen Eflatun (Platon) ve Aristo gibi Eski Yunan düşünürleri dahi yukarıda zikrettiğimiz medeniyetlere hayranlıklarını

³⁴ Bayraktar, a.g.e. s.152-154.

dillendirmekten kendilerini alıkoyamamışlardır. Eflatun (Platon)'un, -diğer milletlerin uygarlık düzeyinden hareketle- Yunanlılar için: “Siz Yunanlılar, siz çocuklarsınız.” Yani bizim dilimizde istihza anlamında söylediğimiz “dünkü çocuksunuz” deyimini kullanması, felsefe ve birçok ilmi, Batı'ya ve özellikle de Yunan medeniyetine isnad edenler için oldukça manidâr bir cevaptır.³⁵

Mezopotamya'dan Mısır'a, Çin'de ve Hindistan'da görülen eski felsefî görüşlerin çoğu peygamberlerin lisanından kalan bakiyelerdir. Hatta bu felsefelere mal edilen hikmet dolu birçok görüş ya bizzat peygamberlerin sözleridir ya da onların izinden giden bilgelerin sözleridir.³⁶

Felsefe, tarihin sahnesine bir düşünce etkinliği olarak çıktığından beri, akılda ve akıl dışında olan varlıklara -yani zihin ve ruhta oluşan kavramlar, önermeler kısacası zihinsel algı evrenimizin objeleri ile bunun dışında ele alınan somut varlık objelerine-yaklaşırken ya maddeyi önceleyen (materyalist) bir tarzda yaklaşmış ya da madde ötesi olguları önceleyen (idealist) bir tarzda yaklaşmıştır. Felsefî manada materyalist yaklaşım atom nazariyesinin kurucusu olan Demokritos'la özdeşleşip şöhret bulmuşken, idealist yaklaşım Platon'la özdeşleşmiştir. Genel olarak bu iki karakteristik çizgi üzerinde yürüyen felsefî düşüncenin, soyut ya da somut tüm çıkarımlarında bu iki ana çizginin karakterini müşahede edebilmekteyiz. Dil, edebiyat, sanat, tarih, fen ilimleri, ahlâk, siyaset, ideoloji, savaş, barış; ne dersenez deyin, felsefenin bütün hareket evreninin yine felsefenin bu iki yörüngesinin gerilimli çekişmesi üzerinden yürüyüp şekillendiğini belirtmek gerekir. Örneğin, konumuzla da ilgili olduğu için dilin yapısı ve kökeni ilgili tartışmalarda ulaşılan sonuçlarda ya salt madde referanslı ya da maddî boyutu yadsıyan salt metafizik referanslı yaklaşımların belirleyici olduğunu gözlemlemekteyiz. Bunun yanında ikisini bir arada değerlendirip sonuçlar çıkararak yaklaşımların zayıf kaldığını gözlemliyoruz.

Yaşamın verilerini salt maddî olarak ele alan (materyalist) felsefî yaklaşımlar, insanı, toplumu, evreni, salt bir maddî bileşen olarak ele almış; ahlâk, dil, akıl, vicdan, ruh, tanrı, melek, din, iman gibi olguların metafizik bir yönünün olmadığını yine bu maddî temeller üzerinden neşv-ü nemâ bulan gerçeklikler olduğunu belirtmişlerdir. Âlem

³⁵ Bayraktar, a.g.e. s.151-154.

³⁶ A.Nedim el-Cisr, **İlim, Felsefe ve Kur'ân Işığında İman**, Remzi Barışık (Çev.), 1. Bsk., Kitabevi, İstanbul 1995, s.44.

ve içindeki herşeyde asıl ve tam etken olarak metafizik (madde ötesi) ilklere yoğunlaşan idealist yöntem ve söylem ise insanı doğanın dışına çekmiştir.³⁷ İki gerilim arasındaki insanlığın serüveni hala sürmektedir.

İşte yukarıda belirttiğimiz felsefi düşüncenin genel görünümünden kaynaklı olarak, İslâm tarihinin büyük bir bölümünde din ve felsefe arasında soğuk duvarlar örülmüştür. Müslüman düşünürler, felsefeye karşı olumlu, olumsuz ve uzlaştırmacı olmak üzere üç kategoride ele alabiliriz.

Felsefeye karşı olumsuz tavrı, “Hanbelî-Zâhirî fıkıh ve hadis mektebi, klasik Selefiyye, ilk devir Şiiiler, Mâlikîler ve ilk Şâfiîlerdir.” Onlar, Kur’ân ve hadislerin herşeye kâfi olduğunu ayrıca nassların zahiriyle yetinmek gerektiğini belirtmişlerdir. Onlar, felsefenin hangi türüyle olursa olsun uğraşmak, insanı küfre götürür demişlerdir.

Felsefeyi olumlayan ve bunu yaparken de aşırı giden düşüncelerde olmuştur. Mesela, Muhammed Zekeriyya er-Râzî gibi tabiatçı filozof ve bilimciler aklı her şeyin ölçüsü olarak görmüş, hatta vahyi ve bir bütün olarak din ile peygamberleri olumsuzlayan söylemin sahibi olmuşlardır.

Felsefeye karşı itidalli diyebileceğimiz tutumu sergileyen cenâhın yegâne temsilcileri “İslâm filozofları” olarak bilinen kelâmcılar olmuştur. Onların çoğu felsefeyi dinin hizmetinde bir vasıta olarak görmüşlerdir. Bu yaklaşımı başta Mutezîle olmak üzere Ehl-i Sünnet’in iki ana damarı olan Eş’arîlik ve Maturidîlik temsil etmektedir. Yalnız belirttiğimiz ekollerde de bu yaklaşımın farklı tonajlarda görüldüğünü hatırlatmak gerekir. Örneğin, Mutezîle’nin Basra kolu’na mensup Nazzâm (ö.232 h./845 m.) ve talebesi Câhız (ö.255 h./869 m.) ile Mutezîle’nin Bağdat koluna mensup Ebu Sehl Bişr b. Mu’temir (ö.210 h./823 m.), Sümâme b. Eşres el-Basrî (ö.215 h./828 m.) ve Ma’mer b. Abbâd es-Sülemî (ö.220 h./833 m.) gibi düşünürler kıyas ve rey’i reddetmişlerdir. Onlar kıyas ve rey’in naslara tatbikini kabul etmemişlerdir. Özellikle Nazzâm aklî düşünceyi savunmakla birlikte Yunan-Hellenistik felsefeyi reddetmiş, daha İslâmî olan bir akılcı felsefe kurmak için çaba sarfetmiştir.

Aynı şekilde felsefeye karşı olan tutum, Ehl-i Sünnet kelâmcıları içinde de

³⁷ Politzer, **a.g.e.** s.33,39, 47, 53-61; Ali Şeriatî, **İslâm Bilim I-II**, Faruk Alptekin (Çev.), Bilge Adam Yayınları, Van 2006, s.398,399.

farklılıklar arzetmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmının iki ana akımı olan Eş'arî ve Mâtürîdîlik Yunan ve Hellenistik felsefeyi hoş karşılamamışlardır. İmamları daha önceleri Mutezîle'den olan Eş'arî'lik ana akımının önderi İmamı'l Eş'arî ve İmam Mâtürîdî, Yunan felsefesine karşı olmalarına rağmen onun etkisinde -özellikle atomculuk konusunda olduğu gibi- kalmışlardır. Haddi zatında akılcı olan iki ana ekol, felsefî akılı veya felsefî argümanları Mutezîle kelamcılarına karşı koymak için kullanmışlardır. Felsefeye bakış açısı itibariyle, -kelâmcı olsun ya da olmasın- Ehl-i Sünnet'ten olan Gazzâlî, İbn-i Salâh, İmam Nevevî, Fahreddîn Râzî, Hasanu'l-Eş'arî, İmam Matürîdî, gibi zatların görüşleri incelendiğinde, onların birbirlerinden farklı düşüncelere sahip oldukları görülür.³⁸

3. DİL VE DÜŞÜNCE

Düşünce insanoğlunun tüm zihinsel faaliyetlerini ifade eden bir olgudur ve kendisini en net biçimde dilde görünür kılar. Bu bağlamda insanoğlu dil üzerinde düşünmeye başladıktan sonra onun düşünceyle olan ilişkisini de sorgulamaya başlamıştır.

İnsan, dil üzerinde fikir yürütürken onu hiçbir zaman düşünceden ayrı ele almamıştır. Bu bağlamda düşünce, insanları, dilin kökeni, düşüncenin oluşumu, “dil mi düşünceyi önceler?” veya “düşünce mi dili önceler?” gibi sorunsallar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bunun sonucunda dili düşünceye dayandıran yaklaşımlarla birlikte, düşüncenin oluşumunu dile ve onun kullanımına dayandıran iki ana yaklaşımın ortaya çıktığını gözlemlemekteyiz. Bununla birlikte iki yaklaşımı sentezci bir anlayışla uzlaştıran bir diğer yaklaşımın varlığından da bahsetmek gerekir.

İlk etapta dil, insanın kendi ihtiyaçlarını karşılamak için düşüncesiyle geliştirdiği bir düzenek ve alet olarak görülürken, zamanla onun düşünceyi üreten ve geliştiren yönü farkedilmiştir. Bu durum düşünce -her ne kadar özsel anlamda dile bağlı olmasa da- dil olmadan düşüncedeki kavramsal çerçevelerin netleşemeyeceğini, en az dil kadar düşüncenin de dile ihtiyacı olduğunu, ikisi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu göstermiştir.³⁹ Bir başka şekilde söyleyecek olursak; dil ve düşünce karşılıklı olarak

³⁸ Bayraktar, **a.g.e.** s.129-134.

³⁹ İbrahim Bor, **Analitik Dil Felsefesi Geleneğinde Dil Düşünce ve Anlam**, 1. Bsk., Elis Yayınları, Ankara 2011, s.46,50; Mehmet Şirin Çıkar, **Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, 1. Bsk., İsam Yayınları, İstanbul 2009, s.9.

birbirini kurar ve geliştirir. Bu kurma ve geliştirme sürecinin niteliği insan toplumlarının düşünce dünyasının niteliğini de belirler.⁴⁰

Dil ve düşünce arasında paralel ve zorunlu bir ilişkinin olduğunu Fârâbî ve Gazzâlî, gibi İslâm düşünürlerinde de görmekteyiz. Onların düşünce ve konuşma olguları için "en-nutk" kavramını kullanmaları bu durumun en açık ifadesidir. Örneğin Fârâbî, hem bir şeyi kavrama yetisi için hem de dilin nazım ve ibare boyutu için "en-nutk" kavramını kullanmıştır. Bu bağlamda o insan-ı natık (konuşan insan) derken hem konuşan hem de düşünen insanı kastetmiştir. Kanaatimizce Aristoteles'in insan hakkındaki "insan konuşan hayvandır (hayvanu'n-nâtık)" önermesi ile düşünce ve konuşmayı bir arada ele alışını daha sonraları bu düşünürler gibi diğer İslâm düşünürleri üzerinde de derin izler bırakmıştır. Bu bakış açısı algı ve olgu diyalektiğinin ele alınış biçimi noktasında epistemolojik bir alan açmıştır.

Reyle, Peacock gibi düşünürlerin "düşünce, düşünmeyle birlikte kelimeleri de gerektirir." ifadelerine benzer olarak Fârâbî de "zihin düşünürken" aklî olana delâlet eden manalarında uyarılmaya (dile gelmeye) hazır olmaları gerektirir ki bu anlamların herbiri kendi durumları üzerine kavransın" demektedir.

Fârâbî'nin bu ifadelerle kavramları somutlaştırma ve ayırlamanın dilin temel işlevleri arasında olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. Konuşmanın temel işleminin düşünceye biçim verip onu somutlaştırmak olduğuna vurgu yapan Gazzâlî'ye göre de düşünce özsel olarak dile bağımlı olmayıp, temelde insanın soyutlama yetisi ve bunları içsel olarak kavramlaştırma yeteneğidir. Konuşma ve söz ayırımı yapan Gazzâlî'ye göre düşünme aynı zamanda konuşma ve sözün dayanağını oluşturmaktadır. Düşünmenin mahiyeti bilgi konusu olan şeylerin biçimlerini tasavvur etme ve hangi dil ve ifade ile olursa olsun, nefsin akıldan geçen şeyleri başkasına duyurabilme yetisidir. Gazzâlî'nin bu son nitelemesi düşünmeyi en-nutkun karşılığı olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır.

Fârâbî'de de gördüğümüz gibi en-nutkun karşılığı olarak düşünme, adeta kavramsallaştırma ve dil ile ifade etmeyi de belirgin bir nitelik olarak içermektedir. Gazzâlî'nin akıl ve nutuk ayırımı bunu daha fazla açıklamaktadır. Dilin doğru kullanımıyla nahiv ilgilenirken, zihnin doğru işleminin kurallarıyla da mantık ilgilenir.

⁴⁰ Bedia Akarsu, **Dil-Kültür Bağlantısı**, İnkilâp Yayınları, İstanbul 1998, s.43.

Bu anlamda mantıkla nahiv arasında tıpkı düşünce ile dil arasında olduğu türden benzerlikler vardır. Ancak karşılıklı içerme yoktur.⁴¹ Fârâbî ve Gazzâlî’de görülen dil ve düşünce arasındaki ilişkilendirme çabalarının Aristoteles’in "logos" kavramını hem düşünce (tin) hem de dil boyutlarını kapsayacak şekilde kullanmasından mülhem olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bunlarla birlikte düşüncenin, dilin içermediği bir içeriğe de sahip olduğunu belirtmek gerekir. Öte yandan dilde, düşünülenin dile getirilmesi olanağından daha fazla hiçbir şey yoktur. Bu noktada dil, konuşma ve düşünce aynîleşmektedir. Dile ilişkin görüşlerini bu çerçevede açıklayan Gazzâlî, düşüncenin ses olmaksızın zihnin kendi kendine konuşması, dilin ise düşüncenin ses eşliğinde ağız yoluyla zihinden çıkması olduğunu belirten Platon’a yaklaşır.⁴²

Gilbert Harman düşünceye içsel dil derken dilin kullanımını da dışsal dil olarak nitelemektedir. Dışsal cümleler içsel cümlelerin tasarımsal karakterini oluştururlar. Zihinsel durumlar, mantıksal ilişki bağıntıları içeren bir yapıya sahiptirler. Bu açıdan bakıldığında bir dili öğrenmek kelimelerle düşünmeyi öğrenmek anlamlarına gelmektedir.⁴³

Ayrıca dil “düşüncenin taşıyıcısı” olarak da tasvir edilebilir. Locke’ye göre dil insanların zihinlerinde kapalı bir biçimde bulunan çeşitli “ideleri” başkalarına iletme imkanı sağlamaktadır. Dilin ortaya çıkması insanlığın içsel bir ihtiyacıdır. Yalnızca toplumsal dış hoşbeşi için değil, onun doğasında bulunan zihinsel güçlerinin gelişimi ve bir dünya görüşüne ulaşmak için elzemdir. Çünkü insan o dünya görüşüne, düşünüşüne başkalarıyla ortak düşünmede netlik ve belirlilik sağlar.⁴⁴

Gerçek niteliğinde kastedilen dil, hem biraz sürekli hem de her anda geçip giden bişeydir. Dilin yazı ile yaşatılması her zaman yalnızca eksik, mumya tarzı bir saklamadır ki buda yine bu arada canlı aktarımın somutlaştırılmasına ihtiyaç duyar. Dil kendisi bir eser (ergon) değil, bir faaliyettir (energia). Bu nedenle tam bir tanımı yalnızca “genetic”

⁴¹ İbrahim Bor, **a.g.e.** s.52.

⁴² Ali Utku, **Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, Doğu-Batı Yayınları Ankara 2009, s.110.

⁴³ İbrahim Bor, **a.g.e.** s.53.

⁴⁴ Herder-Fichte-Humboldt, **Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri**, Gürsel Aytaç (Çev.), Phoenix Yayınevi, Ankara 2011, s.114.

bir tanım olabilir. Yani dil, telaffuz edilen sesi düşüncenin ifadesi yapabilmek için kendini ebediyen tekrarlayan zihin işidir. Doğrudan doğruya ve titiz manada bu, her sefer ki konuşmanın tanımıdır; ama hakiki ve tam manada bu konuşmanın bütüncüllüğü, aynı zamanda dil olarak görülebilir.⁴⁵

Dil kendi bağımsızlığını geçerli kılmaksızın düşünceye mümkün olduğunca sıkıca bağlanmalı, düşünceye eşlik edip onu ortaya koymalıdır. Çünkü dil düşüncenin mükemmelleşmesi ve insanı insan olarak belirleyen yeteneğin doğal gelişimidir. Bu gelişim yalnızca fizyoloji ile açıklanacak bir içgüdü gelişimi değildir. Doğrudan bilincin bir eyleme, hatta anlık insiyatifin ve özgürlüğün bir eylemi olmaksızın yine de yalnızca bilinç ve özgürlük sahibi bir varlığa aittir. Ve o varlıkta kendisinin açıklanamayacağı bireysellik derinliğinden ve içinde mevcut güçlerin eyleminden kaynaklanır.⁴⁶ Her halükarda her dil, herşeyi içine almak ve herşeye kendinden bir ifade sunabilmek noktasında bir elastikiyet sahibidir.⁴⁷

Dil düşünce arasındaki ilişkinin önceliği konusunda Venderyas, dile de düşünceye de öncelik tanımadan toplu bir inceleme yapıyor; insanların, düşüncelerini kelimelerle anlatmaya başlamalarından sonra dille düşünce arasında ortaya çıkan ilişkileri açıklıyor; bunların ikisini de aynı gerçeğin değişik görünümleri olarak ele alıyor ve ortak bir köklerinin bulunduğunu savunuyor. Şüphesiz bu tutum çağdaş bilimin, verilerine en uygun düşen tutumdur. Çünkü dil, düşüncenin hem ürünü hem koşuludur. İçiçe ve eleledir ikisi de. “Basit bir yardımcı” değildir dil; düşüncenin vazgeçilmez ortağıdır.

Çocuk dilini ve patolojik dil olgularını inceleyenler dil ile düşüncenin, kelime ile kavramın ayrılmazlığı sonucuna varmışlardır. Ne dilsiz gerçek bir düşünce ne de düşüncesiz gerçek bir dil mümkündür. Öte yandan dil-düşünce ilişkisi ancak toplumsal bir çerçeve içine yerleştirildiğinde tam anlamını kazanabilir. Çünkü dil herşeyden önce insanlar arasındaki ilişkilere bağlı bir olgudur. Venderyas bundan dolayı dili en başta gelen toplumsal bir olay olarak görür.⁴⁸

⁴⁵ Herder-Fichte-Humboldt, **a.g.e.** s.138.

⁴⁶ Herder-Fichte-Humboldt, **a.g.e.** s.160.

⁴⁷ Herder-Fichte-Humboldt, **a.g.e.** s.166.

⁴⁸ J.W.Venderyas, **Dil ve Düşünce**, Berke Vardar (Çev.), 2. Bsk., Multilingual, İstanbul 2011, s.5,8.

Bunun yanında Hamman düşünme-dil ilişkisi problemi bağlamında, dil olmadan düşünmenin imkansız olacağını savunmuştur. Hamman'a göre akıl ve dil bir ve aynı şeydir; düşüncelerimiz dil sayesinde varlık kazanmaktadır. Yani, düşünce dilde ifadesini bulan düşünmedir. Ferdinand de Saussure'de düşüncenin dilden kaynaklandığını belirtir. Ve dili tek konu olarak ele alır. Ona göre dil kendisi için ele alınır.⁴⁹

Özetle dilin sadece düşünceyi sırtında taşıyan bir aracı olmasını kabul etmekle birlikte tüm varlığın onun üzerinde kurulduğunu ve bu yönüyle varlığın meskeni (Heidegger) olduğunu kabul etmek gerekir.

4. DİL VE KÜLTÜR

Dil yaşamın bütün alanlarında, günlük yaşamın en yalın olaylarında bilimin ana formlarında, görenekler ve törelerde, inançlarda ortaya çıkar; dil her türlü maddesel yaşamın, tekniğin, ekonominin de koşuludur; dinde, hukukta, felsefe ve sanatta yeri vardır. Dilin etkide bulunan gücü, dilde izini bırakan dünya tablosuyla, yaşamın bütün alanlarına yayılır.⁵⁰ İşte bundan dolayıdır ki dille kültür arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü hepimiz, yaşadığımız dünyada belli bir kültür, gelenek ve buna bağlı olarak belli bir dil içinde hayatımızı sürdürürüz. Konuştuğumuz dili kültürel arka planından ve değerinden ayırmak mümkün değildir.⁵¹ Kültür kendisini dil aracılığıyla ortaya koymasından dolayı kültürü tanımak bir anlamda kültürün taşıyıcısı olan dili tanımakla eş değerdir.

Kültür kelimesi ve tanımı tartışmalı olmakla beraber bir toplumun geçmişten bu yana taşıya geldiği değerleri, medeniyeti, bu medeniyet içinde ortaya çıkan birtakım sosyal yapılanmaları içerdiği kesindir. Ayrıca kültür, insanların toplum etkinlikleri ve bir toplumun kendisi anlamlarında kullanılmaktadır.⁵² Yani Arap, Türk, Kürt, Alman, İngiliz halkı denilince onların kültürü anlaşılacaktır. En genel manada kültürü insanoğlunun ortaya koyduğu ve nesilden nesile aktardığı bütün maddî-manevî edimler, tabiat içerisindeki tüm anlamlı üretimler olarak tanımlayabiliriz.⁵³ Kanaatimizce kültür

⁴⁹ Altınörs Atakan, **Dil Felsefesine Giriş**, s.18

⁵⁰ Bedia Akarsu, **a.g.e.** s.80.

⁵¹ John C.Condon, **Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlam Bilim ve İletişim**, Murat Çiftkaya (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.56.

⁵² Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s.95.

⁵³ Güvenç, **a.g.e.** s.96.

kavramının kendisi de dahil soyut-somut tüm görünümleri, -Cenâb-ı Hakk'ın sunduğu imkanlarla- insanın kendi bilgisiyle, gücüyle doğaya ve kendisine kattığı her şeyi ifade etmektedir. Yani kültür, insanın doğa üzerinden kurduğu dinamik (mekanik olmayan) özgün bir doğadır.

Üzerine en çok tanım yapılan sözcüklerden biri olan kültürün, doğa üzerine kurulan bir doğa oluşunu kelimenin semantik analizine inerek anlamaya çalışalım: Latince, ekip biçmek, işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, özen göstermek, iyileştirmek, eğitmek anlamalarına gelen “colere” fiilinden türemiştir. Bu fiilden türetilen “cultura” terimi ilk olarak tarımsal etkinlikler anlamında kullanılmıştır. Romalılar, bu kelimeyi dağlarda, kırlarda kendiliğinden yetişen yabanî bitkilerin dışında insanların kendi emeği ve eliyle yetiştirdikleri bitkileri adlandırmak için kullanmışlardır. Romalılar “tarım” terimine karşılık “toprağı işlemek” anlamında agri-cultura terimini türetmişlerdir. Günümüzde, insanların seralarda ve laboratuvar ortamlarında yetiştirdiği bitkileri karşılamak üzere kullanılan “kültür bitkisi” deyimini bu anlamlarla olan ilişkisinden gelmektedir. Türkçe’de kullanılan ekin; Arapça’da kullanılan “hars” Kürtçe’de kullanılan “çand”⁵⁴ kelimeleri latince colere kelimesi gibi insanın toprağı işleme ve doğaya kendinden bir şeyler katması manalarıyla ilişkilidir.

Kültür kelimesinin tarımla ilgili olan bu kök anlamı daha sonra diğer kullanımlarına da sinmiştir. Terimi insanın yetiştirilmesi, işlenmesi, eğitilmesi anlamında ilk kez iki Romalı filozof olan Cicero ve Horatius kullanmıştır. Cicero bu manayı karşılamak üzere “cultura animi” terimini kullanmıştır. Anima sözcüğü Latince’de Türkçe’deki nefis ve can anlamlarında kullanılmıştır. Dolayısıyla “cultura animi” insan nefsinin terbiye edilmesi anlamına gelmektedir. Cicero, bu terimi bir içgüdü, bir iştah, “doğal” bir malzeme ve nefesine düşkün bir hayvan olarak gördüğü insanın işlenmesi, yetiştirilmesi ve eğitilmesi anlamında kullanılmıştır.⁵⁵ Nitekim “tek insanın gerekli bilgileri edinerek, akıl yürütme, belli ilkelere göre eylemde bulunma, nefisine hâkim olma, zevk ve eleştiri yeteneğini geliştirme ve gitgide “kişilik” sahibi olma haline “kültür” demeye bugün de devam ediyoruz. Cicero’nun cultura animi’si Yeniçağ

⁵⁴ Çand: Kürtçe’de kültür anlamına gelen “çand” kelimesi, toprağı ekmek, bir zemine birşeyler ekmek anlamına gelen “çandin” mastarından türetilmiştir. bkz. D. İzolî, **Ferheng**, 5. Bsk., Weşanên Deng, Diyarbakır 2007, s.112.

⁵⁵ Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, 3. Bsk., Doğu Batı Yayınları, Ankara 2008, s.153.

Felsefesi'nde kullanılan geist, esprit (Türkçe'de: tin, mânâ, maneviyât) terimlerinin de habercisidir. Ancak burada “kültür” teriminin tek insan için (“kültürlü insan”) için kullanıldığına dikkat etmek gerekir.”⁵⁶

Cicero'dan, yani M.Ö. I. yüzyıldan 18.yüzyıla kadar “tekil kültür”ü ifade etmek için kullanılan “kültür” terimi, 18.yüzyılın sonlarına doğru Aydınlanma Felsefesinin etkisiyle, toplulukların, toplumların ve halkların toplam duygu, düşünce ve üretimlerini ifade eder olmuştur.

Bu terime karşılık olarak her dilde farklı terim alternatifleri oluşturulmuştur. Kuşkusuz bu kavramsallaştırma çabalarının ve bu çabalar sonucu oluşan terimsel çeşitlilikte toplumların yaşadığı tarihsel deneyimlerin, ortak duygu, düşünüşün en genel anlamıyla toplumsal ruhun akış yönü etkili olmuştur. Tekil anlamda kullanılan kültür teriminin tekil yönünü de sürdürmekle birlikte toplumsallaştığını gözlemlemekteyiz. Bu nokta da kültür birinci doğa üzerinde yükselen ikinci bir doğa olmaktadır.⁵⁷ Kanaatimizce insan doğası, ve toplumsal doğa ayakları üzerinde yükselen kültür en çokta toplumsal doğada kendisini göstermektedir. Bundan dolayı ruh-beden ilişkisine en iyi benzetme kültürle toplum arasındaki ilişkidir. Toplum beden ise kültür onun ruhudur. Bu ruh en çok dilde görünür.⁵⁸

Hiç kuşkusuz dilin en karakteristik yanı onun toplumsallığıdır. Genel olarak dilin gelişimi ile toplumsal kurumların evrimi arasında bir etkileşim mevcuttur. Özel olarak ise, tek tek doğal dillerle onları konuşan toplulukların kültürleri arasında güçlü bir bağ bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu güçlü bağın varlığını savunan filozofların görüşlerine yukarıda değinmiştik. Kültür ve toplum arasında mevcut olan bu ayrılmaz bağın ipleri dille örülmüştür. Dil, bu stratejik konumu dolayısıyla kültür ve toplum hakkında bilgi edinebilme imkânını kolaylaştırmaktadır. Çünkü bir dilde neler varsa onu kullanan toplum ve kültür de o dilin mutlaka asılları ve dayanakları vardır. Dil ile kültür arasındaki bu sıkı ilişkiden yola çıkarak dili toplumun tezahürü ve aynası olarak gören düşünürler olmuştur. Buna göre bir toplum ve uygarlığın bütün değerlerinin -kültürel, bilimsel vb.- toplumun dilinde saklı olduğu dile getirilmektedir.

⁵⁶ Doğan Özlem, **a.g.e.** s.153-154.

⁵⁷ Doğan Özlem, **a.g.e.** s.154-155

⁵⁸ Bedia Akarsu, **a.g.e.** s.52.

O halde dilde bir kültür, bir dünya görüşü ve uygarlığın özelliklerini gözlemleyebiliriz. Ayrıca kültür ve uygarlığın gelişimi için dilin vazgeçilmez bir yapı olduğunu söylemek gerekir. Bu nedenle kültür ve uygarlık kendisini dil üzerinden kurmak zorundadır. Çünkü insanın üst yapı değerleri için gerekli olan soyutlaştırmalar ancak dille yapılabilir. Yani insanın alt yapı üzerinden geliştirdiği metafizik üst yapının inşası, en iyi soyutlamanın ve kavramsallaştırmanın yapıldığı dille mümkün olur.⁵⁹

Bir bütün olarak dil, kültürel bir arka plana sahip olduğu gibi, dilin yapı taşları olan her sözcük dahi kültürel bir arka plana sahiptir. Bir milletin yaşayış biçimi, inançları, gelenekleri dünya görüşü, çeşitli nitelikleri ve hatta tarih boyunca bir toplumda meydana gelen çeşitli olaylar üzerinden hiçbir bilgimiz olmasa da yalnızca dilbilim incelemeleriyle, bu dilin söz dağarcığının derinliğine inerek bütün bu konularda çok değerli bilgilere sahip olabiliriz. Her dil belli bir toplum içinde, kendine özgü bir kültürel çerçevede biçimlenir; işlevini böyle bir çerçeve içinde yerine getirir. Bu bakımdan farklı kültürlerin geliştirmiş oldukları her birinin kendine ait düşünce biçimlerine sahip olmaları burada anılmaya değerdir. Bu nedenle her dil, belli bir toplum ve kültürü yansıtmaktadır.⁶⁰

Yukarıda belirtilen hususların bilincinde olan İmam Şâtibî: “İslâm şeriatinin anlaşılmasında ümmîlerin (Arapların) üzerinde anlaştıkları konulara uymak gerekir. Arapların dillerinde süregelen bir örf varsa, İslâm şeriatinin anlaşılmasında bunlardan ayrılmak mümkün değildir. Üzerinde anlaştıkları herhangi bir örf olmasa bile Arapların bilmediği bir şeyle, şeriatin anlaşılmasına, doğru bir yaklaşım olarak bakılmaz.”⁶¹ diyerek dil ve kültür arasındaki ilişkinin bir toplumu ve inancını anlama noktasında ne kadar önemli bir yere sahip olduğuna vurgu yapmıştır. Çünkü değindiğimiz üzere dünya görüşü ve anlam evreni her toplumun kendi dilinde saklıdır. Dolayısıyla her dilin olguları ele alış biçimi farklıdır. Örneğin Kur’ân-ı Kerim’de cennet hakkında devamlı gölge veren, suları tatlı nehirlerden oluşan, her çeşit yiyecek ve içeceğin bulunduğu bir yer şeklinde bahsedilmesi çölde yaşayan bedevî fakir insanların psikolojik ve sosyolojik

⁵⁹ Atakan Altınörs, **Dil Felsefesine Giriş**, s.12.

⁶⁰ Muhammed Âbid El-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Burhan Köroğlu ve diğerleri (Çev.), Kitabevi, İstanbul 1999, s.20; Berke Vardar, **Dilbilimin Temel Kavram İlkeleri**, Multilingual Yayınları, İstanbul 1998, s.57.

⁶¹ İbrahim b. Mûsa Ebû İshâk eş-Şâtibî, **el-Muvâfakât fi Usûli’s-Serîa**, (Şerh: Adullah Drrâz, Tahk. İbrahim Ramazan), 3. Bsk., Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1997, c.II, s.374-375.

beck-roundunu, hayal dünyasını, âlem tasavvurunu, eşyaya bakış açısını göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁶² Yine Cehennemle ilgili birçok kelime bulunmasına rağmen Arap dilinde soğukla ilgili olarak kelime dağarcığının çok az olması -örneğin karla ilgili olarak tek bir kelimenin kullanılması- meselemizi destekler mahiyettedir.⁶³ Yine konuyla ilgili bir misâl olarak; Hristiyan misyonerler İncil’i (Müjde’yi) Meksika yaylalarında yaşayan Kızılderililer için tercüme ettiklerinde: İsa’nın deniz üzerinden değil, bir bataklık üzerinden geçtiğini söylemek zorunda kalmışlardır. Hâkezâ Eskimolar için yaptıkları çevirilerde ise “Tanrım! Bugünkü ekmeğimizi ver bize...” yakarışı yerine “Tanrım! Bugünkü balığımızı ver bize...”, Hz. İsa için kullanılan “Tanrı’nın kuzusu” yerine “Tanrı’nın foku”, insanın yaratılışıyla ilgili olan “insan balçıktan yaratıldı.” yerine -eskimolar balçığı bilmediğinden- “insan buzdan yaratıldı.” manalarını tercih etmişlerdir.⁶⁴

Araştırmacı İsmail Yakıt’a göre, Türkçe nasıl ok, yay ve at dili; Grekçe, denizcilik ve balıkçılıktan örnekleri olan bir dil ise Arapça da deveden örnekleri çok olan bir dildir. Dolayısıyla Arapça da bir kelimedede doğru anlamını bulmada yardımcı unsurlardan birisi de o kelimenin deveden örneklerini bulmaktır. Prof. Yakıt şöyle demektedir: “Semantik için son derece önemli olan kelimelerin etimolojisi aynı zamanda o kavmin öz kültürünü de yansıtır. Mesela eski dilcilerin şu sözü meşhurdur: Arapça deve dilidir. Deveden örneği olmayan bir kelimenin muarrab (Arapçalaşmış, yabancı) olduğu düşünülebilir.”⁶⁵ Buradan da anlaşıldığı üzere bir toplumun içinde yaşadığı gerçeklik, gelenekler o toplumun diline ve düşüncelerine yansımaktadır. Ayrıca kelimelerin önem sırası da toplumların kültürel coğrafyalarına göre dilde yerini bulur. Mesela, Türkiye’de mısır ile ilgili kelime dağarcığı en fazla olan bölgemiz Karadeniz Bölgesidir. Öyle ki bu bölgemizde mısır hakkında kırkı aşkın kelime kullanıldığı bilinmektedir. Diğer bölgelerimizde ise bu sayı birkaç kelimeyi geçmez. Sonuç olarak, dil ve dili oluşturan kelimelerin kullanımları ve yapıları kültürlere ve toplumlara göre değişmektedir.

⁶² Muhammed Hamidullah, **Kur’ân-ı Kerim Tarihi**, Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık (Çev.), 2. Bsk., Beyan Yayınları, İstanbul 2010, s.22.

⁶³ Süleyman Gezer, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’ân**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s.27.

⁶⁴ Bkz. K. Reiss, *Texttp und Übersetzungsmethode: der Operative Text*, Hedidelberg, J.Gross Verlag, 1976, s.25’den aktaran Akşit Göktürk, **Çeviri: Dillerin Dili**, 2. Bsk., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994, s.69.

⁶⁵ Ali Galip Gezgin, **Tefsirde Semantik Metod ve Kur’ân’da “Kavm” Kelimesinin Semantik Analizi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002, s.66-67; Gezer, **a.g.e.** s.28.; Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, **“Deve” md., DİA**, İstanbul 1994, c.9, s.223.

Diğer bir husus ise bir kavram bir kültürde olumlu bir anlama sahipken başka bir kültürde olumsuz bir anlama gelebilir. Örneğin, “tiran” Türkçe’de halkına zulmeden kişi; “korsan” kelimesi ise yasal iş yapmayan anlamında kullanılmıştır. Eski Yunanlılarda ise bu kelimeler Türkçe’deki gibi olumsuz anlamlar içermiyor, ayıplama ve kınama ifade etmiyorlardı.⁶⁶ Bu örnekler, kültürel bakış açısının dildeki görünümünün toplumdan topluma farklılık gösterdiğini ispatlamaktadır. Gerçektende her toplumun dilinin kendi fertlerinde uyandırdığı duygu ve anlam dünyasının birbirinden farklı olduğunu pratik yaşamımızda sürekli müşâhede etmekteyiz. O halde bir toplumu anlamak dilini anlamaktan geçer diyebiliriz. Bu konuda Witgeinstein “dil oyunları” ve “hayat formları” kavramlarıyla belirli bir doğal dil ile o dili konuşan toplumun kültürel kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.⁶⁷

Kur’ân-ı Kerim’de geçen: “Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle (vahyedilmiş bir mesajla) gönderdik ki hakkı onlara açık ve dolaysız biçimde ulaştırabilsin.”⁶⁸, “Elif Lâm Ra. Bunlar apaçık kitabın (Kitab-ı Mubîn) âyetleridir. Biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik ki anlayasınız.”⁶⁹ gibi âyetlerde Cenâb-ı Hakk’ın dahi, kullarına mesajını iletirken, onların oluşturduğu kültürel üst yapıyı ve bu yapının en iyi biçimde görüldüğü dillerini dikkate aldığını göstermektedir. Cenâb-ı Hakk hangi topluma elçileri aracılığıyla vahiy göndermişse vahyin dilini o toplumun kültür ve mana iklimine göre kurmuştur. Bu O’nun sünnetidir.⁷⁰

O halde bizler Kur’ân’ın bir yönüyle Hz. Peygamberin (s.a.v.) ruhuna, bir anlamıyla da Arapların ruhuna nazil olduğunu unutmamalı ve bu ruhun neşv-ünema bulduğu dil ve kültür evrenini göz önünde bulundurarak Kur’ân’ı anlamaya gayret etmeliyiz.

⁶⁶ Gezer, **a.g.e.** s.29-30.

⁶⁷ Altınörs, **a.g.e.** s.40.

⁶⁸ İbrahim:14/4.

⁶⁹ Yusuf:12/1-2.

⁷⁰ Gezer, **a.g.e.** s.30-31.

5. FELSEFÎ SÖYLEM NEDİR?

“Felsefe ebedi saadetin elde edilmesi için beşer takatınca ilâha benzemektir.”⁷¹ Çağdaş felsefî bir kavram olarak söylem ise; eşya hakkında sistemli konuşma, bazı şeyleri göz ardı edip bazı şeyleri ön plana çıkarmaya denir. Diğer bir ifadeyle; birçok şeyi göz ardı ederek ve bazı şeyleri esas alarak bir takım şeyleri çıkarsama demektir.⁷² İçerik olarak bir şeyi 'işte o' yapanın kendisi üzerinde duran felsefe, kendisini gerçekleştiren öznenin farklılığı ve özgünlüğü ile beraber söyleme dönüşür. İşte felsefî söylem kendisini varlığın mahiyeti üzerinden kuran bir söylemdir. Varlığın mahiyeti ile ilgili sonsuz söylem bu farklılık ve özgünlükler eşliğinde açığa çıkmaktadır.

Felsefî söylem herhangi bir mutlak öznenin güdümünde olmayan ve kendisini mutlak bir öznenen ziyade düşüncüyü gerçekleştirenin öznelliğinde kuran bir söylemdir. Her felsefî söylemin özgünlüğü ve özgürlüğü, bu öznelikte kendisini temellendirir. Felsefede neredeyse filozof sayısı kadar farklı açıklamanın bulunması felsefî söylemin tekil ve öznel niteliğinin ispatıdır. Bütün bu tekil söylemler hem felsefî tarihin hem de genel felsefî söylemin kendisi demektir.⁷³

Filozoflar, varlık, düşünce ve dil arasındaki ilişkileri inceleyip hakikate ulaşmaya çalışırlar. Bu ilişkiler her filozofta ayrı bir özgünlükte ve farklılıkta ele alınır. Onlar varlık, düşünce ve dil arasında varolan ilişki ve ilişkisizlikleri ele alırken, bazen varlığa, bazen düşünceye bazen de dile daha çok ağırlık verirler. Bütün felsefî görüşler ve ekoller bu üç ayağın etrafında şekillenirler. Bu bağlamda felsefî söylemin büyük bir zenginlikle ortaya çıkmasında temel faktör, uğraştığı alanlar arasındaki ilişkilerin zenginliğidir diyebiliriz.

Felsefî söylemin dile yönelik ilgisi eskiçağdan bu yana sürmektedir. Bu ilgi aynı zamanda dile ilişkin doğrudan çalışmaların yönünü de belirlemektedir. Dilbilgisi ve mantık çalışmalarının birlikteliği ile dilbilim ve dil felsefesi çalışmalarının günümüzdeki birlikteliği bu durumun güçlü kanıtlarıdır. Var olma edimi, düşünme edimi ve dil ediminin insanda ve özellikle insan ürünü bilgi ve bilgi olmayanda buluşması, birçok

⁷¹ Ta'rif için bkz. Seyyid Şerif el-Cürcanî, **Ta'rifât**, (tahk. Muhammed Abdurrahman Mara'şalî), 2. Bsk., Darun-Nefâis, Beyrut 2007, s.247.

⁷² Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, İbrahim Akbaba (Çev.), 3. Bsk., Kitabevi, İstanbul 2001, s.69.

⁷³ Betül Çotuksöken, **Felsefî Söylem Nedir?**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2010, s.59.

sorunuda beraberinde getirmektedir. Düşünme ve dil edimlerinin aynılığı, farklı düzeylerdeki ayrılığı, içiçeliği, yakınlığı bir aradalığı ya da tam anlamıyla olduğu sürülen farklılığı yüzyıllardan beri tartışılmaktadır.

Düşünmenin dille ya da dilin düşünmeyle olan ilişkilerinin iki ya da üç boyutundan söz etmek, öteden beri felsefi söylemin izlediklerinden biri olmuştur. Düşüncenin dille olan çok boyutlu ilişkisine sistemli anlamda ortaçağda varılmıştır.

Bu sahada terimler üzerinde çalışan Guillelmus de Ockham'ın determinist ilkesi gereğince yaptığı değerlendirmelerle öncü rolünü aldığını belirtmek gerekir. Yorum üzerine kitabının ilk kısmı üzerindeki izahında Boethius'unda dediği gibi, "üç tür söylem var: Yazılı söylem, sözlü söylem, kavramsal söylem; bu sonucusu da salt zihindedir. Dolayısıyla üç tür de terim var: Yazılı terim, sözlü terim, kavramsal terim. Yazılı terim insan gözüyle görülen ya da görülebilen cisimsel herhangi bir nesnenin betimlendiği bir önermenin parçasıdır. Sözlü terim yüksek sözle ifade edilen bir önermenin parçasıdır, insan kulağıyla duyulabilir. Kavramsal terim bir yönelim, yani bir ruh izlenimidir; zihinsel bir önermenin parçası olarak herhangi bir nesneyi doğal olarak imler, neyi gösteriyorsa onun doğal olarak yerine geçer."⁷⁴

İster dil dışarıdaki bir varlıkla ilişkilensin ya da varlıkların birbiriyle olan ilişkisiyle ilgilensin, ister zihinde oluşan varlıklar anlamında olguları ve onlar arasındaki ilişkileri belirlesin, zihinde olan her zaman belirleyicidir. Çünkü bütün bu alanların dille olan ilişkisi ilkin zihinsel dil ortamında kurgulanır. Daha sonra çeşitli görüngüleriyle (konuşma dilinde ya da simgesel dil ortamında olmak üzere) dil ve dil edimlerinde yansımaları bulur.

Düşünce ve dilin öznesi her zaman için dille ya da dilin bağlantılı olduğu her şeyle ilişkili olmak durumundadır. Bu ilişki bir olay, durum, düşünce, nesne, ya da düşüncede olan bir nesne ile olabilir. Özne bu ilişki ağıyla hem kendini kurar hem de varlığı konumlandırarak varoluşsallığını fark eder. Bu iç içe geçmiş farklılık içerisindeki bütünsel ahenkten (varlık harmonisinden) insan zihnine doğru akan ilişkilerin verileri doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bilgi olarak açığa çıkmaktadır. Özne bütün bu ilişkileri

⁷⁴ Betül Çotuksöken, "Düzsöz Edimi-Bilgi İlişkisi", "Felsefe Açısından Kültür, Sanat ve Dil", Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s.113-114.

dilde ve düşüncede açığa çıkararak varolur. Dolayısıyla bu durum dilin insanın varoluşsal yönüyle olan ilişkisine güçlü bir vurgudur. İşte felsefî söylem kendisini bu düzlem üzerinden kurup geliştiren söylemdir.⁷⁵

Bir düşünce arasında bir ortaklığın varlığından söz eden Venderyas'a göre bireysel olan söz, toplumsal olayların, değerlerin etkisiyle belirlenir. Değişen ve dönüşen toplumsal etkenler dili de zaman içinde değiştirir. Dönüşen ve değişen sözcükler bir tür tutsaklığıda getirirler. Anlamları toplumsal yapı içinde belirlenerek tamamlanmış sözcüklerle konuşmak zorunda kalmak, düşüncenin sınırlarının daralmasına yol açar. Düşünceden beslenen felsefî söylem yapısı bu gel-git'leri içinde barındırır. Buradan hareketle felsefî söylemi, birey ve toplum gibi sürekli değişen, yenilenen, genişleyen, daralan, psiko-sosyal yönü olan bir söylem olarak nitelendirebiliriz.

Felsefî söylemin düşünceden dile, dilden düşünceye olan serüveni, bir süre sonra birey ve toplumsal yapıda bir dünya görüşünü doğurur. Bu dünya görüşü bir anlam evrenine tekabül edip düşünce-dil ve eylemde kendisini gösterir. Peki dünya görüşü dediğimiz şey dilin neresinde ve nasıl açığa çıkar? Dilin zahirî formunda mı yoksa bu formun içeriğinde mi kendini nazara verir. Hâkezâ dilin içi denince tasarlanan nedir? Bir dildeki tek tek sözcükler mi, sözcüklerin okunuşu mu? Sözcüklerin bölüklere ayrılışı mı? Sözcüklerin değişik durumları mı? Fiilerin anlam çerçevesi mi yoksa çekimleri mi? O dile özgü tümce kalıpları mı? Sözcüklerin yanyana gelmesini, birbirine bağlanmasını güden kurallar mı? Sonuç olarak, dildeki dünya görüşü o dile özgü bazı ortamlarda, bazı olaylarda yoğunlaşsa bile o görüş o dilin her yerindedir, o dilin her yanına yayılmıştır, dile sinmiştir denebilir. Bu görüşe göre dil ve dünya görüşü özdeştir. Dil eşittir dünya görüşüdür. Dolayısıyla felsefî söylem bir dünya görüşüdür.

Bir dünya görüşünü en iyi biçimde dilde gözlemleriz. Ancak bir dünya görüşünü sadece dil inşa etmez. Bazen konuşma dili anlamındaki dilde değilde beden dili (lisan-ı hâl) diye tanımlanan dilde de dünya görüşlerini gözlemleriz. İnsanların sevgilerinde, tiksintilerinde, hobilerinde davranış biçimlerinde, giyim-kuşam gibi birçok noktada dünya görüşüne dair izler bulabiliriz. Hatta çoğu kez bu unsurlar, insanların dünya görüşlerinde değişimler meydana getirirler ya da yeni dünya görüşlerine kapılar aralarlar.

⁷⁵ Betül Çotuksöken, **a.g.m.** s.113-114.

“Dil dünya kavrayışıdır.Yadsınamayan bir doğru varsa, bu kavrayışın dilden dile değiştiğidir.”⁷⁶ İşte bu kavrayışın felsefî manada dile getirilmesi felsefî söylemi ifade eder.

İnsan sosyolojisinde meydana gelen değişimler -ki bu değişimler bilim teknik ve hukuk gibi birçok alanı kapsar- üst yapı olan dil ve kültür dünyasını da belirlemektedir. Nitekim klasik İslâm tarihinde sosyolojik altyapı açısından farklı olan ekollerin dil anlayışlarındaki farklılıkların oluşmasında bu değişimlerin etkisi oldukça belirgindir.

Özetle, dil bir dünya görüşünü oluşturduğu gibi, dilin üzerinde yeşerdiği altyapının niteliği ve niceliğide hem dili hemde dünya görüşünü oluşturur ve belirler. Bu etkileşim müşâreket (karşılıklı etkileşim) babından olup içiçe zamanın nehrinde oluşarak akıp gitmektedir. Bir dünya görüşü olarak felsefî söylem, bütün bu değişimlerin sonucunda ortaya çıkar ve kendi içinde de bu değişim yarasını işletir.

Felsefî söylem, kendisini dil ve düşüncenin harmonisiyle kuran söylemdir. O'nun doğma, büyüme, donma, kendini kurma ve bağımsızlaşması, hammaddesi olan dil ve düşüncede meydana gelen değişimle doğru orantılıdır.

Dil felsefecileri dili dil için ele almazlar. Dili dil için dilbilimciler daha çok ele alır. Onlar ise (yani dil felsefecileri) dilden hareketle dünyayı bir bütün olarak kavramaya çalışırlar. Bunu başararak buna uygun bir hayatın yaşanmasını kolaylaştırmayı amaç edinirler.

Madem ki dil düşüncenin formudur, o halde dilsel yenilenme, düşüncenin içeriğinin değiştirilmesi değil onun formu olan dilin yenilenmesidir. Lafız, anlam taşıyıcısından ve onun ileticisinden öte bir şey olmamakla birlikte anlam lafızdan bağımsızdır. Anlamların lafızlardan bağımsız olduğu bizde hep vurgulanmıştır.⁷⁷

İnsanların bir lafzın manasını anlamaları o lafzın karşılık geldiği şeyi bilmeleriyle mümkündür. Örneğin bir çocuğa salt, anne, baba, ekmek su, gökyüzü, yeryüzü lafızlarını söyleyerek birşeyi kavratamayız. Ancak bu kelimelerin neye karşılık geldiğini göstererek çocuğun zihninde anlamlı bir hale getirebiliriz. Hiçbir şeyi göstermeden çocuğa süt

⁷⁶ Nermi Uygur, **a.g.e.** s.82, 83, 86.

⁷⁷ Hasan Hanefi, **Gelenek ve Yenilenme**, M. Emin Maşalı (Çev.), 1. Bsk., Otto Yayınları, Ankara 2011, s.144.

dediğimizde birşey anlamayacaktır. Bu da önce içerik -ki bu kastedilen şeyin kendisidir ya da manasıdır- sonra lafız ya da form gelir düşüncesini desteklemektedir.⁷⁸ Ayrıca açlık ve tokluk, susuzluk, üzüntü mutluluk gibi haller ise hissedilerek bilinir.

Kelâmcı ve filozof ve fıkıhçılar dil ve anlamı ruh ve beden gibi birbirinden ayrı unsurlar olarak ele almışlardır. Mesela Gazzâlî “bütün lafızları kullanmak mübahtır, terimlerde ise tartışma olmaz.” der. Ayrıca Gazzâlî şöyle der: “incelemeyi bitirip çıkar yolu bulduğunda, yanıltıcı soruların büyük çoğunluğunun anlamları lafızlardan çıkarmaya çalışanlardan geldiğini anlarsın. Halbuki onun yapması gereken, önce manaları tayin etmek, bunun akabinde lafızları incelemektir ki böyle yaptığında o, bu lafızların ıstılahlar olduğunu ve bunlar kanalıyla düşüncelerin değişmeyeğini bilir.” Razî de bu konuda şöyle der: “Kastedilen aynı olduğu halde ibareler farklıdır.” Kadı Abdulcebbar ise “anamlar sahih olduğunda ibarelere itibar edilmez” demiştir.⁷⁹

Lafızların tartışma konusu yapılamayacağı manaların öncelenmesi gerektiğini söyleyen bilginler sünnetten kendilerine delil getirmişlerdir. Nitekim Hudeybiye Barış anlaşması metnine Efendimiz (s.a.v.) “Bismillahirrahmanirrahim” yazdığında Süheyl “vallahî Er-Rahman’ın ne anlama geldiğini bilmiyorum.” “Sen Bismikellahumme yaz” demiştir. Efendimiz (s.a.v) yazıcıya “bismikellahumme yaz” buyurdu ve “işte bu Allah’ın Resulû Muhammed’in verdiği bir hükümdür.” Bunun üzerine Süheyl: “Biz seni Allah’ın Resulû olduğunu kabul etseydik, seni Kabe’den alıkoymaz ve seninle savaşmazdık; sen “Muhammed b. Abdullah yaz” demiştir; Efendimiz (s.a.v.) de: “Tamam Muhammed b. Abdullah yaz” demiştir.⁸⁰ Ancak bu olayda Hz. Peygamber (s.a.v.) ilerde müslümanların lehine gerçekleşeceğini umduğu büyük maslahatları gözetmek suretiyle bir tercihte bulunmuşken, sahabelerin daha Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatteyken aynı lafız veya nass karşısında farklı tutum takınmalarından dolayı –ki fıkıh literatüründe bu içtihad olarak isimlendirilir- müsamaha göstermesi, kişinin davranış ve sözünde belirleyici olanın maksadın olması gerektiği yönündeki tutumu daha sonraları fâkihlerce fıkıh alanına bilgi akışı sağlayan bir kural haline dönüşmüştür. Bir diğer taraftan lafızların önemsenip, öncelenmesi gerektiğini savunan görüş sahipleri ise yine kendilerine Hz.Peygamberin

⁷⁸ Ebu’l İzz ed-Dimeşkî, Ali b. Ali. b. Muhammed, **Şerhu’l-Akidetu’t-Tehaviye**, (tahk. Şuayb Arnavutî, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), 1. Bsk., Muessetu’r-Risale, Beyrut 2008, s.106, 107.

⁷⁹ Hasan Hanefi, **a.g.e.** s. 144’ten naklen alınmıştır. Ayrıca bkz. Sefiyuddin el-Mubârekfûrî, **er-Rehiku’l Mehtum**, Daru’l Erkâm, Beyrut tsz., s.291.

⁸⁰ Hasan Hanefi, **a.g.e.** s.144.

(s.a.v.) sünnetinden şu gelecek hadis-i şerifi⁸¹ delil olarak getirmişler: Bedevinin biri Allah Resûlü'ne “ya nebi'allah” (hemzeyle) çağırmasına karşı Allah Resûlü ona ben “Allah'ın nebi'i değil nebisiyim.” şeklinde sözü iade edişi ve karşılık verişini örnek verirler.⁸² Cevherî bu hadisdeki “nebe'e” kelimesinden türetilmiş “nebi'i” lafzının, kelimenin asıl manası olan bir yerden başka bir yere göçetmek manasının bedevi adam tarafından kastedilmiş olduğundan hareketle Hz.Peygamer (s.a.v.) tarafından Kureyş lehçesinde olmayan bir kullanıma karşı tepkisi olarak yorumlar.⁸³ Çünkü Hz.Peygamer (s.a.v.)'in de Mekke'den Medine'ye çıkışını ifade eden hicret olgusunun tarihi gerçekliği düşünüldüğünde kelimenin ilk anlamıyla örtüşen bu durum Cevherî'nin yorumunu doğrulamaktadır. Ancak bizler iki görüşün ortasında duran hem lafzın hem de mananın beraber gözetilmesi taraftarı olarak Bakara sûresi 2 /104.âyeti ile Nisâ sûresinin 4/46. âyetlerinin esas alınması gerektiği kanaatını benimsiyoruz. Âyetlerin meâllerine bakacak olursak **“Siz ey iman edenler! “Sen bize uy” demeyin, “bizi görüp gözet” deyin ve dinleyin; zira inkâr edenleri acıklı bir azap beklemektedir”**⁸⁴ Bu âyet aslında kelimenin söylenişine yönelik bir yasak olmaktan daha çok, bu kelimeyle dile getirilen tavra yönelik bir yasaktır.⁸⁵ Diğer âyette ise Cenâb-I Hak **“Yahudileşenlerden kimileri sözleri bağlamlarından kopararak çarpıtırlar; “işittik ve sarıldık/redettik”, “dinle dinlenilmeyesi” ve “ra'inâ” derler, dillerini eğip bükerek ve dine hakaret kastıyla. Eğer onlar “işittik ve itaat ettik”, “dinle” ve “unzurnâ” deselerdi, bu kendileri için daha yararlı ve daha dürüstçe bir davranış olurdu...”**⁸⁶ ‘Asâ, İbn Fâris'in de vurguladığı gibi birbirine zıt iki anlamı içeren bir kelimedir. Toplanmak veya ayrılmak, emre sarılmak veya isyan etmek. Bu yüzden “toplanmaya” da “dağılılmaya” da ‘asâ

⁸¹ Bu hadis-i şerifin sahih hadis kaynaklarımız içinde tespit edemedik. Ancak bu lafızla Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nisbeti konusunda bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Neysâbüri, **el-Mustedrek ale's-Sahîheyn ve ma'ahu Telhis ez-Zehbî**, (tahk. Râcî er-Rahamât Ebu Abdullah, Adusselam b. Muhammed Ömer Allûş), 1. Bsk., Hadis No:2961, Dâru'l Marife, Beyrut 1998/1418, c.2, s.605. Ayrıca bkz. İbnü'l Esir, **en-Nihâye fi Garibi'l Hadis**, (tahk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde), 1. Bsk, Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut 1997/1418, c.5, s.3. İmam Hafız Zehebî hadisin farklı senedlerle İbn Abbâs ve Ebu Zerr el-Gıfarî'den gelen her iki rivayetin de zayıf olduğuna hükmeder. Zehebî, Ebu Zerr rivâyetinin isnâdının ‘levin’ olduğunu hükmederken İbn Abbâs rivâyetinin ise münker olduğunu söyler. Ancak usûlde mukarrer kâidendir ki üzerine fikhî hüküm bina edilmeyen hadislerle, uydurma olmadıktan sonra istişhad da bulunmanın sakıncası yoktur.

⁸² Abduh er-Râcîhî, **Fıkhü'l Luğa fi'l Kütübi'l Arabiyye**, Dârun-Nahdatu'l Arabiyye, Beyrut 1974, s.73.

⁸³ Ebu Nasr İsmail b.Hammad Cevherî, **es-Sihah Tacu'l Luğa ve Sihahu'l Arabiyye**, (tahk. Muhammed Muhammed Tamir ve diğerleri), Dâru'l Hadis, Kâhire 2009, s.1109. Ayrıca bkz. İbnü'l Esir, **a.g.e.** s.4.

⁸⁴ Bakara sûresi: 2 /104.

⁸⁵ Mustafa İslamoğlu, **Hayat Kitabı Kur'ân (Gerekçeli Meal-Tefsir)**, 13. Bsk., Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s.40.

⁸⁶ Nisâ: 4/46.

denilir.⁸⁷ ‘**Asaynâ**’ diyenler, bu kelimeyi tevriyeye elverişli olduğu için seçmiş olmalıdırlar ki, Kur’ân, dil oyununa müsait bu kelimenin yerine **et’anâyı** (itaat ettik) önerir. Krş:2/93).⁸⁸ Öyle görünüyor ki bu âyetten hareketle sözleri bağlamından koparmak suretiyle kelimeleri bırakıldıkları manaların dışındaki maksadlar için kullanımının sebep olacağı neticelere katlanması gerektiği noktasındaki uyarı ve ikazları dikkate alındığında ahlâkî boyutta bu tür davranışların cezâi yaptırımla karşılık verilebilinceğine zımnen işaret edilmiştir sonucunu çıkarabiliriz.

Sonuç olarak dil anlamın hem oluşturulmasında hem de ulaştırılmasında önemli bir role sahiptir. Dolayısıyla dilin yapı taşı olan kelimelerin anlamları doğru tespit edilip kullanılmazsa, bu kelimelerden oluşan cümlelerde anlaşılmaz olacaktır. Sonuçta bu cümlelerden oluşan metinde doğru anlaşılmıyacaktır.

⁸⁷ Cevherî, **a.g.e.** s.1109.

⁸⁸ Mustafa İslâmoğlu, **a.g.e.** s.160.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL VE FELSEFEYE GENEL BAKIŞ İLE KELÂMÎ SÖYLEMİN TARİFİ

1.1. KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

1.1.1. Dil Felsefesi Tanımı

Dil felsefesi için dili konu edinen felsefe dalıdır denebilir. Aslında bir bakıma felsefe bütünüyle dil ile ilgilidir de denebilir. Özellikle analitik felsefe, önemli oranda dilde kastedilen manalara ulaşmak için çözümler yapar. En dar manada ise dil felsefesinin konu edindiği temel sorun " anlam"dır.⁸⁹

Biraz daha açacak olursak; dilin doğasını, yapısını, kökenini, özünü ve içeriğini araştırarak farklı diller arasındaki köken ve yapı özelliklerini inceleyen felsefe disiplini dil felsefesidir. Ayrıca dil felsefesi, bilim dili, şiir dili, din dili ve bilgisayar dili gibi farklı ifade şekillerini tetkik eder. "Anlam nedir", "Hangi sözcükler anlamlıdır?", "Dil ve doğruluk arasındaki ilişki nedir?", "Anlam dilde nasıl oluşur?", "Kavram nedir?" gibi soruları felsefi analiz yöntemiyle çözümlenmeye çalışan dil filozofları ise, "dil ile dünya", "dil ile düşünce" ve "dil ile varlık" arasındaki ilişkileri araştırır. Kısacası dil felsefesi, dilin kendisini dile getirmesidir.⁹⁰ Bir başka anlatımla "dil felsefesi, "anlamın doğası", dahası "dilsel anlamın doğası", bu bağlamda "kelime anlamı", "cümle anlamı", "dil-referans ayrımı", "anlamın kökeni" gibi konuları ele alır. Bütün bu yönleriyle dil felsefesi bir "bilgi üretme etkinliğinin" adıdır denebilir. Dili anlaşılmasız bir büyü yapı, bir mucize olarak görmez ve bu nedenle dile bir mucize gibi yaklaşmaz." Dil felsefesi

⁸⁹ Atakan Altınörs, **a.g.e.** s.24.

⁹⁰ Sarp Erk Ulaş, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s.385-386.

bilgi nesnesini apriori (öncabül olarak) tasvir etmeyi hedefler.⁹¹ Bu temelde onu cesurca ele alır ve çok yönlü çözümlenmelere tabi tutar.

Dilin, düşünce ve varlık ile olan zorunlu ilişkisi, onu ister istemez felsefeyle de ilişkilendirmiştir. Bu hususu, ilk insandan başlayarak ilk felsefecilere kadar varlık ve düşünce konusunun dille bağlantılı olarak ele alınmasından anlıyoruz. İlk insandan başlayarak varlığı anlamlandırma çabasının dil üzerinden gerçekleştirildiğini biliyoruz. Öyle ki dil üzerinden kendisini, doğayı ve varlığı, anlamaya çalışan insanoğlu bir süre sonra dil ile doğayı özdeşleştirmiştir. Dil ile varlığı özdeşleştiren ilk dönem insan aklı; dil, düşünce ve varlık bağlamında bir varlık felsefesi yapmıştır. İnsanın, dilin önderliğinde doğaya olan bu yönelimi bir süre sonra büyülü, mucizevî bir yapı olarak gördüğü dilin kendisine doğru gerçekleşmiştir. Bu noktada ise insan artık dil üzerinde düşünmeye yani bir nevi dil felsefesi yapmaya başlamıştır.⁹²

İnsanoğlu, dil üzerinde düşünmeden, bir başka ifadeyle dile felsefî bir yönelimde bulunmadan önce, duygu ve düşüncesini dil üzerinden varlığa nasıl aktarmıştır onun üzerinde biraz duralım. İnsanlık tarihi üzerine araştırma yapan bir çok araştırmacı, insanın, varlık sahasına çıktığından bugüne değin, varlıkla olan ilişkisini imkanı ve yeteneği ölçüsünde sembollerle, resimlerle ve sözcüklerle kayıt altına almaya çalıştığını belirtir. Arkeolojik bulgular bu hususu açıkça ispatlamaktadır.

İnsan, içinde doğup büyüdüğü fiziki evrene ilişkin algısını en iyi biçimde sözcüklerle, isimlerle, cümlelerle formüle etmiştir, adeta diyaloga geçtiği tüm varlık parçalarını onlarla işaretlemiş ve böylece varlık bilgisini bu bahsi geçen unsurlar üzerinden derinleştirerek dilde görünür kılmıştır. Bunu da önce varlığın öğelerini adlandırarak, onlara uygun sözcükler bularak başlatmıştır. Bu bağlamda, bugün üzerinde konuştuğumuz ve hala tam olarak çözemediğimiz dil evreninin ilk yapı taşları adlar olmuştur, diyebiliriz.

Yüce Allah'ın insanın maddi ve manevi fitratına dercedip vahiyle desteklediği adlandırabilme yeteneği, insanın insanlaşma ve terakki etme süreçlerinde mihengi bir nokta olmuştur. Bu anlamda ad koyma, bir çok inanç biçiminin de üzerinde yeşerdiği kök

⁹¹ Atakan Altınörs, **a.g.e.** s.12, 13.

⁹² Sarp Erk Ulaş, **a.g.e.** s.386.

hücre fonksiyonunu yüklenmiştir.

Varlığın öğeleriyle dilin öğeleri olan sözcükler arasında-insan aklının hakemliğinde gerçekleşen bu karşılıklı projeksiyonun tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. Kadîm (ilkel) insanlık tarihi üzerine yapılan araştırmalar, ve bu araştırmalardan elde edilen bulgular, eşyayı adlandırmanın insanoğlunun varoluş serüveniyle birlikte başladığını göstermektedir. Örneğin: İlkel insan topluluklarının devamı hükmünde olan Kuzey Avusturya yerlileri hakkında yapılan bir araştırmada, yerlilerin zihinsel ve yaşamsal tecrübesinin yansıması olan söylencelerden (mit) bir tanesi şöyle aktarılmıştır: "Bu kuzey Avusturalyalılar, yaratıkların ve nesnelerin kökenini kuttörenlerinin önemli bir bölümünde temellendiren bir söylemle açıklarlar. Çağların başlangıcında, Wawilak adında iki kız kardeş, deniz yönünde yola çıkmış, karşılarına çıkan yerleri, hayvanları ve bitkileri adlandırma adlandırma gitmektedirler. Biri gebedir, öbürü çocuğunu kucağında taşımaktadır..."⁹³ Yine bir Sümer yazıtında:

Gök yerden ayrıldıktan sonra,

Yer gökten ayrıldıktan sonra,

İnsanın adı konduktan sonra, şeklinde ki dizelerde insanın adının konmasının yaratılışla eş zamanlı olarak vurgulanması; bu konuda insan belleğinin uzun bir geçmişten beslendiğini göstermektedir.⁹⁴

Tevrat'ta ise: Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; ve engin karanlıklarlakaplıydı; ve Allah'ın ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu. Ve Allah dedi: Işık olsun; ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü; ve Allah ışığı karanlıktan ayırdı. Ve Allah ışığa gündüz, ve karanlığa gece dedi...) Ve Allah dedi: Gök altındaki sular bir yere biriksin, ve kuru toprak görünsün; ve öyle oldu. Ve Allah kuru toprağa yer dedi; ve suların birikintisine denizler, dedi.⁹⁵ Tevrat'ın bu âyetlerinde ad koyma işleminin –tıpkı Kur'ânda olduğu gibi- ilk olarak Allah'a izafe edildiğini görmekteyiz. Daha sonra ise Allah yarattığı hayvanlara ad koyma işini Hz. Adem'e

⁹³ Claude Lévi-Strauss, **Yaban Düşünce**, Tahsin Yücel (Çev.), Yapı Kredi Yayınları İstanbul 2000, s.111.

⁹⁴ Bkz. Samuel Noah Kramer, **Tarih Sümer'de Başlar**, Hamide Koyukan (Çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s.68.

⁹⁵ **Kitabu'l Mukaddes (Tekvîn Babı; Yaradılış)**, Bab:1.

bırakır. Hayvanlar, Hz. Adem'in bulduğu adlarla anılırlar.⁹⁶

Daha geç dönem medeniyetlerinden Roma medeniyeti üzerinden hareketle Azra Erhat ad ile ilgili olarak: "Üstünde önemle durmamız gereken bir başka nokta ad ile yazgının birbirine bağılılığı görüşüdür; yaratılış öncesi zamanlarda varlığın daha olmamasının nedeni, adının daha konmamış, yazgısının daha saptanmamış olmasından ileri gelir. "Nomen est omen" diye bir atasözleri vardır Romalıların. Adın bir işmar, bir yazgı taşıdığını belirtir. Yuhanna İncili'nin başlangıcını anımsayalım: "Kelâm (logos) Allah idi." deniyor."⁹⁷ diyerek bir başka noktaya değinmiştir. Kur'ân'da ise "Allah Adem'e isimlerin hepsini öğretti."⁹⁸ demektedir. Bu da, insanın, bilgi ve anlam mertebelerine olan yolculuğunun varlığı isimlendirmeyeyle diğer bir deyişle varlıkla kendisi arasına dil üzerinden bir bağ kurmayla başladığını göstermektedir. Bütün bunlardan dile felsefi yaklaşım sergilemeden önce de insanoğlunun dille ilgili epeyce deneyim sahibi olduğunu anlıyoruz. Bu deneyimler daha sonra dilin kendisi üzerinde düşünmenin, dilsel varlık öğelerine (lafız, sözcük, cümle vs...) felsefi yaklaşım sergilemenin zeminini oluşturmuştur. Ancak, insanın, dilin kendisi üzerinde bütünlüklü olarak düşünmeye başlaması, felsefi yaklaşım sergilemesi için epey zamanın geçmesi gerekmiştir.

Dil ve felsefe alanında ciddi yoğunlaşma ve yetkinleşmenin verilerine Eski Hint, Mısır, Antikçağ Grek uygarlığı ve Eski Yunan uygarlığında rastlamaktayız. Elimizdeki veriler söz konusu medeniyetlerde dil çalışmalarının, dilbilim ve dil felsefesi konularıyla paralellik arzedecek şekilde yürütüldüğünü göstermektedir. Örneğin, düşünceleri daha çok somut varlık üzerinde yoğunlaşan Antikçağ Grek filozofları, dile büyümlü mucizevî bir yapı gibi gören felsefe öncesi insan aklından farklı olarak dilin doğası üzerinde de düşünüp ve araştırmalar yapmışlardır. Bu araştırmalarda dil ve düşünce arasındaki zorunlu ilişki üzerinde durulmuş sonuçta felsefe, dilde yapılmaya başlanmıştır.⁹⁹

Varlık üzerine yoğunlaşan ilkçağın "doğa filozofları"ndan Thales'le başlayan varlığın ilk yapı taşı (arche) bulma arayışı, ilk defa Herakleitos'la birlikte insanın

⁹⁶ Bkz. **Kitabu'l Mukaddes (Tekvîn; Yaradılış)**, Bab:2.

⁹⁷ Komisyon, **Hesiodos Eserleri ve Kaynakları**, Azra Erhat- Saahattin Eyüboğlu (Çev.), 1. Bsk., Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara 1977, s.85.

⁹⁸ Bakara: 2/31.

⁹⁹ Ernst Cassirer, **Sembolik Formlar Felsefesi 1 Dil**, Milay Köktürk (Çev.), 1. Bsk., Hece Yayınları, İstanbul 2005,s. 137.

metafizik yapısında olan mantık ve akılla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. O, doğayı anlamak için maddi nedenlere değil, bu nedenlerin de arkasında olan asıl nedene (yasaya) yoğunlaşılması gerektiğini düşünmüştür. Herakleitos, maddî evrenin tüm gelişimini, değişimini ve çeşitliliğini sağlayan bu yasaya; söz, akıl, düşünce ve anlam için kullanılan “logos” sözcüğünü kullanmıştır. O bu sözcüğü “Tanrı” anlamında kullanmıştır. Kâinâtın sırrına, logos; yani söz, konuşma, anlam ve tanrısal tin üzerine yoğunlaşmakla ulaşılabilir. Herakleitos’un kritik müdahalesiyle bu noktadan sonra artık varlık üzerine düşünmekten dil üzerine düşünmeye geçiş gerçekleşebilmiştir.¹⁰⁰

Eski Yunan uygarlığına gelindiğinde dilin düşüncenin garantörü olduğu anlayışı pekişmiş olmalı ki dilin kökeni, sözcüklerin yapısı ve varlıkla olan ilişkisi gibi konular detaylıca işlenmiştir. Örneğin, Platon/Eflatun (i.ö.427-347), Kratylos ya da Adların Doğruluğu Üzerine adlı yapıtında dilin kökeni sorununu -ki dil felsefesinin temel problematiklerindedir- Sokrates’in hakemliğinde konuşturduğu iki kişinin ağzından tartıştırmıştır.¹⁰¹ Böylece ilkçağlardan başlayarak dil ve olgu ilişkisi, sözcük ve cümle yapıları, dilin kaynağı ve doğuşu gibi konular çerçevesinde yürütülen çalışmalar, dilbilim ve dil felsefesinin ilk nüvelerini oluşturmuştur.

Ancak dil felsefesinin bir felsefi disiplin olarak belirginlik kazanması, XIX. yüzyılın ilk yarısında Hamann, Herder ve Wilhelm Von Humboldt’un dilin kökeni ve dilin yapısı hakkındaki araştırmaları ile olmuştur. Fakat bağımsız bir felsefe disiplini olabilmesi, Wittgeinstein’in birinci ve ikinci dönem dil analizleriyle gerçekleşmiştir. Çağdaş felsefede, Wittgeinstein’den sonra en fazla tanınan dil filozofları; B.Russell, R. Carnap, W. Quine, D. Davidson, N. Chomsky, J. Searle, J. L. Austin, G. Ryle ve P. F. Strawson’dur.¹⁰²

Dil felsefesinin temel problemlerinden biri olan “anlam sorunu” dil felsefesinin ilgilendiği başlıca sorundur. “Anlam nedir?” sorusuna cevap arayan dil filozofları arasında, dildeki en küçük anlamlı birimin sözcükler olduğunu öne sürenler “sözcük atomcusu” diye nitelendirilmektedir. İkinci gruptakiler ise en küçük anlamlı birimin

¹⁰⁰ Ernst Cassirer, **a.g.e.** s.137-138.

¹⁰¹ Doğan Aksan, **a.g.e.**, c.1, s.17; c.3, s.140; Suheyla Bayrav, **Yapısal Dilbilimi**, 2. Bsk., Multilingual, İstanbul 1998, s.31; Necip Üçok, **Genel Dilbilim (Linguistik)**, Ankara Üniversitesi Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1947, s.189-190.

¹⁰² Nermi Uygur, **a.g.e.** s.81.

cümleler olduğu iddia eden cümle atomcularıdır. Birinci grup akıma Platon ve J. Locke; ikinci grup akıma B. Russel, I. Witgeinstein örnek olarak verilebilir.¹⁰³

Dil felsefesi bir felsefe disiplini ve onu analitik felsefe gibi bir takım felsefi geleneklerden ayırmak gerekir. Anlam, gönderge, belirli betimlemeler, düşünme-dil ilişkisi, söz edimleri ve benzeri sorunlar dil felsefesinin konuları arasında yer almaktadır. Dil felsefesinin analitik felsefe gibi, felsefe etkinliğini tümüyle dilsel çözümlemelere indirgemek gibi bir öncülden asla hareket etmediğinin/edemiyeceğinin altını çizmek gerekir.¹⁰⁴

“Dildeki felsefe” deyiminde geçen ‘felsefe’ terimiyle dildeki dünya görüşü kastedilir.” Dolayısıyla dünya görüşü: Başta kendisi, insanın kendisini ve çevresini, kendi yapıtlarıyla doğada bulduklarını, canlı cansız ve daha başka çeşitten herşeyi, kısaca söylendikte çepeçevre varlığı bilip değerlendirdiği, öğrenip işlediği bakış açısı, bu açının “dünya” kavramında kuşattığıdır. İşte, dilde felsefe arayanların aradığı, felsefe üzerinde ister açık ister bulanık bir bilinçleri olsun, bu anlamdaki dünya görüşüdür veya dünya görüşü çeşidinden birşeydir. Bir dilin dünya görüşü, o dilin dünya yorumu, dünyanın o dille, o dildeki kuruluşu, düzenlenişi dünyanın o dili konuşanlarca büründüğü biçimdir.”¹⁰⁵

Dilin çeşitli özelliklerini öne çıkartarak dil “kültürün” ya da “uygarlığın taşıyıcısı” olarak söz edilebilir; bunun anlamı, dilin felsefe, edebiyat, bilim vb. kültür elemanları için zorunlu koşul olduğudur. Bu türk etkinlikler ancak dil sayesinde gerçekleştirilmektedir. Zira soyut ya da kavramsal düşünceyi mümkün kılan şey dildir.¹⁰⁶

1.1.2. İslâm Dünyasında Dil Çalışmaları

A) **İslâm öncesi Arap Yarımadasında dil çalışmaları:** Kur’ân-ı Kerim’in ilk muhatabı olan Arap toplumunun, Kur’ân nazil olmadan önce de siyasal ve kültürel bir geçmişe sahip olduğu tarihi bir hakikattir. Ortadoğu’dan Mezopotamya’ya kadar uzanan bir coğrafyada yaşamış olan Araplar, buralarda çeşitli uygarlıklar inşa etmiş; siyasi,

¹⁰³ Herder-Fichte-Humboldt, a.g.e. s. 48.

¹⁰⁴ Herder-Fichte-Humboldt, a.g.e. s. 46.

¹⁰⁵ Nermi Uygur, a.g.e. s.81.

¹⁰⁶ Atakan Altınörs, a.g.e. s.17.

askeri, ekonomik ve kültürel bir çok alanda faaliyet yürütmüşlerdir. Örneğin, tarihin ilk imparatorluğu olarak kabul edilen Akad'ların kurucu unsurunun Araplar olduğu belirtilir. Ayrıca o dönem Mezopotamya'nın kalbi olan Babil'de de bir çok defa hüküm sürdükleri belirtilmiştir. İslâmiyetten önce Arabistan'ın kuzeyinde ve güneyinde bir çok devlet veya devletçiklerin de onlar tarafından kurulduğu müsellemdir.¹⁰⁷

Kuşkusuz onlarda diğer toplumlar gibi tarih sahnesinde misyonunu icra ederken, farklı dil, kültür ve inanç yapılarıyla tanışıp etkileşim içerisine girmişlerdir. Belirttiğimiz hususların çoğunun tarih ilminin sahasına girdiğinin farkında olmakla beraber, Kur'ân'ın nazil olduğu bu toplumsal yapının dil ve kültür bağlamında da bir geçmişe sahip olduğuna göndermede bulunmak istedik. Dolayısıyla, Kur'ân ve Hz. Muhammed (s.a.v.) öncülüğünde tekmil edilen İslâm dininden önce Arapların, uygarlığın maddi ve manevi yönünden büsbütün mahrum olduğunu iddia edemeyeceğimizi belirtmek gerekir. Şu farkla ki, onların -az ya da çok- bu birikimleri, şikle yoğrulmuş zihinlerinden neşet eden yaşamlarını cahilî olmaktan kurtaramamıştır. Kur'ân'ın tevhid dili ekseninde müdahalesiyle anlamsal açıdan büyük bir değişime uğrayan Arap toplumunun dil serüveni de Kur'ân'la başlamamıştır. Sonuçta Kur'ân'ın nazil olduğu bu toplum, farklı lehçeler bağlamında Arap dilini kullanıyor ve az da olsa yazıyordu.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Araplar, çoğu kez hareket halinde oldukları bu coğrafyadaki halklarla kültürel anlamda da alış-veriş içerisinde olmuşlardır. Örneğin, Arapların kullandıkları alfabeyi, tarihte ilk alfabeyi bulan Fenikelilerle olan ilişkileri sonucu edindikleri belirtilir. Fenikelilerin semitik olup İbranî kültürüyle yaşadığı ve yazısının Araplarda olduğu gibi sağdan sola doğru ilerlediği belirtilmiştir. Elimizdeki verilere göre, İslâmın topyekün kabulüne dek Arap dili, alfabesi, lehçeleri, şifahî-doğal grameri, şiirleri, kıssa ve menkıbeleriyle ağırlıklı olarak şifâhen kullanılmış; İslâmın kabulünden sonra ise Kur'ânî nassları doğru anlama bağlamında ilmi bir perspektifle bu dille ilgili tedvin çalışmaları yapılmıştır, diyebiliriz. İslâmdan önce Arapların, dil üzerinde bir çalışmasının olmadığı iddiası, bulunan arkeolojik bulgular, çeşitli materyaller üzerine yazılan şiir ve antlaşma metinleriyle çürütülmüştür. İslâmdan önce dilsel deneyim ve çalışmaların varlığı kabul edilmekle birlikte onların sistematik bir

¹⁰⁷ Bkz. Hasan İbrâhim Hasan, **Tarihu'l İslâm** (1. Bölüm: İslâm'dan Önce Araplar), 14. Bsk., Daru'l Ceyl, Beyrut 1996, c.1, s.7-64.

yapıda olmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁸ Yine şiirdeki insicamın, vezinlerin, kafiyenin bilinçli tasarım (dizayn) yönünü görmezden gelerek bu özelliklerin salt irticalen (spontane) oluştuğunu iddia etmek; kanaatimizce de isabetli bir yaklaşım değildir. Mesela, bir alfabenin bir dile uyarlanması az da olsa ilmî bir yoğunlaşma süreci gerektirmez mi? Fenike alfabesini Arap diline uyarlama süreçlerinin ilmî hiçbir halkası yok mu? Araplar, m.ö. yüzlerce yıl öncesinden bulunan yazıdan ve yapılan dil çalışmalarından habersizmiydiler? Dil çalışmaları konusunda çalışmalarda bulunan Eski Mısır ve Hint medeniyetiyle ilişkiye geçip hiç mi nasiplenmediler? Nasiplenmedilerse İslâmdan önceki Arap dilinin dizaynı nereden gelmektedir? Bu süreci salt irticalî ve şifahî sebeplere dayandırmak yeterli olmasa gerek.

Bu değerlendirmeler ışığında, Arap dili üzerindeki ilmî nitelikteki çalışmaların İslâmdan önce de varolduğunu, fakat bu çalışmalar hakkındaki araştırmaların yetersizliği, hamâsî yaklaşımların oluşu, somut verilerin eksikliği ve malumatın azlığı gibi nedenlerle, başlangıç tarihlerinin geç döneme tekabül ettirildiğini belirtebiliriz.

B) İslâm Sonrası İslâm Coğrafyasında Dil Çalışmaları: Klasik kaynakların bildirdiğine göre, Kur'ân-ı doğru anlama bağlamında bilinen ilk Arap dil çalışmaları, daha önce de belirttiğimiz üzere nahiv adı altında yapılmıştır. Nahiv çalışmaları işledikleri konular itibariyle ele alındığında günümüzün özel ya da genel olsun dilbilim çalışmalarına denk düşmekteydi. Yani bugün dilbilim adı altında yapılan dil çalışmaları, ilk dönem Arap dilciliğinde nahiv adı altında yapılıyordu. Gerçekte "rivayetler, nahiv ilminin başlangıcını Hz. Ali'ye(r. a.) kadar götürüyorlarsa da, nahiv ve sarf ilimlerinin başlangıcı ve ilk gelişmeleri konusundaki farklı rivayetler, birden çok görüş ileri sürülmesine sebebiyet vermiştir."¹⁰⁹

Bundan önce, İbn-i Abbas (r. a.) (ö. 68 h.) ve bazı çağdaşlarının Kur'ân'daki garip kelimelerin anlamını belirlemek için Arap divanı ve şiirinden delillendirmeler yaparak dil yönlü çalışmalarda bulduklarını hatırlatmak gerekir. Ancak, bu çalışmaların daha tedvin çalışmalarının neredeyse olmadığı bir dönemde bilinçli ve sistematik olmayan bir tarzda yapıldığını gözlemlemekteyiz. Dolayısıyla bu dönemde sözlü beyânî kültürün

¹⁰⁸ Corci Zeydan, *Târîhu edebi'l-luğati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hilâl, Kâhire tsz, c.1, s.26-169; M. Çetin Nihad, "Arap" md., *DİA*, İstanbul 1991, c.3, s.279.

¹⁰⁹ Mehmet Bayrakdar, *a.g.e.* s. 85.

yöntemlerinin ve bu kültür metinlerinin yorum kurallarının belirlenmediğini belirtebiliriz. Kur'ân-ı anlama ve anlatma sadedinde serdedilen bu çalışmaların Raşid Halifeler dönemine kadar bu tarzda seyrettiği belirtilmiştir.¹¹⁰

Elimizdeki kaynaklardan nahiv çalışmalarının, dilin tedvininden çok sonra hicri ikinci asırda başladığını görüyoruz.¹¹¹ İslâm kültüründe ilk dil çalışmaları Kur'ân'ın harekelenmesi, noktalanması ve anlamı bilinmeyen kelimelerin anlamlarının tespit edilmesi bağlamında yapılmıştır.¹¹² Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69 h./688 m.), Halil b. Ahmet (ö.170 h./786 m.), Yahya b. el-Mubarek el-Yezidî (ö. 202 h./817 m.), İbrahim b. Yahya b. el-Mubarek (ö.225 h./840 m.), Muhammed b. Yahya b. el-Mubarek (ö.227 h./842 m.) gibi âlimlerin Kur'ân-ı noktalama ve harekeleme çalışmalarında bulunmaları, bu çalışmalara örnek verilebilir. Dil ilmi literatüründe, Ebu'l Esved ed-Duelî yaptığı noktalama ve harekeleme faaliyetleri itibariyle nahiv ilminin öncüsü kabul edilmiştir. O'nun, bu ilmi Hz. Ali'den (r. a.) aldığını belirten rivayetler mevcut olmakla birlikte kesinlik taşımamaktadır. Onun dil çalışmaları ekseninde sarfettiği çabalar kendisinden sonra gelecek olan ilim insanları için ön açıcı olmuştur. Nitekim Ebu'l Esved Duelî'nin öğrencilerinin öğrencileri olan Abdullah b. Ebu İshak el-Hadramî (ö. 735 m.), İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 766 m.) ve Ebu Amr b. Ali el Mazinî (ö. 771 m.) ile birlikte nahiv tarihinde yeni bir dönem olan, teorileştirme, münakaşa ve tenkit dönemi başlamıştır.¹¹³ Bu dönemler boyunca bir çok eser kaleme alınmış; ama maalesef bu eserlerden hiç biri günümüze kadar ulaşmamıştır.¹¹⁴

İslâm medeniyetinin yayılıp gelişmesine paralel olarak dil üzerinde yürütülen bu çalışmalar, bugünkü genel dilbilimin konularına da kapsayacak bir içerikte boyutlanarak sürdürülmüştür. Zaten İslâm tarihinin ilerleyen dönemlerinde nahiv adı altında yürütülen dilsel çalışmalarda özel dil dilbilim konuları ele alınmakla beraber; dilin felsefe, mantık,

¹¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi)**, 3. Bsk., Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (Çev.), Kitabevi, İstanbul 2001, s.26-27.

¹¹¹ Bkz. Ahmed Emin, **Duhal'-İslâm**, Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kâhire 1961, c.1, s.245.

¹¹² İbn Haldun Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, (tahk. Muhammed el-İskenderânî), Dâru'l-Kitabi'l- Arabî, Beyrut 2005, s.501; Mustafa Karagöz, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân-ı Anlamaya Katkısı**, 1. Bsk, Ankara Okulu, Ankara 2010, s.74.

¹¹³ Mazin Mubarek, **en-Nahvu'l-Arabî el-İlletu'n-Nahviyye Neş'etuha ve Tatavvuruha**, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981, s.40, 44.

¹¹⁴ İbn-i Haldun, **a.g.e.** s.502; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, 22. Bsk, TDV Yayınları, Ankara 2012, s.94-95.

tarih, psikoloji, sosyoloji gibi alanlarla ilişkili olan boyutları da eş-süremli ve art-süremli bir şekilde ele alınmıştır.

Bu noktada İslâmî dönem dil çalışmaları bağlamında özellikle Halil b. Ahmet el-Ferahidî'ye (ö. 175 h./791 m.) değinmek gerekir. Dil çalışmaları bağlamında onun döneminin te'sis (kuruluş) dönemi diye isimlendirilmesi, dilcilikte onun önemli bir yere sahip olduğunu gösterir.¹¹⁵ Örneğin, Arapça bilinen ilk sözlük olan Kitabu'l-Ayn isimli eseri o yazmıştır. Bu eserinde, harflerin yapısı ve niteliği üzerinde duran Halil, harflerin en içkinini ayn olarak kabul edip sözlüğünü de bu harfle başlatmış, ve ona Kitabul Ayn ismini vermiştir. Ayrıca Hamza el-İsfahanî sesler konusunda "Terâkîbu'l Esvât" isimli bir kitabı ona izafe etmiştir. Ancak bu eserin günümüze ulaşmadığı belirtilmiştir. Sibeveyhî'nin onun hakkında söylediklerinden hareketle; genellik, kapsayıcılık ve kıyası (analoji) kullanmakla onun, nahiv yapısının ilk zirvesini temsil ettiği belirtilmiştir.¹¹⁶ Öğrencisi Sibeveyhin de katkılarıyla Basra dil ekolünün kurucusu kabul edilen Halil, Aristoteles mantığının etkisiyle Arapça nahiv çalışmaları yapmıştır. O, mantığı gramerin aleti görmüştür. Bu bağlamda kıyası sıkça kullanıp çalışmalarında dille ilgili istisnai kuralları dahi kıyas yoluyla mantıksal ve kurallı bir çerçeveye oturtmaya çalışarak, felsefî bir dil mantığı kurmaya çalışmıştır. Halil'in bu şekilde bir çeşit dil felsefesi ve analitik felsefe geliştirdiği söylenir. Bunun için de onun ve öğrencisi Sibeveyh'in öncülüğünde kurulan Basra dil ekolü "Ehlu'l-Mantık" diye isimlendirilmiştir. Ayrıca aruzu onun ilk defa ortaya attığı kabul edilir.¹¹⁷ Buradan hareketle onun için, İslâm dünyasında kıyasî nahiv ekolünün kurucu babasıdır desek, abartmış olmayız. Halil bir tespitinde "biz de bu kitapta (el-cumel fi'n-nahv) cezm, cer, nasb ve ref'in bütün yönlerini topladık. Kur'ân ve şiirden yararlanarak anlamlarını delillendirdik. Kim bunları bilir ve bundan önce nahivle ilgili hazırladığımız muhtasara bakarsa birçok nahiv kitabına müracaat etmekten kurtulur." demiştir.¹¹⁸ Bu tespitinden, çalışmalarında onun, Kur'ân ve şiirden yararlandığını, nahivle ilgili bazı eserler kaleme aldığını ve kendisinden önce de bu anlamda eserler kaleme alındığını anlıyoruz. Bize ulaşan rivayetlerden hareketle, onun göndermede bulunduğu kendisinden önceki bu çalışmaların, parçalı bir işleyişe sahip

¹¹⁵ Mehdi Mahzûmî, **Kitabu'l-Halil. b. Ahmed el-Ferâhidî Ameluhû ve Menhecuhû**, Matbaatu'z-Zehra, Bağdat 1960, s.61.

¹¹⁶ Bkz. Mazin Mubarek, **a.g.e.** s.43.

¹¹⁷ Mehmet Bayraktar, **a.g.e.** s.85, 86.

¹¹⁸ Halil b. Ahmed el Ferâhidî, **el-Cumel fi'n-Nahv**, (nşr. Fahreddin Kabâve), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, s.33.

olup, genel manada bir metodoloji dahilinde kaleme alınmadığını Arap dil tarihçilerimizin naklettiklerinden hareketle biliyoruz. Ancak onun selefleri olan Abdullah b. Ebu İshak ve İsa b. Ömer gibi nahivcilerin ilmi bir sistem dahilinde dile ilişkin bazı görüşler serdettiklerini teslim etmek gerekir. Bu veriler ışığında onu, nahiv çalışmalarını, bir metodoloji dahilinde bütünlüklü bir tarzda ele alan ilk kişi olarak belirleyebiliriz. Bu yönüyle o, kendisinden sonraki dilcilere de örneklik teşkil etmiştir.

El-Halil'den sonra Sibeveyhî (ö.180 h./796 m.), onun Kitabul Ayn'da işlediği konularıda kapsayacak bir biçimde el-Kitab isimli bilinen ilk nahiv kitabını kaleme almıştır. Dilciler, Arap nahvinde Sibeveyhi'nin eserinden önce kaleme alınan eserlerden hiçbiri elimizde olmadığı için nahvi çalışmaların resmi tarihini Sibeveyhi'nin el-Kitabıyla başlatmışlardır. Bu kitapta, çeşitli konulardaki ses çalışmaları, lehçeler hakkında bilgiler, lehçelerin delilleri ve mukayesesi, kıraatle ilgili bilgiler, i'lal, ibdal ve idğam gibi konular işlenmiştir. Sibeveyh'ten sonra onun izinden giden bir çok bilgin dille ilgili eserler kaleme almışlardır. Günümüze kadar ulaşan bu eserleri müellifleri ile birlikte verebiliriz:

1. Muktedab: el-Muberrid (ö. 898 m.)
2. el-Usûl fi'n-Nahv ve Risaletu'İştikâk: İbnu's-Serrâc (ö. 928 m.)
3. Cemheretu'l-Luğa: İbn Dureyd (ö. 933 m.)
4. el-Cumel fi'n-Nahv: ez-Zeccâcî (ö. 950 m.)
5. Tehzîbu'l-Luğa: el-Ezherî (ö. 980 m.)¹¹⁹

Ayrıca Sibeveyhî üzerine yazılıp günümüze kadar ulaşan; Sîrafi, Rummânî (ö. 994 m.) ve el-Â'lem Eş-Şentemerî'nin (ö.1083 m.) şerhleri ile Ebû Alî el-Fârisî'nin "T'a'likatun alâ Kitâbi Sibeveyh" adındaki şerhi zikredilmeye değer eserler arasındadır. Sibeveyhî üzerine yazılıp günümüze kadar ulaşmayan şerhlerin sayısının elliye geçtiği belirtilmiştir. Yine daha geç dönemde Zemâhşerî'nin (ö.1143 m.) Kitâbu'l-Mufasssal'ını, İbn-i Ya'îş'in (ö. 1245 m.) şerhini, er-Radî El-Esterâbâzî'nin Şâfiye şerhini Sibeveyhî üzerindeki çalışmalar olarak belirtebiliriz.¹²⁰

Dilcilikte sembol olan diğer bir isimde İbn-i Cinnî (ö. 1002 m.) 'dir. O'nun çeşitli

¹¹⁹ Muhammed Hassân et-Tayyân, **Araplarda Sesbilim (Fonetik)**, Ahmet Yüksel (Çev.), s.4, (pdf dosya no: 1336325759_200417130125-1. Pdf.)

¹²⁰ Muhammed Hassân et-Tayyân, **a.g.m.** s.5.

dil meselelerini inceleyen Hasâ'is ve Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb isimli iki eseri mevcuttur. İbn Cinnî eserlerinde dilin kökeni, biçimi ve fonetiği ile dil öğelerinin dizimi gibi çeşitli konular üzerinde durarak kendinden sonraki çalışmalar için referans olmuş bir dilbilginidir. Daha önce de değindiğimiz üzere o, bugünkü modern dilbilimi bağlamında dili tanımlayan ilk dilci olmuştur. Ayrıca İbn-i Cinnî Arap harflerinin mahreçleri, sıfatları, durumları ile bu harflere ârız olan ve i'lâl, ibdâl, idğam, nakl, hazf gibi durumlara yol açan değişiklikleri, hareke ve harf arasındaki farkı, güzel ve çirkin fer'î harfleri ve harflerin mezci ve tenâfüru (cacophony) ile bu alanda ilk sıraya yerleştirdiği diğer konuları ayrıntılı olarak açıkladığı Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb eserinin içeriksel yetkinliği bağlamında: "Arkadaşlarımızdan hiç kimsenin bu alanda böylesine detaylı bir araştırma yaptığını ve böylesine doyurucu bilgiler ortaya koyduğunu bilmiyorum. Her kimin bu konuda söyleyeceği bir sözü varsa söylesin. Allah (c. c.) kudretiyle doğruyu bulmaya yardım etsin." derken dilde mukallid değil müctehid olduğunu göstermiştir.¹²¹ O'nun, dilsel seslerin musiki ile ilgisi ve ortaklığından bahsedip, bugünkü fonetik (sesbilimi) 'e karşılık gelen "ilmu'l-esvât" tabirini ilk kez kullanan kişi olduğu iddia edilmiştir.¹²² İbn-i Cinnî ile birlikte nahiv çalışmalarında yeni bir döneme girilmiştir. Bu yeni dönemin özelliklerinin kendisinden önceki dilcilik döneminde görülmediği belirtilmiştir.¹²³ Yine özgün dilsel çalışmalar sadedinde Ebû 'Amr eş-Şeybânî (ö. 821 m.) 'nin değişik lehçe ve dilleri konu edindiği "Kitabu'l-Cîm"i ile, İmam Şafi'i'nin çağdaşı olan Câhız'ın konuşma bozukluğu (pelteklik vs...), sesler, Arapça'da kelime dizimi, ve harflerin kelime içerisindeki tekrarı ile söz söyleme sanatının incelikleri gibi çeşitli konuları işlediği "el-Beyân ve't-Tebyîn" isimli eserinden bahsedebiliriz..¹²⁴ Yine onun Nazmu'l-Kur'an fî Ayi'l-Kur'ân ve Kitabu'l Hayevân isimli Kur'ân'ın söylemî ve beyânî üslûbunu konu edinen iki önemli eserinden de bahsetmek gerekir. Mantıki kıyas şekillerinden hareketle belağati oluşturan Cahız¹²⁵; var olan söylemin yorumlanma kurallarını tespit edip anlama ulaşmanın dışında, söylemi oluşturma şartlarını/kurallarını çalışmalarının ana hedefi yapmıştır. Dolayısıyla sadece anlamayı değil anlatmayı da çalışmalarının merkezine koyarak dinleyici/okuyucuyu beyân sürecinin öznesi haline getirmek istemiştir. Böylece,

¹²¹ İbn-i Cinnî Osman b. Cinnî, **Sırru's-Sinâ'âti'l-İ'râb**, (nşr. Hasan Hindâvî), 1. Bsk., Daru'l Kalem, Dımaşk 1405/1985, c.I, s.63.

¹²² Ahmed Muhtâr Ömer, **el-Bahsu'l-Luğavî 'inde'l-Arab**, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 1982, s.99.

¹²³ Mehmet Şirin Çıkar, **a.g.e.** s.146.

¹²⁴ Bkz. el-Câhız, **el-Beyân ve't Tebyîn**, (nşr. Abdüsselâm Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1405/1985, c.1, s.14, 22, 34-40, 69-74, 79.

¹²⁵ Bayraktar, **a.g.e.** s.86.

cedel yaparken rakip görüş sahibini ikna etme ve köşeye sıkıştırmada takipçisini avantajlı duruma getirmek istemiştir.¹²⁶ Kendisinden önceki çalışmalardan farklı olarak söylemi oluşturma şartları/kuralları üzerinde durması onun bir dil devrimcisi olduğunu gösterir. Ona göre dilin lisan-ı hal ya da lisan-ı kal türünden olan tüm görünümleri, anlamaya ve anlatmaya diğer bir ifadeyle mananın açığa vurulmasına yani beyâna hizmet etmelidir. Bu da, onun dil olgusunu edebî ve felsefî bir bağlamda ele aldığını göstermektedir. Bu meyanda Câhız'dan hemen sonraki nesilde yaşamış olan-ki bu dönem Ebu Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328 h./940 m.) ve Fârâbî (ö.339 h./950 m.) gibi düşünürlerin yaşadığı, aynı zamanda nahivcilerle mantıkçıların kıyasıya mücadele ettikleri bir dönemdir. İbn-Vehb'in, beyân çeşitleri ve prensiplerini derli toplu olarak ele aldığı "el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân" isimli eseri de zikredilmeye değerdir. Eserine, insanı hayvandan ve diğer canlılardan üstün kılan yönleri Kur'ân'dan referanslarla tespit etmeye çalışarak başlar. Daha sonra üstünlük yönü olarak tespit ettiği akıl ve bu aklın tezahürü olarak gördüğü beyân çeşitlerini ele alır. İbn-i Vehb, Şafî'nin fıkıh usulüne ait araştırma yöntemiyle Cahız'ın lafız mana ilişkisi eksenine oturttuğu belağat yöntemini sentezleyerek dil çalışmalarına özgün katkılarda bulunmuştur.¹²⁷ Sekkâkî'nin sarf ve iştikak ilmi, nahiv ilmi, meânî ve beyân ilimlerini konu edinen Miftahu'l-İlim eseri ile delillerin (Kur'ân ve Sünnet) şer'î hükümlere delâlet edişini konu edinen usul-i fikh çalışmalarında dil çalışmaları hayati önem taşımaktadır. Kadi Abdulcebbar'ın Umde; Ebu'l Meali İmamul Haremeyn el-Cuveyni'nin el-Burhan fî Usulil Fıkh; Gazzali'nin el-Mustasfa min İlmi Usûli'l-Fıkh eserleri bu bağlamda ele alınabilecek eserlerdir."¹²⁸

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. /934 m.)'nin med harflerinin seslerinden bahsettiği ve her iki dilin sesleri bakımından Arapça ile Farsça'nın karşılaştırmasını yaptığı -ki bu konu karşılaştırmalı dilbilim konusuna girer- "ez-Zînet" adlı eseri ile Bâkılânî (ö.403 h./1013 m.) 'nin "İcâzu'l-Kur'ân" isimli çalışmalarını da zikretmek gerekir. El-Hafâcî (ö. 1073) 'nin Sırru'l-Fesâha'sı ile Fahreddîn er-Râzî'nin, seslerin oluşumu, kısımları ve anatomiyile olan ilişkisine değindiği et-Tefsiru'l-Kebîr ve Mebâhisu'l-Maşrikiyye fî 'İlmi'l-İlâhiyyâtî't- Tâbî'yyât isimli eserlerde dil ile ilgili zengin materyaller barından

¹²⁶ el-Câbirî, a.g.e. s.33.

¹²⁷ Bkz. el-Câbirî, a.g.e. s.32, 42, 44, 49.

¹²⁸ el-Câbirî, a.g.e. s.70. Ayrıca bkz. İbn Haldûn, a.g.e. s.421.

eserler olmuşlardır.¹²⁹

Hicri 2. ve 4. asır arasında yapılan dil çalışmaları bir süre sonra ekolleşme düzeyini yakalamıştır. Bu çalışmalar neticesinde dilcilikte, Basra ekolü ile bu ekolden ayrılarak kurulan Kûfe ekolü gibi iki ana akımın ortaya çıktığını gözlemlemekteyiz. Yine bu iki ana akımın ortasında durup onların görüşlerini sentezleyen Bağdat, Endülüs ve Mısır çevresi dilbilginlerinin dil çalışmalarına da değinmek gerekir.¹³⁰ Hicri 2. ve 4. asır arası dönem, çeşitli ilim dallarında ciddi bir sirkülasyonun olduğu bir zaman dilimidir. Bu dönemdeki ilmi atmosferin gelişmesinde psiko-sosyal, siyasal ve ekonomik birçok neden etkili olmuştur. Bununla birlikte, fikirlerin, eserlerin, kuramların ve ekollerin gelişmesinde dilden kaynaklanan farklı bakış açılarının merkezi bir rol üstlendiğini gözlemlemekteyiz.

Gramer tarihinde müslümanlarla iç içe yaşamış olan Süryanilerin de önemli bir yeri vardır. Komşuluk sebebiyle ve egemenliklerinin altına girmeleriyle birlikte Yunanlılarla içi dışlı olan Süryaniler, Yunan gramerini Süryaniceye tercüme edip, bir çok kelime ve ıstılahı kendi dillerine aktarmışlardır. Ancak kendi dillerindeki kuralları belirlerken Yunanlıları taklid etmekle kalmamış, gramer ilmine, harflerin noktalanması ve harekelenmesi ile ilgili olarak önemli katkılarda da bulunmuşlardır. Ya'kup er-Rehavî (ö. 708 h./1308 m.), Yunan gramerine dayanan kapsamlı bir gramer kitabını yazan ilk şahıs olarak kabul edilmektedir. Fakat ondan önce Yusuf el-Ahvâzî (ö. 580 h./ 1180 m.) Thrax'ın gramer kitabını Süryaniceye çevirmiştir. 9.yüzyılda; Hüseyin b. İshak (ö.257 h./873 m.) Kitâbu'n-Nukât isimli bir gramer kitabı yazmış, daha sonra İlaya Şinaya gramerle ilgili küçük bir eserle kendisini izlemiştir. M. 10. yüzyıldan itibaren Süryanilerin çoğunluğunu dini ya da resmi yazışmalarını Arapça olarak yapması sebebiyle Süryani grameri önemini kaybetmiştir.¹³¹ Müslümanların Yunan felsefesi ile tanışmasında Süryanilerin dönemin iktidarının teşvikiyle yapmış olduğu tercümelemler etkili olmuştur.

Dil üzerine yapılan çalışmalar dilin teknik boyutuyla sınırlı kalmamıştır. Yunan

¹²⁹ Muhammed Hassân et-Tayyân, **Araplarda Sesbilim (Fonetik)**, Mecelletu'l

Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye, Ahmet Yüksel(Çev.), c.69/s.4, Dimaşk 1994, s.777-802.

¹³⁰ Salih Zafer Kızıklı, **Arap Grameri Ekolleri** (Basılmamış Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa 2005, s.51-52, 69. Ayrıca bkz. Mustafa Karagöz, **a.g.e.** s. 17, 77.

¹³¹ Abduh er-Râcihi, **en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs**, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s.62.

mantık ve felsefesi bağlamında yapılan tercümelemler ile birlikte dilin mantığı ve felsefesi bağlamında çeşitli araştırmalar ve tartışmalar yürütülmüştür.

1.1.3. Dil ve Söylem

Dilden söz edince onu sadece gramer ve kelime hazinesinden ibaret saymamalıyız. Buna ek olarak dilin arkasında geniş bir toplum hayatı, tarihsel birikim, psikolojik ve fiziksel bir dünya vardır. Buna göre Arap dili de, "özellikle Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemdeki Hicaz bölgesinin dilsel ve kültürel özelliklerini ve o dönemde yaşanan hayat tarzını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân kelimelerinin anlam çerçevesi de, büyük ölçüde o dönemin sosyo-kültürel şartları altında şekillenmiştir."¹³² Öyleyse bir düşünce veya bilginin inşa edildiği dile atıfta bulunmadan, anlaşılamayacağı gibi Kur'ân'ı da o döneme ait Arap kültür ve düşüncesinden daha doğrusu dilinden bağımsız anlama imkanı yoktur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Kur'ân, mevcut Arap diline tamamen teslim olmak yerine, zaman zaman onun belli unsurlarına yeniden şekil verip dizayn ettiği de olmuştur. Dolayısıyla, sosya-kültürel şartların vahyin anlam çerçevesinin oluşumundaki etkilerinin Şâri'nin müsaade ve uygun görmesi çerçevesinde olduğu gerçeğini de unutmamamız gerekmektedir. Çünkü Şâri bu dilin kelimelerine zaman zaman yeni anlamlarda yüklemiştir.¹³³

Dil bu yönleriyle söyleme dönüşür. Söz kendi fiziki ve kültürel coğrafyası, psiko-sosyal iklimi ile beraber bir söyleme dönüşür. Söylem dilin hem fiziki hem de metafizik yapısını ilgilendirir. Dolayısıyla o sadece bir gramatoloji faaliyeti olmayıp, esas olarak beyâna yani anlama, anlatmaya, anlaşılmaya matuf hakikat boyutudur.

Söylem, dilin fizikî ve metafizik bağlamının sentezlenerek anlam evrenine sıçramasından oluşur. O, dilin zahiri üzerinden geliştirilen üst bir dildir. Dolayısıyla söylem paradigmasal bir yapıdır. Bir anlam arayışının bütünlüklü bir şekilde yapılandırılması çabasıdır. Felsefî ya da felsefî yapıdaki doktrinlerde dilin zahiri yapısı söyleme (üst dil) hizmet eder. Dili dil için ele almak esas gaye değildir. Dili dil için ele alan yaklaşımlar daha çok dilbilimsel yaklaşımlardır. Dilin felsefesini yapanlar dilin araçsallığının bilincindedirler. Ana gayeleri doğru bir anlamın açığa çıkarılıp

¹³² Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*, Kitabevi, İstanbul tsz, s.16.

¹³³ Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu*, 1. Bsk., Denge Yayınları, İstanbul 2005, s.40.

paradigmasal bir çerçeve oluşturulmasıdır. Bütün bunları felsefeyi dil üzerinden gerçekleştirerek elde etmeye çalışırlar.

Dil felsefesi alanındaki araştırmalar aynı zamanda dilin nesnel olgu ile olan ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu alanda çalışmalar yapan birçok düşünür insanı dilin gerçekliği en iyi yansıtan bir yapı olduğunu belirtmiştir. Onlara göre anlaşmamızı sağlayan bir yapıdan daha çok şey ifade eder. Öyleki insanlar dünyayı sadece dil ile anlayabilirler.

Dilin gücü en çok konuşma eyleminde kendini açığa vurmaktadır. Konuşma gerçekliğe bir anlam vermekte, durumlara ve konumlara meşrûiyet yüklemekte, bildiğimiz hemen herşeye aracılık etmektedir. Konuşma eylemi bitimsiz bir eylem olduğuna göre dil, sınırsızca genişleme eğiliminde olan bir alandır.

Bir dili konuşan insanlar aslında kaçınılmaz olarak o dilin sunduğu gerçeklikler dünyasında yaşamaktadırlar. Dilin bir toplum içinde nasıl ortaya çıktığı ve hangi doğrultuda geliştiği sorunu, o topluluk nezdinde hakîkatin izlediği serüvenide anlatır.

Söylemler kendilerinin dışında yer alan bir evrene gönderme yapmazlar, kendileri birer evrendirler. Kendi anlam yapılarını ve iletişim sistemlerini kurarlar ve böylece sadece kendilerini yansıtır. Dil ve söylem üzerinde yoğunlaşan bazı düşünürler bizi biz yapan hikayeleri gördüğümüz ve duyduğumuz herşeyi, algıladıklarımızı ve konuştuğumuz dili birer gösterge olarak nitelerler. Sistem bir bütündür ve gösteren ve gösterilenlerden oluşur. Göstergeler sistemi olarak değerlendirilen bu yapıda göstergelerin anlamı, toplumdan topluma ve bireyden bireye değişiklik göstermektedir. Yani ortada tek ve evrensel bir göstergeler sistemi bulunmamaktadır. Öyle olduğu sanılan durumlarda bile, evrensel bir anlam taşıdığı düşünülen bir gösterge bile, farklı dilsel yapılar tarafından kendilerine göre anlaşılacaktır. Bunu da sağlayan şey kuşkusuz, dilin ve göstergeler sisteminin arkasında bulunan kültürel ve anlamsal evrendir.

Dolayısıyla dil, toplumsal bir olgudur. Diğer toplumsal faktörler gibi o da toplumsal değerleri, idealleri ve tikel duyarlılıkları zorunlu biçimde yansıtır. Buna bağlı olarak dil, mitosun işlevlerini görmektedir; bir yandan toplumların ideolojik yapılarını saplantılarını, sorunlarını kendi yapısında taşıırken diğer yandan da bunların oluşmasında

yayılmasında ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında belirgin bir rol oynamaktadır. Dile yönelik bu bakış onu söylem sorunu olarak ortaya koymaktadır.¹³⁴

¹³⁴ Mehmet Evkuran, **Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm**, 1. Bsk., Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s.165-167.

1.2. KELÂMÎ SÖYLEM

1.2.1. Kelâmî Söylem Nedir?

İki farklı kavramdan oluşan bu ıstılâhın bir cüz'ünü kelâm diğeri ise söylem oluşturmuşken cüzlerin herbirinin tarifini hatırlatmakta fayda görüyoruz. Kelâm lugat açısından "anlaşılan bir manaya ait sıralı sesler"olarak tanımlanırken onun hakikatının içte kâim olan mana olduğu belirtilir. Delil olarak beşeri kelâmda kullanılan "içimde bir söz var" ifadesiyle, Kur'ân'da yer alan "**içlerinden derler**"¹³⁵ âyeti gösterilir.¹³⁶ Sözkonusu bu içsel mana, kişinin başkasına emir ve nehyde bulunduğu, haber verdiğinde, ondan haber talep ettiğinde içinde bulunduğu şeydir. Bu manalar, kendilerine ibareler vasıtasıyla delalet edilen, işaretlerle dikkat çekilen hususlardır. Nitekim şairin şu sözleri de buna işaret eder: "Kelâm kalptedir. Dil ise kalp için bir göstergedir."¹³⁷

Kelâmla ilgili tarifler göz önüne alındığında müsemması hakkında, aşağıda belirtilen başlıca dört görüşün ortaya çıktığı söylenebilir:

1. Manaya delalet eden lafızdır.
2. Lafızla kendisine delalet edilen manadır.
3. Ortaklık yoluyla herbiri hakkında da kullanılmış bir lafızdır (müşterek lafız).
4. Karine yardımıyla lafız ve manadan yalnız biri murad olursa da aynı anda hem lafız hem de mananın topluca ismidir.¹³⁸

Nahiv kitaplarında kelâmın bir kasda bağlı olarak sarfedilen fayda veren bir kelime veya cümle yapısı şeklinde tanımlanması¹³⁹ üzerinde durulması gereken bir husustur.

Kadı Abdulcebbâr, anlama olayının ve kelâmın delaletinin gerçekleşmesi için

¹³⁵ Mücadele: 58/8.

¹³⁶ Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukri, **el-Misbahu'l-Munir**, Mektebetü'l Lübnan, Beyrut 1986, s.206.

¹³⁷ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, **Tabsiretu'l-Edille**, (nşr: Atay Hüseyin), 2. Bsk., DİB Yayınları, Ankara 2004, c.1, s.368.

¹³⁸ İbn-İ Teymiye, Takuyuddin Ahmed b. Abdulhalim, **Muvâfakâtu Sahihi'l-Menkul Li Sarihi'l-Ma'kûl**, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhâmîd-M. Hâmid el-Fikî), Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrût 1985, c.2., s.56.

¹³⁹ Celâleddin Abdurrahman b. Kemâl es-Suyûtî, **el-Behcetü'l Merdiyye ala Elfıyyeti ibn Mâlik**, 1. Bsk., Mektebetu Seyda, Diyarbakır 2008/1429, c.1, s.18-19. Ayrıca bkz. İbn Hişam el-Ensârî, **Şerhu Suzuruz-Zehab**, (tahk. Berekât Yusuf Hebbûd), Dâru'l Fikr, Beyrut 1994/1994, s.46.

öncelikle dilsel uzlaşıya dayalı konuşmayı/kelâmın varlığını şart koşmaktadır. Yani herşeyden önce kelâm olmalıdır. O, buna ek olarak kasdu'l mütekellimi bilmek gerektiği üzerinde de ısrarla durmaktadır. Mütekellimin maksadını belirleyen durumlarla çirkini irade etmeyeceği ve yapmayacağını bilmek gerekmektedir. Bunlar bir araya geldiğinde kelâmın bir manaya delaleti, mümkün olabilir. Aksi takdirde kelâmdan istifade etmek imkansızdır. Kelâmın mufid olması, üzerinde toplumsal uzlaşı bulunmasına bağlıdır.¹⁴⁰ Beyânî ilimlerden birinin adı olarak Kelâm ilmi, ehince "dini nassa dair ilk akli etkinliktir. Zira kelâmcının misyonu/görevi nassı anlama, âyeti de bir düşünceye dönüştürmek olmuştur. Öyle ki kelâm, dini nassa dair salt akli bir teori elde etmeye yönelik ilk çabadır" şeklinde ta'rif edilmiştir.¹⁴¹

Kelâm, konusu gözetilerek yapılan tanıma göre, Allah-u Teâlâ'nın zat ve sıfatlarından başlangıç ve son itibariyle yaratıklarının hallerinden İslâmî bir yöntemle söz eden bir ilimdir. Ya da başka bir tanımla akîde konusunda delillerden elde edilen şer'î kâideleri bilmeye dayalı bir ilimdir.¹⁴²

"Allah'tan ve mebd-mead itibariyle de mümkünâtta (varlıklardan) İslâm kanununa (vahiy diline) göre bahseden ilim" şeklindeki Cürcanî'nin tarifi ise, kelâmın ontolojik (varlık bilimi) ve teolojik (ilahiyât) bağlamına işaret eder. Cürcanî, kelâm ilmi hakkındaki bütün çabaların, Allah ve Allah dili (vahiy) ekseninde olması gerekir manasındaki tesbiti ile, kelâm dili ile ilâhî söylem arasındaki ilişkiye vurgu yapmıştır.

Daha önce söylemi, düşünce, varlık ve dilsel yapı üzerinden oluşturulan üst bir dil olarak ele almıştık. Bu bağlamda kelâmî söylemî; ilahî söylemî, dil, düşünce ve varlık ekseninde akılcı bir şekilde ele alan söylem olarak tanımlayabiliriz. Kelâmî söylem için, ilahî söylem ve içeriğini akıl merkezli bir biçimde kendince doğru bir zemine oturtma çabasıdır diyebiliriz. Bir iç disiplin ve tutarlılık dahilinde kurulmaya çalışılan bu söylem, ilahî söylemle insan aklının örtüştüğü, birbirini tamamladığı düşüncesiyle oluşmaktadır. Bu bağlamda, akli vahye öncelemekten ziyade ikisini birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alan kelâmî söylemî, akli tanrılaştıran rasyonalizmin bakış açısından ayrı ele

¹⁴⁰ Kadi Abdulcebbar, **El-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İ'cazü'l Kur'ân**, (tahk. Emin el-Hûlî), ed-Dâru'l Mısriyye li't te'lif ve't-terceme, Matbaatü Dâru'l-Kütüb, Kâhire 1960, c.XVI, s.347; **El-Muhît bi't-Teklif**, (tahk. Ömer Seyyid Azmî), ed-Dâru'l Mısriyye, Kâhire tsz., s.314.

¹⁴¹ Hasan Hanefî, **a.g.e.** s.204.

¹⁴² el-Cürcanî, **a.g.e.** s.266.; Şerafettin Gölcük, **Kelâm Tarihi**, 5. Bsk., Kitap Dünyası, Konya 2009, s.15, 16.

alıp düşünmek gerekir.¹⁴³

Kelâmın dili Allah'ın varlığı ve sıfatları sorununa ağırlıklı yöneldikçe cedelci niteliğinden arınarak monolojik ve elit bir dile dönüşmeye başlamıştır. Bu durum sadece kelâmın sonraki dönemlerde ciddi fiili hasımların ortadan kalkması nedeniyle muhayyel hasımlara yönelik olarak Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında kapalı bir söyleme dönüşmek durumunda kaldığı şeklinde açıklanamaz. Belki daha doğrusu Allah'ın varlığı sıfatları hakkında konuşmanın zorunlu olarak bir süre sonra kendiliğinden kapalı bir söyleme dönüştüğüdür.

Kanatimizce İbn-i Hazm, Gazzâli ve İbn-i Rüşd gibi kelâma ciddi eleştiri yönelten düşünürlerin farkettileri önemli nokta budur. Burada kelâmın Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında soyutlama çabasına giriştiği esnada kendi hareket noktasını yani alemin muhdes oluşu tezini geride bıraktığı için kendi kendini doğrulayan, kendi meşruiyet zeminini kendisi oluşturan bir söylem tarzına büründüğü belirtilmelidir. Bu noktada, kelâmın Kur'ân âyetlerini kendisine destek olarak seçmeye çalışması durumu değiştirmemektedir; çünkü İbn-i Hazm'ın dikkatlerimizi çektiği üzere âyetler kelâmın kendi soyutlama çabası içerisinde bir işleme tabi tutulmakta ve farklı bir söylem düzeyine taşınmaya çalışılmaktadır.

Geldiğimiz bu nokta kelâmın Allah'ın varlığı ve sıfatları düzeyinde monolojik karaktere bürünen dili ile şiir ve tasavvuf dili arasında ilginç bir benzerleğin ve kader ortaklığının varlığını farketmemize imkân vermektedir. Bilindiği üzere gerek şiir gerekse tasavvuf dili kendi kendine yeterli diller (otonom) söylemler olarak dış kanıtlar göstermeye ihtiyaç duymaz. Onların kanıtları yine kendi söylem tarzlarıdır. Bu yönüyle onlar ilk dönemlerden itibaren bir tür kehanet dili olarak anlaşılacak istenmiştir. Dış kanıtlara ihtiyaç duymadıkları için kendi içlerinde kapalı söylem olmaları şiir ve tasavvuf dilinin her zaman gündelik (olağan) anlama tarzının üzerinde kalmasına yol açmıştır. Eski Yunan ve Ortaasya kültürlerinde şiir söylemek üstün bir soyutlama faaliyeti olduğu için o işle uğraşan şairler ve şamanların metafizik âlemle ilişkilendiğine inanılırdı.

¹⁴³ Mustafa Öztürk, **Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği**, 2. Bsk., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s.265.

Bu açıklamalardan sonra, kendisini ortak insan aklına (fitrî akıla) hitab ederek tüm kapalı söylemlere karşı olduğunu ima eden kelâmın cedelî dilinin Allah'ın varlığı ve sıfatları sorunu düzeyinde kendi içine kapalı bir söyleme dönüşmesi, kendi diline benzemeye başladığını tekrar belirtmeliyiz. Kuşkusuz kelâm, şiir ve tasavvuf dilinden farklı olarak bir tür mantıksal tutarlılığı gözetmekte ve mantıksal tutarsızlık gösteren düşünceleri reddetmek eğilimindedir.

Kelâmın soyut ve mantıksal tutarlılığa özenen dili, olağan dil içinde verili olan dış âlemin gerçekliğini Allah'ın varlığını ve sıfatları yüksek düzeyde kanıtlamanın bir aracı olarak farklı bir söylem düzeyine taşımakla olağan bilinci gündelik akışının üzerine çıkarmaya çalışmaktadır. Ne var ki bu düzeyde soyutlaşma eğilimindeki dış âlem yerini kelâmın diline bıraktığından, kelâmi söylemler kendi kendine kanıt olma işlevini üstlenmektedir. Bunun sonucunda onlar kapalı bir sisteme dönüşerek, tıpkı şiir ve tasavvuf dili gibi, anlamı kendi anlatımında bulunan söylemler haline gelmektedir. Olağan dilin açık uçlu ve dinamik oluşuna karşın kelâmın kapalı söyleme dönüşmesi onun İslâm tarihinde şiir ve tasavvuf dili gibi marjinal bir dil (söylem) olarak kalmasına yol açmıştır.

Kelâmcıların "âlemin muhdes oluşu" tezi kelâmın yani kelâmcıların anlama tarzının ve kullandıkları dilin kendi meşrûiyetini, âlemin genel olarak soyutlaşma ve dile dönüşme eğiliminden aldığını imâ etmektedir. Şöyle ki, âlemin soyutlaşma esnasındaki gerçekliği kelâm içinde ortaya çıkar. Tam bu noktada kelâmın neden âlemin gerçekliği ile Allah'ın gerçekliğini birleştirebilen bir ilim olarak kendisini takdim ettiğini anlamamız açısından önemlidir.

Kelâm, âlemin gerçekliğini en soyut derecede ortaya çıkaran bir anlama ve dil düzeyi olduğu için en yüksek varlığı farketmek ve anlamak için en meşru bir ilimdir. Ancak âlemin soyut gerçekliği hakkında konuşma olarak kelâmın dil stratejisi ve kendini anlama tarzı ile Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında belirgin bir farklılık olduğu düşünülebilir. Âlemin soyutlaşmış "dile dönüşme" eğilimini kendi meşruiyeti için yeterli gören kelâm bu noktada durmamakta ve müteâl (aşkın) yani mutlak öteki olarak tasarladığı Allah hakkında da konuşmaktadır. Özellikle Mu'tezilî kelâmında daha belirgin olarak çıktığı üzere, Allah hakkında da bir takım soyutlamalar yapmakta ve sözcümleri Kur'ân'da Allah'ın kendisi hakkındaki sözlerini rasyonel bir düzeye indirgeme

çabasına girişmektedir.¹⁴⁴ İşte bu şekilde oluşturulan söylemi, kelâmî söylem diye adlandırabiliriz.

1.2.2. Kelâmî Söylemin Felsefî Söylemle İlişkisi

Kelâmî söylem daha çok teoloji üzerinde kurulan bir söylemdir. Örneğin irade konusunu bile ele alırken âdil bir Allah fikri ile bağdaşır bağdaşmadığı konusu temel alınmıştır. Kelâmî söylemin felsefî söylemle birçok ortak noktaları bulunmakla birlikte, kullandıkları metod açısından farklılıkları da sözkonusudur. Bu farklılıklar felsefe ile kelâm, filozof ile kelâmcının aynı şeyler olmadığını göstermesi açısından dikkate değer farklılıklardır.

Bilindiği üzere kelâm İslâmın inanç ve kültür hayatından iç ve dış nedenlerle gelişen ve zenginleşen bir ilim dalıdır. Felsefe ise geçmişten gelen ve üzerinde çeşitli çalışmaların yapıldığı daha geniş bir çerçevedir. Müslümanlar bu mirası almakta beis görmemişlerdir. Felsefeyi anlama ve ona yeni şeyler katma noktasında çabaları olmuştur. Bilgi probleminin kelâma dâhil edilmesi neticesinde kelâmın semi'yyât dediği konuları filozoflarda kullanmışlardır. Bu etkileşimlerle birlikte metod farklılığı filozof ve kelâmcıları husumete de sevketmiştir. Örneğin İbn-i Rüşd ile kelâmcılar, Gazzâlî ve filozoflar arasındaki husûmet buna örnek gösterilebilir.

Kelâm ve felsefenin yöntemleri her ne kadar farklı da olsa müslüman filozoflar, kelâm ile felsefe arasından bir uyumdan bahsetmişlerdir. Onlara göre felsefe ile din aynı şeylerle ilgilenmektedir. Bunu ispat sadedinde İbn-i Rüşd Faslu'l-Mâkâl isimli bir eser kaleme almıştır.

O "hikmet dinin yoldaşı ve süt kardeşidir. Bunlar tabiatları itibarıyla candan dostturlar"¹⁴⁵ diyerek her ikisinde hakikat arayışında birleştiğine işaret etmiştir. Şeriatın usulleri düşünüldüğünde ilâhi vahyin hikmetle uyduğu, aralarında zıtlığın olduğunu söyleyenleri İbn Rüşd dar görüşlülüklerinden dolayı iki esası kavrayamamakla

¹⁴⁴ Burhaneddin Tatar, "Kelâmî Söylemin Monolojik Karakteri", "Tezkire Yeni ilâhiyât Söylemleri", sayı: 31-32, mart-haziran, Ankara 2003, s.76-77.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, **Faslu'l Makâl**, Bekir Karlığa (Çev.), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s.115; Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesine Giriş**, 1. Bsk., Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s.234. Ayrıca bkz. Ahmet Erkol, **İbn-i Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi**, 1. Bsk., Fecr Yayınevi, Ankara 2007, s.88.

suçlar.¹⁴⁶

Kelâmcılar söylemlerini kurarken vahiyden kopuk hareket etmezler. Dolayısıyla onların ön kabulleri vardır. Onlar mutlak bir öznenin varlığından hareket ederek hakikate doğru ilerlerler. Filozoflar için ise bunun mutlak manada böyle olduğu söylenemez. Her ne kadar bir mutlak öznenin varlığını kabul eden filozoflar olsa da, söylemin karakteri noktasında her kelâmcı bir yaratıcının varlığını kabul ederek yola çıkar. Oysa bu husus tüm filozoflar için söz konusu değildir.

Kelâmî söylem aklî melekeyi vahye dayandırarak işletirken, felsefî söylem salt öznel akla dayanarak söylem geliştirir. Dolayısıyla iki söylemde akli kullanır. Fakat aklın dayandığı öncülleri ve nasıl kullanılması gerektiği noktasında ayrışırlar. Bu felsefî söylem ile kelâmî söylemi birbirinden ayıran en temel özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁷ Kelâm tevhid içgüdüsünden fıskıran, ve beşeri akılcılıkta sadeliği öngören bir disiplindir. Din ve dil gibi içgüdüsel bir zemine dayanmaktadır.¹⁴⁸ Her ne kadar kelâmî söylem nassa dayansa da subjektif olma noktasında felsefeyle birleşmektedir. Felsefe politika, ekonomi, sanat, ve ahlâk ilimlerini kapsayan ve bir çoğunu işlevselleştiren bir yapı iken; kelâm daha spesifik meselelerle ilgilenmektedir.

1.2.3. Kelâmî Söylem ve Din Dili

Dil kelimesinin karşılığı olarak Arapçada, lügat ve lisân olmak üzere iki kelimenin kullanıldığı görülmektedir. Lügat kelimesi Kur'ân'da geçmemektedir. Lisân kelimesi ise Kur'ân'da birden fazla anlamda kullanılmıştır. Ancak bu kelime, Kur'ân'da hiçbir şekilde Allah'a izafetle kullanılmamıştır. İslâm düşünce geleneğinde de lisânullah diye bir kavram mevcut değildir. Gerçekte Kur'ân Arap dili ile nâzil olmuştur. Bu durumu karşılamak üzere Allah'ın lisânı değil de Allah'ın kelâmı deyimi kullanılmıştır.¹⁴⁹

Kur'ân'da Beled (90/8-10,) Nur (24/24), Fetih (48/11) surelerinde kullanılan

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an-Menâhici'l Edille fi Akâidi'l Mille (Medhel Amm fi Târih İlmî'l Kelâm)*, (tahk. Muhammed Âbid el-Câbirî), 2. Bsk., Merkez Dirâsâtu'l Vahdetu'l Arabiyye, Beyrut 2001, s.152.

¹⁴⁷ Ahmet Erkol, *a.g.e.* s.84-91.

¹⁴⁸ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Osman Tunç (Çev.), 1. Bsk., İnsan Yayınları, İstanbul 1999, c.1, s.54.

¹⁴⁹ Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*, 4. Bsk., Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s.55.

"lisân" kelimesi insanın tat alma veya konuşma organı anlamında kullanılırken; İbrahim (14/4), Nahl (16/103), Şuarâ (26/195), Ahkâf (46/12), Rûm (30/22) surelerinde ise iletişim aracı (bildirişme dizesi) anlamında kullanılmaktadır.

“Vermedik mi biz ona iki göz ve bir dil ve iki dudak?”¹⁵⁰, ”O gün ki aleyhlerinde dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şهادet edecektir.”¹⁵¹

“Kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler.”¹⁵²

Kur’ân’da geçen bu kullanımlar insanın tat alma veya konuşma organı anlamındadır. Şu gelecek âyetler ise lisân kelimesi Türkçe’de adına dil dediğimiz ‘bildirişme dizgesi’ manasında kullanılmaktadır.

“Biz her resulu kendi kavmine diliyle gönderdik ki onlara beyan etsin!”¹⁵³

“Bu (Kur’ân), açık-anlaşılır Arapça bir dildir.”¹⁵⁴

“Dillerinizin ve renklerinizin muhtelif olması da onun âyetlerindedir.”¹⁵⁵

Kavramın bizi burada ilgilendiren yanı ikincisi yani "bildirişme dizgesi" manasında kullanımıdır.¹⁵⁶ Ancak "**korku gittiğinde ise mala düşkünlük göstererek sizi sivri dillerle incitirler.**"¹⁵⁷ âyetindeki dil kelimesi ise dili anlatım şeklini ifade etmektedir.

Din dili denildiği zaman ise akla iki şey gelmektedir; biri, dini metinlerin nâzil olduğu dilin veya dillerin sentaks ve semantik kaide ve kuralları, diğeri ise, genelde bütün dillerin, özelde bir dilin hakikatleri ifade etme biçim ve tarzı.¹⁵⁸

Din dilini Allah hakkında konuşmak şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁵⁹ Vahiy

¹⁵⁰ Beled: 90/8-10.

¹⁵¹ Nûr: 24/24.

¹⁵² Fetih: 48/11.

¹⁵³ İbrahim: 14/4.

¹⁵⁴ Nahl: 16/103; Şuarâ: 26/195; Ahkâf: 46/12.

¹⁵⁵ Rûm: 30/22.

¹⁵⁶ Dücane Cündioğlu, a.g.e. s. 55.

¹⁵⁷ Ahzâb sûresi: 33/19.

¹⁵⁸ Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, 2. Bsk., TDV Yayınları, Ankara 2000, s.243.

¹⁵⁹ Turan Koç, **Din Dili**, 3. Bsk., İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 19.

gönderen Allah ile vahyin alıcısı olan insan arasında ontolojik bir farklılık bulunmaktadır. Vahiy gönderen Allah sınırsız ve mutlak bir varlıktır. Onun alıcısı olan insan ise zaman ve mekan ile sınırlıdır. Vahyin alıcısı durmunda olan insanın vahyi gönderenin seviyesine çıkma imkânı olmadığından, mutlak olan Allah, mesajını insan düzeyine indirecektir. Dolayısıyla mesajın dili, sınırlının düzeyinde olma durumundadır. Başka bir ifade ile; zamân ve mekândan bağımsız bir aşamayı tasavvur edebilmemiz için Allah kendi etkinliğini beşeri bir dil yoluyla aktarmakta, biçim ve anlam değişikliğini gerektiren lisânî vasıtaları kullanmaktadır.

Esasen dil doğa ötesini lafzen ifade etmek için uygun değildir. Bu sebeple gaybla ilgili kelimelerin kıyasî, yani temsili olarak kullanılması ve anlaşılması gerekmektedir. Durum böyle olmakla birlikte, gayb alanı ile ilgili hususlar, ancak ampirik (tecrübi) meseleleri ifade ederken kullandığımız kelimelerin dili ile ifade edilebilir.¹⁶⁰

Gönderen ile gönderilen arasındaki varoluşsal fark, gönderilen mesajı anlarken dili daha da öne çıkarmaktadır. Allah peygamberlerini, vahyini insanlara iletmek üzere gönderdiği bir gerçektir. Ancak Allah'ın insanlara özgü bir dili olmadığı için başka bir açıdan da Allah'ın mükemmel olduğu buna karşın insanların bir sınıra sahip olmasından dolayı anlatılan şeyin yani vahyin insanların anlayabileceği biçimde bir miktar kırılarak anlatıldığını söylemekte bir beis olmasa gerektir.¹⁶¹

Allah dillerden bir dil ile konuştuğu zaman mesajını zaten sınırlamış olmaktadır. Zira anlam ve mesaj dilde tutukludur, dilden kurtulamaz. Sözün sahibinin Allah olması hesabıyla ilâhî aşkın bir boyutu olmakla birlikte, aynı zamanda beşerî şartları, tarihin belli bir dönemini, toplumu, sosyal yapıyı kültürü, kısaca insana ait olanları içerdiğinden dolayı hatta Allah-u Teâlâ'nın anlatılmasının bile zaman zaman insan biçimci (antropomorfik) bir dille anlatılmasından dolayı beşere dönük bir yönünün olduğunu da söylemek mümkündür.

Din dili gündelik, basit, iletişim diline indirgenemez bir yapıda olup tüm bunları aşan bir özellik arz etmektedir. Ancak kendisine özgü bir yapı arz etmesine rağmen günlük

¹⁶⁰ Ali Akay, “Gaybî Konuların Anlaşılmasında Kur’ân Dilinin Özellikleri”, Dicle Üniversitesi Hakemli Dergi, c.5/s.2., Diyarbakır 2003, s.65.

¹⁶¹ Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr’da Kelâmullah Meselesi Örneği)**, 1. Bsk., İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.446.

bilim ve hukuk dillerinden bağımsız da değildir.¹⁶²

Mehmet S. Aydın, bazılarına göre "tıpkı bilim dili", "hukuk dili"nin varlığı gibi din dilinin varlığından söz edilse de dine ait çok sayıda ıstılahlar olmakla birlikte müstakil bir din dilinin olmadığını söylemektedir.¹⁶³ Bu dinin kendine ait dilinin olmadığı anlamına gelmektedir. Muhtemelen Aydın'ın kastettiği kendine ait ilkeleri, çerçeveleri, belirli bilimsel ve ahlâkî ya da öğütsel merkezli, bir dilin olmadığıdır. Aksi takdirde özelde Kur'ân'ın eşyayı ifade tarzının kendine ait olduğu ve kendine ait özel bir ifade tarzının olduğu açıktır. İstılahlarının olması belli bir dilin olmasını gerektirmemektedir. Ama din dilinde kendisine ait ıstılahlardan ayrı düşünmekte mümkün değildir. Varolan ıstılahlarla birlikte Kur'ân'ın ve İslâm kelâmcılarının gerek ilâhiyât gerek diğer alanlarda kendilerine özgü hakikati dile getiriş tarzına sahip olmalarından dolayı bu anlamda müstakil bir din dilinin varlığını gözardı etmemek gerekir. Ama din dilinin tek bir anlayışa ya da belli bir görüşün çerçevesine terkedilmesinin yanlışlığı da ortadadır.

Din dilini ancak aklın sınırlı olduğunu kabul edenler takdir edebilirler. Bu takdirde beklenen pratik gayenin tamamen gerçekleşmesi mümkün olur. Ancak sonuçta insanın fikri merakını tamamen giderici nitelikte olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁶⁴

Şunu katiyyetle ifade edebiliriz ki, hemen hemen bütün kelâm ekolleri, farklı amaç ve doğrultuda (yoğunlukta) da olsa dil üzerinde durmuştur. Sözelimi Mu'tezile nasları anlamak için dilsel yapı üzerinde ciddi yoğunlaşmalara giderken, Sünnî ekole mensup kelâmcılarda dilsel yapı üzerinden anlayışlarını temellendirecek izahatlara başvurmuşlardır. Öte yandan yapılan yorumların değerinin belirlenmesinde en önemli kıstaslardan birisi, yapılan yorumların dilbilimsel anlamda bir disiplin içerisinde olmasıdır. Zira anlamın doğruluğu lafza ve dil kurallarına uygunluğu ile yakından ilgilidir.

¹⁶² Turan Koç, **a.g.e.** s. 25.

¹⁶³ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.112.

¹⁶⁴ Watt Montgomery, **Modern Dünyada İslâm Vahyi**, Mehmet Aydın (Çev.), Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s.114-115.

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMÎ SÖYLEMİN TARİHÇESİ VE KELAM EKOLLERİ AÇISINDAN SÖYLEMİN YAPISI

2.1. KELÂMÎ SÖYLEMİN TEŞEKKÜLÜ VE GELİŞİMİ

2.1.1. Kelâm Öncesi Söylem

2.1.1.1. Kelâmî Söylemin Doğuşu

Aslında kelâmî söylem yapısının izini sürdüğümüzde birçok niteliksel yönü itibariyle İslâm öncesi kültüre kadar dayandırabiliriz. İslâmdan önce Arapların yüzyıllara dayanan bir yaşam tarzı vardı. Bu yaşam tarzının onların kültürel etkinliklerinde, kişiliklerinde, sosyal ilişkilerinde görüngüleri vardı. Bu görüngülerin hepsi Hz. Peygamberin (s.a.v.) daveti esnasında ve daha sonraki dönemlerde büyük değişiklikler yaşamasına rağmen yine de değişik tonlarda yaşam sahasında varlığını sürdürmüştür. Topyekün bu psiko-sosyal yapının kültürel izdüşümlerini elimizdeki kaynaklardan takip edebiliyoruz. Câhiliyye dönemi kültürel etkinliklerine göz attığımızda bu dönemdeki Arap akıl yapısı ve reflekslerinin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde dahil olmak üzere sonraki dönemlerde de belirgin olarak kendini açığa çıkardığını belirtebiliriz. Câhiliyye döneminde Ukâz panayırı gibi birçok kültürel etkinliklerin sergilendiği ortamlarda cedelleşmelerin, nutukların, şiirlerin övgü ve yerme aracı olarak kullanılması gibi hususlar çok sonraları oluşacak olan ve konumuzun etrafında döndüğü kelâm ehli ve diğer düşünce ekollerinin söylemlerini düşüncülerinde kendisini görünür kılmıştır. Kelâmcı kendi söylemini delillendirme çabası içerisinde, birçok argümanı kullanırken,

cahiliyedeki bu etkinlikler de varolan câhiliyye toplumsal söyleminin göstergeleriydi.¹⁶⁵

Öncelikle câhiliyye döneminin bilincimizdeki tablosuna dair görüşlerimize gelince: Arap yarımadasında yaşayan Araplar belli bir kültüre ve bu kültüre mensup kendilerine özgü bir akıl yapısına sahiptiler. Bu, Arapların bu bölgede bilfiil yaşadıkları gibi kuşku götürmez bir gerçekliktir. Ancak bugün cahiliye dönemi ile ilgili olarak elimizde bulunan tablonun özgün bir kültürel zaman ve akıl yapısı özelliği ile gerçektende yarımada Araplarının İslâm'dan önce yaşadıkları düşünsel ve kültürel vakıyı orjinal olarak uygun bir şekilde yansıtmadığı hususu araştırılması ve sorgulanması gereken bir husustur.¹⁶⁶ "Arapların genel durumları itibariyle İslâm'dan sonraki dönemde câhiliyyeden oldukça farklılaştıkları hususunda kimsenin kuşkusu yoktur. Câhiliyye dönemiyle ilgili diğer tablo ise yukarıda ana hatlarını aktardığımız tablodan oldukça farklı ve zihinlerimizde daima varolan bir tablodur. Bu tablonun omurgasını, dinamik bir düşünce hayatı oluşturmaktadır. Bu tabloda düşünsel ve kültürel faaliyetlerin sergilendiği panayırlar, diyalektik, münazara ve tartışma oturumlarıyla karşılaşmaktayız. Bu mekanlara Şeyh Muhammed Abdurrâzık'ın "dinî diyalektik" olarak adlandırdığı bir zihinsel faaliyet ortaya çıkmaktadır. Câhiliyye döneminde değişik mekanlarda yapılan bu münazara ve sohbetler gerçekten de kelâm ilminin Arap-İslâm kültüründe tesis edilmesinden önceki bir tür "kelâm"ı oluşturmaktaydı. Dahası bütün müslümanların da ittifak ettikleri üzere, çok yüce anlamları, "aklî" delilleri ve büyüleyici beyanî üslupları ihtiva eden Kur'ân, bu dönemin insanına hitap ediyordu ve eğer âyetlere muhatap olan insanlar da bu delilleri ve tasvirleri anlayacak kapasite olmasaydı bu âyetler onlara gönderilmezdi. Herşeyden önemlisi, incelendiğinde gözden kaçırma imkanı olmadığı üzere Araplar yeteri derecede gelişmiş birer kültüre sahip olmasaydı Kur'ân'la mücadeleye girişemez, onun kahinlerin secili sözleri ve şiirdeki tılsım gibi " etkileyen bir büyü"den başka bir şey olmadığı şeklindeki, Kur'ân-ı Kerim'inde kaydettiği diğer itirazlarda bulunmazlardı."¹⁶⁷

Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken kelâm ilminin varlığından bahsedilemez. Esasen bu dönemde İslâmî ilimlerin hiçbiri ortaya çıkmış değildi. Tefsir, fıkıh, kelâm gibi

¹⁶⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, İbrahim Akbaba (Çev.), 3. Bsk., Kitabevi, İstanbul 2001, s.63-64.

¹⁶⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s.64.

¹⁶⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s.64-65.

disiplinler temel ilkelerini Kur'ân'dan almalarına rağmen bu dönemde bir disiplin olarak mevcut değillerdi. Peygamberimiz (s.a.v.) hayattayken vahiy nazil olmaya devam etmekte Hz. Peygamber (s.a.v.) de ashabına dine ilişkin açıklamalarda bulunmaktaydı. Sahabe içinden çıkamadığı itikâdî ve amelî konuları Hz. Peygambere (s.a.v.) sorarak öğreniyordu. Kur'ân-ı Kerim akla ve aklî düşünceye davet etmekle birlikte Hz. Peygambere (s.a.v.) de mutlak itaati istiyordu. Bundan dolayı bu dönemde hem Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen emir, yasak ve hükümlere hem de Hz. Peygamberin (s.a.v.) açıklamalarına mutlak bir itaat mevcuttur. Fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken hiçbir itikadi problemin gündeme gelmediği ya da bu konularda hiç konuşulmadığı söylenemez. Zira Kur'ân'ın içerdiği Allah'ın varlığı, birliği; peygamberlere iman; kıyamet ve tekrar diriliş gibi konular bu dönemde en çok üzerinde durulan konular olmuştur. Bu konular daha sonra kelâm ilminde temel konularını teşkil etmiştir.

İslâmın ilk muhatapları delil ve istidlal ilmini bilmeleri neticesinde ve salt aklî delillerden hareketle iman etmemişlerdir. Bu, onların imanlarının aklî gerekçelerden yoksun olduğu anlamına gelmemekle birlikte inanma tarzlarının nasıllığı konusunda bir tespiti ifade etmektedir. Zira iman fenomeninin mutlaka aklî delillerle kurulması gerektiğini söylemek gerçekçi değildir. Sözlü bildirim gerçeği gerçekleştiği ilk zamanlarda sahabe hitabın nasıl anlaşılacağını doğrudan sözü ileten öğrenme şansına sahipti. Ancak sonraki nesiller için yazılı bildirimle karşı karşıya kalma durumu hasıl olmuş, ve artık sözün elçiliğini yapana doğrudan sorma imkanı olmadığı için ilk zamanlardaki nasllara dayalı öncelik, yerini anlayanın daha çok devreye girdiği bir döneme bırakmıştır.¹⁶⁸

Kelâm ilminin uğraştığı konu içerikleri göz önüne alındığında Hz. Peygamberin (s.a.v.) de bu içerikteki konular ekseninde sorulara muhatap olduğunu ve bunlara cevap verdiğini gözlemlemekteyiz. Fakat Hz. Peygamber (s.a.v.) mutlak manada dini meselelerde tartışmayı hoş karşılamamıştır. Ashabına Allah'ın zatı hakkında değil de yaratıkları hakkında düşünmeyi telkin etmesi bunun en açık göstergelerinden birisidir. Fakat bu durum sahabenin itikâdî ve amelî meselelerde tıkanma yaşadığında soru sormasına mani olmamıştır. Sahabiler bir çok meselede sorular sormuşlar, yer yer çekinceli bir tutuma girdiklerinde ise Allah Resûlu (s.a.v.) onları soru sorma ve düşünme

¹⁶⁸ Kamil Güneş, a.g.e. s. 129-130.

konusunda teşvik edip cesaretlendirmiştir. Bu aslında bir peygamberî metodoloji, ve güncel dille belirtecek olursak pedagojik bir yöntemin sonucu ortaya çıkan yaklaşım biçimiydi. Bu, Kur'ân-ı Kerim'deki " **(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna hikmetle güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.**"¹⁶⁹ ilahî mesajının kendisi tarafından pratize edilmesiydi.

Doğrusu kelâmi türdeki meseleler ekseninde sadece kendi ashabına cevap olmamış, aynı zamanda bu konularla ilgili olarak diğer din mensuplarının sorularına da muhatap olmuştur. Örneğin Necran Hristiyanları ile Hz. İsa'nın (a. s.) mahiyeti konusunda yürüttüğü tartışmalar ile Yahudilerle ruhun neliği hakkında yürüttüğü tartışmalar bunlara örnek olarak verilebilir. Yukarıda değinmiş olduğumuz Allah'ın zâtı hakkında değil de yaratıkları hakkında düşünülmesi konusu sonraki dönemlerde çok fazla ölçü alınmayıp tartışma ve düşünme sınırları oldukça genişletilmiştir.

Aslında Hz. Peygamber (s.a.v.) bu telkiniyle sınırlı bir yapının sonsuz bir varlığı idrak edemeyeceğini belirtmiştir. Bu durum Kur'ân'da insan biçimci anlatımların oluşuyla çatışmamaktadır. Kur'ân metafizik varlık boyutundan bahsederken fizikî alemde yaşayan insanın anlayışına uygun misallerle ulvî hakikatleri zihinlere yanaştırmayı hedeflemiştir. Bu metod Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından da bizzat uygulanmıştır. Bu ve benzeri tarihi gerçekler Hz. Peygamberin (s.a.v.) başkaları ile tartışırken aklî tefekküre başvurduğunu, ashabını buna teşvik ettiğini ve sahabenin Hz. Peygamberle (s.a.v.) olan diyaloglarında geçtiği üzere inançla ilgili akıllarına gelen soruları sormaktan alıkoymadığını anlamaktayız. Bu gerçekler daha sonra kelâm ilmi ve ehl-i hadis gibi düşünce ekollerinin varoluşsal meşruiyetlerine dayanak olmuştur.¹⁷⁰

Allah hakkında konuşmak rasyonel bilgiyi bir bakıma irrasyonel alanda aramak demektir. Böyle bir bilgi anlayışı yoktur. İlk zamanlardaki selefi salihinin yaklaşım tarzı da bunu göstermektedir. Allah ile nasıl konuşulacağını (konuşulabileceğini), nelerin denilebileceğini, denilenlerin nasıl anlaşılabilineceğini en iyi Hz. Peygamberden (s.a.v.) pekâlâ öğrenmek mümkündü. İnsanların Hz. Peygamberin (s.a.v.) yolunu öğrenmeleri ise sahabeler (r.anhum) aracılığı ile olmaktadır. Onlar Allah ile ilgili konularda araştırma, tefsir, te'vil de bulunmamış, bu konularada dalmaya

¹⁶⁹ Nahl: 16/125.

¹⁷⁰ Cemaletin Erdemci, **Kelâm İlmine Giriş**, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s.21-25.

çağırılmamışlardır.¹⁷¹

Ancak sonradan dâhilî ve haricî bir takım nedenlerle ahlâkî olan bu tavır yerini epistemik bilinçlenme evresine bırakmış, dinin rengi felsefileşmiştir.¹⁷² Dini farklı şekilde okumalar gerçekleşmiştir. Dilin bir sorun olarak ortaya çıkmasında ve dilsel çalışmaların gün yüzü görmesinde dini metinlerin öneminin büyük olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷³

Sonuç olarak; kelâm müstakil bir ilmi disiplin olmadan önce bir kabiliyet olarak Kur'ân'ın nazil olduğu sosyolojik yapıda mündemiçti diyebiliriz. Kuşkusuz özelde Arap toplumunun İslâm öncesi sosyo-kültürel yapısının, ilerde oluşacak bu ilmin zeminini bir derece oluşturduğu söylenebilir. Fakat bu ilme başka kültürel yapılardan gelmiş ama Arap kültürüyle de ilişkilendirilmiş insanların da önemli derecede katkıda bulunması bu ilmin tarihsel öncüllerinin lokalize edilemeyeceğini bize göstermektedir. Yani kelâm ilmini sadece Arap aklı ve kültürünün üzerinden gelişen bir disiplin olarak göremeyiz. Kökleri tarihin derinliklerinden gelen farklı kültürdeki insanların kendi medeniyet havzalarından almış oldukları psiko-sosyal, sosyo kültürel birikimin de önemli derecede bu yapının oluşumunda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu ilmin salt dışardan gelen dinî, felsefî akımların taarruzu ile ortaya çıktığını söylemek ise yeterli ve bütünlüklü bir açıklama yapmamızı engellemektedir. Çünkü insanın enfüsi boyutundan kaynaklanan ve fitratında dercedilmiş olan sorgulama, eleştirme, tartışma, çözümlenme gibi melekelerin kelâm ilminin uğraştığı sorun alanlarıyla ilişki içerisinde olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla insanın burhân açlığını gidermeye yönelik olarak ortaya çıkan kelâm ilminin insan benliğinde bir karşılığı vardır kanaatindeyiz. Salt yapay siyasi ve toplumsal nedenler bu ilmi oluşturmuş değildir.

Belirttiğimiz enfüsî ve âfâkî yapı arasında karşılıklı olarak belirleme ve belirlenmeler söz konusu olmuştur. Fakat biri diğerinin kıymetini düşürmez. Bu bağlamda insan aklının analitik yönünün gelişmesi, sorgulama gücünün artması gibi kendi içinden gelişen nedenlerle nisbeten âfâkta gelişen nedenler bir arada sentezci bir yaklaşımla ele alınırsa bu ilmin etrafında döndüğü anlam dünyasını daha sağlıklı analiz

¹⁷¹ Gazzâlî, **İlcâmü'l-Avaman İlmi'l-Kelâm**, Mecmûatü'r-Resâilî'l-İmam Gazzâlî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s.92-93.

¹⁷² Kamil Güneş, **a.g.e.** s. 445.

¹⁷³ İsa Kayaalp, **a.g.e.** s. 58-59.

edebileceğimiz kanaatindeyiz. Kelâm ehlinin söylem yapısını ancak bu şekilde (bütünlüklü bir bakış açısıyla) sağlıklı bir zemine oturtup anlayabiliriz.

2.1.1.2. Kelâmî Söylemin Gelişimi

Kelâm müslümanların iç bünyelerinden kaynaklanan ihtiyaçlardan doğmuş bir ilimdir. Bu yüzden onun doğuşunu sadece bazı dış sebeplere bağlamak doğru değildir. Hatta bu konuda Hasan Hanefî kelâm ilminin tamamen müslümanların iç dinamikleri muvacehesinde oluştuğundan bahsetmekte ve hiçbir şekilde hâricî kültürlerden etkilenip oluştuğunu kabul etmemektedir. Çünkü kelâm tercüme asrı öncesinde ortaya çıkan ilk disiplindir.

Bu disiplinin oluştuğu dönemde henüz Yunan felsefi eserleri tercüme edilmemişti. Tercüme olduktan sonra dahi uzun süre kelâm ehlinin felsefeye karşı bir duruş sergilediğini görüyoruz. Dolayısıyla misyon itibariyle bu disiplinin salt dahili bir nitelik arzemiştir.¹⁷⁴

Kelâm ilmi, esâs görevi olarak İslâmî inanç esaslarını doğru bir şekilde ortaya koymaya çalışırken aynı zamanda ortaya yeni çıkmış her türlü sorunda İslâmın temel referansları çerçevesinde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Mesela İslâmın inanç esaslarını ilgilendiren büyük günah, kader ve ilahi sıfatlar gibi müslüman alimler görüşlerini dile getirmişlerdir. Bunlar için eserler tedvin etmişlerdir.

Bunun yanında müslümanlar, kısa süre içinde İslâm dışı din ve kültürlerle de yüzyüze gelmişlerdir. Arabistan yarımadasında doğan İslâm fetih hareketleriyle birlikte hızla gelişerek yayılmış ve birçok bölge müslümanların hakimiyetine girmiştir. Çok erken bir dönemde Suriye, Mısır, Irak ve İran, müslümanların yönetiminde olan toprakların birer parçası haline gelmiştir. Emevî ve Abbasî devletleri ile birlikte doğuda Maveraünnehri'ne, batıda İspanya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmışlar ve burada yaşayan yerli halkların büyük bir kısmı İslâm dinini benimsemişlerdir. Müslümanlar fethedilen bu bölgelerde Hristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik, Sabiilik ve Zerdüştlük gibi inançlarla karşı karşıya geldiler. Bundan iki durum hasıl oldu. Birincisi, yeni müslümanların bazıları eski inanç ve kültürlerinden tam sıyrılamamış, bilerek veya

¹⁷⁴ Hasan Hanefî, a.g.e. s.121, 205.

bilmeyerek eski inançlarıyla yenisini birbirine karıştırmışlardır. İkincisi, müslümanlar karşılaşmış oldukları bu medeniyetlerin inanç ve kültüründen etkilenmişlerdir. Böylece gerçek İslâma uygun olmayan bu durum, İslâm âlimleri tarafından tenkit edilmiştir. İşte İslâm coğrafyasının bu çoklu dini ve kültürel yapısı da, kelâm ilminin doğmasına veya farklı itikadi ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan diğer bir etkidir.¹⁷⁵

Kelâm ekollerinin ilk ortaya çıkışlarında siyasetin etkisi sürekli dile getirilen ve üzerinde çok çalışma yapılan bir konudur. Henüz sistemleştirilmiş bir bilim düşüncesi yokken gelişen siyâsî olayların ya da yaşanan hayatın, ister istemez bilimsel düşünceye taşındığı tarihi bir olaydır. Vahyin iniş döneminin bitişi ile birlikte iç ve dış etkenlerle âkideyi ilgilendiren konularda nasslar üzerinde yorum, yorumlardan sistemleşmeye gitme dönemi başlamıştır. Bu bağlamda şu soru sorulabilir: Kelâm ekollerinin ilk ortaya çıkışında siyâsî olaylar mı yoksa nasslar mı etkili olmuştur? Kanaatimizce kelâmî ihtilafların bir çoğu dil kaynaklıdır. Arapça, gerek lafzî gerekse lafızlara yüklenen anlam zenginliğinden ve cümle terkiplerindeki çeşitlilikten dolayı birçok ihtilafın kaynağı olmuştur. Aslen sosyal, ekonomik ve etnik kökenleri olan siyâsî ihtilaflar dahi aynı şekilde dayanağını ve kamuflejini Arapçanın farklı yorumlara boyun eğen dolayısıyla Arapça olan dini nasslarda bulmuştur.¹⁷⁶ Bu görüşümüzü destekleyen delilimiz ise ilk nahivcilerin kelâmcı olmasıdır. Nahivciler kelâmcılardan gerek metodolojik araçlar gerekse kavramsal sistemleri bakımından yararlandıklarını görüyoruz. Bu durum nahivcilerin nahiv felsefesini diğer bir deyişle dil felsefesini doruğa tırmandırma çabalarına dek sürmüştür. Gerçekte kelâm ilminin en canlı olduğu asırlarda kelâmî söylem nahvî söylem üzerinde etkili olmuştur. Nahivciler onların birçok kavramını hatta teorik meselelerini iktibas etmişlerdir. Nahivciler kelâmcıların diyalektik münazara ve illet bulmadaki yöntemlerine o derece kapılmışlardır ki kelâmî söylemin önermelerini bütünüyle zorlama bir şekilde nahivde tatbik etmeye çalışmışlardır. Örneğin kelâmdaki hareket kavramıyla, i'rabtaki “harekât: harekeler” arasında ilişki kurmuşlardır. Cevher ve araz kavramını bazı münakaşalarına sokmuşlardır.

Nahivciler, kelâmcıların prensiplerinden biri olan tek bir obje üzerinde iki müeessir olamayacağına dayanarak iki ayrı i'rabı cemetmeyi reddetmişlerdir. Fıkıhçıların

¹⁷⁵ Ömer Aydın, **a.g.m.** c.1, s.231-233.

¹⁷⁶ el-Câbirî, **Arap İslâm Aklının Oluşumu**, s.85-86.

hükümlerin illetlerini bulmada izledikleri yol çok daha titiz ve sağlam iken kelâmcıların illetlerini tercih etmişleridir. İbn-i Cinnî "bil ki nahivcilerin-nahivci geçinenlerin değil, işin ehli olan dirayetli nahivcileri kastediyorum-illetleri fıkıhçılarınkinden çok kelâmcılarınkine yakındır. Çünkü onlar duyulara başvurur ve bir ifade ve söylenişteki halin kişiye ağır ve hafif gelmesini esas alarak hüküm verirler. Fıkıhçıların illetleri ise böyle değildir. Yine o der ki: "Biz, Arapça uzmanlarının illetlerinin salt kelâmi illetler şeklinde olduğunu iddia etmiyoruz. Şunu iddia ediyoruz ki onların illetleri fıkıhçılarınkinden çok kelâmcıların illetlerine yakındır. Eğer aklın bedihî ilkelerini tabiat ve duyularını hakem tayin edersek, nahiv disiplininin hakkını vermiş, dağılık dallarını birbirine kaynaştırmış oluruz."¹⁷⁷

Kelâm tarihini, aynı zamanda kelâmi ekollerin tarihi olarak nitelendirirsek tarihsel süreçte ortaya çıkan bu kelâmî ekoller; siyâsî, ictimâ'î, iktisâdî ve coğrafî, birçok unsurun etkisi altındadırlar. Ekoller dini sistemlerini oluştururlarken sayılan unsurların az veya çok etkisinde kalmışlardır. Bunun için kelâm ekolleri, sırf siyâsî ve ideolojik bir oluşum değildirler. Ancak her ekolün mutlaka bir siyasi ve ideolojik boyutu olduğu göze çarpmaktadır. Kelâmî ekollerin genel oluşumlarını tamamladıkları Abbasî döneminin siyâsî-ideolojik, kültürel ve coğrafî durumu incelendiğinde söz konusu dönemin dinî, ilmî, tarihî, felsefî, siyâsî, içtimâ'î ve iktisâdî yapısının bu ekolleri derinden etkilediği görülecektir. Kelâm tarihi üzerinde araştırma yapanlar, kelâm tarihini değişik tasniflere tabi tutarlar. Bunların birbirlerine nazarla olumlu ve olumsuz yönleri vardır. Bu nedenle bunlardan birini esas almak kelâm tarihini eksik anlamaya neden olacaktır.

Ayrıca müsellemdir ki kendilerini ortaya çıkaran tarihi, içtimâî, siyâsî, iktisâdî şartları göz önünde bulundurmadan bir mezhebi ya da herhangi bir görüşü sağlıklı olarak tanımak ve yorumlamak mümkün değildir.

Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefatından sonra İslâm toplumunda meydana gelen dinî, siyâsî, ve sosyal nitelikli, bazı olaylar ve gayri müslim kültürlerle münasebet neticesinde yapılan tartışmalar ihtilaflara yol açmış, daha sahabe döneminde Havâric ve Şia gibi siyâsî ve itikâdî gruplaşmalar ortaya çıkmıştır.¹⁷⁸ Sahabilerin ihtilafları dinin olmazsa

¹⁷⁷ el-Câbirî, **Arap İslâm Aklının Oluşumu**, s.143.

¹⁷⁸ M. Said Özervarlı, **Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yy sonu-20. yy başı)**, 1. Bsk., İsam Yayınları, İstanbul 1998, s.7.

olmaz konularında değil, fer'i konularda olmuş, birbirinden teberri (ayrı duruşu) gerektirmemiştir.¹⁷⁹

Kanaatimizce sahabeleri ayrı ayrı saflara bölen ve elim hadiselerle neden olan ihtilaflar tarihî bir realite olarak bu tespiti çürütmektedir. Onları birbirinden ayıran ihtilafların tamamına yakını siyaset, iktidar ve ekonomik nedenlere dayanıyordu.

2.2. KELÂMÎ SÖYLEMİ ORTAYA ÇIKARAN ETKENLER

2.2.1. Dini Etkenler

2.2.1.1. Vahyin sona ermesi ve sonrası ilk ihtilâflar

Gelişen dahilî ve haricî olay ve sebepler vahye ilk zamanda yaklaşılın tarzın dışında yaklaşımları beraberinde getirmiş, doğrudan açıklanmamış meseleler, farklı neticelerle sonuçlanmıştı. İlk zamanlarda rastlanmamış bu farklı okuma ve yorumlama biçimi, sözün vazgeçilmezliğine dayalı kelâm ve dinin asıllarını bilme (usulud-din) gibi isimlerle tarih sahnesinde yerini bulmuştur. Böylece çıkan farklılıkların sahih sünnet çerçevesinde anlaşılması ve değerlendirmeye tabi tutulması gerekliliği, âlimlerin yanlışların gösterilmesi hususundaki sorumluluk duyguları ilk zamanlardaki din dilinden farklı bir söyleyiş ve düşünüş biçimini ortaya çıkarmıştır. Genellikle bir dilin ilk dönemlerdeki kalbî iman ve felsefesiz kabul evresinden sonra aklî düşünce evresi gelmiştir. Ve ilk felsefî yöneliş kelâm ilmi aracılığı ile olmuştur.

Nassların, ekollerin farklılaşmasındaki etkisini, boyutunu, nassların farklılaşmasında hangi anlam evreninden hareket ettikleri önemlidir¹⁸⁰. Çünkü kelâm ekollerinin nasslarla bağlantılarını ortaya koymak, nassların kendi sistemlerinde ele alınışları ile diğer ekolün bu bakış açısına yaklaşımlarını belirlemek, delil getirdikleri nassların Kur'ân bütünlüğü içinde yerini tespiti çalışmak nassların manalarının nasıl şekillendiğini belirlemeye çalışmak önem arz etmektedir. Tuttukları yolların farklılığında Kur'ân'a bakışlarının rolü ve farklılığın niteliğini ortaya koymaya çalışmakta hedeflenenler arasındadır. Zira nassların yorumlama biçimleri onların, konunun tümüne olan aklî ve teorik yaklaşımlarından bağımsız değildir. Kendi sistem bütünlüğü

¹⁷⁹ Muhammed Ebu Zehra, **İslâm'da İtikadi-Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, Sıbğatullah Kaya (Çev.), Şura Yayınları, İstanbul tsz., s.20-21.

¹⁸⁰ Toshihiko İzutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, Süleyman Ateş (Çev.), Yeni Ufuklar Neşriyat tsz, s.62.

içerisinden bakıldığında, ekollerin bu konular hakkındaki görüşlerinde çelişki ve yanlışlık olmayabilir. Ama görüşlerinin, tüm Kur'ân âyetleri birlikte değerlendirildiğinde ve bu arada gerek diğer mezhebin gerek başka görüşlerin yaklaşımları ve soruları ile birlikte hesap edildiğinde bütünlüğü yakalamadaki başarısı nedir? Varlıkla ilgili temel yorumlarında, bilgi kuramlarındaki yaklaşımlarında, Allah hakkındaki görüşlerinde, insan ve hürriyeti ile ilgili meselelerde düşüncelerini, inançlarını örgütleyen ve sistemli bir bütünlük haline getiren kelâm ekolleri, Kur'ân'ın bütünlüğü ve dinin genel yargısı içinde nasıl bir yer edinmektedirler? Düşünce yapısı içinde nasıl bir yer edinmektedirler? Düşünce ve bilgilerini sistemli olarak ifade ederlerken gerek kendi iç, gerekse mukayeseli bakışla bütünlük içinde anlamlı zemine oturan düşünceler örgüsüne ulaşabilmişler midir?¹⁸¹ Birbirini takip eden bu soru kümesine verilebilecek cevap şu olabilir: ‘‘Anlamın dil içinde cereyan etmesine rağmen, dilin genişliğine karşın mezhebin de görüşlerini dile dayandırmasına engel teşkil etmemektedir ve kendi düşünce sistemleri içinde birbirini doğrulayan bütünün bir parçası olabilmektedir. Fakat bir metnin aynı anda iki zıt şeyi söylemiş olması imkansızdır. Yorumlardan birinin yanlışlığını da yine dil içinde aramak zorunluluğu vardır.’’¹⁸²

Ayrıca beyânî araştırmalar genel olarak iki gruba ayrıldığı söylenebilir. Birinci grup, "Söylemi(hitap) yorumlama kuralları" ile ilgilenirken, ikinci grup "Söylemi üretme şartlarına" önem verir. Söylemin yorumu ile ilgilenilmesi faaliyetinin başlangıcı, sahabenin Hz. Peygamberden (s.a.v.) Kur'an'da geçen bazı kelime ve ibarelerin anlamlarını sordukları döneme veya en azından insanların sahabeye Kur'ân'da anlayamadıkları bazı âyetlerin anlamlarını sorduğu Raşit Halifeler dönemine kadar geri götürülebilir. Buna karşılık beyan özelliği taşıyan belâğatlı söylemi üretme şartlarının tespiti ile ilgilenilmeye ise ancak "tahkim" olayından sonra siyâsî gruplaşmaların ve kelâmî fırkaların ortaya çıkmasıyla, hitâbet ve "kelâmî" diyalektiğin propaganda, taraftar toplama ve rakipleri altetme araçlarından biri haline gelmesiyle başlanmıştır.¹⁸³

Bununla beraber, sahabe arasından Kur'ân'ın yorumunu yapmaya çalışan ve bunun için cahiliye şiirini, Arap divanını kullanan İbn-i Abbas (r. a.) (ö. 68 h.) gibi, rivâyetlerin bu sahada en güçlü kaynak olarak gösterdiği, eskiler tarafından "Kur'ân

¹⁸¹ Kamil Güneş, a.g.e. s.359, 388-389

¹⁸² Kamil Güneş, a.g.e. s.145.

¹⁸³ el-Câbirî, **Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s.26.

mütercimi" lakabı verilen, bazı çağdaş araştırmacılar tarafından ise "ilk müfessir ve Arap dili araştırmalarının öncüsü" kabul edilen simalar çıkmasına rağmen, ona ve bazı çağdaşlarına atfedilen görüşler, bu faaliyetlerin o dönemde aslında sadece sözlü beyânî kültürün yayılması ile ilgili olduğunu gösterir.¹⁸⁴

“Öncelikle kelâmcılar "bir doktrinin tebliğcisi" olarak başlangıçta, yazının yaygın olmadığı ve maddi araçların bulunmadığı bir çağda ortaya çıkmışlar ve mezhep doktrinlerini yayma ve muhalif rakiplerin söylemini çürütme konusunda en esaslı ve öncelikli metot olarak hitâbeti (retorik) kullanmışlardır. Hitâbet hangi dilde olursa olsun serbest ve irticali konuşmaya ve ayrıca lafızlara ve sözün terkibine dayanır. Arap dilinin, manayı belirleyen hareketlerin lafzı oluşturan harflerden ayrı ve bağımsız oluşu ve kelimenin ses formunun (vezn) mantıki fonksiyonun bulunması noktasındaki karakteri, serbest ve irticali konuşmanın kalitesini, konuşucunun lafız ile mana arasında kurduğu ilişkinin kalitesine bağlı kalmaktadır. Bu bağıllık birbirine girişik ve birbirini tamamlayan iki seviyede gerçekleşmektedir: Bir yandan i'rab düzeyi, diğer yandan kelime ve terkiplerin ses formu ya da müziksel form düzeyi. İşte bu hususlardan dolayı kelâmcılar ve özellikle Mu'tezile kendilerini, beyân özelliği taşıyan söylemin fiilen üretilmesi şartlarını belirleme işine vakfetmişlerdi. "¹⁸⁵

2.2.1.2. Kur'ân Dilinin Yapısından Kaynaklı Etkenler

Kur'ân'ın müslümanların hayatındaki merkezi rolü inkar edilemez bir nitelik arz etmektedir. Bu merkezi konumundan dolayı İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan hiçbir mezhep ve düşünce Kur'ân'a bigâne kalamamış aksine her bir fırka meşrûiyetini Kur'ân'a dayandırma gereği duymuştur.

Allah (c. c.) insanoğlu ile iletişimini gerçekleştirmek için seçtiği haberleşme araçlarından birisi de söz (kelâm) dır.¹⁸⁶ Allah insana onun diliyle hitap etmektedir. Allah ile insan arasında iki türlü haberleşme aracından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki sözlü olandır. Buna göre her iki tarafta insan dilini kullanarak meramını anlatır. İkincisi ise sözsüzdür. Allah tabiat âyetlerini kullanarak insan da vücudunun hareketlerini

¹⁸⁴ el-Câbirî, **Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s.27.

¹⁸⁵ el-Câbirî, **Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s.83.

¹⁸⁶ Bkz. Bakara: 2/253; Nisa: 4/ 164; Şûrâ: 42/ 51.

kullanarak meramını anlatır.¹⁸⁷

Cenab-ı Hakk'ın beşerin aklına ve anlayışına göre konuşması bir tenezzülü ilahidir. Bu konuşma vahiyler ve ilhamlar ile insan âleminde tezahür eder. Kâinattaki unsurlar da basit birer madde olmayıp, dinamik bir yapı olarak cismani birer kelâmdır. Adeta kâinât büyük bir furkân (kitab-ı kebir-i kâinât) olmaktadır. Tabiatperestler kâinatı -kendiliğinden, mekanik- bir yapı görüp tabiat diye isimlendirmekle büyük bir hataya düşmüşlerdir.¹⁸⁸ Kur'ân-ı Kerim bütün varlık dünyasını asla birbirinden bağımsız olmayan ancak bütünüyle farklı iki alan olarak; gayb ve şehadet âlemi şeklinde kategorize etmektedir. Kur'ân, gaybı ve şehadeti iki ayrı âlem olarak değil bütün bir varlık dünyasının görünmesi ve idrak edilmesi açısından insanın sınırlılığı, Allah'ın ise sınırsızlığını ifade etmek amacıyla, tevhid düşüncesinin bir açılımı olarak ifade etmektedir. Buna göre Allah hem gaybın hem de şehadetin yegane âlimidir.¹⁸⁹ İşte vahyin muhahatabı olan insan bu iki âlemlerle ilişkili, dil ve düşünce sahibi bir varlık olarak âlemi şahadet (fizikî âlem) ile âlemi gaybın (metâfizik âlem) ufkunda yer alan, diğer bir deyişle bu iki âlemin kesiştiği noktada yer almaktadır. Fıtratın (fizikî ve metâfizik bütün yaratılmışlığın) kendisinde anlama kavuşarak dile geldiği insan, fıtratın fâtırı olan Allah (c. c) 'ın hitabına mazhar olmuştur. "Fazlurrahman'ın da isabetle belirttiği gibi Kur'ân'da Allah lafzı iki bin beşyüz defadan fazla geçmiş olmasına rağmen haddi zatında Allah lafzının geçtiği bütün bu ifadelerin merkezinde insan vardır. Nedenine gelince Kur'ân tamamen insanı hedef alan bir kitaptır.¹⁹⁰ Kur'ân'ın ilahî bir söylem olarak insanın anlayacağı bir dil ile nazil olduğunu belirtmiştik. O, insan dilini kullanmakla birlikte onu aşan sonsuz anlam mertebelerini içeren üst bir dildir. Bu üst dil ile insanın tasavvuruna şekil verip insanın doğru bir söylem sahibi olmasını hedefler.

Ayrıca Kur'ân belirli bir coğrafyada, belirli bir topluma inmiş olup, vermek istediği mesajlar itibarıyla evrensel içerikte bir kitaptır. Onda, kendisinin heva ve hevesten beri, alemlerin Rabbi'nin kelâmı, apaçık ve açıklayıcı bir kitap şeklinde tanımlandığını görürüz. Onu daha sağlıklı ve derinlikli anlamak için nazil olduğu

¹⁸⁷ Toshihiko İzutsu, **a.g.e.** s.155.

¹⁸⁸ Said Nursi, **Sözler**, Zehra Yay., İstanbul 2001, s.772

¹⁸⁹ Yaşar Düzenli, **Üslup ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaat**, 2. Bsk., Pınar Yayınları, İstanbul 2008, s.30.

¹⁹⁰ Fazlurrahman, **Ana Konularıyla Kur'ân**, Alparslan Açıkgenç (Çev.), 11. Bsk., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s.31.

bağlama (konteks) gitmek gerekir. Çünkü Kur'ân metninin bağlamı bir dil ve söylem coğrafyasına tekabül eder. O halde nasıl ki bir düşünce veya bilginin inşa edildiği dile atıfta bulunmadan anlaşılmıyorsa, Kur'ân-ı da o döneme ait Arap dilinden, kültüründen ve düşüncesinden daha doğrusu dilinden bağımsız anlama imkanı yoktur.

Dilin sadece bir düşünceyi sırtında taşıyan bir aracı olmasını kabul etmekle birlikte tüm varlığın onun üzerine kurulduğunu ve bu yönüyle varlığın meskeni olduğunu kabul etmek gerekir. Öyleyse Kur'ân'ın Arap dili ile inmiş olması, anlatılmak istenenlerin Arap dili, Arap kültür ve düşünce formları kullanılarak anlatıldığı manasına gelmektedir. Bu Kur'ân lafızlarının Arapların kelimelere yüklediği sosyal, psikolojik ve kültürel değerlerle birlikte anlaşılması gerektiği, kelimelerin bu topraklarda büyüdüğü, kök saldıği lafzın delâletlerini köklerinden koparmamak gerektiği, onları sadece sonuçta ifade ettikleri kaba anlamlarla birlikte ele alınamayacağı, dolayısıyla aracı konumunda olan dilin aynı zamanda düşüncenin kendinden inşa olunduğu bir yapı şeklinde değerlendirilmesi gerektiği manalarına da gelmektedir. Bu bakımdan metnin dili metinde neyin anlatıldığını açıklamakla birlikte metinde ifade edilen şeyleri belirler.¹⁹¹ Kanaatimizce metni salt bu açıdan ele almak onu nesneleştirir. Oysa Kur'ân, Arapların kelimelere yükledikleri anlamlarda değişiklikler yaparak bu anlamda dile yön veren bir kitap olmuştur.

Dil kurallarına uygunluk, anlamın doğruluğunun en önemli kriterleri arasında yer almasına rağmen, realitede her zaman buna riayet edilmediği görülmektedir. Zira fikhî, itikâdî ve siyasî mezheplerin ortaya çıkması ve İslâmî ilimlerin sistemleşerek kendi terminolojilerini oluşturmaları sonucunda Kur'ân'da geçen bazı kelimeler anlam genişlemesi, anlam daralması ya da anlam değişikliğine uğrayarak farklılaşmıştır.

İslâm düşünce ve kültürünün referans çerçevesini oluşturan genel yapının tedvin asrını da içine alan hicri ilk üç asırda teşekkül ettiği ve bu dönemde İslâmî ilimlerin temelini atıldığı göz önünde bulundurulduğu takdirde hicri ilk üç asrın önemi kendiliğinden ve net olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁹²

İnsanın Allah hakkında konuşmasının ancak belli kişilerin belli zamanlarda

¹⁹¹ Düccane Cündioğlu, *Anlam'ın Tarihi*, s.16-17; Cündioğlu, *Anlam'ın Buharlaşması*, s.47; Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlamın Tarihi*, s.16-19, 22.

¹⁹² el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s.43.

konuştuğu insana ait bir dille olması ve sonuçta yorumun insani bir etkinlik olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Öyleyse anlaşılan şey ilahî olana isnad etmek doğru değildir ve öyle bir yanlışla düşmemek için din dilinin hangi dilsel araçlarla mutlaka açıldığını bilmek gerekmektedir.¹⁹³

Dünden bugüne İslâm toplumunda ortaya çıkmış hiçbir fırka Kur'ân'a kayıtsız kalmamıştır. Bu durum farklı saiklerle Kur'ân'a yönelen kişilerin Kur'ân ifadelerini ilgili ilgisiz farklı alanlarda kullanmalarına ve zaman aşırı denebilecek yorumlamalarına yol açmıştır. Kimi kesimler Kur'ân'ın lafzî anlamına sarılarak Allah'ın kastının tespit edilebileceğini söylerken kimileride bunun tam karşısında yer alarak bilakis lafızların kırılması gereken kabuk mesafesinde olduğunu, kabuğu kırmadan öze ulaşmanın mümkün olmadığını, Allah'ın kasdının lafızları aşarak anlaşılabilceğini söylemişlerdir. Lafızcı tutumdan kasıt Kur'ân ifadelerinin lafzî anlamlarına yapışıp, ifadenin siyak ve sibakını ve Arap dili özellikleri itibari ile ifadenin taşınabileceği anlamları gözardı eden kesimdir. Bunlar dini konuları anlama ve yorumlamada nassın lafızlarına bağlanmayı en emin yol olarak görürler. Bu kesim özellikle haberî sıfatlar konusunda müşterek olan, birden fazla anlam içeren kelimeleri tek bir anlama hasrederek âyetin muhtemel diğer anlamlarını yok saymışlardır. Kur'ân'da ifadesini bulan Allah'ın eli, gözü, arşı gibi... Bu nedenle onlar Allah'a organlar nispet ederek tecsime düşme tehlikesi ile karşı karşıya kalmakla itham edilmişlerdir. Bu ithamlarla yüzyüze gelme nedenlerinden birisi de Arap dilinin bir özelliği olan mecâzı inkar etmeleridir. Ashabu'l-hadisın genel tavrı budur.¹⁹⁴

Kur'ân dilinin büyük yekununun müteşabih âyetlerden oluşması yorumların farklılığını doğurmuştur. Kur'ân bu âyetleri hakkıyla anlayanları överek bunlar üzerinde düşünmeyi teşvik etmiştir.¹⁹⁵ Bu dil yapısı bize insanın subjektif yönünün görmezden gelinmediğini göstermektedir. Gerçekte büyük kâinât kitabının büyük oranda müteşabihlerden oluşması ile onun en büyük tefsiri olan Kur'ân'ın müteşabihlerinin yoğunluklu bulunması da oldukça manidardır. Nasilki kâinâta mündemiç bir muhkem (kanun, yasa) insan bilincine hakkal yakın çıkamayana dek müteşabih olup üzerinde yürütülen her hipotez subjektif bir yön taşıyorsa, kâinâtın hakiki ve büyük bir tefsiri olan

¹⁹³ Muhammed Arkoun, **Kur'ân Okumaları**, (trc. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.232.

¹⁹⁴ Cemalettin Erdemci, **a.g.m.** c.2. s.980.

¹⁹⁵ Kadı Abdulcebbar, **Müteşâbihü'l Kur'ân**, (tahk. Adnan Muhammed Zerzur), Mektebetu't Turas, Kâhire tsz., c.1, s.4-5.

Kur'ân'ın müteşabihleri ile ilgili olan yorumların birçoğu subjektiftir.

Doğrusu Kur'ân'ın müteşabih ağırlıklı yapısı her an yaratılma halinde, canlı ve dinamik olan kâinâta aklî ve ruhî anlamda canlı ve dinamik (faal) bir katılımı tetikler. Ancak selim bir akıl ve ruh yapısıyla uyum halinde olan Kur'ân, fitratı kendisine müteveccih bir akıl ve ruhun subjektifliği adı altında kaosa, bilinmezliğe, renksizliğe giderek fitratının bozulmasını engellemek için muhkemlerle sağlamlaştırılmıştır.¹⁹⁶ Yani kendi içinde kendini her türlü duygu ve düşünce virüsüne karşı koruyacak bir güvenlik sistemi kurmuştur. Sonuç olarak, benzeşenleri (müteşabihleri) hamledilebilecek herhangi mana vecihlerinden birine hamleden her kelâmcı, düşünce, ve ekol bu öznelikten kurtulamamıştır.

Ayrıca Kur'ân sürekli düşünceye sevkeden dinamik dil yapısıyla her düzeyde insan bilincini harekete geçirir. Bu bağlamda âyetlerin hiçbirinin sonunda statik (durağan) olan masdarın bulunmaması ve çoğunlukla çekimli fiil kalıplarının bulunması bu hususun bir nüktesi olarak zikredilebilir. Bu dinamik yapı diğer bir takım enfüsî ve âfâki şartlarla birlikte kelâmcılar üzerinde etkin olmuştur denebilir. Bu bağlamda meselâ Hz. İbrahim'in (a.s.) rabbini arayış metodu¹⁹⁷ ile diğer peygamberlerin ümmetleriyle olan mücadeleleri, aklî ve cedelci yönü önde tutan bu ilmi disiplin takipçilerinin bilinçaltında ve bilinç üstünde etkin olmuştur denebilir. Şayet Kur'ân böyle dinamik bir yapıda olmasaydı ve insan aklına önem atfetmeseydi; doğrusu kelâmcılar akıllarını Kur'ân üzerinden faal kılamayacaklardı ve akılı merkezde tutan insanlar olarak kendilerine Kur'ân'ı referans gösteremeyeceklerdi.¹⁹⁸

Kanaatimizce bu noktada, Arap dili üzerindeki oluşan yoğunlaşmalar sonucu meydana gelen Kûfe ve Basra dil ekollerinin bakış açılarındaki farklılığın kelâmcıların ve diğer ilim sahalarındaki alimlerin düşünce sistematiğine nasıl etki ettiğini bir hususla anlatmamız uygun olacaktır. Şöyleki: Dilbilgisel anlamda kelimelerin aslının ne olduğu konusu tartışma konusu olmuş ve sonuç olarak; Basra Ekolü (Basriyyûn) kelimelerin mastardan türediğini iddia etmiştir. Kûfe ekolü (Kûfîyyûn) ise kelimelerin mazi (geçmiş)

¹⁹⁶ Kadı Abdulcebbâr, **a.g.e.** c.1, s.5-6.

¹⁹⁷ Erkan, Yar, “**Hız. İbrâhîm ve Akılcı Metodu**”, Kelâm Araştırmaları Dergisi, c.4/s.2, Çorum 2006, s.90. (pdf no: 2006_2_YARE-1pdf)

¹⁹⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s.158-159.. Ayrıca bkz. Erkan Yar, **a.g.m.** s.103-104.

fiil kalıbından türediğini iddia etmiştir. Basra ekolü statik olan mastarı kelimelerin dolayısıyla cümlelerin ve konuşmanın başlangıç noktası olarak ele almışlardır. Ve bunun üzerinden daha kuralcı ve bilimsel bir dil yaklaşımı sergileyerek kendi anlayışlarını geliştirmişlerdir. Kûfe dil ekolü ise adeta: ”İnsan ilkin mastarla konuşamaz. İnsan ilk olarak iş ve oluş belirten fiille kendisini ifade eder. Master dil bilginlerinin iş ve oluş bildiren fiilin manasına verdikleri isimdir. Dolayısıyla sonradan dil ehlinin çıkardığı ve işe oluşa harekete ihdas ettiği bir isimlendirmedir. ” diyerek mastara göre daha dinamik olan “mazi fiili” kelimelerin dolayısıyla cümlelerin ve konuşmanın ilk adımı olarak benimsemişlerdir. İşte dile ilişkin derinden gelen bu felsefî yaklaşım bu ekolleri kendisine referans alan kelâmcıyı, fıkıhçıyı, hadisçiyi etkilemiştir. Kûfe ehlini kendisine referans alan alimlerin rey’i dinamik bir yapı olarak kullanmalarıyla bu ekolün dinamik olan fiili (mazi fiili) dile başlangıç noktası kabul etmesi arasında bir derece de olsa ilişki kurulabileceğini düşünmek gerekir. Basra ekolünün daha formülcü, kuralcı dil anlayışıyla Mu’tezilî kelâmın anlamı garantiye alma çabası arasındaki ilişkiyi kurma çabası çokta detaycı bir yaklaşım olarak görülmesi gerek. Bu bağlamda Mu’tezile mensuplarının dil okulu olarak Basra Ekolünü benimsemesi manidardır. Mastarı hareket noktası olarak ele alan bu anlayışın köşeli Aristo mantığının eklemesiyle daha “rasyonel” bir dil anlayışına doğru evrildiğini ve bu rasyonelleşme sürecine dil nokta-i nazarından kelâmcılar tarafından da katkı sağlanıp hayati bir önem atfedildiğini gözlemlemekteyiz. İki Ekolün dilde akıllı yoğun kullanmakla birlikte dil anlayışlarının ve akletme biçimlerinin farklılığı farklı sahalarda farklı sonuçları doğurmuştur. Bu da bir zenginlik olarak günümüze dek gelmiştir. İşte bu misal dildeki felsefî arka planın bir nüktesi olarak ele alınabilir.¹⁹⁹

Kur’ân üslûbunda müşriklerle polemik türünden âyetlerin bulunması, inkar edenlerin ilzam edilmesi için aklî delillerin serdedilmesi²⁰⁰ gibi hususlar ilerde ortaya çıkacak olan kelâm ilminin psikolojik iklimi ve metodolojik yapısına altyapı teşkil etmiştir. Kelâmcıların söylemlerini kurarken müteşabih yapılar üzerinden hareketle akıl merkezli çözümlenmelerde bulunmaları, onları dinamik bir düşünce yapısına bürümüştür. Kur’ân’ın bu dilsel özelliğinden hareketle farklı düşüncelerin, anlayışların ve tarzların

¹⁹⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s.64-67.

²⁰⁰ Yaşar Düzenli, **a.g.e.** s. 27-28 naklen Mevdudi’nin, **Tefhimu’l Kur’ân**, Komisyon (Çev.), 2. Bsk., İnsan Yayınları, İstanbul 1991, c.1, s.15-16.

ortaya çıkması fitratın da diline uygunluğu bağlamında rahmettir. Bu bağlamda insanların aklına şöyle bir soru gelebilir: Yanlarında Allah'ın kitabı olduğu halde müslümanlar neden ihtilafa düşüyorlar? Aslında müslümanlar Kur'ân'ın Allah katında olduğu hususundan ihtilafa düşmezler. Ancak onu farklı yorumlayarak farklı sonuçlara ulaşırlar. Bu farklılığın kaynağı Kur'ân'ın yapısal özelliğidir. İçindeki muhkem ve müteşabihler bu yapının mahiyetini oluşturur. Zemahşerî, müslümanları ihtilaftan kurtarmak için neden bütün Kur'ân âyetleri muhkem olarak indirilmedi? Sorusuna şöylece cevap verir: "Eğer ki Kur'ân'ın bütünü muhkem olmuş olsaydı, ondaki hakikatların anlaşılması kolay olacak ve insanlar çaba sarfetmeden onu anlayabilirdi. Böylece insanlar taklid yoluna sapacaklardı. Müteşabih âyetler kendi varlıklarıyla kapalılıklarının açılması, hakikatlerinin anlaşılması gibi hususlarda insanların düşüncelerini ve yeteneklerini yoğunlaştırmaya çağırılmaktadır. Ayrıca kendilerinde bulunan mana vechelerinin çıkarılıp muhkem âyetlere arzedilmesiyle de Allah katında kuşatıcı ve faydalı ilmi mertebelere nail olunur."²⁰¹

Zemahşerî'nin düşünceleri, İslâmın çıkışından sonra İslâm medeniyetinin üzerinde yükseldiği temellere işaret etmektedir. Çünkü Kur'ân müslümanları âyetlerin manasını keşfetmeyi, muhkem ve müteşabih âyetlerin içerdikleri manaları araştırmayı ve üzerinde düşünmeyi onlara sorumluluk olarak yüklemiştir. Eğer ki âyetler ilk bakışta anlaşılacak kadar yalın olsaydı bu durum Kur'ân toplumunu yüzeyselliğe ve düşüncede donukluğa itmiş olacaktı. Fikirde farklılık ise hürriyetin ve düşüncenin kardeşidir.²⁰² Bu farklılık da hak namına, hakikat hesabına olan tesadüm-ü efkâr ise, maksatta ve esasta ittifak ile beraber, vesailde ihtilâf eder. Hakikatın her köşesini izhar edip hakka ve hakikate hizmet eder. Hak namına olmadığı zaman nefis-i emmare hesabına olan tesadüm-ü efkârdan bârika-i hakikat değil, belki fitne ateşleri ve kabil-i iltiyam (önü alınamaz) olmayan inşikaklara (parçalanmalara) sebebiyet verir. Hâl-ı âlem buna şahittir.²⁰³

İnsanlık tarihinde tecrübeyle sabit olmuş ki fikirde tek tiplilik, zorbalık ve diktatörlüğün sonucudur. Günümüz toplumlarında yaşayan insanların yönetme ve

²⁰¹ Zemahşerî Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, **El-Keşşâf**, (tahk. Abdüsselam Şahin), 1. Bsk., Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c.1, s.333.

²⁰² Ahmed Mahmud Subhî, **Fi İlmi'l-Kelâm**, 5. Bsk., Daru Nahdatu'l Arabiyye, Beyrut 1985, c.1, s.38.

²⁰³ Said Nursî, **Mektubat**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000, s.307.

yönetilme biçimleri meselemizi ispat etmektedir. Düşüncedeki özgürlük ve ilimlerin gelişimine katkısı felsefede daha çok işlenip ilgilenilen bir konudur. İslâm ilimler tarihi açısından fıkıh kültürümüz bu fikir hürriyetinin semeresi olarak mütaala edilebilir. Kelâm tarihini dikkatlice okuduğumuzda İslâm dininin ilerleyip yayılmasına paralel olarak kelâm sahasında da farklı düşünce ve ekollerin oluşup yaygınlaştığını gözlemlemekteyiz. İctihad kapısının kapandığı düşüncesi yaygınlaşp fikirde donukluk baş gösterince kelâm ilmi de düşüğe geçmiştir.²⁰⁴ Sonuç olarak Kur'ân'daki dilsel yapının farklılığı birbirinden farklı kelâm ekollerinin ve onlara ait zengin bir fikir mirasının bizlere aktarılmasında ana neden teşkil etmiştir diyebiliriz.

2.2.2. İlmî ve Psiko-Sosyal Etkenler

İnsan psiko-sosyal yönlü bir varlıktır. Tüm yöneleriyle o toplumsal bir yapıda inşa olunan bir niteliktir. Tek başına insan olması sözkonusu olamaz. Yaşamış olduğu toplumsal yapıda şekillenen, psikolojisiyle dini olguları, yaşamı, âlemi değerlendirir ve yorumlar. Bu ekseninde ulaştığı sonuçlarla da yaşam sahasındaki teorik ve pratik duruşunu belirler. Bu bağlamda İslâm dünyasında meydana gelen kaotik süreçlerin kendi dönemindeki insanların karakterini belirlemede çok etkili olduğunu belirtmek gerekir. İlk dönemlerde meydana gelen elim hadiseler bazılarında tarafgirlik hissini derinleştirip onları safhalara bölerken, bazılarında naif "orta yolcu" diyebileceğimiz bir tutumu derinleştirmiştir. Her halükarda kaçınılmaz olarak her birey kendisini bu kaotik sarmalın içinde bulmuştur. Bu kısır döngü içerisindeki insan psikolojisi kendisini -farkında olarak ya da olmayarak- kurtarmanın reflekslerini vermiştir. Altyapı ve üstyapı içerisinde neşvünema bulan insan karakteri böylesi toplumsal çalkantı dönemleriyle birlikte daha da gelgitler yaşamıştır. Bu gel-git süreçlerinde bir o yana bir bu yana savrulan toplumsal yapı içerisinde gergin, agresif, saldırgan, pasif, duygusal, çıkarıcı, yaranmacı, iki yüzlü, kaypak insan tiplerinin yaygınlaştığını görürüz. Bununla birlikte her ne kadar zor süreçlerden geçilse de hakkın hatırını herşeyden yüksek tutan, değer eksenli bir duruşun sahibi insanların varlığını da müşahede edebilmekteyiz.

Tarihin ilk çağlarından beri insanlar iyi ve kötü günlerinde topluluklar ve toplumlar halinde yaşamışken, bu psiko-sosyal çalkantı içerisinde tek başınalığı tercih

²⁰⁴ Ahmed Mahmud Subhî, *age*, c.1, s.38.

edemezdi. Bundan dolayı da yalnızlık ve yok olma korkusu gibi yaşamsal kaygıları onları güç istencine ve güce sığınmaya götürmüştür. Tam da bu noktada İslâm tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan siyasî, itikadî ve amelî mezhep ve düşünce yapılanmalarının bu psikolojik ve sosyolojik yapının içerisindeki birikmeler ve kümelenmeler olduğunu belirtmemiz gerekir. Her grubu toplam bir psikoloji ve sosyolojiye tekabül etmekteydi. Tepkileri, söylemleri, akletme biçimleri ve duygulanımları bu toplam yapının yansımasıydı.

O dönemdeki İslâm coğrafyasının toplumsal yapısına göz attığımızda insanların çoğunun bedevî bir yaşamı sürdürdüğünü görürüz. Şehir ve şehirlik tıpkı günümüzde olduğu gibi kendi içinde paradoksal bir çizgide yaşamsallaşıyordu. Varolan şehirler büyüyüp ek şehirler inşa edildikçe her alanda toplumsal sirkülasyon artıyordu. Çölde yalın bir hayat yaşayan bir bedevinin gereksinimleri ile şehirdeki insanın gereksinimleri aynı değildi. Dolayısıyla bu gereksinimleri karşılayacak bilgi ve teknoloji şehirde kendisini daha da hissettiriyordu. Bedevinin günü birlik ve yalın yaşamını karşılamak için oluşturduğu yaşam düzeneği ile şehirli insanın yaşam düzeneği arasındaki fark kendisini her sahada gösteriyordu. Bedevî bir lokma, bir hırka anlayışıyla yaşamını idame ettirebilirken, şehirleşmeyle birlikte şekillenen insan karakteri doyumsuz ve daha çok sahip olmayı arzulayan bir anlayışın pençesine düşmüş gidiyordu.²⁰⁵

Bu altyapı üzerinden şekillenen insan psikolojisi ve sosyolojisinin meydana gelen olaylarda ve bu olaylar bağlamında gelişen tartışma ve saflaşmalarda ne derece etkin olduğu su götürmez bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Cemel, Sıffın ve Hakem olaylarına karışan herkesi kâfir olmakla suçlayan Hâricîlerin bedevî yapıları ve yapılarından neşet eden katı tutumları bu bağlamda ele alınabilir. Bu insanlar öyle insanlardı ki namaz kılmaktan alınları nasır bağlayacak kadar dinin ritüellerine bağlı insanlardı. Fakat anlayışlarının sertliği, yoksunluk ve yoksullukları, yaşadıkları iklimsel yapı gibi birçok etmen onları hariçte ayrı bir duruşa sevk etmiştir. Hatta İmam Ali (r. a.) 'nin kendilerini tutumlarından vazgeçirmek üzere Abdullah b. Abbas'ı (r. a.) onlara yolladığında onları Kur'ân'dan âyetlerle ikna etmemesi hususunda uyarması²⁰⁶, onların Kur'ân'a taassupkâr, katı ve anlayıştan yoksun bir anlayışla sıkı sıkı bağlandığını

²⁰⁵ Hasan İbrahim Hasan, **a.g.e.** c.1, s.56-58. Ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, 1. Bsk., Dem Yayınları, İstanbul 2008, s.46.

²⁰⁶ Muhammed Ebu Zehra, **a.g.e.** s.65-67.

göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. Onların bu katı tutumu psiko-sosyal yapılarıyla ilgiliydi. Kuşkusuz psikoloji ve sosyolojik yapının etkisi sadece Hâricîler için değil, diğer tüm mezhep ve oluşumlar hatta bireysel içtihatla bulunan müçtehidler için de geçerlidir. Mu'tezile ve Mürcie mezhebi taraftarlarının daha çok şehirli yaşam etrafında kümelenmeleri onların düşünce ve yaşamsal duruşunun şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Sermayenin, bilginin ve iktidarın biriktiği şehirli yaşam modelinde şekillenen bu insanlar belirttiğimiz üç temel köşeye göre kendilerini konumlandırmışlardır. Şehirler aynı zamanda hariçten gelen bilgi ve sermayenin değerlendirildiği merkezlerdi. Burda yaşayan insanlar ister istemez yabancı fikirlerle yeni din mensuplarıyla karşılaşmış onlarla münakaşa ve münzaralarda bulunmuşlardır. Bu fikirlerden etkilenerek kendilerinde de birtakım fikri değişimler olmuştur. Dolayısıyla birbirleriyle de bu anlamda mücadele etmişlerdir. Hatta çoğu kez birbirlerine karşı yürüttükleri mücadele dışarıya karşı verdikleri mücadeleden daha yoğunluklu bir seyir izlemiştir.²⁰⁷

Bilgi, sermaye ve iktidarı kontrol etmenin yolu ve yordamı demek olduğundan onda derinleşmek sermaye ve iktidar elitleri tarafından destekleniyordu. Yalnız ilmin iktidar ve sermaye ile uyumlu olması için ilim adamları saraya entegre edilmeye çalışılıyordu. Böylelikle iktidarlar halk nezdinde kendilerini, itibarları yüksek olan ilim insanlarıyla meşrulaştırıyorlardı. İktidar elitleri, devletçi, iktidara yaranan "saraylı molla tipleri"ni bir "din adamı" sınıfı mantığıyla, bilgi ve sermaye ayakları ile birlikte kullanıyorlardı. Doğrusu fikriyatı ne olursa olsun bu çembere alınamayan, rüşvete tenezzül etmeyen davalarına bağlı insanların varlığı da söz konusuydu. Böylesi bir yapıda söylemini oluşturan İslâm düşünürleri söylemi ile eylemi arasında sıkışıp kalmıştır. Bunu yaparken insandaki korku damarı işletilmiş ve sonuçta da mihne olayları, sürgünler, işkenceler, otoriter ve totaliter yönetim anlayışların insanları şekillendirme çabası almış başını gitmiştir.

Bu süreçlerde ortaya çıkan ilim insanlarının yetişmiş oldukları ilim atmosferi onların düşünce yapısı üzerinde oldukça etkili olmuştur. Genel olarak çöllerin ıssız vahalarında kabileler halinde yaşayan veya site devletleri görünümündeki şehirlerde yaşarken dahi kabilevari hayat tarzını yaşayan şehirli bedevilerin tek bir ümmet olma süreci bu paradoksların en derin biçimde yaşandığı bir süreç olarak karşımıza

²⁰⁷ Sönmez Kutlu, **a.g.e.** s.58-60.

çıkılmaktadır.²⁰⁸

Kelâm ilmi hicri ikinci asırda Arapçaya çevrilen Yunan felsefesi eserlerinin etkisi altında gelişmiş, felsefî ilmî düşünce hareketinin başlatıcısı olmuştur. Bununla birlikte daha önce de değinildiği üzere bu düşünce yapısının oluşumunda müslümanların öz dinamikleri de etkili olmuştur.²⁰⁹ Olan şey, müslümanların öz dinamikleri ile kadim felsefe unsurlarının buluşup sentezlenmesinden ibaretti. Bu düşünce ekolünün oluşmasında birçok neden olmakla birlikte, işin merkezinde insan unsurunun olduğunu belirtmek gerekir. "Çünkü dini anlayan da yaşamaya çalışan da insandır. Her bireyin olguları ve olayları algılaması ve değerlendirmesi farklıdır. Anlama konusu din gibi soyut meseleleri içinde barındıran bir olgu olunca farklı algılamalar kaçınılmazdır. İnsan akıl sahibi, kuşku duyan, anlamaya çalışan, düşünen, sorgulayan, yorumlayan, anlamlandıran, kutsallaştıran ve tecrübe eden bir varlıktır. Bireysel karakter farklılıkları ve insan tabiatındaki psikolojik eğilimler en genel anlamda, tepkisel/şiddet yanlısı, akılcı, gelenekçi, sezgici/tecrübeci, sertlik yanlısı ve uzlaşmacı tipolojiler, zihniyetler ya da karakterle olarak tanımlanabilir."²¹⁰ İnsanın düşünce ve söylem yapısını şekillendirme noktasında içinde yaşamış olduğu kültürel yapı etkin olmakla birlikte, insanın psikolojik dünyası ve doğal yapısına dercedilmiş akıl gibi faktörler de her türlü düşünce, söylem ve duruşun belirlenmesinde etkin olmaktadır. Kelâm ekolünün oluşumunda da bu faktörler etkin olmuştur. Dolayısıyla sadece söylemin oluştuğu koşullar söylemi belirtmemektedir. İnsanın fitratında dercedilmiş akıl gibi söylem kurucu dahilî unsurlar tarihin kaotik anlarında koşulların zorlamasıyla devreye girip insan zihnini bir sıçramaya tabii tutuyor desek yeridir. Alt yapı ve üzerinde filizlenen üst yapı geçirimli ve çapraşık bir şekilde karşılık olarak birbirini etkileyip şekillendirirken söylem açığa çıkmaktadır.

"O günün toplum hayatına bakıldığında Arapları, hazarî (yerleşik) ve bedevî (göçebe) olarak toplamak mümkündür. Yerleşme bölgelerinde oturan ilk grup oldukça istikrarlı bir hayat yaşıyor, ikinci grup ise çölde ve bâdiyede (açık kırlarda) hayvanlarına yedirecek ot aramak üzere devamlı göç halindeydi. Hayata hakim olan fakirlik birçok şâirin şiirine konu olmuştu. Bu bir tararaktan toplumda yağmacılık ve talanın yerleşmesine zemin hazırlamıştı.

²⁰⁸ Sönmez Kutlu, **a.g.e.** s.57.

²⁰⁹ Şerafettin Gölcük, **a.g.e.** s.17-22.

²¹⁰ Sönmez Kutlu, **a.g.e.** s.43-44.

Kabile, cahileye devri insanının bütün hayatı demektir. Seçtikleri reislerine kayıtsız şartsız bağlanırlardı ki bu durum müstakil düşünce ve hareketlerini büyük ölçüde engelliyordu. Öç almak Arap toplumunda geçerli bir davranıştı. ²¹¹

Kelâmcıların bir kanadı, edilgen değil etken bir söylemin sahibi olarak kendilerini tarihin nesnesi değil öznesi olarak görmüşler ve söylemlerini de varoluşsal ve devrimci diyebileceğimiz karakterde oluşturmuşlardır.

Müslümanlar arasında yaşanan ve duyguları, düşünceleri istikametten saptıran bu çekişmeler sonucunda, kelâm ilminin temel meselelerine zemin teşkil edecek bir takım akidevî konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu yaşananlar duygu ve düşüncede karşılığını bulunca ister istemez bir takım konularda çelişkiler, tarafgirlikler, taassuplar oluşmuştur. Hz. Peygamberin (s.a.v.) şahsında sahabelere ve onların serdettikleri pratiklere karşı beslenen ve daha çok duygusal temelde seyreden bağlılık, bu yaşananlarla birlikte bir savrulma meydana getirmiştir.

Yaşanan acıları direkt ya da dolaylı olarak netleştirme adına siyasî, tasavvufî ya da aklî yapıda bir takım mezhep, fırka ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Aslında herkesin savunduğu düşünce bu olaylara olan yaklaşımını da belirliyordu. Buna bir de İslâm aleminin dışından gelen saldırılarda eklenince her anlamda kaotik bir sürece girilmiştir. İşte bu kaotik durumdaki bütün ekoller ve düşünce akımları insanların isteyerek ya da istemeyerek sığındığı psiko-sosyal-siyasal sığınaklar olmuşlardır. İnsan psiko-sosyal bir varlık olması hesabıyla buralara sığınmak zorunda kalmıştır. İnsanlar ağırlıklı olarak, bireysel tavır ve tutumlarla geçiştiremeyecek kadar büyük olan bu sosyo-siyasal kaos sürecini bir yere mensubiyetle geçiştirmeyi tercih etmişlerdir.

İlerde de değineceğimiz büyük günah işleyen kişinin durumu, kader meselesi, halku'l-Kur'ân meselesi vb konular bütün bu yaşananlarla ilgili olarak ortaya çıkmışlardır. ²¹²

2.2.3. Sosyo- Kültürel Etkenler

Hadarî toplumlar ideal anlamda, teşkilatlı bir siyasi otorite ve devlet geleneğine,

²¹¹ Ahmet Subhi Furat, **Arap Edebiyatı Tarihi**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996, c.1, s.57-58.

²¹² Muhammed Ebu Zehra, **a.g.e.** s.22-27; Ali Sâmî en-Neşşâr, **a.g.e.** c.1, s.70-73. Ayrıca bkz. Şerafettin Gölcük, **a.g.e.** s.17-22.

yasama ve yürütme organlarına, kurum ve kurallara farklı sahiptirler. Farklı diller ve farklı etnik gruplar bir arada yaşarlar. Bireysel başarılar takdir edilir, ferdi kabiliyetlerin geliştirilmesine ve eğitilmesine imkan tanınır. Doğru ve iyi, kabilenin değil toplumun ve bireyin genel çıkarlarına ve hakkaniyet ölçülerine göre belirlenir. Sorumluluk, suç ve ceza bireyseldir. Kitabî ve sistematik düşünce geliştiği için olaylar ve düşünceler derinlemesine analiz edilir.

İslâm düşüncesinde akılcı-hadarî din anlayışının, tezahürleri farklı olmakla beraber, tipik temsilcileri arasında Mürcie, Rey taraftarları (Hanefiler), Mu'tezile, Mâtürîdîler, Meşşâî filozoflar ve Meşşâîlikten etkilendiği ölçüde Eş'arîlik sayılabilir. Özellikle Mu'tezile, Mâtürîdîler ve Mürcie gibi doktoriner topluluklar ve Meşşâî filozoflar dinin rasyonelleşmesi sürecinde ahlakî ve siyasî ve felsefî ve itikadî konularda kutsal metinlerin sistematik bir biçimde yorumlanmasına büyük bir katkıda bulunmuşlardır.

Akılcı zihniyet genelde Arap olmayan entellektüel çevrelerce sistemleştirilmiştir. Akla ve akıl yürütmeye büyük önem veren bu zihniyet mensupları yabancı din ve kültürlerle karşı İslâmın savunmasını yapmış ve bu konuda yüzlerce esere yazmışlardır. İslâm düşüncesinde özgün ve akılcı bir kelâm geliştirmişlerdir. Hatta bu söylem bu fikir ehline şöyle formüle edilmiştir. "Din, çoğulculuktur; akıl ve aklî temellendirmeler üzerine kuruludur. Din birlik ve bütünlüktür; nazar rey ve istidlaldır" şeklinde tezahür ederken: "din, akıl rey ve bürhanla anlaşılır şeklinde yansımıştır."²¹³

"Kelâm ilminin oluşumunda ve şekillenmesinde iç etkenlerin yanısıra dış etkenlerin de rolü olmuştur. Dış etkenleri de fetihlerle birlikte karşılaşılan din, düşünce ve felsefî akımların etkilerine karşı İslâmı savunma psikolojisi tercüme faaliyetleri ve felsefeye olan ilgi şeklinde özetlemek mümkündür. Fetih hareketleriyle birlikte dönemin süper gücü olan ve aynı zamanda bünyelerinde birçok inanç, kültür ve felsefî ekolü barındıran İran ve Bizansın önemli bir kısmı müslümanların hakimiyetine girmişti.

Hz. Ömer (r. a.) döneminde kurulan Kûfe şehrine bu yeni fethedilen bölgelerden insanların gelip yerleştiği ve kendilerine ait mahalleler kurdukları dikkate alındığında erken bir dönemde müslümanların çok farklı inanç, düşünce ve felsefî anlayışlara sahip

²¹³ Sönmez Kutlu, **a.g.e.** s.58, 59.

kesimlerle karşı karşıya geldiklerini söylemek mümkündür. Bir arada yaşamak zorunda kalan bu kesimler arasında diyaloglar, gerilimler ve etkileşimin olması doğaldı. Kelâm ilminin "savunmacı" karakteri göz önüne alındığında, öncelikle söz konusu inanç ve din sahiplerinin İslâm dini ve inancına yönelik saldırılarına karşı İslâmın savunma psikolojisinin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu etkileşim, erken bir dönemde karşılaşılan kesimlere ait eserlerin tercümesini de beraberinde getirdi.

Kelâmcıların hem metot yönünden hem de ilgilendikleri konular ve kavramlar yönünden bu kesimlerden etkilenmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir." ²¹⁴ İslâmın doğduğu toplumda Hristiyanlık, Yahudilik ve putperestlik kültürünün izlerine rastlanmaktaydı ve bu dinlerin toplumsal olarak taşıyıcıları vardı. İslâmın fetihlerle Arap yarımadasının dışına çıkması ve farklı coğrafyalara yayılmasıyla beraber, müslümanlar Sasani, Bizans, Mezopotamya, Hint, Türk, Çin ve benzeri dünya kültürleriyle karşılaştı. Bu kültür ve medeniyet havzalarına mensub insanların müslüman olmalarından sonra ve Arap yarımadasının derinliklerinden süzülüp gelen müslümanların bu kültürlerle ve ehliyle karşılaşmaları sonucunda karşılıklı bazı etkileşimler yaşandı. Yaşanan bu etkileşimler oluşum aşamasında olan bazı yeni dini hareketlerin fikri sisteminde şu veya bu şekilde etkili oldu. Daha sonraki dönemlerde ise bu etkilenme hızlandı. ²¹⁵

2.2.4. Sosyo-Siyasal Etkenler

Müslümanların arasındaki bölünmelerin tarihini Peygamberimizin (s.a.v.) vefatıyla birlikte başlayan hilâfet tartışmalarına kadar götürebiliriz. İlk etapta siyaset-iktidar eksenli yürütülen tartışma ve mücadeleler zamanla dinî argümanlarla desteklenir olmuştur. ²¹⁶ Aslında o günkü müslümanlar din olgusunu yaşamla içiçe ve yaşamın bizzat kendisi olarak algıladıkları için ondan kendilerine mesned olacak argümanları kullanmakta beis görmüyorlardı. Burada esas sorun dine uymayıp dini kendine uyduran yaklaşım ve söylemlerin varlığıydı.

"Hz. Osman (r. a.) dönemi ve daha sonra Emeviler döneminde meydana gelen üzücü olaylar, müslümanlar arasında siyasî ve itikadî düşünce ayrılıklarına kaynaklık

²¹⁴ Cemalettin Erdemci, **a.g.e.** s.30-31. Ayrıca bkz, Şerafettin Gölcük, **a.g.e.** s.21-22.

²¹⁵ Sönmez Kutlu, **a.g.e.** s.50.

²¹⁶ Şehristânî, **Milel ve Niha (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)**, Mustafa Öz (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s.34: Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasan el-Eşarî, **Makalâtu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, (tahk. Naim Zerzûr), el-Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2009, s.21-22.

etmiştir. Genel olarak önce Haricilik daha sonrada Mürcie, Cebriyye ve Kaderiyye gibi farklı düşünce ekolleri şekillenmeye başlamış. Emevilerin ülke genelinde uygulamış oldukları politikaları siyasal açıdan değerlendirilmeye tabi tutulduğu gibi din açısından da ele alınmış, farklı yorumların etrafında kümelenmeler olmuştur."²¹⁷

Peygamberimizin (s.a.v) vefatıyla birlikte başlayan hilâfet tartışmaları her ne kadar bir sonuca bağlanmış olsa da Hz. Osman (r. a.) (ö. 35/656) 'ın şehadetine kadar sürmüştür.²¹⁸ Hz. Osman (r. a.) 'ın hilâfeti döneminde Ümeyyeoğullarının yönetimde yoğunluklu bir biçimde yerleştirilmesi tepkilere neden olmuş, bu durum karşılıklı olarak cahilî asabiyet ruhunu canladırıştır. Ondan sonra gelen Hz. Ali (r. a.) döneminde de bir türlü sular dinmemiş ve Cemel (deve) vakası diye bilinen ve büyük sahabelerin taraf olup vuruştığı hadiseler vuku bulmuştur. Bu hadiseler sonucunda Hz. Peygamberin (s.a.v.) bir çok yol arkadaşı yaşamını yitirmiştir. Olaylar bununla kalmamış içinde Hz. Peygamberin (s.a.v.) dava arkadaşlarının da bulunduğu yetmiş bin civarında müslümanın hayatını kaybettiği Sıffin savaşı gerçekleşmiştir. Daha sonraları ise Hz. Peygamberin (s.a.v.) cennetin efendileri dediği, Hz. Hasan'ın (r. a.) zehirlendirilmesi, Hz. Hüseyin'in (r. a.) Kerbela'da elim bir biçimde şehid edilmesi, müslümanlar arasındaki fikri ve duygusal bölünmüşlüğü daha da derinleştirmiştir.

Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefatıyla başlayıp buraya kadar gelen yaşanmışlıklar müslümanları artık fırkalaşma kendi günümüzün deyimiyle kendi örgütünü kurmaya götürdü. Her mezhep, fırka yapılanması yaşanan hadiseleri kendince yorumlamış saflarını netleştirmiş, bir nevi parti tüzüğünü ve programını oluşturmuştur. Bununla da yetinmeyip teorik ve pratik anlamda birbirlerini mat etmek için ciddi mücadelelerde bulunmuşlardır. Rakiplerini haltetmek için hadis uydurmadan tutalım iktidara yaranmaya kadar her türlü yolu denemişlerdir. Bu eksende birbirini fişleme, karalama, jurnalleme gibi İslâmın etik değerleri ile bağdaşmayan ve İslâmın ahlakî anlayışıyla bağdaşmayan görünüme bürünebilmişlerdir.

Ayrıca bu süreçte yaşanan pratiklerin teorik olarak netleştirilmesi için insanlar çeşitli konuları ele almışlardır. Örneğin büyük günah işleyeninin durumuyla ilgili

²¹⁷ M. Mahfuz Söylemez-İrfan Aycan, **İdeolojik Tarih Okumalar**, 3. Bsk., Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s.24-25: Ayrıca bkz, Ethem Ruhi Fığlalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, 10. Bsk., Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999, s.28-35.

²¹⁸ Ali Sâmî en-Neşşâr, **a.g.e.** c.1, s.312.

tartışmalar, Hakem olayına katılanlar ile Cemel ve Sıffin savaşında hayatını kaybedenlerin ahiretteki durumuyla ilgili olarak yürütülmüştür. Buradan hareketle Cemel ve Sıffin savaşlarına, Hakem olayına katılanları küfre girmekle suçlayan Hariciler, büyük günah işleyen kimsenin kafir ve fasık olduğunu, ebedi olarak cehennemde kalacaklarını ileri sürerken ²¹⁹ bunların karşısında Mürcie ise Cemel ve Sıffin'de hayatını kaybedenlerin durumunun Allah'a havale edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²²⁰ Bu iki ana yaklaşım Mu'tezilenin çıkışına kadar sürmüştür.

Mu'tezileyle birlikte büyük günah işleyen iman ile küfür arasında (el-menzile beyne'l-menziileteyn) bir yerde olduğu anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu tartışma "esma ve ahkâm"a dair farklı görüşlerin ortaya çıkmasında beraberinde getirmiştir. Sonuç itibariyle büyük işleyenlerin kâfir, mü'min, münafık, fasık olarak mı isimlendireleceği, cennete mi cehenneme mi gireceği konularında farklı görüşler dile getirilmiştir. Sıffin savaşından dönülürken bir ihtiyarın İmam Ali'ye (r. a.): Biz Allah'ın kaderi ile mi gittik?" sorusunu gündeme getirmesi ve İmam Ali'ninde (r. a.) buna verdiği cevap erken bir dönemde bu konunun tartışıldığını ortaya koymaktadır. Ancak bu konular henüz Allah'ın ilmi ve iradesi bağlamında tartışılmış değildir. Bu konunun metafizik boyutuyla tartışılmaya başlanması Mu'tezilenin tevhid ve adalet prensiplerini temelendirmesinden sonra olmuştur.²²¹ Yukarıdaki örnekten de anlaşıldığı üzere bu dönemde tartışılan metafizik meselelerin sosyo-siyasal bir arka plana sahip olduğunu belirtebiliriz.

"İslâm düşünce firkalarının buna ek olarak İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşunu iktisadi etkene bağlayan bir görüş te bulunmaktadır. Fakir halk yığınlarının yönlendirilmesinde büyük ölçüde etkili olan iktisadi durumun Hz. Osman (r. a.) döneminde Şiâ'nın ayaklanmasında ve fakir halk topluluklarının Hz. Ali'nin (r. a.) etrafında toplanmasında önemli rolü vardır. Hz. Ali (r. a.) zengin sahabilerle fakir müslümanlar arasında eşitliğin sağlanmasını istediğinde Zübeyir b. Avvam (r. a.) ve Talha b. Ubeydullah'ın (r. a), İmam Ali'ye (r. a.) karşı gelerek o elim savaşı (Cemel vakasını) tahrik etmeleride bunu doğrulamaktadır. Keysaniye kıyamının-ki karamate ve zenc devrimi onun bir parçasıdır- temelinde yatan asıl etkenin, Muhtar b. Ebu Ubeyd'in

²¹⁹ Abdulkahir el-Bağdâdî, **el-Farku Beynel Fırak**, (tahk. İbrâhîm Ramazan), 1. Bsk., Dâru'l Ma'rife, Beyrut 1994. s.78-79.

²²⁰ Şehristani, **El-Milel ve'n-Nihal**, s.111; Abdulkahir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Ethem Ruhî Fığlalı (Çev.), TDV Yayınları, Ankara 1991, s.54.

²²¹ Cemalettin Erdemci, **a.g.e.** s.28-29.

bir takım bağışların dağıtımında Araplarla köleler arasında eşit davranmak istemesinden kaynaklandığı da söylenmektedir.

Mu'tezilenin doğuşunu hazırlayan birtakım örneklerde de görüldüğü gibi, Mu'tezilenin, kıyamına esas teşkil eden neden iktisadidir. Sultanın devlet hazinesindeki (beytu'-l-mal) malları gözetmemesi, müslümanlar arasında eşit biçimde paylaşmamasıdır. Kaderiye fırkasının da aynı nedenlerden ötürü doğduğu kaydedilir. Mabed el-Cuhenî'nin şu ünlü sözünü nakletmeden geçmiyeceğiz: "Şu melikler yok mu, müslümanların kanlarını döküyorlar ve mallarına el koyuyorlar ve sonrada 'yaptıklarımız Allah'ın kaderiyle olmaktadır'diyorlar." İşte bu ibare, İslâm dünyasında irade özgürlüğü mezhebinin esasını teşkil etmiştir. Mu'tezile fırkası daha sonra bu fikirden doğmuştur."²²²

Tartışılan konular ekollerin varlık nedeni olabildiği gibi, ekollerin kendisi de bir süre sonra yeni konu ve gündemler oluşturarak ekol içinde ekollerin çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla mezhep içinden mezhepler türemiş ümmet her geçen gün atomize olmuştur. Kuşkusuz farklı düşünce ve ekollerin olması insan doğasının bir gereğidir. Fakat bu ihtilâfların çıkış noktası, zalimane iktidar anlayışlarının komploları ile olunca fitri bir ihtilâf olmaktan çıkmış ve güçlünün zayıfı ezdiği bir ihtilaf anlayışına dönüşmüştür. Örneğin Mu'tezile, Emevi saltanatı tarafından ciddi manada zulme uğrayıp mağdur edilmiştir. Fakat Mu'tezilenin ardılları Abbasi iktidarı tarafından desteklenip güçlendiğinde muhaliflerini kırıp geçirmiş ve böylece insanların nezdinde itibarını düşürmüştür.

2.3. KELÂM EKOLLERİNDE SÖYLEM YAPISI

Kelâmcıların dini nasları anlama ve yorumlama biçimlerini ortaya koymadan önce kelâm ilminde aklın ve naklin etkinlik alanlarına yer vermemiz uygun olacaktır. Zira kelâmcıların nassa yaklaşımlarını, onların akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin ayırımları belirlemektedir. Bilindiği gibi kelâmcılar akli ve nakli delillerin kullanıldığı alanları “mecalü'l-akl” ve “mecalü'n-nakl” şeklinde birbirinden ayırmışlardır. ”Mecalü'l-akıldan” kasıt, akli delilin kullanıldığı, nakli delilin etkin olmadığı alandır ki burada kullanılan aklî delil öncülleri bir bütün olarak akla dayanan delildir. ”Mecalü'n-nakl” yani naklin etkin olduğu alan ise, öncülleri nakle dayanan nakli delilin

²²² Ali Sâmî en-Neşşâr, a.g.e. c.1, s.313-314.

kullanıldığı alandır. Bu ayırımın amacı aklın ve naklin etkin olduğu alanları birbirinden ayırmak ve akılla tespit edilmesi gereken hususa nakli, nakille tespit edilmesi gereken bir hususa da akli karıştırmama arzusudur.²²³

Selefin düşünce yapısını oluşturan ana kurallardan biri olan "âyetlerin yorumlarının yapılmaması gereği" hükmü de bir akli kuraldır. Çünkü bu hükmü bir nassa dayanarak değil bir içtihatla vermektedirler. Böylece dinde ilk aklî istidlali onlar yapmış olmakta, kendilerinden sonra gelen ve aklî istidlal yaptıkları için tenkid ettikleri hatta zındık saydıkları kelâmcılara yol açmış olmaktadır. Onlar dil ve mantık kurallarıyla nassların sınırlanamayacağı anlayışını benimsemişlerdir.²²⁴

İlk kelâmcılar felsefe aracılığı ile olmazsada basit bir şekilde Allah'a imandan sonra inançlarını yine basit bir aklî düşünce sayesinde yorumlamışlardır. Akıl ilk kelâmcılar için hakikate ulaşma aracı değildir. Onlar vahyedilmiş bir gerçeği bilgi düzeyinde kurmak için akli kullanılmışlardır. Zira herşeyden önce kelâmcılar kelimenin tam anlamıyla bir filozof değildiler. İmanlarının gerçekliklerine hemen ulaşan kelâmcılar bunu aklî düşünceyle sağlamlaştırmak ve ispatlamak istemişlerdir.

Kelâmın ilk çıkışından beri amacı dinî nassları felsefî yönden formüle etmektir. Kelâm, aynı problemleri bütün dini bağlantılarını gözardı ederek ele alan katıksız felsefeden ve akıl yürütmeyi kabul etmeyen katı gelenekçilikten farklıdır.²²⁵ Ancak tüm etkilenmelere rağmen kelâm ilminin Aristo ve Yunan felsefesine dayandığı şeklindeki düşünceler doğru değildir. Zira Mu'tezile, felsefeden etkilenmiş olmakla birlikte bu, tamamen Aristo felsefesi olmayıp, özgünlükler içermektedir.

Genel olarak nassların yorumu karşısında üç türlü yorum görmek mümkündür. Esasen bu üçlü taksim, tüm konularda kendini gösteren ve konunun taraflarıyla bunu dengelemek isteyenlerin içinde yer aldığı bir sınıflandırmadır. Nitekim bunun benzerine, sıfatlar konusunda da teşbihe düşenler, nefyedenler ve mutedil davrananlar diye üçlü bir sınıflamayla karşı karşıyayız.

1- Nassların yorumu karşısında da bir nasslara aşırı bağlı zahiri yapıyı sürekli

²²³ Cemalettin Erdemci, **a.g.m.** c.2, s.975-976.

²²⁴ Mehmet Baktır, "**Mütakaddimin Selefiyye ve Düşünce Yapısı**", **Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri**, TDV Yayınları, Ankara 2004, s.232.

²²⁵ Kamil Güneş, **a.g.e.** s.398.

öne çıkarırlar,

2- Aklî ilkelerini sürekli öne alarak nasları bu ilkeleriyle uyum arzemesi bakımından gerektiğinde te'vilden çekinmeyenler,

3- Aşırı nasscılık ile aşırı akılcılık arasında dengeli yorumda bulunmak üzere üçlü bir tasniften söz etmek mümkündür.²²⁶

2.3.1. Mütakaddimin Kelâmçılarda Söylem

"Mütakaddimin "öne geçmek, önde bulunmak" anlamına gelen tekaddüm masdarından türemiş olan mütakaddim'in çoğul şeklidir, "önce geçenler" demektir. Temel İslâm ilimlerinin genellikle kuruluş dönemi alimlerine mütakaddimîn denir. Kelâm ilminin kuruluşunun hicri 2. yy (m. 8. yy) ın başlarında Mu'tezile alimleriyle başladığı söylenebilir. Ancak akâid alanında günümüze intikal eden ilk eserler İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye ait risaleler olup bunlar Sünnî İlm-i Kelâmının temel kaynaklarını oluşturur."²²⁷

"Mütakaddimîn/öncekiler dönemi Ebu Hamîd el-Gazzâli (ö. 505 h./1111 m.) ile sona erer."²²⁸ Bir diğer görüşe göre İbn Haldûn mütakaddimin döneminin İmam Cüveynî ile sona erip yerine öğrencisi İmam Gazzâlî'nin geçmesiyle kendine has bir yöntemle müteahhirin döneminin başlamış olduğunu söyler.²²⁹ Hicri ikinci asırda müslümanların arasındaki ihtilafların derinleştiği herkesin kendi dünya görüşü ekseninde örgütlendiği bir döneme girilmiştir. Bu dönemde tercüme hareketleri yaygınlaşmış yabancı din ve kültürlerle akademik düzeyde temas geçilmiştir. Bu beraberinde tartışmaları da getirmiş, İslâm inancını müdafa etmek için aklî ve felsefî argümanlara başvurulmuştur.

Haricilik, Şiilik, Mürcie, Mu'tezile gibi mezhepler kendi görüşlerini ispat ve kabul ettirme sadedinde bir çok alanda faaliyetlerde bulunmuşlardır. İlmî tartışmaların yoğun olduğu bu dönemde -ilerde de değineceğimiz üzere-büyük günah meselesi başta olmak üzere, imamet, Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı, ru'yetullah (Allah'ın görülmesi), Allah'ın sıfatları, kader meseleleri bu fırkaların en çok tartıştığı konular arasındaydı.

²²⁶ Kamil Güneş, **a.g.e.** s. 401; Cemalettin Erdemci, **a.g.m.** c.2, s.982-983.

²²⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s.239.

²²⁸ Şerafettin Gölcük, **a.g.e.** s.145.

²²⁹ İbn Haldûn, **Mukaddime**, Dâru'l Kitâbi'l Arabî, s.430; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, **el-Keşf an-Menâhici'l Edille fi Akâidi'l Mille (Medhel Amm fi Târih İlmi'l Kelâm)**, (tahk. Muhammed Âbid el-Câbirî), 2. Bsk., Merkez Dirâsâtu'l-Vahdetu'l Arabî, Beyrut 2001, s.30.

Kelâm ilmi bağlamında bu döneme damgasını vuran fırka Mu'tezile fırkası olmuştur. Daha çok Mu'tezile ekolü ekseninde yürütülen kelâmî çalışmalar daha sonraları Şii, Sünnî ve diğer ekollerin de ilgisini çekmiş ve onlarda bu sahalarda yoğunlaşmaya başlamışlardır.²³⁰

Kelâm ilminin klasik dönemi olan bu dönemde Yunan felsefesi ve özellikle de Aristo mantığı dışlanmıştı. Çünkü Aristo'nun metafizik ve tanrı tasavvuru İslâmın inanç esaslarıyla bağdaşmıyordu. Bundan dolayı da Aristo mantığı yerine müslümanlar rey ve icihad yöntemlerini uygulamışlardır. Bu dönemin düşünce yapısında usulün çok önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir. Dönemin ilim insanları çoğu kez usulün esastan önemli olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü onlar esasın yani içeriğin bir başka deyişle anlamın sağlıklı olup olmayışının uygulanacak usulle diğer bir deyimle metodolojiyle olan ilişkisinin farkındaydılar. Dolayısıyla esasa yani anlama götürecek delillerin yapısı önem arz etmektedir. Onlar "delilin geçersizliği medlulün geçersizliğini gerektirir" ilkesinden hareket ettikleri için felsefe ve mantığa dayanan delillendirmelere karşı mesafeli yaklaşmışlardır.²³¹ O yüzden kelâm ilmi Ehl-i Sünnet nezdinde felsefe kavramıyla açıklanacak bir yapı değil, "ilm-i usûli'd-dîn" kavramıyla açıklanacak bir yapı olarak değerlendirilmiştir.²³²

Mütekaddimin döneminde kelâm ilmi Allah'ın zatı, sıfatları ve fiillerini konu alan bir seyir izlemiştir. Diğer deyimle işlenen konular ilâhiyat ekseninde "zat ve sıfat-ı barî" konularından oluşmuştur.²³³ Bilinmeyene ve hakikate ulaşmak için nazar ve istidlal adıyla bir düşünce tarzı geliştiren kelâmcılar, bunu uygularken "kesbî" diye nitelendirdikleri bilgiyi elde etme gayesiyle kullandıkları vasıtaya "delil" demişlerdir.

Delilde aklî ve naklî ayırımını yaparak birincisini "kat'î" ve "zannî" diye tasnif eden kelâm alimleri, kat'î delille elde edilen kesin bilgiyi "yakîn" olarak adlandırmışlar; zannî delillerle varılan hükümlere de derecesine göre çeşitli isimler vermişlerdir. Bunun yanında onlar aklî delil için genellikle iki mevcudu birbirine benzetme (kıyasu't-temsîl), görünmeyi görüne benzetme (kıyasu'l-gaib ale's-şahid), hasmı kendi delilleri ile

²³⁰ Bkz. Sönmez Kutlu, **İslâm Bilimlerinde Yöntem**, (İlitam, Anküzem), Ankara 2007, s.157-158.

²³¹ Ömer Aydın, **a.g.m.** c.1, s.235-236, Ali Sâmî Neşşâr, **Menâhîcu'l Bahs inde Ulemâ-i Müslimin**, 3. Bsk., Dârun- Nahdatu'l Arabiyye, Beyrut 1984, s.22; Ayrıca bkz. M. Said Özervarlı, **a.g.e.** s.19.

²³² M. Said Özervarlı, **a.g.e.** s.19.

²³³ Ahmet Saim Kılavuz-Ulvi Murat Kılavuz, **Kelâma Giriş**, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s.61.

çürütme (ilzam), başkasını gerektirme (telâzum) ve delilin çürütülmesi ile medlulün çürümesi (in'ikasu'l-edille) gibi metodları kullanmışlardır. Naklî delilde ise Kur'ân'ı esas alıp mütevatir veya meşhurların dışındaki hadisleri kaynak olarak kabul etmemişler, te'vili kullanarak nassları aklî yorumlara tabi tutmuşlardır. Ayrıca yaptıkları münazaralar sırasında rakiplerinin argümanlarındaki çeşitli yanlış ve hataları "cehl-i mürekkep", "muğalata", "teşvik", " musadare alel matlub", "tecahul fi'd-dava" ve "müşağabe" gibi nitelermelerle eleştirmişlerdir.²³⁴

"Bu dönemde kelâm ilmine dair telif edilen eserlerin başlıca özellikleri arasında "ini'kası edille"yi kabul etmek, mantığı reddetmek ve felsefî konulara fazla yer vermemek gibi hususlar sayılabilir. Ayrıca bu dönemin kelâm kitaplarının giriş kısımlarında varlık ve bilgi konuları işlenmiş ilâhiyyât, nübüvvât ve semiyât bölümleri yer almış ve Eş'arî tarafından başlatılan gelenek takip edilerek imamete dair bir konuda bu kitapların sonuna eklenmiştir."²³⁵

‘Doğrusu müslümanların aklı önemsemedikleri ya da akıl karşıtı bir tutuma sahip oldukları söylenemez. Ama onların, İslâmın ilk günlerinden itibaren aklı muayyen bir konumda tuttıkları ve aklın muayyen bir tarzda kullanımına özen gösterdikleri de açıktır. Çünkü onların geçmiş tarihi olan Arap cahiliyesi, son tahlilde akılcı bir düşünce sistemiydi. Onların yeni düşünce sistemleri tam da böylesi bir sistemin karşıtlığıyla vücut buluyordu; bu nedenle onların akılcılık karşıtı reflekslerinin güçlü olduğu kabul edilmelidir. Asıl itibariyle tanrı tanımazlığı ifade etmeyen cahiliye "Arap şirk dini", tanrı hakkında bir tarz akıl yürütmeyi ifade etmektedir. Araplar şirk sistemini tarihsel bir süreç içerisinde, Allah hakkında akıl yürütmelerde bulunarak üretmişlerdir. Allah'a tanrılık konusunda ortaklar icad etmek manasına gelen şirk, insanın yüceler yücesi Allah'a aracılar olmaksızın ulaşamayacağı ve dualarının kabul edilemeyeceği varsayımından hareket eden bir akıl yürütme sonucu tarihteki yerini almıştır. Bu nedenle Kur'ân, Allah'ın, onun istediği tarzda tanımlanmasını ve buna aykırı olacak sonuçlar doğuran akıl yürütmelerin akılsızlık manasına geleceğini söyleyerek aklın ancak muayyen bir

²³⁴ M. Said Özervarlı, **a.g.e.** s.20.

²³⁵ Ömer Aydın, **a.g.m.** c.1, s.236-237.

kullanımının meşru olacağını vurgulamaktadır."²³⁶

O dönem müslümanlarının zihinlerinin derinliklerinde akıl yürütmeye şirk arasında bir irtibatın kurulduğunun izleri belirgindir. Müslümanların akılcılığa tepkili olduklarının en önemli kanıtlarından birisi, Mu'tezile kelâmcılığına karşı çıkan peygamber geleneğine bağlı ilk alimlerin Mu'tezile kelâmcılarına karşı çıkarılarken onların yaptıklarının aksine akli kullanmak yerine iknâ yolunu kullanmalarındır. Bu noktada Kur'ân ve Sünnetten metinler iktibas etmek suretiyle selefîn ibtidaî metodunu takip etmişlerdir.

Söylenbilirki Mu'tezileye karşı çıkan ilk alimlerin aldığı dini terbiye, onlara kuru akli yarıştırmak yerine kalbe hitab ederek insanları iknâ etmenin daha doğru bir yol olduğunu öğretmişti. Çünkü onlar nassa bağlı düşünmeyi dini bir zaruret olarak görüyorlardı.²³⁷ Bu bağlamda söylemlerinin merkezinde kalbin yer alındığını belirtebiliriz.

Muarızlarının kendilerine yönelttikleri akıl yürütmeye dayalı sorulara, onlar da akıl yürüterek cevap ürettiler. Ne var ki, kelâmcıların gayrı müslimlerle mücadele ederlerken geliştirdikleri ve adına cedel metodu denilen bu tartışma metoduna yakından bakıldığında bu metodun Hz. Peygamberin (s.a.v.) muhaliflerine karşı kullandığı metoddan hayli farklı olduğu açıkça görülmektedir.

Bu metod, yüzyıllar hatta bin yıllar boyunca cereyan eden din-felsefe çatışmasından tevarüs edilen ve Hristiyan teolojinin oluşum süreci ile birlikte müstakil bir hüviyet kazanan orjinal bir mantık yürütme metoduydu. Ne var ki müslümanlar, yüzyıllar boyunca bu tartışmaları yaparak deneyim kazanan bu unsurlarla karşılaştıklarında hayli deneyimsiz idiler. Bu yüzden o güne kadar saf bir dini algı atmosferinde yaşayan müslümanların akıl-vahiy ikilemine dayanan teolojik problemlerle karşılaşınca itidallerini kaybettikleri düşünülebilir. Ve farkına varmadan dinlerini güçlü bir biçimde savunmalarına rağmen muarızlarının tuzağına düştükleri söylenebilir. Çünkü müslümanlar kendilerinin orjinal ikna metodunu bırakarak muarızlarının cedelci akıl yürütme metodunu kullandılar. Bu ise metodla birlikte dini algının değişmeye başlaması

²³⁶ Şevket Kotan, "Kelâm: İslâmî Teolojinin İnşası", Tezkire, Yeni İlahiyât Söylemleri, s.31-32, Mart-Haziran, Ankara 2003, s.80-81.

²³⁷ Şevket Kotan, a.g.e. s.81.

anlamına geliyordu.²³⁸

²³⁸ Şevket Kotan, **a.g.m.** s.82-83.

2.3.2. Müteahhirin Kelâmcılarda Söylem

Müteahhirin ise "sonra gelen" manasındaki müteahhir'in çoğuludur. Temel İslâm ilimlerinin kurulduğu dönemden sonraki döneme verilen bir addır.²³⁹ "Müteahhirin döneminde kelâmın ilgi alanının genişlemesi eserlerin başına kelâm ilminin tarifleri, konu, gaye ve faydaları ile ilgili mukaddimeler yanında epistemolojik ve ontolojik meselelerin eklenmesine yol açmış; kullanılan dil ve üslup giderek daha teknik ve terminolojik hale gelmiştir. Razî ile başlayan, muhakkik kelâmcılarla olgunlaşan ve Klasik Osmanlı alimleriyle devam eden müteahhirin kelâmı, modernleşme çabalarının başladığı 18. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür. Ulemanın bu süreçte fikirler yerine, bazen lafızlara kafa yorduğu söylenebilir."²⁴⁰

Müteahhirin dönemin muhakkik alimlerinden ve İslâm dünyasının Sünnî kelâm geleneğinin en etkin temsilcisi olan Sa'deddîn et-Taftazânî (ö.1390 m.), kelâm kitaplarındaki ağır, teknik ve terminolojik uslûbu eleştirmiş; gördüğü eksiklikleri telafi etme adına hayatının sonlarında Şerhu'l-Akâid isimli eserini te'lif etmiştir. Taftazânî'nin başta Osmanlı medreseleri olmak üzere birçok İslâm diyarındaki medreselerde okutulan ve Sünnî paradigmanın şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan kitabı aynı şekilde içerik olarak zor, grift ve kapalı bir usluba sahip olmakla eleştirilmiştir.²⁴¹ Tarihsel olarak milâdî. 11. yüzyıl (h. 5. yy) dan başlayıp m. 19. yüzyıla kadar olan dönemi kapsar. Hicri 5. yüzyılda kelâm ilmi metodolojik olarak bir farklılaşma yaşamıştır. Felsefeye karşı sert tutumun yumuşadığı bu dönemde kelâmcılar kendi birikim ve bakış açılarını felsefeyle yoğurup sentezci bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Müttekaddimin kelâmcıların sonuncusu ve aynı zamanda müteahhirin kelâmının başlangıç noktası kabul edilen Gazzâlî'nin hocası El-Cüveynî (ö. 478 h./1085 m.), Bakıllânî'nin kelâmî görüşlerini genişletmiş, akılla bilinen ilahî sıfatları ispat yoluna gitmiş, nakil ile gelen haberî sıfatları ise mecazî yorumlama cihetine gitmiştir. Örneğin Kur'ân'da "el" ve "yüz" gibi Allah'a izafe edilen lafızları mecazî anlamlara hamletmiştir. Genel olarak onun naklî verileri akılla te'vil eden ilk İslâm düşünürü olduğu

²³⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, a.g.e. s.239.

²⁴⁰ M. Said Özervarlı, a.g.e. s.26.

²⁴¹ Bkz. Taftazânî, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidî**, (nşr. Süleyman Uludağ), 1.Bsk., Dergah Yayınları, İstanbul 1980, s.79, 91.

söylenmiştir.²⁴²

Müteahhirin döneminin başlangıç noktası olarak kabul gören Gazzâli daha önce çok karşı çıkılan mantık ilminin öğrenilmesinde bir sakınca olmadığını belirtmiştir. O mantık ilminin kelâmın bir parçası olduğunu zaten bir yöntem olarak kelâmcılar tarafından kullanıldığını ve mantık kavramlarının farklı adlar altında kullanıldığını belirtmiştir. Kendisinden sonra gelen Şehristani (ö. 548 h./1153 m.), Fahreddin er-Râzî (ö. 606 h./1210 m.), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631 h./1233 m.), Kâdî Beydavî (ö. 685 h./1286 m.), Ömer en-Nesefî (ö. 537 h./1142 m.), Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575 h./1179 m.), Nureddîn es-Sâbûnî (ö. 580 h./1184 m.), Ebu'l-Bereket en-Nesefî (ö. 701 h./1301 m.), İbnu'l-Humâm (ö. 861 h./1457 m.), Hızır Bey (ö. 863 h./1458 m.) gibi âlimler felsefe ve kelâmı içe içe ele alan bir çok eser kaleme almışlardır.

14. yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp 20. yüzyılın başına kadar devam eden dönemde ise kelâm ilmi gerileyip duraklayarak şerh ve haşiyelerle dallanıp budaklanmış ve böylece eski dinamizmini yitirmiştir.²⁴³ Bu dönem kendisinden önce var olan söylem üzerine paradigmasal düzeyde yeni bir söylem geliştirememiştir. Fıkıh, tefsir ve hadis gibi bir çok alanda taklid ruhu hakim olduğu gibi bu ruh kendisini kelâm ilminde de hakim kılmıştır. Bu dönemde yazılan eserlerde kendilerinden öncekilere referansta bulunmayı ifade eden (kale: dedi, kile: denildi) sigaları kitapların her yerinde yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanılmıştır. Her ne kadar bu dönemde özgün düşünceler ekseninde İbn-i Haldun, Molla Sadra gibi ilim insanları çıkmışsa da bu taklid ruhunun hakimiyeti kırılmamıştır.

Kanaatimizce Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefatıyla birlikte başlayan toplumsal çalkantılar ümmete her anlamda büyük bir bedel ödetmiştir. Bu çalkantının merkezinde ve çoğu kez tetikleyicisi olarak bulunan ve ümmetin duygu ve düşüncesini motorize eden ilim ehlinin düşünce dünyasında bu acılardan nasibini almış bunun sonucunda da düşüncede bir durağanlık dönemine girilmiştir. Kuşkusuz bu durum ümmetin düşünce mevzisi olan âlim ve düşünürlerin hepsi için geçerli değildir. Fakat genel olarak düşüncede daha defansife, tutuk, dogmatik, mezhep eksenli bir anlayışın hakim olduğunu söyleyebiliriz. Müteahhirin dönemi bu anlamda İslâm düşünce tarihinin en büyük fay

²⁴² M. Said Özervarlı, **a.g.e.** s.21; Ahmet Saim Kılavuz - Ulvi Murat Kılavuz, **a.g.e.** s.50.

²⁴³ Ömer Aydın, **a.g.m.** c.1, s.237-238-239.

hatlarından birini oluşturmuştur. Önceki kelâmcıların veya düşünce insanlarının pratikleri şayet daha farklı seyredebilseydi daha canlı, dinamik bir düşünce yapısını miras bırakabilirdi. Ayrıca müteahhirin döneminin söylem ve düşünce yapısı katılımcı varoluşsal bir metafiziki söylem ve anlayıştan ziyade durağan, düşüncede içine kapanan, elitist dili daha da derinleştirip kemikleştirmiştir. Aslında müteahhirinin söylemi salt mütekaddimin kelâmcıların değil topyekün bir toplumsal yapının entellektüel statikliğini ifade ediyordu. Bu dönem tüm olumsuzluklara rağmen her geçen gün büyüyen bir yapının büzüşmeye yüz tuttuğu bir dönemi ifade etmiştir. Müteahhirin kelâmcıların söylemi de bu toplumsal yapı içerisinde şekillenmiştir.

Her dönemde olduğu gibi bu dönemin kelâm düşünce yapısı da homojen bir yapı arz etmemiştir. Dönemin genel karakteristiği hakim olsa da bazı düşüncelerin nispeten özgünlükleri de sözkonusu olmuştur. Ayrıca muhakkik ilim insanlarının İbn-i Sinâ düşüncesinden yararlanıp kelâm ilmini yeniden inşa etmeleri sayesinde kelâm ilmi savunmacı bir karakterden çıkıp kurucu ve temellendirici bir karaktere bürünmüştür. İlk önceleri karşı çıkılan diyalektik anlayış böylelikle yerleşmeye başlamıştır. Aslında kelâmın bilim ve felsefeyle olan ilişkisi ve bu temelde diyalektik okuma biçimini uygulayışı ilk dönemlere kadar dayandırılabilir. İlk kelâmcıların cedel mantığında diyalektik çözümleyici bir dinamik yapı sözkonusuydu.

Müteahhirin kelâmcıları özellikle de başta Gazzâli olmak üzere kendinden önceki cedelci yapıdaki söylemi eleştirmiş ve bunun aşırılıklara sebep olduğunu belirtmişlerdi. Ancak artık eleştirmiş oldukları yöntemler kendileri tarafından uygulanmaya başlanıyordu. Gazzâli, cedelci kelâmcıların kuvveyi akliyelerini ifrat derecesinde kullanıp cerbezeye (demogojiye) düştüklerini düşünüyordu. Hatta İbn-i Sinâ ve Fârâbi gibi düşünürleri tekfir ediyordu.²⁴⁴ Oysa yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn-i Sinâ'nın görüşleri yeni dönem müteahhirin söylemine kaynaklık teşkil etmişti. Ayrıca Gazzâli batini hareketlerde açığa çıkan mistik görünümlü nassla çelişen söylem savrulmalarıyla da mücadele ediyor ve bu temelde formel mantığı düşünceyi bu savrulmalardan koruyacak bir panzehir olarak algılıyordu. Bundan bir süre sonra kendisi sufiliğe sığınacak ve bu konuda eserler vermeye başlayacaktı.

²⁴⁴ Enver ez-Zu'bî, **Meseletü'l Ma'rife ve Menhecü'l Bahs İnde'l Gazâlî**, 1. Bsk., Daru'l Fikr, Dimeşk 2000, s.180-186.

Aslında Gazzâli'nin yaşam serüvenindeki büyük değişimlerin, gel-git'lerin ve arayışların bu dönemde ümmetin duygu ve zihin dünyasında yaşanan sarsıntı ve arayışları göstermesi açısından ilginçtir. İslâm dünyasının haleti ruhiyesi adeta Gazzâli'nin yaşam serüveninde açığa çıkıyordu. Gazzâli'nin eserleri bütüncül olarak değerlendirildiğinde bu iniş çıkışlar onun söyleminde kendisini belirgin olarak açığa çıkarmaktadır. Kelâm ilminin serüvenini de onun eserlerinde serdettiği görüşlerinden çıkarsayabiliriz. Örneğin bir taraftan kelâma felsefenin metodlarını uygularken diğer taraftan filozofların bazı görüşlerini sert bir biçimde eleştirmesi onun kendi içinde verdiği savaşımın bir yansımasıydı. Kelâm ilminin bu dönemle birlikte felsefenin hem rakibi olması hem de felsefeleşen bir görünüm alması en iyi biçimde onun düşünce yapısında somutlaşıyordu.²⁴⁵

Felsefe İslâm dünyasında kabul görüp yayıldıktan sonra kelâm " mevcut varlık" a yönelmiş ve onun üzerine yoğunlaşmıştır. Gazzâli'nin de benimsediği bu görüşe göre kelâm İslâm kanunlarına bağlı olarak varlıktan mutlak var olması yönüyle bahsetmiştir. Kelâm, varlığı sırf varlık için ele alan felsefi bakış açısından bu yönüyle ayrılmıştır.

Bu dönemde kelâm ilminin ilgilendiği alanlar epeyce genişlemiştir. Bilinme özelliği olup din ile ilişkilendirilebilecek her mesele kelâm ilminin ilgi sahasına girmiştir. Hiçlik (madum), düşünme (nazar), delil gibi soyut kavramlar kelâm ilminin ele alıp tartıştığı konular arasına girmiştir.²⁴⁶ Bu dönemde kelâm ve felsefeden etkilenen mutasavvıfların söylemi de kendine has bir seyir izlemiştir. Mevcudatı hiçleyip nisyana mahkum ederek antikçağ Yunan nihilistlerini hatırlatan söylemleriyle "irfânî bir tevhid metodolojisi" izlediklerini iddia etmişlerdir. Örneğin Muhyiddin-i Arabî (1165-1240) 'nin çağdaşı ve aynı zamanda kelâmcı ve müfessir olan Fahreddin-i Râzî ile olan polemikleri onların klasik kelâm anlayışından çok farklı bir söylem geliştirdiklerini ispat etmektedir. Şöyle ki Muhyiddin-i Arabî, Razi'ye: "Allah'ı bilmek varlığını bilmenin gayridir. " derken onların zâhirî kelâm metodlarıyla marifetullah (Allah'ı bilmek, bilince çıkarmak) 'ın mümkün olmadığını, insanın marifetullahı ulaşmasının kelâmın salt bilişsel yöntemiyle değil, sezgisel ve içsel irfani bir yoğunlaşmayla olacağını kastetmiştir. Bu söylemiyle kelâmcıların tevhid anlayışını zâhirî ve yüzeysel olmakla itham etmiş,

²⁴⁵ Bkz. M. Sait Özervarlı, **a.g.e.** s.22-23.

²⁴⁶ Ahmet Saim Kılavuz-Ulvî Murat Kılavuz, **a.g.e.** s.61-62.

böylece kendi batini, "irfânî" anlayışını en ideal bir palatforma oturtarak mutasavvıfların genel söyleminin sözcülüğünü yapmıştır.

Muhyiddin-i Arabi, kelâmcıların izlediği bilişsel merkezli vacibu'l-vücutu ispat anlayışını zahmetli ve tekellüflü görmüştür. İnsanın yapacağı içsel yolculuk mutlak ya da kelâmcıların tabiri ile vacibu'l-vücut olana ulaşma için en ideal yoldur. "Usûlud-dîn imamları ve ulema-i ilm-i kelâmın akâide dair ve vücutu vacibul vucud ve tevhid-i ilâhiyeye dair beyanatları Muhyiddin-i Arabinin nazarında kâfi gelmediği için ilm-i kelâmın imamlarından Fahreddin-i Razi'ye öyle demiş. Evet ilmi kelâm vasıtasıyla kazanılan marifeti ilâhiye, marifeti kamile ve huzuru tam vermiyor. Kur'ân-ı mucizu'l -beyanın tarzında olduğu vakit hem marifeti tammeyi verir; hem huzuru etemmi kazandırır. Hem, Muhyiddin-i Arabi'nin nazarına, Fahreddin-i Razi'nin ilm-i kelâm vasıtasıyla aldığı marifetullah ne kadar noksan görülüyor öyle de tasavvuf mesleği ile alınan marifet dahi Kur'ân-ı hakimden doğrudan doğruya veraset-i nübüvvet sırrıyla alınan marifete nisbeten o kadar noksandır."²⁴⁷

Mutasavvıfların söylemi açısından iş öyle bir noktaya varmıştır ki, hakikat sahasına giren herşeyi sezgisel yolla elde edip künhüne vakıf olabiliriz denilmiştir. Örneğin hadislerin sıhhati rüya ya da keşf yoluyla cerh ve tadil edebileceği gibi, rüya ve ilhamlarla yeni rivayetlerin de elde edilebileceği belirtilmiştir. Bununla ilgili olarak hadis olarak bilinen birçok söz bu anlayışın gayretleriyle insanlar arasında yayılmıştır.²⁴⁸ Kanaatimizce Üstad Nursi'nin yaptığı tespit, tarihte kelâmî, tasavvufî ve diğer düşünce ekolleri bağlamında meydana gelen bütün düşünce yapılarının metodolojik bir problem, bir yabancılaşma ve insanlarla Allah kelâmı arasına engeller şeklinde vaz edilmesini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Bu dönemde Razî ve bazı kelâmcılarla birlikte kelâm, bir inanç metafiziğine dönüşüp soyut ve elit bir monolojiye dönüşürken, mutasavvuflarda ise felsefe ve İslâmın irfânî boyutu mezc edilerek ayrı bir metafiziğe savrulmuştur. Bu bağlamda Gazzâli (ö. 505 h.), Râzi (ö. 606 h.), Âmidi (ö. 631 h.), Beydâvî (ö. 685 h.), Nasır-ı Tûsi (ö. 672 h.) gibi âlimler bu anlayışları doğrultusunda nasları işlemişlerdir. Kur'ân'ın tefsirine dahi felsefî esasları ve akletme biçimini uyguladılar. Bu dönemde aktifliğini yitirmiş olan

²⁴⁷ Saîd Nursî, **Mektûbât**, Sözlere Yayınları, İstanbul 2004, s.316.

²⁴⁸ Ahmet Yücel, **Hadis Tarihi**, 3. Bsk., İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s.70-71.

Mu'tezile, Cebriye, Mücessime ve Müşebbihe gibi ekollerin görüşleri reddedilmiş, bununla birlikte Meşşâiyye, İsrâkiyye ve onlardan neş'et eden maddiyyun ve sufiyyun meslekleri ile de mücadele edilmiştir.²⁴⁹

"Asâlet-i vücûd asıldır, âlem tümüyle cevherî hareket halindedir. Hareket zât-ı ilâhî değil, efâl-i ilâhîdir."²⁵⁰ diyen ve Klasik Yunan felsefesinden başlayarak etkileri klasik kelâmcılarda görülen cevher-araz ayırımının niteliksel boyutunu dinamik bir söyleme kavuşturan Molla Sadra, kelâmî söylem bağlamında müstesna bir yere sahiptir. Cevherin statik bir "tin" boyutu olduğunu ve arazın dinamik bir yapı olduğunu savunan klasik nazariyeye karşı büyük bir çıkışın ifadesi olan Molla Sadra'nın söylemi, tüm varoluşu Allah'ın sıfatlarının tecellisi olarak görmüştür. O alemi bütünüyle Allah'ın fiillerinin tecellisi olarak görmüştür. Bütün bir varlık Allah'ın tecellisidir. Dolayısıyla bilinen ile bilen temelde aynıdır. İlâhî zat varlığın formlarını ya da zatlarını kendinde yansıtır. Bu açıdan külli olsun cüzi olsun tüm yaratıklar onda yansıdığı için Allah alemdeki her zerrenin bilgisine sahiptir. İslâm düşüncesi tarihi içinde oldukça geç bir dönemde yaşamış olması itibariyle İslâm'ın yaklaşık bin yıllık birikimini arkasına almış ve tümüyle bir sentez girişiminde bulunmuştur.²⁵¹

O'nun söylemi asaleti vucud teorisi ekseninde varoluşu önceleyip ontolojik anlamda ibrenin bu dünyaya çekilmesi sürecine büyük bir katkıda bulunmuştur. Bir anlamda onun felsefesi varoluşa (exzistance) dönüştür. Sürekli değişim ve hareketi savunan Molla Sadra statik bir hayat ve evren anlayışından çok sürekli yaratılma halinde olan dinamik ve değişken bir evren anlayışını getirmiştir. Geleceğe doğru dinamik bir gelişim içinde akan evren anlayışını getirmiş geçmişe değil geleceğe yönelik bir zihin perspektifine sahip olduğunu belirterek dikkatleri geleceğe yöneltmiştir.

Varoluşun kavranmasında bir an içe doğan bir aydınlanma olan sezgi ile birlikte tecrübi bilgiyi de benimsemiş ve onunla varoluşun kavranabileceğini belirtmiştir. İbn-i Sinâ'nın vacibu'l-vucud (zorunlu varlık) anlayışını İbn-i Arabiye uydurarak, alemin

²⁴⁹ Yusuf Ziya Yörükân Yusuf Ziya, **İslâmi Akâid Sisteminde Gelişmeler**, 1. Bsk., Kültür Bakanlığı, Ankara 2001, s.163.

²⁵⁰ Molla Sadrâ Sadreddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzî, **Kitâbu'l Arşîyye**, (tahk. Fâtin Muhammed el-Lebûn Fuâdkâr), 1. Bsk., Müessesetü't Tarihu'l Arabî, Beyrut 2000, s.24

²⁵¹ Molla Sadrâ Sadreddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzî, **Kitâbu'l Meşâir ma Mukaddimeti Henrî Kûrbîn**, (tahk. Fâtin Muhammed el-Lebûn, mukaddime İbtisâm el-Hamevî (Çev.)), 1. Bsk, Müessesetü't Tarihu'l Arabî, Beyrut 2000, s.10.

zâtının değil, fiillerinin zuhuru, mahiyetin ise kendinden gerçeklik olmayıp ilâhî zihindeki formlar olduğunu söylemiştir. Böylece hem varlığın birliği hem de zorunlu-mümkün ayrılığını kabul ederek İslâmın panteist yorumundan pan-enteist yoruma geçişin işaretlerini vermiştir.²⁵² Böylece kendisinden çok sonra dünyaya gelecek olan Muhammed İkbâl, Mutahharî, Fazlurrahman, Abdulkerim Suruş ve hatta Elmalı Hamdi gibi alimleri dinamik alem anlayışı konusunda etkilemiştir.

Fahreddin-i Râzi ile birlikte kelâm ilmi yoğun bir inanç metafiziği haline gelmiştir. İcî (ö. 1355 h.) ve öğrencileri Taftazânî (ö. 1390 h.), Cürcanî (ö. 1413 h.) gibi kelâmcılarla birlikte daha derinleşen kelâm ilmi daha sonra Anadolu Selçuklu Beylikleri döneminde ilmî tasavvufî zeminle kaynaşmış oradan da Osmanlı ilim dünyasına girmiştir.

Osmanlıdaki kelâm anlayışında müteahhirin kelâm anlayışının bir devamı olarak seyretmiştir. Bu bağlamda "Osmanlı medreselerinde, klasik ilimler yanında tasavvuf öğretileri de zihnî/aklî faaliyetlerle desteklenerek aşırı bir izafilik ve batınilige düşmeden aralarında uyumlu bir sentez oluşturulmuştur. Osmanlı'nın ilk kuruluş dönemindeki tasavvuf merkezli ilmî canlılık, kelâm, felsefe ve bilim geleneklerinin giderek daha fazla etkisine girmiş, neticede bütün bu ilimleri yakın oranlarda şahıslarında ortaya çıkaran alimler ortaya çıkmıştır. Molla Fenâri bunların başında gelir. Molla Fenâri'den gelen gelenekle, Fahreddin-i Râzi'nin takipçisi olan Osmanlı kelâmcıları tasavvufî düşünce ile olan ilişkilerini bir ölçüde sürdürmüş, kelâm-tasavvuf etkileşimi Osmanlı düşüncesine özgü bir nitelik olarak kalmaya devam etmiştir."²⁵³

2.3.3. Modern Dönem Kelâmcılarında Söylem

Zamanın değişen koşullarına göre kelâm ve İslâm akâidî ile ilgili ilimler de kendi içerisinde bir değişim süreci geçirmiştir. 19. yüzyılda batının siyasi, askeri, kültürel baskısı altında kalan İslâm dünyası, Kur'ân ve Sünnet başta olmak üzere kendi söylem dinamiklerini bir daha gözden geçirmiştir. 1789 Fransız devriminin etkisiyle başlayan ve her alanda kendisini hissettiren sosyal, siyasal, bilimsel ve askeri gelişmeler özellikle de müslüman dünyanın aleyhine bir biçimde yaşamsallaşmıştır. Pozitivist hakimiyetin

²⁵² Molla Sadrâ, *Kitâbu'l Meşâir ma Mukaddimeti Henrî Kûrbîn*, (mukaddime İbtisâm el-Hamevî) (Çev.), s.14-15.

²⁵³ M. Sait Özervarlı, *a.g.e.* s.24-25.

başlangıcı olarak görülen bu dönemde müslüman dünya pozitivist rasyonalistlerin her alanda olduğu gibi entellektüel alanda da saldırısına maruz kalmıştır. Maddi kaynakları ele geçirilen müslümanların manevi kaynakları da muhasara altına alınmıştır. Tam da bu noktada fikrî cepheden gelen saldırılara karşı ilmî cepheden bazı hamiyetperver ilim insanları mücahede etmek için kolları sıvamışlardır. İmanın kök hücrelerine saldırıların yoğunlaştığı bu dönemde, tıpkı ilk dönem kelâmcılarının ve özelde de Mu'tezilenin yaptığı gibi bu dönemde de kelâmî söylem sahipleri İslâm akidesini zihinlerde takviye amaçlı yenilik arayışlarına yönelmişlerdir.

İmanın hedef alındığı bu çağda akîde ilimleri bağlamında kelâm, yeniden eski popüleritesini kazanmaya başlamıştır. Bu cepheden gelecek saldırıların tahribatına engel olmak için ciddi yoğunlaşmaya giren ilim insanları, İslâm akâidî ve onu faaliyet alanı edinen kelâmı yeniden ele alıp değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bunu yaparken müslüman dünyada genel kabul gören akâid ve kelâm konularını olduğu gibi bırakmışlardır. Fakat bu sahada klasik dönemden o güne dek gelen ilmi mirası yeniden işleyip güncellemeyi de ihmal etmemişlerdir. Veliyullah Dehlevî (1703-1762), Cemalettin Efgânî (1839-1897), Seyyid Ahmet Han (1817-1898), Abdulah Harputî (1842-1914), Muhammed Abdûh (1849-1905), Şah Mevlana Şiblî Numanî (1857-1914), Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), Arapkirli Hüseyin Avnî (1864-1954), İzmirî İsmail Hakkı (1868-1946), Said Nursî (1873-1960), Muhammed İkbâl (1876-1938), Muhammed Tabatabaî (1892-1981), Murteza Mutahharî (1920-1979) gibi ilim insanlarının yenilik arayışları ve meseleleri ela alış biçimleri bu dönemin ana karakterini yansıtmıştır.

Bu dönemde kelâmî tarzda verilen eserlerin kısa, sade ve anlaşılır bir ushla kaleme alındığını gözlemlemekteyiz. Daha çok müslümanların ittifak edebileceği meselelerin işlendiği ve buna uygun bir retoriğin bu eserlerde isti'mal edildiğini görüyoruz. Bu bağlamda klasik dönemde işlenen ayrıntılı kelâmî mevzularda müslümanların maslahatına olmadığı gerekçesiyle pek değinilmemiştir. Klasik dönemde mezhep narsizminden hareketle tarafgirliğin uç noktalara vardırıлып "doğru yalnız benim mezhebimin görüşlerinden ibarettir" anlayışı hakim kılınmaya çalışılmışken, bu dönemde mezhep taassubunun kırıldığını, mezheplerarası entellektüel ve pratik geçişkenliğin arttığı, farklılıkların nisbeten hazmedildiği bir anlayışın hakim kılınmaya çalışıldığını

belirtebiliriz.

Ümmetin topyekün düştüğü dramatik hal, müslüman entelijansyasını ister istemez mezhep bilincinden çok ümmet olma bilinci üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu sorunsallar ekseninde kelâm içeriksel olarak yerine göre daralma ve genişlemeye uğramıştır. Yeni dönemin kelâmı ahlakî, siyasî ve sosyal birçok meseleyi ele almıştır. Usulu'd-din çerçevesinde içeriği genişletilen kelâm; insan hakları bağlamında kadın hakları ve kadının toplumsal statüsü, dinin bilime bakış açısı gibi temelde itikâdî olmayan konuları da işleyen bir ilim dalı olmuştur. Ayrıca bu dönemde müslüman fikir adamları materyalizm, darvinizm, pozitivism gibi felsefî akımları ele alıp onlara karşı kelâmî faaliyetler dahilinde mücadele etmişlerdir.²⁵⁴

Bu dönemde batıdan gelen ve İslâm ve müslümanlar açısından tehlikeli görülen her türlü düşünceyle mücadele edilirken, tıpkı Gazzâlinin yaptığı gibi bu düşünce sistemlerinin iş görecektir metodolojik yönlerinden istifade yoluna gidilmiştir. Bilimin hızla geliştiği bu dönemde kelâmcılar ve ilim adamları nasslara bilimsel metodolojiyi uygulayarak felsefî aklı nasslara uygulayan müteahhirin kelâmcılarının izini takip etmişlerdir. Bu dönemde eziklik psikolojisi içerisinde şekillenen mentalite ve söylem ya hamasete savrulmuş, ya da defansife bir yaklaşım sergileyerek ortaya çıkan bilimsel, sosyal her tür medeniyet birikimine nasslardan referans bulmaya çalışmıştır.

Modern çağın temel dünya görüşlerinden olan düşüncede ve yaşamda nesnellik kuramıyla insanlığın siyasal, ekonomik, ahlâkî, hukukî dünyasını sarmalına aldığı bir dönemde kelâmcılar da daha somut düşünmeye, aklen açıklanamayan hususları mecazî bir üslupla te'vil etmeye başlamışlardır.

Ayrıca Allah'ın fiileri meselesini "hikmet" olgusu ekseninde açıklayan dönemin genel söylemi, Mu'tezilenin hikmetini kabul etmekle beraber Allah'ı fiillerinde zorunlu görme yaklaşımı ile Allah'ın fiillerinde sebeblik ilkesini ortadan kaldıran Eş'arilerin yaklaşımlarını kabul etmemiştir. Onlar determinizm ilkesi gibi bazı temel bilimsel ilkeleri kabul ederek ontolojik yapının tüm tezahürlerini hikmet dairesinde açıklamışlardır.

²⁵⁴ Ahmet Saim Kılavuz-Ulvi Murat Kılavuz, **a.g.e.** s.66, 87; Ömer Aydın, **a.g.m.** c.1, s.240-242.

Onlar hikmeti "başa gelen çekilir" deyiminde ifadesini bulan fatalist (kaderci) yaklaşımla ele almamışlardır. Başa gelenlerin varlık ve zaman arasındaki diyalektiğin iyi çözümlenip müslümanların yaşamına anlayış olarak inememesinden kaynaklandığının bilincindedirler. Varlığın tüm görünümleri üzerinde tefekkürü işletmeyi esas alan bu eğilim evrene daha rasyonel bir katılımın önünü açmıştır. Ancak bu bakış açılarını kaynak söylem olan nasslara uygularken yersiz birtakım yorumlamalara gitmeleri onların hüsnü kabul görmesini engellemiştir.²⁵⁵

Kanaatimizce Allah'ın filleri hakkında kabul ettikleri "hikmet"i ümmeti ıslah projesine bu anlamda tam olarak uygulayamamışlardır. Fakat bu söylem bütün sert ve yerine göre bağnazca muhalefete rağmen farklı tonlarda ümmetin hayatında etkisini göstermiş ve günümüze kadarda etkisini sürdürmüştür.

Bu dönemin kelâmî söylemi, Osmanlı, Mısır, Hint Alt Kıtası ve Şii coğrafyası olmak üzere dört ana kategoride ele alınabilir. Osmanlı'nın son dönemlerinde yeni kelâm ilmi arayışları devam ederken, Abdullatif Harputî ve İzmirî İsmail Hakkı tarafından daha sonra Filibeli Ahmet Hilmi'ninde katılacağı "yeni ilm-i kelâm" adıyla bir tecdid hareketi başlatılmıştı. Bu zevat klasik kelâmî söylemin içeriksel ve metodolojik olarak günümüze hitap etmediğini dolayısıyla asrın ihtiyaçlarına ve mevcut felsefeye uygun bir kelâmın yazılması gerektiğini belirtmişlerdir.²⁵⁶

Müslümanların birliğini hayatının ana gayesi edinen Cemaleddin el Efganî'nin öğrencisi olan Muhammed Abduh, kelâm ilminde mezhepler üstü yaklaşımı esas alarak Risaletu't-Tevhid isimli eserini kaleme almıştır. Bu eserin giriş kısmında klasik kelâm kitaplarında işlenen felsefi konuları mezhep eksenli ihtilafların ve teorik tartışmaların anlamsızlığından bahseder. O Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında teori üretmekten ziyade Allah'ın mahlukatı ve fiilleri üzerinde düşünmenin daha makbul olacağını belirtir. Çok kısa ve yalın bir dille ele aldığı bu eserde selef-i salihinin iman etme biçimini örnek aldığını söylemesi ile akılcı tutumu benimseyen yorumları arasında meydana gelen çelişki nedeniyle (kimilerince) selefî olarak değerlendirilmemiştir. Her ne kadar mezhep eksenli düşünmemişse de mezheplerin içtihatlarından istifade etmiş ve bu içtihatları

²⁵⁵ M. Said Özervarlı, a.g.e. s.104-106.

²⁵⁶ Abdullatif el-Harputî, **Tenkîhu'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslâm**, (trc. İbrahim Özdemir-Fikret Kahraman), TDV Yayınları, Elazığ 2000, s.20.

zamanın ruhuna uygun olarak ele alıp değerlendirmiştir.²⁵⁷

Kanaatimizce buradan hareketle müslümanların yeterince kaos içerisinde olduğunu farkeden Abduh, kelâmî söylem yapısıyla anlaşılması güç bir uslub geliştirmemiş ve "gereksiz" meselelerin işlenmesinde fayda görmemiştir. Bu yönüyle selefî bir ruha sahip olduğu söylenebilir. Onun selefiligi nassları yorumlama ve anlama şekliyle ilgili bir selefilik değil, duru ve karmaşadan uzak bir yorumlama ve anlama tarzı noktasında bir selefiliktir.

Modern dönem kelâmında yenilik arayışları en erken Şah Veliyullah Dehlevî ile Hindistan alt kıtasında başlamıştır. Onun "delillere dayalı bir kelâm ilminin zamanı gelmiştir. "şeklinde cedel ve münazaraya dayalı klâsik metodolojinin değiştirilmesi gerektiğini ifade eden sözü başta Seyyit Ahmet Han olmak üzere İslâm dünyasında birçok ilim insanının düşüncesini şekilendirip yön vermiştir. O İslâm dünyasında yaygın olan dört mezhebin eşzamanlı olarak hepsinden istifade edilebileceğini belirterek mezhepler üstü anlayışın kapısını bir nebze olsa da aralamıştır.

Modern bilimi anlayışının merkezine yerleştiren Dehlevî'nin öğrencisi Seyyit Ahmet Han'a göre ise bir dinin hak olup olmadığını Allah'ın maddi yasalarına uygun olup olmadığı ile anlayabiliriz.

İslâm Allah'ın tabiatta vaz'ettiği yasalarla ve bu yasaları keşfeden bilimle çatışmaz. Nasslardan bilime ters çıkarımlarda bulunulması, çıkarımda bulunan kişilerin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ilahî söylemi bilimin verileriyle çatışmayacak şekilde yorumlamak ve güncellemek her ilim insanının temel görevlerindedir. Bu görüşlere sahip olan Ahmed Han Kur'ân-ı tefsirinde en ileri uç te'villeri yapan biri olarak son yüzyılın gündemine damgasını vurmuştur. Kur'ân dilini mecaz ve sembolizmayı olabildiğince açık uygulayarak söylemini bilimselleştirmeye gayret etmiştir. Örneğin O, Hz. Adem (a. s.) 'in dünyaya indirilmeden önceki haline gönderme yapan âyetleri, Hz. Adem (a. s.) 'in şuur öncesi durumuna vurgu olarak anlayıp yorumlamıştır. Şeytanı da insanın içindeki negatif özelliklerin toplamı olarak ele alıp Adem'in şeytana uymasını bedeninin bu yönlerini keşfetmesi manasına almıştır. Melekleri tabiatta mevcut yasalar (sünnetullah) olarak yorumlamış, meleklerin Adem'e

²⁵⁷ Şerafettin Gölcük, a.g.e. s.301-308.

secdesini de tabiat yasalarının insanın kontrolüne girebilmesi ya da insanın onlara hükmedebilmesi olarak yorumlamıştır. En aşırı görüşü ise duayı bir kontrasyon ve motivasyon olarak ele alan görüşü olmuştur. Modernist anlayışın herşeyi nesnelleştirici (objektivct) anlayışı Ahmed Han gibi düşünürleri, dinin metafizik unsurlarını ontolojik bağlama indirgemeye zorlamıştır. Ona göre uzun vadede dinin bu şekilde algılanıp yaşamsallaşması inanan insanın yaşamın nesnel gerçeklikte etkin olmasını sağlayacak, müslümanların kelâmî mevzularda vardığı sonuçlar itibariyle somut "rasyonel" bir söylemin sahibi olan Ahmed Han, İngilizlerin işgali altında yaşayan müslümanların durumuyla ilgili olarak ise silik ve soyut bir söylemin ve duruşun sahibi olmuştur. Bundan dolayı Ahmed Han'ın görüşleri Hindistan ve Alem-i İslâmın nezdinde itibar görmemiştir. "Uzlaşmacı-işbirlikçi" tutumunun, söylemi ve eylemi yekvucud bir yapı olarak pratize etmenin müşahhas örneği olan Cemalettin-i Efgâni tarafından şiddetli bir biçimde eleştirilmesi O'nun itibarını düşüren diğer bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵⁸

Hindistan'daki İngiliz işgalini yeni bir Moğol istilasası gibi görürsek, Seyyid Ahmed Han'ıda Moğol istilasası sırasındaki Nasreddin Tûsî'nin durumuna benzetebiliriz.

Kanaatimizce katılımcı, devrimci olmayan ve bu bağlamda müslümanların özgürlüğüne katkıda bulunmayan her türlü kelâmî söylemi faydasız gören yaklaşımı ile Cemaleddin-i Efgâni ise Moğollara karşı direniş göterip bu uğurda bedel ödeyen İbn-i Teymiye'ye benzemektedir.

Hint alt kıtasının kelâm ilmindeki asıl teorisyeni Şibli Numani (1857-1914) ise eski kelâmî söylemin faydasız ve yetersiz olduğundan bahsetmiş, kelâm ilmini fıkıh ve siyaset bilimlerinden daha önemli görmüştür. Bununla birlikte o modern kelâmî söylemin, tarih siyaset ve ahlâk gibi konuları da ele alacak biçimde oluşturulması gerektiğini belirtmiştir.

Klasik kelâmın dar ve taklide bürünen söylem yapısıyla, modern çağın bilimci mantığından esinlenerek oluşturulan söylem yapısını doğru bulmamıştır. Bu bağlamda Ahmed Han ve benzerlerinin yaptığı te'vil ve yorumları aşırı bulup reddetmiştir. Çünkü o felsefî ve bilimsel nazariyelerin sürekli değişken olduğunu diğer bir deyimle günü

²⁵⁸ M. Sait Özervarlı, **a.g.e.** s.71-72, 128-129.

günü tutmadığını, ilahî söylemin ise böyle bir yapıda olmadığını belirtmiştir. Bütün bunlara rağmen çağın rasyonel yapısına kendisi de yer yer meydan okuyamamış ve itikadi meseleleri te'vil etmiştir. Böylece kelâm meselelerine ilişkin tavrını modern dönemin bilim anlayışı paralelinde şekillendirmiştir.²⁵⁹

Bu dönemde en çok fitrat ve nizam deliline önem verilmiştir. Allah'a götürecek delillerin âfâkî ve enfûsi deliller şeklinde iki ana kategoride alındığı dönemin kelâmî söylemi "O"na ulaşmanın "ben"i keşfetmekle mümkün olacağını belirten dinamik bir söylemdir. Allah inancını fitratta dercedilmiş olarak kabul eden dönemin kelâmî insanın dışındaki alemin (âfâkî alem) iyi okunması gerektiğine özellikle vurgu yapar. Kitabî şeriati, kevnî şeriatle buluşturmanın insanın kendini keşfetmesi ve fitratla buluşmasına vesile olacağını belirten dönemin söylemi, akli ve kalbi diğer bir deyişle irfanı ve bürhanı sentezleme çabası içerisinde olmuştur. Bu sentezci yaklaşım dönemin kelâmî söyleminin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu noktada Said Nursi, Nur Risaleleri olarak bilinen külliyyatı içerisinde bilgi problemi, tabiat felsefesi, uluhiyet, insanların fiilleri ve kader, nübüvvet, ahiret, kıyamet alametleri, iman-günah-tekfir ve siyaset gibi klasik kelâm ilminin bütün konularında değerlendirmelerde bulunması yönüyle önemli bir isimdir. Nitekim kendisi de eserlerinin kelâm, akide ve usuluddin ilimleri çerçevesinde görülmesi gerektiğini belirtir.²⁶⁰

Döneminde yaygın olan kanaate paralel biçimde o da İslâm felsefesinin inanç konularında sadece akli esas alması, tasavvufun keşf ve ilhama dayanan subjektif görüşleri ileri sürmesi, kelâmcıların ise kuru akli ve felsefi bahislere yer vermesi sebebiyle Kur'ân metotundan uzaklaştıklarını,²⁶¹ bu ilimlere ait eski kaynakların inanç konularında yetersiz kaldıklarını ve eski metotların miadını doldurduğunu ifade eder. Geçmiş İslâm alimlerin görüşlerinden faydalanmak ve kelâmî delil ve metotları kullanmakla birlikte itikadi konuları işlerken, Kur'ân'ın ruhuna uygun gördüğü hem akli hem de kalbi tatmin edecek bir metot takip ettiği, Kur'ân'a ait hakikatlerin dile getirildiği eserlerinin, müslümanların bu konudaki eksikliklerini giderip kelâm ilmine dair

²⁵⁹ M. Sait Özervarlı, **a.g.e.** s.72-73; Ömer Aydın, **a.g.m.** s.242.

²⁶⁰ Said Nursi, **Emirdağ Lahikası**, s.80. Ayrıca bkz. Muhammed, İkbâl, **Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, Sofî Hori (Çev.), Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, s.145-146.

²⁶¹ Said Nursi, **Mektubât**, s.317-318.

kaynaklara ihtiyaç bırakmadığı kanaatini serdeder. ²⁶² O "Arş-ı kemâlât olan marifet-i saniin miraçlarının usulü dördtür" der. Birincisi tasviye ve işraka müesses olan muhakkikini sofiyenin minhacıdır. İkincisi imkân ve hudusa mebni olan mütekelliminin tarikidir. Bu iki asıl fil vakî Kur'ân'dan taşaub (dallanmak) etmişlerdir. Lakin fikri-beşer başka surete ifrağ (belli bir kalıba dökülmek) ettiği için tavilu'z-zeyl (eklentileri uzun) ve müşkilleşmiştir. Üçüncüsü hükemanın mesleğidir. Üçü de tearruzu evhamdan masun değildirler. Dördüncüsü ki, belağatı Kur'ân'iyenin uluvv-ü rütbesini ilan eden ve istikamet cihetiyle en kısası ve vuzuh cihetiyle beşerin umumuna en eşmeli olan mi'râc-ı Kur'ânî'dir. İşte biz dahi bunu ihtiyar ettik. " diye değerlendirmede bulunup ilm-i kelâm mevzuunda da kendi tercihini ortaya koymuştur. ²⁶³

Yeni dönemin ilmi aynı zamanda kelâmî usul anlayışının zülcenaheyn (çift kanatlı: Hem maddi hem manevi sahada) bir tarzda olması gerektiğini savunan Nursî bu hususta şunları söylemektedir: "Vicdanın ziyası, ulum-u diniyedir. Aklın nuru funun-u medeniyedir. İkisinin imtizacıyla hakikat tecelli eder. O iki cenah ile talebenin himmeti pervaz eder. İftirâk ettikleri vakitte; birincisinde taassup, ikincisinde hile, şüphe tevellüd eder. ²⁶⁴

Kelâmî söylemini bu eksende oluşturan Said Nursî, Allah'ın kâinatta cari olan yasalarını fitrî şeriat; Allah'ın kelâm sıfatından gelen ve peygamberler aracılığı ile indirdiği şeriatı ise kitabî şeriat olarak değerlendirmiştir. ²⁶⁵ O, müslümanların kitabî şeriate yoğunlaşıp fitrî (kevnî) şeriatı ihmal etmelerinden dolayı gerilediğini belirtmiştir. Kitab-ı kebirî kâinat (büyük kâinat kitabı) olarak tesmiye ettiği alemin iyi okunması gerektiğini, aynı zamanda bu alemin en câmi' tefsiri olan Kur'ân'ın, çeşitli ilim dallarında uzmanlaşmış insanların kollektif zihinleriyle zamanın ruhuna uygun olarak yeniden tefsir edilmesi gerektiğini belirtir. ²⁶⁶ Dönemin kelâmî söyleminin merkezinde yer alan intizam delilini insana ve kâinata uygulaması onun eserlerinin genel karakteristik özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. ²⁶⁷

²⁶² Ahmet Saim Kılavuz-Ulvi Murat Kılavuz, **a.g.e.** s.72; Ayrıca bkz. Şerafeddin Gölcük, **a.g.e.** s. 321-328.

²⁶³ Said Nursî, **Muhâkemât**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2006, s.102-103.

²⁶⁴ Said Nursî, **İçtima-i Dersler(Muhâkemât)**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2004, s.142.

²⁶⁵ Said Nursî, **İçtima-i Dersler**, s.280, 436.

²⁶⁶ Said Nursî, **İşaratu'l-İ'câz fi Mizani'l-İ'câz**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1999, s.17.

²⁶⁷ Said Nursî, **İçtima-i Dersler**, s.280-281. Ayrıca bkz. **Şuâlar (7. Şuâ Âyâtü'l-Kübrâ)**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2001, s.150.

Nursi'nin eserlerini bütüncül olarak ele aldığımızda kalp merkezli bir akıl inşasını söyleminin merkezine oturtmuş görünmektedir. İman üzerinden filizlenmeyen akıl yapısını serkeşlik, sarhoşluk, divanelik ve başıboşlukla betimleyen Nursî, bu akıl yapısına sürekli seslenir ve onu tefekküre davet ederek alemde gezdirir. Bu seyahat sonunda akıl ikna ve ilzam edilir. Buna paralel olarak akli iknâ ve ilzam etme işlemini nefse de uygulayan Nursi, ilzam edilen akıl ve nefsi tevhidin hakikatinde buluşturur. Yaşadığı çağın rasyonalist yapısının farkında olan Said Nursî, tahkiki bir imanının inşası için aklın ikna edilmesi gerektiğini belirtmekte ve bundan dolayı da eserlerinde bolca akli delillendirmelere başvurmaktadır. Bu temelde o "Medenilere galebe ikna ve muhabbet ile, icbar ile değildir." derken söyleminin aklî ve ahlakî yönüne vurgu yapmıştır.²⁶⁸

O, bürhanın ruhbaniyete kurban edilmemesi gerektiği bağlamında şöyle der: "Biz Kur'ân şakirdleri olan müslümanlar bürhana tabi oluyoruz; akıl ve fikir ve kalbimizle hakaik-i imaniyeye giriyoruz. Başka dinlerin bazı efradları gibi ruhbanları taklid için bürhanı bırakmıyoruz. Onun için akıl ve ilim ve fen hükmettiği istikbalde, elbette bürhan-ı akliye istinad eden ve bütün hükümlerini akla tesbit ettiren Kur'ân hükmedecek."²⁶⁹

Ayrıca Said Nursî'nin retoriği genel olarak, akli kalbin nurlarından sayan mutasavvıfıların irfânî söylemi ile paralellik arz etmektedir. Fakat o daha öncede belirttiğimiz üzere geleneksel irfânî kelâm anlayışı ile klasik burhânî kelâm anlayışını ideal olarak görmez, dolaylı delillendirme ve yöntemlerle hakikate ulaşmak yerine aslî kaynak olan Kur'ân'dan doğrudan doğruya beslenip marifetullahı ulaşmayı benimser.²⁷⁰

Özellikle bu çağda eski söylem yapısının meşakkatli ve külfetli olup anlamını yitirdiğinden bahseder. Buradan hareketle O'nun söyleminde kalp ve akıl birlikte yolculuk etmekte, ve karşılaşılan sorun alanlarının yapısına göre bazen kalp ağırlıklı bir üslubun, bazen de akıl ağırlıklı bir üslubun ağır basmakta olduğunu müşahade ettiğimizi belirtebiliriz. Onda akıl ve kalp birlikte hakikat arayışına çıkmakta ve ulaşılan sonuçlarla söylem tekrar kalbin etrafına kümelenmektedir.

²⁶⁸ Said Nursî, **İçtima-i Dersler**, s.542.

²⁶⁹ Said Nursî, **İçtima-i Dersler**, s.44; Said Nursî, **Hizmet Rehberi**, s.99-100.

²⁷⁰ Said Nursî, **Hizmet Rehberi**, s.69.

Onda bilişsellik ve sezgisellik iç içe seyretmekte, imanın sezgiselleği üzerinden bilişsel bir mutmainlik hedeflenmektedir. Mutasavvıflarda ise kalbten başlayan yolculuk yine kalpte bitmektedir. Söylem onlarda salt sezgisellik üzerinden inşa edilmektedir. Said Nursî, kelâmî söylemini kalb-akıl, fizik ve metafizik bağlam arasında bir dengeye oturtmaya çalışmıştır.²⁷¹

Aklın kavramakta güçlük çektiği bir çok nassî meseleyi mecaza yorumlayan Said Nursî teenniyi elden bırakmayarak "extrem" yorumlamalardan kaçınmıştır. Diğer bir deyişle o, klasik ve modern dönem kelâmının ana eksenini teşkil eden akıl ve nakil unsurlarını bir yerde buluşturma çabası içerisinde olmuştur diyebiliriz. Diğer taraftan söylemini ihtilafları derinleştirecek bir şekilde ele almaktan kaçınan Said Nursî, imanı ve akideyi hedef alan dinsizlik cerayanına karşı yek vucud olmayı esas almıştır. Haricî saldırıların yoğun olduğu bir hengamda dahili ihtilafları bırakmanın "bedevi"lerde dahi bir ilke olarak benimsendiğini hatırlatan Said Nursî, imanın yeryüzünden kaldırılmaya çalışıldığı bir dönemde –"alevî" olsun "sünnî olsun"- müslümanların çekişmesini anlamsız ve gereksiz bir niza olarak değerlendirmiştir. Hatta O iman nokta-i nazarında gerekirse Hristiyanların dindar ruhanileriyle dahi bir yerde buluşulabileceğini belirtmiştir.²⁷²

Kelâmî söylemini müslümanların birliği ve beraberliği üzerinden kuran Said Nursî için aktif ve hayatta karşılığı olan dinamik söyleme sahip bir kelâm ve ilâhiyât anlayışını benimsemiştir diyebiliriz. Meseleleri sırf kelâm teorisi yapmak için ele almamış, bir iman ve mücadele adamı olarak özgün kelâmî üslubuyla imana ve İslâma hizmeti gaye edinmiştir.²⁷³

Modern dönemin kelâm anlayışını renkli ve özgün karakteriyle yansıtan diğer bir isim de Muhammed İkbâl'dir. O klasik kelâm anlayışına ciddi eleştiriler yönelterek Kur'ân'daki fikri dinamizme yönelinmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁷⁴ O Allah'ın âyetlerinin enfüsî ve âfâkî boyutta görüngüleri olduğunu; iç ve dış âlemde bilgi kaynağı

²⁷¹ Said Nursî, **Kastamonu Lahikâsı**, s.17.

²⁷² Bkz. Sâid Nursî, **Lemalar**, s.37.

²⁷³ Ahmet Erkol, ‘**Bediüzzamanın 19. Yüzyıl Pozitivist İnkarcı Anlayışlarına Karşı İslâm Kelâmıyla Verdiği Cevaplar**’, **Vefatının 50. yılında Uluslararası Bediüzzaman Said Nursî Sempozyumu**, Nübîhar Yayınları, İstanbul 2011, s.432, 439.

²⁷⁴ Ömer Aydın, **a.g.m.** c.1, s.242; Said Özerverli, **a.g.e.** s.74-75.

olan bu âyetlerin iyi okunması gerektiğini belirtmiştir.²⁷⁵

Kâinat sürekli değişim halindedir ve bu değişim insan karakterini de farklı formasyonlara girmeye zorlamaktadır. O'na göre: Kur'ân varlık ve zaman içerisinde yolculuk yapan insanı, varlığın ve zamanın yaratıcısıyla doğru temelde bütünleştirmek için bir bilinç inşa etmektedir. Bu bilinç ise dinamik bir yapı olan kâinat içerisinde yaşayan insanın dinamik bir teori ve pratiğe sahip olması bilincidir. Böyle bir bilinçle sürekli medeniyetler oluşturulabilir. İçten dışa hareket eden bütün kültürler, hayata ciddi anlamda yön veremeyen salt nazarı bir formasyona bürünmüşlerdir. Sırf nazarı formasyonlar üzerinden ise sürekli medeniyet inşa edilememiştir.²⁷⁶

Oğlu Câvid İkbâl babasının akıl ve vahiy buluşturan yeni bir kelâm ilmi önerdiğini ifade etmiştir. İkbâl son beşyüzyıl yıldır müslümanların düşüncede fiili olarak durgun bir dönemi yaşadığını söylemiştir. Bunun sonucu olarak da günümüzde müslümanların manen batıya yöneldiğini belirtmiştir. Müslümanların Avrupa medeniyeti ile olan entellektüel entegrasyondan korkmaması gerektiğini belirten İkbâl bunun müslümanların aydınlanması için faydalı olacağına bahsetmektedir.²⁷⁷ Zaten kendisi de dünyadaki entellektüel birikimlere açık bir duruş sergilemiştir.

Avrupadaki kadim ve modern felsefi mirası incelemekle birlikte, fizik gibi bilim dallarında meydana gelen gelişmeleri takip eden İkbâl, bu anlamda çağdaşı olan müslüman düşünürlerden daha avantajlı bir zihin dünyasına sahip olmuştur. Değişen felsefi ve bilimsel kuramları zamanında ve yerinde müşahede ederek modernitenin olgularına içerden bakabilmiştir. İngiltere ve Almanyada kaldığı yıllarda bilimci dogmatizme karşı Avrupada gelişen yeni bilim anlayış ve kuramlarını (indeterminizm ve atomaltı çalışmaları vb.) mütalaa etmiştir. Böylece o söylemini ne dogmatik din dili ile ne de dogmatik bilim anlayışı üzerinden kurmuştur.

Geçmişle gelecek arasında köprü kuran İkbâl²⁷⁸ tarih ve tabiatı vahiy ışığında tekrar okuyup estetik ve dinamik bir söylem oluşturmak istemiştir. Varoluşu Allah'ın karakteri (fitrat) olarak gören İkbâl, varoluşu Allah'ın fiileri olarak gören Molla

²⁷⁵ Muhammed İkbâl, **a.g.e.** s.145.

²⁷⁶ Muhammed İkbâl, **a.g.e.** s.31, 32.

²⁷⁷ Muhammed İkbâl, **a.g.e.** s.23.

²⁷⁸ M. Sait Özervarlı, **a.g.e.** s.74-75.

Sadra'nın adeta modern çağdaki izdüşümü olmuştur. O da çağdaşları gibi söyleminin merkezine fitrat ve nizam delillerini oturtmayı ihmal etmemiştir.²⁷⁹ Söylemini şiirselleştiren bir mütefekkir olarak İkbâl, Pakistan'ın kuruluş felsefesinde görüşleri temel alınmış önemli bir bilge kişiliktir.²⁸⁰

²⁷⁹ Muhammed İkbâl, **a.g.e.** s.204, 207.

²⁸⁰ M. Sait Özervarlı, **a.g.e.** s.74.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖYLEM FARKLILIĞININ KELÂMÎ İHTİLAFLARA YANSIMASI

3.1. CEVHER VE ARAZ

“Cevher, farsça gevher kelimesinden Arapçalaşmış olup “kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık” anlamına gelir. Başka bir deyişle cevher, bizzat mekanda yer kaplayan “mütehayyiz” yani bizzâtihi kâim ve başlı başına mevcut olup mekanda yer kaplaması başkası vasıtasıyla olmayan şey demektir. Kelâm literatüründe cevhere karşılık “ayn” kelimesi de kullanılmaktadır.”²⁸¹

Kelâmcı ve mantıkçılara göre cevher: ”Zıt nesnelere yüklenmeye müsait kendi başına kâim olabilen bir nesnedir. ”Bunun anlamı, o nesnenin hem siyah hem de kırmızı ya da sıcak ve soğuk gibi zıtlıkları kendi içinde barındırabilme özelliğine sahip olabilmesidir. Ama bu zıtlıklar o nesnede aynı anda barınmaz. Bir cevher beyaz iken siyah olamaz. Siyah olursa beyazlığının gitmesi, beyaz olursa da siyahlığının gitmesi gerekir.”²⁸² Araz ise sözlükte şu anlamlara gelmektedir: ”Zuhur etmek, meydana çıkmak, hasıl olmak” anlamındaki “arz” kökünden türemiş bir isim olup “sonradan veya tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan demektir.”²⁸³ Kelâm ve felsefe açısından araz, cevher ve cismin geçici özelliğini ifade etmektedir. Varlığı kendisiyle kâim olmayan şeydir. Diğer bir deyişle varlığının hissedilebilmesi için başka bir nesneye ihtiyaç duyan, kendi başına boşlukta yer

²⁸¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **a.g.e.** s.59; el-Cürcanî Şerif, **a.g.e.** s.142; Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Kefevî, **Külliyat**, (tahk: Adnan Derviş-Muhammed Mısıri), 2. Bsk., Muessesetu'r-Risale, Beyrut 2011, s.288, 289.

²⁸² Ebu'l Muîn en-Nesefî, **Tebziratü'l Edille**, (tahk: Hüseyin Atay), 2. Bsk., DİB Yayınları, Ankara 2004, c.1, s.64.

²⁸³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **a.g.e.** s.29; Nesefî, **a.g.e.** s.69.

tutamayan şey demektir.²⁸⁴

“Dil açısından ele aldığımızda cevher kök, asıl, temel anlamında kullanılmaktadır. Örneğin falanın şerefli bir cevheri vardır.” cümlesinde geçen “cevher” kelimesi falanın bir aslı vardır anlamını vermektedir. “Bu kumaş cevherdir” cümlesinde geçen “cevher” kelimesi de kumaşın aslının iyi olduğunu ifade etmektedir. Araz ise süreksiz devamsız olan şeyleri ifade etmektedir. Örneğin “Falanca arız bir iştedir.” cümlesinde geçen “arız” kelimesi falancanın o işte geçici olarak konumlandığını belirtmektedir. “Falana önemli bir şey arız oldu” cümlesinde geçen “arız” kelimesi ise falancada bulunmayan geçici bir durumun kendisinde sonradan hasıl olması anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca Kur’ân’da ansızın çıkıp gelen buluta “arız” denmektedir.²⁸⁵ Ahkâf suresindeki “**Dünyanın arazını isterler.**”²⁸⁶ âyetinde geçen “araz” kelimesiyle geçici dünya malı kastedilmiştir. Dünya malının geçici olması araz kelimesinin delalet ettiği manayla örtüşmektedir.²⁸⁷ Yapılan değerlendirmelerde İslâm düşünürlerinin cevher ve arazı dilin etimolojik ve semantik bağlantılarıyla birlikte ele aldıklarını gözlemlemekteyiz.

Cevher ve araz konusunda fikir yürüten İslâm düşünce ekolleri birbirine benzeyen yönleri olmakla birlikte farklı farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Eş’arî kelâmcıları cevheri ya hiç bir şekilde bölünme kabul etmeyen (cuz-i lâ yetecezzâ) cevherî fert olarak kabul etmişlerdir ki bu da maddedir. Ya da bölünme kabul eden bir cevher olarak ele almışlardır ki buna da cisim demişlerdir.²⁸⁸ Mu’tezile kelâmcıları ise cevheri hem asla bölünmeyen cevher-i ferd ve madde olarak ele almışlar hem bir açıdan bölünme kabul eden cevherî bir çizgi hem iki açıdan bölünebilen cevheri bir yüzey hem de üç açıdan bölünebilen tabii bir cisim olarak değerlendirmişlerdir. Eş’arî ve Mu’tezile’nin cevheri kısımlara ayırırken görüş ayrılıklarına düşmelerinin nedeni”cisim” kelimesine yükledikleri anlamla ilişkilidir. Aslında aralarındaki görüş ayrılığı bu kelimenin lafzî yapısıyla ilgili olup hakiki bir ihtilaf değildir.²⁸⁹ Kelâm ehlinin araz ve cevher konusunu işlemeleri Allah’ı tenzih etme ilkesine matuf olarak seyretmiştir. Buradan hareketle Allah’ın cisim ve

²⁸⁴ Taftazânî, **a.g.e.** s.130.

²⁸⁵ Ebu’l Muîn en-Neseî, **a.g.e.** c.1, s 64.

²⁸⁶ Ahkâf; 46/24.

²⁸⁷ İmamü’l-Harameyn Cuveynî, **eş-Şâmil fi Usûlid-Dîn**, (tahk: Ali Sâmi Neşşâr), Mısır 1969 s.142.

²⁸⁸ Seyfeddîn El-Âmidî, **Ebkâru’l-Efkâr fi Usulî’l-Dîn**, (tahk. Ahmed Muhammed El-Mehdî), Matbaatu’d-Dâru’l-Kutub Ve’l-Vesaiki’l-Kavmiyye, Kâhire 2002, c.2, s.8.

²⁸⁹ Abdullatîf El-Harpûtî, **a.g.e.** s.71.

cevher olmadığı aynı zamanda cisim ve cevherde bulunan araz niteliğiyle de nitelenemeyeceğini anlatmaya ve ispat etmeye çalışmışlardır. Cevher ve araz maddi alemin iki unsurudur. Cevher alemdeki öz ve mahiyet iken araz bu mahiyetin sıfatıdır. Örneğin Aristo maddî alemin suret ve heyûlanın bileşimi olarak ele almıştır. Mahiyete karşılık heyulayı kullanılırken, sureti ise araza karşılık kullanmıştır. Sözü edilen heyula ve suret maddi alemin bileşenleri olarak insanın duyu sahasında hissedilebilir. Oysa Allah duyular ötesi olduğu için ne cevher (heyula) ne araz (suret) dir.²⁹⁰ Müslüman kelâmcıların çoğunluğu böyle düşünmekle birlikte Allah’a cisim ve araz atfeden Mücessime ve Müşebbihe gibi diğer dinlerde de mevcut olan düşünce ve düşünce ekollerinin var olduğunu belirtmek gerekir.²⁹¹

Bununla beraber kelâmda cevher ve araz gibi hususların varlığını kabul etmeyen ve bu konudaki tartışmaları yapay bulup tenkit eden düşünürlerde kelâm tarihi boyunca olagelmıştır. Kanaatimizce haklı yanları olmakla birlikte haksız yanları da vardır. Çünkü cevher ve araz ilk elden yaratılanlar ve bu yaratılanlardan yeni oluşumların olması anlamında en genel iki terim olup kâinât için her zaman geçerlidir. Bu iki kavram yalnız felsede değil bilimde de kullanılabilir. Cevher ve araz diyalektiği üzerinden yapılan bu kavramsallaştırma Allah ve kâinat üzerinden değil de kâinatın kendi içindeki diyalektik boyuttan yapılmalıdır. Kâinatın bu iki yönlü yapısından bahsederek felsefe yapmanın bir sakıncası olmadığı kanaatindeyiz.

Haklı yanı ise cevher ve araz terimlerinin İslâm kelâm literatürüne felsefe ve mantık eserlerinin tercüme edilmesiyle ithal edilip karşılığında sistemli bir şekilde İslâm düşünce anlayışına uygun hale getirilememesidir. Bununla birlikte kökleri dışarda olan bu kavramları “İslâmileştirme” çabalarının da varlığından bahsetmek gerekir. Örneğin İmam Maturudî Allah’ın varlığını kanıtlamak meyanında hudus delilini ele alırken “araz” yerine “sıfat” kelimesini kullanmanın arazın Kur’ân’da aynî varlıklar anlamında kullanıldığı gerekçesiyle araza karşılık sıfat kelimesini kullanmanın İslâmî terminolojiye daha yakın olacağını belirtir.²⁹² Araz kelimesinin dilde mevcut olması tesadüfi bir şey değildir. Bu kavram rastgele icad edilmiş bir kavram olmayıp insanda mefhum olarak

²⁹⁰ Ebu’l Muîn en-Nesefî, **a.g.e.** c.1, s.22.

²⁹¹ Seyfeddîn el-Âmidî, **a.g.e.** c.2, s.7.

²⁹² Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, **Kitabu’t-Tevhîd**, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî), 1. Bsk., İsam Yayınları, Ankara 2003, s.27, 28

mevcut olan ve Allah'ın bu kavramla nitelenemeyeceğini anlatmak için oluşturulmuştur. Biraz daha açacak olursak bir şeyin araz olma nedeni devamlılığının imkansızlığıdır. Bu ise dilin ifade ettiği bir anlamdır. Kendi nefsiyle kâim olmasından dolayı araz denmemiştir. Çünkü dil açısından nefsiyle kâim olamayan şeyler için araz dendiğine dair bir belirti söz konusu değildir. Bunun içinde Allah'ın sıfatlarına “araz” denmez. Allah'a sıfat isnad etmekle Allah'a araz ispat etmek gerekmez. Arazın nesfiyle kâim olamayıp bir şeye ihtiyaç duymasının gerekli olduğunu belirtmiştik. Ancak burdaki nefsiyle kâim olamama ve başka bir şeye ihtiyaç duyma sözlük manasıyla değildir. Çünkü sözlük anlamı itibariyle araz geçici bir durumu ifade eder.²⁹³

Kelâm ekolleri veya düşünürleri kelâmî içerikteki bir konuyu ya da terimi ele alırken Kur'ân'a başvurmuşlardır. Şayet kelâmla ilgili bir terim ve o terim etrafında dönen bir mevzu Kur'ân'ın dilsel bağlamıyla irtibatlı ise istisnasız tüm kelâmcılar bu dilsel bağlamı birinci referans olarak ele almışlardır. İrtibatlı görünmeyen bir takım meselelerde ise analogik yöntemlere başvurmuşlardır. Arazla ilgili Kur'ân'dan yapılan referanslar bunun en iyi örnekleridir.

Kuşkusuz Kur'ân'ın dilsel bağlamı sadece araz ve benzeri sınırlı bir takım kelâmî mezvularla sınırlı kalmamıştır. Kelâmın bütün meselelerinde ilk ve temel referans Kur'ân olmuştur. Yine bu babdan olarak cisim konusunu ele alan kelâmcılar yine Kur'ân'ın sentaksı ve semantik bağlamı etrafında anlamaya çalışmışlardır. Mesela Kur'ân'da cismin “ziyade (artış ve çoğalma) ve noksan olabilen şey olarak ele alındığını belirten kelâmcılar **“Allah onu (Tâlutu) seçti, ilimde ve cüsse (cisim) de ona sizden daha çok üstünlük verdi.”**²⁹⁴ âyetini delil getirmişlerdir.

Mutezîle ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının cisim hakkındaki tanımları ve Allah'ın cisim olmadığı noktasındaki görüşleri birbirine yakındır. Görüşlerinin birbirine yakın olmasında Kur'ân'ın “cisim” kelimesine yüklediği anlam etkili olmuştur.²⁹⁵

Mu'tezîle cisim için, uzunluğu yüksekliği ve genişliği olan üç boyutlu şey'dir

²⁹³ Ebu'l Muîn en-Nesefî, **a.g.e.** c.1, s.145.

²⁹⁴ Bakara: 227.

²⁹⁵ Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, s.100.

demiştir.²⁹⁶ Ehl-i Sünnet ise cismi üç boyutlu olup sınırlı ve yönü bulunan, birden fazla cevherin birleşmesiyle oluşan ya da oluşturulan şey olarak tanımlamıştır.²⁹⁷

Cisim kelimesinin ifade ettiği anlamlardan biri olan “zatiyla kâim olan şey” anlamını ele alarak -cismin ihtiva ettiği özellikleri kastetmeksizin- Allah için cisim diyenler (mücesssime) dahi olmuştur. Cismin hem zatiyla kâim olma hem de uzunluk derinlik, yükselme, alçalma, bir yerden bir yere geçme, hareket ve sükun gibi cisimsel özellikler de Allah için düşünülmüştür. Bu durum düşünce ekollerinin kelimelerin semantiği üzerinden ifade ettikleri anlamların insanların temel inanç esasları üzerinde ne denli farklı sonuçlara neden olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu bağlamda Mu'tezile kelâmcılarının klasik dönemdeki son halkası olarak görülen Kâdî Abdulcebâr cismi “zatiyla kâim olan şey” olarak tanımlayıp Allah'ında zatiyla kâim olduğunu dolayısıyla bu anlamda cisim olduğunu belirtenleri tekfir etmez. Fakat bu sözün hatalı ve fasid bir söz olduğunu belirtir. Çünkü burada mevzubahis olan sadece dilsel bir oyun değildir. Abdulcebâr cisim denilen şeyin özelliklerinden ayrı ele alınamayacağını belirtir. Cismin özelliklerini de hesaba katarak Allah cisim isnad etmeyi ise küfür ve sapkınlık olarak görür. Çünkü cisim ancak cüsse, terkip, te'lîf sahibi varlıklarda mevcuttur. Lügatin gerektirdiği bu anlamlar görünen ve görünmeyen âlem için aynıdır. Dolayısıyla Allah için bu manaları kapsama kasdıyla söylenirse sahibini küfre sokar. Bu konuda Mutezile ve Ehl-i Sünnet aynı düşünmekle birlikte Ehl-i Sünnet daha esnek bir yaklaşım sergilemiştir.

3.2. RU'YETULLAH MESELESİ

Ru'yetullah meselesi, kelâm ilminde Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında en çok tartışılan konuların başında gelir. Ehl-i Sünnetin âyet ve hadislere dayanarak Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görüleceğini kabul etmesine rağmen, Mu'tezile'nin söz konusu âyetleri te'vil etmesi, bu meselenin çalışmamızda Mu'tezilî olarak Kadı Abdulcebâr, Ehl-i Sünnet âlimi olarak da ağırlıklı olarak Gazzâlî'nin görüşleri referans alınarak Ehl-i Sünnetin diğer mütekelimlerinin de eserlerine müracaat edilmek suretiyle iki farklı ekol açısından değerlendirilmesini yapacağız.

²⁹⁶ Kâdî Abdulcebâr b. Ahmed Ebu'l-Hasen, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, (nşr. Abdükerîm Osman), Kâhire 1965, s.217.

²⁹⁷ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **a.g.e.** s.63; Ebu'l Muîn en-Neseî, **a.g.e.** s.66; Taftazânî, **a.g.e.** s.126, 127.

Kadı Abdulcebbar, ru'yetullah meselesinin, müslümanlar arasındaki ihtilafli konulardan biri olduğunu belirterek bu hususta farklı görüşlere sahip kişi ve gruplar hakkında kısaca şöyle bilgi verir: Ehl-i Adl'in tamamı, Mürcie'nin çoğunluğu, Zeydiler ve Haricîler Allah'ın herhangi bir engel veya örtüden dolayı değil, muhal olduğu için görülemeyeceği ve idrak edilemeyeceği görüşündedirler. Ehl-i Hadis ve onların görüşlerini kabul edenler ile Haşeviyye'nin bir bölümü, Allah'ın gözle görülüp idrak edileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah, bu dünyada görülemeyecek, fakat ahirette sadece mü'minler tarafından görülebilecektir. Teşbihi nefyederek *ru'yeti* kabul eden Dırrar b. Amr (ö.200 h./815 m.) ve takipçileri Allah'ın ahirette altıncı duyu ile görüleceğini ileri sürmüşlerdir. Hişam b. Hakem (ö.179 h./795 m.) ile Mücessime'den diğerleri Allah'ın hakikaten görüleceğini ve O'na dokunulacağını iddia ederler.²⁹⁸

Bu mesele etrafındaki tartışmaları üç (3) ana başlıkta özetleyebiliriz.

Birinci cihet: Allah'ı görmek aklın cevâz verdiği konulardan mı, yoksa aklın Allah'ı görülmesini imkansız bulduğu konulardan mıdır?

İkinci cihet: Sem'i deliller ahirette vuku bulacağına işaret ediyor mu?

Üçüncü cihet: Sem'i deliller dünyada fiilen gerçekleştiğine yada imkanına delâlet ediyor mu?²⁹⁹

Seyfeddin el-a-Amedî bu üç cihetten bir kısmına şöyle cevap verir: Allah'ın aklen görülmesinin cevazına ve *ru'yetinin* imkansız olmadığına arkadaşlarımız -yani Ehl-i Sünnet âlimlerini ve özelde Eş'arîleri kastediyor olmalı- görüş birliğine varmışlar.

Bazıları ise (yani mutlak olarak *ru'yeti* ispat edenlerce) dünyada *ru'yetin* gerçekleşmesinin mümkün olmadığına dair görüş belirtmişlerdir. Mutlak olarak Allah idrak edilebilir mi? sorusuna gelince: Kalanisî ve Abdullah b. Said bunun mümkün olmadığını söylerken arkadaşlarımızdan bazıları cevazı (olabilirliği) yönünde görüş belirtmişlerdir. Rüyada görülmesine gelince *ru'yetin* ispatına cevaz verenler bu konuda da olumlu görüş belirtmişlerdir. Allah'ın kendi kendisini vücuben görmesine gelince bu

²⁹⁸ Kadı Abdulcebbar, **el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, (nşr. Mustafa Hilmi, Ebu'l- Vefâ el- Ğanimî), Kâhire tsz., c.IV, s.139. Ayrıca bkz. Ebu'l- Muîn, Meymun b. Muhammed en- Neseî, **a.g.e** c.1, s.508.

²⁹⁹ Ramazan el-Butî, **Kübra'l Yakinniyyat el-Kevniyye**, 3. Bsk., Dâru'l Fikri'l Muâsir-Dâru'l Fikr 1993, Beyrut-Dimeşk, s.170.

konuda arkadaşlarımız arasında bu konuda görüş birliği olup ihtilaf yoktur. *Ru'yeti* nefy edenlere gelince çoğunluk Allah'ın kendisini görmesinin mümkün olmadığını, az bir kısmı cevazı yönünde görüş belirtmişlerdir.³⁰⁰

Kadı Abdulcebbâr göre ise Allah Tealâ'dan nefyedilmesi gereken şeylerden birinin de *ru'yet* yani görülmek olduğunu ifade ederek *ru'yet* hakkındaki tartışma, tecsimin nefyi hakkındaki tartışmanın uzantısıdır. Fakat o, *ru'yet* konusunda Mücessime ile tartışmanın uygun olmadığını düşünür. Mücessime'nin “Şayet Allah cisim olmasaydı görülmesi de mümkün olmazdı” şeklindeki iddialarına şöyle karşılık verir:

Biz de bu meselede onlara katılıyoruz. (Elbette) Allah cisim olsaydı görülmesi mümkün olurdu. Halbuki Allah cisim değildir. Bu mesele hakkında onlarla tartışmak boş bir gayrettir.

Böylece Kadı Abdulcebbâr, *ru'yet* konusundaki asıl tartışmanın, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını savunan Mu'tezile ile *ru'yetin* nasıl olacağına karar veremeyen Eş'arîler arasında cereyan ettiğini ifade eder.³⁰¹

Kadı Abdulcebbâr'a göre Allah cisim olmadığı için görülmesi mümkün değildir. Bu mesele hakkında hem akıl hem de nakil ile istidlalde bulunmak mümkündür. Çünkü vahyin sıhhati bu meseleye bağlı değildir. Vahyin sıhhatinin bağlı olmadığı her meselede sem'î delil ile istidlalde bulunmak mümkündür. Başka bir ifade ile *ru'yet* konusunda sem'î delil ile istidlal geçerlidir. Bu şöyle izah edilebilir: Herhangi bir insan, Allah Tealâ'nın görülüp-görülmeceği aklına gelmese de O'nun âlemi yaratan hikmet sahibi (bir varlık) olduğunu anlayabilir. Bu bakımdan Allah'ın görülebileceğini kabul eden kişi tekfir edilmez. Çünkü Allah Tealâ'nın görülmeyeceğini bilmemek, O'nun zatı ve sıfatları hakkında yeterli bilgiye sahip olmamayı gerektirmez.³⁰² Bu meseledeki hilâf kişinin küfrünü ve mürted oluşunu gerektirmez. Belki de müslümanların çoğunluğunu oluşturan sevad-ı azama muhalefet kişi ve topluluğu haktan uzaklaştırır denilebilir.³⁰³

³⁰⁰ Seyfeddin el-Amedî, **Ebkârü'l Efkâr fi Usûlid- Din**, (tahk. Ahmed Muhammed el-Mehdî), 2. Bsk., Kâhire 2004,c.1, s.491.

³⁰¹ Kadı Abdulcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.232-233; **Muğnî**, c.IV. s.140.

³⁰² Kadı Abdulcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.233.

³⁰³ Molla Ali Karî, **Şerh Kitab-ı Fıkh'ıl Ekber li İmam Ebu Hanife**, (ta'lik. Ali Muhammed Dondel), 2. Bsk., Beyrut 2007, s.216; el-Butî, Ramazan, **a.g.e.** s.170.

Başka bir ifadeyle teşbihi nefyeden, Allah'a mahsus sıfatları bilen, bununla birlikte O'nun görülebileceğine inanan kişi, Allah hakkında yeterli bilgiden mahrum olan biri değildir. Böyle bir kişinin, görenin durumu veya görmenin nasıl oluştuğu hakkında yeterli bilgisi yoktur.³⁰⁴ Bu düşüncesini desteklemek üzere Kadı Abdulcebbar, Mu'tezile büyüklerinden Ebu Ali el-Cübbâî'nin (ö.303 h./916 m.)³⁰⁵ şöyle dediğini nakleder: Allah Tealâ'nın görülebileceğini kabul edenlerin, O'nun sıfatlarını bildikleri, teşbihi nefyettikleri ve teşbihi gerektirecek şekilde O'nu vasfetmedikleri zaman tekfir edilmemeleri gerekir. Çünkü onlar Allah Tealâ'yı sıfatlarıyla bilirler ve O'nun ancak olduğu hal üzere görüleceğini kabul ederler; cisim ve arazlara ait özellikleri O'na atfetmezler. Mesela teşbihi vehmettiren şekilde vs. düşünmezler. Onlar, görme organıyla, karşıda bulunma hali olmaksızın, ancak O'nun dilediği ve istediği şekilde görülebileceğini kabul ederler. Böyle düşünen, Allah hakkında bilgisizliğini ortaya koymuş ve büyük bir günah işlemiş olsa da tekfir edilmez.³⁰⁶

Öte yandan Gazzâlî, "ru'yetullah" meselesini tartışmaya açarken daha ilk cümlesinde "Mu'tezile'nin hilafına Allah'ın gözle görüleceğini iddia ediyoruz" diyerek bu problemi ele alırken durduğu yeri açıkça ifade eder.³⁰⁷ Burada Gazzâlî'nin bu iddiasıyla, Mu'tezile'yi temsilen Kadı Abdulcebbar'ın bu husustaki görüşlerini karşılaştırmanın farklı bakış açılarına sahip kişilerin, aynı nasları farklı şekilde te'vil (yorumladıklarını) ettiklerini görmek bakımından büyük bir değeri haiz olduğunu söyleyebiliriz.

Allah'ın görüleceğini iddia eden Gazzâlî'ye göre Allah, kendisinin ve zatının varlığından dolayı görülür. *Ru'yet*, O'nun herhangi bir sıfatı veya fiilinden dolayı değil, kendi zatının varoluşu sebebiyle meydana gelecektir. Nitekim her var olan, aynı zamanda bir zattır. Bu yüzden her mevcudun malum olması zorunlu olduğu gibi, görünür olması da zorunludur. Bununla, Gazzâlî, "Allah'ın bilfiil bilinir ve görülür olmasını değil, ancak bilkuvve (potansiyel kuvvet olarak) bilinir ve görülür olmasını kastediyorum" der. Yani

³⁰⁴ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV. s.175.

³⁰⁵ Ebu Ali Muhammed b. Abdilvehhab b. Selam el-Cübbâî, Basra Mutezilesi reislerinden olup kelâm, tefsir ve fıkıh âlimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "**Cübbâî, Ebu Ali**" md., **DİA**, İstanbul 1993,c.VIII, s.99-102.

³⁰⁶ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV. s.195.

³⁰⁷ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s.60.

Allah, zatı itibariyle *ru'yetin* taalluk etmesine hazır durumdadır. O'nun zatında buna mani olacak veya *ru'yeti* muhal kılacak hiçbir şey yoktur.³⁰⁸

Gazzâlî, Allah'ın görüleceğini prensip olarak böylece ortaya koyduktan sonra *ru'yetin*, hem aklî yönden hem de şer'î yönden mümkün olduğunu belirterek görüşünü temellendirmeye çalışır. Ona göre *ru'yeti* akıl mümkün görmekle birlikte, vukuunun şeriattan başka bir yol ile idrak edilmesine imkan yoktur. Fakat *ru'yetin* vukuuna şeriat delalet ettiği halde, imkanına zorunlu olarak akıl delalet eder.³⁰⁹

Şu halde öyle görünmektedir ki *ru'yetullah*, Kadı Abdulcebbar'a göre hem aklî hem de sem'î yönden mümkün değilken, Gazzâlî'ye göre hem aklî hem de şer'î yönden mümkündür. Fahreddin er-Râzî ise meseleyi serdederken naklî delillerle hasımların delillerini de -ki Mu'tezile'yi kastediyor- arz ederek sual-cevap şeklinde konuyu ispata girer. Delilleri arzedeşinde aklî yönden imkanını da ispata çalışır.³¹⁰ Bu bakımdan *ru'yetullah* meselesinin iki açıdan da incelenmesi gerekmektedir

3.2.1. Aklî Açıdan Ru'yetullah

Kadı Abdulcebbar, *ru'yetullahın* mümkün olmadığını aklî açıdan üç delil çerçevesinde ele almaktadır:³¹¹

1) Mukabele Delili: Kadı Abdulcebbar, mukabele delilinin üç esasa dayandığını belirterek bu esasları şöyle ortaya koyar:

- a. İnsanlar (bizden herhangi biri) görülebilir bir varlığı duyu organıyla görür.
- b. Duyu organıyla gören kişi, (herhangi bir) varlığı ancak karşısında veya karşısında olabilecek halde ya da hükmen karşısında iken görebilir.
- c. Allah Tealâ'nın ise karşıda yer alması ya da hükmen karşıda olması mümkün değildir.³¹²

³⁰⁸ Gazzâlî, *el-İktisâdfi'l-i'tikâd*, s.61. Ayrıca bkz. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s.219.

³⁰⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.61.

³¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhasal (Kelâma Giriş)*, Hüseyin Atay (Çev.), AÜİF Yayınları, Ankara tsz, s.184-186.

³¹¹ İlyas, Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s.253-254.

Mukabele delilinin esaslarını kısaca yukarıdaki gibi ortaya koyduktan sonra Kadı Abdulcebbar, bu esaslar hakkında şöyle fikir yürütür:

a. Herhangi bir kişinin sağlam bir görme organı varsa, engeller ortadan kalkmışsa ve görülecek şey de varsa o kişinin o varlığı görmesi gerekir. Bu üç şart yerine gelmediği zaman görme gerçekleşmez. Böylece görme organının sağlıklı olmasının görme eyleminde tam bir etkisi vardır.

b. Bir şey, görececek kişinin karşısında veya hükmen karşısında ise görülmesi gerekir. Karşıda yer almazsa görülemez. Böylece hakikaten veya hükmen karşıda bulunmak görmenin temel şartlarındanındır.

c. Karşıda bulunma sadece cisimler ve arazlar hakkında geçerlidir. Halbuki Allah Tealâ cisim de araz da değildir.³¹³

Mukabele delilinin başka bir şekilde de ortaya konulabileceğini ifade eden Kadı Abdulcebbar şöyle der: Herhangi bir insanın herhangi bir şeyi görebilmesi için iki şartın mutlaka yerine gelmesi gerekir. Bunlardan biri gören, diğeri de görülenle ilgilidir. Görenle ilgili temel şart, görme organının sağlıklı olması; görülenle ilgili temel şart ise gerçekten veya hükmen görenin karşısında yer almasıdır.³¹⁴ Ayrıca cisim, görenin karşısında yer aldığı zaman, onun içinde bulunduğu mekandan ayırt edilmesini gerektirecek renkler de bulunursa görme gerçekleşir. Aksi takdirde görme meydana gelmez.³¹⁵

2) Engeller Delili: Kadı Abdulcebbar, görme ve görülme açısından varlıkları dört gruba ayırarak *delâletül 'l-mevâni* yani engeller delilini ortaya koyar:

- a) Gören ve görülenler: insanlar,
- b) Görmeyen ve görülmeyenler: madumlar, iradeler,
- c) Görülen ve görmeyenler: cemâd (cansız varlıklar), renkler,

³¹² Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.248.

³¹³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.248-249.

³¹⁴ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 250.

³¹⁵ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, c.IV. s.141. Ayrıca bkz. Taftazânî, *a.g.e.*, (nşr. Süleyman Uludağ), s.187.

d) Görülmeyen ve fakat gören: Allah Tealâ. Görmeyi fakat görülmeyi Allah Tealâ kendisine mahsus kılmıştır.³¹⁶

Burada bütün varlıkları kapsayacak şekilde bir sınıflamanın yapıldığını görüyoruz. Görme ve görülme bakımından varlıkların bu şekilde tasnif edilmesi engeller delilinin temel dayanağını oluşturur. Görülemeyen/görülmeyen varlıkların, herhangi bir engelden dolayı görülmeyen ve görülmesi (*ru'yet*) muhal olduğu için görülmeyen olmak iki kısma ayrıldığını söyleyen Kadı Abdulcebbar'a göre Allah Tealâ, herhangi bir engelden dolayı değil, görülmesi muhal olduğu için görülemez.³¹⁷

3) Halihazırda Görülemeyiş Delili: Allah Tealâ'nın herhangi bir durumda görülmesi mümkün olsaydı, içinde bulunduğumuz zaman diliminde de görülmesi gerekirdi. Halbuki O'nu şu anda göremediğimiz bir gerçektir. Nitekim biz herhangi bir engel sebebiyle değil, zâtı itibariyle görülemeyeceği için O'nu göremiyoruz.

Kadı Abdulcebar'a göre bu delilin çözümlemesi şöyle yapılabilir: Herhangi birimiz görüleni olduğu hal üzere görebilseydi, aklı engeller ortadan kalkmış olsaydı ve Allah Tealâ da olduğu hal üzere görülseydi O'nun şu anda görülmesi gerekirdi. Şu halde O'nu göremiyor olmamız Allah Tealâ'nın görülmesinin muhal olduğuna delalet eder.³¹⁸

Diğer taraftan Kadı Abdulcebbar'a göre Allah Tealâ'nın kendi zâtını görmesi mümkündür. Bunun için de bir duyu organına ihtiyaç duymaz. Karşıda yer almak gibi O'na mekan atfeden kavramlar kendisi hakkında muhal olsa da Allah Tealâ, görülebilir varlıkları herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın görür. Halbuki herhangi bir insan, görülmesi mümkün herhangi bir varlığı ancak bir duyu organı aracılığıyla görür. Şayet Allah Tealâ'nın görülmesi mümkün olsaydı, ancak diğer varlıkların görülmesi için gerekli şartların oluşması halinde insanlar, duyu organlarıyla o'nu görebilirlerdi. Bunlar da Allah Tealâ hakkında muhal olduğu için O'nu insanların görmesi mümkün değildir.³¹⁹

Gazzâlî'ye gelince o, ru'yetullahın aklen mümkün olduğunu, bunun da iki şekilde izah edilebileceğini belirterek şöyle açıklamaya çalışır:

³¹⁶ Kadı Abdulcebar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.237; *Muğni*, c. IV. s.160-161.

³¹⁷ Kadı Abdulcebar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.254.

³¹⁸ Kadı Abdulcebar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.254; *Muğni*, c.IV. s.140.

³¹⁹ Kadı Abdulcebar, *Muğni*, c.IV. s.143.

a. Allah Tealâ mevcuttur ve zattır. O'nun bir sübutu ve hakikati vardır. Ancak, O diğer varlıklara benzemez. Çünkü diğer varlıklar hâdistir, Allah'ın hâdis olması ise imkansız olduğu gibi, hudûse delalet edecek bir şey ile vasıflandırılması veya ilim, kudret ve diğer İlahî sıfatlarla çelişen bir sıfat ile tavsif edilmesi de imkansızdır. Diğer taraftan bir varlık için geçerli olan her şey, hudûse delalet etmediği ve sıfatlarından birine zıt olmadığı sürece O'nun hakkında da geçerlidir.³²⁰

Gazzâlî, ortaya koyduğu bu esasa delil olarak ilmin Allah'a taalluk etmesini gösterir. Ona göre ilmin Allah'a taalluk etmesi, yani O'nun bilinebilir olması, zatında bir değişikliğe, sıfatlarının nakzedilmesine ve hudûse delalet etmez. *Ru'yet* de ilmin bir çeşididir. Dolayısıyla *ru'yetin* de görülen varlığa taalluk etmesi, o varlığın herhangi bir sıfatının değişikliğe uğramasını gerektirmediği gibi, hudûse de delalet etmez. O halde her varlığın görülmesi mümkün olduğu gibi Allah'ın da görülmesi mümkündür.³²¹

Gazzâlî, Mu'tezile'nin dolayısıyla Kadı Abdulcebâr'ın ileri sürdüğü, "Allah'ın görülebilir olması, O'nun belirli bir yönde bulunmasını, cevher ve arazlardan müteşekkil bir cisim olmasını gerektirir, bu ise muhaldir." tarzındaki görüşü irdeler. O, bu iddianın iki esastan birini oluşturan, Allah'ın cevher ve arazlardan müteşekkil bir cisim gibi algılanmasının muhal olduğunu kabul eder. Fakat iddianın diğer esasını oluşturan, O'nun gören kimseye nazaran belirli bir yönde bulunmasının zorunluluğu hakkında cedelî tartışmalara girer. Neticede, görülen varlığın gören kimseye nazaran belirli bir yönde bulunmasının zorunluluğunu iddia etmenin imkansız olduğunu belirterek Mu'tezile'yi, duyu organlarıyla algılayamadıkları konuları tasdik etme hususunda kıt anlayışlılık ve dar görüşlülükle itham eder.³²²

b. *Ru'yeti* inkar etmenin sebebi, onun manasının tam olarak anlaşılammış olmasıdır. Halbuki Gazzâlî, biz *ru'yet* lafzı ile gören kişinin cisim ve renklere baktığı zaman idrak ettiği duruma benzer bir durumu kastetmiyoruz der. Bu anlamıyla algılanan bir *ru'yetin* Allah Tealâ hakkında muhal olduğunu biz de kabul ediyoruz. Şu halde ittifak edilecek tarzda bu lafzın manalarının ortaya konulması, bir kalıba dökülmesi, sonra da Allah Tealâ hakkında muhal olan manaların terk edilmesi gerekmektedir. Bu işlem

³²⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-i'tikâd*, s.61-62.

³²¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-i'tikâd*, s.62.

³²² Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-i'tikâd*, s.62-65.

sonra bu lafzın manalarından geriye, Allah Tealâ hakkında muhal olmayan bir mana kalırsa, ona da gerçekten *ru'yet* demek mümkün olursa, hiç çekinmeden bu manadaki bir *ru'yetin* Allah hakkında kabul edilmesi ve O'nun gerçekten görüleceğine hükmedilmesi gerekir. Eğer bu manaya, ancak mecaz yoluyla *ru'yet* adını vermek mümkün olursa o zaman bu lafız ancak şeriatın izniyle bu manada kullanılır ve aklın delalet ettiği şekilde de bu manaya inanılır.³²³

Burada takınılacak tavrı böylece belirledikten sonra Gazzâlî, *ru'yet* lafzının anlamlarının belirlemeye çalışır. Ona göre gerçek anlamda *ru'yet*, renk, miktar, cisim gibi sınırları belli varlıklara taalluk eden gözle görmedir. Ancak göz, bu tanımın geçerliliğinde olmazsa olmaz bir rükün değildir. Çünkü, Gazzâlî bunu gerekçelendirirken, görülür varlıklardan gözle idrak ederek algıladıklarımızı, kalp ile de idrak ettiğimiz zaman “o varlığı gördük.” deriz. Böylece bu sözümüz hakikati ifade eder. Zira göz sadece bir araçtır şeklinde ifade eder.³²⁴

Öyle görünmektedir ki Gazzâlî, *ru'yet* lafzının gerçek anlamının dışında mecazî manada kullanıldığı kanaatine sahip olmakla birlikte bunu açıkça ifade edememektedir. Burada o, baştan kabul ettiği görüşün dışına çıkmamak için gayret sarfetmektedir. Bu durumu aşağıda daha açık bir şekilde görmek mümkündür.

Gazzâlî'ye göre belirli bir şey kalp veya akılla idrak edildiği zaman, aynı zamanda o şey kalp ve akılla bilinmiş olur. Aynı şeyi kalp veya gözle görme de bilgi sahibi olmadır.³²⁵ Aslında *ru'yet* de bir çeşit idraktır. Bu idrak de kuvvet ve açıklık bakımından tahayyülün üstündedir. Mesela bir kişi bir arkadaşını görüp, sonra gözünü kapatsa, o arkadaşının sureti tahayyül yoluyla zihninde canlanır. Gözünü açtığı zaman zihninde canlanan suret ile gördüğü kişi arasında hiçbir farkın olmadığını anlar. Ancak karşısında gördüğü suret, zihninde canlanan suretten daha mükemmel ve daha açıktır. O halde tahayyül de kendisinden daha açık ve daha tam bir idrak derecesi olan *ru'yet* gibi bir nevî idraktır. İşte, tahayyüle göre daha tam olan bu idrake *ru'yet* adı verilir.³²⁶

³²³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.65-66.

³²⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.66.

³²⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.66.

³²⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.67-68.

Gazzâlî, insanın bazı şeyleri bildiği halde tahayyül edemeyeceğini ifade ederek şöyle bir örnek verir: Allah'ın zatı ve sıfatları ile hiçbir sureti, rengi ve ölçüsü bulunmayan ilim, kudret, sevgi, görme ve hayali biliriz, fakat bunları tahayyül edemeyiz. Bunları bilmek de bir çeşit idraktır. Şu halde görme ile tahayyül arasındaki tamlık bakımından görmenin, tahayyüle nispeti gibi aklın, bu idrakin üstünde tamlık bakımından daha üstün bir idraki muhal görüp görmediğini araştırmamız gerekir. Eğer akıl, bunu mümkün görüyorsa tahayyüle izafetle görmeye *ru'yet* dediğimiz gibi, ilme izafetle bu idrake de *ru'yet* deriz. Bize göre bu muhal değildir. Çünkü bunu muhal kılacak herhangi bir sebep yoktur. Hatta akıl, bunun mümkün olduğuna ve insan tabiatının bunu gerektirdiğine delalet eder.³²⁷

Gazzâlî, aklın bunu nasıl mümkün gördüğünü ve insan tabiatının bunu nasıl gerektirdiğini açıklamaz. Böyle bir açıklamaya gerek görmeksizin ahirette *ru'yetin* nasıl gerçekleşeceğini şöyle izah etmeye çalışır: “ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ ”³²⁸ /***Kabirlerde bulunanlar çıkarıldığı ve kalplerde olanlar ortaya konulduğu zaman...***³²⁸ nefisler *şerâb-ı tahûr* ile temizlenip, her türlü pislikten arındığı zaman kemalin artması sebebiyle insan, Allah Tealâ'nın zatı hakkında daha açık ve kesin bilgi istemekten kaçınmayacaktır. Böylece bu idrakin derecesinin söz konusu ilmin derecesinden yüksekliği, tahayyüle oranla görme derecesinin yüksekliği gibi olur. Bu yüzden bu idrak, Allah'a mülakî olmak (likâullah) veya O'nu müşahede etmek, ya da *ru'yet* olarak isimlendirilir. İşte bu anlamdaki *ru'yetin* kalpte halk olunması imkansız olmadığı gibi, gözde halk olunması da imkansız değildir. Böyle bir *ru'yet* mümkün olup, gözde halk olunursa dil açısından buna *ru'yet* adının verilmesi daha doğru olur.³²⁹

Daha önce, bilinen şekliyle gözde meydana gelen *ru'yetin* Allah Tealâ hakkında muhal olduğunu ifade eden³³⁰ Gazzâlî, yukarıdaki açıklamasında görüldüğü üzere *ilim* anlamında bir *ru'yetin* kalpte halk olunacağını söylerken, böyle bir *ru'yetin* gözde de halk olunmasını mümkün görmektedir. Üstelik, kimlerin dâhil olduğunu açıklamadığı “ehl-i

³²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.68.

³²⁸ Adiyât: 100/10-11.

³²⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.69.

³³⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.65.

hakk”ın *ru’yet* lafzıyla kastettiği mana anlaşıldığı zaman, bu anlamı aklın muhal görmeyeceğini, aksine zorunlu göreceğini ifade etmektedir.³³¹

Öyle görünmektedir ki Gazzâlî, “*ru’yetin* aklî delili” sadedinde sarfettiği ifadelerde açık bir tavır takınmamaktadır. Bununla birlikte onun, anlaşılamayan ve tartışılması gereken bir mesele kalmadığını, ortaya koyduğu derin ve ince manaların anlaşılmasını *ru’yet* lafzını başkasına kaptırmamak için sergilenen inatçı bir tavır ve yetersizlikten kaynaklandığını belirtirken³³² de karşısındakileri küçümser bir tutum içerisinde olduğu sezilmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî’nin, bu bağlamda yaptığı değerlendirmelerin, önceden kabul ettiği bir inanç doğrultusunda, özellikle rakip olarak gördüğü Mu’tezile’nin görüşlerinin çürütülmesine yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.2. Naklî Açıdan Ru’yetullah

3.2.2.1. Ayetler Çerçevesinde Ru'yetullah

Kadı Abdulcebbar’a göre Allah Tealâ’nın hikmet sahibi olduğu, kabih (bir fiili) seçmeyeceği ancak akıl vasıtasıyla bilinir. Bir şeyi sem’î yoldan bilmenin imkanı Allah’ın kabihini seçmeyeceğini kabul etmeye bağlıdır. Allah’ın kabih bir fiili seçmeyeceğini kabul eden kişi, O’nun verdiği haberlerin doğru olduğunu da anlama imkanını elde eder. Diğer taraftan Allah Tealâ’ya mahsus olan şeyleri, O’nun cisimlere benzemediğini ve hiçbir şeye muhtaç olmadığını bilmeyenler vahyin sıhhatini anlama imkanına sahip değildirler.³³³ Böylece Kadı Abdulcebbar, sem’î delillerin geçerli olabilmesinin temelinde aklın yer aldığını ifade etmiş olmaktadır.

Nitekim o, bu hususta Ebu Ali el-Cübbâî’nin görüşünü de delil olarak ortaya koyarak onun şöyle dediğini nakleder: Tevhid ve adalet hakkında Kur’ân’da mevcut olan âyetler aklın kabul ettiği hususları desteklemek üzere vârid olmuştur. Onların kendi başlarına delil olabilmesi veya onlarla istidlal etmenin imkanına gelince, işte bu

³³¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s.69.

³³² Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, s.69.

³³³ Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*, c. IV. s.173.

muhaldir. Ayrıca haber hakkında şüphesi olan ve Allah'ın kabih bir fiili seçebileceğini kabul eden kişinin sem'in yani naklin geçerliliğini anlaması mümkün değildir.³³⁴

Görüldüğü gibi Kadı Abdulcebbar'a göre ru'yetullah konusunda nakli delillerin incelenmesi ve delil olarak onlara başvurulabilmesi için yukarıda ortaya konulan aklî delillerin daima göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Çünkü burada aklî delillerin naklî delillere göre bir önceliği vardır. Aklî bakımdan ru'yetullahın imkansız olduğu ortaya konulduğuna göre, konu ile ilgili âyetler bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Öte yandan Gazzâlî'ye göre ise şeriat, *ru'yetin* meydana geleceğine delalet etmiş, *selef* de Allah'ın vech-i kerimini görme lezzetini tatmak için dua etmenin gerekliliği konusunda icma etmiştir.³³⁵ Bu bakımdan aklî açıdan ru'yetullahın mümkün olduğunu kabul eden Gazzâlî, naklin de ru'yetullahın vuku bulacağına delalet ettiğini savunmaktadır.

(1) İdrâk-Basar İlişkisi

Ru'yetullah meselesinde Kadı Abdulcebbar'ın üzerinde durduğu ilk naklî delil

”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ” ayetidir.³³⁶ Bu âyetin delil olarak kullanılmasında *idrak-basar* ilişkisinin merkezi noktayı teşkil ettiğini görüyoruz. Ona göre idrak, mutlak olarak kullanıldığı zaman birçok anlama gelir. Mesela çocuk akıl-bâliğ olduğu zaman *büluğ* kastedilerek “أدرک الغلام”; meyve olgunlaştığı zaman *olgunlaşma* kastedilerek “أدرک الثمر” denilir. Fakat *idrak, basar* ile kayıtlandığı zaman, yani *basar* ile birlikte kullanıldığında diğer bütün ihtimaller ortadan kalkar ve sadece *gözle görme* anlamına gelir.³³⁷ Diğer taraftan “أدرکت ببصري” /*gözümle idrak ettim*”, sözü ile “رأيت ببصري” /*gözümle gördüm*” ifadesi arasında fark yoktur. Her ikisi de aynı anlama geldiği için insanlar konuşurken bu iki ifade arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın birini diğerinin yerine kullanırlar. Nitekim dilcilerin de “أدرکت ببصري” /*Gözümle bu kişiyi idrak ettim*”, “رأيت ببصري” /*Gözümle bu kişiyi gördüm*” ve “أبصرت ببصري” /*Gözümle bu kişiyi*

³³⁴ Kadı Abdulcebbar, **Muğni**, c. IV. s.174-175.

³³⁵ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s.70.

³³⁶ En'am: 6/103.

³³⁷ Kadı Abdulcebbar, **Müteşabihâtü'l Kur'an**, (tahk. Adnan Zerzûr), Kâhire tsz., s.255

hissettim” ifadeleri arasında herhangi bir ayırım yapmamış olmaları, bu ifadelerin hepsinin aynı anlama geldiğini gösterir.³³⁸

Kadı Abdulcebbâr’a göre âyetin delalet yönü şudur: Bu âyette idrak, basar ile bağlantılı olarak zikredilmiştir. *İdrak*, *basar* ile bağlantılı olduğu zaman sadece görme (*ru’yet*) olarak anlaşılır. Çünkü gören, idrak eden olmaya ilave bir özellik ile gören değildir. Görme, idraka ilave bir durum olsaydı, aklî yönden aralarında bir ilişki olmayacağı için, birinin diğerinden ayrılması mümkün olurdu. Halbuki burada görme ile idrak aynı olup, gayet tabii olarak gören ile idrak eden de birdir. Gözle görme, gözle idrak ile aynı anlama geldiği için gözlerimizle idrak etmemiz muhal olan her şeyi, gözlerimiz ile göremememiz gerekir. Müdrîk olma hali ile görme hali aynı olup, dil açısından iki ifadenin aynı durumu anlattıkları ortaya çıktığına göre bu âyetin Allah’ın görülemeyeceğine delalet ettiğini söylemek gerekir.³³⁹ Nitekim bu âyette, Allah Tealâ, kendi zâtını gözlerin idrak edemeyeceğini de açıkça ifade etmiştir. Bu da kendi zâtına yönelik bir övünmedir.³⁴⁰

Burada Kadı Abdulcebbâr’ın zâta yönelik övünme ile neyi anlatmak istediğini açıklamak gerekir. Ona göre *medih* ikiye ayrılır; biri zâta, diğeri fiile yöneliktir. Zâta yönelik olan *medih* de ikiye ayrılır; biri kâdir, âlim, semî’, basîr gibi ispata yönelik olan, diğeri de “muhtaç değildir”, “hareket etmez, sükûn bulmaz” gibi nefye yönelik olan övünmedir. Aynı şekilde fiile yönelik olan *medh* de ikiye ayrılır: “rızik veren”, “muhsin, bol bol veren (*mütefaddil*) ” gibi ispata yönelik olan, diğeri de “zulmetmez”, “yalan söylemez” gibi nefye yönelik olan övünmedir.³⁴¹ Söz konusu âyetin³⁴² siyakının övünmeyi gerektirdiğini ifade eden Kadı Abdulcebbâr’a göre bu husus şöyle açıklanabilir: Allah Tealâ, diğer varlıklardan farkını ortaya koymak için eş ve çocuk sahibi olmayı kendisinden nefyetmesinin yanında, kendisinin görülmediğini, fakat diğer varlıkları gördüğünü ifade etmiştir. Dolayısıyla burada hem ispata hem de nefye yönelik

³³⁸ Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s.234. **Muğni**, c.IV. s.145. Ayrıca bkz. Talat Koçyiğit, **Kur’ân ve Hadiste Ru’yet Meselesi**, Ankara 1974, s.37.

³³⁹ Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s.233; **Muğni**, c.IV. s.146-147.

³⁴⁰ Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s.233. **Müteşabihü’l Kur’an**, s.255.

³⁴¹ Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s.238.

³⁴² En’am:6/ 103.

övünme mevcuttur. Bu toplum da bu âyetin övünme gayesini güttüğünü ittifakla kabul etmiştir.³⁴³

Kadı Abdulcebbâr, “ لا تدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار / **Gözler O’nu göremez, O gözleri görür**”³⁴⁴ âyetinde *ru’yeti* nefyederek övünmenin, “ لا تأخذه سنة ولا نوم / **O’nu ne bir uyuklama ne de uyku tutar**”³⁴⁵, “ ليس كمثله شيء ” / **O’na benzer hiçbir şey yoktur**”³⁴⁶ ve “ لم يلد ولم يولد / **O, doğurmamış ve doğurulmamıştır**”³⁴⁷, âyetlerinde söz konusu edilen ve diğer varlıklardan tamamen farklılığı ortaya koyan övünmeye eşdeğer bir övünme olduğunu ifade eder. Uyuklama ve uyku, gevşeme ve rahatlama ihtiyacı duyan; eş ve çocuk sahibi olma gibi durumlar cinsel ilişki ve doğum yapabilen varlıklar hakkında düşünülebilir. O’na denk/benzer bir varlığı kabul etmek O’nun her şeye gücü yeten bir varlık olmadığını söylemeyi gerektirir. Allah’ın kendi zâtından nefyederek övüdüğü bu gibi hususları O’nun hakkında ispat ya da kabul etmek O’na noksanlık izafe etmek anlamına gelir.³⁴⁸

Kadı Abdulcebbâr, müslümanların Allah’ı, “ يا مَنْ يَرى ولا يُرى ” / **Ey gören ve görülmeyen**”³⁴⁹ ifadesiyle hamd ü sena ettiklerini ifade eder. Bu sözün Allah’ı övme ve O’na dua etme meyanında Hz. Peygamber’den rivayet edildiğini ve temelinde de “ لا تُدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار ” / **Gözler O’nu göremez, O gözleri görür**”³⁵⁰ âyetinin yer aldığını belirtir.³⁵¹ Övünme, diğer varlıklarla O’nun kendisi arasındaki farklılığın fark edilmesiyle meydana gelir.

Görülmenin nefyinde Allah’ın kendi zâtına yönelik bir övünme söz konusu olunca, *ru’yetin* ispatı bir çelişki olarak ortaya çıkar. Çelişkiler ise Allah Tealâ hakkında

³⁴³ Kadı Abdulcebbâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s.236.

³⁴⁴ En’am: 6/103.

³⁴⁵ Bakara: 2/255.

³⁴⁶ Şurâ: 42/11.

³⁴⁷ İhlâs: 112/3.

³⁴⁸ Kadı Abdulcebbâr, **Muğnî**, c.IV. s.159.

³⁴⁹ Kadı Abdulcebbâr, bu sözün Hz. Peygamber’den rivayet edildiğini ifade etmekle birlikte herhangi bir kaynak veya rivayet zincirinden bahsetmemektedir. Biz de imkanlarımız nispetinde yaptığımız araştırmada kaynaklarda böyle bir ifadenin **Çevşenu’l Kebîr** isimli dua mecmuasında 49. bendin içerisinde geçtiğini gördük. Bu dua mecmuası Ehl-i Beyt yoluyla ulaşılmış olup ülkemizde Üstad Said Nursî ile iştihar bulmuştur. Bkz. **Çevşenu’l Kebir, Hizbu’l Hakaikun-Nuriye**, 2. Bsk., Envâr Neşriyat, İstanbul 2004, s.60.

³⁵⁰ En’am: 6/103.

³⁵¹ Kadı Abdulcebbâr, **Muğnî**, c.IV. s.152.

asla caiz değildir.³⁵² Âyetin bağlamından hareket ederek Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı kanaatine ulaşan Kadı Abdulcebbar'a göre bu durum şöyle açıklanabilir: Allah'ın gözle görülmesinin mümkün olduğunu kabul etmek O'nun hâdis bir varlık olduğunu da kabul etmeyi gerektirir. Daha önce sözkonusu edildiği üzere O'nun gözle görülebilmesi için karşıda olma veya hükmen karşıda olma gibi belirli şartların oluşması gerekir. Bu da O'nun cevherler ve arazlardan oluşan varlıklar gibi bir varlık olmasını gerektirir. Yani Allah'ın görülebileceğini kabul etmek, O'nun yaratıklara benzemesini ve hâdisliğini gerektirmesinin yanında haberinin yalanlanmasını da zorunlu kılar. Çünkü Allah, “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”/Gözler O'nu göremez, O gözleri görür”³⁵³ buyurmuştur.³⁵⁴

Öyle anlaşılmaktadır ki Kadı Abdulcebbar, söz konusu âyeti, *ru'yetin* nefyedilmesinde en önemli delil olarak görmektedir. Burada onun başlıca dayanak noktasını, *idrak* ile *basar* kelimesi arasındaki ilişkiyi öne çıkararak *idrakin ru'yet* anlamına geldiğini kabul etmesi oluşturur.

Diğer taraftan Gazzâlî'ye göre bu âyet, gözler Allah'ı bütün cisimleri algıladıkları gibi algılayamaz ve O'nu her taraftan kuşatamaz, şeklinde anlaşılmalıdır. Genel olarak ifade edilmiş olmakla birlikte, bu âyet ile gözlerin O'nu sadece bu dünyada idrak edemeyecekleri kastedilmiştir.³⁵⁵ Bu âyetten “gözlerin Allah'ı sadece bu dünyada idrak edemeyeceği”nin kastedildiğini Gazzâlî neye dayanarak söylemektedir? Onun verdiği bilgiler çerçevesinde bu soruya somut bir cevap bulmak mümkün görünmemektedir. Ancak Gazzâlî'nin, selefî dualarında, ahirette vech-i kerimine bakmayı Allah'tan dilemiş olmalarını, *ru'yetullahın* naklî delilleri arasında saymasını dikkate aldığımız zaman, onun *ru'yetullahın* vuku bulacağına dair güçlü bir inanca sahip olduğunu ifade edebiliriz. İşte bu inancına hâlel getirecek bütün düşüncelere karşı çıkararak Gazzâlî, âyetin genel bir ifade formatında olduğunu ikrar etmekle birlikte, *ru'yetullahın* sadece bu dünyada imkansız olduğuna işaret ettiğini ileri sürmektedir. Bu düşüncesine başka bir âyeti de “لَنْ تَرَانِي / *Sen beni asla göremezsün*”³⁵⁶, ifadesi ile kastedilen asıl anlam da

³⁵² Kadı Abdulcebbar, **Muğni**, c.IV, s.233.

³⁵³ En'am: 6/103.

³⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, **Muğni**, c.IV, s.192-193.

³⁵⁵ Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s.72.

³⁵⁶ Araf: 7/143.

budur”³⁵⁷ diyerek delil getirmektedir. Bir diğer tevcihte ise öncelikle burdaki *ru'yetin* görme anlamında değilde tanımak ve bilmek anlamındaki *ma'rifete* hamledilebileceğidir. O taktirde -Allah daha iyi bilir- manası şöyle olmalıdır. "Ya Rabbi kendisiyle seni tanıyacağım bir âyet göster bana." isteğidir. Buda dilde caizdir (mümkündür.) Bu itiraza verilecek cevap; eğer ki maksad âyeti görmek olmuş olsaydı "بَ أَرْنِي آيَةَ أَنْظُرَ ر" diyecekti ve cevapta şöyle olmalıydı: "لن تراها". Ayrıca Musa (a. s.) bundan önce kendisine Allah'ı tanıyacağı nice mucizeler nasib olmuştu. O halde burdaki durum hasımların dedikleri gibi değildir ve *ru'yet* hakiki manasındadır.

Saniyen: *Ru'yeti* hakiki manasında alsak bile Musa (a. s.) görmeyi kendi namına istemiş değildi. Bilakis Musa (a. s.) 'ın kavmi O'ndan "**Allah'ı aşikâr olarak görmedikçe iman edecek değiliz**"³⁵⁸ demişlerdi de Allah bunun dünyada imkansızlığını Musa (a. s.) 'ın bu isteğinde geri çevirmişti. Ebu Ali el-Cübaî'ye nispet edilen bu görüşe şöyle cevap verilmiştir: Eğer ki dediğiniz gibi ise hitâbın ve cevabın çoğul sigasıyla gelmiş olması gerekirdi. Âyet muhatablarımızın söylediği manaya yorumlanamayacağına göre bu da Allah'ın kastetmediğinin dışındakiyle kelâmı O'na nispet etmektir ki bu da niyet okumanın ötesine geçemez diye hasımlardan gelen itirazlar bertaraf edilmeye çalışılır.³⁵⁹

Kadı Abdulcebbar, Allah'ın ahirette görülemeyeceği kanaatindedir. Bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Allah Tealâ'nın dünyada görülmeyi nefyettiği, ahirette ise nefyetmediğini ileri sürerek O'nun dünyada görülemeyeceğini, fakat ahirette görülebileceğini kabul etmek de mümkün değildir.

Bu bağlamda Kadı Abdulcebbar, Ebu Ali el-Cübbâî'nin "Allah Tealâ, gözle idraki herhangi bir zaman belirtmeksizin genel bir ifade ile nefyetmiştir." dediğini belirtir. Dolayısıyla ona göre bu âyet, her zaman için geçerliliği olacak bir kesinliği gerektirir. Nitekim Allah Tealâ, görülmeyi kendi zatından nefyederek övünmüştür. Görülmenin nefyi zatına yönelik bir övünme ise onun ispatı da zatı hakkında bir

³⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.72.

³⁵⁸ Bakara: 2/55

³⁵⁹ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbu'l Kelâm*, (tahk. M. Sait Özervarlı), İstanbul 2005, s.90-92. Ayrıca bkz. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, **a.g.e.** nşr. Hüseyin Atay, c.1, s.518.

noksanlığı gerektirir. Hem dünyada hem de ahirette Allah hakkında herhangi bir noksanlık düşünülemez için O'nun dünyada da ahirette de görülemeyeceğini kabul etmek gerekir.³⁶⁰

(2) Nazar-Ru'yet İlişkisi

Ru'yetullah konusunda Kadı Abdulcebbar, “ *O gün* وجوده يومئذٍ ناضرةً إلى ربها ناظرةً ” âyetini³⁶¹ merkeze yerleştirerek *nazar* ile *ru'yet*in birbirinden farklı olduğunu, bununla birlikte aralarında mutlak bir ilişkinin bulunduğunu ifade eder. Bu âyetin, *nazar* ile *ru'yet* arasındaki ilişki dikkate alınarak te'vil edilmesi gerektiğini düşünür.

Kadı Abdulcebbar'a göre *nazar* ile *ru'yet* birbirlerinden farklı olmakla³⁶² birlikte aralarında kesinlikle bir ilişki vardır. Gerçek anlamda *nazar*, görme amacıyla bir şeye dikkatlice bakmak veya bakışları o şey üzerinde yoğunlaştırmaktır. *Ru'yet* ise görme arzusuyla bir şeye dikkatlice bakarken onu kavramak veya idrak etmektir. Başka bir ifadeyle *ru'yet* bakarken görebilmektir. Dolayısıyla *nazar* görmenin bir aracıdır. Bunu müşahedelerimiz de doğrulamaktadır. Mesela, hilâle bakan bir topluluğun onu görüp-göremediğini bilemeyiz. Hilâle baktıklarını söze gerek kalmaksızın müşahedemizle zorunlu olarak bildiğimiz halde, onu görüp-göremediklerini bilmek için kendi beyanlarına ihtiyaç duyarız. Bu örnek de bize gösteriyor ki *nazar*, hakkında kesin bilgi sahibi olmadığımız *ru'yet*ten farklıdır.³⁶³

Her ne kadar *nazar*, *ru'yet*ten farklı ise de *nazar* ile *ru'yet* birbirlerinden tamamen bağımsız değildirler. Görme ile bakma arasında işitme ile kulak verme, tadı almakla tatma, kokuyu almakla koklama arasında mevcut olan bağlantının aynısı vardır.³⁶⁴ *Nazar*, *ru'yet*in bir aşamasıdır. Mesela "نظرت إلى الشيء فلم أراه" / *Bir şeye baktım, fakat onu göremedim* ifadesinde *nazar* ile *ru'yet* arasındaki bağlantı gayet açık bir şekilde görülmektedir. Arapların "نظرت إلى الشيء حتى رأيتَه" / *Görünceye kadar ona baktım/bakmaya devam ettim* sözünde de *nazar*ın, görme eyleminde *ru'yet*ten önceki bir aşamayı teşkil

³⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.150.

³⁶¹ Kıyame: 75/22-23.

³⁶² Kadı Abdulcebbar, **Müteşabihü'l Kur'an**, s.673.

³⁶³ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.198.

³⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.224.

ettiği anlaşılmaktadır.³⁶⁵ Yani görmek için bakılır, fakat her bakma görme ile sonuçlanmayabilir. *Nazar* ile *ru'yet* arasındaki ilişkiyi göstermek üzere Kadı Abdulcebbar, ”وتراهم يُنظرون إليك وهم لا يُبصرون / **Onların baktıklarını sanırsın, oysa onlar görmezler**”³⁶⁶ ayetinde *nazar* ispat edilirken *ru'yet* nefyedilmiştir, der. Ona göre *nazar*, *ru'yet* anlamına gelseydi veya iki kavram birbiri ile aynı anlamı içerseydi âyette bir çelişki olurdu.³⁶⁷ Burada açıkça görülmektedir ki Kadı Abdulcebbar, Kur’ân âyetleri arasında ve içerisinde her hangi bir çelişkinin olmayacağı gerçeğinden hareket ederek *nazar* ile *ru'yet*in birbirinden farklı sonucunu çıkarır.

Ru'yetullahın mümkün olduğunu kabul edenlerin, yukarıda zikredilen âyeti³⁶⁸ de delil olarak öne sürdüklerini belirten Kadı Abdulcebbar'a göre onların iddiaları şöyle çürütülebilir: Onlara göre *nazar*, *vech* lafzı ile birlikte kullanıldığı zaman sadece *görme* anlamına gelir (*intizar*, *rahmet*, ve *fikir-tefekür* anlamına gelmez). Nitekim *kitab*, *yed* yani el ile birlikte kullanıldığında ancak özel bir yazma türü anlaşılır. Belirtili bir alet ile bağlantılı olan her şey, o alet ile birlikte kullanıldığı zaman, ancak ikisinin birlikte kullanılmasıyla kastedilen anlamı ifade eder. Bu âyette *nazar* lafzı, *vech* lafzı ile birlikte kullanıldığı için görme anlamına gelir ve âyet kesin olarak Allah'ın görüleceğini ifade eder.³⁶⁹

Ru'yetullahın mümkün olduğunu iddia edenlerin âyete kendi görüşleri doğrultusundaki yaklaşım tarzlarını özet olarak aktardıktan sonra Kadı Abdulcebbar, onların âyetin zahirine bağlanıp kaldıklarını, bunun doğru olmadığını ve görüşlerinin de tutarsız olduğunu belirtir. Ona göre bu âyetin zahiri üzere anlaşılması uygun değildir ve te'vil edilmesi gerekir. Âyet Allah'ın görülemediğine birkaç yönden delalet eder.

a. Âyetin zahiri Allah Tealâ'ya *nazar* edileceğini gösterir. *Nazar* ise görmenin bir türü değildir. Başka bir ifade ile *nazar* ile *ru'yet* yani görme birbirinden farklıdır.³⁷⁰ Halbuki Allah Tealâ'ya *nazar*/bakmak mümkün değildir. Çünkü *nazar*, bir şeyi görmek için bakışları ona çevirmek yani dikkatlice ona bakmaktır. Böyle bir bakışın mümkün olması için bakılan varlığın belirli bir yönde ve özel bir konumda bulunması gerekir.

³⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.200.

³⁶⁶ Araf: 7/198.

³⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s.224.

³⁶⁸ Kıyame: 75/22-23.

³⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.197-198.

³⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.198.

Allah'ın, belirli bir yönde ve özel bir konumda bulunması muhal olduğu için O'na bakmak da muhal olmak zorundadır. Allah'a bakmanın muhal olduğu ortaya çıktığına göre bu âyet ile kastedilenin, âyetin zahiren ifade ettiği şeyden farklı olması gerekir.³⁷¹

b. Yüzlerin gerçek anlamda bakan/nâzır olması düşünülemez. Çünkü bakan yüz değil, yüzün bir unsurudur. Bakma yüzle meydana gelir. Hakikatte uzuv olan yüz/vechin bakması mümkün olmadığı için, *vücu*h lafzıyla yüzlerin kastedilmesi de düşünülemez. Bu durumda sözün mecaza hamledilmesi gerekir. Âyetin mecazî bir anlatım ihtiva ettiğini söylemek, *vücu*h lafzıyla insanların kastedildiğini söylemekten farksızdır.³⁷²

c. Âyette zikredilen *Rab* lafzı ile Mâlik kastedilmemiştir. Çünkü "رَبِّهَا" ifadesinde cennetlikler için bir tahsis yoktur. Hatta, Allah Tealâ bütün varlıkların Mâlik'i olduğu için yaşayanlar için de bir tahsis yoktur. Aslında "إِلَى رَبِّهَا" ifadesiyle, Allah'a ibadet ettiği için sevabı, onurlandırılmayı ve şereflendirilmeyi hak eden insanlar vurgulanmıştır. Bu da âyetteki *vücu*h uzvun yani yüzlerin kastedildiğini söylemeye engel olmalıdır. Dolayısıyla *vücu*h lafzıyla bir organ yani yüz değil, insanın bütünü yani *zâtı* kastedilmiştir.

*Vücu*h lafzı kullanılarak insanların kastedildiği başka âyetlerin³⁷³ de bulunduğunu ifade eden Kadı Abdulcebbar'a göre mesela, "وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بِأَسْرَةٍ تَنْظُرُونَ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا" **O gün birtakım yüzler de asıktır. Bel kemiklerini kıran bir felakete uğratılacaklarını anlarlar.**³⁷⁴ âyetinde zikredilen *zanda bulunma* uzuv olan vechi aşar. *Zanda bulunmanın vücu*h lafzı ile birlikte kullanılması *vücu*hun gerisindeki zatlara yani insanlara işaret eder. Aynı şekilde, *vücu*hun nâzır olarak vasfedilmesi *vücu*hun ötesindeki zevata delalet eder. Çünkü *nâzır*, *vechin* gerisindeki *zât* veya *sahibu'l-vechdir*.³⁷⁵

Böylece Kadı Abdulcebbar "إِلَى رَبِّهَا ناظرة" ayetiyle Allah'a bakma/O'nu görme değil, Allah tarafından verilecek olan nimetleri intizarın/beklemenin kastedildiğini ileri sürer. O'na göre bu âyette Allah Tealâ kendisini zikrederek kullarına verecek olduğu sevap ve nimetleri kastetmiştir.³⁷⁶ Nitekim "وجوه يومئذٍ ناظرة" âyetinde zikredilen *vücu*h lafzıyla uzuv yani yüzler değil de insanların kastedildiği kabul edildiği zaman, Kadı

³⁷¹ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.201-202; **Mütesabihâtü'l Kur'an**, s.673, 674.

³⁷² Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.203; **Mütesabihâtü'l Kur'an**, s.674,

³⁷³ Kıyame: 75/24-25; Ğaşiye: 88/8.

³⁷⁴ Kıyame: 75/24-25.

³⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.204.

³⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.201-202.

Abdulcebbar, nazarın göz veya kalp ile ilişkilendirilmeksizin insanların “*nâzır/bakan*” olarak vasfedilmesi âyetin çeşitli anlamlara hamledilmesine yol açar der. Yani âyetin farklı anlamlara gelme ihtimali vardır. Dolayısıyla nazara *görme isteği (talebu’r-ru’yet)* anlamı verilmesinin, bekleme (*intizâr*) anlamı verilmesine herhangi bir üstünlüğü yoktur. Her iki anlama gelme ihtimali de eşittir.³⁷⁷

Her ne kadar Kadı Abdulcebbar, söz konusu âyette geçen “*ناظرة*” lafzının görme anlamına gelme ihtimaliyle intizar anlamına gelme ihtimalinin eşit olduğunu ifade etse de bu durum, tavır olarak her iki anlamdan birinin tercih edilebileceğini göstermez. Zira O,

” *ناظرة* ” lafzının *intizar* anlamına geldiğini savunmaktadır. Ebu'l Muîn en-Nesefî ise " *نظر* " fiil ve müştakkatının "إلى" harf-i cerle müteaddi oluşuyla Kur'ân'daki diğer kullanımlarında³⁷⁸ Neml Sûresi " *بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ* / *elçilerin ne haber ile döneceklerine bakacağım.* " âyeti³⁷⁹ örneğinde olduğu gibi harfî cerrsiz olarak istihdami arasındaki fark, birincisinde *ru'yet* anlamında iken ikincisinde (harf-i cerrsiz kullanımında) intizar anlamı kastedilmek içindir. " der.³⁸⁰ Nitekim âyetin siyak-sibak bağlamları bunu teyid etmektedir.³⁸¹ Kelâmcıların bazılarına göre buradaki "إلى" harfî veya harfî cerri, hakikatte harf değil bir isim olup "nimet" manasına gelir. Bu kelimedden sonra gelen " *رَبِّهَا* " ise yine bir isim ve bir zamirden ibarettir. Buna göre “ *إلى رَبِّهَا* ” ibaresi, iddia edildiği şekilde cerr ve mecrûrdan ibaret bir isim değil, fakat iki isimden teşekkül etmiş bir izafettir ve manası "Rabbının nimetidir."³⁸² Tabiatıyla ikinci isme muttasıl olan (hâ) zamiri "vücut" yani "yüzler" kelimesine râcidir.

Âyetin sonundaki kelime, ” *ناظرة* ” dır ki ismi fâil olarak "bakıcı", "görücü" manasına gelmektedir. Fakat bazı kelâmcılara göre kelimenin anlamı beklemekten gelen bekleyici manası olmalıdır. Bu te'villerden sonra âyet şöyle karşımıza çıkmaktadır. "Yüzler (o gün) Rabblarının nimetini beklerler. "Gayet tabii olarak âyete böyle mana verdikten sonra, bu yorumun ahirette Allah'ın gözle görülemeyeceğine delil teşkil ettiğini

³⁷⁷ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.205.

³⁷⁸ Bkz. Hadid: 57/13; Yâsin: 36/49.

³⁷⁹ Neml: 27/35.

³⁸⁰ Ebu'l- Muîn Meymun b. Muhammed en- Nesefî, **a.g.e.** c.1, s.521

³⁸¹ Bu fiilin diğer harfî cerrlerle kullanımında meydana gelen mana değişiklikleri için bkz. el-Amedî, Seyfeddin, **a.g.e.** c.1, s.527. "ف" harfî cerriyle kullanımında tefekkür ve i'tibar manası, "ل" harfî cerriyle kullanımında merhametli davranma manasına gelmesi gibi.

³⁸² Seyfeddin el-Âmedî, **a.g.e.** c.1, s.528-529.

ileri sürmek güç olmayacaktır.³⁸³ Bütün bu mütalalardan sonra nazar hakikat olarak ru'yet manasında kullanımı ortaya çıkınca te'vili gereklidir diyenlere Âmedî şu kuralı hatırlatarak: Asl olan lafzın hakikat manasındaki kullanımıdır. Taki karineyle başka bir manaya geçilmesine izin olması hariç diye cevap verir ve âyetin ru'yetin dışında başka manalara yorumlanmasını lûğavî gerekçelerle kabul etmez.³⁸⁴ Âmedî'nin sözünden anlaşılan burda te'vili gerektirecek hiçbir lûğavî gerekçe yoktur.

(3) Ru'yetin İmkan veya İmkansızlığı

Kadı Abdulcebbar, mensubu olduğu Mu'tezile'nin, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığına Hz. Musa (a. s.) ile Allah Tealâ arasındaki bir konuşmayı içeren A'raf suresinin 143. âyeti ile istidlal ettiğini ifade eder. Hz. Musa (a. s.)'nın “ رَبِّ أَرْنِي أَنظُرْ ” لَنْ تَرَانِي “ *Rabbim! Bana (kendini) göster; sana bakayım*” şeklindeki isteğine verilen “ لَنْ تَرَانِي ” *Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni görürsün*” cevabının ru'yeti nefyettiğini belirtir.³⁸⁵

Kadı Abdulcebbar, ru'yetullahın imkansızlığına delil olarak ileri sürdüğü bu âyeti, tamamen dil açısından ele alır. Ona göre ayette Allah, ru'yeti dağın yerinde kalması şartına bağlamış, hemen arkasından da onun paramparça olduğunu beyan ederek ru'yetin bağlandığı şartın ortadan kalktığına, dolayısıyla görülmenin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Burada Araplar arasında yaygın olan bir anlatım tarzına başvurulmuştur. Bu da uzaklaştırma veya imkânsızlaştırma diyebileceğimiz “*teb'îd*” yöntemidir. Araplar vuku bulmayacağını bildikleri bir şeyi şart yöntemine değil de *teb'îd* yöntemine başvurarak *te'kîd* ederler. Nitekim “ *Bir yıldız parladığı veya şafak* / لا كَلَمَّتْكَ مَا لَاحَ كَوَكَبٌ أَوْ أَضَاءَ الْفَجْرِ ” *İfadesi ru'yetin imkansız olduğunu anlatır. Nitekim*

³⁸³ Talat Koçyiğit, **Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi**, s.178.

³⁸⁴ Seyfeddin el-Âmedî, **a.g.e.** c.1, s.540.

³⁸⁵ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.161.

Allah'ın dağı paramparça etmiş olması onun yerinde kalmadığının, dolayısıyla *ru*'yetin hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceğinin delilidir. Kadı Abdulcebbar *teb'îd* yöntemine

“ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط” / (*âyetlerimizi yalanlayanlar*) *deve iğnenin deliğinden geçmedikçe cennete giremezler*³⁸⁶” ve “وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فِي الْجَنَّةِ جَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ / *Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedirler. Gökler ve yeryüzü durdukça da orada ebedî kalacaklardır*”³⁸⁷ âyetlerinde de başvurulduğunu ifade eder.³⁸⁸

Ayrıca “لَنْ تَرَانِي / *Sen beni asla göremezsin*” ifadesinin zahirinin de insanın, Allah'ı kesinlikle göremeyeceğine delâlet ettiğini belirten Kadı Abdulcebbar'a göre böyle bir kullanım dilde kesin nefyî gerektirir. Nitekim “فَإِنَّ لَنْ تَفْعَلُوا هَلَنْ تَفْعَلُوا فِي النَّارِ الَّتِي وَقودها النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ / *Bunu yapamazsınız, ki kesinlikle yapamayacaksınız, artık yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının*”³⁸⁹ âyeti ile bunun gibi pek çok âyette kullanılan “لَنْ” edatı kesin olumsuzluk ifade eder. Bu da dilde açık-seçik bir husustur.³⁹⁰ Bu husustaki görüş farklılığı için İbn-i Hişam en-Nahvî şöyle der: “لَنْ” edatı harf olup ittifakla nefy (olumsuzluk) ve istikbâl (gelecek zaman bildirim) ifade eder. Zemahşeri'nin "*Enmuzec*" isimli eserinde iddia ettiğinin aksine "*te'bid*" manasını gerektirmez. Yine "*Keşşaf*"³⁹¹ isimli eserinde de dediği gibi "*te'kid*" manasını da ifade etmez. *Te'kid* manasını fayda vermeme "لا أقوم" cümlesinin ifade ettiği cümleyle eşittir.³⁹² Bu ifadeler nahvin iki temsilcisinin, mezheplerinin bakış açısını ispat ve doğrulamak için sözlü ve yazılı edebiyatın verilerini taraflı olarak okumalarına sebep olmuş ve mezhep kaygılarını öncellemelerine sebebiyet vermiştir. Ancak Ramazan el-Butî “Zemahşeri'den başka herhangi bir kimsenin “لَنْ”ı nefyi müebbed ile tefsir ettiğini bilmiyoruz”³⁹³ der.

³⁸⁶ Araf: 7/40.

³⁸⁷ Hud: 11/108.

³⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.161-162, 170.

³⁸⁹ Bakara: 2/24.

³⁹⁰ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.169-170.

³⁹¹ Bkz. Zemahşeri Carullah, Mahmud b. Amr b. Ahmet, **el-Keşşaf an-Gavamidi-Tenzil**, (ta'lik. M. Abdüsselam Şahin), 1. Bsk., Beyrut 1995, c.2, s.154

³⁹² İbn Hişam el-Ensârî, Muhammed Abdullah Cemaladdin, **Şerhu Katrun-Nedâ ve Bellus-Sedâ**, (tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mektebetu'l Asriyye, Beyrut 2010, s.80. Bu edatın "*te'bid*" manasını vermeyip *te'kid* ve muvakkat oluşu ifade için Cuma suresi 7. âyeti, Zuhuruf suresi 77. âyetleri ile Meryem suresi 26. âyetleri örnek olarak sayabiliriz. Bu konudaki ayrıntı bilgi için bkz. en-Neseffî Ebu'l Muîn, **Bahru'l Kelâm**, (ta'lik. Veliyuddin Muhammed Salih el-Ferfûr), 2. Bsk., Mektebetu Daru'l Ferfûr, Dimeşk 2000, s.128

³⁹³ Ramazan el-Butî, **a.g.e.** s.172.

Fahreddin er-Râzî ise aynı âyeti *ru'yetin* imkanına delil olarak sürerek, "Allah Teâlâyı görmek dağın yerinde durmasına bağlıdır. Bu mümkündür. Mümküne bağlı olan da mümkündür, öyleyse görme de mümkündür. Eğer, görmeyi mümkün olan bir şarta bağladığımızı teslim etmiyoruz, belki imkansız olan bir şarta bağladı, çünkü onu, hareket halinde iken yerinde durmasına bağlamıştır. Bunun sebebi ise Arapça da şart edatı olan "in" sözüdür. Bu geçmiş zaman çekimi üzerine getirilirse "gelecek" manası verdirir. Buna göre "yerinde durursa" yani gelecek zamanda yerinde kalırsa, "**sen beni göreceksin**"³⁹⁴ sözü budur. Sonra gelecek zamanda ya yerinde kaldı veya yerinde kalmadı, denir, Eğer yerinde kalmışsa görmenin meydana gelmesi zorunludur, zira şart bulununca şartlının "meşrutının" da bulunması gereklidir. İttifakla görme yerine gelmeyince, dağın yerinde kalmadığını öğrendik. Yerinde durmayınca zorunlu olarak hareket etmiş oldu. Çünkü hareket ile sukün arasında orta bir durum yoktur. Demek ki, Allah görmeyi dağın yerinde durmasına bağlarken dağ hareket halinde idi. Hareket halinde olan bir hareketlinin yerinde durması, imkansız olduğu bilinen bir nesnedir. Şartın imkânsız olduğu artık sabit olmuştur, bunun için, şartlının câiz olmasının kesinliği gerekmez."³⁹⁵ diyerek sonuçlandırır.

Diğer taraftan söz konusu âyette yer alan Hz. Musa'nın “ رَبِّ أَرِنِي انظُرْ إِلَيْكَ ” */Rabbim! Bana (kendini) göster; sana bakayım*” sözünün, ru'yetullahın gerçekleşeceğini gösteren en güçlü delil olduğunu ifade eden Gazalî'ye göre bu husus şöyle açıklanabilir: Allah Teâlâ ile şifahî olarak konuşacak kadar derecesi yükselmiş olan Hz. Musa (a. s.) 'ya *ru'yetin* muhal oluşunun gizli kalması ve onun Allah Teâlâ'nın zatı ile ilgili sıfatlarını Mu'tezile'nin bildiği kadar, bilmemesi imkansızdır. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu bilmemek sapıklığı gerektirir. *Ru'yetin* muhal oluşu, bizatihi Allah'ın kendisinden ve zatının herhangi bir yön ile tahsisinin imkansızlığından ileri gelir. Şu halde Gazalî'ye göre onlara sormak gerekir: Hz. Musa (a. s.) Allah'ın bir yönde bulunamayacağını niçin bilemedi? Ya da O'nun bir yönde bulunmadığını bildiği halde, herhangi bir yön ile tahsis edilmeyen varlığın görülmesinin imkansız olduğunu nasıl anlayamadı? Acaba onlar Hz. Musa (a. s.) 'nın, Allah'ın renk ve şekli olan, bir yönde bulunan bir cisim olduğuna inandığını mı söylemek istiyorlar? Halbuki peygamberleri böyle bir şeyle itham etmek küfürdür. *Ru'yetin*

³⁹⁴ Araf: 7/143

³⁹⁵ Fahreddin Râzî, a.g.e. s.184.

görülmesi azarlanacak bir durum olsaydı, Adem (a. s.) yasak ağaçtan meyve yemesine karşılık azarlandığı gibi³⁹⁶ ve Nuh (a. s.) 'ın oğlunun boğulmaktan kurtulmasını istemişti de buna karşın Allah tarafından bilgisi olmayan durumlar hakkında kendisinden birşeyler istememesi hususunda O'nu azarlaması³⁹⁷ kıssasında Kur'ân tabirlerini dikkate aldığımızda Musa (a. s.) bu isteği yasaklanmış bir istek olsaydı azarlanmaya daha müstahak bir davranış olmalıydı. Bu isteğinin azarlanmaması gösteriyor ki *ru'yetin* dünyada mümkün olmasa bile ahirette vuku bulacağına delildir. Ayrıca Allah bu âyette Musa (a. s.) 'ın kendini göremeyeceğini nefy ediyor. Yoksa mesele, mutlak olarak ben hiç görülmiyeceğim demiyor ki.³⁹⁸ Çünkü Allah Tealâ'nın cisim olduğunu söyleyen biri ile putlara ve güneşe tapan biri arasında herhangi bir fark yoktur.³⁹⁹ O halde Ehl-i Sünnet alimlerince Musa (a. s.) Allah'ı görmek istedi, eğer görmek câiz olmasaydı, Musa (a. s.) 'nın istemesi, manasız ve cahillik olurdu⁴⁰⁰ diye sonuç çıkarılabilir.

Gazzâlî'nin ve diğer Ehl-i Sünnet ekolüne mensub kelâmcıların yukarıdaki ifadelerini ve sorularını dikkate aldığımızda şunları söyleyebiliriz: Onların ortaya koyduğu tartışma tarzı, olması gereken tarzın sınırlarını aşmış görünmektedir. Çünkü onların, yukarıda formüle ettiği soruların içerdiği şüphelerin hiç biri, genelde Mu'tezile, özel olarak da Kadı Abdulcebbar tarafından dile getirilmediği gibi, bu tür şüphelerin akla gelmesini ima edecek bir ifade de serdedilmemiştir. Ayrıca ortada bir peygamberi cehaletle itham eden herhangi bir ifade bulunmazken, bir âyetin muhayyel bir te'vili üzerinden, belli görüşlere sahip olan insanların veya toplulukların küfürle itham edilmesine yol açacak şekilde bir hükmün verilmesinin doğru olmadığını düşünüyoruz.

Gazzâlî, “ *لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي* “ ***Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni görürsün***” ifadesinin Allah'ın hiçbir zaman görülemeyeceğinin değil, Hz. Musa'nın (a. s.) *ru'yetin* meydana geleceği zamanı bilmediğinin delili olarak görür. Ona göre “ *لَنْ تَرَانِي* “ ***Sen beni asla göremezsin***” ifadesi ile Hz. Musa (a. s.) 'nın Allah'ı ahirette değil de bu dünyada görme isteği reddedilmiştir. Hz. Musa (a. s.), Allah'a hitaben “Ahirette bana kendini göster, sana bakayım” deseydi, Allah da ona “*Beni asla göremezsin*” şeklinde karşılık

³⁹⁶ A'râf: 7/22.

³⁹⁷ Hud: 11/45-46.

³⁹⁸ Ebu'l- Muîn Meymun b. Muhammed en- Neseî, a.g.e. s.514, 515.

³⁹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.70-71.

⁴⁰⁰ Fahreddin Râzî, a.g.e. s.185.

verseydi şüphesiz bu, *ru'yetin* nefyine bir delil olurdu. Üstelik bu nefy, sadece Hz. Musa'ya (a. s.) has olur, âmm/genellik ifade etmez ve *ru'yetin* imkansızlığına bir delil sayılmazdı.⁴⁰¹ Burada âyeti Gazalî'nin, *ru'yetin* vuku bulacağına dair ön kabulü ve inancı doğrultusunda yorumladığı açıktır.

Görülüyor ki hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelâmcıları ru'yetullah meselesinde aynı âyetleri delil olarak kullanmaktadırlar. Fakat söz konusu âyetleri Mu'tezile kelâmcıları *ru'yetin* nefyine, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise ispatına delil olarak göstermektedir. Konunun en ilgi çekici tarafını da iki ekolünde aynı âyetleri delil olarak kullandıkları halde birinin ru'yetullahın nefyini, diğerinin ispatını savunması oluşturur.⁴⁰² Ru'yetullah meselesinde her iki ekol müntesipleri aynı âyetlere dayanarak birbiriyle çelişen farklı görüşleri savunmaları, temelde mensup oldukları mezhebin görüşleri dışına çıkamadıklarını göstermektedir. Dolayısıyla burada te'vile başvurmanın, problemin çözümünde etkin olduğunu söylemek mümkün değildir.

3.2.2.2. Rivayetler Çerçevesinde Ru'yetullah

Rivayetler çerçevesinde ru'yetullah konusunu sadece Kadı Abdulcebbar açısından ele almak durumundayız. Zira bu hususta o, ayrıntılı sayılabilecek bilgiler verirken Gazalî ru'yetullah meselesinde rivayetlere hiç başvurmamıştır. Bu bakımdan konu burada tek taraflı olarak incelenecektir.

Kadı Abdulcebbar, ru'yetullah konusunda kendilerine muhalif olanların Allah'ın görüleceğine ve müminlerin de Allah'ı göreceklerine dair haberlerin sabit olduğunu ileri sürdüklerini ifade ederek şöyle der: Onlar sahabenin de ru'yetullahı kabul ettiklerini, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Allah'ı gördüğüne inandıklarını ve hiçbirinin ru'yetullahı reddetmediğini ileri sürerler. Onlara göre bütün bu deliller Allah'ın görüleceğini kabul etmeyi gerektirir.⁴⁰³

Ru'yetullahın mümkün olduğunu savunanların kendi düşüncelerini desteklemek üzere delil olarak getirdikleri şu rivayetleri Kadı Abdulcebbar zikreder:⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s.71-72.

⁴⁰² Talat Koçyiğit, *a.g.e.* s.7.

⁴⁰³ Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*, c.IV, s.224.

⁴⁰⁴ Kadı Abdulcebbar, *Muğnî*, c.IV, s.224-225.

1. İsmail b. Ebî Halid'in Kays b. Ebî Hazm'dan, onun da Cerir'den naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “ لَيْلَةُ الْبَدْرِ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ / Dolunay gecesi ayı gördüğünüz gibi birbiriniz üzerine yığılmadan Rabbınızı göreceksiniz.”⁴⁰⁵ Bu hadiste "teşbih edatı olan"كاف"ın mevsule harfi olan "ما"nın üzerine gelmesi ve "ما" kendisinden sonra gelen "ترون" fiiliyle beraber masdar kalıbına dönüşmesi -ki oda ru'yet kalıbıdır- teşbihin ru'yetin kendisinde olduğunu görülende olmadığına delildir. Buda ru'yetin gerçekleşeceğine apaçık bir delildir. Diğer ihtimalleri ortadan kaldırır. Bu apaçık beyandan sonra ru'yetin görme manası dışında bilme manasında ki ilim mansına te'vil edilebilir mi? Hadiste a'yana taaluk eşyaların gözle görülebilme ifadesi yerine kalple bilinir denilmesi mümkün müdür? Bu gibi açık manalar ancak Allah'ın kalplerini köreltiği kimseler gizli kalabilir.”⁴⁰⁶ Cerir hadisi farklı lafızlarla İmam Buhari ve İmam Müslim *Sahih*'lerinde rivayet etmişlerdir.⁴⁰⁷ Ayrıca Ebu Hureyre ve Ebu Said el-Hudrî'nin farklı rivayetlerle gelen lafızlarının mecmuu dikkate alındığında *ru'yet*e delalet hadislerin mütevatir derecesine ulaştığını söyleyen alimlerimiz olmuştur. Çoklukla ehli-hadis sahih hadis kaynaklarında geçen hadislerle beraber Sünen ve Mesanid sahiblerinin rivayetlerini de bu görüşlerini desteklemek için delil olarak ileri sürerler.⁴⁰⁸

2. Atâ b. eş-Şâyib'in babasından, onun da Ammar b. Yasir'den naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dua ederdi: “ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَيْكَ وَإِلَى وَجْهِكَ مِنْ غَيْرِ ضَرَاءٍ مُضْرَّةٍ وَلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ / Allah'ım görme kaybı ve saptırıcı bir fitne olmaksızın sana ve yüzüne bakmanın lezzetini senden istiyorum.”⁴⁰⁹

3. Hammad b. Seleme'nin Ali b. Zeyd'den, onun 'İmâra el-Kureyşî'den, onun Ebu Bürde'den, onun da Ebu Musa'dan naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle

⁴⁰⁵ İbni Hibbân, *Sahih*, c.XIV, s.9; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. IV, s. 419.

⁴⁰⁶ Ebu'l İzz ed-Dimeşkî, *el-Akidetü-Tahavî*, (tahk. Şuayb el-Arnautî-Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî), 1. Bsk., Beyrut 2008, s.205, 206.

⁴⁰⁷ Buharî, *el-Camius-Sahih*, Hadis No: 554, 573, 4851, 7434, 7435, 7436; Müslim, *el-Camius-Sahih*, Hadis No: 633, İbn Mendeh iman bahsinde, hadis no: 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 815, İbn Mace, Hadis No: 177, Tirmizi Hadis No: 2554, Ebu Davud, Hadis No: 4729, İmam Ahmed, *Müsned*, 4/360, 362, 365 ve Ashabu'l Hadis müellifleri rivayet etmiştir. Bu hadisin tahrir bilgileri için bkz. Ebu'l İzz ed-Dimeşkî, *el-Akidetü-Tahavî*, (tahk. Şuayb el-Arnautî-Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut, s.188. Ayrıca bkz. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l Bârî*, (tahk. Muhibiddin el-Hatib), 1. Bsk., Daru-Reyyan li't-Türas, Kâhira 1986, c.13, s.429-430.

⁴⁰⁸ Ebu'l İzz ed-Dimeşkî, *a.g.e.* s.188.

⁴⁰⁹ İbni Hibbân, *Sahih*, c.V, s.305; Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâburî (405/1014), *el-Müstedrek 'ala 's-Sahihayn*, (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1990, c.1, s.705.

8. Rivayete göre İbn Abbas şöyle demiştir: ” إِنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ رَأَى رَبَّهُ ”⁴¹⁵
Muhakkak ki Muhammed Rabbını iki defa görmüştür.

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا ۙ خَالِدُونَ / *Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır. (Yunus (10) /26).* Zikretmiş olduğumuz bu âyetin, ru'yete delâlet edip etmediği ilk bakışta anlaşılacakla beraber, Müslim'in *Sahih*'inde nakletmiş olduğu bir hadis, bu müşkili gün ışığına çıkarmakta ve âyette zikri geçen "ziyade" kelimesinin "Allah Teâla'yı görmek" manasına geldiğini, bizzat Hz. Peygamber (s. a. v) 'in ağzıyla açıklamaktadır. Müslim'in nakletmiş olduğu bu hadis şöyledir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) dedi ki: Cennet ehli Cennete girdiği zaman, Allah Teâlâ onlara şöyle hitap eder: Başka bir şey istiyor musunuz? Size ziyade edeyim. Onlar da derler ki: Yüzümüzü ağartmadın mı, bizi Cehennemden kurtarıp Cennete sokmadın mı? Bunun üzerine perde kalkar ve Rabblarını görürler-ki o zamana kadar onlara bundan daha tatlı bir şey verilmemiştir. Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) yukarıda zikrettiğimiz âyeti okumuştur: **”İyi iş, güzel amellerde bulunanlara iyilik ve bir de ziyade vardır”**⁴¹⁶

Kadı Abdulcebbar'a göre ru'yetullahın ispatına dair Hz. Peygamber (s.a.v.)'e atfedilen ve teşbih içeren bu sözleri onun kesinlikle söylemediğini kabul etmek gerekir. Şayet söylemişse bile başkalarından naklen söylediğinin, ravilerin ise nakil kısmını hazfederek rivayet ettiklerinin var sayılması gerektiğini belirten⁴¹⁷ Kadı Abdulcebbar, bu rivayetlerin ru'yetullah meselesinde iki açıdan delil olamayacağını ifade eder.

Birincisi: Kadı Abdulcebbar'a göre ru'yetullah konusunun bilgi alanına dâhil olmasıdır. Bilgi alanında ise haber-i vâhidin geçerliliği yoktur, yani hâber-i vahid bilgi kaynağı değildir.⁴¹⁸ Yukarıdaki rivayetlerin tamamı tevatür derecesine ulaşmamış olup, haber-i vâhid konumunda kalmıştır. Dolayısıyla onları bilgi kaynağı olarak kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca haber-i vâhid ile furuu'd-dinde amel edilir, fakat bunun dışında yani inanç konularında haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Bu

⁴¹⁵ Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn*, c.1, s.134; Ebu Avâne Ya'kub b. İshak el-İsferâyînî (ö.316 h./928 m.), *Müsned*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., c.I, s.156.

⁴¹⁶ Müslim, *el-Camius-Sahih*, Kitabu'l-İman, Hadis No: 297

⁴¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *Şeru'l-Usûli'l-Hamseh*, s.268.

⁴¹⁸ Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, c.IV, s.228.

yüzden tevhid ve adalet çerçevesindeki konular ile diğer usulu'd-din konularında bilgi kaynağı olarak haber-i vâhide başvurulmaz.⁴¹⁹

İkincisi: Ravilerden her birinin verdiği haberde yanlışlık (galat) yapma ihtimalinin olmasıdır. İçerisinde herhangi bir şekilde hata/yanlışlık bulunan veya buna ihtimali olan bir haberi kabul etmek ve üzerine hüküm bina etmek mümkün değildir. Bu rivayetlerin ravileri ilim ehli tarafından ta'n edilmişler yani eleştirilmişlerdir. Başka bir ifadeyle ilim ehli onların rivayet ettiği haberlere başvurmayı engelleyecek şeyler zikretmişlerdir⁴²⁰ Mesela, bu rivayetler arasında en zâhir olanı Cerir'in haberidir. Cerir'in ömrünün sonlarında bunadığı, buna rağmen hadis rivayet etmeye devam ettiği; bu haberin de bunadığı zaman rivayet ettiği hadislerden olma ihtimalinin bulunduğu ifade edilmiştir.⁴²¹ Diğer haberlerin ravileri hakkında da bunama, aklının karışması veya meçhul bir kişi olma gibi bir ravinin güvenilirliğinin tartışma konusu haline getirilmesine imkan tanıyan görüşler ortaya konulmuştur. Bu bakımdan söz konusu rivayetlerin ru'yetullah meselesinde delil olarak kabul edilmesi doğru değildir.⁴²²

Hasımlarının görüşlerini destekleyen hadisleri âhad haberler olarak kabul eden, dolayısıyla ru'yetullah meselesinde bilgi değerlerinin olmadığını ileri süren Kadı Abdulcebbar, Mutezile büyükleri ile diğer bazı nakilcilerin yukarıdaki haberlerin aksine, ru'yetullahın imkansız olduğuna dair aşağıdaki haberleri rivayet ettiklerini ifade eder.⁴²³

1. Ebu'z-Zübeyr'in Câbir b. Abdullah'tan naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: “لَنْ يَرَى اللَّهَ أَحَدٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ / *Dünyada da ahirette de Allah'ı hiç kimse göremeyecek.*”⁴²⁴

2. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Ebu Zerr'in “*Rabbını gördün mü?*” sorusuna, “*O, nurdur, nasıl göreyim?*” şeklinde soru ile cevap verdiği,⁴²⁵ bununla da Allah'ı görmediğini söylemek istediği nakledilmiştir.

⁴¹⁹ Kadı Abdulcebbar, **Muğni**, c.IV, s.225.

⁴²⁰ Kadı Abdulcebbar, **Muğni**, c.IV, s.225.

⁴²¹ Kadı Abdulcebbar, **Muğni**, c.IV, s.226.

⁴²² Kadı Abdulcebbar, **Muğni**, c.IV, s.226-227.

⁴²³ Kadı Abdulcebbar, **Muğni**, c.IV, s.228-230.

⁴²⁴ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c.V, s.433.

⁴²⁵ Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (ö.261 h./875 m.), **el-Câmiu 's-Sahîh**, nşr. Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, c.1, s.161, (Kitabu'l İman: 78, Hadis No: 292).

3. Şâbî'nin Abdullah b. Hâris'ten naklettiğine göre Ka'b şöyle demiştir: *Şüphesiz Allah, kelâmı ile ru'yetini Hz. Musa (a. s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında paylaştırdı. Hz. Musa (a. s.), O'nunla iki defa konuştu, Hz. Muhammed (s.a.v.) de O'nu iki defa gördü.* Bunun üzerine Mesruk, Hz. Aişe (r. a.) 'ye giderek “*Ey mü'minlerin annesi! Muhammed, Rabbını gördü mü?*” diye sordu. Hz. Aişe (r. a.), üç defa üst üste “*Allah 'ı tenzih ederim/Sübhanallah, söylediğin şeyden dolayı tüylerim diken diken oldu*” dedi ve şöyle devam etti: *Sana bunu kim söyledi ise yalan söylemiş; Muhammed'in, Rabbını gördüğünü söyleyen yalan söylemiştir. (Çünkü) Allah Tealâ* ” لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”⁴²⁶ buyurmuştur.

4. Mesruk'tan rivayet edildiğine göre kendisi, Hz. Aişe (r. a.) 'ye, AllahTealâ kitabında “*ما كذب الفؤاد ما رأى*”⁴²⁷ buyurmuyor mu? diye sormuş, Hz. Aişe (r. a.) de “*Ben, bu ümmet içerisinde bu soruyu Allah 'ın elçisine ilk soran kişiyim.*” diyerek bu soruya Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in “*ذلك جبريلُ، رأته في صورته التي خلقه الله عليها مرتين*”⁴²⁸ /*Cebrail'di. Ben onu, Allah 'ın yarattığı sureti ile iki defa gördüm.*” şeklinde cevap verdiğini ifade etmiştir.⁴²⁸

5. İbn Abbas (r. a.) 'in “*ما كذب الفؤاد ما رأى*” ayeti hakkında “*O'nu gözüyle değil, kalbiyle gördü*” dediği rivayet edilmiştir.⁴²⁹

6. Hz. Ali (r. a.) 'nin “*لا تدرکه الأبصار*” ayeti hakkında “*إنَّ الله لا يدرك بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة وجوه يومئذ*”, “*ناضرة إلى ربها ناضرة*” ayeti hakkında da “*Rabbinin sevabını bekler*” dediği rivayet edilmiştir.⁴³⁰

7. Muhammed b. Sîrin'e “*İşte şurada, Allah 'ın ahirette görüleceğini söyleyen biri var*” denildiği zaman onun “*Duyduğum şey bid'attır, çünkü Allah Tealâ* ” ليس كمثلہ “⁴³¹ buyurmuştur” dediği nakledilmiştir.⁴³²

⁴²⁶ Müslim, *el-Câmiu 's-Sahîh*, Kitabu'l-İman: 77, Hadis No: 289, c.I, s.160.

⁴²⁷ Necm: 53/11.

⁴²⁸ Müslim, *el-Câmiu 's-Sahîh*, Kitabu'l-İman: 76, Hadis No: 281, c.1, s.158.

⁴²⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu 'l-Kebîr*, Beyrut 1993, c.XI, s.179; *el-Mu'cemu 'l-Evsat*, c.2, s.32.

⁴³⁰ Rebî' b. Hubeyb, İbni Ömer el-Ezdî el-Basrî, *Müsned*, (nşr. M. İdris Âşur b. Yusuf), Beyrut 1415/1994, c.1, s.314.

⁴³¹ Şurâ: 42/11.

8. E'rac'ın Ebu Hüreyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah'ın görülemeyeceğine dikkat çekmek için “ لينتهين أقوامٌ عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء أو “ لتختطفن أبصارهم /İnsanlar, dua ederken gözlerini semaya çevirmekten vazgeçsinler, ya da gözlerini kapatsınlar” buyurmuştur.⁴³³

Kadı Abdulcebbar, bu rivayetlerle öncekilerin kesinlikle birbirleriyle çeliştiklerini ifade ederek “Şu halde bunlardan herhangi birini esas almak niçin daha üstün olsun?” şeklinde akla gelebilecek bir soruyu kendisi sorar. Ona göre bu iki grup haber birbirleriyle çeliştiğine göre yapılması gereken şey, akıl ile kitabın delaletine başvurmaktır.⁴³⁴ Görülüyor ki Kadı Abdulcebbar, ru'yetullah meselesinde nakledilen hadis veya haberleri delil olarak kabul etmemenin ötesinde, onlara itibar bile etmemektedir.

Bu arada Kadı Abdulcebbar, ru'yetullah'a inanarak çeşitli delillerle ru'yetullahın mümkün olduğunu savunanların başvurdukları rivayetlerden Cerir'in naklettiği hariç, tamamının teşbihi gerektirdiğini ifade eder. Cerir'in rivayetinin ise sahih olduğu kabul edilecek olursa onun da kendi görüşleri doğrultusunda geçerli bir te'vilinin yapılabileceğini beyan eder. Şöyle ki “ ترون ربكم ” ifadesi” anlamına gelir.

Çünkü lügatte *ru'yetin*, ilim anlamı da vardır. Ayrıca *ru'yetin* ilim anlamında kullanıldığı birçok ayet vardır. Mesela, “⁴³⁵، أولم يرى الإنسان أنا خلقناه من نطفةٍ “ ألم تر كيف فعل ربك بإصحاب الفيل،” ile “⁴³⁷” ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض “⁴³⁶” ونراه قريبا ⁴³⁸ ayetlerinde *ru'yet, ilim* anlamında kullanılmıştır. Diğer taraftan dilcilerin kitaplarında *ru'yetin*, ilim manasında kullanıldığı zaman iki meful, idrak/görme manasında kullanıldığında ise bir meful aldığını kaydettiklerini belirttikten sonra Kadı Abdulcebbar sözlerini şöyle sürdürür: *Ru'yetin*, ilim manasını da içerdiği doğru ise “ ترون ربكم ” ifadesi ile Allah'ı bilmenin kastedilmiş olması da ihtimal dâhilindedir. Hatta Allah'ı bilme anlamı, O'nu görme anlamından daha doğru bir anlamdır. Çünkü *ru'yet*, idrak/görmeye

⁴³² Zeynuddîn Abdurrauf b. Tâci'l-ârifin b. Ali el-Münâvî (ö.1031 h./1622 m.), **Feyzu'l-Kadîr Şerhi'l-Câmi's-Sağîr**, (nşr. ed-Demr Daniş Muhammed), Mekke 1418/1998, c.2, s.494.

⁴³³ Taberânî, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, c.2, s.201.

⁴³⁴ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.230.

⁴³⁵ Yasin: 36/77.

⁴³⁶ Mücâdele: 58/7.

⁴³⁷ Meâric: 70/6-7.

⁴³⁸ Fîl: 105/1.

hamledildiği zaman görülen şeyin, ayın görülmesinde olduğu gibi, belli bir yönde olmasını gerektirir. Bu durumda da haberin teşbihi bir içeriğe sahip olduğu kesinleşmiş olur. Halbuki *ru'yet*, ilim manasına hamledildiği zaman bu tür tehlikeler ortadan kalkar ve daha doğru bir anlama ulaşılır.⁴³⁹ Her ne kadar dilciler, *ru'yet*, ilim manasında kullanıldığı zaman iki meful alır demişlerse de onlara göre ilim, yakîn anlamında kullanıldığında bir meful de alabilir. Bu da gösteriyor ki *ru'yetin* bir meful almış olması, onun *ilim* anlamına gelmesine mani değildir.⁴⁴⁰

Görülüyor ki Kadı Abdulcebbar, *ru'yetullah* meselesinde hasımlar olarak kabul ettiği *ru'yetullahın* gerçekleşeceğine inananların delil olarak ortaya koydukları hadisleri âhad haber kategorisinde değerlendirmekte ve geçerliliklerinin olmadığını savunmaktadır. Ayrıca *ru'yetullahın* imkansız olduğuna dair rivayetlerin de bulunduğunu belirterek hasımlarının delil gösterdiği rivayetlerle diğerlerinin çeliştiğini, bu yüzden *ru'yetullah* hakkındaki rivayetlerin delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder. Ancak hasımlarının delil gösterdiği rivayetler arasında kendi görüşünü destekleyecek mahiyette gördüğü Cerir'in rivayeti üzerinde fikir beyan etmesi ve bunu da kendi görüşleri doğrultusunda te'vil etmeye çalışması Kadı Abdulcebbar'ın bu hususta kendisiyle tenakuza düştüğünü söylememize imkan tanımaktadır.

Sonuç

Ru'yetullah meslesi bağlamında, Allah'ın görülmesi meselesi Mu'tezilî alimlerden Kadı Abdulcebbar'a göre aklî ve sem'î bakımından mümkün değilken, Ehl-i Sünnet alimlerine göre *ru'yet*, hem aklî hem de şer'i yönden mümkündür.

Mu'tezilî Ekolünce Allah'a cismaniyet atfedilmeden söz konusu âyetler çerçevesinde *ru'yetullahın* vuku bulacağını kabul etmek aklen mümkün değildir. Allah'tan cismaniyetin nefyedildiği gibi *ru'yetin* de nefyedilmesi gerektiğini düşünerek söz konusu âyetleri te'vil etmişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimlerinden İmam Maturidî (v. 333/944) de *Kitabu't Tevhid* adlı eserinde Allah'ın ahirette görülemeyeceğine dair ileri sürülen delilleri aklî izahlarla çürütmektedir.⁴⁴¹ Bu ekoldeki âlimlere göre Allah,

⁴³⁹ Kadı Abdulcebbar, **Muğnî**, c.IV, s.231.

⁴⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, **a.g.e.** c.IV, s.232-233.

⁴⁴¹ Ebu Mansur el-Maturidî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, **Kitabu-t Tevhid**, (tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İsam Yayınları, Ankara 2003, s.120-135.

kendisinin ve zatının varlığından dolayı görülür. Her var olan, aynı zamanda bir zattır. Bu yüzden her mevcudun malum olması zorunlu olduğu gibi, görünür olması da zorunludur. Allah'ın bilkuvve (potansiyel olarak) bilinir ve görülür olması, yani zatı itibariyle *ru'yetin* taalluk etmesine hazır durumda olduğunu düşündüklerinden *ru'yet* ile ilgili âyetlerin te'vil edilmesini uygun görmemişlerdir. Tabiatıyla ru'yetullah meselesinde her iki ekolün birbiriyle çelişir görünen görüşler serdetmelerinin temelinde mensubu buldukları mezhebin usûlünün dışına çıkmadıklarının bir göstergesi sayılabilir. Serdettikleri aklî muhâkeme yöntemlerinde, Allah'ın görülemeyeceği fikrinin tutarsız olduğunu ve tıpkı Mu'tezilede olduğu gibi siyak-sibak çerçevesi gözardı edilmiş olduğunu söylerler. Çünkü Allah'ın görülüp görülemeyeceği konusunda ileri sürülen âyetlere baktığımızda her birinin değişik konum ve manalarla ilgili olarak serdedildiklerini görmekteyiz. Örneğin Kıyâme 75/22-23. âyetlerin sevk edildiği konu kıyamet sahnesinin tasviriyle ilgilidir. Bu âyetin yer aldığı sûrenin ilk âyeti kıyamet gününe yeminle başlamakta ve daha sonra da kıyametin kopuş ve ardından da insanın o günde hesaba çekiliş sahneleri gözler önüne serilmekte ve insanın birtakım zaafı dile getirilmektedir. İşte bunun hemen ardından “ *وَجِئْهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ* / **O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar**” âyeti gelir. Şüphesiz âyette geçen “ *وَجِئْهُ يَوْمَئِذٍ* / **o günden**” amaç kıyamet günüdür.⁴⁴² Şu halde bu âyetlerde anlatılan kıyamet gününde gözlerin Rabb'lerine bakacağıdır. Bu âyet bağlamında dilsel unsur olarak “ *إلى* ” *harf-i cerri* bir şeye bakmakta kullanılıp beklemenin kastedilmediği hakikatıdır.⁴⁴³

Yüce Allah'ın görülemiyeciğine dair sunulan A'râf (7) /143. âyetin siyak-sibak bağlamına gelince; sibakında dâneyi ve çekirdeği yaratanın; ölüden diriye, diriden ölüyü ve karanlığı yaratıp sabahı da ortaya çıkarmanın; karanın ve denizin karanlıklarında yolun tayini için yıldızları ve insanı bir tek nefisten yaratanın; gökten su indirip onlarla her çeşit bitkiyi çıkarmanın Yüce Allah olduğunu beyan eden, O'nun gücünün bir görünümü ve kendisine işaret eden âyetler gözler önüne serilmektedir. Aynı zamanda Yüce Allah'ın birliğini de açık bir şekilde gösteren bütün bu delillere rağmen insanların, tutup da Allah'ın yarattığı cinleri O'na ortak koştuklarını, O'nun için oğullar ve kızlar icad ettiklerini, oysa gökleri ve yeri yoktan var edenin, bir eşi olmayan ve her şeyi yaratıp

⁴⁴² Celaleddin el-Mahallî- Celaleddin, es-Suyûtî, **Celâleyn Tefsiri**, (nşr ve hazırlayan. Ahmed Halid Şükri), 11. Bsk., Beyrut 1999, s.577. Ayrıca bkz. Alâeddin el-Üsmendî, **a.g.e.** s.95.

⁴⁴³ Ebu Mansur el-Maturidî, **a.g.e.** s. 123.

bilen Allah'ın nasıl çocuğunun olabileceği ifade edildikten sonra⁴⁴⁴ aynı surenin 102. âyetinde meâlen **"Rabbiniz Allah işte budur. O'ndan başka tanrı yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. O'na kulluk edin, O her şeye vekildir."** şeklinde buyurulmuş olması inanılması gereken Allah'ın yukarıda sunulan niteliklere sahip olan Allah olduğunu vurgular. İşte bütün bunlardan sonra da, **"لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ /Gözler O'nu göremez, O gözleri görür"** âyeti; eşi, çocuğu ve ortağı olmayan ve herşeyi yaratan Allah'ın varlık dünyasında görülemeyeceğini izah eder. Sanki Yüce Allah, bu dünyada beni göremezsiniz, siz, yarattıklarına bakın. Onlarda beni bulacağınız âyetler ve işaretler vardır demektir. Bu âyetler müteşâbih kabilinden olup tefsiri ise şöyledir; insanlar O'nu ahirette değil dünyada, cennette değil göklerde göremezler demektir. Dolayısıyla bu âyetle öncekisi arasında çelişki yoktur. A'râf (7) /143. âyetle Necm suresinin (53) /13. âyetini -ki **"And olsun, onu bir başka inişte de görmüştü."** - ru'yetullahla irtibatlandırılan âyetler arasında çelişki olmadığı gibi. Çünkü **"لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقْرَأَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ /رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ قَالَ تَرَانِي Musa: Rabb'im, göster bana kendini, bakayım sana' dedi. Rabbi: 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni görürsün"** ifadesindeki **"لَنْ تَرَانِي"** sözünün, beni dünyada göremezsin manasında olduğunu, cennette ise Musa (a. s.) ve başkalarının ahirette O'nu görmesine bir mani olmadığı ve Necm suresindeki zamiri Allah'a rac'i kıldığımızda Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in Allah'ı görmesinin İsrâ gecesinde vuku bulmuş olduğuyula tefsir ederek iki âyetin arasını bulmuşlardır.⁴⁴⁵ Kanaatimizce zamirin Cibril (a. s.) döndüğünü ve bu âyetin ru'yetullahla ilişkilendirilmeden Resulullah (s.a.v.) 'ın Cibril (a. s.) iki defa suret-i asliyesi üzerine gördüğüdür.⁴⁴⁶ Bu durumda bahsi geçen âyetleri tenakuzla ilişkilendirmeye ihtiyaç yoktur.

Mu'tezilenin Allah'ın dünyada görülmediği gibi ahirette de görülemeyeceğini inkâr etmede direnmelerinin bir nedeni de Allah'ı beşer mantığıyla düşünmelerinin bir sonucu olsa gerek. Doğal olarak insan kendi bakış açısıyla ve doğası çerçevesinde düşünür. Şüphesiz Allah diğer varlıklardan biri gibi düşünülürse Mu' tezilenin iddia ettiği gibi Allah hakkında yön ve cihet gibi düşünülmemesi gereken sınırlarda hapsi gerekir ki

⁴⁴⁴ Bkz. En'âm: 6/95-101.

⁴⁴⁵ Abdülbaki Güneş, **Aklî Tefsir Hareketleri (Mu'tezile ve Menar Ekolü)**, Ahenk Yayınları, Van 2003, s. 114-115.

⁴⁴⁶ Bu meselenin tahk. için bkz. Müslim, **Muhtasar Sahihi Müslim**, (tahk. Mustafa Dib el-Buğâ), 1. Bsk., Dimeşk 2011. (Hadis No. 84).

bu endişelerinde bir cihette haklıdırlar. Oysa biz, zaman ve mekandan mücerred bir zattan bahsediyoruz. Yüce Allah'ı kendi nitelikleri çerçevesinde düşündüğümüzde böyle bir şeyin lazım gelmeyeceğini bilmek zor bir şey olmasa gerektir.

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

Kelâm, tarihsel süreç içinde bir ilim olarak kendisini oluşturmaya başlarken bir çok faktörden etkilenmiştir. Bununla birlikte hayatın bir çok alanını da etkilemiştir. Bu tarihsel etkileşim sürecinde kendisine has bir söylem yapısı oluşturan kelâm ilmi hiç kuşkusuz kendi söylemini yoktan var etmemiştir. Bu bağlamda kelâmî söylemin Kur'ân orjinli olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.

Fakat, Kur'ân'ın yapısından kaynaklanan farklı farklı yorumlanabilme özelliği, onu yorumlayanların subjektifliği, Kur'ân ve kendisi üzerinden söylem kurma çabasında olan yorumcuların bulunduğu objektif (nesnel) koşullar gibi bir dizi faktör kelâmî söylemin yapısının çeşitlenmesini sağlamıştır.

Kelâmî söylem yapısındaki çeşitlilik müslümanlar arasında kesret içinde vahdete götüren bir çeşitlilik değildi. Genel olarak kendi varlığını diğerinin yokluğu üzerinden inşa eden ve ötekileştiren ayrıştırıcı bir söylem yapısıydı. Özellikle bu söylem yapısı ekonomik siyasî ve askerî güç elde edildiğinde tehlikeli bir silaha dönüşebiliyordu. Klasik dönemden yakın döneme değin ve hala da güçlü bir eğilim olarak devam eden bu söylem yapısı tevhidin hikmetine ters bir şekilde ayrılıkları körüklemiş ve ümmeti bölmüştür. Söylemden kaynaklanan öznellikler rahmet iken bir çok zahmet ve keşmekeşliği açığa çıkarmıştır.

Kuşkusuz yeknesak bir kelâmî söylem, Kur'ân'ın, insanın ve kâinâtın doğasına terstir. Çünkü fitrat bizim açımızdan çelişik, kaotik görülen tüm yanlarına rağmen bir ahenk, bir uyum ve bir birlik (tevhid) içinde tezahür etmektedir. Tarihin belli dönemlerinde ve özellikle de modern dönemde İslâm düşünürleri fitratın bu yönünden hareketle yeni bir kelâmî söylem arayışına girmişlerdir. Bu gerçekten hareketle âfâkî ve enfûsî boyutları birbirlerinin projeksiyonu olarak görüp bu boyutları kendi içinde ve boyutlar arası uyumu, ahengi irdelemişlerdir. Ve böylece fizik, kimya, biyoloji, psikoloji gibi modern bilimlerin de üzerinde yoğunlaştığı Allah, insan ve kâinât hakikatinden nizam ve fitrat delilini, kelâmî söylemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Ancak kâinâta tezahür eden kaostan kosmosa, kosmostan kaosa yasasının kosmostan kaosa yönü Müslümanların kelâmî söyleminde ve bu söylemin hayata yansıyan tüm alanlarında daha da görünür olmuştur.

Buradan hareketle tarih boyunca fitnelere, mihnelere yataklık ya da faillik eden kelâmî söylem yapılarının o kadar da masum olmadığını fark eden bazı ilim insanları kelâmî söylem yapısını daha sade anlaşılır, birleştirici, dinin olmazsa olmazları dışındaki ihtilafları teferruat sayıp gündemleştirmeyen bir hale getirmek için kolları sıvamışlardır.

Kelâm direkt hayatın görünen bütün alanlarıyla ilgilenen bir ilim dalı olduğu için onun ortaya çıkaracağı ölçüler ve bakış açıları müslümanların hayatını derinden etkilemiş ve etkilemeye devam edecektir. Kelâmî yoğunlaşmalar sonucu ortaya çıkan bu ölçüler, bakış açıları her ne kadar müslümanları çeşitli mezhep, fırka ve gruplara bölmüş olsa da müslümanların tevhid ve adalet ruhu ile inşaa edeceği kelâmî bir söylemin, sorunları en aza indirgeyeceği malumdur.

Tarihsel tecrübe ve diyalektik, bize oluşturulacak yeni kelâmî söylemin önceki kelâmî söylem yapısına takılıp kalınmamasını öğütlemektedir. Kuşkusuz ilim haysiyeti öncekilerin emek ve birikimlerini gözardı etmemeyi gerektirir. Bundan dolayı öncekilerin ilmî mirasından değerince istifade edilmelidir. Ancak belirttiğimiz üzere orada takılıp kalınmaması da ilmin haysiyetinden ve olmazsa olmazlarındandır. Özellikle akli, faaliyet alanının merkezine yerleştiren kelâm gibi bir ilmin, aklın geldiği düzeye göre kendisini yenilemesi, güncellemesi ve buna paralel olarak kavram ve anlam evrenini yeniden dizayn etmesi kaçınılmazdır. Eski Yunan mantığını ve bu mantığın önerme ve kavramsallaştırmalarını aşamayan bir kelâmî söylemin günümüze cevap olamayacağı gün gibi aşikardır.

Gelinen süreçte kuantumik bir kelâmî söylemin tarihe ve zamana cevap olabilecek uygun bir söylem olacağı kanaatindeyiz. Ay altı evreni fizik, ay üstü evreni metafizik kategoride ele alan Aristoteles mantığının yerine atom altı ve atom üstü kategorilerini kullanan kelâmî bir söylemin hakikate daha yakın bir yerde bizi konumlandıracağını düşünüyoruz.

Kuşkusuz mekanik bir bilim anlayışının kıskacında şekillenen bir kelâmî söylemin de geri bir söylem olduğunu da belirtmek gerekir. Şöyle ki; modern dönemin varlık bilim ve felsefesinde özne ve nesne ayırımı esaslı bir ilkedir. Bu anlayışın özünde suje (özne) ve obje (nesne) arasındaki iletişimden açığa çıkan bilgi varlığına uygunluğu nispetinde "gerçek" kabul edilir. Bu ilke Antik Yunan felsefesinden başlayarak günümüze

kadar gelen temel bir ilkedir. Buna göre varlıkta içkin olan bilgi yansıma yoluyla öznenin duyuları tarafından algılanır ve akıl yetisiyle birlikte elde edilir. Bu anlayışla birlikte, tabiat nedensellik ilkesi üzerinden işleyen ve bu bağlamda onda cerayan eden hadiselerin önceden mutlak olarak belirlenip kestirilebildiği mekanik bir düzlem olarak algılanmaya başlanmıştır. Rasyonel ve ampirik bilgi kaynakları dışında bütün bilgi kaynaklarını gereksiz, basit ve hor gören bu yapı, insanın psikolojik, sosyolojik, siyasal ve kültürel metafizik evrenini laboratuvarik ruhla okuyup kendisini yaşamın her alanında pratize etmek için var gücüyle çabalamıştır. Özünde Aristoteles'e kadar dayanan bu kategorik, pragmatik akıl ve mantık yapısı son yüzyılda bilimden dine, ekonomiden siyasete, siyasetten sanata kadar bir çok alanda insanları maddeci ve pragmatist düşünmeye sevketmiştir. Toplumların maddi ve manevi kaynaklarını sömürge alanı olarak görmek tam da bu kartezyenci, pozitivist, materyalist felsefelerin sonucudur.

Kuşkusuz dini, dünyanın dışına öteleyen; irfânî bilgi kaynaklarını ve değerlerini salt otantizm mantığıyla değerlendiren pozitivist mantığa karşı, dini varoluşsal boyutuyla tekrar yorumlayıp aktif bir söylem olarak güncelleyen modern dönemin kelâmî söylemi müslümanlar için bir dönem umut ışığı olmuştur. Ancak bu söylemin de modernist paradigmanın eksiklikleriyle ve yetmezlikleriyle mualllel olduğu bir gerçektir.

Bütün bunlara karşın determinizmle birlikte indeterminizmi; bir yönüyle parça-bütün çelişkisinden neşet eden kaos teoremi ve entropi yasasından parça bütün ilişkisinden neşet eden kosmosu yani kendi içinde düzeni, nizamı, bütünsel uyumu; özne ve nesnenin iççeçeliğini ve birbirini karşılıklı olarak belirleyişini; tüm öznel ve nesnel durumların bir özün vahid ve ehad olanın farklı görüngüleri olduğu hakikatini; belirsizlik ilkesi ile beraber işleyen, bağlayıcı kainât yasalarını (sünnetullah) birlikte ele alıp değerlendirecek adeta ışık hızında nurani bir kelâmî söyleme ihtiyaç olduğu kanaatinde olduğumuzu belirtmek istiyoruz.

İnsanın rûhî-manevî boyutunu dikkate alan, farklılıkları sünnetullahın bir tezahürü olarak kabul eden, evrenin ve hayatın bizce çelişik görünen tüm yanlarını irfânî ve felsefî bir derinlikle kavrayabilen aşkın bir üst dile sahip kelâmî bir söyleme İslâm ümmetinin sahip olması gerekliliği varlık-yokluk meselesidir.

Tefekkerünü, tezekkürünü ve tedebbürünü yapmaya çalıştığımız bu söylemin görünür kılınması halinde İslâm'ın ve onun mensuplarının dünyaya kendi asr-ı saadetlerini yaşatacağını hiçte uzak görmemek gerekir. İslâm ümmetinin kendi iç dinamikleri üzerinden bu söylemin oluşturabileceğini her akıl ve iz'an sahibi görebilir. Bunun için de Hz. İbrahim (a. s.) 'in akli⁴⁴⁷ ile Rabbi'ni arama seyahatine çıktığında kalbî tatmin istemesi⁴⁴⁸; imanı, kalp ve akıl birlikteliğinde ele alıp gönlünü ilâhî sekinetin tecellesine mazhar kılması bizim için alınabilecek en güzel Kur'ânî referanslardan birisidir. Allah'ın selamı O'nun ve O'nun izinden gidenlerin üzerine olsun.

⁴⁴⁷En'âm:6/75-79.

⁴⁴⁸Bakara:2/260.

KAYNAKÇA

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd, **Mu'cemu'-l-Mufehres Li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 4.Bsk., Daru'l-Marife, Beyrût/Lübnan 2010.
- ABDURREZZAK B. HEMMÂM, Ebûbekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826), **Musannaf**, nşr. Habîburrahman el-A'zamî, (I-XI), Beyrut 1403.
- AHMED B. HANBEL, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), **Müsned**, nşr. Çağrı Yayınları, (I-VI), İstanbul 1992.
- ALİYÜ'L KARÎ, **Şerhu Kitabi'l Fıkhı'l Ekber**, (ta'lik. Ali Muhammed Dondel), 2.Bsk., Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 2007.
- AKARSU, Bedia, **Wilhelm Von Humbolt'da Kültür Bağlantısı**, İnkilâp Kitapevi, İstanbul 1998,
-, **Dil-Kültür Bağlantısı**, İnkilâp Yayınları, İstanbul 1998.
- AKAY, Ali, **“Gaybî Konuların Anlaşılmasında Kur'ân Dilinin Özellikleri”**, DÜİFD, c.5/s.2, Diyarbakır 2003.
- AKSAN, Doğan, **Anlambilim (Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi)**, 4.Bsk., Engin Yayınevi, Ankara 2006.
-, **Dilbilim ve Türkçe Yazıları**, Multilingual, İstanbul 2004.
-, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, 1. Bsk., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- ALTINÖRS, Atakan, **Dil Felsefesine Giriş**, İnkilâp Yayınları, İstanbul 2003.
- ALTUNTAŞ, Halil-ŞAHİN, Muzaffer, **DİB Kur'ân-ı Kerim Meâli**, 12. Bsk., Ankara 2006.
- EL-ÂMİDÎ, Seyfeddin(ö.631), **Ebkâru'l-Efkâr fi Usulî'd-Dîn**, (tahk. Ahmed Muhammed El-Mehdî), 2.Bsk., Matbaatu'd-Dâru'l-Kutub ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2002.
- ARKOUN, Muhammed, **Kur'ân Okumaları**, (trc. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- AYDIN, Mehmet, **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

- AYDIN, Ömer, " **Kelâm Metinlerini Kronolojik ve Lokal Okuma** ", **Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama**, 1. Bsk., Sultanbeyli Belediyesi Kültür Yayınları, (I-II), İstanbul 2012.
- EL-BAĞDÂDÎ, Abdulkahir (ö. 429/1037), **El-Farku Beyne'l Fırak**, (tahk. İbrâhîm Ramazan), 1. Bsk., Dâru'l Ma'rife, Beyrut 1994.
-, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, (çev. Ethem Ruhî Fığlalı), TDV Yayınları, Ankara 1991.
- BAKTIR, Mehmet, "Mütekaddimin Selefîyye ve Düşünce Yapısı", **Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri**, TDV Yayınları, Ankara 2004.
- BAYRAKDAR, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, 7. Bsk., TDV Yayınları, Ankara 2009.
- BAYRAV, Süheylâ, **Dilbilim Filolojinin Oluşumu**, Multilingual, İstanbul 1998.
-, **Yapısal Dilbilimi**, 2. Bsk., Multilingual, İstanbul 1998.
- BEDİA, Akarsu, **Wilhelme Von Humboldt'da Dil-KültürBağlantısı**, İnkilâp Kitapevi, İstanbul 1998.
- BEYHAKÎ, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (458/1066), **es-Sünenü'l- Kübrâ**, nşr. Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, (I-X), Haydarâbâd 1344/ 1925.
- BİRCAN, Hüseyin, **İslâm Felsefesine Giriş**, 1. Bsk., Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- BOLAY, Süleyman Hayri, **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul 1993.
- BOR, İbrahim, **Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam**, 1. Bsk., Elis Yayınları, Ankara 2011,
- EL-BUTÎ, Muhammed Said, **Kübra'l Yakinniyyat el-Kevniyye**, 3. Bsk., Dâru'l Fikri'l Muâsır-Dâru'l Fikr, Beyrut-Dımeşk 1993.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, (çev. İbrahim Akbaba), 3. Bsk., Kitabevi, İstanbul 2001.
-, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi)**, (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), 3. Bsk., Kitabevi, İstanbul 2001.
- CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr, **el-Beyân ve't Tebyîn**, (nşr. Abdüsselâm Hârun), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1405/1985.
-, "RisaletüTafdili'n-NutkAle's-Samt", "Resailu'l-Cahız-Er-Resailu'l-Edebiyye" Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1991.

- CASSİRER, Ernst, **Sembolik Formlar Felsefesi 1 Dil**, Milay Köktürk (Çev.), 1. Bsk., Hece Yayınları, İstanbul 2005.
- CERRAHOĞLU, İsmail, **Tefsir Usûlü**, 22. Bsk., TDV Yayınları, Ankara 2012.
- CEVHERÎ, Ebu Nasr İsmail b.Hammad(ö.397 h.), **es-Sıhah Tacu'l Luğâ ve Sıhahu'l Arabiyye**, (tahk. Muhammed Muhammed Tamir ve diğerleri), Dâru'l Hadis, Kâhire 2009.
- EL-CİSR, A.Nedim, **İlim, Felsefe ve Kur'ân Işığında İman**, Remzi Barışık (Çev.), 1. Bsk., Kitabevi, İstanbul 1995.
- C.CONDON, John, **Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlam Bilim ve İletişim**, Murat Çiftkaya (Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- CÜNDİOĞLU, Dücan, **Anlamın Buharlaşması ve Kur'an**, 4. Bsk., Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
-, **Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi**, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
-, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi**, Kitabevi, İstanbul tsz.
-, **Söz'ün Özü-Kelâm-ı İlâhînin Tabiatına Dair**, 1. Bsk., Tibyan Yayınları, İstanbul 1996.
- CÜRCANÎ, Eş-Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816), **Kitabüt-Tarifât**, (tahk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşalî), 2. Bsk., Darun-Nefâis 2007.
- EL-CUVEYNÎ İmamü'l-Harameyn, **Eş-Şâmil fi Usûlid-Dîn**, (tahk. Ali Sâmi Neşşâr), Mısır 1969.
- ÇELEBÎ, İlyas, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar**, Rağbet Yayınları. İstanbul 2002.
- ÇIKAR, Mehmet Şirin, **Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, 1. Bsk., İsam Yayınları, İstanbul 2009.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, **Felsefî Söylem Nedir?**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2010.
-, **“Düzsöz Edimi-Bilgi İlişkisi”**, Felsefe Açısından Kültür, Sanat ve Dil, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniveristesi Yayınları, İstanbul 2011.
- DEYLEMÎ, Ebû Şucâ'Şirveyhb. Şehrdârb. Şirveyh ed-Deylemî (509/1115), **el-Firdevs bi'l me'suri'l-hitâb**, (nşr. Saîd b, Besyûnî), (I-V+F), Beyrut 1986.
- DİLAÇAR, Abdurrahman, **Dil Diller ve Dilcilik**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1968.

- DÜZENLİ, Yaşar, Düzenli, **Üslup ve Semantik Açından Kur'ân ve Şefaaat**, 2. Bsk., Pınar Yay, İstanbul 2008.
- EL-EBHERÎ, Esiruddin Fadl b. Ömer, **İsağoci Tercümesi**, (çev. Talha Alp), 1. Bsk., Yasin Yayinevi, İstanbul 2012.
- EBU AVÂNE, Ya'kub b. İshak el-İsferâyînî (316/928), **Müsned**, nşr. Dâru'l- Ma'rife, (I-V), Beyrut tsz.
- EBU'L BEKÂ, Eyyub b. Musa EL-KEFEVÎ (1094), **Külliyât**, (tahk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî), 2. Bsk., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2011.
- EBU'L-HASAN EL -EŞARÎ, **Makalâtu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, (nşr. Muhyiddin Abdulhamid), el-Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2009.
- EBU'L İZZ-ED-DİMEŞKÎ, Ali b. Ali. b. Muhammed b. (ö. 792 h.), **Şerhu'l-Akidetu't-Tahâviyye**, (tahk. Şuayb el-Arnautî-Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), 1. Bsk., Müessetu'r-Risale, Beyrut 2008.
- EBÛ MANSÛR, El-Mâtûrîdî, **Kitabu't-Tevhîd**, (nşr: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî), 1. Bsk., İsam Yayınları, Ankara 2003.
- EBU'L MUÎN EN-NESEFÎ, Meymun b. Muhammed, **Tabsiratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn**, (tahk. Hüseyin Atay), 2. Bsk., DİB Yayınları, Ankara 2004.
-, **Bahru'l Kelâm**, (ta'lik. Veliyuddin Muhammed Salih el Ferfûr), 2. Bsk., Mektebetu't Daru'l Ferfûr, Dimeşk 2000.
- EBU YA'LA, Ahmed b. Ali el-Mevsîlî (307/919), **Müsned**, (nşr. Hüseyin Selim Esed), (I-XIII), Dımaşk 1984-1990.
- EBU ZEHRA Muhammed, **İslâm'da İtikadi-Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, (çev. Sıbğatullah Kaya), Şura Yayınları, İstanbul 1996.
- EMÎN, Ahmed, **Duhal'-İslâm**, Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kâhire 1961.
- ERDEMCİ, Cemalettin, **Kelâm İlmine Giriş**, 1. Bsk., Dem Yayınları, İstanbul, 2009.
-, **"Kelâmcıların Dini Metinleri Anlama Biçimi"**, **Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama**, Sultanbeyli Belediyesi Kültür Yayınları (I-II), İstanbul 2012.
- ERKOL, Ahmet, **İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi**, 1. Bsk., Fecr Yayinevi, Ankara 2007.
-, **"Bediüzzaman'ın 19. ve 20. Yüzyıl Pozitivist İnkarcı Anlayışlarına Karşı İslâm Kelâmı ile Verdiği Cevaplar"**, **Vefatının 50. Yılında Uluslararası Bediüzzaman Said Nursî Sempozyumu**, 1. Bsk., Nûbihar, İstanbul 2011.
- EVKURAN, Mehmet, **Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm**, 1. Bsk., Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

- FAZLURRAHMAN, **Ana Konularıyla Kur'ân**, (çev. Alparslan Açıkgenç), 11. Bsk., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- EL-FERÂHİDÎ, Halil b. Ahmed, **el-Cumel fi'n-Nahv**, (nşr. Fahreddin Kabâve), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985.
- FERDİNAND, De Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, (çev. Berke Vardar), 4. Bsk., Multilingual Yay, İstanbul 2001.
- FEYYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukri, **el Misbahu'l-Munir**, Mektebetü Lubnan, Beyrut 1986.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, 10. Bsk., Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.
- FURAT, Ahmet Subhi, **Arap Edebiyatı Tarihi**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996.
- GAZZÂLÎ, **İlcâmü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm**, Mecmûatü'r-Resâili'l-İmam Gazzâlî, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
-, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, (nşr. İ. Agah Çubukçu-Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara 1962.
- GEZER, Süleyman, **Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'ân**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- GEZGİN, Ali Galip, **Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002.
- GÖKTÜRK, Akşit, **Çeviri: Dillerin Dili**, 2. Bsk., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, **Kelâm Tarihi**, 5. Bsk., Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2009.
- GÖRMEZ, Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, 2. Bsk., TDV Yayınları, Ankara 2000.
- GÜNEŞ, Abdülbaki, **Aklî Tefsir Hareketi**, AhenkYayınları, Van 2003.
- GÜNEŞ, Kamil, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bakillânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği)**, 1. Bsk., İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- GÜVEN, Şahin, **Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu**, 1. Bsk., Denge Yayınları, İstanbul 2005.
- GÜVENÇ, Bozkurt, **İnsan ve Kültür**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.
- EL-HAFÂCÎ İbn-i Sînân, **Sirru'l-Fesâha**, (tahk. Abdülmüteâl es-Sâidi), Mektebetü'l İlmiyye, Kâhire 1953.

- HÂKİM EN-NİSÂBURÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en- Nisâburî (ö. 405 h./1014 m.), **el-Müstedrek ‘ala’s-Sahîhayn**, (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), (I- IV) Beyrut 1990.
-, **el-Mustedrek ales-Sahîheyn ve’ma’ahu Telhis ez-Zehebî**, (tahk. Râcî er-Rahamât Ebu Abdullah, Adusselam b. Muhammed Ömer Allûş), 1. Bsk., Dâru’l Marife, (I -VI), Beyrut 1998.
- HÂKİM ET-TİRMİZÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Haşan et-Tirmizî (ö. 320 h./932 m.), **Nevâdiru’l-Usul fî Ma’rifeti Ehâdîsi’r-Rasul**, (nşr. Abdurrahman Âmire), (I -IV), Beyrut 1992.
- HAMİDULLAH, Muhammed, **Kur’ân-ı Kerim Tarihi**, Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık (Çev.), 2. Bsk., Beyan Yayınları, İstanbul 2010.
- HANEFÎ, Hasan, **Gelenek ve Yenilenme**, (çev. M. Emin Maşalı), 1. Bsk., Otto Yayıncılık, Ankara 2011.
- EL-HARPÛTÎ, Abdullatîf, **Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi Ehl-i İslam**, (trc. İbrahim Özdemir-Fikret Kahraman), TDV Yayınları, Elazığ 2000.
- HASAN, İbrâhîm Hasan, **Tarihu’l İslâm**, 14. Bsk., Daru’l Ceyl, (I- IV), Beyrut 1996.
- HERDER-FİCHTE-HUMBOLDT, **Klâsik Alman Dil Felsefesi Metinleri**, (çev. Gürsel Ayaç), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.
- İZUTSU, Toshihiko, **Kur’ân’da Allah ve İnsan**, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul tsz.
- İBN-İ CİNNÎ, Ebu’l-Fetih Osman b. Cinnî, **Hasâis**, (tahk. Muhammed Ali En-Neccâr), el-Hey’etü’l Mısriyyetü’l- Âmme li’l Kütüb, Kâhire 1986.
-, **Sırru’s-Sinâ’âti’l-İ’rab**, (nşr. Hasan Hindâvî), 1. Bsk., Dâru’l Kalem, Dımaşk 1405/1985.
- İBNU’L ESİR, Mecduddin Ebu’s Saadet el-Mubârek Muhammed, **en-Nihâye fî Garibi’l Hadis**, (tahk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde), 1. Bsk., Dâru’l Kutubu’l İlmiyye, (I-V), Beyrut 1997.
- İBN HÂCER EL-ASKALANÎ, Ebu’l Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed (773-852), **Fethu’l Bârî ala Camius-Sahîhi’l Buharî**, (tahk. Muhibiddin El-Hatîb), 1. Bsk., Daru-Reyyan, Kâhire 1986.
- İBN-İ HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, (tahk. Muhammed el-İskenderânî), Dâru’l- Kitabi’l- Arabî, Beyrut 2005.
-, **Mukaddime**, Daru’l-Hadîs, Kahire, tsz.

- İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681 h./1282 m.), **Vefeyatu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zemân**, (nşr. İhsan Abbas), (I-VIII), Beyrut 1968-1977.
- İBNİ HİBBÂN, Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân et-Temimî (ö.354 h./965 m.), **Sahîhu ibni Hibbân**, (nşr. Şuayb Arnavut), 1. Bsk., Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1984.
- İBNİ HİŞAM EL-ENSARÎ, Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin (ö.761 h.), **Şerhu Katrun-Nedâ ve Bellus-Sedâ**, (tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2010.
-, **Şerhu Şuzuruz-Zeheb**, (tahk. Berekât Yusuf Hebbûd), Dâru'l Fikr, Beyrut 1994.
- İBN RÜŞD, **Faslu'l Makâl**, (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- el-Keşf an-Menâhici'l Edille fi Akâidi'l Mille (Medhel Amm fi Târih İlmi'l Kelâm)**, (tahk. Muhammed Âbid el-Câbirî), 2. Bsk., Merkez Dirâsatu'l Vahdetü'l Arabiyye, Beyrut 2001.
- İBN-İ TEYMİYYE, Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim, **Muvâfakâtu Sahihi'l-Menkul Li Sarihi'l-Ma'kûl**, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhâmîd-M. Hâmid el-Fikî), Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrût 1985.
- İBRAHİM, Enîs, **Delâletü'l-Elfâz**, Mektebetü'l Angolo el-Mısriyye, Kâhire 1965.
- İKBAL, Muhammed, **İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, (çev. Sofi Huri), Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- İSLÂMOĞLU, Mustafa, **Hayat Kitabı Kur'ân (Gerekçeli Meâl-Tefsir)**, 13. Bsk., Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- İZOLÎ, D., **Ferheng**, 5. Bsk., Weşanên Deng, Diyarbakır 2007.
- KÂDÎ ADULCEBBÂR, Kâdi'l-kudât Ebu'l-Hasen Abdulcebbar b. Ahmed el- Hemedânî (415/1025), **el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîdve'l-adl**, (IV. Cilt), (nşr. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefa el-Ğânimî), (IV. Cilt), Kâhire tsz.
-, **El-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İ'cazü'l Kur'ân**, (tahk. Emin el-Hûlî), ed-Dâru'l Mısriyye li't te'lif ve't-terceme, Matbaatü Dâri'l-Kütüb, (XVI Cilt), Kâhire 1960.
-, **El-Muhît bi't-Teklif**, (tahk. Ömer Seyyid Azmî), ed-Dâru'l Mısriyye, Kâhire tsz.
-, **Muteşâbihu'l Kur'ân**, (tahk. Adnan Zerzûr), Mektebetü't Daru't Turas, Kâhire tsz.
-, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse**, (nşr. Abdülkerîm Osman), el- Heyetu'l Mısriyye li'l Kutub, Kâhire 2009.

- KARAGÖZ, Mustafa, **Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an-ı Anlamaya Katkısı**, 1. Bsk., Ankara Okulu, Ankara 2010.
- KAYAALP, İsa, **İletişim ve Dil**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.
- KILAVUZ, Ahmet Saim-KILAVUZ, Ulvi Murat, **Kelâma Giriş**, İsam yayınları, İstanbul 2010.
- KIZIKLI, Salih Zafer, **Arap Grameri Ekolleri** (Basılmamış Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa 2005
- KİTABU'L MUKADDES, (Tekvîn Babı; Yaradılış), Ahdu'l Kadîm, 4. Bsk., Daru'l Kütübü'l Mukaddes, Lubnan 1995.
- KOÇ, Turan, **Din Dili**, 3. Bsk., İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- KOÇYİĞİT, Talat, **Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi**, Ankara 1974.
-, **Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, TDV Yayınları, Ankara 1989.
- KOMİSYON, **Hesiodos Eserleri ve Kaynakları**, Azra Erhat- Saahattin Eyüboğlu (Çev.), 1. Bsk., Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara 1977.
- KOTAN, Şevket, “**Kelâm: İslâmî Teolojinin İnşası**”, **Tezkire, Yeni İlahiyât Söylemleri**, sayı: 31-32, mart-haziran, Ankara 2003.
- KRAMER, Samuel Noah, **Tarih Sümer'de Başlar**, Hamide Koyukan (Çev.), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1999.
- KUTLU, Sönmez, **Mezhepler Tarihine Giriş**, 1. Bsk., Dem Yayınları, İstanbul 2008.
-, “**İslâm Bilimlerinde Yöntem**”, (İlitam, Anküzem), Ankara 2007.
- LEVİ Claude -STRAUSS, **Yaban Düşünce**, Tahsin Yücel (Çev.), Yapı Kredi Yayınları İstanbul 2000.
- EL-MÂTURÎDÎ, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), **Kitâbü't- Tevhîd**, (tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), 1. Bsk., İsam Yayınları, Ankara 2003.
- EL-MAHALLÎ, Celâleddin (791 h.-864 h.)-ES-SUYÛTÎ, Celâleddin (849 h.-911 h.), **Tefsirü'l Celâleyn**, (muracaa. Ahmed Halid Şükrî), 11. Bsk., Dâru İbn Kesir, Dimeşk, 1999.
- MAHZÛMÎ, Mehdi, **Kitabu'l-Halil. b. Ahmed el-Ferâhidî Ameluhû ve Menhecuhû**, Matbaatu'z-Zehra, Bağdat 1960.
- EL-MEVDUDÎ, Ebu'l A'lâ, **Tefhimu'l Kur'ân**, (çev. Komisyon), 2. Bsk., İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

- MOLLA SADRÂ, Sadreddin Muhammed b. İbrâhim eş-Şirâzî, **Kitâbu'l Arşiyye**, (tahk. Fâtin Muhammed el-Lebûn Fuâdkâr), 1. Bsk., Müessesetü't Tarihu'l Arabî, Beyrut, 2000.
-, **Kitâbu'l Meşâir ma Mukaddimeti Henrî Kûrbîn**, (mukaddime çev. İbtisâm el-Hamevî, tahk. Fâtin Muhammed el-Lebûn), 1. Bsk., Müessesetü't Tarihu'l Arabî, Beyrut 2000.
- MONTGOMERY, Watt, **Modern Dünyada İslâm Vahyi**, (çev. Mehmet Aydın), Hülbe Yayınları, Ankara 1982.
- MUBÂREK, Mazin, Mubarek, **en-Nahvu'l-Arabî el-İlletu'n-Nahviyye Neş'etuha ve Tatavvuruha**, Daru'l-Fıkr, Beyrut 1981.
- EL-MUBÂREKFÛRÎ, Sefiyuddin, **er-Rehiku'l Mehtum**, Daru'l Erkâm, Beyrut tsz.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (ö. 261/875), **el-Câmiu's- Sahîh**, nşr. Çağrı Yayınları, (I-V), İstanbul 1992.
- MÜNZİRÎ, Zekiyüddün Abdülazim b. Abdülkaviyy, **Muhtasar Sahihi Müslim**, (tahk. Mustafa Dib el-Buğâ), 1. Bsk., Daru'l Mustafa, Dimeşk 2011.
- EN-NEŞŞÂR, Ali Sâmî, **İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, (çev. Osman Tunç), 1. Bsk., İnsan Yayınları (I-II), İstanbul 1999.
-, **Menâhicu'l Bahs inde Müfekkiri'l İslâm**, 3. Bsk., Dâru Nahdatu'l Arabiyye, Beyrut 1984.
- NIHAD, M. Çetin, **"Arap" md.**, DİA, İstanbul 1991.
- NURSÎ, Said, **Şuâlar (7.Şuâ) Âyâtu'l-Kübrâ**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2001.
-, **İçtimaî Dersler**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2004.
-, **İşârâtü'l İ'caz** (Arapça), (tahk. Musa Celâlî), 1. Bsk., Zehra Yayıncılık, İstanbul 2007.
-, **İşaratu'l-İ'câz fi Mizani'l-İ'câz**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1999.
-, **Mektubat**, Sözlere Neşriyat, İstanbul 2004
-, **Mektubat**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000.
-, **Muhakemat**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2006.
-, **Sözlere**, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2005.
-, **Çevşenu'l Kebir, Hizbu'l Hakaikun-Nuriye**, 2. Bsk., Envâr Neşriyat, İstanbul 2004.
- ÖMER, Ahmed Muhtâr, **el-Bahsu'l-Luğavî'inde'l-Arab**, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire 1982.

- ÖNKAL Ahmet- BOZKURT Nebi, "Deve" md., **DİA**, İstanbul 1994.
- ÖZERVERLI, M. Sait, **Kelâmda Yenilik Arayışları (19. yy sonu-20. yy başı)**, İsamYayınları, İstanbul 1998.
- ÖZKIRIMLI, Atilla, **Türk Dili, Dil ve Anlatım**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001.
- ÖZLEM, Doğan, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, 3. Bsk., Doğu Batı Yayınları, Ankara 2008.
- ÖZLER, Mevlüt, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- ÖZTÜRK, Mustafa, **Kuran'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği**, 2. Bsk., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- POLİTZER, Georges, **Felsefenin Başlangıç İlkeleri**, Ayda Yüz (Çev.), DoğaYayıncılık, Ankara1987.
- POYRAZ, Hakan, **Dil ve Ahlâk**, 1. Bsk., Vâdî Yayınları, Ankara 1995.
- ER-RÂCİHÎ, Abduh, **Fıkhü'l Luğa fi'l-Kutubi'l-Arabiyyeti**, Darun-Nahdatu'l Arabiyye, Beyrut 1974.
-, **en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs**, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986.
- RAĞİBÎ'L İSFEHÂNÎ, Ebu'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Müfeddel, **Mu'cem Müfredât Elfâzu'l Kur'ân-ı Kerim**, (tahk. İbrahim Şemseddin), 1. Bsk., Daru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut 1997.
- RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (544 h.-606 h./1149 m.-1209 m.), **Kelâm'a Giriş (El-Muhassal)**, (çev. Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları tsz.
- REBÎ' B. HUBEYB, ibni Ömer el-Ezdi el-Basrî, **Müsned**, (nşr. M. İdris Âşur b. Yusuf), Beyrut 1415 /1994.
- SCHNEİDERS, Werner, **Felsefeye İhtiyaç Var mı?**, Gürsel Aytaç (Çev.), 1. Bsk., İkarus Yayınları, İstanbul 2008.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz -AYCAN İrfan, **İdeolojik Tarih Okumalar**, 3. Bsk., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmud, **Fî İlmi'l Kelâm**, 5. Bsk., Darun- Nahdatu'l Arabiyye, (I- III), Beyrut 1985.
- ES-SUYÛTÎ, Celâleddin Abdurrahman b. Kemâl, **el-Behcetü'l Merdiyye ala Elfiyyeti İbn Mâlik**, 1. Bsk., Mektebetu Seyda, Diyarbakır 2008.

-, **el-Muzhir fi Ulûmi'l Luğa ve Envâiha**, (tahk: Muhammed Ahmed Câdelmevlâ-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim- Ali Muhammed el-Becâvî), el-Mektebetü'l Arabiyye, Beyrut 1987.
- SÜHEYLA, Bayrav, **Yapısal Dilbilim**, Multilingual Yayınları, İstanbul 1958.
- EŞ-ŞÂTİBÎ, İbrahim b. Mûsa Ebû İshâk, **el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa**, (Şerh: Adullah Drrâz, Tahk. İbrahim Ramazan), 3. Bsk., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- ŞEHRİSTÂNÎ, **Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi)**, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- ŞERİATİ, Ali, **İslâm Bilim I-II**, Faruk Alptekin (Çev.), Bilge Adam Yayınları, Van 2006.
- TABERÂNÎ, Ebu Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360 h./971 m.), **Mu'cemu'l-evsat**, (I-XI), Riyad 1985.
-, **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, (I -XXV), Beyrut 1993.
- TAFTAZANÎ, **İslâm Akâidî (Şerhu'l Akâid)**, (çev. ve tahk. Süleyman Uludağ), 1. Bsk., Dergah Yayınları, İstanbul 1980.
- TATAR, Burhanettin, "**Kelâmî Söylemin Monolojik Karakteri**", **Tezkire Yeni İlahiyat Söylemleri** süreli yayın, 2003/Bahar(Mart-Haziran), sayı:31-32, Ankara 2003.
- ET-TAYYÂN, Muhammed Hassân, **Araplarda Sesbilim (Fonetik)**, (çev. Ahmet Yüksel), Mecelletu'l Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye c. 69/s. 4, Dimaşk 1994.
-, **Araplarda Sesbilim (Fonetik)**, (pdf dosya no: 1336325759_200417130125-1.pdf)
- TOPALOĞLU, Bekir-ÇELEBİ, İlyas, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- TÜRCAN, Galip, "**Kelâm Dilinin Kurgusal Niteliği: -Din-Kelâm İlişkisi ve Kelâmda Kavramsal Soyutlamanın Zorunluluğu**", **İslâmî İlimler Dergisi (Kelâm Sayısı)** c. 4/s 1-2, Yıl: 2009/Bahar-Güz, Çorum 2009.
- ULAŞ Sarp Erk, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- UTKU, Ali, **Ludwig Witgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, Doğu-Batı Yayınları Ankara 2009.
- UYGUR, Nermi, **Dilin Gücü (Denemeler)**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- ÜÇÖK, Necip, **Genel Dilbilim (Linguistik)**, Ankara Üniversitesi Dil, Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1947.

- EL-ÜSMENDÎ, Alâeddin, **Lübâbü'l-Kelâm**, (tahk. M. Sait Özervarlı), İsam Yayınları, İstanbul 2005.
- VARDAR, Berke, **Dilbilimin Temel Kavram İlkeleri**, Multilingual Yayınları, İstanbul 1998.
- VENDERYAS, J. W., **Dil ve Düşünce**, Berke Vardar (Çev.), 2. Bsk., Multilingual Yayınları, İstanbul 2001.
- YAR, Erkan, “**Hız. İbrahim ve Akılcı Metodu**”, Kelâm Araştırmaları Dergisi, c. 4/s. 2 (87-104), İstanbul 2006 (pdf no: 2006_2_YARE-1pdf)
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “**Cübbâi, Ebu Ali**” md., **DİA**, c.VIII, İstanbul 1993.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, **İslâmi Akâid Sisteminde Gelişmeler**, 2. Bsk., Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.
- YÜCEL, Ahmet, **Hadis Tarihi**, 3. Bsk., İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.
- ZEMAŞERÎ, Ebu Kâsım Carullah Mahmut b. Ömer b. Muhammed (476-538), **Tefsirü'l Keşşâ an Hakâik Gavamid Tenzil ve Uyuni'l Akâvil fî Vucûhi Te'vil**, (tashih. Muhammed Abdüsselam Şâhin), 1. Bsk., Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, (I- IV), Beyrut 1995.
- ZEYDAN, Corci, **Târîhu edebi'l-luğati'l-Arabiyye**, Dâru'l-Hilâl, Kâhire tsz.
- ZEYLÂÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâi (762/1361), **Tahrîcu'l- Ehâdis ve'l-Âsâr**, (nşr. Abdullah b. Abdurrahman), (I- IV), Riyad 1414 h./1993 m..
- EZ-ZU'BÎ, Enver, **Meseletü'l Ma'rife ve Menhecü'l Bahs İnde'l Gazâlî**, 1. Bsk., Dâru'l Fikr, Dımeşk 2000.

