

## SÖZÜ" N MAHİYETİ VE BU BAĞLAMDA BİR SÖZ OLARAK KELAMULLAH (DİLBİLİMSEL BİR YAKLAŞIM)

*-The Nature of Speech and Evaluation of 'The Word of God': A Linguistic Analysis-*

**Arş.gör.İbrahim ASLAN**

Ankara Ü. İlahiyat Fak.

[aslan@divinity.ankara.edu.tr](mailto:aslan@divinity.ankara.edu.tr)

***Abstract** In the following paper the problems arose from the discussions about the word of God or the Holy Qur'an and its nature are analyzed. In this analysis as distinct from what preceded three points are underscored: theological, political and linguistic aspects of the problem.*

*Key Words: Createdness of the Qur'an/Halq al-Qur'an.*

Muhtemelen h. 200/m. 800 yıllarından kalan Musul'daki bir mezar taşında şunlar yazılıdır: 'Kur'an, kelimullahdır, vahyedilmiştir, mahluk değildir.'<sup>1</sup> Halku'l-Kur'an (Kur'an'ın Yaratılması) probleminin, kime ait olduğu belli olmayan isimsiz bir mezar taşına bu sözlerle taşınması, örneği olmayan ilginç bir durumdur. Zira bu sorun, dönemin inananları arasında siyasal iktidarın sosyal mühendisliği marifetiyle toplumsal bir soruna, hatta bunalıma dönüşmüştür. İşin bu yanı bir tarafa, taraflar arasında araçsal anlamda önemli bir fırsat olarak görüldüğü anlaşılan Halku'l-Kur'an tartışmalarının yarattığı bu atmosfer, az da olsa var olan ilmi mülahazaları yok ederek ideolojik reflekslerin güçlenmesine ve tekfirin merkeze alındığı dinsel kamplaşmalara bırakmıştır. Böylesi bir ortamda yapılan tartışmaların kendi içinde üç boyutlu olduğunun altını çizmemiz gerekir. İlki, tartışmaların Allah'ın kelamı ile ilgili olması bakımından *teolojik*; ikincisi, formüle edilen söylemlerin siyasallaştırılması bakımından *siyasi*; üçüncü ise problemin, zamanla, sözün mahiyeti bağlamında tartışılmaya başlanması bakımından da *dilbilimsel* bir sorundur. Bu üç çerçeveyi de içeren Halku'l-Kur'an meselesi, büyük oranda dogmatik mezhep perspektiflerinin belirleyici düzlemlerinde sıkışıp kalmış haliyle gerek hareket noktaları gerekse yöntemleri ve çözüm önerileri açısından halen tartışılmaya devam etmektedir. Son dönemlerde Batıda ve İslam dünyasında

semantik ve anlambilim gibi dilbilimsel çalışmaların ivme kazanması, söz konusu problemin tekrar gündeme gelmesine ve tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Biz, içeriği itibarıyla bir bakıma teolojik dil felsefesi olan Halk'ul Kur'an meselesinin, dilbilimsel açıdan yeniden ve farklı bir perspektifle değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

Halku'l-Kur'an tartışmalarının Kelam ilminin sistematik yapı kazanma süreciyle eş zamanlı olarak nispeten ait olduğu düzleme çekilmeye başlandığı görülmektedir. Bunun ilk örneklerini Ebu Haşim el-Cübbai, Ebu Ali el-Cübbai, Cüveyni ve Kadı Abdulcebar'da görmekteyiz. İlk defa, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı kısır döngüsünde apolojik argümantasyon anlayışı yerine, problem, sözün mahiyeti ve tanımından yola çıkılarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu yöntem, sorunun artık 'dilsel çerçeve' içinde ele alınması gerektiği gibi farklı bir hareket noktasına dayanmaktadır. Dolayısıyla bir söz olarak Kelamullah'ın, dilbilimdeki ayırım paralelinde gösteren (*kelam-ı lafzi*) ve gösterilen (*kelam-ı nefsi*) olarak iki ana kavram üzerine kurularak tartışıldığı görülmektedir.<sup>2</sup> Sözü, gösteren yani lafız boyutu açısından tanımlayan Mutezile, bu yaklaşımını dil'in işlevselliği bağlamında onun, bildirim, bildirişim ve iletişim aracı olması ile temellendirmektedir. Ehl-i Sünnet ise, söz konusu gösterenleri/lafızları, "asıl olanı/manayı göstermeleri bakımından söz tanımına sokmaz ve sözü, mahiyeti açısından 'mana' olarak tanımlar.

Bu nedenle, Halku'l Kur'an probleminin teorik çerçevesi esasında Kelam-ı Nefsi ve Kelam-ı Lafzi olarak adlandırılan lafız-mana ayırımına dayanan teolojik karakterli bir dil felsefesi olarak aktüelleşmiştir. Kelam ilmi ile Dilbilim arasındaki bu ortak sorun, problemin teolojik düzlemi açısından her ne kadar kelami bir sorun ise de, içeriği ve mahiyeti açısından dilbilimseldir. Bu noktada konuya öncelikle

<sup>1</sup> A. S., Triton, İslam Kelamı, s. 59, (çev: Mehmet Dağ), A. Ü. İ. F. Yay., 1983

<sup>2</sup> Dilbilim'deki söz konusu 'Gösteren' ve 'Gösterilen' kavramlarının Kelami terminolojideki karşılığı '*el-İşare*' ve '*Muradu'l-Muşir*'dir. Bu iki terim, genel bir perspektif olarak kullanılmasının yanı sıra, özellikle, Mutezile'den Kadı Abdulcebar'ın 'Yapısalcı Yaklaşım' olarak formüle ettiğimiz teorisinde kullanıldığını belirtmeliyim.

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Selefiyye'ye ait söz tanımlarını ele alarak başlamak yerinde olacaktır.

#### **A-Kelam'da Ortaya Çıkan Tanım Anlayışları:**

Kelam tarihinde genel hatlarıyla sözün mahiyetine ilişkin üç farklı tanımdan söz etmek mümkündür.<sup>3</sup>

a. Söz, harflerin anlam ifade edecek şekilde oluşturduğu özel bir yapıdır, dizgedir. Bu niteliğe sahip olan her bir yapı 'söz' olmak durumundadır.<sup>4</sup>

b. Söz, söyleyeninde varolan, uzlaşımsal olan işaret ve ibarelerin delalet ettiği bir şeydir.<sup>5</sup>

c. Söz/Kur'an, harfleri, nazmı, lafzı ve manası olarak kelamullahtır ve gayrı mahluktur.<sup>6</sup>

Tanımların ilki, Mutezile'den Kadı Abdulcebbar'a, ikincisi Ehl-i Sünnet'e, üçüncüsü ise Selefiyye'ye aittir. Bunların ilkinde "lafız", diğesinde "mana", ötekinde ise lafız-mana bütünlüğü vurgusu hakimdir. Ehl-i Sünnet'in söz tanımının kurucu unsuru, sözün kişide (nefis/zihin) ve onunla oluşması iken; Mutezile'de

Bkz: Kadı, el-Muğni, VII/s. 11

<sup>3</sup> Aslında burada yer vereceğimiz üç tanımın yanı sıra pek çok tanım anlayışı vardır. Bunlara yer vermeyişimizin nedeni, söz konusu tanımların tartışmaların merkezinde bulunmamları ve sistematik yapı kazanmış bir bütünlükte olmamalarıdır. Örneğin Hişam b. Hakem'e göre Kur'an, Allah'ın bir sıfatıdır. O'nun için, mahluk mudur değil midir? nitelemesi yapılamaz. Çünkü sıfatlar niteleyicidirler, bu nedenle de nitelenemezler. İbn Küllab ise, Kur'an'ın Allah'ın kıdemiyile kadim olduğunu, bu sebeple mahluk ve muhdes olamayacağını iddia etmiştir. Onun kıdemliğı, sıfat oluşundan değil, zatının kadim olmasından kaynaklanır. Bazı Haşeviler de, Kur'an'ın mahluk değil, 'Halık' olduğunu iddia etmiştir. Kadı Abdulcebbar'ın kimlere ait olduğunu belirtmediğı, ve 'kimilerine' göre demekle yetindiğı başka görüşlere de yer verdiğini görüyoruz. Kur'an'ın cisim olduğunu; ne cisim ne de araz olmadığını; o'nun ontolojik olarak mekansız olduğunu; belli yapısı bulunan harfler olduğunu; aksine dilsel yapısı olmayan harfler olduğunu savunan kimi görüş sahipleri de olmuştur. Bu tanımların detayları için bkz: Kadı Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 3 vd.

<sup>4</sup> Abdulcebbar, Kadı, el- Muğni, VII / s.6 ve 7, Daru'l – Kütüb Matbaası, Kahire, 1961

<sup>5</sup> Cüveyni, el-İrşad, s.104,

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, er-Resail, III / s.60 vd, Matbaat al-Manar, Mısır, 1349; Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, s.39 vd, Beyrut, 1933

sözün, bir bildirişim aracı olarak fonksiyonel boyutu dikkate alınmış ve yapısal ve fonetik karakterli bir tanım anlayışı benimsenmiştir. Selefiyye’de ise, kelimullah’ın lafız ve mana olarak kelimullah olduğu kabul edilmiş, Allah’a izafesinden dolayı sıfat olarak içeriklendirilmiş ve gayr-ı mahluk olarak temellendirilmiştir.

Halku-l Kur’an probleminin dilbilimle olan bu özsel ilişkisi, aslında söz konusu problemin dilbilimsel bir sorun olduğu ve ilkesel olarak bu çerçevede ele alınması gerektiğini yeterince ortaya koymaktadır.

Allah’a nispet edilen kelâm/kelimullah mecazi mi, yoksa hakiki bir nispet midir? Buna göre hakiki nispet olması, kelimullahı dolayısıyla Kur’an’ı ve diğer vahiy kitaplarını Allah’ın zatıyla muttasıf bir *sıfat* yapacağından ezeli olmasını gerektirir. Mecazi olması ise, söz konusu nispetin, Allah’ın rızık vermekle Rezzak, hayat vermekle Hayy ve öldürmekle Mumit olmasındaki fiili nispete paralel sadece sözün sahibinin Allah olduğunu ifade edecektir. Sözün mahiyeti nedir? Lafız-Mana arasındaki ilişki nasıl anlaşılmalıdır? Bu çerçevede kelimullah bir söz olarak nasıl değerlendirilebilir? Kelam sıfatı ile kelam (söz) aynı şeyler midir? Değilse aralarındaki ilişkinin mahiyeti nedir? İnsanda var olan düşünme yeteneğine kıyas edilerek<sup>7</sup> oluşturulan kelam-ı nefsi (*söze dökülmemiş anlam*) kavramı bir söz tanımı olarak Allah’ın zatıyla nasıl kaim olabilir?

En temelde bu sorularla genel çerçevesi çizilebilecek Halku-l Kur’an problemi, aslında dilbilimsel bir inceleme ve analize muhtaçtır. Her ne kadar 4. asırdan itibaren Cübbai’lerle başlayan, daha sonra Kadı Abdulcebbar, Cüveyni ve Razi ile devam eden tartışmaların karakteri<sup>8</sup>, kısmen dilbilimsel olsa da, aynı şeyi hareket noktaları açısından söylememiz mümkün görünmemektedir.

Biz de bu bağlamda soruna çözüm getirme çabasına girmiş olan Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Selefiyye’nin söz tanımlarının dilbilimsel açıdan neye tekabül ettiklerini

<sup>7</sup> Cüveyni, el-İrşad, s. 105

<sup>8</sup> Abdulcebbar, Kadı, el-Muğni, VII . cildi ve Şerh-i Usul-i Hamse, s.527 vd; Cüveyni, el-İrşad, s.99 vd., Razi, Halku’l-Kur’an Beyne’l-Mutezile ve Ehli’s-Sünne, Beyrut, tsz., (Daru’l-Ceyl).

ortaya koymaya, böylece aradaki farklılaşmanın hangi noktalarda ortaya çıktığını tespit etmeye ve dilbilimsel açıdan sözün mahiyetini tartışmaya çalışacağız.

Söz tanımıyla ilgili olarak üç farklı yaklaşımdan söz ettik. Ehl-i Sünnet'e göre söz, zat-ı ilahi için Allah'ın zatında varolan nefsi/içsel mana anlamında *sıfat* olarak kabul edilmiştir. Mutezile'ye göre, söz, her şeyden evvel sözsel bir ilişki biçimidir ve bu yüzden de onun, mahiyet olarak Ehl-i sünnet'in anladığı gibi Allah'ın zatında varolan nefsi/içsel bir mana olarak tanımlanamayacağını iddia etmiştir. Mutezile, Allah'ın kelam sıfatının zati değil, fiili bir sıfat olduğu sonucuna varmıştır. Mutezile'de anlam, sözün dilin formel kurallarına göre dizgelenmesi/yapılanması ile oluşur. Buna göre anlam, Allah'ta, onun zatında kaim olan bir şey değil, dilin morfolojisine bağlı olarak lafızda oluşan *itibari* bir şey olmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre ise, anlam, itibari değildir, bizatihi vardır ve de o, sözün asli unsuru ve kendisidir. Burada kavramsal olarak lafız, anlam ve söz söyleme sıfatı arasındaki ilişkide merkezi kavram, anlamdır. Anlam da sözü söyleyende olan bir sıfattır. Allah mahluk olmadığına göre anlam olan söz de Ehl-i sünnet'e göre mahluk olamaz. Selefiyye'ye gelince, onlar, Ehl-i sünnetin aksine söz'ün, lafız ve anlam bütünlüğüne göre tanımlanması ve mahiyetini de söyleyenine göre alması gerektiğini savunmuştur. Selefiyye, mananın söz olarak tanımlanamayacağını, çünkü aksi halde dilsiz olan kimsenin tasavvur ettiği, fakat dışsallaştıramadığı o mana dolayısıyla '*mütekellim*'<sup>9</sup> olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu noktada Selefiyye'nin, lafız ve mananın sözün tanımında zorunlu olarak bulunmasının gereğini savunması dilbilimsel açıdan doğru ve tutarlı bir yaklaşım

<sup>9</sup> Söz'ün mahiyetine ilişkin tartışmalarda Kelam ekolleri arasında 'söz söyleyen' anlamındaki '*mütekellim*' kavramı üzerinde, onun tanımı ve mahiyeti açısından önemli bir farklılık söz konusudur. Ehl-i Sünnet'e göre, kelam/söz, mütekellimden (söz sahibin) ayrı olamaz. Çünkü söz kişide ve onunla var olur. Mutezile ise, kelamullah bağlamında mütekellim ile kelam'ı birbirinden ayırır. Çünkü kelamullah, Allah'ın kelami/sözsel bir fiilidir. Fiilin Allah'ın zatıyla muttasıf olması ise düşünülemez. Zira Allah kadimdir, kelamı ise onun bir fiili olarak muhdestir. Allah, kelamını ihdas ederek, meydana getirerek, diğer bir deyişle ise yaratarak konuşur. Selefiyye'ye göre de, mütekellim, kelamın iki temel unsuru olan lafız ve manayı içine alan bir sıfattır ve bu haliyle de kelamullah Allah'ın zatıyla kaimdir.

olarak görülebilir. Ancak lafız ve mana bütünlüğüne göre tanımladıkları sözün kelam sıfatı olarak işlevselleştirilmesi ise yanlış olmuştur. Söz konusu işlevselleştirmeye göre Kelamullah'ın mahiyeti Allah'ın mahiyetiyle aynıdır. Çünkü o, Allah'ın bir sıfatıdır. Bizim dilbilimsel açıdan dikkati çekmek istediğimiz nokta, 'Lafız', 'Anlam' ve 'Kelam Sıfatı' kavramları arasındaki ilişkidir.

### 1. Dilbilimsel Açıdan Söz'ün Tanımı ve Mahiyeti :

Dilbilimsel açıdan söz, "konuşma" eyleminin karşılığı olarak ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Diğer bir deyişle söz, konuşma eylemi ya da düşünceyi sözle anlatım olarak tanımlanmıştır. O, konuşan bireyin kişisel düşüncesini anlatmak için dil dizgesini kullanmasını sağlayan birleşimleri ve bunların dışı iletilmesini olanaklı kılan anlıksal ve fiziksel düzeneği kapsar.<sup>11</sup> Buradaki anlıksal düzenek kavramı manayı; fiziksel düzenek kavramı ise lafzı göstermektedir. Söze getirilen bu eylemsi tanımlamada, sözün varlıksal çerçevesi dikkate alınmış ve sözsel ilişkiyi ifade etmesi bakımından da o, "konuşmak" olarak temellendirilmiştir. Buna göre söz, iki kişi arasında cereyan eden sözsel ilişki bağlamında eylem ve fiil olarak anlaşılmıştır. İslam kelamında Mutezile de sözün fiililiğini savunmuştur. Sözün fiililiği Kelam'da *kavlî hareket*<sup>12</sup> kavramıyla ifade edilmiştir. Mutezile'ye göre Allah'ın mütekellim olduğunu ispat etmek, ancak onun tarafından bir kelamın varlığının sabit olmasıyla mümkündür. Allah'ın, rızık vermesinden 'Rezzak' olduğunu ve ihsanda bulunmasından da 'Muhsin' olduğunu çıkarsamamız gibi. Buna göre bir failin yapmaya gücünün yettiği bir fiilin kendisine nispeti, ancak onun tarafından söz konusu fiilin yapıldığının sabit olduğunu bilmekle mümkündür. Bunu bilmenin ise, "haber, idrak ve o fiilin başkası tarafından yapılmasının imkansız olması vb. gibi" yolları vardır. Bir kelamın Allah'a olan aitliğini sadece peygamber dolayısıyla işitmekle bilemeyiz. Bununla beraber söz konusu kelamın mu'cizevi bir yolla vuku

<sup>10</sup> Vardar, Prof. Dr. Berke, Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, s.143, İstanbul, 1998

<sup>11</sup> Vardar, Prof. Dr. Berke, a.g.e , s.189, İstanbul ,1998

<sup>12</sup> Şehristani, Nihayetü'l-İkdam, s.274 vd, Beyrut, tsz

bulması, onun kelimullah olduğuna dair bir haberin olması ve peygamberin doğruluğunu göstermesi de bir kelâmın Allah'a aitliğini bilmenin yollarındandır.<sup>13</sup>

Dilbilimciler, kelâm fiilini failiyle ilişkili olarak ele aldıkları için kelâm fiilinin failini '*mütakellim*' olarak isimlendirmişlerdir. Bu ise, mütakellim isminin, sadece kelâmı bilinene verildiği anlamına gelmektedir.<sup>14</sup> Kadı Abdulcebbar, yapısalcı yaklaşım olarak formüle edebileceğimiz görüşünü ortaya koyarken sözün eylemselliğinde, Arap filologların yaklaşımını referans almıştır. Nitekim kimi Arap filologlara göre, kişiye '*mütakellim*' vasfını vermek, onun kendi iradesiyle konuşmuşluğunun vuku bulup bulmadığını haber veya idrak yollarından biriyle bilmeye bağlıdır. Kelâm ile mütakellim arasındaki ilişkiyi sözün '*fiili varlığı*' sağlamaktadır. şu halde Kadı'ya, dolayısıyla Mutezile'ye göre mütakellim, '*vuran*', '*hareket ettiren*' ve '*durduran*' fiillerinde olduğu gibi '*söz yapan*' anlamında "*failu'l-kelâm*" dır. Hareket etmek, vurmak ve durdurmak nasıl birer fiil ise, kelâm da konuşmak anlamında bir fiildir. Bu noktada Kadı Abdulcebbar'a göre şehadet aleminde bir kelâmın söyleyenine olan aitliği, onu kişinin kendisinden işitmekle ya da işitilmemiş ise güvenilir birinin haber vermesi ile<sup>15</sup> bilinebilir. Kadı Abdulcebbar, aynı şekilde kelâmullah'ın Allah'a aitliğinin de iki yolla bilinebileceği görüşündedir:

a. Sözün, taş, ağaç ve çakıl'ın konuşması gibi olağanüstü şekilde mucizevi bir yolla meydana gelmesi

b. Sözün, güvenilir bir peygamber tarafından haber verilmesi

Kur'an'ın kelâmullah olduğunu bu iki yolla öğrendiğimizi söyleyen Kadı Abdulcebbar<sup>16</sup>, Allah'ın mütakellim oluşunun ancak şu dört olasılıktan biriyle açıklanabileceğini ileri sürmektedir:

a. Kelâmın fiili olması,

b. Kelâmın sıfat olması,

c. Zatı'n bir cüz'ü olması,

<sup>13</sup> Abdulcebbar, Kadı ,VII/s.58 vd, Mısır 1983

<sup>14</sup> Abdulcebbar, Kadı, şerhu Usul-i Hamse,s.536

<sup>15</sup> Abdulcebbar, a.g.e, s. 539

<sup>16</sup> Abdulcebbar, şerhu Usul-i Hamse, s.539

d. Konuşma organının olması,<sup>17</sup>

Kadı Abdulcebbar, bilindiği üzere söz konusu seçeneklerden kelâmın fiililiği ilkesinden hareket ederek Kur'an'ın mahiyetini tartışmaktadır. Kelâm'ın Allah'ın sıfatı olduğu şeklindeki yaklaşımı, söz konusu sıfat zât'tan ayrı olduğu için - bilindiği gibi Mutezile zat'tan ayrı o'nun üzerine zait sıfatların varlığını nefyetmektedir-; kelâm'ın Allah'ın cüz'ü oluşu olasılığını da, Allah'ın zatında konuşma organı gerektireceği için ve konuşma organının olması olasılığını ise Allah için imkansız olduğu için kabul edilemez bulmakta ve reddetmektedir.<sup>18</sup> Ehl-i Sünnet ve Selefiyye, Mutezile'nin kelâmullahın Allah'ın fiil sıfatlarından olduğu şeklindeki bu açıklamalarına şu karşıt argüman ile cevap vermiştir:

“Kelâmullah, Allah'ın kendisinin dışında bulunması halinde -kelâm sıfat olduğu için- mütekellim olan Allah değil, sözün varlık kazandığı mahal olur.”<sup>19</sup> Dolayısıyla Ehl-i Sünnet ve Selefiyye'ye göre Allah, kelâmını bir başka varlıkta yaratmak suretiyle mütekellim olamaz. Zira bu durumda mütekellim, kelâmın ortaya çıktığı yerin kendisi olacaktır. Kadı Abdulcebbar , bu temel iddiaya şu şekilde yanıt verir :

Allah'ın zatıyla kaim olması gerektiği kabul edilen kelâmullah/Kur'an, aslında, zat'ın dışında olduğu için muhdes, mahluk olmak durumundadır. Allah'ın zatı ile muhdes olan kelâmullah bir arada düşünülmez. Pratikte O'nun kendisi dışında bulunması, kelâmullahı muhdes yapar. Çünkü hadis olan şey, kadim'e hulul edemez. Bu da Allah'ın, söz konusu muhdes kelâmını, mahlukata nimet vermekle Mun'im, rızık vermekle Rezzak olması gibi, bir varlıkta yaratmak suretiyle

<sup>17</sup> Abdulcebbar, a.g.e, s. 537-538

<sup>18</sup> Abdulcebbar, a.g.e, s.537 vd.

<sup>19</sup> Nesefî ,Ebu'l-Muin, Tabsıratü'l-Edille fi Usulı'd-Din, tahk. Hüseyin Atay, (Ankara, 1993) I / s.350 vd, ; M . b. E s'ad, Celaleddin, Şerh-i Akaid-i Azudiyya, s.232, Esad Efendi Matbaası, İstanbul, 1291; Şehristani, Nihayetü'l-İkdam, s.269 vd; el-Cezeri, Abdurrahman, Tavzihu'l-Akaid fi İlmi't-Tevhid, s.118, Hadaratu'ş-şarkıyye Matbaası 1932.



konuştuğunu ve mütakellim olduğunu göstermektedir.<sup>20</sup> Mutezile, Allah'ın, kelâmını yaratmak suretiyle mütakellim olduğu iddiasını, cansız varlıkların mütakellim olmasının imkansızlığıyla temellendirmeye çalışmıştır.<sup>21</sup> Kadı, Allah'ın sözünü yaratmak suretiyle konuştuğu mahallin, mütakellim olamayacağına ilişkin olarak şunları söyler:

Bir fiilin faile nispetinde, onun nispet edilen fail tarafından doğrudan/araçsız yapılması şart değildir.<sup>22</sup> Kadı, Ehl-i Sünnet ve Selefiyye'nin yönelttiği eleştiri bağlamında bir mütakellim olarak insanın konuşma organının, kişiye göre mütakellim vasfını almaya daha müsait bulunduğunu da söyler.<sup>23</sup> Nitekim kelâm, harflerin oluşturduğu dizgenin/nazmın adı ise, her bir harfin de kendine özel mahreçleri var olduğuna göre, bu durumda, birden çok mahal/mahreç söz konusu olacaktır. Zıt olan mahreçlerin tek bir mahal olması ise imkansızdır. şu halde bu nasıl imkansız ise, kelâmın mütakellimde bir mana olması da imkansızdır. Kadı, bu karşıt argümantasyon ile Ehl-i sünnet'in ve Selefiyye'nin 'mütakellim' kavramına ilişkin yaklaşımını eleştirmektedir.

Sözü bir fiil ve eylem olarak gören Mutezile, Kur'anı fiiller kategorisinde değerlendirmiştir. Bunun da bir sonucu olarak Allah'ın konuşma keyfiyetine ilişkin kendince makul bir çözüm sunan Mutezile, böyle davranmakla beşer zihnindeki "mütakellim" kavramına ters düşmüştür. Zira Allah'ın konuşmasında söz, onun dışındadır ve aralarında tam bir ontolojik ayırım söz konusudur. Fenomenal düzlemde söz, bizzat sahibinden çıkmakta ve onunla var olmaktadır. Dolayısıyla fiil anlamındaki söz, aslında anlksal bir süreçle bizde ve bizimle bitişiksel şekilde oluşan bir şeydir. Ancak Mutezile'ye göre fiil anlamındaki Kur'an'ın Allah'ta ve onunla meydana geldiğini düşünemeyiz. Çünkü Kur'an'ın Allah'ın zatı ile kaim olması, muhdes olanın kadim olana hulul etmesini gerektirecektir. Bu sebeple Mutezile, teolojik bağlamda kelim ile mütakellimi birbirinden ayırmak gibi temel

<sup>20</sup> Abdulcebbar, şerhu Usul-i Hamse, s.539

<sup>21</sup> Nesefi, Ebu'l-Muin, Tabsıratu'l-Edille, / s.349

<sup>22</sup> Abdulcebbar, şerhu Usul-i Hamse, s.541

<sup>23</sup> Abdulcebbar, el-Muğni, VII / s.50 vd

bir ilkeden hareket etmiştir. Ehl-i Sünnet ve Selefiyye ise, mütekellim kavramının fenomenal anlamına paralel olarak teolojik bağlamda kelam ile mütekellimi birbirinden ayırmaz.

Sözü, icra ettiği fonksiyonu itibarıyla yapısal açıdan tanımlayan Kadı Abdulcebbar, bu yaklaşımını temellendirmek için Kelam-ı kadim'in imkansızlığı ve bu yaklaşımın tutarsızlıkları bağlamında şu gerekçeleri ileri sürmektedir.

### **C-Kadim Kelam'ın Tutarsızlıkları: Mutezili Yaklaşımın Argümanları:**

Yukarıda ifade edildiği üzere Mutezile'de sözün mahiyeti fenomenal düzlemde ne ise kelami/metafiziksel düzlemde de aynıdır. Ehl-i Sünnet ve Selefiyye ise sözü, söyleyeninin mahiyeti ile aynı görerek, alan ve mahiyet ayırmasına girmiştir. Dolayısıyla sözün mahiyetine ilişkin ortaya çıkan farklılığın yönetsel olduğunu belirtmemiz gerekir. Diğer yanda kelam-mütekellim ilişkisi açısından da önemli bir farklılık söz konusudur. Mutezile'de Allah, sözünü yaratarak konuşurken; Ehl-i Sünnet'e göre O, kendi zatında bulunan kadim manaya delalet eden muhdes lafızlarla keyfiyeti meçhul bir şekilde konuşur. Selefiyye'de ise, Allah, lafız ve manadan mürekkep kadim kelamullahı keyfiyetini bilemeyeceğimiz şekilde konuşur. Burada belirleyici olan unsur, söze getirilen tanımdır. Söz'ün Mutezile tarafından dilbilimsel tanım anlayışına uygun olarak en temelde onun konuşma fiili veya eylemi olduğunun kabul edilmesi önemli ve gerekçeleri açısından irdelenmesi gereken bir iddiadır. Biz de bu bağlamda ilahi kelamın kadimliğini savunan '*Kadim kelam*' anlayışına yöneltilen bu eleştirinin dayandırıldığı gerekçeleri maddeleştirmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Kadim kelam teorisinin kendi içinde pek çok tutarsızlığı içerdiğini düşünen Kadı Abdulcebbar, bu iddiasını aşağıda sıralayacağımız şu gerekçelere dayandırmıştır.

a. En az iki harften müteşekkil ses ve harflerin oluşturduğu bir kelam, yapısallığı gereği muhdestir. Allah'ın kelamı da bu cinsten olduğuna göre o, kadim olamaz, olması durumunda ise insanların konuştuğu kelamın da kadim olması

gerekir. Zira her ikisi de aynı cinstendirler.<sup>24</sup>

b. Kur'an nazmı ve indiği dil itibarıyla muhdestir. Çünkü indiği dil, insanların konuştuğu ve üzerinde uzlaşılarak kendini gösterdiği beşeri bir mahiyet arz etmektedir. Kuran da bu paralelde onların konuştuğu dil ile hitap etmesi bakımından muhdes olmaktadır.<sup>25</sup>

c. Kuran, Allah'tan başka ve ondan ayrı olması bakımından muhdes olmak zorundadır. Onun, cüzlerden oluşmuş, algılanabilen, işitilebilen, muhkem ve müteşabih v.s. gibi Allah için imkansız olan niteliklere sahip olması da göstermektedir ki Kur'an, Allah'ın sıfatı olamaz. Kadim olduğunu kabul edersek, o zaman, Allah'ın dışında da kadim bir varlık tayin etmiş oluruz.<sup>26</sup>

d. Kelam, uzamsal olma özelliğinde oluşu bakımından da muhdestir.<sup>27</sup>

e. Kelam, anlamlı oluşunu söz olacak şekilde kurulmasına borçludur. Bu da özel bir düzenekten oluşması demektir. Bu nitelikte olmaması onu, söz olmaktan çıkaracağı gibi anlamlı olması da düşünülemez olur. Bu durumda muhdes olması gerekir.<sup>28</sup>

f. Kur'an'ın meydan okuması (tahaddisi) de muhdes olmasını gerektirir. Çünkü kadim bir şeyle meydan okuma makul olmamakla birlikte olanaksızdır. Meydan okumada imkan tanıma varolduğuna göre Kur'an'ın muhdesliği söz konusu olur.<sup>29</sup>

g. Söz, sahibine, fiili olması bakımından izafe edildiği için kelimullahın da kadim olması söz konusu olamaz. Nimet vermek, ihsanda bulunmak gibi...<sup>30</sup>

h. Bir cisim olarak Kelamullah'ın kadim olduğunu iddia etmek, onun gibi

<sup>24</sup> Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s.84

<sup>25</sup> Abdulcebbar, a.g.e , VII/s.92

<sup>26</sup> Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s.86 vd.

<sup>27</sup> Abdulcebbar, a.g.e, VII/s.85

<sup>28</sup> Abdulcebbar, a.g.e, VII/s.85

<sup>29</sup> Abdulcebbar, a.g.e, VII/s.89

diğer bütün cisimlerin de aynı özellikte olduğunu kabul etmek anlamına gelir.<sup>31</sup>

i. Kuran'ın mahluk olmadığını yani ezeli olduğunu söylemek Allah için bir eksiklik olacaktır. Çünkü bu durumda Kur'an, "anlaşılır olmaktan", "fayda" vasfından soyutlanmış olmaktadır. İnsanların, murad-ı ilahi'den kastın ne olduğunu anlaması olanaksız olacaktır. Zira anlaşılır olması da ancak vahyin inzal olduğu toplumun muhdes diliyle mümkündür. Aksinin kabul edilmesi halde Allah için kabihtir.<sup>32</sup>

Kelamın fiililiğine ilişkin Mutezile tarafından ileri sürülen görüşleri kabaca bu şekilde özetledikten sonra Kelam tarihinde sözün mahiyetine ilişkin ortaya çıkan tanımların teorik çerçevelerini dilbilimsel açıdan şu şekilde sınıflandırmak mümkündür.

### 1. Fonetik Yaklaşım:

Mutezile'de sözün mahiyetine ilişkin yapılan tartışmalarda Ebu Haşim el-Cübbai tarafından formüle edilmiş bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda söz, tekellüm<sup>33</sup> temelinde ele alınmakta ve '*ses birimlerinden oluşan bir yapı*'<sup>34</sup> olarak görülmektedir. Burada söz, tabii olarak bir manaya delalet etmediği halde itibari olarak bir manası olan, ayrı ayrı kelimeler değil de, mürekkep bir bütün yani dizge teşkil etmek üzere çıkarılan sesler olarak<sup>35</sup> veya aynı paralelde, "konuşulan her türlü şey manasına gelen bir isim veya anlaşılır bir manaya delalet eden sesler (*asvat*) dizgesini gösteren bir kavram"<sup>36</sup> olarak da tanımlanmıştır. Ebu Haşim el-Cübbai'ye göre söz, salt sesçil bir mahiyete sahiptir. Çünkü ses olmadan ne ontolojik anlamda

<sup>30</sup> Abdulcebbar, a.g.e, VII/s.85

<sup>31</sup> Abdulcebbar, a.g.e, VII/s.85

<sup>32</sup> Abdulcebbar, a.g.e, VII/s.93

<sup>33</sup> Burada '*Tekellüm*' kavramı, fiili anlamda sözün mahiyeti ve sınırları için bir düzlem olarak kabul edilmektedir. Çünkü anlam ve yapısını uzlaşımsal olmasından alan söz, tekellüm düzleminde bildirişim işlevi görmek için vardır.

<sup>34</sup> Ebu Haşim el-Cübbai, bunu 'İnneha Esvatun Mukattaatun' şeklinde ifade etmiştir. Abdulcebbar, Muğni, 7/s. 22

<sup>35</sup> İslâm Ansiklopedisi, VI/Kelâm mad., s.538, İstanbul, 1955.

sözün kendisinden ne de söz söyleme imkanından bahsedebiliriz.<sup>37</sup> O'na göre harfler, seslerden başka bir şey değildir. Bu sebeple o, harfi, tabii bir ses olarak tanımlamıştır. Ebu Ali el-Cübbai ise sözün, sadece ses birimlerinden oluşan bir yapı olarak tanımlanamayacağını, bunun yanında onun yani ses birimlerinin anlam ifade edecek şekilde dizgelenmiş harflerden oluşan yapısal bir yönünün de olduğunu ileri sürmüştür.<sup>38</sup> Buna göre söz, yazıldığında harflerle; okunduğunda ise harf ve seslerle teşekkül eder.<sup>39</sup> Ebu Ali el-Cübbai, yazılan ve ezberlenen şeyler hakkında, beraberlerinde ses olmamasına rağmen ikisinin de kelam olduğunu kabul etmiştir. Cübbai'lerin bu fonetik yaklaşımlarının bir sonucu olarak Kelamullah, zorunlu olarak Allah'ın zatında değil, dışındadır. Çünkü o, Allah'ın bir fiilidir. Bu nedenle Allah'ın konuşması, O'nun, harf ve sesleri bir cisimde yaratması şeklinde aktüelleşmektedir. Başka bir ifadeyle Allah sözünü, levh-i mahfuz, Cibrilin ağzı, peygamberlerde ve Hz. Musa ile konuşan ağaç gibi cansız nesnelere yaratmak suretiyle konuşur.<sup>40</sup> Kuran, Allah ile Hz. Muhammed arasında 'konuşulmuş' sözlerin bir araya getirilmiş şeklidir. Onun konuşulmasında ana unsur ise, Ebu Haşim'e göre ses, Ebu Ali'ye göre hem ses hem lafızdır. Çünkü 'konuşmak', iki kişinin ses ve harflerin dilsel yapısı temelinde yaptıkları bir bildirişimdir. Sonuç itibarıyla fonetik yaklaşıma göre söz, ister ses, isterse ses ve lafızdan oluşan bir yapı olarak tanımlansın, o, Allah tarafından bir araz olarak işitilecek ve manası anlaşılacak şekilde cisimlerde yaratılarak meydana gelir.<sup>41</sup> Allah tarafından cisimlerde bir araz olarak yaratılan kelam, fenomenal düzlemdeki beşeri dilden yapısal olarak farksızdır. Çünkü kadim bir hareketin ispatı nasıl imkansızsa kadim bir kelamın ispatı da imkansızdır.

<sup>36</sup> İslâm Ansiklopedisi, VI/Kelâm mad., s.538

<sup>37</sup> Abdulcebbar, el-Muğni, VII/192-207

<sup>38</sup> Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 7-8; Neseî, Tabsıratü'l-Edille, s. 259 vd.

<sup>39</sup> Neseî, Tabsıratü'l-Edille, s. 340.

<sup>40</sup> Hanefî, el-Beyazî, İşaratu'l-Meram, s. 139, Mısır, 1949; Tahavî, Şerh-i Akaid-i Tahaviyye, s. 173

<sup>41</sup> Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 3

## 2. Yapısalcı Yaklaşım:

Kadı Abdulcebbar'a göre 'Bir şeyin tanımlanması, o şeyin bilinmesiyle mümkündür. Çünkü tanım ile, tanımlanan şeyin kapsamı belirlenmektedir. Bunun için bir cismin, en, boy ve derinlik özellikleriyle tanımlanması, ancak onun bu şekilde olduğunun bilinmesiyle mümkündür. Buna göre söz, sadece idrak/algılama yoluyla bilinebilir.'<sup>42</sup> Bu noktada sözü, akciğerlerden gelen havanın etkisiyle sesleme örgenlerinde oluşan bir titreşim veya salt ses olarak ya da onu belirli çıkış yerleri olan harfler veya mahreç yerlerinin birbirine temasıyla ortaya çıkan harfler olarak tanımlamak mümkün değildir. Çünkü, Kadı'ya göre, bir şeyin sebebi o şeyin tanımına girmez.<sup>43</sup> O'na göre, ses ve söz her ikisi de birbirlerine ihtiyaç duymadan varolabildiklerine göre sözü, salt ses olarak tanımlamak olanaksızdır. Sözün, varoluşsal bağlamda sesbirimsel karakterde ve onun dolayısıyla olduğu şeklindeki fonetik yaklaşımı kabul etmekle birlikte, buna ilaveten sözün, yapısal bir boyutunun da bulunduğunu savunmaktadır. Sözün meydana gelmesinde ses, araşsal bir işlev görür. Bunun yanında bir sözün anlam ifade etmesi onun dilin yapısal bütünlüğüne uygun bir makuliyetinin bulunmasına bağlıdır. Kadı Abdulcebbar, Cübbai'lerin fonetik yaklaşımına bu noktada katkı yapmakta ve Söz'de makuliyeti diğer bir deyişle yapısallığı da tanım anlayışına katmaktadır.

Kadı'ya göre 'yazma' ve 'ezberleme' durumlarında sesin bulunmayışı sözün sestten başka bir şey olduğuna delil olamaz. Zira 'yazım' harflerin gösterenleridir. Ezberleme ise, bir şeyin keyfiyet bilgisidir.<sup>44</sup> Dolayısıyla sesin soyutlandığı bir sözden bahsedilemez. Ancak bu demek değildir ki, ses sözdür. Aksine söz varsa onun varlığıyla ses de vardır. Ancak sesi, sözün sebebi olarak da görmemek gerekir. İkisi de birbirinin varlıklarıyla varolmaktadırlar. Sözün fenomenal bir şey olduğunu savunan Kadı Abdulcebbar, onun en temelde dilsel bir yapı olduğunu kabul etmektedir. O, bu dilsel yapının Ebu Haşim el-Cübbai'nin iddia ettiğinin aksine, bir araya getirilişleri açısından harflerin rasyonel ve anlamlı bir dizge olduğunu

<sup>42</sup> Abdulcebbar, a.g.e, VII/s. 6-7

<sup>43</sup> Abdulcebbar, a.g.e, VII/s. 8-12

düşünmektedir. Bu yönüyle Kadı, konuyu yapısal bir çerçeveye oturtmak isterken farklı bir hareket noktası kullanmış olmaktadır. Bu bağlamda o, lafız ve anlam kavramları arasındaki ilişkiyi de aynı şeyin iki farklı yönü olarak kabul ettiği söylenebilir. Kadı sözü, yapısal açıdan tanımlamaya çalışırken lafız ve anlamın ait olduğu ortak düzleme atıfta bulunmaktadır. Ona göre söz, ne ses, ne anlam ne de lafızdır. Aksine anlam kazanışları rasyonel olarak dizilişleri ile oluşan özel, dilsel bir yapıdır.<sup>45</sup> Kanaatimizce bu, uzanımlarını *Saussure*'un yaklaşımında bulabileceğimiz dilbilimsel bir çerçeve sunmaktadır.

### 3. Tözsel Yaklaşım:

Fonetik ve yapısalcı yaklaşımın aksine tözsel yaklaşımda söz, sıfat ve mana olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşım İslam Kelamında Ehl-i sünnet ve Selefiyye tarafından ileri sürülmüştür. Ehl-i sünnet sözün mana olduğunu iddia ederken; Selefiyye ise lafız ve mana birlikteliğine dayanan bir söz tanımını kabul etmektedir. Ehl-i sünnet'in ileri sürdüğü teoriye göre dilsel lafızlar, içsel anlamları varsa bir anlam ifade ederler. Cüveyni, bu paralelde sözü, söyleyeniyle kaim, uzlaşımsal olan ibare ve işaretlerin delalet ettiği bir şey olarak tanımlamaktadır.<sup>46</sup> Burada söz, içsel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Şerh-i Akaid-i Adudiyye'nin yazarı, sözü, kelimelerin kastedilmek istenen manayı verecek şekilde bir düzenek ve yapı haline gelmesini sağlayan bir sıfat<sup>47</sup> olarak içeriklendirmektedir. Kelamullah, harf ve ses cinsinden olmayan ezeli bir sıfattır. O, Allah'ın zatı ile kaim, sukut, çocukluktan kaynaklanan konuşma acizliği ve dilsizlik vb. gibi durumların zıddı olan bir sıfattır. Allah bu sıfatıyla emreder, yasaklar ve haber verir. Dolayısıyla ibarelerin kelamullah olarak isimlendirilmesi, onların Allah'ın kelamını göstermesi

<sup>44</sup> Abdulcebbar, el-Muğni, VII/s. 23

<sup>45</sup> Abdulcebbar, sözü, '*Ennehu ma hasale fihi nizamun mahsusun min hazihi'l-hurufi'l-ma'kule. Fema İhtassa bizalike vecebe kevnuhu kelamen*'(Söz, harflerin makul bir anlam ifade edecek şekilde yapılandığı özel bir yapıdır, dizgedir. Bu niteliği taşıyan her yapının 'söz' olması gerekir.), Kadı, a.g.e, 7/s. 6-7, 85

<sup>46</sup> Cüveyni, el-İrşad, s. 104; Benzer bir tanım için ayrıca bkz: Cüveyni, el-Lum'a, s. 145, Beyrut 1986

<sup>47</sup> Muhammed b. Es'ad, Celaleddin, Şerh-i Akaid-i Adudiyya, s. 242

nedeniyedir. Allah, Arapça ile konuşursa o kelamın adı Kur'an; Süryanice ile olursa İncil; İbranice ile olursa Tevrat olur. Farklılık sadece ibrelerdedir, kelimullah olan sıfatında değil.<sup>48</sup> Nesefi'nin yaptığı bu tanımda, söz, anlam ve söz söyleme sıfatı birbiri içinde eritilmiş ve tek bir şeye yani töze dönüştürülmüş görünmektedir. Selefiyye ise, lafız, mana bütünlüğünü savunmakta ve bu haliyle kelimullahın Allah'ın bir sıfatı olduğunu ileri sürmektedir. İbn. Teymiyye, konuya ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: Kur'an, nazmı, lafzı, manası ve harfleri olarak kelimullahtır. Cibril, lafız ve manadan oluşan kelimullahı Allah'tan işitmiş, daha sonra Hz. Muhammed de Cibril'den işitmek suretiyle onu insanlara tebliğ etmiştir.<sup>49</sup> Ehl-i Sünnet'in ve Selefiyye'nin kavramsal içeriği aynı olan söz konusu tözsel yaklaşımlarında bir farkın altını çizmek gerekir. Ehl-i Sünnet, kelimullahı, kelim-ı nefsi ve kelim-ı lafzi olarak ikiye ayırmış, nefsi olan kelamı Allah'ın zatıyla kaim bir sıfat/mana olduğu için gayr-ı mahluk; lafzi olan kelamı da asıl olanın/mananın gösterenleri olduğu için mahluk olarak kabul etmektedir. Buna göre kelim-ı nefsi, hakiki kelimullah; kelim-ı lafzi ise mecazen kelimullahtır.<sup>50</sup> Selefiyye ise lafız ve mana bütünlüğüne dayalı bir söz tanımını benimsediği için kelimullah'ın bu haliyle Allah'ın zatıyla kaim bir sıfatı olduğunu<sup>51</sup> savunmaktadır. Bu farklılık bir yana sonuçta Ehl-i Sünnet ve Selefiyye'ye göre sözün, Allah'la kaim olan bir mana ya da sıfat olarak mahluk olmadığı noktasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Aslında dilin gündelik kullanımı içinde, "lafız (gösterenler) ve mana (gösterilenler) birbirlerine o denli sıkı bir biçimde bağlanmışlardır ki ayırt edilebilmeleri ancak soyutlama ile mümkündür."<sup>52</sup> Bunun olanaksızlığını savunan eski psikoloji okullarına göre sözcük ile anlam arasındaki bağ, çağrışımsaldır.

<sup>48</sup> Nesefi, Tabsıratu'l-Edille, s. 339.

<sup>49</sup> İbn. Teymiyye, er-Resail, III/s. 55 vd

<sup>50</sup> el-Ceziri, Abdurrahman, Tevzihu'l-Akaid Fi İlmi't-Tevhid, s. 119-120, Hadaratı-şarkıyye matbaası, 1932

<sup>51</sup> İbn. Teymiyye, er-Resail, III / s.60; ez-Zevahiri, Tenkihu'l-Kelm Fi İlmi'l-Kelam, s. 73, Kahire, 1939

<sup>52</sup> Irene, Tamba Mecz, Anlambilim, s.43, İstanbul, 1998



Örneğın bir arkadaşın paltosunun bize o arkadaşı; bir evin o evde oturanları anımsatması gibi bir sözcük de bize içeriğini/anlamını anımsatır.<sup>53</sup> Bir sözcüğün anlamı, düşünce ile dilin o kadar iç içe bir karışımını simgelemektedir ki bunun konuşmaya mı yoksa düşünmeye ait bir görüngü mü olduğunu söylemek güçtür. Anlamsız bir ses, boş bir sestten ibarettir. Dolayısıyla anlam, sözcüğün bir ölçütü, vazgeçilmez bir bileşenidir.<sup>54</sup> Buna göre denilebilir ki konuşmanın hem içsel (mana) hem de dışsal (lafzi) yanı vardır ve bunların kendilerine özgü yasaları vardır.<sup>55</sup>

Bu bağlamda dil, insana özgü “simgeleştirme” yetisinin en yetkin biçimidir. Bunu, bir şeyle başka şey arasında bir “anamlama” bağıntısı kurma olarak anlamak da mümkündür.<sup>56</sup> Düşüncelerini iletmek isteyen biri, söz konusu düşüncelerinin yerini tutacağına inandığı ‘*formel bir söylenim*’ kullanır. Aslında bu birey, aynı dili konuşan kişilerin, söz konusu düşüncelerinin yerini tutacağına inandığı ussal bir beklentiyle hareket etmektedir. Bu ise, çerçevesini dilin belirlediği zihinlerdeki söylenimlerle anlamlamaların, eş-zamanlı olarak birlikte ve yan yana aktüelleştiği anlamına gelir.<sup>57</sup> Ancak şunu ifade etmek gerekir ki zihin olmasaydı, anlamlardan söz edilemezdi. Herhangi bir şeyin belli bir anlama gelebilmesi için onu o şekilde değerlendirmeye olanak verecek bir yapı gerekiyor. Bu da insanda var olan şeyler arasında anlamlama bağıntısı kurmak yani düşünmektir.<sup>58</sup> Düşünce, kendisi olmaksızın cümlenin ölü, düpedüz bir ses dizisi veya yazılı biçimler dizisi olduğu bir şeydir. Sözlere can veren ve onları anlamlı kılan düşüncedir.<sup>59</sup> Bu bağlamda altı çizilebilecek nokta *düşüncenin sözcükle olan ilişkisinin bir şey olmayıp bir süreç olduğudur*. Bir süreç ilişkisi olan düşünce, sözcüklerle yalnızca dile getirilmekle kalmaz, onlar aracılığıyla *varlık kazanır*. Her düşünce bir şeyi başka bir şeye

<sup>53</sup> Vygotsky, L.S , Düşünce ve Dil , s.173, İstanbul, 1998

<sup>54</sup> Vygotsky, L.S, Düşünce ve Dil, s.173

<sup>55</sup> Vygotsky, L.S, a.g.e, s.179

<sup>56</sup> Benveniste, Emile ,Genel Dilbilim Sorunları, s.30 vd, İstanbul, 1995.

<sup>57</sup> Denkel, Arda, Anlam ve Nedensellik, s.41

<sup>58</sup> Denkel, Arda, a.g.e, s.10

<sup>59</sup> Soykan, Ömer Naci ,a.g.e,s.111

bağlamaya, şeyler arasında ilişki kurmaya yönelir.<sup>60</sup> Söz konusu anlamlama bağıntısı temelinde *Wittgenstein* düşünmenin sevmek, niyet etmek ve inanmak gibi (psikolojik) bir fiil olarak ele alınması gerektiğini söylemektedir.<sup>61</sup>

Düşünce, lafız ve anlam kavramları arasında kurduğumuz bu ilişkilerden hareketle dilbilimsel açıdan *sözü, birey için onun sıfatı anlamında bir töz değil; aksine düşünce-lafız diyalektik ilişkisine dayanan süreç mahiyetli psikolojik bir eylem olarak tanımlamaktayız*. Düşünce dilbilimsel açıdan, devinimsel süreç kategorisini temsil ederken; sesler de düşüncede söze dökülmemiş anlamlarla ayrılmaz ilişkisi bulunan “lafızları” göstermektedir. Anlam, bu yönüyle sestem yani lafızdan ayrılmaz bir bağa sahiptir. Bu bağ, gösteren (lafız) ve gösterilenin (mana), sözsel bütünlüğün (gösterge) iki ayrılmaz elementi olmasını gerektirecek kadar güçlüdür. Bu bağlamda dilbilimin önde gelen isimlerinden *Saussure* şunları söylemektedir.

*“Dil bir kağıda benzetilebilir. Düşünce kağıdın ön yüzü, ses ise arka yüzüdür. Kağıdın ön yüzünü kestiniz mi ister istemez arka yüzünü de kesmiş olursunuz. Dilde de durum aynı; ne ses düşünceden, ne de düşünce sestem ayrılabilir. Böyle bir ayırım ancak soyutlamayla gerçekleşebilir.”*<sup>62</sup> Demek ki gösteren (lafız) ve gösterilen (anlam) aslında aynı kavramın iki yüzüdür. İçeren ve içerilen olarak birlikte oluşurlar. *Lafız bir kavramın sesçil anlatımı iken, mana da lafızın anlaksal karşılığıdır. Lafız ve mananın eş-tözlülüğü, dil göstergesinin yapısal bütünlüğünü sağlar.*<sup>63</sup>

Halku-l Kur’an probleminin anahtar kavramlarından olan kelam-ı lafzi ve kelam-ı nefsi, dilbilimsel açıdan yaptığımız bu açıklamalar çerçevesinde söz konusu iki kavramın, aynı şeyin iki farklı yönünü gösterdiği bu şekilde ortaya konulduktan sonra şunları söylememiz mümkündür:

<sup>60</sup> Benveniste, Emile, a.g.e ,s.30 vd

<sup>61</sup> Soykan, Ömer Naci, Felsefe ve Dil, s.109

<sup>62</sup> Benveniste, Emile, Genel Dilbilim Sorunları, s.30 vd

<sup>63</sup> Benveniste, Emile, a.g.e, s.74

Ehl-i Sünnet'in, bireye konuşma olanağı veren düşünme yeteneğine kıyasla temellendirdiğı Kelam-ı nefsi kavramı, sözün tanımını vermede ne kadar eksikse; Mutezile'nin fonetik tanım anlayışı da o kadar eksiktir. Çünkü dilbilimsel açıdan söz, bu iki unsurun yani lafız ve mananın bütünlüğü çerçevesinde tanımlanmalıdır. Ehl-i Sünnet'in, söz tanımını insanda bulunan "düşünme" yeteneğine dayanarak ele alması tutarsız bir yaklaşımdır. Çünkü düşünce, sıfatla kıyaslanabilecek bir söz değildir aksine o, kişide varolan bir lafız ve anlamlama sürecidir. Bu süreçte düşünce, anlamlama bağlamında sözcükle psikolojik bir ilişki içindedir. Dolayısıyla düşünce zamansaldır ve anlamlı lafızların düzenek haline dönüştürüldüğü anlaksal bir eylemi ifade eder. Bu bakımdan Allah için düşünme olanaksızdır. Diğer bir deyişle beşeri bir edim olan düşünme yeteneğini hareket noktası yapmak ve oradan da kelam-ı nefsi kavramını temellendirmek yanlış bir kıyastır. Bu yanlışlığın altını çizen Kadı Abdulcebbar'a göre, *ibare* ile *düşünme* arasında olduğu gibi *anlam* ve *düşünce* arasında da hiçbir aynılık söz konusu değildir. Ona göre dilsel delalet, manaya delalet ettiği iddiasının aksine bir yönüyle *bilgi*, diğer yönüyle *iradeyle* de ilişkilendirilebilir. Allah'ı düşünmekle niteleyemeyeceğimize göre, manayı düşünme olarak anlamamız mümkün değildir.<sup>64</sup> Ehl-i Sünnet'in dayandığı düşünme olgusu, beşerin zihnindeki anlaksal bir tasarlamayı ifade etmektedir. Bu tasarlayımda lafız ve mana, zihinsel olarak beraber çalışırlar. Konuşma, böylesi bir süreçten sonra var olur. Allah için *düşünme ilkesine* dayanarak bir söz tanımı yapmak mantıksal ve ontolojik açıdan bazı çelişkileri beraberinde getirecektir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'in bu yaklaşımı teorik olarak çelişiktir ve Allah kelamı için kıyas ilkesi olarak kabul edilemez. Kadı, Ehl-i Sünnet'in tözsel olan mana teorisine karşı "*ispatına imkan bulunmayan şeyin nefyi zaruridir*" ilkesinden hareketle cevap vermeye çalışır. Ona göre, "*mana*" olduğu öne sürülen söz konusu kelam, zati itibarıyla bilinemezdir. Kadı, "*Usul-i Hamse*" adlı eserinde bu hususa açıklık getirerek, söz konusu manâ'nın "Konuşma iradesi" ve "söylenecek sözün keyfiyetini (önsel olarak) düşünme" gibi anlamlara hamledilebileceğini ifade etmiştir.<sup>65</sup> Kadı'ya göre, "*Sana*

<sup>64</sup> Abdulcebbar,el- Muğni,VII / s.14 vd

<sup>65</sup> Abdulcebbar, Şerh-u Usul-i Hamse, s.533

*söyleyecek bir sözüm var*”, “*Kalplerinde bulunmayan şeyleri söylüyorlar*”<sup>66</sup> ve “*O önce söyleyeceği şeyi düzenliyor daha sonra konuşuyor*” gibi sözlere dayanarak, sözün mana olarak tanımlanamayacağını düşünmektedir. Kadı, kelam-ı nefsi’nin mana cinsinden olmayan bir lafızla/isimle ispat edilmeye çalışılması çelişkidir, diyerek Ehl-i sünnet’in yaklaşımına metodik bir eleştiride bulunur. Kadı’ya göre, “Sana söyleyecek bir sözüm var”<sup>67</sup> ifadesi iyice düşünüldüğünde, bunun, kişinin iradesine bir atıf olduğu ve “sana bir şey söylemek istiyorum” anlamına geldiği anlaşılır. Bu, bir yapının projesini tasarlayanın durumuna benzer. Mühendisin çizdiği ya da tasarımını yaptığı proje, nasıl ki projenin o mühendisin içinde olmasını gerektirmiyorsa, aynı şekilde “içimde sana söyleyecek bir sözüm var” ifadesi için de aynı şey söz konusudur. Fetih 11. ayette de Allah, onların, kalplerinde gizlediklerinin tersini söylediklerini ifade etmiştir. Ayette geçen ‘*kalplerinde olmayan şeyleri*’ ifadesinden maksat, onların, ağızlarıyla söylediklerinin kendi bilgilerine, iradelerine veya düşündüklerine aykırı olduğudur.<sup>68</sup>

Kadı Abdulcebbar, bu çerçevede lafız-mana ve düşünme-ibare arasındaki ilişkiye değinmektedir. O’na göre ibarelerle düşünme arasında hiçbir ilişki söz konusu değildir. İbarelerin ona delaletinden nasıl söz edilebilir? İbareler, nasıl oluyor da *bilgi* ya da *irade*’ye değil de, daha çok düşünmeye delalet ettiği söylenebilir? O zaman Allah’a düşünme atfetmeksizin onun mütakellim olduğu ve kelamının bulunduğu nasıl söylenebilir? Ehl-i sünnet’in kabulüne göre söz, mahiyet olarak düşünme gibi içsel bir mana ise, o zaman, “falanca düşünmeden konuşuyor” sözünde olduğu gibi, düşünmeden konuşmaktan nasıl bahsedilebilir? Kadı, bu soruların sözü mana olarak tanımlamanın tutarsızlıklarını ortaya koyduğunu düşünmektedir. Kadıya göre söz mana olsaydı, dilsizin de bu sözden yoksun

<sup>66</sup> Fetih/11

<sup>67</sup> Bu ifadenin Arapçası ‘*İndi kavlu uridu en ekule leke*’ dir. Sözün mahiyetine ilişkin tartışmalarda Ehl-i sünnet, bu ifadenin gramatik yapısını sözün mana olduğu şeklindeki tanım anlayışına delil getirmiştir. Zira cümle başındaki ‘İndi’ kelimesi ‘içimde’ ya da ‘bende’ anlamındadır. Ehl-i sünnet burada sözün içsel yani anlamsal olduğu tezini desteklemek istemiştir.

<sup>68</sup> Abdulcebbar, el- Muğni, VII / s.15 vd

olmaması, ibarede dile getirilmesi ve aralarında hiçbir ilişki olmamasına rağmen ona delalet ettiğinin söylenmesi yanlış olurdu. Aynı şekilde kişinin içinde iddia edildiği gibi söz olan bir mana varsa, bu mana, delalet ettiği söylenen harflerle mukayyet olmalıdır. Bu açıdan söz olan mana, harflerin birbirlerine zıt olmaları gibi zıtlık arz etmesi gerekir. Bu durumda da zıtlık arz eden mananın aynı anda bir arada bulunmaları imkansız olacağından, içsel olduğu söylenen kelam-ı nefsi'nin tutarsızlığı ortaya çıkmış olur. Buna göre söz mana olamaz. Çünkü zıtlık arz eden manalar, zıtlıklarından dolayı hem bir mana olarak bir arada bulunamazlar hem de bir mana kelam olamaz.<sup>69</sup>

Kadı Abdulcebbar, Ehl-i sünnetin kelam-ı nefsi olarak kabul ettiği şeyi konuşma iradesi, isteği ya da konuşma bilgisi olarak kabul etmiştir. Bunu açıklayıcı örneklerle de destekleyen Kadı Abdulcebbar, düşünme ile ibareyi birbirinden tamamen ayırarak kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Ehl-i Sünnet'in tanımladığı mana/kelam-ı nefsi, söze dökülen lafızlarla tam bir tekabuliyet arz etmelidir. O, bu tekabuliyeti şu şekilde örneklemektedir. Örneğin “*hamd alemlerin Rabbi Allah'a mahsustur*” ayetinde bir anlam vardır. Bu anlam kelime anlamı olarak anlaşılabileceği gibi, cümle anlamı olarak da anlaşılabilir. ‘*Rabb*’ kelimesinin bir karşılığı vardır anlam olarak. Allah kelimesinin de aynı şekilde bir anlamı vardır. Bu cümlede yer alan kelimelerin bir cümle olarak da bir anlamı vardır. Dolayısıyla her formun, biçimin bir anlam karşılığı bulunduğundandır ki, ilkesel olarak tekleştirilmiş bir anlamdan bahsedilemez. Bu durumda anlamdan değil, ancak “anamlar”dan söz edebiliriz. Ehl-i Sünnetin, lafızların delalet ettiği şey dediği, bu açıdan bakıldığında bir anlam olamaz. Çünkü anlamın, Allah’la kaim bir sıfat ve mana olarak tekleştirilemez bir yapısı vardır.

#### **Değerlendirme-Sonuç :**

”*Halku-l Kur'an*” meselesi sorun oluşunu, vahiy ilişkisinin muamma oluşundan almaktaysa da, bundan ayrı olarak yöntem yanlışlıklarının da önemsenecek boyutta etkili olduğu söylenebilir. Bunların başında, kelamullahın

<sup>69</sup> Abdulcebbar, el-Muğni, s. 19 vd.

lafız-mana ayırımına dayanılarak ele alınması ve söz tanımlarının bunlardan birine indirgenmesi gelmektedir. Sözün Allah için bir sıfat olarak kabul edilmesi de bir başka ilkesel yanlış olmuştur. Vahiy ilişkisinde vahye muhatap olan Hz. Peygamberin Allah'la olan konuşması veya O'ndan aldığı şey/vahiy" olarak anlamamız gereken Kur'an, bunun tam aksi Allah'a nispeti bağlamında onun bir sıfatı olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, lafzın manadan ayrılmasını kaçınılmaz kılmış; böylece lafzın yani elimizdeki Kur'an'ın mahluk; mananın ise Allah'ın zatı ile kaim olduğu için gayr-ı mahluk olduğunun kabul edilmesi sonucunu getirmiştir. Bu ayırım bağlamında elimizdeki 'Kur'an', Eşari mana teorisine göre mecazi Kur'an; Allahın sıfatı olan 'mana' ise hakiki Kur'an olarak temellendirilmiştir. Bu yanlış tasavvur, temelde, *Kelam* ve *Mütekellim* kavramları arasında kurulan ilişki biçimine dayanmaktadır. Bu bakış açısına göre Ehl-i Sünnet ve Selefiyye, Kur'an'ı, kelimullah olarak Allah'ın zatıyla kaim bir mana veya sıfat olarak görmüştür. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet ve Selefiyye, kelam-mütekellim ilişkisinin fenomenal düzlemdeki anlamını teolojik düzleme olduğu gibi transfer etmiştir. Mutezile ise, kelimullahın, vahiy ilişkisinin fiili anlamda kendisi veya Allah-Peygamber ilişkisinin objesi olduğunu kabul etmekte ve Allah'tan ayrı olması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre Mutezile, Ehl-i Sünnet ve Selefiyye'nin aksine teolojik düzlemde kelam ile mütekellimi birbirinden ayırdığı için Allah'ın konuşmasını/vahyetmesini, sözünü yaratması olarak içeriklendirmektedir.

Sonuç olarak "*Halku-l Kur'an*" probleminde şu üç temel nokta tarafların hareket noktaları olarak belirleyici olmuştur:

- a. Kelamullah'ın Allah'a nispeti bağlamında bir sıfat olarak anlaşılması,
- b. Söz'ün lafız-mana ayırımına dayandırılarak bunlardan birine indirgenerek tanımlanması,
- c. Kelam-mütekellim ilişkisinin kuruluş biçimi

Kanaatimce, dilsel bir bildirişim, kelamla/sözle imkan kazanır. Vahiy ilişkisi bir anlamda Allah-Peygamber bildirişim/bildirişimi olduğuna göre, bu ilişkide kelimullah, mütekellim yani konuşulan, aktarılan veya bildirilendir. İletişime anlamlılık sağlayan sözün bu şekilde fiili içerikte bir obje olmasıdır. Konuşulan

olarak da tabir edebileceğimiz söz, bu nedenle kelam sıfatı olarak görülemez. Örneğin fenomenal düzlemde konuşma örgenleri olan dil, ağız, gırtlak vs gibi organlarımızı kullanarak icra ettiğimiz konuşmamızda söz, söz konusu bildirişim eyleminin nesnesidir. Bu çerçevede konuşmak bir sözsel eylemdir. “Konuşulan” ise eylemin nesnesidir. Buna imkan sağlayan simgeleştirme yetisi de bizim konuşma sıfatımızdır. Yani kelam sıfatımız ile kelam ayrı ayrı şeylerdir. Bu nedenle kelimullahı, Allah’ın sıfatı olarak tanımlamak kendi içinde çelişiklik arz eder. Aslında kelimullah, Allah’ın peygamberleriyle olan konuşmasının vahiy katiplerince kaydedilmiş ve daha sonra da iki kapak arasına getirilmiş şeklinden başka bir şey değildir. Bunun yanında kelimullah kavramındaki nispet, aslında, sözün söyleyeninin Allah olduğunu anlamını ifade etmektedir. Nitekim Allah Kur’an’da, müşriklerin, Peygambere gönderdiği vahyin kaynağını reddettiğini ve onu peygamberin kendi becerisinin bir ürünü olduğunu, cinnet geçirdiğini ve bölgede yaşayan papaz ve hahamlardan devşirdiğini iddia ettiklerini söylemektedir. Bu paralelde Allah, açık bir izafe yaparak peygamberine gönderdiği vahyin bir kelam olarak kendisine ait olduğunu söylemektedir. Bu sebeple kelimullah’taki nispeti, sıfat anlamında bir nispet olarak değil, aksine aidiyet nispeti olarak anlamak daha doğrudur. Bunun yanı sıra lafzın manadan ayrılması ve aralarında mahiyet farkına gidilmesi her şeyden önce Kur’an’ın kendisiyle çelişmektedir. Çünkü böylesi bir mantık, lafza mecazi Kur’an, manaya da hakiki Kur’an demek zorunda kalmıştır. Yani elimizdeki Kur’an, mecazi Kur’an; Allah’ın zatı ile kaim olanı ise hakiki Kur’an’dır. Dilbilimsel açıdan bakıldığında, Ehl-i Sünnet ve Selefiyye tarafından ileri sürülen tözsel yaklaşımın hareket noktaları ve argümantasyonları açısından teolojik düzlemde ciddi sorunlar ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır.