

Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği

İBRAHİM ASLAN,

Dr., ANKARA Ü.İLAHİYAT FAKÜLTESİ

aslan@divinity.ankara.edu.tr

Özet:

Makale, Kelâmullah ve Halku'l-Kur'an olarak bilinen sorun etrafında ortaya çıkan tartışmaların dilbilimsel içeriğini irdelenmektedir. Bu çerçevede Kelâm tarihinde geliştirilen “fonetik”, “yapısal” ve “teolojik” teoriler bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ma'nâ, Kur'an, Kelâm-ı Nefsî, Kelâm-ı Lafzî, Halku'l-Kur'an

Abstract

Linguistic Content of the Debates on “Kalam Allah” (the Word of God)

In this paper, I analyze the linguistic aspects of the discussions that arose in Islamic theology over the issues known as Kalamullah (the Word of God) and the Createdness of the Qur'an. This analysis will tackle the relevant “phonetical,” structural,” and “theological” theories in an integrated fashion.

Key Words: Kalam, Ma'na, Qur'an, Kalam Nafsi, Kalam Lafzi, Khalq al-Qur'an.

Muhtemelen h.200/m.800 yıllarından kalan Musul'daki isimsiz bir mezar taşında şunlar yazılıdır: “Kur'an, kelâmullahtır, vahyedilmiştir, mahlûk değildir.”¹ Kelâmullah (Halku'l-Kur'an) tartışmalarının bir mezar taşına bu sözlerle taşınması ilginç olduğu kadar düşündürücüdür de. İlk bakışta bu durum, Kur'an'ın erken dönemde ortaya çıkan teolojik sorunların bir parçası haline gelmesinden kaynaklandığı açıktır. Ancak hayata veda etmek üzere olan

¹ Combe, Etienne, *Repertoire Chronologique d'Epigraphie arabe*, (Institut Français d'Archéologie, Ca-
ire 1982), Vol. I, pp. 95. Ayrıca bkz. A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, terc. Mehmet Dağ, (Ankara: A.Ü.İ.F.
Yay., 1983), s. 59.

bir kişinin kendi mezar taşına adı yerine yukarıdaki söylem içerikli ifadenin yazılmasını vasiyet etmiş olması, ancak, Kur'ân üzerine yürütülen tartışmaların birbiriyle iç içe üç bağlamı irdelendiğinde anlaşılabilir.

Tarihsel gelişimine bakıldığında kelâmullah meselesi, ilk olarak, erken dönem kelâm tartışmaları içerisinde sıfatlar sorununun bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. İkinci aşamada konu, Sumâme b. Eşres (h.213), Ebû Mûsâ el-Murdâr (h. 226) ve Ahmed b. Ebî Duâd (h.240) gibi Abbasi iktidarına yakın bazı Mutezili kelâmcıların teolojik düşüncelerini politikaya taşımaları sonucunda “Mihne” olarak bilinen ve yaklaşık 30 yıl devam eden tartışmalarla² ideolojik bir zemine kaymıştır. Son aşamada ise konu, Kelâm ilminin sistematikleşmesine bağlı olarak “kelâm”ın tanımı ve mahiyeti bağlamında kısmen dilbilimsel bir tartışmaya dönüşmüştür. 2. asrın ilk yarısından 5. asrın sonlarına dek canlılığını sürdüren bu sorun, ilk defa erken dönem kelâmcılarından Ca'd b. Dirhem (h.124/m.741) tarafından gündeme getirilmiş ve süreç içerisinde giderek derinleşmiştir.³ Yapısal bir niteleme yapmak gerekirse Halku'l-Kur'ân tartışmalarının ilk bağlamı “teolojik”, ikincisi “politik”, sonuncusu ise kısmen “dilbilimsel”dir. Biz bu çalışmada Kur'ân'ın mahiyeti özelinde ortaya çıkan ve zaman zaman iç içeleşen bu üç bağlamın üçüncüsü olan dilbilimsel süreci ve bu süreçte geliştirilen teorileri bütünlük içerisinde değerlendirmeye çalışacağız.

1. Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel Zemin:

Mihne olaylarıyla politik ve teolojik bir krize dönüşen kelâmullah tartışmalarının, Abbasi halifesi Mütevekkil'in h.234/m.848 yılında Kur'ân'ın mahiyetine ilişkin tartışmaları yasaklayan bir emrîname yayınlaması ile kısmen durulduğu söylenebilir.⁴ Kelâm ekollerinin sistemleşmesiyle birlikte bu tartışmalar zemin değişikliğine uğramış ve sorun, “konuşma sıfatı” ile “konuşma” arasındaki işlevsel bağıntıda ele alınmaya başlanmıştır. Burada kelâmı, kelâm sıfatı açısından ele alan yaklaşım “teolojik”; dil sistemi içerisinde ele alan yaklaşım

2 Bu süreçte Me'mûn, Bağdat naibi İshak b. İbrahim'e emirâmeler yazarak muhaddis, fukaha ve kadıların sorguya çekilmeleri talimatını vermiş ve sorgulama neticesinde başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Yahyâ b. Ma'in, Ebû Zekeriya el-Bağdadî, Muhammed b. Sa'd, Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî, Secade ve Muhammed b. Nuh gibi isimler kovuşturulmuş ve hapisle cezalandırılmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara, 1969), s. 197 vd.

3 Şchristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut, tsz.), s. 68.; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, (Mısır, 1349), s. 68.; Kâsımî, Cemaleddin, *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, (Mısır, tsz.), s. 14 ; İbn Teymiyye, *er-Resâil*, (Mısır, 1349), III, s.20.

4 Cemaleddin el-Kâsımî, *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 52.; Subkî, *Tabâkât-ı Şafi'iyye*, I, s. 215; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, s. 198 vd.

ise “dilbilimsel” bir yapı olarak nitelenebilir. Sözünü ettiğimiz bağlam, ilk kez, Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/m.916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/m.933) ve Kâdı Abdulcebbar'da (ö.415/m.1025) Eş'âriye'den ise Cüveynî (ö. 478/m.1085) ö.478'de görülmektedir. Bu kelâmcılarla birlikte konu, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı teolojik ve politik kısır döngüsünden kısmen çıkmıştır.⁵

Bu çerçevede iki paradigmadan söz edilebilir. İlki konuşma sıfatı ile konuşmayı “özdeş” tutarken ve bunları birbirinin içinde eritirken; ikincisi ise, konuşma sıfatı ile konuşmayı birbirinden “ayrı” olarak ele almıştır. İster bu uç noktalardan birini saf biçimde dile getirsin, isterse bunların bileşiminden oluşan, yani iki kutbu birleştiren eksen üstündeki ara bir tutumu benimsesin, bütün bu yaklaşımlar, söz konusu uçların belirlediği sınırlar içinde kalmaktadır. Ancak burada bir noktaya işaret etmek gerekirse o da konuşma sıfatı ile konuşmayı özdeş tutan yaklaşımın, sorunu görmezden geldiğidir. Karşıt görüşü benimseyenlerin durumu ilk bakışta daha iyi gibi görülmektedir. Çünkü bunlar, konuşma sıfatını, konuşmanın dışı vuruluş imkânı ya da nedeni olarak belirlemektedirler.

Kelâmullah tartışmalarının teolojik ve politik bağlamlarında göz ardı edilen ve kullanılmayan bu dilbilimsel zemini, 4. asrın ilk yarısında ağırlıklı olarak Mutezilî çevrelerde güç kazanmıştır. Söz konusu sürecin ilk iki aşamasının teolojik ve ideolojik bir kriz ile sonuçlanması, büyük oranda, sorunun ortaya konuluş biçimlerinden kaynaklanmış ve tutarlı bir çözümün getirilmesi de neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Zira Mutezile, sorunu Kur'an'ın Allah tarafından Hz. Muhammed'e insanların “maslahatı” için vahyedilen, vahiy kâtiplerine yazdırılan ve nihayetinde iki kapak arasında Mushaf haline getirilen ilahî bir kelâm olduğu gerçeğine dayanarak ele alırken; Eş'ârî, Maturidî ve Selefi çevreler ise Kur'an'ı ait olduğu dil sistemi içerisinde değil, bilakis Allah'ta bir “sıfat ve mana” olarak temellendirmişlerdir. Kelâm ekollerinin sistemleştirdiği süreçte ortaya çıktığı anlaşılan bu yeni tartışma zemininde üç tanımın ağırlık kazandığı görülmektedir.⁶

5 Bu çerçeveyi Cüveynî'nin *el-İrşad*'ında; Kâdı Abdulcebbar'ın *el-Muğnî*'sinin “*Halku'l-Kur'an*” adlı cildinde ve *el-Muhit bi'l-Teklif* adlı eserinde görmek mümkündür.

6 Bu üç tanımın yanı sıra başka pek çok tanım da söz konusudur. Bunlara yer vermeyişimizin nedeni, bu tanımların tartışmaların merkezinde bulunmamları ve söylem güçlerinin zayıf olmalarıdır. Bunlardan bazılarını burada vermek mümkündür. Hişâm b. Hakem'e göre Kur'an, Allah'ın bir sıfatıdır. O'nun için, mahlûk ya da gayr-ı mahlûk nitelmesi yapılamaz. Çünkü sıfatlar niteleyicidir, bu nedenle nitelenemezler. İbn Kullâb ise, Kur'an'ın Allah'ın kıdemiyile kadim olduğunu, bu sebeple mahlûk ve muhdes olamayacağını iddia etmiştir. Onun kıdemliği, sıfat oluşundan değil, zatının kadim olmasından kaynaklanır. Bazı Haşevîler de, Kur'an'ın mahlûk değil, ‘Hâlık’ olduğunu iddia etmiştir. Kâdı Abdulcebbar'ın kimlere ait olduğunu belirtmediği ve ‘kimilerine’ göre demekle yetindiği başka

- Kelâm, harflerin bir anlam ifade edecek şekilde oluşturduğu özel bir yapıdır, dizgedir.⁷
- Kelâm, özne ile kâim olan ve muvadaa ile belirlenen işaret ve ibarelerin delalet ettiği bir manadır.⁸
- Kur'an, harf, nazım, lafız ve mana olarak kelâmullahıdır ve gayr-ı mahlûktur.⁹

İlk tanım, Mutezile'ye, ikincisi Eş'ârî ve Maturidî kelâmcılara, üçüncüsü ise Selefiye'ye aittir. Mutezilî tanımda “lafız”, Eş'ârî ve Maturidî kelâmcılarınkinden ise “ma'nâ”, Selefî tanımda da “lafız-mana” bütünlüğü esas alınmıştır. Eş'ârî ve Maturidî yaklaşımda kelâm, kişide (nefs, zât veya zihinde) ve onunla var olan ma'nâ ve sıfat olarak; Mutezile'de, kişiden bağımsız bir gerçeklik, yapısal ve fonetik kuralları olan bir delâlet sistemi olarak; Selefiye'de ise, lafız-mana birlikteliğini esas alan ve hükmünü Allah'ın zatından alan “aşkın” bir kelâm olarak kabul edilmiştir. Bu tanımsal çerçevede Mutezile, kelâmı “konuşma eylemi” olarak¹⁰; Eş'ârîye, Maturidiye ve Selefiye ise, Allah'ın zatı ile kâim bir “mana ve sıfat” olarak temellendirmiştir. Mutezile ile Eş'ârîye, Maturidiye ve Selefiye arasındaki bu tanımsal farklılık, konuşma sıfatı ile konuşulan şey arasındaki bağıntıdan kaynaklanmıştır. Bu bağlamda kelâmullah tartışmalarında farklılaşmaya götüren soru şudur: Konuşma sıfatı ile kelâm arasındaki ilişki bir süreç ve eylem ilişkisi midir? Yoksa konuşma sıfatının kendisi ya da onun içeriği midir?

Mutezile bu soruyu, konuşma sıfatı ile konuşmayı birbirinden ayırarak ve biri ile diğeri arasında süreç ve eylem (yaratma) ilişkisi kurarak aşmaya çalışmıştır. Eş'ârîye, Maturidiye ve Selefiye ise, konuyu, konuşma sıfatı ile konuşmayı birbiri içinde eriterek hatta aynileştirerek çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Buradan yola çıkıldığında ilk yaklaşımda kelâmullah, Allah'ın farklı tarihsel momentlerde elçileriyle girdiği “sözlü iletişim” olarak; ikincisinde ise tam bir paradoks olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü mana açısından bakıldığında kelâm, farklı formlar kazanmaya açık, özü açısından “tek” (sıfat) bir şeydir. Lafız açı-

görürlere de yer verdiğini görüyoruz. Kur'an'ın cisim olduğunu; ne cisim ne de araz olmadığını; mahalsiz bir şey olduğunu; belli yapısı bulunan harfler olduğunu ve dilsel nitelikte olmayan harflerden oluşan bir şey olduğunu savunan kimi görüş sahipleri de olmuştur. Bu tanımların ayrıntıları için bkz: Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, -Halku'l-Kur'an-*, (Kahire, 1961), s. 3 vd.

7 Kâdî Abdulcebbar, a.g.c., s. 6, 7.

8 Cüveynî, *el-İrşâd*, tah. M.Y. Musa, (Kahire, 1959), s. 104.

9 İbn Teymiye, *er-Resâil*, III, s. 60 vd.; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (Beyrut, 1933), s.39 vd.

10 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, -Halku'l-Kur'an-*, ss. 48,58, 63, 80.

sından bakıldığında ise kelâmın içsel ve basit olan birliği (kelâm-ı nefsi) vahiy dilinin farklılaşmasına bağlı olarak “kesret” (çokluk) ifade edebilmektedir.

Mutezile, konuşma sıfatı ile konuşma arasındaki ilişkiyi insanda “içsel” bağıntısı olan bir eylem olarak; Allah’ta ise içsel bağıntısı olmayan ve anlamın lafız ile ve lafızda var olduğu “dışsal” bir eylem ve delâlet olarak değerlendirmiştir. Bu bakış açısı, aynı zamanda, anlıksal süreç niteliği taşıyan düşünme eyleminin Allah’a nispet edilememesinden kaynaklanan bir tenzih içerir. Zira kelâm içsel bağıntıda insan zihninde bir “tasavvur” ve “düşünüm” olarak var olur. Dışsal bağıntıda ise kelâm, en az iki kişi arasında cereyan eden bir iletişim olarak eylemsel bir şeydir. Bu, Kur’ân’ın Allah’ın rızık vermesi ile Rezzâk, hayat vermesi ile Hayy olması gibi dışsal yani işitsel ve Arap dil sistemi içerisinde yazı ile belirlenmiş yapısal bir şey olduğu anlamına gelir. Burada konuşma sıfatı ile konuşma birbirinden bütünüyle ayrılmış, kelâm, yaratılan bir şey ve araz olarak tanımlanmış olmaktadır. Burada Mutezile’nin Allah kelâmını dilsel zeminde ele alması ile modern dilbilim çevrelerinin kelâmı, düşünsel ve fiziksel düzeneği kapsayan dilsel bir “dizge” ve “eylem” olarak tanımlayan bakış açısı arasında yapısal bir benzerlik olduğu görülmektedir.¹¹

Bu bakış açısına göre kelâmın herhangi bir kişiye nispet edilebilmesi, o kelâmın söz konusu kişinin kasdı, iradesi veya saiki (dâî) ile meydana gelmiş olmasına bağlıdır. Çünkü kelâm, bir şeye vurmak, duran bir nesneyi hareket ettirmek veya hareket eden bir nesneyi durdurmak gibi bir fiildir.¹² Buna göre Allah’ın mütekellim olarak nitelenmesi de, O’nun tarafından bir kelâmın sabit olması ile mümkündür. Allah’ın kelâmının olup olmadığı ise “haber, idrak ve o fiilin başkası tarafından yapılmasının imkânsız olması vb. gibi” çeşitli yollarla bilinebilir. Şu halde kelâm, ya taş, ağaç ve çakıl gibi nesnelerin konuşmasına benzer olağandışı bir şekilde meydana gelmelidir¹³; ya da güvenilir bir peygamberin haberi ile meydana gelmelidir.¹⁴ Kur’an’ın Allah kelâmı olduğunu bu iki yolla öğrendiğimizi söyleyen Kâdî Abdulcebbar, Allah’ın mütekel-

11 Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, 1998), s. 143.

12 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, -Halku’l-Kur’ân-*, s. 48.

13 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebe Vehbe, 1996.), s.539; *el-Muğnî, -Halku’l-Kur’ân-*, s. 60.; Nescfî, Ebû’l-Muîn, *Tabsıratu’l-Edille*, (Dımaşk, 1990), I, s. 349.

14 Burada Allah’ın kelâmını yaratmak suretiyle mütekellim olduğu iddiası, cansız varlıkların konuşma niteliklerinden yoksun olması ile; bir kelâmın Allah’a aidiyeti ise, fesahât ve belâgat açısından benzerinin getirilemeyeşi ile gerekçelendirilmiştir. Her iki açıdan da kelâm, âdeti aşmıştır. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, s. 539.; *el-Muğnî, -Halku’l-Kur’ân-*, s.180 vd.

lim oluşunun ise şu dört olasılık¹⁵ üzerinden açıklanabileceğini kabul etmiştir: “Kelâmın sıfat olması”, “kelâm’ın zatın cüz’ü olması”, “Allah’ın konuşma organına sahip bir varlık olması” ve “kelâmın bir fiil olması”. Bu olasılıkları tek tek ele alan Kâdı Abdulcebbar, kelâmın, Allah’ın sıfatı olamayacağını savunmuştur. Çünkü ona göre sıfat, zât’tan ayrı bir kategoridir. Bu durumda Allah’ın birliği ve mahiyeti zedelenmiş olacaktır. Kelâm, Allah’ın cüz’ü olarak da kabul edilemez. Çünkü kelâmın cüz olması, Allah’ın zatında konuşma organı gerektirir.¹⁶ Allah’ın konuşma sıfatı söz konusu olasılıklar içerisinde ancak kelâmın bir fiil olduğu gerçeği ile temellendirilebilir.¹⁷

Eş’âriye, Maturidiye ve Selefiye ise, konuşma sıfatı ile konuşma eylemi arasındaki ilişkinin insandaki niteliği ile Allah’taki niteliğini aynı görmüşler ve kelâmı, “içsel” bir bağ olarak tanımlamışlardır. Bu çerçevede Allah kelâmı, düşünce ile kelâm arasındaki ilişkinin kişinin zatında (zihninde) birbirini bütünleyen yapısı ile aynıdır. Çünkü kelâmullah, Allah’ın dışında bulunamaz. Bulunması halinde Allah değil, sözün ortaya çıktığı mahal mütekellim olmuş olur.¹⁸ Mutezile’ye göre ise Allah’ın zatı ile muhdes olan kelâmullah bir arada düşünülmez. Çünkü hadis olan şey, kadim’e hulul edemez. Bu da Allah’ın, söz konusu muhdes kelâmını, mahlûkata nimet vermekle “mun’im”, rızık vermekle “rezzâk” olması gibi, bir varlıkta yaratmak suretiyle konuştuğunu ve mütekellim olduğunu gösterir.¹⁹ Şu halde Allah, sözünü yaratarak konuşur. Sözün belli bir mahalde gerçekleşmesi, sözün mahale nispet edilmesini gerektirmez. Çünkü bir şeyin Allah’a nispetinde o şeyin doğrudan yani araçsız şekilde yapılması şart değildir.²⁰

Görüldüğü üzere Mutezile, konuşma sıfatı ile konuşma arasındaki ilişkide “negatif teoloji” yaparken; Eş’âriye, Maturidiye ve Selefiye, tipik bir kıyas anlayışı içerisinde olmuş ve niteliği açısından Allah kelâmı ile insan kelâmı arasındaki ilişkiyi aynı düzlemde açıklamıştır. Konuşma sıfatı ile konuşma arasındaki ilişki üzerine ortaya çıkan bu iki bakış açısını özetledikten sonra şimdi dilbilimsel süreçte Kur’ân’ın mahiyeti üzerine geliştirilen yapısal, fonetik ve teolojik teorileri ortaya koyabiliriz.

15 Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, s. 537 vd.

16 Kâdı Abdulcebbar, a.g.e., s. 537 vd.; *el-Muğnî, -Halku'l-Kur'ân-*, s. 117, 122 vd.

17 Kâdı Abdulcebbar, *el-Muhîr bi'l-Teklîf*, s. 322, 323.

18 Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -Halku'l-Kur'ân-*, s.50 vd

19 Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, s. 539.

20 Kâdı Abdulcebbar, a.g.e., s.541.

a. Fonetik Yaklaşım:

Fonetik yaklaşım, dilbilim alanında ilk defa Prag dilbilim çevresi tarafından kullanılmıştır.²¹ Bu bakış açısında kelâm, dil, gırtlak, ses telleri, damak, dişler ve dudaklar ile çıkarılan anlamlı seslerden oluşan bir konuşma eylemi olarak tanımlanır.²² Seslerin anlamları dilden dile ve kültürden kültüre değişiklik gösterir. Bu nedenle sesler, taşıdıkları anlam kodları açısından görece; fakat konuşmanın bağımsız “ayırıcı” öğeleri olmaları bakımından evrenseldirler.²³

Fonetik yaklaşım, Kur’ân’ı, Arap dil sisteminin kuralları içerisinde Allah ile elçisi Hz. Muhammed arasında gerçekleşmiş olan dolaylı ve sesli bir iletişim olarak tanımlayan Mutezilî kelimciler arasında ilgi görmüştür. Bu görüşü savunanlar arasında Ebû Hâşim el- Cübbâî (ö. 321/m.933), Ebû Ca’fer Muhammed b. Abdillâh el-İşkâfî (ö.240/m.854) ve Ebû’l-Kâsım Cafer b. Muhammed el-İşkâfî’de görmek²⁴ mümkündür. Bu kelimcilerle göre kelâm, bir yönde meydana gelen sesbirimlerinden (أَصَوَاتٌ مُقَطَّعَةٌ) ibarettir.²⁵ “Yön” kelimesi, muhtemelen, anlam kodu ve delâleti olmayan sesleri dışarıda bırakmak için tanıma sokulmuş olmalıdır. Buna göre kelâm, anlamlı “sesbirimlerinden”²⁶ oluşan bir işitim imgesidir. Zira kelâm, evvel emirde işitime duyusuyla idrak edilen bir şeydir. Dolayısıyla onu anlamlı sesbirimleri olmaksızın düşünmek olası değildir.²⁷ Bu bakış açısında kelâm, “i’lâm” (bildirme/bilgilendirme), haberleşme ya da “haber” vermek anlamında doğrudan ya da dolaylı bir iletişimdir. Burada “kelâm” ile “ses” arasındaki ilişki bir sebep sonuç ilişkisidir. Her ikisini bir arada tevlîd eden şey ise “i’timâd” ilkesidir.²⁸ Dolayısıyla kelâm, sesin olmadığı durumlar

21 Bu bakış açısı, ilk defa, 1928’de Lahcy’de toplanan Lenguistik kongresinde tanındı. Yapısalcı yaklaşımı benimseyenler arasında N.S.Trubetzkoy, L. Hjelmslev, S. Karcevsky, R. Jakobson yer alır. Bkz. Sühcyla Bayrav, *Yapısal Dilbilim*, (Multilingual, 1998), s.37. Ayrıca bkz. Andre Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, terc. B. Vardar, (İstanbul, 1998), s.73 vd.; Roland Barthes, *Göstergibilim İlkeleri*, terc. B. Vardar, M. Rifat, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1979), s. 14.

22 J. R. Searle, *The Philosophy of Language*, J. R. Searle (ed.), (London: Oxford University Press, 1979), s. 39.; Vardar, a.g.e., s.178.; Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, terc. A. Kocaman, (Ankara, 2002), s. 188 vd.; Osman Toklu, *Dilbilime Giriş*, (Ankara, 2003), s. 36 vd.

23 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris, (London, 2000), s. 139 vd.; Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, terc. E.Öztokat, (İstanbul, 1995), s.27.; Necip Üçok, *Genel Dilbilim*, (Ankara, 1947), s. 58-60, 81 vd.

24 Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s.191. Ayrıca bkz. *el-Muhîr bi’t-Teklîf*, s. 327.

25 Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 8, 21, 22.

26 Dilbilim çevrelerinde “sesbirim” kavramı, en küçük, ayırıcı, kesintili, işlevsel, karşıtlığa dayanan, sesbirimciklerinden oluşan ve ikinci eklemlilik düzenine bağlanan birim olarak tanımlanır. Bkz. Vardar, a.g.e., s. 177; Bu paralelde Ebû Hâşim, kelâma getirdiği tanımda “أَصَوَاتٌ مُقَطَّعَةٌ” yani “kesintili sesler” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, -*Halku’l-Kur’ân*-, s. 192, 193.

27 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi’t-Teklîf*, s. 309.; ayrıca bkz. *el-Muğni* -*Halku’l-Kur’ân*-, s.21 vd.

28 Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 23.

olarak ne bir yazı ne de bir ezberdir.²⁹ Bilakis o, “itibarî” olarak anlamlı seslerden oluşan bir yapıdır.³⁰ Burada sesi kelâm kılan şey, kelâmın Arap dil sistemi içerisinde kodlanmış seslerle ifade edilmiş olmasıdır. Şu halde ses olmadan ne kelâmından ne de konuşma imkânından söz edilebilir.³¹

Ebû Hâşim el-Cubbâî’nin babası Ebû Ali el-Cübbâî ise, kelâmın sesbirimlerinden oluşan bir yapı olarak tanımlanamayacağını savunmuştur. Çünkü ona göre kelâm, mahiyeti açısından harflerden oluşan, yazılan ve ezberlenen, anlamlı bir yapı olmaya daha uygundur.³² Buna göre söz, yazıldığında belli harflerle; okunduğunda ise harf ve seslerle teşekkül eden bir yapıdır.³³ Bu konuda Ebû Ali el-Cubbâî şu görüşü dile getirmiştir: “Kelâm, harflerden oluşur. Harfler ise seslerden başka bir şeydir. Bu nedenle salt ses olmadığı için “yazılan” ve “ezberlenen” sözlere kelâm denmiştir.”³⁴ Kâdî Abdulcebbar, baba ile oğul arasındaki bu tartışmada Ebû Hâşim’in kelâmın makûl bir “dizge”ye sahip olması ve bir anlam ifade etmesinin “sesbirimleri” ile mümkün olabileceği şeklindeki görüşüne katılmış ve ses ile kelâm arasındaki ilişkinin nedensel niteliğine dikkat çekmiştir.³⁵ Buna karşın o, kelâmın sesbirimlerini merkeze alarak tanımlanmasını savunan fonetik yaklaşıma katılmamış, adına yapısalcı diyebileceğimiz bir yaklaşımla kelâmı yeniden tanımlamıştır.³⁶

Basra çevresine mensup kelimacılar tarafından kabul edilen fonetik yaklaşım, özü açısından, kelâmın bir öznenen bir başka özneye anlam aktarma (ifâde) işlevi gören ya da “gösterilen” bir objenin, bir “anlamın” veya bir “kavramın” kimliğini muhataba aktarmayı mümkün kılan bir iletişim olarak tanımlanmasıyla yakından ilgilidir. Burada verici (Allah) gösterge (dil) aracılığıyla alıcıya (Hz. Muhammed’e) içeriği teolojik olan bir şey iletmektedir. Bu ise ancak Hz. Muhammed’in ait olduğu dil sistemi ve sahip olduğu tasavvur kodları aracılığıyla mümkün olabilir. Bu çerçevede Kur’ân diline ve delâlet sistemine bakıldığında, Allah kelâmı ile insan kelâmı arasında sadece “özne ve söylem” farkından söz edilebilir.

29 Kâdî Abdulcebbar, a.g.c., s. 23.

30 Kâdî Abdulcebbar, a.g.c., s. 6-7.

31 Abdulcebbar, a.g.c., s. 192 vd.

32 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi’l-Teklif*, s. 307, 312. Ayrıca bkz. *el-Muğnî -Halku’l-Kur’ân-*, s. 7.

33 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi’l-Teklif*, s. 307.

34 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî -Halku’l-Kur’ân-*, s. 7.

35 Kâdî Abdulcebbar, a.g.c., s.8.

36 Kâdî Abdulcebbar, a.g.c., s. 6.

Kelâm, bu yaklaşımda, sesbirimlerinden oluşan bir işitim imgesi olarak tanımlanmış, Allah kelâmı da aynı kategoride tartışılmıştır. Buna göre Allah, kelâmını cisimlerde işitilecek ve manası anlaşılacak şekilde bir “ses/araz” olarak yaratarak konuşur.³⁷ Ses, bir fiil olduğu için Allah’ın zatında düşünülemez. Bu, iki açıdan sorunludur. Biri, kelâmın iletişim işlevini ortadan kaldıracaktır. Diğer ise muhdes olan kadîm olanın zatında olmuş olacaktır. Arap dil sistemi içerisinde anlam kodları olan seslerden mürekkep bir kelâm olarak tanımlanan Kur’ân, bu niteliğıyle Allah’ın zâtının dışında bir eylem olarak belirlenmiş olmaktadır. Çünkü kelâm, işitsel bir şeydir. Diğer bir deyişle Kur’ân, Allah tarafından harf ve sesler olarak bir mahalde ya da cisimde “araz” olarak yaratılmış olup vahiy meleğı Cibril de işittiklerini Levh-i mahfuz’a yazmıştır. Burada ses olarak tanımlanan kelâm, Cibril’in ağzında, peygamberlerde ve Hz. Musa ile konuşan ağaç gibi cansız nesnelerde mahlûkatın kudretini aşacak şekilde meydana gelmesiyle³⁸ iletişim niteliğı kazanmış olmaktadır.

b. Yapısal Yaklaşım:

Bu bakış açısı, dilbilim çevrelerinde XX. yüzyılda insan bilimleri alanında ortaya çıkan bir metodolojidir. Burada olgular bir bütünün öğeleri olarak ve bütün içerisindeki ilişkileri açısından ele alınmaktadır. Bu anlamda yapısalcılık, dilbilimin yanı sıra, diğer insan bilimlerinde de önemli bir yer tutmuştur.

Yapısalcılık, esasında, dilbilim alanında ilk kez Prag Okulu olarak bilinen çevrede sesbilim çalışmaları içerisinde ortaya çıkmıştır.³⁹ Buna göre dil, hangi kültür içerisinde kullanılırsa kullanılsın ve hangi tarihsel durumda olursa olsun, hiçbir şeyin kendi başına ve doğal eğilimiyle anlam taşımadığı ama her şeyin bütüne oranla anlam kazandığı bir “dizge” olarak temellendirilmiştir.⁴⁰ Diğer bir deyişle dil, baştan aşağı, seslerden en karmaşık anlatım biçimlerine kadar parçaların dizgeli düzenlenişinden oluşur. Böylesi bir dizge, her birimin öbür birimlerle kurduğu “bağıntılar” ve “karşıtlıklar” bütünü içerisinde tanımlanmıştır.⁴¹ Bundan böyle dil, artık çağrışımsal bir düzlemde değil, dizgesel ya da birleşimsel bir yapı olarak incelenmeye başlamıştır.

37 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi’l-Teklîf*, s. 312, 327.

38 Kâdî Abdulcebbar, a.g.c., s. 316, 325. Ayrıca bkz. *Şerhu Usûl-i Hamse*, s. 539.

39 Vardar, a.g.c., s. 227-228.

40 Benveniste, a.g.c., s. 26, 28.

41 Barthes, a.g.c., s.52 vd, 69.; Benveniste, a.g.c., s. 27.

XX. yüzyılın başlarında özellikle İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'un (1857-1913) çalışmalarıyla⁴² popüler hale gelen ve gösteren-gösterilen⁴³ ilişkisi olarak tanımlanan bu yaklaşımın izlerini Mutezilî kelâmcı Kâdî Abdulcebbar'ın Kur'an'ın mahiyetine ilişkin tartışmalardaki bakış açısında görmekteyiz. O, Kur'an'ın mahiyetine ilişkin tartışmalara hocası Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin yukarıda ifade edilen fonetik görüşlerini yapısalcı bakış açısı içerisinde dönüştürerek katılmıştır. O, kelâmın mahiyetini ortaya koymadan önce tanım anlayışına açıklık getirmiştir. Ona göre 'bir şeyi tanımlamak, ancak bilinebilir olmasına, bilinebilir olması da makûl olmasına bağlıdır. Çünkü tanım, tanımlanan şeye, içerdikleri ve içermedikleri açısından sınır çizer (temyîz). Örneğin, bir cismi en, boy ve derinlik özelliklerine sahip bir nesne olarak tanımlamak, ancak onun bu şekilde olduğunun bilinmesiyle mümkündür. Kelâm da, sadece idrak yoluyla bilinebilecek bir konudur. Çünkü o, en açık şekilde idrak edilen şeylerdendir.⁴⁴ Şu halde kelâmın tanım ve mahiyeti bu temelde ortaya konmalıdır.

Kadî Abdulcebbar, kelâmın mahiyeti konusundaki yaklaşımını bu konuda geliştirilen dört farklı bakış açısını kritik ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre kelâm, salt "sesbirimleri"nden oluşan fonetik bir yapı olarak tanımlanamaz. Çünkü "sesbirimleri", kelâmdan delâlet olarak daha geniş bir kavram olup, kelâm niteliği taşımayan şeyleri de kapsar. Ayrıca kelâm, Ebû Ali el-Cubbâî'nin yaptığı gibi belli mahreçlere sahip salt "harfler" olarak da tanımlanamaz. Çünkü kelâm, yapı olarak, aynı zamanda sesbirimlerinden yani işitimi imgelerinden oluşur.⁴⁵ Bunun yanı sıra kelâm, havayla temas ederek kesintili hale gelen belli "hareket"lerden oluşan bir şey olarak da tanımlanamaz. Çünkü işitsel yolla idrak edilen harfler arasında "zıtlıklar" vardır. Zıtlık hareket için düşünülemeyeceğine göre kelâm da hareket olarak tanımlanamaz.⁴⁶ Kelâm, salt anlam olarak da tanımlanamaz. Çünkü mana, ancak, yapısal dizilişi olan harfler aracılığıyla ortaya çıkar.⁴⁷

42 Ferdinand de Saussure Dilbilim çalışmalarına büyük etki yaratan eserinin adı "*Course in General Linguistics*" tir. Eser, dilbilimin tarihini, sesbirimlerinin psikolojik ilkeleri, dilin eşsürekli ve artsürekli yapısı vb. gibi temel dil sorunlarını içermektedir. Bkz. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris, (London, 2000). Ayrıca bkz. Doğan Aksan, *Dilbilim Seçkisi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1982), s. 17, 21.; Barthes, a.g.e., s.52 vd.

43 Saussure'un dil göstergesi gösteren ve gösterilenden oluşur. Gösteren için biçim ve ses imgesi, gösterilen için ise anlam ve kavram kastedilmektedir. Bu bakış açısına göre gösteren ile gösterilen arasında ayırım yapılamaz. F. De Saussure, *Course in General Linguistics*, s. 65-70.

44 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni-Halku'l-Kur'an*-, s.6, 24, 36.

45 Kadî Abdulcebbar, a.g.e., s.7, 42.

46 Kadî Abdulcebbar, a.g.e., s.12.

47 Kadî Abdulcebbar, a.g.e., s.9.

Kadı Abdulcebbar, kelâmı kalpte ‘mana’ olarak tanımlayan yaklaşımı, irrasyonel (gayr-i makûl) ve bilinemez bir iddia olarak değerlendirmiştir.⁴⁸ Ona göre düşüncenin kendisi ile ibâreler arasında mantıksal bir bağ yoktur. Bu nedenle ibârelerin iddia edilen manaya delalet ettiği ileri sürülemez.⁴⁹ Çünkü ifadenin (ibâre) delâleti ile düşünmenin delâleti aynı şeyler değildir. İlkinde harflere dayalı bir düşünüm; ikincisinde bilgiye dayalı anlayıcı ve temellendirmeci bir düşünüm söz konusudur.⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, bu ayrım üzerinden düşüncenin mana olarak görülemeyeceğini, düşünme ediminin epistemik bir delâlet olduğunu ve bu nedenle de dilsel bir özünün bulunmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bakış açısı, manayı dışsallaşma (ibâre) öncesinde insan zihninde veya kalbinde var olan bir şey olarak değil, bilakis dil sistemi içerisinde harflerin makûl bir dizge oluşturması ile ortaya çıkan yapısal bir bağ olarak temellendirmektedir.⁵¹ Manayı lafızdan kopararak Allah’ın zatına bir sıfat olarak transfer etmeye çalışan Eş’ârî, Selefi ve Maturidî çevrelerin tezlerinin kendi içerisinde tutarsız olduğunu düşünen Kadı Abdulcebbar, mananın lafızdan koparılamayacağını yeni bir tanımlamada bulunarak göstermeye çalışmıştır. Onun yapısalcı tanımında kelâm salt sesbirimlerinden veya harflerden değil, bilakis bu iki unsurun makûl bir “dizge/yapı” olarak düzenlenişi olarak ortaya çıkmaktadır. Kadı Abdulcebbar, bu çerçevede kelâmı şu şekilde tanımlamıştır:

...والذي نختاره في حد الكلام: أنه ما حصل فيه نظامٌ مخصوصٌ من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروفٍ. فَمَا اخْتَصَّ بِذَلِكَ وَجَبَ كَوْنُهُ كَلَامًا، وما فارقه لم يجب كونه كلامًا...

“Kelâmın tanımına ilişkin tercihimiz şudur: Malum harflerden iki ya da daha fazla harf ile meydana gelen özel bir yapıdır. Bu niteliğe sahip olan yapının kelâm olması gerekir. Bu şekilde olmayan şeye kelâm denmez.”⁵²

48 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s.14, 95 vd.

49 Lafzın kalpte var olduğu iddia edilen ve kelâm olarak tanımlanan manaya delâleti zorunlu değildir. Çünkü söz konusu lafız, imkân olarak kişinin bilgisine, irâdesine, konuşma keyfiyetine ilişkin bilgisine, düşüncesine veya konuşmanın kasdına da delâlet edebilir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 18, 179.

50 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 18.

51 Kadı Abdulcebbar, a.g.c.,

52 Kadı Abdulcebbar, a.g.c., s. 6. Rağıb İsfahânî, bu konuda yapılan tanımlara yer vermiş ve şunları söylemiştir: Nahivciler göre kelâm, ister isim, ister fiil, ister edat olsun, lafızların en küçük birimi ile meydana gelen şeydir. Kelâmcıların çoğuna göre ise kelâm, anlam ifade eden ve terkihi olan cümle ile meydana gelen şeyin adıdır. Kelâm, “kavl”dan daha özelliklidir. Çünkü onlara göre “kavl” terkip niteliği taşımasa da kelimelerle meydana gelebilmektedir. İsfâhânî, kendi kelâm tanımını şu şekilde

Tanım, yapısalcı niteliğini, kelâmın makûl harflerden oluşan bir yapı (نظام) yani dizge olmasından almaktadır. Tanımda geçen “makûl” kelimesi, harflerin anlam ifade edecek şekilde kurulması koşulunu sağlamaktadır. Kâdî Abdulcebbar, bunu şöyle açıklamaktadır: “Bir şey ismiyle makûl olmaz. Bilakis o, önce makûl olur. İsim ise sonra gelir. Bu, müsemmanın isme bağlı olmadığı anlamına gelir. Çünkü makûl olmayan bir şeye isim verilmez.”⁵³ Ona göre belli bir düzeneğe sahip olan harfler makûldür. Harflerin dizgesi de makûldür. Bu nedenle, iki farklı zamanda birbirinden bağımsız ve kesik olarak telaffuz edilen iki harf makûl değildir. Sadece bir harf söylemek de makûl kelâm sayılmaz.⁵⁴

Kelâm, burada, dilin uzlaşım (muvadâa) yapısı içerisinde⁵⁵ anlam kodları olan harflerin birbiriyle bağıntılı bir düzeneğe sahip olması olarak ele alınmıştır. Fonetik yaklaşımın aksine Kâdî Abdulcebbar, sesbirimlerini harflerden oluşan bir dizgeye çevirmiştir. O, bu tanımdan yola çıkarak kelâmın ses ile olan ilişkisini tartışmaya açmıştır. Ona göre ses, gerçekleşme biçimi çeşitlilik arz eden, anlamlı ve kesintisiz olabilen, kesik kesik tek bir şekilde meydana gelebilen, cins olarak kesik kesik ve bazen bitişik bazen ayrı olabilen, harf ya da harfler biçiminde gerçekleşebilen, -kapı gıcırtısı gibi- harf niteliği olmaksızın var olabilen bir genelliğe sahiptir.⁵⁶ O, bu çerçevede harf olmayan sestem, harf olan sestem, bir harf ile diğer harfler, bitişik ve ayrı harfler arasındaki farklılıktan söz etmiş ve kelâmın yapısal niteliğine vurgu yapmıştır.

Kâdî Abdulcebbar, bu bağlamda, bir dizge olarak kelâmın nihaî anlamda, sesbirimlerinden (أَصَوَاتٌ مُقَطَّعَةٌ) oluştuğunu kabul etmiştir. O, üstadı Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin fonetik yaklaşımının efradını cami ağıyarını mani bir tanım olmadığını düşünmüş ve “sesbirim” yerine “dizge” kavramına dayanmıştır. O, kelâmın fonetik yaklaşımda olduğu gibi fiziksel anlamda akciğerlerden gelen havanın etkisiyle sesleme organlarında oluşan bir titreşim veya salt ses olarak ya da onu belirli çıkış yerleri olan harfler veya mahreç yerlerinin birbirine temasıyla ortaya çıkan harfler olarak tanımlanmasına katılmamıştır. Çünkü ona göre bir şeyin sebebi o şeyin tanımına girmez.⁵⁷ Çünkü ses ve söz her ikisi de

yapmıştır: Kelâm, manzûm lafızların ve içerdikleri anlamların oluşturduğu şeydir. Bkz. İsfahânî, *el-Mufredât*, tah.. Nedîm Mar’âşî, (Dârü’l-Kitâb el-Arabî, tsz.), s.457.

53 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhit bi’l-Teklîf*, s. 306.

54 Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 306.

55 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, -*Halku’l-Kur’ân*-, s.10.

56 Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 7. Eş’ârî çevrenin ses-söz ilişkisi ile ilgili görüşleri için bkz. Şchrîstânî, *Nihâyeyü’l-İkdâm*, (Bağdat, Mektebtü’l-Vehbe), s. 282.

57 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî* -*Halku’l-Kur’ân*-, s. 8, 12.

birbirlerine ihtiyaç duymadan var olabildiklerine göre kelâmı, “salt ses” olarak tanımlamak da olanaksızdır. Çünkü bu durumda sesbirimlerinden oluşan kelâm diğer seslerden ayrılmamış olur.⁵⁸

Kadı Abdulcebbar’ın sesbirimleri ile en az iki harften oluşan anlambirimleri arasında kurmaya çalıştığı ilişki, işlevsel dilbilimin kurucularından Andre Martinet (1908-1999)’in “çift eklemlilik”⁵⁹ olarak ifade ettiği yaklaşımına temel sağlayacak niteliktedir.

Çünkü o, dizge kavramından sadece harflerin bir arada oluştukları yapıyı ve düzeneği kastettiğini söyleyerek⁶⁰ dilin yani harflerin simgesel niteliğine dayanmıştır. Bu bakış açısı, dili, dolayısıyla kelâmı bir Eş’ârî kelimcilerde olduğu gibi idealist ve özcü olarak değil, uzlaşımsal bir “biçim” olarak belirleyen işlevsel bir yaklaşımdır. Buradan yola çıkıldığında insan kelâmı ile aynı yapıya sahip olduğu idrak yoluyla bilinen Allah kelâmı da kesin olarak kelâm-ı nefsi, kelâm-ı hafî veya kelâm-ı kadîm olarak özsel bir sıfat değildir. Şu halde Kur’ân, Arap dil sistemi içerisinde yaratılarak konuşulmuş⁶¹, belağat ve fesahat kurallarına açısından vahyedildiği dönemin söylem biçimlerini aşmış, nazmı olan bir Allah kelâmıdır. Kelâm, burada Ebû Hâşim el-Cübbâî’de olduğu gibi sadece bir ses olarak değil, nazmı olan ve dilin bütün fonksiyonlarını içeren bir işitme imgesi olarak tanımlanmıştır.⁶² Kadı Abdulcebbar’ın yapısalcı bakış açısında kelâm, harflerin ait oldukları dil sistemi içerisinde kodlandıkları (vaz’) ve işaret ettikleri anlamları kastetmek üzere düzenlenişinden ibarettir. Ona göre anlam Eş’ârî, Maturidî ve Selefi çevrelerin iddia ettiğinin aksine özcede (mütekellim) değil, lafızda ve onun makûl düzenlenişindedir.

58 Kâdî Abdulcebbar’ın şu açıklaması dikkat çekicidir: “Söz harf ve seslerden (bu ikisi arasındaki bağıntıdan) oluşur. Çünkü ses, kelâm olmadan var olabilmektedir. [Bu nedenle kelâm], sadece, dizgeli harfler ile meydana gelir.” Bkz. Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 8.

59 Çünkü ona göre bir sözcük, dilsel öğenin birbirine eklenmesiyle meydana gelir. Birincisi anlamlı öğelerin eklenmesidir. Bu ‘birinci eklenme’dir. İkincisi ise anlamlı olmayan, ancak anlam oluşumuna katkıda bulunan öğelerin eklenmesidir. Bu da ‘ikinci eklenme’dir. Birinci eklenmenin en küçük birimi *anlambirim* (moneme), ikinci eklenmenin en küçük birimi ise, *sesbirim* (phoneme)dir. Dili “iletişim ve bildirişim” olarak temellendiren Andre Martinet, sesbirimlerinin gereksinim duyulan tüm anlamları üretebilen yapısal bir dizge olduğuna dikkat çekmiş olmaktadır. Bkz. Vardar, a.g.e., s. 151.

60 Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 8.

61 Kadı Abdulcebbar, klasik nüzul teorisini paylaşmış ve Kur’ân’ın Levh-i Mahfûz’da bulunduğunu kabul etmiştir. Ona göre Allah önce Kur’ân’ı Levh-i Mahfûz’da yarattı, sonra vahiy meleği Cibrîl’e oradan Kur’ân’ı peyderpey indirmesini emretti. Bkz. *el-Muğnî, -Halku’l-Kur’ân-*, s. 79, 202.

62 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s.20, 84. Kadı Abdulcebbar, kelâmın, dolayısıyla da kelâmullahın “işitme imgesi” olması ile “hitâb ve sem” olması arasındaki ilişkiye dikkati çekmiştir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi’t-Teklîf*, s. 325.; *el-Muğnî, -Halku’l-Kur’ân-*, s. 69.

Burada lafız ve mana arasındaki bağ, konuşma sıfatı ile konuşma arasındaki eylemsi ilişkide⁶³ yapısal bir temele dayandırılmıştır.

c. İdealist/Özcü/Teolojik Yaklaşım:

Eş'ârî, Maturidî ve Selefi kelimciler, kelâmullah tartışmalarında kelâmı lafız ile anlam arasındaki ilişkide “idealist” açıdan; kelâm ile öznesi arasındaki ilişkide ise “özcü” ve “teolojik” bir bakış açısıyla değerlendirmişlerdir. İdealist olmaları, kelâmı, gösteren açısından değil gösterilen açısından tanımlamaları ile; özcü ve teolojik olmaları ise kelâmullahı, Allah'ın zatı ile kâim tek bir “mana” ve “sıfat” olarak tanımlamaları ile yakından ilgilidir. Özcü ve teolojik bakış açısında Allah kelâmı, lafızlar ve işaretler aracılığıyla dışsallaştığında vahyedildiği dile göre Tevrât, Zebur, İncil ve Kur'ân biçiminde “çoklaşabilen” kadîm bir niteliğe sahiptir. Bu bakış açısında Kur'ân, dilsel zeminden kaydırılarak Allah'ta bir mana, bir sıfat veya insana nispetle düşünce olarak temellendirilmiştir. Dolayısıyla Mutezile'de dil zemininde ele alınan lafız-mana ilişkisi, Eş'ârî ve Maturidîlerde özne-kelâm ilişkisine dönüşmüştür. Bu bakış açısında kelâm ile öznesi arasındaki ilişki düşünce, niyet, konuşma iradesi, değer ve bilgi gibi pek çok bağıntısı olan lafzın “anlamı” üzerinden kurulmuştur. Buna göre kelâm, Mutezile'nin iddia ettiği gibi fonetik ve yapısal bir şey olarak tanımlanamaz. Çünkü o, özne tarafından ibareler ve işaretlerle gösterilen “anlamsal” bir niteliğe sahiptir.⁶⁴ Eş'ârî çevrenin en önemli kelimcileri arasında kabul edilen Cüveynî, kelâmı şu şekilde tanımlamıştır:

الكلام هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يَصْطَلَحُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِشَارَاتِ

“Kelâm, kişi ile kâim olup ibarelerin ve üzerinde uzlaşılan işaretlerin delâlet ettiği bir şeydir.”⁶⁵

Cüveynî, Mutezile'nin gösterileni (anlam) gösterene (lafız) bağlayan yaklaşımının Allah kelâmı söz konusu olduğunda kabul edilemeyeceğini düşünmüş ve tanımlı tersine çevirmiştir. Buna göre kelâm, gösteren açısından değil gösterilen açısından dilsizlik ve konuşma niteliğinin zıddı, emir, nehiy, haber, nida vb. gibi “ezelî bağıntıları” olan kadîm, hafî ve nefsi bir şey olarak tanımlanmıştır. Böylesi bir tanım anlayışında kelâm dil sisteminin dışında bir sığara ve telaffuz öncesinde özne ile kâim düşünceye (الفكر الذي يدور في الخلد) dönüşmüştür.⁶⁶

63 Kadı Abdulcebbar, a.g.e., s. 48 vd.

64 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 105, 106, 107.

65 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 104.

66 Cüveynî, a.g.e., s. 105. Cüveynî bunu şu şekilde ifade etmiştir: Lafız, kişinin aklındaki/çindeki

Hız. Muhammed'e Arapça olarak inzâl edilen ve vahiy katiplerince de kayda geçirilen Kur'an ise, Allah'ın zatı ile kâim olan mananın ibarelerle ve işaretlerle dışsallaşmış formudur. Burada Allah kelâmı, dışsallaşma öncesinde, lafızdan bağımsız bir gerçeklik olarak tanımlanmıştır. Şu halde kelâm, ne sesbirimlerinden oluşan bir yapı ne de harflerin mâkûl ve anlam ifade edecek şekilde dizilişinden oluşan bir dizgedir. Bilakis o, kelâmın öznesinde bir "sıfat" ya da "mana"dır.⁶⁷

Bilindiği üzere bu yaklaşım, Müslüman Kelâmında Eş'ârî, Maturidî ve Selefi çevrelerce savunulmuştur. Eş'ârî ve Maturidîler kelâmı, harflerin işaret ettiği "mana" olarak tanımlarken; Selefiye ise kelâmı, lafız ve mana bağıntısı içerisinde bir sıfat olarak temellendirmektedir.⁶⁸ Eş'ârî ve Maturidî kelâmcılar lafzın, işaret ettiği "anlam" niteliği açısından kelâm olarak isimlendirildiği görüşündedirler. Örneğin Eş'ârî kelâmcı Cüveynî, kelâmı, öznesiyle kâim, ibâre ve işaretlerin delalet ettiği bir mana olarak tanımlamıştır.⁶⁹ Burada kelâm, "nefsi" yani "içsel" bir hâl olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Şerh-i Akâid-i Adûdiyye'nin müellifi, kelâmı, kelimelerin kastedilen manayı ifade ettikleri bir sıfat⁷⁰ olarak değerlendirmiştir. Bu, Allah kelâmını, harf ve ses cinsinden olmayan ezeli bir sıfat olarak tanımlayan bir bakış açısidir. Bu tanım anlayışına göre sıfat, kadîm veya muhdes oluş hükmünü ait olduğu mevsuftan alır. Allah, zatı itibarıyla kadîm ise, zât ile kaim olan kelâm sıfatı da kadîm olmalıdır. Şu halde kelâm, lafız ile anlam arasındaki ilişkide lafızlaşma öncesinde öznde bir manadır.

Maturidî kelâmcılardan Nesefî, bu bağlamda, Allah kelâmının, Arapça olarak vahyedildiğinde "Kur'an"; Süryanice olarak vahyedildiğinde ise "İncil"; İbranca vahyedildiğinde de "Tevrat" adını aldığını ileri sürerek, Allah kelâmını lafız düzeyindeki çokluktan tenzih etmeye çalışmıştır.⁷¹ Bu tanımda kelâm: "anlam" ve "kelâm sıfatı" olarak Allah'ta tek bir şeye (töze) dönüşmüştür.⁷²

tercümesidir. (أَنَّ الْكَلِمَةَ تَرْتُمِعُ عَمَّا فِي الظُّمَيْ). Ayrıca bkz. Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille*, s. 267-268.

67 Şehristanî, Allah kelâmının fiil cinsinden olmayacağını savunmuş, gerekçesini ise oluşumunun sözel olması olarak açıklamıştır. O, bu çerçevede üç türlü hareketten söz etmiştir: hayır ve şerr, itaat ve isyan, kusur ve fesat vb. gibi bedenle yapılan hareketler fiili hareket; doğru ve yalan, inkâr, hikmet ve aptallık gibi dille yapılan hareketler kavli hareket; hata, doğru, şüphe, delil, hak, batıl vb. gibi hareketler de fikri hareketler. Şehristanî, Allah kelâmını, "ahkâm" olarak gördüğü için, onun fiil olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü Kur'an, fiil olarak görülmesi durumunda hüküm niteliği ortadan kalkmış olmaktadır. Hâlbuki fiil, bir hükme mebnî olarak yapılır. Bkz. Şehristanî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 274-277.

68 İbn. Teymiyye, *er-Resâil*, III, s. 22, 24.

69 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 104; Benzer bir tanım için ayrıca bkz: Cüveynî, *el-Lum'a*, (Beyrut, 1986), s. 145.

70 Muhammed b. Es'ad, Celaleddin, *Şerh-i Akâid-i Adûdiyya*, (İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1291), s. 242.

71 Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille*, s. 339.

72 Muhammed b. Es'ad, Celaleddin, *Şerh-i Akâid-i Adûdiyya*, s. 237, 242. Ayrıca bkz. Râzî, *Muhassal*,

Eş'ârî ve Maturidî kelâm çevresi ile Selefiye arasında metodolojik farklılık olmasına karşın, her biri, Kur'ân'ı, Allah'ın zatında mana ve sıfat olarak temellendirmeleri bakımından aynı görüşü paylaşmıştır. İlkinde kelâmî söylem içerisinde temellendirme ve ispatlama yoluna gidilmiş; ikincisinde ise Allah'ın zatı, sıfatları ve isimleri gibi inançla ilgili konularda benimsenen "sessizlik" teolojisi ağır basmıştır. Erken dönemde kelâm sorunlarını ve tartışılmasını bid'ât olarak niteleyen bu bakış açısı Ahmed b. Hanbel ile bir söylem haline gelmiş, fakat daha sonra Gazalî ile birlikte ilkeleri ve esaslarıyla bir inanç gramerine dönüşmüştür.⁷³

Selefiye, aşkın alanla ilgili olarak bilinemezci bir tutumu benimsediği için susmanın, aczini itiraf etmenin, düşünme, sorma ve tartışmaya karşı kendini tutmanın gereğine inanmıştır. Onlara göre Kur'ân, lafız ve mana olarak kelâmullah olup, o Allah'ın bir sıfatıdır. Bu bağlamda Selefiye, Eş'ârî ve Maturidî yorumdan farklı olarak kelâm tanımında lafız ve mana bütünlüğünün korunması gerektiğini düşünmüştür.⁷⁴ Örneğin İbn Teymiye, Kur'ân'ın, nazmı, lafzı, manası ve harfleri ile Allah kelâmı olduğuna dikkati çekmiş, Eş'ârî ve Maturidî kelâmcıların lafız ile manayı birbirinden ayıran yaklaşımını eleştirmiştir. Ona göre Cibril, lafız ve manadan oluşan kelâmullahı bizzat Allah'tan işitmiş⁷⁵, daha sonra Hz. Muhammed de Cibril'den işitmek suretiyle onu insanlara tebliğ etmiştir.⁷⁶

Eş'ârî ve Maturidîler, genel olarak, Allah kelâmını, kelâm-ı nefsi⁷⁷ ve kelâm-ı lâfzî olarak ikiye ayırmıştır. Kelâm-ı nefsi, Allah'ın zatı ile kaim bir

(Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1990), s. 432; Hâdimî, *Akâidu'l-Hayriyye*, s. 44; Beyazî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 139, 178.; Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (Beyrut, 1989), s. 149.

73 Gazalî, sahabeve tabiîn kuşağının yaklaşımı olarak nitelediği Selefi metodu takdis, tasdik, acz-i itiraf, sukût, imsâk, keff ve marifet ehline teslim olmak şeklinde yedi ilkece sistemleştirmiştir. Bkz. Gazalî, *İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*, tash. tah. ve talik. M. Muksim billah el-Bağdadî, (Beyrut, 1985), s. 54.

74 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîti bi'l-Teklîf*, s. 308 vd.

75 Abdullah b. Ahmed'in Kitâbu's-Sunne'sinde bu konuda şu bilgiye yer verilmiştir. Abdullah b. Ahmed, babası Ahmed b. Hanbel'e Allah'ın Hz. Musa ile olan iletişiminde ses ile konuşmadığı şeklindeki görüşü iletmış, o da bu görüşe karşı 'evet, hiç kuşku yok ki Rabbin ses ile konuşmuştur. İbn Mes'ûd'a dayandırılan bir rivayete göre ise, Allah, zincirin kaya üzerindeki sesine benzer şekilde konuşur". Başka bir rivayete ise şöyle denilmektedir: 'Allah vahiy olarak konuştuğunda, gök ehli O'nun sesini işitir". Bkz. İbn Kudâme el-Makdisî, *er-Redd ala İbn Akil el-Hanbelî*, tah. A. Ferid el-Mezidî, (Lübnan, 2004), s. 43.

76 İbn. Teymiyye, *er-Resâil*, III, s.22, 24, 55, 60, 76, 162. Selefiye'nin "kelâm-ı nefsi" eleştirisi için bkz. Ebû'l-İzz ed-Dîmaşkî, *Akîdet-i Tahâviyye*, s. 198.

77 Bu kavram, Platon'un görüşüyle ilginç bir paralellik göstermektedir: "Düşünme, ses oluşmaksızın, ruhun içinden kendi kendisiyle yaptığı bir konuşmadır. Bundan dolayı da ona düşünme adını veriyoruz. Buna karşılık düşünmenin ruhtan fişkırp ses çeliğinde ağız içinden çıkmasına da konuşma denir." Bkz. Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, (İstanbul: Kalcı yay., 1995), s. 109.

sıfat olarak gayr-ı mahlûktur. Kelâm-ı lâfzî ise, aslı, yani kelâm-ı nefsi'yi gösteren işaretler olarak Allah'ın zatının dışındadır ve bu niteliğiyle de mahlûktur. Burada lafzın işaret ettiği anlam konuşma sıfatına dönüştürülmüş ve Allah'ta olan tek bir şey olarak temellendirilmiştir. Dolayısıyla kelâm-ı nefsi, asıl olarak hakikî anlamda Allah kelâmıdır. Kelâm-ı lafzî ise mananın taşıyıcısı ve göstereni olarak mecâzî anlamda Allah kelâmıdır.⁷⁸ Selefiyye, kelâmulhâkı lafız ve mana bütünlüğünden hareket ederek⁷⁹ Allah'ın ezeli ilmi içerisinde tek bir şey ve sıfat olarak tanımlamış⁸⁰, ilahî kelâmın nasıl konuşulduğu konusunda agnostik bir tutum içerisinde olmuş ve Allah'ın konuşmasının mecazî olamayacağını ileri sürmüştür.⁸¹

Değerlendirme-Sonuç:

Kelâm, lafız (gösteren) ve mana (gösterilen) olarak birbirlerine o denli sıkı bir biçimde bağlanmışlardır ki bunları ayırt edebilmek ancak soyutlama yapılarak mümkün olabilir.⁸² Bir sözcüğün anlamı, düşünce ile dilin o kadar iç içe bir karışımını simgelemektedir ki bunun konuşmaya mı yoksa düşünmeye mi ait olduğunu söylemek güçtür. Anlamsız bir ses, boş bir sestten ibarettir. Dolayısıyla anlam, sözcüğün bir ölçütü, vazgeçilmez bir bileşenidir.⁸³ Buna göre denilebilir ki konuşmanın hem içsel (mana) hem de dışsal (lafzî) yanı vardır ve bunların kendilerine özgü yasaları bulunmaktadır.⁸⁴ Bu bağlamda dil, insana özgü “simgeleştirme” yetisinin en yetkin biçimidir. Bunu, bir şeyle başka şey arasında bir “anamlama/simgeleştirme” bağıntısı kurma olarak da anlamak mümkündür.⁸⁵

Herhangi bir şeyin belli bir anlama gelebilmesi için onu o şekilde değerlendirmeye olanak verecek bir yapı gerekir. Bu da insanda var olan şeyler arasında simgeleştirme yetisi yani düşüncedir.⁸⁶ Düşünce, kendisi olmaksızın

78 Abdurahman el-Cezerî, *Tavzihu'l-Akâid fî İlmi't-Tevhîd*, (Hadaratu's-Şarkıyye Matbaası, 1932), s. 119-120.

79 Akidet-i Tahaviye'nin müellifi Ebû'l-İzz ed-Dımaşkî, Eş'ârî yaklaşımıyla ilgili şu eleştiriye yer vermiştir: “Mana kelâm olamaz. Çünkü dilsiz, kalbinden tasavvur çıktığı ve fakat dışsallaştıramadığı o mana dolayısıyla mütekellem olarak nitelenmez. Dolayısıyla lafız ve mana kelâmın tanımında zorunlu olarak bulunmalıdır.” Bkz. Ebû'l-İzz ed-Dımaşkî, *Akidet-i Tahaviye*, (Beyrut, 1993), s. 200, 204.

80 İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 5; Acurri, *eş-Şerî'a*, s. 75; Bcyâzi, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 171, 176.

81 Ebû'l-İzz ed-Dımaşkî, *Akidet-i Tahaviye*, s. 195.

82 İrene, Tamba Mecz, *Anlambilim*, (İstanbul, 1998), s. 43.

83 L.S. Vygotsky, *Düşünce ve Dil*, terc. S. Koray, (İstanbul, 1998), s. 173.

84 Vygotsky, a.g.e., s. 179.

85 Benveniste, a.g.e., s.30 vd.

86 Arda Denkci, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kabalet Yay., 1996), s. 41.

cümlelerin ölü, düpedüz bir ses dizisi veya yazılı biçimler dizisi olduğu bir şeydir. Sözlere can veren ve onları anlamlı kılan da odur.⁸⁷ Bu bağlamda *düşünce-nin sözcükle olan ilişkisinin bir şey olmayıp bir süreç olduğuna* dikkat çekmek gerekir. Bir süreç ilişkisi olan düşünce, sözcüklerle yalnızca dile getirilmekle kalmaz, onlar aracılığıyla *varlık kazanır*. Her düşünce bir şeyi başka bir şeye bağlamaya, şeyler arasında ilişki kurmaya yönelir.⁸⁸ Wittgenstein, söz konusu anlam bağıntısı ile ilgili olarak, düşünmenin sevmek, niyet etmek ve inanmak gibi (psikolojik) bir fiil olarak ele alınması gerektiğini söylemiştir.⁸⁹

Düşünce, lafız ve anlam kavramları arasındaki bu ilişkiden hareketle dil-bilimsel açıdan kelâmın, özünde bir sıfat ve mana olarak şeyleştirilemeyeceği açıktır. Çünkü kelâm, düşünce-lafız diyalektiği içerisinde içsel bir eylem ve ar-dışksal niteliği açısından bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim düşünce, kendi içerisinde devinimsel bir süreç niteliğinde iken; sesler de düşüncede söze dökülmemiş anlamlarla ayrılmaz ilişkisi bulunan “lafızları” göstermektedir. An-lam, bu yönüyle ses yani lafız ile ayrılmaz bir bağa sahiptir. Bu bağ, gösteren (lafız) ve gösterilenin (mana), sözsel bütünlüğün (gösterge) iki ayrılmaz eleme-n-ti olmasını gerektirecek kadar güçlüdür. Bu yönüyle 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 dü-şünceden, ne de düşünce sestten ayrılabilir. Böyle bir ayrım ancak soyutlamayla gerçekleşebilir’ Demek ki gösteren (lafız) ve gösterilen (anlam) aslında aynı kavramın iki yüzüdür. İçeren ve içerilen olarak birlikte oluşurlar. Lafız bir kav-ramın sesçil anlatımı iken, mana da lafzın anlaksal karşılığıdır. Lafız ve mananın eş-tözlülüğü, dil göstergesinin yapısal bütünlüğünü sağlar.⁹⁰

Bu çerçevede kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı Saussure’un yaklaşımı-na göre bir kağıdın iki yüzü gibidir. Öyle anlaşıyor ki Eş’ârî ve Maturidîler, kelâm-ı nefsî kavramını insanın düşünme yeteneğine kıyasla bir sıfat olarak belirleme yoluna gitmiştir.⁹¹ Bu ise, pratikte, konuşma sıfatı ile lafzın, taşıyı-cısı olduğu anlamı, konuşma iradesi ve bilgisini birbirleriyle aynileştiren ve özdeş tutan bir yaklaşım olup, kelâmmullahı Allah’a bir sıfat olarak transfer etmenin kıyasî bir yoludur. Burada Eş’ârî ve Maturidî kelâmcıların insanın

87 Soykan, a.g.c., s. 111.

88 Benveniste, a.g.e., s. 30 vd.

89 Soykan, a.g.c., s. 109.

90 Benveniste, a.g.c., s. 30, 74.; Barthes, a.g.c., s. 4.

91 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 105.

düşünme ve konuşma niteliğine dayanmalarının sorunlu olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü düşünce, sıfat olarak yorumlanabilecek bir şey ya da mana değildir. Çünkü o, özü açısından, lafız ile anlam arasında gerçekleşen bir “anamlama/simgeleştirme süreci”dir. Bu süreçte düşünce, lafızlarla psikolojik bir bağıntı içerisinde. Dolayısıyla düşünce, lafızlarla iç içe olan zamansal ve içsel bir eylem olduğu için onun lafızdan kopararak Allah’a sıfat olarak götürülmesi kendi içerisinde tutarsız bir kıyastır. Çünkü lafız anlamın dışsallaşmasıdır. Kur’ân’a bakıldığında orada lafız ile anlam arasındaki bağıntının Hz. Muhammed tarafından değil bizzat Allah tarafından kurulduğu ve kelâmın bütününe vurgu yapıldığı görülmektedir.⁹² Bu, lafız ile anlam arasında ayrıma gitmenin bizzat Kur’ân’a aykırı olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Mutezili olmayan çevrelerce yapılan kıyasa dayanarak Kur’ân’ı bir “sıfat” ve “anlam” olarak Allah’ın zatına taşımak, bir yandan vahyin iletişim ve hitâb niteliğini ortadan kaldırmakta, diğer yandan ise Allah’ı, ezelden, muhatap olmaksızın kendi kendine konuşan bir varlığa dönüştüren, tarihi ve insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu anlamsızlaştıran vb. gibi daha önemli teolojik sorunlara kaynaklık etmektedir. Mutezili kelâmcıların tutarlı olduğu nokta ise, kelâmı, Allah ile elçi arasında dolaylı şekilde gerçekleşen bir iletişim olarak belirlemiş olmaları ve Kur’ân’ı nazil olduğu dil sistemi içerisinde tartışmalarıdır. Bu, Allah kelâmı ile insan kelâmı arasında sadece özne ve söylem farkının bulunduğunu savunan dilbilimsel bir yaklaşımdır.

KAYNAKÇA

- Acurrî, *eş-Şerî’a*, neşr. M. Hamîd el-Fâkî, Kahire, 1369/1950.
 Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, Beyrut, 1933.
 Aksan, Doğan *Dilbilim Seçkisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1982.
 Barthes, Roland, *Göstergebilim İlkeleri*, terc. B. Vardar, M. Rifat, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1979.
 Benveniste, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, terc. E.Öztoğat, İstanbul, 1995.
 Beyazî, *İşârâtü’l-Merâm*, Mısır, 1949.
 Cezerî, Abdurahman *Tavzihu’l-Akâid fî İlmi’l-Tevhîd*, Hadaratü’s-Şarkıyye Matbaası, 1932.
 Combe, Etienne, *Repertoire Chronologique d’Epigraphie arabe*, Institut Français d’Archeologi, Caire 1982,
 Cüveynî, *el-İrşâd*, tah. M.Y.Musa, Kahire, 1959.
 ———, *el-Lum’a*, Beyrut, 1986.

92 Nitekim Kıyâmet: 16-19 ayetlerde Kur’ân’ın telaffuza hazır hale getirilmesi (toplanması), söylenmesi (okunması) ve açıklanmasının (beyân edilmesi) Hz. Muhammed’e değil Allah’a ait olduğu ifade edilmiştir. Âlâ: 6 ve 7. ayetlerde de vahiy karşısında cndiçe içerisinde olan Hz. Muhammed’e Allah kelâmının “okutulacağına” vurgu yapılmıştır.

- Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, İstanbul: Kabalcı Yay., 1996.
- Ebü'l-İzz ed-Dımaşkî, *Akîdet-i Tahaviye*, Beyrut, 1993.
- İbn Hazm, *el-Fasl*, Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır, 1317-1321.
- Gazalî, *İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*, tash., tah. ve talik: M. Muksim billah el-Bağdadî, Beyrut, 1985.
- Hâdimî, Muhammed b. Vehbî b. Huseyin Efendi, *Akâidu'l-Hayriyye*, Ahmed Kâmil Matbaası, 1340.
- İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, Mısır, 1349,
- İbn Teymiye, *er-Resâil*, Mısır, 1349
- İbn Kudâme el-Makdisî, *er-Redd ala İbn Akîl el-Hanbelî*, thk. A. Ferîd el-Mezîdî, Lübnan, 2004.
- Irene, Tamba Mecz, *Anlambilim*, İstanbul, 1998.
- İsfâhânî, *el-Mufredât*, tah. Nedîm Mar'aşlî, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, tz.
- J. R. Searle, *The Philosophy of Language*, J. R. Searle (ed.), London: Oxford Univ. Pres, 1979.
- Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, -Halku'l-Kur'ân-*, Kahire, 1961.
- _____, *Şerhu Usûl-i Hamse*, tah. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebe Vehbe, 1996.
- _____, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, tah. Ömer es-Seyyid Azmî, Ahmed Fuad el-Ehvânî(ed.), Mısır tsz.
- Kâsimî, Cemaleddin, *Tarîhu'l-Celmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır tsz.
- Koçyiğit, Talat, *'Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1969,
- Martinet, Andre, *İşlevsel Genel Dilbilim*, terc. B. Vardar, İstanbul, 1998.
- Muhammed b. Es'ad, Celaledin, *Şerh-i Akaid-i Adudiyya*, İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1291.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsıratu'l-Edille*, Dımaşk, 1990.
- Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, terc. A. Kocaman, Ankara, 2002.
- Râzî, Fahreddîn, *Muhassal*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut, 1990.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris, London, 2000
- Subkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdulvehhab, *Tabâkât-ı Şafi'îyye*, Mısır, 1324.
- Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil*, Kabalcı yay., İstanbul, 1995.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut tsz.
- Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdat tsz.
- Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut, 1989.
- Toklu, Osman, *Dilbilime Giriş*, Ankara, 2003.
- Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, terc. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1983.
- Üçok, Necip, *Genel Dilbilim*, Ankara, 1947.
- Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.
- Vygotsky, L.S., *Düşünce ve Dil*, terc. S. Koray, İstanbul, 1998.